

Николай Вокуев

# Структуры чувства «бунтующих периферий»:

РУССКОЯЗЫЧНЫЙ ДЕКОЛОНИАЛЬНЫЙ ДИСКУРС  
В ПЕРСПЕКТИВЕ КУЛЬТУРНОГО МАТЕРИАЛИЗМА  
И СЕМИОТИКИ КУЛЬТУРЫ

Nikolai Vokuev

Structures of Feeling of “Rebellious peripheries”: Russian-language Decolonial Discourse  
in the Perspective of Cultural Materialism and Cultural Semiotics

**Николай Вокуев** (Университет Квебека в Труа-Ривьер, докторант Департамента литературы и социальной коммуникации) nikolai.vokuev@uqtr.ca.

**Nikolai Vokuev** (PhD student at the Department of Letters and Social Communication, Université du Québec à Trois-Rivières) nikolai.vokuev@uqtr.ca.

**Ключевые слова:** деколонизация, культурный материализм, семиосфера, культурные медиа

**Key words:** decolonization, cultural materialism, semiosphere, cultural media

УДК: 316.77+316.73

DOI: 10.53953/08696365\_2025\_192\_2\_48

UDC: 316.77+316.73

DOI: 10.53953/08696365\_2025\_192\_2\_48

В статье анализируются сходства между семиотической теорией культуры (семиосферы) Юрия Лотмана и разработанной Реймондом Уильямсом социологией культуры (культурным материализмом). Автор утверждает, что обе теории чувствительны к контргегемоническому потенциалу периферийной культурной динамики, в том числе антиколониальному, что объясняется, помимо прочего, биографическими траекториями обоих исследователей. Эта двойная оптика (в частности, обращенная к таким понятиям, как «структуры чувства» и «взрыв») применяется для осмысления деколонизального дискурса, формирующегося в русскоязычной публичной сфере в контексте драматических событий последних лет.

The article analyzes the similarities between Juri Lotman's semiotic theory of culture (semiosphere) and Raymond Williams's cultural sociology (cultural materialism). The author argues that both theories are sensitive to the counter-hegemonic potential of peripheral cultural dynamics, including anti-colonial one, which can be explained, among other things, by the biographical trajectories of both scholars. This dual perspective (particularly concepts such as “structures of feeling” and “explosion”) is applied to understanding the decolonial discourse emerging in the Russian-language public sphere in the context of the tragic events of the last years.

Глагол «деколонизировать» и производные от него все чаще стали употребляться в одной связке со словами «Россия» и «русская культура». Милитаризация символов национальной культуры, особенно после 2022 года, провоцирует споры о «колониальном» или «имперском» характере российских культурных канонов. Настойчивое требование осмыслить исторический и культурный опыт России с позиций критики колониализма привело к импортированию теоретических рамок постколониальных исследований и деколониальной теории в русскоязычную публичную сферу.

Интеллектуальные ресурсы пост- и деколониализма сами по себе позволяют осмыслить этот процесс. Однако в таком случае нетрудно угодить в ло-

вушку идентификации с материалом, характерную для многих исследователей миноритарных культур (об этом см.: [Калинин, Смола 2022: 264]). Избежать этого можно, задействуя иные теоретические оптики, достаточно чувствительные к контргегемоническому потенциалу периферийной культурной динамики. Таковы, например, теории культуры, разработанные Реймондом Уильямсом и Юрием Лотманом. Сближение этих двух теоретиков кому-то может показаться контринтуитивным. Но все же я постараюсь показать, что идеи Уильямса и Лотмана могут дополнять и усиливать друг друга.

Но для начала — несколько предувещаний.

1. Постколониальные исследования и деколониальная теория — интеллектуальные традиции, различающиеся своими географическим происхождением, дисциплинарной привязкой и интенциями [Малахов 2023; Bhambra 2014]. Это не мешает именам теоретиков постколониализма и деколониальности, порой через запятую, соседствовать друг с другом. Зонтичный термин «деколониальный дискурс» охватывает обе традиции, не только обращаясь к высокой теории, но и включая в себя публицистические высказывания, критически затрагивающие проблематику российского колониализма и империализма.

2. Я выношу за скобки рецепцию пост- и деколониальной теории в русскоязычном академическом поле (об этом см.: [Малахов 2023; Koplatadze 2019]). Я фокусируюсь на переводе этих теорий и соответствующего им дискурса из университетского в публичное пространство.

3. Важнейшей средой его распространения стали социальные медиа, а именно telegram-каналы, первые шаги по изучению которых уже предпринимаются. В этой же статье речь пойдет о просветительских видео и сайтах, которые продолжают тенденции, сложившиеся в культурных медиа до 2022 года.

## Периферийный опыт в постколониальной перспективе

В биографиях Реймонда Уильямса и Юрия Лотмана на удивление много рифм. Оба исследователя родились с разницей в полгода, один в 1921-м, второй — в 1922 году. Оба прошли через Вторую мировую войну. Обоим было тесно в рамках литературоведения: Лотман основал одну из самых влиятельных школ семиотики, Уильямс разработал свою версию социологии культуры и вошел в канон «отцов-основателей» cultural studies. Обоим довелось работать на институциональной периферии. Уроженец валлийской деревни и сын железнодорожного рабочего, Уильямс, окончив Кембридж, преподавал пролетариям в системе образования для взрослых. Лотман, чей выпуск из Ленинградского университета пришелся на годы государственного антисемитизма, смог устроиться лишь старшим преподавателем в Тартуском университете в недавно присоединенной к Советскому Союзу Эстонии.

Эти жизненные траектории несут в себе также и принципиальные различия, которые отчеканились в несхожих политических взглядах. Притом что оба в определенный момент стали стремиться к достижению независимости от метрополии, один — для Уэльса, второй — для Эстонии, за этим желанием скрывались разный опыт и разные политические ориентиры. Выходец из рабочей семьи и социалист Уильямс не понаслышке знал, как работает культурная гегемония с ее механизмами включения и исключения. Либералу Лотману

эти механизмы тоже были знакомы, но его эволюция была иной. Родившись в бывшей метрополии в семье традиционной петербургской интеллигенции, он оказался на периферии в результате очередных пертурбаций советской политической конъюнктуры.

Так или иначе, *периферийный опыт* дает нам ключ к пониманию взглядов обоих теоретиков на феномен колониализма. Так, в одной из «Бесед о русской культуре» Лотман, отклоняясь от темы, рассуждает о позитивных для Швеции последствиях ее поражения в Полтавской битве, ознаменовавшего конец шведского империализма и начало мирного существования и экономического благополучия страны: «Подобная *деимпериализация* в истории очень часто играет положительную роль. Расширение территории зачастую оказывается мнимой победой, которая влечет за собой перенапряжение экономики» [Лотман 2005: 502]. Несколькими лекциями ранее он дает колониализму и милитаризму моральную оценку, напоминая об их пагубном влиянии на «дух общества» в XX веке, в том числе в самих метрополиях [Там же: 476]. Он связывает это влияние с «комплексом оккупантов», которые «вычеркивают» свою культуру и не принимают чужой [Там же]. Как полагает Максим Вальдштейн, эта критика содержала в себе аллюзии на эстонские реалии: «оккупантами» местные жители называли русских переселенцев [Waldstein 2007: 592].

При этом сам Лотман занимал в Тартуском университете амбивалентную позицию преподавателя русского языка и литературы, по должности претворяя в жизнь колониальную культурную политику советской метрополии. Это не помешало ему в 1989 году избраться в Совет уполномоченных Народного фронта Эстонии. За год до этого он публично поддержал закон, придававший эстонскому языку статус государственного в тогда еще советской Эстонии. Лотман выучил эстонский и выступал за двуязычие, полагая, что в республике не обойтись без русского языка, однако и приезжие должны «освоить язык, на котором говорит коренное население» [Лотман 2005: 255]. Он аргументировал это тем, что «каждый язык — дверь в иную культуру, один из важнейших инструментов познания не только ее, но и своей собственной» [Там же]. Изложенные выше доводы выдают культуроцентризм лотмановской позиции по политическим вопросам. Политику, как пишут Николай Поселягин и Елена Струкова, он воспринимал как эпифеномен «неких глубинных процессов, идущих в толще семиосферы» [Поселягин, Струкова 2013: 537]. Независимость Эстонии была для него значима не столько политически, как построение национального государства (это было бы равнозначно неприемлемому для Лотмана отказу от культурного диалога), сколько семиотически — как освобождение «от диктата навязанных Москвой догм и канонов» и вхождение в «содружество взаимодействующих культур» [Там же: 540—541].

Критические взгляды Реймонда Уильямса на империализм сами часто становились объектом критики. Эдвард Саид, признававший большое влияние, оказанное на него британским теоретиком, утверждал, что тот проигнорировал имперский опыт в своих ранних работах, а в «Деревне и городе» посвященные этому опыту страницы «занимают по отношению к основной идее книги периферийное место» [Саид 2012: 153; Williams 1973]. Пол Гилрой и вовсе сравнил Уильямса с консерватором Энохом Пауэллом, прославившимся своим расизмом и мигрантофобией [Gilroy 1987: 49]. Причиной тому послужил фрагмент поздней работы Уильямса «На пути к 2000 году» (1983), затрагивающий проблему «недавних иммиграций» в Великобританию «более за-

метно отличающихся народов» [Williams 2015: 149]. Уильямс не только отказался приравнивать к расизму все возникающие на этой почве социальные напряжения, но и раскритиковал «стандартный либеральный» аргумент в защиту мигрантов: «Они такие же британцы, как и ты» [Ibid.: 150]. Настаивая на необходимости активной юридической и социальной защиты меньшинств, он тем не менее утверждал, что такого рода аргументы подменяют их полноценную социальную интеграцию апелляцией к формальным определениям из арсенала правящего класса.

Неприятие понятий «нация» и «раса» как пустых идеологических категорий логически вытекает из культурного материализма Уильямса, в котором культура и идентичности рассматриваются как части «материального социального процесса». Политические процессы вроде провозглашения государства или формирования (национальной) идентичности оказываются для него искусственными феноменами, в отличие от «реальных» исторических и культурных процессов. Это и роднит его с Лотманом. В то же время его интересуют локальные условия социальной интеграции, которые, как и глобальные экономические и экологические проблемы, не схватываются национальной и этатистской идеологией правящего класса. Критики, упрекающие Уильямса в эссенциализме, забывают о том, что он видел альтернативу национализму в формировании новых «социальных идентичностей» на основе самоорганизации людей вокруг общих интересов и для решения общих проблем. Как забывают они и о том, что свою надежду на успех такой интеграции он связывал с историей родной деревни на границе Уэльса и соседних шахтерских долин, куда в XIX веке массово съезжались мигранты и где в течение двух поколений возникли «одни из самых удивительно крепких и взаимно лояльных сообществ, о которых у нас есть сведения» [Ibid.: 152].

Судьба валлийца и связанный с этим опыт внутренней колонизации, по мнению последователей Уильямса, позволяет записать его в ряды постколониальных интеллектуалов. И если в своих исследованиях он действительно редко обращался к проблемам империализма и колониализма, то немало места их анализу он уделил в своих романах и особенно в статьях об Уэльсе, написанных начиная с 1970-х годов [Dix 2007; Williams 2021a]. На это же время приходится его поддержка Plaid Cymru, левой националистической партии, выступавшей за независимость Уэльса (миноритарные национализмы Уильямс считал обоснованными). Так, в статье 1971 года для «The Guardian» «Кто говорит за Уэльс?», в названии которой ухо постколониального исследователя может уловить знакомые — хотя и анахроничные — коннотации, Уильямс пишет:

...в позднекапиталистических обществах одни из самых мощных кампаний начинаются со специфических и не апроприированных (и потому неизбежно маргинальных) форм опыта и конкретных ситуаций. Black Power в Соединенных Штатах, гражданские права в Ольстере, язык в Уэльсе — это опыт, сравнимый... со студенческим движением и борьбой за эмансипацию женщин. На ранних стадиях эти кампании склонны подчеркивать исключительность локального опыта, который, конечно, аутентичен, но тем не менее важен прежде всего как индикатор кризиса общества в целом [Williams 2021b: 65].

Конечно, от таких попыток сравнить опыт чернокожих американцев с опытом валлийцев и вписать его в более широкий контекст можно отмахнуться, к при-

меру как от проявления так называемой белой хрупкости (white fragility). В схожем ключе антрополог Дональд Нонини прочитывает главу «Новая метрополия» из книги «Деревня и город», в которой Реймонд Уильямс рассматривает британский империализм как расширение отношений между городом и деревней, тем самым встраивая капитализм и колониализм в общую аналитическую и историческую рамку. В том, что он вычитывает в романах писателей из бывших колоний не борьбу против британского колониализма и расового угнетения, а «сопротивление деревенских людей английской власти», Нонини видит упорное нежелание исследователя касаться проблем расизма [Nonini 1999: 173].

Тем не менее каким бы проблематичным ни казалось наследие Лотмана и Уильямса сквозь пост- и деколониальную призму, их теории культуры остаются достаточно чувствительными и гибкими, чтобы применить их к колониальной проблематике.

## Семиосфера как реализованная означающая система

Тартуско-московская школа возникла в том же 1964 году, что и бирмингемский Центр современных культурных исследований, институциональное ядро британских cultural studies (он не был напрямую связан с Уильямсом, но его сотрудники, включая Стюарта Холла, испытали влияние его ранних работ). Этим, а также общим интересом к семиотике и к изучению культуры сходства, пожалуй, и исчерпываются. Советские семиотики увлекались историческими штудиями и поисками универсальных механизмов культуры и языков их описания. Они ориентировались на кибернетику и структурную лингвистику. Британцев же интересовали медиа и современная популярная культура, репрезентации класса, гендера и этничности. Cultural studies были изначально политизированы и связаны с новыми левыми. Центром их притяжения долгое время оставались социология и марксизм, не вызывавшие симпатий у тартуско-московских семиотиков. Политический импульс последних находил выход в поиске ниш и трещин в конструкции советского режима. «Параллельная наука», каковой являлись советские исследования знаковых систем, была способом сосуществования с режимом [Waldstein 2008]. Неспроста советские семиотики выработали эзотерический язык, непроницаемый как для цензоров, так и просто для непосвященных.

В то же время, как бы ни стремились советские семиотики к «чистой», не запятнанной идеологией науке, многие из них воспроизводили традиционалистский миф о «структурной неизменности русской культуры» [Калинин 2009: 41]. Поздние работы Лотмана, в которых он отходит от структурализма и обращается к изучению культурной динамики, отчетливо выделяются на этом фоне, консервативном в своих идеологических координатах.

В работе 1992 года «Культура и взрыв» Лотман пишет о сложных взаимодействиях постепенных и взрывных процессов в истории культуры. Определяя эти процессы как «враждебные», сам исследователь занимает позицию над схваткой и делает выбор в пользу «тернарных семиотических систем», стабилизирующих эти отношения [Лотман 1992: 18]. Любопытно, что политическое при этом описывается деполитизированным языком: «врагами» у Лотмана

оказываются процессы, но не политические субъекты или социальные группы. Эта черта еще больше характерна для его текстов о семиосфере, язык которых часто тяготеет к естественно-научному описанию (на выбор этого термина Лотмана вдохновили труды Владимира Вернадского о биосфере и ноосфере). Политическое, активно эксплуатируемое официальной наукой, было вытеснено из языка «параллельной» науки о знаках.

Лотман настаивал на неоднородности семиотического пространства (семиосферы): в нем сосуществуют разные языки, между которыми постоянно происходят процессы взаимного перевода, что еще больше умножает их разнообразие. Под переводом можно понимать любой коммуникативный акт, когда сообщение переносится из одной культурной системы в другую. Это неизбежно порождает ошибки интерпретации, но они же позволяют возникать и новым смыслам. Особенно активно процессы перевода происходят на границах и периферии семиосфер, и это залог их постоянного обновления. Но его сдерживает противоположная тенденция. Динамика внутри семиосферы определяется ассиметричными отношениями между ее центром и периферией. Если периферию отличают изменчивость языков и высокая интенсивность семиотических процессов, то для центра характерна сильная структурная организация, унификация и стандартизация. Причем порой центр стремится заместить ими реальное языковое многообразие. Структурная организация семиотической системы (например, через создание грамматик, кодификацию обычаев и юридических норм) находит завершение на этапе самоописания. На этой стадии грамматика одного культурного диалекта становится метаязыком описания культуры как таковой [Лотман 1996: 170—171].

Чтобы применить эту модель к анализу актуальных политических и культурных процессов, мы должны обратиться к вытесненному из нее политическому. В терминах самой семиотики культуры возвращение вытесненного — это не что иное, как перемещение семиотических элементов из периферии семиосферы в ее центр. Таким образом, реполитизация семиосферы означает попытку найти в лотмановском наследии обломки политического дискурса, вытесненные на периферию. Мы можем найти их в «Статьях по типологии культуры», где Лотман писал о культуре как об области «постоянной борьбы, социальных, классовых и исторических столкновений и конфликтов»: «Разные социальные и исторические группы, борясь за информацию, стремятся ее монополизировать» [Лотман 1970: 6].

Такая интерпретация — ретроспективная,двигающаяся от поздних работ к более ранним, — может показаться насилием над материалом. И все же сам Лотман считал новые интерпретации условием реактуализации «текстов культуры», проявляя при этом интерес к палиндрому как явлению зеркальной симметрии и элементарной «машине» диалога и производства новых смыслов [Лотман 1984]. Прочтение лотмановского теоретического наследия в обратном (как при чтении палиндрома) направлении — от «Культуры и взрыва» к «Статьям по типологии культуры» — может оказаться продуктивным.

Приведенная выше цитата позволяет иначе взглянуть на лотмановские тексты о семиосфере и увидеть за ассиметричными отношениями центра и периферии борьбу различных социальных групп за символическую гегемонию. Она позволяет также выйти за рамки либерального мейнстрима, характерного для позднего Лотмана, и его фиксации на исторической роли отдельных фигур («людей взрыва»).

Перепрочитанная таким образом концепция семиосферы оказывается очень созвучна теоретическим построениям Реймонда Уильямса. Его позднее определение культуры как «реализованной означающей системы» [Williams 1981: 208] совпадает с некоторыми формулировками тартуско-московской школы. В то же время семиотика культуры для Уильямса — не универсальный метаязык, а лишь один из методов культурного и социального анализа. Знаковая система, замечает он, «сама является специфической структурой социальных отношений» [Williams 1977: 140]. Поэтому полноценный анализ должен обращаться также к институциям, социальным и культурным формациям, вовлеченным в производство знаков.

«Культурный материализм» Уильямса — результат пересмотра ортодоксальной марксистской концепции базиса и надстройки. Эту дуалистическую модель он заменяет грамшианской концепцией гегемонии, истолкованной как динамический процесс. При этом он переосмысляет и отношения детерминации, интерпретируя их одновременно как установление границ и ответное давление, оказываемое на них. Основным элементом гегемонии в его теории культуры становится «селективная традиция», понятая как часть материального социального процесса и заключающаяся в отборе одних смыслов и практик и исключении других. Ее продукт — постоянно обновляющаяся *доминантная* культура, инкорпорирующая индивидов в социальный порядок. При этом всегда остаются неабсорбированные смыслы и практики, связанные как с *остаточными* (то есть восходящими к историческому прошлому, к прежним социальным порядкам), так и с *зарождающимися* формациями. И те и другие могут быть *альтернативными* и *оппозиционными*, то есть бросающими вызов доминантной культуре. Границу между ними бывает сложно провести, так как она зависит от самой доминантной культуры: *альтернативные* смыслы и практики могут легко оказаться *оппозиционными*, если та воспримет их как экзистенциальную угрозу [Уильямс 2012; Williams 1977].

Трудно не заметить сходств между центром семиосферы и доминантной культурой, самоописанием и селективной традицией, «быстро созревающими» периферийными центрами и альтернативными/оппозиционными культурами. Не случайно оба теоретика выбирают в качестве примера оппозиционной культуры и «бунтующей периферии» художественный авангард XX века [Лотман 1996; Williams 1989]. Сохраняющие же активность остаточные культурные формации соответствуют в лотмановских работах фрагментам культурной памяти, которые в любой момент могут вновь актуализироваться.

Социологический язык Уильямса и семиотический язык Лотмана дополняют друг друга, высвечивая разные аспекты функционирования гегемонии. Культурный материализм дает систематическое описание «социальных, классовых и исторических столкновений и конфликтов» в культуре, которого мы не найдем у Лотмана. В свою очередь, семиотическая теория советского ученого содержит детальный разбор того, что собой представляет «реализованная означающая система». Кроме того, концепция семиосферы расширяет социальный и культурный анализ за счет категории «перевода», подчеркивающей роль трансферов в культурной динамике.

Сопоставление культурных теорий Лотмана и Уильямса позволяет по-новому взглянуть на многозначные и довольно размытые понятия «взрыва» и «структур чувства». В своих последних текстах тартуский семиотик вводит категорию «взрыва», чтобы обозначить иную по отношению к постепенным

трансформациям и в то же время связанную с ними логику исторического развития. «Взрыв» — это момент внезапных и непредсказуемых исторических изменений, когда система может перейти на новый путь развития. В то же время этот концепт отсылает к порождению новых смыслов, возникающих при столкновении различных «смысловых пространств» (то есть при переводе, пересечении границ семиосферы) [Лотман 1992: 42—43].

«Структуры чувства» Уильямса тоже возникли на пересечении «смысловых пространств» — марксизма и кембриджского литературоведения. Они сочетают в себе ригидность («структуры») с изменчивостью («чувства»). В ранних текстах Уильямса этот термин отсылал к чему-то вроде *Zeitgeist* и обозначал поколенческие сдвиги в культуре, но позже под влиянием Антонио Грамши британский теоретик стал связывать его с зарождающимися (контргегемоническими) формациями — появлением новых классов или мутациями и расколами внутри старых. «Структуры чувства» — это социальный опыт «*в состоянии взвеси*» (курсив автора), еще не осевший и не принявший застывшие дискурсивные формы [Williams 1977: 133].

И «взрыв», и «структуры чувства» локализованы на периферии — там, где формируются новые смыслы, созревают новые центры и зарождаются новые формации. Социальный опыт становится «взвесью» там, где сталкиваются «смысловые пространства» и происходит семиотический «взрыв». И хотя Уильямс отмечал, что «структуры чувства» проявляют себя в литературе и искусстве — как порой едва заметное изменение или нарушение существующих форм, — я попробую применить обе категории к дискурсивным практикам, возникающим на периферии русскоязычной публичной сферы.

## Деколонизация и взрыв

После февраля 2022 года Россия вошла в состояние, в котором дальнейшая ее история стала непредсказуемой (вспомним, к примеру, «поход» Евгения Пригожина на Москву). Границы самого Российского государства оказались условными и подвижными. В этом историческом контексте, точно соответствующем лотмановскому понятию «взрыва», в оппозиционном сегменте русскоязычной публичной сферы стал обретать форму дискурс с «деколонизацией» на месте ключевого означающего.

Призывы осваивать антиколониальную оптику в культурной журналистике и критике звучали и раньше, в контексте полемики о так называемой новой этике, которой российская публичная сфера отозвалась на движения #MeToo и Black Lives Matter<sup>1</sup>. Однако тон в тех дебатах все же задавали голоса феминисток. Споры о деколонизации возникли на месте старого дискурсивного разлома. Неспроста новые деколониальные медиа берут в союзники радикальный феминизм и выступают в защиту гомосексуалов, чем отпугивают некоторых традиционалистки настроенных сторонников деколонизации из числа коренных народов. Последнее — признак гетерогенности дискурса деколонизации, под которой группы с пестрыми идеологическими ориента-

1 Кувшинова М. Настало время ангажированной критики (потому что другой не бывает) // Kimkibabaduk. 2020. 25 апреля (<https://web.archive.org/web/20200609055939/https://kbbbd.com/2020/04/25/we-all-are-biased/> (дата обращения: 11.01.2025)).



циями понимают разные политические проекты, от федерализации до распада страны. Так, проведенный Media Resistance Group анализ деколониальных telegram-каналов выявил четыре отчасти пересекающихся кластера: каналы, работающие в поле деколониальной мысли и освещающие повестку коренных народов; каналы, связанные с Форумом свободных народов пост-России<sup>2</sup>; этнические сепаратисты и регионалисты; и даже каналы русских националистов, воюющих на стороне Украины<sup>3</sup>.

Однако в фокусе моего внимания лежат другие медиа — сайты и видео с культурно-просветительским уклоном, обеспечившие перевод пост- и деколониальных идей в русскоязычную публичную сферу.

Несмотря на споры о «новой этике», «культурное» сообщество в России второй половины 2010-х переживало деполитизацию. Короткий период политизации в начале десятилетия, когда либеральные культурные медиа публиковали репортажи о протестах и выносили на обложки политические лозунги и портреты Алексея Навального<sup>4</sup> и Pussy Riot, уступил место тенденции, которую я называю «образовательным поворотом» [Vokuev 2024: 139—140]. Еще на излете протестов в 2012 году либеральные журналисты стали задумываться о необходимости просвещения и распространения гуманитарного знания среди россиян. Появление новых культурно-просветительских медиа не заставило себя долго ждать. Публичные лекции и курсы стали востребованным медийным жанром. Все это происходило на фоне имплементации государством неотрадиционалистской культурной повестки, которая тоже находила медийно-просветительское воплощение (примером может служить сайт «Культура.РФ»).

При этом важность самих канонов не ставили под сомнение ни Кремль, ни либеральная оппозиция. Однако первый надежно вычищал из них политическое содержание, мешавшее редуцировать их до символов госпатриотизма. Напротив, сайт «Арзамас», как будто отыгрывая травму поражения Болотной, обращался в своих материалах к мотиву противостояния репрессивным государственным аппаратам (курсы о декабристах и советских диссидентах, радиопостановка по роману Оруэлла, статья о белорусской протестной культуре). А сайт о русской литературе «Полка», по словам его основателя Юрия Сапрыкина, стремился освободить литературную классику от навязанной ей идеологии (см.: [Ibid.: 150]).

Проиграв политическую борьбу в 2011—2012 годах, российская либеральная интеллигенция увлеклась культурным просвещением, ретировавшись, по выражению Кирилла Кобрин, в привычное для нее «пространство между Пушкиным и Мандельштамом», «в тщательно выведенную из поля актуальности культуру» [Кобрин 2019: 271]. Освоение пост- и деколониальной мысли повлекло за собой пересмотр отношения к культурным канонам, равно как и проблематизацию господствующих исторических нарративов. Но этот процесс по-новому актуализировал медийные форматы, выработанные еще в рамках «образовательного поворота».

2 Признан Генеральной прокуратурой РФ нежелательной организацией.

3 *Media Resistance Group*. Распад // Syg.ma. 2023. 25 ноября (дата обращения: 11.01.2025).

4 Включен Росфинмониторингом в список лиц, причастных к экстремизму и терроризму.

Первый публичный курс о постколониальных исследованиях постсоветского пространства вышел еще в 2020 году по инициативе антрополога Сергея Абашина и при поддержке платформы «Sug.ma», опубликовавшей записи и расшифровки лекций<sup>5</sup>. Редакция платформы продолжила популяризировать постколониальный дискурс в своем сайд-проекте — на сайте «EastEast», отдельной рубрикой которого стал «Словарь постколониальных исследований»<sup>6</sup>.

В 2022 году редакция Sug.ma объявила о намерении превратить платформу в «полифонию всех языков Восточной Европы и Центральной Азии»<sup>7</sup>. На сайте были опубликованы статьи двух украинских интеллектуалов, интерпретирующих политику России в деколониальной перспективе, что, по-видимому, стало одной из причин его блокировки Роскомнадзором<sup>8</sup>.

Летом того же года команда трэвел-блога «Perito Burito» приняла на работу новую главную редакторку, антропологиню Елену Срапян. Под ее руководством и под новым названием команда «Perito.media» сосредоточилась на популяризации постколониальных исследований и их применении к российским реалиям: «Мы стремимся сделать постколониализм общим знанием, а каждый наш материал так или иначе касается колониальных отношений» (в данный момент эта фраза на странице с описанием сайта отсутствует)<sup>9</sup>. Медиа «о культуре и территориях» стало публиковать интервью, статьи социальных исследователей и «автоэтнографические» колонки о культурных идентичностях. Елена Срапян объясняла спрос на такие материалы тем, что после февраля 2022 года российское общество оказалось в ситуации «резкого падения престижности» титульной идентичности и «реверса этнической иерархии» [Vokuev 2024: 152].

Тем же летом группа исследователей, культурных работников и активистов запустила «Beda.media»<sup>10</sup>. В отличие от «Perito», этот сайт, одновременно более активистский и более академический, прямо опирается на деколониальную теорию. «Beda» публикует статьи, популяризирующие деколониальную оптику и исследования колониальной истории и современности России. По словам сотрудниц этого медиа, «Beda» занимается «картографией российского империализма» и стремится доказать, что Россия остается империей [Ibid.: 153].

В октябре 2023 года историк культуры Илья Кукулин выступил с серией онлайн-лекций под названием «Русская культурная история и постколониальная мысль»<sup>11</sup>. В них он рассматривал основные положения постколониальной теории, возможность ее применения в российском контексте и искал тради-

5 Проект Tashkent-Tbilisi // Sug.ma (дата обращения: 24.01.2025).

6 Словарь // EastEast (<https://easteast.world/ru/categories/5> (дата обращения: 16.10.2024)).

7 *Sug.ma team*. Возобновление работы и программа на 2022 год // Sug.ma. 2022. 1 апреля (дата обращения: 16.10.2024).

8 *Радинский А.* Дело против Российской Федерации // Sug.ma. 2022. 6 апреля (дата обращения: 16.10.2024); *Ивахив А.* Деколониализация и вторжение в Украину // Sug.ma. 2022. 7 апреля (дата обращения: 16.10.2024).

9 *Perito*. О проекте / контакты // Perito. 2022 (<https://perito.media/about> (дата обращения: 16.10.2024)).

10 Издание заблокировано Роскомнадзором.

11 *Кукулин И.* Российская культурная история и постколониальная мысль: возможности концептуализации и границы применимости // YouTube. 2023 (<https://www.youtube.com/playlist?list=PLzNN5L-CoQwugBN5VfmmRjGXFp1UNgBe5> (дата обращения: 16.10.2024)).

ции сопротивления колониализму в самой русской культуре. Публичные лекции были организованы и транслировались на «YouTube» командой бывшего Сахаровского центра<sup>12</sup>. Параллельно в октябре того же года стартовал курс «Россия и деколонизация», организованный художницей и писательницей Екатериной Марголис<sup>13</sup>, философом Михаилом Юданиным и социальным психологом Владимиром Позинским. В курсе приняли участие и другие исследователи, работающие над проблемами российского колониализма, а также представители пострадавших от него народов<sup>14</sup>.

Культурные медиа и публичные курсы оказались каналами, по которым языки постколониальных исследований и деколониальной теории стали все более активно проникать в русскоязычную публичную сферу. Здесь же стоит упомянуть и некоторые общественно-политические медиа, такие как «Доха»<sup>15</sup> и, с оговорками, «Радио Свобода»<sup>16</sup>.

Несмотря на различия, «Perito» и «Beda» ставят вопрос о российском колониализме и империализме и предоставляют площадку для этнических меньшинств, чьи голоса и опыт маргинализированы в ведущих российских медиа. Оба сайта схожим образом включают голоса субалтернов в импортированные концептуальные рамки (осуществляя их перевод в лотмановском смысле). На более локальном уровне в таком же ключе действует сайт «Коми Daily»<sup>17</sup>. Что касается ревизии культурных канонов, тактики здесь могут варьироваться — от поиска «ресурсов сопротивления государственной риторике» в неподцензурной литературе и неофициальной науке до выявления симптомов «имперскости» в литературной классике (статьи Екатерины Марголис<sup>18</sup> на сайтах «Новой газеты Европа»<sup>19</sup> и «Радио Свобода»<sup>20</sup>).

«Деколонизация» сегодня — это гетерогенный дискурсивный «снежный ком», в котором разнородные политические ориентации, исторический опыт угнетенных групп и личные истории смыкаются с концептами академических и критических дискурсов пост- и деколонизации. Это «структура чувства», социальный опыт «в состоянии взвеси», опыт с еще не устоявшейся грамматикой. В то же время это быстро созревающий центр на периферии русскоязычной семиосферы. Центр, который обладает всеми признаками зарождающейся оппозиционной культуры. Разбросанные по этой статье сведения о блокировках сайтов и репрессивные категоризации («признан в России...») красноречиво свидетельствуют: доминантная культура воспринимает ее как экзистенциальную угрозу.

Сложно прогнозировать, насколько далеко зайдет этот процесс, непредсказуемый, как любой «семиотический взрыв». Но мы уже видим линии разлома,

12 Региональная общественная организация «Общественная комиссия по сохранению наследия академика Сахарова» внесена Минюстом РФ в реестр иностранных агентов и ликвидирована российскими властями.

13 Внесена Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

14 Россия и деколонизация: введение // YouTube (<https://www.youtube.com/@decolonisation-ru> (дата обращения: 16.10.2024)).

15 Признано Генеральной прокуратурой РФ нежелательной организацией.

16 Признано Генеральной прокуратурой РФ нежелательной организацией.

17 Внесен ФСБ РФ в список террористических организаций.

18 Внесена Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

19 Признана Генеральной прокуратурой РФ нежелательной организацией.

20 Признано Генеральной прокуратурой РФ нежелательной организацией.

спровоцированные им в рядах либеральной интеллигенции — группы, по-прежнему доминантной в русскоязычном оппозиционном поле. Если одни упорно не замечают его на «новой карте российского публичного пространства», то другие объявляют крестовый поход против «идеологии постколониализма» и записывают Эдварда Саида и Франца Фанона в «фальсификаторы науки»<sup>21</sup>. Третьи, как журналисты Сергей Смирнов<sup>22</sup> и Михаил Зыгарь<sup>23</sup>, записывают видео о колониальной истории России<sup>24</sup>. Четвертые прививают новую оптику к дискурсу о коллективной ответственности россиян. Остановимся подробнее на этой четвертой группе, в частности — на, возможно, не самом репрезентативном, но растиражированном примере дискурса деколонизации, статьях Екатерины Марголис<sup>25</sup>. Этот пример интересен тем, что вскрывает некоторую парадоксальность перевода деколониального дискурса в русскоязычную семиосферу.

В своих статьях, как и в упомянутом выше организованном при ее участии курсе, Екатерина Марголис<sup>26</sup> выявляет колониальные и имперские мотивы в русской литературной классике — в текстах Пушкина, Лермонтова, Достоевского, Толстого, Бродского. Писательница критикует квазирелигиозное отношение российской интеллигенции к культурным канонам. За нежеланием читающей публики подвергнуть эти каноны ревизии, по ее мнению, скрывается отказ от авторефлексии и ответственности. Отказ этот наряду с «имперством» крепко шит не только в русскую литературу, но и в национальный «менталитет».

Марголис<sup>27</sup>, как это часто делает постсоветская интеллигенция, ставит клинический диагноз всему российскому обществу — синдром реактивного расстройства привязанности. В этой перспективе руководство страны неизбежно видится не как внешняя сила, а как «злонакачественное новообразование», выросшее «откуда-то изнутри большого организма». На фоне таких обобщений бросается в глаза отсутствие рефлексии над недавним историческим опытом, скажем, над «шоковой терапией» и неолиберализмом 1990-х и 2000-х. Общественная подмена ценностей лагерными понятиями привычно выво-

21 *Галымина Ю.\** Пять дискурсов вокруг войны: новая карта российского публичного пространства // Re: Russia. 2024. 3 октября (<https://re-russia.net/expertise/0194/> (дата обращения: 16.10.2024)); *Вахитайн В.\** «От моря до реки» — что хочет молодежь на Западе? // YouTube. 2023 (<https://www.youtube.com/watch?v=zxdoLqyg8Ac> (дата обращения: 16.10.2024)). Последний тип реакции — идеологическая борьба с постколониализмом — особенно обострился на фоне войны Израиля и Палестины.

\* Внесены Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

22 Внесен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

23 Внесен Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

24 *Зыгарь М.\** Завоевание Сибири — такое же, как колонизация Америки. О чем нам не рассказывали на уроках истории? // YouTube. 2024 (<https://www.youtube.com/watch?v=OWz5fqmb10&t=739s> (дата обращения: 16.10.2024)); *Смирнов С.\** Россия и колониализм. Восстания ненцев // YouTube. 2023 (<https://www.youtube.com/watch?v=SnEefDxz1z4> (дата обращения: 16.10.2024)).

\* Внесены Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

25 Ниже приведены цитаты из статей, опубликованных «Новой газетой Европа» и «Радио Свобода», а также из интервью Екатерины Марголис\* изданию «Sota». Все три издания объявлены в России «нежелательными организациями», что предполагает запрет на распространение их материалов. По этой причине в статье отсутствуют ссылки на цитируемые публикации.

\* Внесена Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

26 Внесена Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

27 Внесена Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

дятся из ГУЛАГа и построенных по его модели детских учреждений, воспроизводясь из поколения в поколение.

Екатерина Марголис<sup>28</sup> часто ссылается на Ханну Арендт и американского историка Тимоти Снайдера. В семнадцати изученных мной статьях встречаются и имена Эдварда Саида и Гаятри Спивак, оба по одному разу. Теоретики пост- и деколонизализма почти полностью отсутствуют среди упоминаемых авторов. Если к таковым, конечно, не относить специалистку по whiteness studies Робин ДиАнджело, появление которой в статьях Марголис<sup>29</sup> само по себе показательно. Ее концепция «белой хрупкости» выносит за скобки классовые различия и нивелирует опыт расиализации отдельных групп самих белых (например, мигрантов из Восточной Европы), так что даже упоминание этого опыта объявляется признаком той самой white fragility. Так и Екатерина Марголис<sup>30</sup>, упреждая упреки в эссенциализации, заранее связывает их с нежеланием критиков брать на себя ответственность за колониализм и милитаристскую агрессию. И все же обилие органицистских и медикализирующих метафор в ее текстах (раковая опухоль, «имперскость» как наследственная болезнь и «неубиваемый встроенный ген») вкупе со спекуляциями на тему «менталитета» подводят ее к опасной грани с эссенциализмом. Перешагнуть эту грань не позволяет убежденность в том, что преодолеть «имперскость» можно и нужно. Решение, как водится, лежит в плоскости не коллективных действий, а личного выбора: надо взять на себя ответственность и научиться «различать имперство в себе и отделять его от собственной личности». Впрочем, этот призыв обращен скорее к просвещенной публике. Для нации же в целом нужна принудительная программа по «дерашизации».

В текстах Марголис<sup>31</sup> то и дело встречаются заимствованные из деколонизационной теории понятия: «деколонизация знания и сознания», «эпистемологический колониализм». У латиноамериканских теоретиков деколонизационности они органично вытекают из критики западной рациональности и модерна, неразрывно связанных с колониализмом. У Марголис<sup>32</sup> же эти концепты оказываются вмонтированы в строй мысли, который, напротив, утверждает превосходство западной цивилизации. Ее критика российской «имперскости» — это критика «архаичного» и «анахроничного» общества (оба эпитета взяты из статей) с позиций прогресса и цивилизации («мира ценностей»): «Исторические часы в умах россиян застряли более чем на полвека, и им неведома огромная работа по деколонизации... идущая в мире уже восьмой десяток лет». Постколониализм оказывается не чем иным, как очередным достижением западной цивилизации, научившейся прислушиваться к голосам угнетенных. Неотрефлексированное имперское происхождение самого этого строя мысли становится очевидным, когда Екатерина Марголис<sup>33</sup> рассуждает в одном из интервью (от 24 февраля 2024 года) о программе «дерашизации», которую она предлагает как аналог экзамена на водительские права россиянам, желающим «быть частью цивилизованного мира» и «пользоваться интернетом, наушниками, iCloud или чем-то еще».

28 Внесена Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

29 Внесена Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

30 Внесена Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

31 Внесена Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

32 Внесена Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

33 Внесена Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

В результате перевода понятий пост- и деколониальной теории в семиосферу российской либеральной мысли они встраиваются в господствующую там «грамматику» и меняют свое значение. Но этот перевод также провоцирует «созревание» нового периферийного центра, вокруг которого зарождается новая культурная формация или даже фракция. Екатерина Марголис<sup>34</sup> и ее сторонники проявляют признаки расколичества, отмежевываясь от российских либералов и иронически именуя их «хорошими русскими». Obsessивная критика «хороших.ру» становится у некоторых из них едва ли не самоцелью. В то же время эта версия дискурса деколонизации сохраняет долю преемственности с традиционным либеральным диссидентством, одновременно оппонировать и «народу», и «власти». Если миноритарные этнические группы получают своего рода «индугенцию» как субалтерны, то представители «титального народа» зачастую по умолчанию представляются носителями того же «рашизма», которым заражено руководство страны. В политическом смысле такого рода дискурсивные акценты рискуют оказаться оплошностью сродни той, что совершили протестующие с Болотной, разыгравшие карту культурного превосходства как над Кремлем, так и над условным «Уралвагонзаводом» — собирательным общим местом, отсылающим к якобы по умолчанию лояльному власти «глубинному народу» (об этом см.: [Калинин 2017]). Тем самым либеральный извод дискурса деколонизации сам уступает свою потенциальную аудиторию не только ультранационалистическим организациям, но и официальному антиколониализму Кремля, объявляющему русский народ авангардом борьбы с западным империализмом и демонстрирующему очередной пример того, как доминантная культура абсорбирует оппозиционные элементы, включая их в свое самописание.

Теории Уильямса и Лотмана, как я пытался показать в этой статье, позволяют отстранить злободневные и полемически заряженные дискурсы и сместить фокус на обстоятельства их проникновения и функционирования в коммуникативном пространстве культуры. Культурный материализм Уильямса удерживает в своем внимании связь альтернативных и оппозиционных смыслов и практик с институциями и социальными формациями и помещает их в поле взаимодействия с доминантной культурой, рискующего обернуться их поглощением или маргинализацией. Семиотика культуры Лотмана рассматривает этот конфликт в терминах ассиметричных отношений центра и периферии и акцентирует роль перевода в динамике культуры: новые смыслы всегда образуются в результате попадания дискурсов в новые, специфически искривленные и пронизанные внутренними границами коммуникативные пространства. Сам Лотман использовал метафору треснувшего зеркала, осколки которого по-разному искажают попадающие в это пространство сообщения. Таким «осколком» можно считать рассмотренный выше дискурс либерального диссидентства, который специфически «преломляет» попадающие в него концепции пост- и деколониальной мысли, в результате меняясь сам и производя новые расколы. Лотмановскую метафору треснувшего зеркала можно взять за основу дальнейшей разметки политических и культурных дискурсов на карте русскоязычной публичной сферы, основные дискурсивные расколы которой я лишь наметил здесь штрихами.

---

34 Внесена Минюстом РФ в реестр иностранных агентов.

## Библиография / References

- [Калинин 2009] — Калинин И. Тартуско-московская семиотическая школа: семиотическая модель культуры / культурная модель семиотики // Новое литературное обозрение. 2009. № 98. С. 27—56.
- (*Kalinin I. Tartusko-moskovskaya semioticheskaya shkola: Semioticheskaya model' kul'tury / kul'turnaya model' semiotiki // Novoe literaturnoe obozrenie. 2009. No. 98. P. 27—56.*)
- [Калинин 2017] — Калинин И. О том, как некультурное государство обыграло культурную оппозицию на ее же поле, или Почему «две России» меньше, чем «единая Россия» // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. 2017. № 6. С. 261—282.
- (*Kalinin I. O tom, kak nekul'turnoe gosudarstvo obygralo kul'turnuyu oppozitsiyu na ee zhe pole, ili Pochemu "dve Rossii" men'she, chem "edinaya Rossiya" // Neprikosnovennyi zapas. 2017. No. 6. P. 261—282.*)
- [Калинин, Смола 2022] — Калинин И., Смола К. Империя постколониальных ситуаций: логики (холодной) войны // Новое литературное обозрение. 2022. № 178. С. 251—272.
- (*Kalinin I., Smola K. Imperiya postkolonial'nykh situatsiy: Logiki (kholodnoy) voyny // Novoe literaturnoe obozrenie. 2022. No. 178. P. 251—272.*)
- [Кобрин 2019] — Кобрин К. Неопросвещение: разметка нового политического мейнстрима // Неприкосновенный запас. 2019. № 125. С. 253—271.
- (*Kobrin K. Neoprosveshchenie: razmetka novogo politicheskogo meynstrima // Neprikosnovennyi zapas. 2019. No. 125. P. 253—271.*)
- [Лотман 1970] — Лотман Ю.М. Статьи по типологии культуры. Тарту: Тартуский государственный университет, 1970.
- (*Lotman Yu.M. Stat'i po tipologii kul'tury. Tartu, 1970.*)
- [Лотман 1984] — Лотман Ю.М. О семиосфере // Труды по знаковым системам. 1984. Вып. XVII. С. 5—23.
- (*Lotman Yu.M. O semiosfere // Trudy po znakovym sistemam. 1984. Iss. XVII. P. 5—23.*)
- [Лотман 1992] — Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М.: Гнозис, 1992.
- (*Lotman Yu.M. Kul'tura i vzyrv. Moscow, 1992.*)
- [Лотман 1996] — Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. М.: Языки русской культуры, 1996.
- (*Lotman Yu.M. Vnutri myslyashchikh mirov. Moscow, 1996.*)
- [Лотман 2005] — Лотман Ю.М. Воспитание души. СПб.: Искусство — СПб, 2005.
- (*Lotman Yu.M. Vospitanie dushi. Saint Petersburg, 2005.*)
- [Малахов 2023] — Малахов В.С. Ретроактивные категоризации, или Постколониальность как состояние // Социологическое обозрение. 2023. № 22 (3). С. 53—74.
- (*Malakhov V.S. Retroaktivnye kategorizatsii, ili Postkolonial'nost' kak sostoyanie // Sotsiologicheskoe obozrenie. 2023. No. 22 (3). P. 53—74.*)
- [Поселягин, Струкова 2013] — Поселягин Н., Струкова Е. Лотман в перестроечной прессе (1986—1992) // Случайность и непредсказуемость в истории культуры / Ред. И.А. Пильщиков. Таллин: Изд-во ТЛУ, 2013. С. 533—551.
- (*Poselyagin N., Strukova E. Lotman v perestroechnoy presse (1986—1992) // Sluchaynost' i nepredskazuemost' v istorii kul'tury / Ed. by I.A. Pilshchikov. Tallinn, 2013. P. 533—551.*)
- [Саид 2012] — Саид Э.В. Культура и империализм / Пер. с англ. А.В. Говорунова. СПб.: Владимир Даль, 2012.
- (*Said E.W. Culture and Imperialism. Saint Petersburg, 2012. — In Russ.*)
- [Уильямс 2012] — Уильямс Р. Базис и надстройка в марксистской теории культуры / Пер. с англ. Е. Рапопорт // Логос. 2012. № 85 (1). С. 136—156.
- (*Williams R. Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory // Logos. 2012. No. 85 (1). P. 136—156. — In Russ.*)
- [Bhabra 2014] — Bhabra G.K. Postcolonial and decolonial dialogues // Postcolonial Studies. 2014. Vol. 17. No. 2. P. 115—121.
- [Dix 2007] — Dix H. Raymond Williams, Cultural Materialism, and the Break-Up of Britain // Key Words: A Journal of Cultural Materialism. 2007. No. 5. P. 56—73.
- [Gilroy 1987] — Gilroy P. There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation. London: Hutchinson, 1987.
- [Koplatadze 2019] — Koplatadze T. Theorising Russian postcolonial studies // Postcolonial Studies. 2019. Vol. 22. No. 4. P. 469—489.
- [Nonini 1999] — Nonini D.M. Race, Land, Nation: A(t)-Tribute to Raymond Williams // Cultural Critique. 1999. No. 41. P. 158—183.
- [Vokuev 2024] — Vokuev N. Le tournant éducatif et la (dé)politisation du journalisme culturel en Russie // Questions de communication. 2024. No. 45. P. 137—160.
- [Waldstein 2007] — Waldstein M. Russifying Estonia? Iurii Lotman and the Politics of Language

- and Culture in Soviet Estonia // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 2007. Vol. 8. No. 3. P. 561—596.
- [Waldstein 2008] — *Waldstein M.* The Soviet empire of signs: A history of the Tartu School of Semiotics. Saarbrücken: VDM Müller, 2008.
- [Williams 1973] — *Williams R.* The Country and the City. Nottingham: Spokesman Books, 1973.
- [Williams 1977] — *Williams R.* Marxism and literature. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- [Williams 1981] — *Williams R.* Culture. London: Fontana, 1981.
- [Williams 1989] — *Williams R.* The Politics of Modernism. Against the New Conformists. London: Verso, 1989.
- [Williams 2015] — *Williams R.* A Short Counter-Revolution: Towards 2000 Revisited. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2015.
- [Williams 2021a] — *Williams D.G.* Introduction: The Return of the Native // Raymond Williams. Who Speaks for Wales? Nation, Culture, Identity / Ed. by D.G. Williams. Cardiff: University of Wales Press, 2021. P. 16—63.
- [Williams 2021b] — *Williams R.* Who Speaks for Wales? // Raymond Williams. Who Speaks for Wales? Nation, Culture, Identity / Ed. by D.G. Williams. Cardiff: University of Wales Press, 2021. P. 63—66.