Рецензии

Владимир Малахов

Власть идентичности.
Рецензия на книгу: Soviet and Post-Soviet Identities/Mark Bassin, Catriona Kelly (eds). Cambridge; N. Y.: Cambridge University Press, 2012.

Власть, которую категория идентичности приобрела в последние годы над умами обществоведов, поистине безмерна. Можно сколько угодно ломать копья вслед за Роджерсом Брубейкером и Фредериком Купером, показывая сомнительность понятия «идентичность» как аналитического инструмента[1]. От этого публикаций на тему не станет меньше. С идентичностью в качестве категории анализа ситуация обстоит так же, как с демократией в качестве формы правления: это худший вариант, не считая всех остальных, которые успели опробовать.

Предмет рецензируемого сборника эссе — формирование идентичностей на территории бывшего СССР. В фокусе внимания авторов преимущественно Россия, хотя две статьи (Сергея Абашина и Оливера Фернандо) обращаются к Средней Азии, одна (Галины Мяжевич) — к Белоруссии. Кроме того, есть один текст, посвященный Калмыкии — региону, который в административном отношении относится к России, но в этническом отношении не является русским (статья Эльзы Гучиновой).

Книга, которая не провоцирует полемики, бесполезна. Публикация, о которой идет речь, написана явно не зря, ибо полемику она вызывает. С нее и начнем. Во вводной статье редакторов Марка Бэйсина и Катрионы Килли проводится тезис, согласно которому про-

---

Малахов Владимир Сергеевич — доктор политических наук, директор Центра теоретической и прикладной политологии Российской Академии народного хозяйства и государственной службы (РАНХиГС), профессор Московской Высшей Школы Социальных и Экономических Наук (МВШСЭН).

1 *Brubaker R., Cooper F.* Beyond Identity, Theory and Society. 2000. Vol. 29. P. 1–47.

цесс формирования идентичностей в постсоветском пространстве заслуживает более пристального изучения, чем это имело место до сих пор. С этим утверждением нельзя не согласиться. Но с другим утверждением редакторов согласиться трудно. Они полагают, что изучение идентичностей должно сыграть ключевую роль в понимании динамики социальных трансформаций в упомянутом пространстве. На мой взгляд, такой подход заключает в себе чрезмерно высокие ожидания от гуманитарной науки вообще и от *cultural studies* в частности.

Среди вопросов, которые редакторы ставят в качестве программных ко всему сборнику, есть следующий: «В какой мере этот обвал [имеется в виду распад СССР — ***В. М.***] был предсказуем»? [Soviet and Post-Soviet.., p. 3]. Вопрос подразумевает, что предсказуемость того, что случилось с Советским Союзом, имеет прямое отношение к тематике идентичности. Иными словами, авторы считают, что правильно ответив на вопрос, удалось ли коммунистам создать сверхнациональную социокультурную общность, мы сможем ответить и на вопрос, был ли предрешен конец СССР. Если коммунистам это удалось — и сверхэтническая лояльность граждан *на самом деле* была сформирована, — то распад советского государства был, скорее, случайностью. Если же им это не удалось — и этнонациональные идентичности *на самом деле* были сильнее, чем идентификация с государством, — то советский проект был обречен. Дело, однако, в том, что нам не дано знать, как все было на самом деле. И задаваться вопросом о реальности произошедшего в том смысле, как она понимается онтологическим реализмом, вообще не стоит. По крайней мере, авторам, декларирующим свою приверженность социальному конструктивизму.

Идентичность не есть вещь. Она есть отношение. Поэтому она всегда контекстуальна, ситуационна. По мере изменения ситуации (контекста) меняются и идентичности. Одни и те же люди в Средней Азии, которые сегодня убеждены, что обретение их государствами национального суверенитета было исторически неизбежным, в 1991 г. не мыслили себя вне СССР (напомним, что среднеазиатские республики были последними, кто объявил о выходе из Союза). Одни и те же люди в России, которые сегодня верят в суверенную демократию и в извечную враждебность между Россией и Западом, в конце 1980-х — начале 1990-х верили в универсальность либеральных западных ценностей.

Между прочим, реалистический посыл издателей несколько противоречит позиции Рональда Григора Суни, статьей которого открывается сборник. Он не думает, что причиной развала СССР стал неожиданный всплеск этнонациональных чувств нерусских советских граждан (хотя и признает значимость национального

вопроса как одного из факторов краха советского проекта). Более того, американский исследователь напоминает нам о необходимости различать два явления в том, что мы называем развалом СССР, — крах социально-экономического режима, с одной стороны, и крах многонациональной политии — с другой [Ibid., p. 24].

Словом, закрадывается подозрение, что, несмотря на обилие ссылок на Бурдье с соавторами, редакторы исходя из, скорее, от эссенциалистских, чем от конструктивистских допущений. Они обращаются с идентичностью как с данностью, существующей независимо от социальных и политико-экономических условий. Они, например, призывают по-новому подойти к анализу «природы национализма и национальной идентичности» [p. 6]. Основание? По мнению авторов, конец порядка, существовавшего во времена холодной войны, «породил совершенно новое восприятие подвижной и протейной сущности национализма и национальной идентичности» (essentially volatile and protean nature of nationalism and national identity). С целью иллюстрации этого тезиса они отсылают к «трем самым значимым и влиятельным работам на эту тему», а именно, к знаменитой книге Бенедикта Андерсона «Воображаемые сообщества», не менее знаменитому труду Эрнеста Геллнера «Нации и национализм» и сборнику статей под редакцией Эрика Хобсбаума и Теренса Рэйнджера «Изобретение традиции». Ирония ситуации, однако, в том, что по меньшей мере двое из названных авторов (Геллнер и Хобсбаум) утверждали прямо противоположное тому, что хотят сказать Бэйссин и Килли. Они не верили в «протейную сущность национализма и национальной идентичности», а Геллнер эксплицитно отмежевывался от тех, кто в это верил. Теоретическое предприятие Геллнера и Хобсбаума заключалось в том, чтобы проанализировать социальные условия, при которых национализм как идеология и психология вообще может возникнуть (равно как и то, что мы сегодня называем «национальной идентичностью»). Уж если искать союзников в числе классиков теории национализма, то уместно было бы сослаться на хрестоматийную статью Исайи Берлина[1]. Имя И. Берлина, однако, в книге не упомянуто ни разу. Не лишне, кстати, заметить, что все три упомянутых публикации увидели свет в 1983 г., т. е. за шесть лет до турбулентностей, которые приведут к концу холодной войны и последующей трансформации мирового порядка. Отсюда вопрос: чем вызвана потребность в «новой аналитической перспективе» по отношению к национальной

1 *Берлин И.* Национализм: вчерашнее упущение и сегодняшняя сила // Берлин И. Философия свободы. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 333–365.

идентичности? Произошедшей трансформацией или тем, что авторы изначально верили в сущность по имени «национальная идентичность»?

Впрочем, мои подозрения вполне могут оказаться безосновательными. Ни редакторы сборника, ни его авторы не разделяют откровенно эссенциалистских взглядов. (А один из авторов, Нэнси Конде, даже посвящает несколько страниц критике Энтони Смита и его единомышленников). Бэйссин и Килли отдают себе отчет в том, что идентичности подвержены переопределению, что они формируются и изменяются в ходе постоянно возобновляемых общественных переговоров (renegotiations and redefinitions). Кроме того, они подчеркивают значимость категорий власти в (ре)организации категорий идентификации. И они совершенно правы, утверждая, что «советское государство прилагало огромные усилия и вкладывало огромные ресурсы в манипулирование многочисленными идентичностями советского населения (и подчас успешно их создавая» [p. 7]. Поэтому осознавать сконструированность (в данном случае будет точнее сказать «сфабрикованность») многих национальных идентичностей не означает отрицать их релевантность для понимания социокультурных трансформаций начала 1990-х годов.

Я бы выделил два основных блока проблем, затрагиваемых в книге. Первый касается советской идентичности и ее связи с постсоветской (постсоветскими) идентичностями. Если Советский Союз и не был особой цивилизацией, то он, несомненно, представлял собой особую культурную целостность. Что произошло с этой целостностью после того, как советское государство распалось? И что произошло с советской идентичностью после конца советского строя? Второй блок проблем — это соотношение советского и национального, соотношение между *сверхнациональной* советской идентичностью и национальными/этническими идентичностями входивших в СССР народов. Этот вопрос в свою очередь распадается на ряд подвопросов. Как выглядела национальная политика коммунистического руководства (а эта политика была внутренне противоречивой, не говоря уже о том, что она в разные периоды советской истории была разной)? Как эта политика влияла на культурную сферу? Соответствовал ли реальности официальный лозунг о единой советской культуре, «национальной по форме, социалистической по содержанию»? Как соотносились друг с другом в советском культурном проекте советское и русское? Какое место в этом проекте занимало нерусское?

Впрочем, само выражение «*советская идентичность*» приходится закавычивать, ибо на протяжении семи с лишним десятилетий существования СССР имела место не одна, а несколько советских

идентичностей. Одно дело — революционный мессианизм 1920-х — начала 1930-х, другое — годы Большого террора, третье — оттепель конца 1950-х — начала 1960-х и т. д. Это обстоятельство достаточно очевидно как для редакторов, так и для авторов сборника. Поэтому ряд статей прямо или косвенно ставит своей задачей выяснение структуры и динамики явления, именуемого «советской идентичностью». Для этого авторы обращаются к анализу специфически советского опыта. Дмитрий Баранов делает своим предметом историю создания (и трансформации) Государственного музея этнографии в Ленинграде/Санкт-Петербурге; Дмитрий Байбурин посвящает свое эссе советскому паспорту, а Анна Кушкова — стратегиям выживания в эпоху дефицита. Наконец, Эндрю Дженкс исследует структурообразующую функцию, которую имел для идентичности советского человека 1960–1970-х годов культ Юрия Гагарина.

Процесс формирования *постсоветских идентичностей* анализируется на материале кинематографа, религии, языка и образования. Так, Нэнси Конде и Биргит Боймерс рассказывают о том, как отразились в новейшем российском кино трансформации культурного самосознания россиян. Объект интереса Нэнси Конде — русский «имперский национализм», преломленный в лентах трех ведущих режиссеров последних двух десятилетий (о них мы поговорим ниже). Биргит Боймерс в определенной мере продолжает тему кризиса идентичности, обусловленного исчезновением империи (в числе фильмов, ею анализируемых, картина Карена Шахназарова «Исчезнувшая империя»), хотя круг ее внимания шире: в него попадают фильмы с 1990 по 2011 г., авторы которых заняты (пере)осмыслением советского прошлого.

Катриона Килли обращается к истории института русской православной церкви в XX в., гонимого при большевистском режиме и обласканного властью после 1991 г. С текстом Катрионы Килли перекликается статья Виктории Арнольд, только в данном случае анализируется роль, которую играет в социально-культурной жизни России ислам (вытеснявшийся в приватную сферу в советское время и активно адаптируемый в целях эффективного управления в постсоветскую эпоху). Православие — но уже не в качестве института, а в качестве низовой культурной практики — выступает предметом исследования Александра Панченко. Наконец, в статье Галины Мяжевич исследуется место религиозной принадлежности (принадлежностей) в формировании национальной идентичности в современной Белоруссии. (Точнее, речь идет о трудностях такого формирования и о том, что многообразие религиозных аффилиаций лишь усугубляет данные трудности.) В двух статьях проблематика постсоветской идентичности разрабатывается применительно

к сфере языка. Майкл Горхам анализирует место и роль обсценной лексики (мата) в социально-культурном пространстве современной России. По убеждению автора, выход в публичное пространство прежде табуизированного языка (в частности, его обильное присутствие в Интернете) связан с делегитимацией прежней советской системы авторитета. Распространение мата отражает то обстоятельство, что в России вместе с распадом советского порядка распались механизмы производства и воспроизводства легитимного языка.

Предмет статьи Оливера Фернандо — языковая политика в трех государствах постсоветской Центральной Азии (Узбекистане, Таджикистане и Киргизстане). Автор эмпирически подтверждает тезис, в теоретической форме высказанный в статье Сергея Абашина. Руководство постсоветских центрально-азиатских государств вынуждено одновременно руководствоваться противоречащими друг другу императивами. Идеологический императив велит поощрять распространение языка титульной этнической группы как национально-государственного языка, а политическая прагматика требует развивать языки этнических меньшинств, включая русский.

Конечно, строго отделить друг от друга тексты, имеющие дело с советским, с одной стороны, и с постсоветским — с другой, невозможно. Они слишком сильно друг с другом связаны. Не случайно в тексте Дины Хапаевой о Москве специфически советская реальность, в том виде как она отразилась в литературе, кино и пропагандистских плакатах, перетекает в постсоветскую, опять-таки в ее эстетическом преломлении (в частности, в текстах Сергея Лукьяненко и Виктора Пелевина; их советским предтечей выступает Венедикт Ерофеев). Размыта грань между советским и постсоветским и в сфере языковой коммуникации, которую анализирует в своей статье Майкл Горхам. И даже такой характерно советский миф, как миф о Юрии Гагарине, сохраняет определенную актуальность в конструировании русской идентичности постсоветской эпохи. Образ Гагарина (хотя и лишенный многих коннотаций, которые он имел в коммунистической России) является одним из немногих образов, обеспечивающих культурную преемственность между сегодняшней Россией и ее советским прошлым.

Выпуклый пример преемственности советского и постсоветского: патриотическое воспитание в начальной школе, анализируемое в статье Виталия Безрогова. Автор не только выявляет структуру этого феномена и то значение, которое он имел в идеологической индоктринации советского периода, но и показывает, как выглядит его «возрождение» в постсоветской школе.

Второй круг проблем, выделенный нами выше, касается соотношения советского (сверхнационального) проекта, с одной стороны, и национальных самосознаний, с другой.

Непосредственным образом эта проблематика разрабатывается в статье Рональда Суни, опосредованно — в целом ряде других статей.

Пытливый ум найдет в этой книге немало по-настоящему нетривиального. Остановлюсь на нескольких наиболее ярких (и, возможно, дискуссионных) моментах.

Первый — это исследование структуры советской субъективности, предпринятое Рональдом Суни. Основной его вопрос звучит так: что *значило* быть советским и что значило быть национальным в СССР? Лишь ответив на этот вопрос, мы вправе поставить другой: как изменилось понимание «советского» после конца СССР, когда на смену универсалистской имперской идентичности пришли партикуляристские национальные идентичности?

Многие историки и социологи, изучавшие советскую национальную политику, ставили на первый план одну из ее составляющих: либо гомогенизацию культурного пространства (формирование «советского народа»), либо, напротив, de facto сегрегацию населения (институциализация и спонсирование этнонаций). Отсюда или упор на русско-имперскую природу государства, созданного коммунистами, или, напротив, акцент на его многонациональном характере. Специфика позиции Суни состоит в том, что он подчеркивает противоречивое (диалектическое) сосуществование обоих проектов. «Советский Союз в одно и то же время был и государством-империей (an empire state), и государством наций» (a state of nations) [p. 24)]. (Между прочим, любопытно, что редакторы сборника избегают использовать термины «империя» и «имперский». Его нет даже в именном указателе, хотя ряд авторов помимо Р. Суни, например Г. Мяжевич и С. Абашин, — этими терминами пользуются.) Суни идет дальше, утверждая, что советский проект, несмотря на официальный вокабуляр, в котором слово «нация» было зарезервировано за отдельными этническими группами, вполне может быть понят как проект строительства нации. Но формирование советской нации не было линейным процессом. Коммунистам в значительной мере удалось создать воображаемое сообщество по имени «советский народ», но идентификация жителей СССР с этим сообществом то набирала силу, то ослабевала. Суни понимает советскую идентичность как гражданскую. Этнические идентичности служили ей дополнением. «Вмещающая советская идентичность в конечном итоге потерпела поражение, но случилось это при экстраординарных обстоятельствах» [p. 33]. О каких обстоятельствах идет речь? Это всем известный крах марксистско-ленинского мировоззрения, оставивший после себя идеологический вакуум. Последний быстро заполнился «наивно-романтической верой в чудеса демократии и капитализма», а также национализмом.

Один из тезисов Суни, как мне представляется, нуждается в уточнении. Переиначивая формулу официальной коммунистической идеологии о советской культуре, автор утверждает, что она совсем не была «национальной по форме» и «социалистической» (советской) по содержанию. На его взгляд, она была «советской по форме» и «русской по содержанию». С этим утверждением можно согласиться разве что отчасти. Дело в том, что советский проект (хотя и мог выглядеть в глазах нерусских как русский) не являлся русским в этнокультурном смысле. *Проект коммунистического переустройства общества был враждебен по отношению ко всем этнокультурным традициям*, включая русскую. Между прочим, о том, что происходило в советское время с русской (православной) религиозной традицией и религиозными институтами — а православие являлось базовой составляющей «русскости» на протяжении столетий — читатель данного сборника найдет много полезных сведений в статье Катрионы Килли.

Правда, русский язык выступал в советской империи в качестве государственного языка, а определенные (отобранные властью) элементы русского этнокультурного наследия использовались властями для формирования единого символического пространства. Поэтому Р. Суни, без сомнения, прав, утверждая, что советский патриотизм был «сверхнациональным, но русифицированным». В пользу русификации говорит то обстоятельство, что почти все символы официального нарратива были почерпнуты из русской этнической традиции (Александр Невский, Дмитрий Донской, Кузьма Минин, Дмитрий Пожарский, Александр Суворов, Михаил Кутузов). Я бы, впрочем, сделал ударение на «почти» и вспомнил о князе Багратионе, который тоже был введен в официальный пантеон.

С размышлениями Суни резонирует статья Эльзы Гучиновой. Как будто полемизируя с американским историком, автор пишет: «советская культура, будучи социалистической по содержанию, не была в серьезном смысле национальной по форме» [p. 207]. Элиста, столица Калмыкии, мало чем отличалась от других советских городов. Она подверглась такой же культурной стандартизации и нивелировке, как и сотни других национальных (этнических) центров, будь они союзного уровня или уровня республик и автономий в составе РСФСР, от Минска до Еревана и от Грозного до Уфы. Вместе с тем стратегия коммунистического руководства заключалась в том, чтобы по возможности (т. е. в пределах, определенных официальной идеологией) поощрять этническую идентификацию нерусских народов. Главным условием такого поощрения была лояльность центральной власти. В высшей степени любопытно, как по сути та же стратегия работает в наши дни, через два десятилетия после того, как коммунистический режим перестал существовать.

В сегодняшней столице Калмыкии, например, не только не демонтирован памятник Ленину, но и не было дискуссий относительно его демонтажа. Более того, когда в Москве заявили о себе силы, стремившиеся избавить столицу от мавзолея Ленина, президент Калмыкии предложил перенести мавзолей в Элисту (на том основании, что в жилах вождя текла калмыцкая кровь). В Элисте сохранились названия улиц, отсылающие к советским функционерам (либо по той причине, что они были этническими калмыками, либо потому, что многое сделали для калмыцкого народа); одна из достопримечательностей города — памятник Пушкину. В пользу выбора Пушкина сказался, «помимо его статуса первого среди равных в советском литературном каноне… тот факт [что], Пушкин упоминал калмыков в своих произведениях» [p. 199]. В то же время памятник жертвам сталинской депортации находится на отшибе, и пешком туда не добраться. Так что нельзя сказать, что он определяет культурную идентичность местных жителей. А вот монумент калмыкам, павшим в Великой Отечественной войне, эту идентичность определяет. Что же касается Чингиз-хана, ставшего культовой фигурой для многих этнических групп монгольского происхождения, то в Калмыкии не предпринималось попыток воздвигнуть памятник великому завоевателю, поскольку это пошло бы вразрез с представлением о становлении Российского государства, согласно которому «свержение татаро-монгольского ига послужило важной вехой в формировании российской национальной идентичности» [p. 209].

Тема соотношения советского (русско-советского) и национального находит интересное продолжение в статье Сергея Абашина. Как показывает автор, все государства Центральной Азии, возникшие после распада СССР, понимают свое образование в терминах «национального освобождения» от русско-советского господства, совершенно игнорируя то обстоятельство, что местные элиты никогда не требовали большей степени автономии от Москвы и до самого конца сохраняли ей лояльность. Тем не менее, отношение центрально-азиатских стран к советскому периоду (и шире к периоду своего существования в рамках Российской империи с 1860 по 1917 г.), как правило, довольно амбивалентно (за исключением Туркмении и Узбекистана, где оно однозначно негативно).

Что, собственно, препятствует их политическому дистанцированию от России (я имею в виду преимущественно символическую политику, отвлекаясь от геополитики)? Во-первых, присутствие на их территории значительного русскоговорящего населения, а также русскоговорящих элит (случай Казахстана и Киргизии). Во-вторых, общая позитивная оценка периода, прожитого в условиях русского господства (случай Киргизии, Таджикистана и с оговорками Казахстана). В Киргизии считается, что Российская империя

и Советский Союз помогли защитить киргизов от их более многочисленных соседей и тем самым «сохранить киргизскую культуру и суверенитет» [p. 153]. Аналогичным образом в Таджикистане и простые люди, и элиты благодарны России за то, что она создала таджикское государство, и тем самым защитила национальный язык и национальную культуру, которые, как предполагается, «находились под угрозой с узбекской и афганской стороны». И — last but not least — «многие из традиций и обычаев, на которых построена современная жизнь центрально-азиатских государств, уходят корнями в эпоху русско-советского господства» [p. 154].

Но коллизиями вокруг отношения новых независимых государств в Центральной Азии к России и связанному с ней прошлому дело не исчерпывается. Все эти страны испытывают немалые трудности с построением консолидирующего национального мифа. Далеко не ясно, как поступить с историей, которая была историей *региона, территории,* но не историей национальных государств. Как сделать так, чтобы история пространства, в котором на протяжении столетий сменяли друг друга династии, предстала в качестве (пред)истории сегодняшних наций. Абашин подробно разбирает «индустрию символического производства», развернувшуюся в пределах каждого из пяти центрально-азиатских государств. В Узбекистане, например, структурообразующей фигурой для национальной идентичности избран Тамерлан (несмотря на то, что ни Тамерлан, ни Тимуриды не были узбеками и, более того, воевали с племенами, которых можно считать предками современных узбеков). Важнейшим символом таджикской государственности стал средневековый правитель Исмаил Самани (IX–X в.), которому в Душанбе воздвигнут грандиозный мемориальный комплекс. Ни таджикских историков, ни политиков не смущает то, что «Исмаил Самани правил из Бухары и что империя Саманидов находилась в основном на территории, которую занимает сегодняшний Узбекистан» [p. 156].

Одной из самых больших удач сборника мне показалась статья Александра Панченко о народном православии в советской и постсоветской России. Термин «народное православие», так же как «народная культура», указывает на низовые социально-культурные практики, существующие независимо от официальной идеологии. Народное православие следует понимать не столько в контексте религиозной веры, сколько в контексте религиозного потребления (сюда относится, например, практика ставить свечи в церкви). Между потребностями государства и его позицией по отношению к религии, с одной стороны, и религиозным потреблением — с другой, всегда существует зазор. В советский период этот зазор был обусловлен атеизмом официальной идеологии. Позиции, продиктованной

сверху, противостояло религиозное потребление, практиковавшееся снизу. Оно было в основном *сельским*. В постсоветское время официальной позиции власти (благожелательной по отношению к институциализированному православию) противостоит уже *городской* запрос на духовную и историческую подлинность (authenticity). Распространение так называемых архаических религиозных практик, наблюдавшееся в российской деревне вопреки антирелигиозным кампаниям советского государства, многие рассматривают как возрождение дохристианских верований и религиозных суеверий. Однако в данном случае, как полагает Панченко, имело место явление иной природы, а именно реорганизация религиозного потребления. В деревнях возникали неформальные социальные сети, руководимые местными религиозными лидерами, которые никак не были связаны с воображаемой дохристианской традицией. Враждебность же советской власти к низовым религиозным практикам была обусловлена не соображениями модернизации и рационализации (как многие полагают), а соображениями контроля над населением. Иными словами, перед нами развертываются не идеалы просвещения, а императивы *дисциплинирования*. (Неформальное религиозное потребление на селе считалось злом именно потому, что ускользало от дисциплинарной идеологии.) Наконец, в постсоветское время логика дисциплинирования уступает место логике поиска аутентичности. В результате появляются новые, постмодернистские формы религиозного потребления, запрос на которое исходит из городской среды.

А вот статью Нэнси Конде — интересную эмпирически и насыщенную теоретически — я воспринял как приглашение к дискуссии. Ее тезис о том, что фильмы позднего Никиты Михалкова и целый ряд работ Алексея Балабанова артикулируют позицию русского *имперского национализма*, не вызывает возражений. Однако помещение в тот же контекст Александра Сокурова (в частности, его фильма «Александра», затрагивающего тему войны в Чечне) не выглядит столь очевидным. Американская исследовательница приводит в поддержку своей характеристики Сокурова фрагменты из интервью режиссера. Согласно одному из таких фрагментов, война в Чечне была особенно трагичной потому, что ее участники принадлежали к одному и тому же культурному универсуму; они даже учились в одних и тех же школах. Разве это утверждение Сокурова противоречит фактам? Или Нэнси Конде имеет в виду нечувствительность Сокурова к особенностям культурного опыта чеченцев, обусловленного их историей (отличной от истории этических русских)? Но разве это отличие отменяет социокультурную общность, которая сложилась на протяжении жизни поколений, родившихся в 1960–1970-е годы? Другое высказывание Сокурова, которое позволя-

ет Нэнси Конде причислить его к имперским националистам, — его слова о русском языке как языке объединяющем. А разве русский язык в самом деле не выполнял (и не выполняет) объединяющей функции по отношению к народам России (так же, кстати, как английский язык по отношению к валлийцам, шотландцам и ирландцам)? И разве русский язык не в столь же малой степени является собственностью этнических русских, как английский — собственностью этнических англичан?

Вернемся к категории, выступающей в книге и в качестве объекта анализа, и в качестве его инструмента: похоже, именно по причине методологической непроясненности разговоры на тему идентичности обычно окутаны туманом. Но я все же думаю, что в данном случае яд вполне может оказаться лекарством. Разговоры о советских и постсоветских идентичностях, которые ведутся на страницах рецензируемой книги, скорее рассеивают туман, чем его напускают.