

**Марк ЛИПОВЕЦКИЙ**

## **ПРЕОДОЛЕНИЕ ИЛИ ПРОДОЛЖЕНИЕ?**

Сергей Ушакин занимает уникальную позицию в современной русистике: историк по первому образованию, антрополог по второму, славист по месту службы (на кафедре славянских языков и литератур Принстонского университета), он известен многочисленными работами о современной русской культуре. Его термин “миметическое сопротивление”, введенный в статье о диссидентах, давно получил широкое хождение. Его книга “Поле пола” (Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, 2007) стала, пожалуй, одной из важнейших работ среди современных российских гендерных исследований. Составленные им монументальные сборники “Семейные узы: Модели для сборки” (в 2-х томах) и “Травма: пункты” (обе – в издательстве НЛЮ, 2004 и 2009 год соответственно) воссоздавали интеллектуальные контексты, окружающие проблематику семьи и травмы, и одновременно выводили российские исследования на эти интердисциплинарные “поляны”. Ушакину интересно многое и разное: детская культура, “Следствие ведут знатоки” и “Бригада”, фильмы Манского и “Намедни” Парфенова, холодная война и советский смех – и в каждой из этих областей, которой иному коллеге хватило бы на десятилетия, он оставляет такой след, что цитата из его сочинений становится неизбежным атрибутом всех последующих работ на данную тему.

Секрет Ушакина, по-видимому, в способности соединять современные социологические и антропологические теории с точным, чутким и подробным анализом фактов современной русской культуры. Его

новая книга “Патриотизм отчаяния: нация, война и утрата в России”, опубликованная издательством Корнельского университета, особенно показательна в этом отношении. С одной стороны, читатель найдет здесь немало глубоких теоретических идей, особенно касающихся негативных ценностей утраты, смерти и отсутствия, с другой – это отличная проза, остроумно описывающая академических националистов, молодых нацболов и неокомов (так, обыгрывая американское обозначение консерваторов бушевско-роувской генерации, Ушакин называет молодых коммунистов); ритуалы памяти, связанные с солдатами, погибшими в советских и постсоветских колониальных войнах, и даже провинциальные урбанистические пейзажи, которые Ушакин читает как метафоры постсоветских социально-культурных комплексов.

Основанная на полевых исследованиях, проведенных Ушакиным в начале 2000-х годов в его родном городе Барнауле, книга “Патриотизм отчаяния” далеко выходит за пределы региональной проблематики. К примеру, в ее первой главе развернут широкий обзор постсоветских представлений о деньгах и капиталистическом успехе; во второй подробно обсуждаются неоевразийство и советские концепции этноса; в третьей представлен экскурс в историю чеченских войн и постсоветскую трансформацию образа “афганца”; в четвертой, среди многого прочего, излагается история комитета солдатских матерей. Как уже сказано, любой из этих тем хватило бы на книгу, но у Ушакина они работают “на посылах”, как очень важная, но все же часть фона.

Дело даже не том, что Ушакин внятно выписывает общенациональные контексты, а в том, что вопросы, которые он ставит на барнаульском материале, далеко выходят за пределы какого бы то ни было региона, являясь ключевыми для всего постсоветского состояния в целом. Ушакин интерпретирует пресловутый постсоветский кризис идентичности – категорию, используемую столь широко, что ее смысл давно выветрился – не как ностальгию по советской идентичности (она была химеричной уже в семидесятые годы – надо быть Путиным, чтобы не помнить этого), а как коллапс советской социокультурной семиотики, как отсутствие новых общепонятных, а главное, общезначимых дискурсов. Такая интерпретация, естественно, порождает широкий спектр вопросов, обсуждаемых в “Патриотизме отчаяния”: почему распад Советского Союза превратился в “главную геополитическую катастрофу” столетия не только для аппаратного гэбэшника, но и для миллионов бывших советских обывателей (нам давно рассказывали, что каждый советский человек в душе чекист, но не до такой же степени!), и даже

для их детей и внуков, у которых о советской жизни никаких личных воспоминаний быть не может? Какие новые формы социальной общности складываются на руинах советского символического порядка? И наконец (хотя Ушакин никогда прямо этот вопрос не формулирует): почему демократическая революция конца 1980-х – начала 1990-х так позорно захлебнулась в России 2000-х? На мой взгляд, главное достоинство “Патриотизма отчаяния” состоит в том, как эта книга отвечает именно на последний из вопросов.

Ушакин изучает постсоветские “попытки артикулировать новую жизнь в терминах отсутствия” (с. 2) – и сама эта фокусировка ставит его исследование на границу между социальными и гуманитарными дисциплинами, между культурной антропологией и историей и поэтикой дискурса. Его интересуют новые языки социальной коммуникации, произрастающие из травмы распада советского символического порядка – притом, что все “эти новые языки глубоко пессимистичны; утрата лежит в их истоке, она же составляет их движущую силу и определяет их пункт назначения” (с. 4). Ушакин демонстрирует, как люди “заполняли пустое место, оставшееся после распада социалистического порядка” (с. 2) путем создания новых форм коллективности и коммунальности: эти формы определяются в книге как “сообщества утраты, одновременно функционирующие как автор и адресат нарративов страдания” (с. 5). Исследователь находит эти общности в самых разных сферах постсоветского социального пространства: не только среди солдатских матерей или ветеранов чеченских войн, но и среди юных постсоветских коммунистов и леваков, и даже среди премудрых академиков, сочиняющих псевдонаучные, часто откровенно расистские, теории пассионарного русского “этноса”, “русской трагедии” и “русского креста”.

Все эти и многие прочие социальные конструкции, с одной стороны, представляют собой непосредственную – и часто весьма болезненную – реакцию на распад советского символического порядка и соответствующей ему семиотики, и прежде всего – советских представлений о национальной истории и ее ценностях. Они также указывают на отсутствие новых социальных институций, которые могли бы (и должны были бы) работать с этими травмами. С другой стороны, как пишет Ушакин, “сообщества утраты неизменно подчеркивают непереваемость той субстанции, что объединяет их участников” (с. 7) на любые другие символические языки; члены этих новых сообществ настаивают на “уникальном характере страдания, ассоциируемого с

современной русской историей” (с. 7) – отсюда и специфические представления о патриотизме, характерные для всех этих феноменов: он, как правило, эквивалентен изоляционизму и окрашен в мессианские тона.

На мой взгляд, хотя Ушакин и не акцентирует этого, есть еще одно важное свойство, которое объединяет все эти сообщества и дискурсы: все они, прямо или косвенно, осознанно или бессознательно, интериоризируют логику насилия. Либо воспроизводя разжигающие насилие идеологии (имперские, расистские, антисемитские), либо прославляя войну и милитарность как трансцендентальный “момент истины”, порождая узы братства (среди ветеранов) и танатологические культы и ритуалы (среди солдатских матерей). Более того, проделанный в книге анализ этих феноменов свидетельствует о том, что валоризация страдания – национального или индивидуального, мифологизированного или же лично пережитого – является по своему существу *оборотной* стороны логики и языков насилия. Вот почему теории, трактующие “русскую трагедию”, с железной неизбежностью трансформируются в оправдания расизма и антисемитизма. Вот почему чеченские ветераны, вдохновленные, как саркастически замечает Ушакин, “педагогическими фантазиями о патриотизме, заточенном на войну” (с. 189), создают лагерь по армейскому образцу для малолетних преступников, не замечая при этом, что в “просветительских” целях они предлагают детям *те же самые практики*, что искалечили жизни “педагогов”.

“Сообщества утраты” возникают в книге Ушакина как яркий пример новых, постсоветских форм социальной самоорганизации – и с этим, кажется, трудно поспорить. Однако дискурсивное и символическое насилие, вписанное в практики этих сообществ, да еще и сращенное с “образом замкнутого национального организма с неконвертируемыми ценностями и непереваемой историей, воплощенными в концепциях особого пути России” (с. 13), явно восходят к советскому культурному синтаксису. Насколько материнские культы смерти представляют собой “приватизацию” советской танатологии, связанной с Великой Отечественной войной, настолько и педагогические упражнения чеченских ветеранов являются воспроизведением советской “военно-патриотической подготовки”, а интеллектуальные эскерсисы провинциальных последователей Льва Гумилева напоминают позднесоветскую “русскую партию” и журнал “Наш современник” образца начала 80-х годов. Ушакин об этом не пишет – но связи достаточно очевидны. Отсюда вопрос о *степени* новизны этих сообществ и их языков. Мо-

жет быть, в данном контексте вернее было бы говорить не столько о принципиальной новизне “сообществ утраты” и их языков, сколько о “бриколаже” осколков позднесоветских дискурсов в новые композиции, но по старому синтаксису? Во всяком случае, политическая история постсоветской России, особенно в путинские 2000-е, склоняет именно к последнему диагнозу.

Правда, логика книги Ушакина несколько иная: он начинает с попыток вернуться к советскому символическому репертуару, а заканчивает тем, что ему представляется отклонением от этого курса. Дискурс “неокомов”, анализируемый Ушакиным в первой главе книги, прямо и откровенно реанимирует советские мифологии. Как внятно показывает исследователь, возникает этот процесс главным образом потому, что люди старшего и младших поколений компенсируют не столько социальную маргинализацию, сколько эпистемологический шок (“ничего не понятно”) тем, что выстраивают цельное, хотя и ригидное, мировоззрение вокруг жесткой оппозиции: постсоветское “всеобщее воровство”, “брехня”, “беспредел”, деградация vs. советская или русская “правда”, “идеализм”, “справедливость”. “Общее недоверие к либеральным ценностям, ассоциируемым не столько со свободой личности, сколько с беспределом” (с. 35), привело, как показано в этой главе, к мифологизации трагического, но единственного в своем роде и, естественно, сверхгероического “пути России”. В сознании многих жертв постсоветской дезориентации “атомизированная и обманчивая логика капитала контрастировала с абстрактной Правдой и идеализированным единством советского коллектива” (с. 22).

В анализируемых Ушакиным конструкциях нет ничего радикально нового: по большому счету, неокомы оказываются наследниками славянофильского дискурса, пропущенного через национал-большевизм сталинского образца и позднесоветский национализм. Даже противопоставление русского/советского “коллективизма” “буржуазному индивидуализму” как главное доказательство русского “духовного превосходства” – это общее место советского и постсоветского школьного (да и вузовского!) образования в течение многих десятилетий. Мудрено ли, что его с завидным постоянством и маниакальной искренностью воспроизводят представители самых разных слоев постсоветского общества: от олигархов до люмпенов, от интеллигентов до бандитов?

Вторая глава “Русская трагедия: От этнической травмы к этнической витальности” посвящена социосимволическому и квазинаучному дискурсу “русской трагедии”. Теории, анализируемые здесь, в основном

принадлежат перу барнаульских авторов, Виктора Козлова и Василия Филипова, но парадигматика, проступающая в них с клинической яркостью, оказывается приложимой, как показывает Ушакин, и к сочинениям позднего Солженицына (“Двести лет вместе”), и к неоевразийству А. Дугина, и к “историософским” теориям еврейского заговора С. Кара-Мурзы. Все эти модели, как впрочем, и их советские образцы (официальная теория этноса Ю. Бромлея и “диссидентская” Л. Гумилева), концептуализируют “биопсихосоциальные коллективы” (с. 83). Неудивительно, что спрос на эти теории оказывается особенно высок тогда, когда сугубо социальные или культурные основания общества оказываются либо утратившими всякую релевантность современности, либо вовсе переставшими существовать. Однако, как видно из книги Ушакина, подлинное значение этих конструктов связано с понятием “этнотравма”, фундирующим дискурсивные ритуалы национального самовозвышения через страдание и в то же время обеспечивающим механизм коллективной самоидентификации через негативное отношение к “врагам”, якобы виновным в “русской трагедии”. Во всех этих случаях “аффективное производство страдающего [этнического] субъекта” (с. 84) развивается параллельно с “политикой расизма”.

Корни этих дискурсивных практик также лежат в советской культуре, о чем Ушакин прямо пишет, анализируя концепции Бромлея и Гумилева. Но немалую роль в этом контексте вновь играет знакомый всем учившимся в школе в 70-80-е дискурс страданий советского народа, несопоставимых со страданиями других народов во время Второй мировой войны, а вернее, Великой Отечественной войны (здесь, кстати, кроется и одна из причин исключения Холокоста из советского дискурса ВОВ: если страдание понимается как знак духовного превосходства, то при чем здесь евреи?). Аналогичным образом позднесоветская интеллигенция моделировала свою идентичность через гипертрофию страдания от советского террора – то, что Н. Рис в своей книге о культуре перестройки (*Russian Talk: Culture and Conversation During Perestroika*, 1997) назвала “ламентациями”. Именно либерально-интеллигентский дискурс, гневно указывающий на забвение пережитых интеллигенцией страданий, по иронии истории наиболее точно оказался воспроизведен расистской риторикой “русской трагедии”, о которой пишет Ушакин: “...отсутствие реакции со стороны нации... изображается как эффект эмоциональной амнезии и риторической промывки мозгов: анестезия чувств подкрепляется манипуляциями сознанием. Процесс самоотчуждения [нации] этим не ограничивается: дестабилизация способности к

интерпретации распространяется и на физические качества русского этноса. Отчуждение становится тотальным” (с. 111).

Третья и четвертая главы “Патриотизма отчаяния” – “Обмен жертвами: государство, солдаты, война” и “Матери, объекты, отношения: сплоченные смертью” – описывают хоть и ограниченные, но очень симптоматичные попытки социальных групп, прямо пострадавших от государственного насилия и сопутствующего ему отчуждения, вернуть себе инициативу, преодолевая статус жертвы. Герои этих глав, чеченские ветераны и матери погибших на постсоветских войнах солдат, как показывает Ушакин, создали свое социокультурное пространство, свои сообщества, прошитые общими ритуалами и символическими нарративами. В обоих случаях сообщества складываются вокруг травмы, в обоих случаях бездушие постсоветских социальных институций играет роль катализатора, стимулирующего процесс самоорганизации. В случае ветеранов критическое значение приобретает “двусмысленный статус чеченской войны” (с. 131):

...чеченские ветераны не подпадают под существующие законы о ветеранах, поскольку чеченская война никогда не была официально определена как таковая. С точки зрения закона, это всего лишь ограниченная “антитеррористическая операция” на Северном Кавказе (с. 137),

т.е. в пределах Российской Федерации. А в случае сообществ матерей погибших солдат аналогичную роль играет отсутствие “оправдательного идеологического контекста, столь важного, например, в публичном дискурсе о жертвах Второй мировой войны” (с. 207): матери сами берут на себя роль “вписывания” своих мертвых сыновей в рамку социально значимого жертвоприношения, аналогичного участию в Великой отечественной. Оба типа сообществ стремятся придать символическое значение своим травмам, однако если в ветеранской риторике центральное место играет метафора “долга”, который им отказывается вернуть государство (Ушакин определяет эту риторическую конструкцию как “обмен жертвами”), то матери вовлечены в

активное конструирование новых ритуалов памяти... благодаря которым они вписывают свои утраты в изменчивую социальную и символическую окружающую среду (с. 211).

Несмотря на различия, оба типа сообществ утраты активно утилизируют советские мифологии войны и соответствующие ритуалы памяти. Ушакин остроумно демонстрирует, как песни, сочиняемые чеченскими

ветеранами, монтируются с советским репертуаром военных песен, обретая в последних важную символическую рамку. Он, правда, полагает, что создаваемые матерями комнаты и книги памяти, аллеи героев (чеченской кампании) на местном кладбище и т.п. контрастируют с аналогичными советскими ритуалами: матери “стремятся установить новую форму коллективности для погибших – в музее или на кладбище, – что радикально отличает их практики от официальных советских ритуалов, в которых солдатам полагались могилы “неизвестного солдата”, а индивидуализированные захоронения были зарезервированы исключительно за советской политической и культурной элитой” (с. 247). Однако это противопоставление было размыто уже в 90-е “аллеями героев” бандитских войн, появившихся на каждом крупном региональном кладбище. Отход же материнских ритуалов от советского “текста” все же не так велик, как представляется автору “Патриотизма отчаяния”. Показательно, например, что, как пишет сам Ушакин, “матери, чьи сыновья погибли в результате дедовщины или армейского бардака, исключаются из материнских ритуалов памяти” (с. 252). Что это, если не те же самые модели героической и “стыдной” смерти, унаследованные от советской культуры? Где здесь возвращение цены индивидуальной жизни? Все то же торжество безличного госсимволизма.

Проделанный в этих главах пронизательный анализ ветеранских и материнских сообществ ясно свидетельствует о радикально ограниченном характере возвращаемой инициативы: свободная деятельность героев замкнута сферой смерти и утраты, оставаясь скованной непрерывным воспроизведением окаменевших советских ритуалов. Как пишет Ушакин, “эти истории утраты все более удаляются от каких бы то ни было действий, направленных на предотвращение подобных утрат” (с. 249). Более того, риску предположить, что, натягивая символическое значение на смерти в рядах “покорителей Чечни”, эти сообщества вольно или невольно способствуют символическому оправданию карателей и террора. Иначе говоря, “патриотизм отчаяния”, объединяющий неокомов, теоретиков “витализма”, чеченских ветеранов и солдатских матерей, скорее служит закреплению состояния травмы, ассоциируемой с распадом советского символического порядка, чем преодолевает ее. Все эти практики *нормализуют* и валоризируют утраты, придавая “негативному” высшее символическое значение, но не производя никаких новых позитивных смыслов.

“Если постсоветский период может чему-то научить, то, пожалуй, только тому, что во времена глубинных социальных и политических



трансформаций культура приобретает значение большее, чем когда бы то ни было” (с. 4), – пишет Ушакин в самом начале книги, и вся его работа подтверждает этот тезис. Следуя этому принципу, автор “Патриотизма отчаяния” имплицитно отвечает на драматичный вопрос о причинах поражения российской демократической революции. Не экономические, не политические, а культурные провалы привели к торжеству путинского неотрадиционализма и массовой ностальгии по советскому утраченному раю. “Патриотизм отчаяния” наводит на мысль о том, что либеральная интеллигенция, возглавившая антикоммунистическую революцию, не сумела создать осязаемую, понятную “улице” систему символов и ценностей, а без такой системы общество увязло в нарративах и практиках утраты и негации – в “патриотизме отчаяния”.

Более того, при чтении книги Ушакина возникает еще одна невольная тема – автор осторожно не затрагивает ее, но рецензенту в самый раз. Преемственность между практиками и нарративами, которым посвящен “Патриотизм отчаяния”, и позднесоветской культурой заставляет задуматься о глубине различия между советским и постсоветским периодом. Позволю себе высказать следующую гипотезу: постсоветский период представляет собой радикальное – до полного самостирания, отсюда и тотальная негативность – *продолжение* всех важнейших социокультурных тенденций позднесоветской культуры. Именно продолжение, а не преодоление. В сущности, и отказ от социалистической экономики был лишь признанием того, что давно *уже* произошло в 70-80-е. В культурной области эта преемственность оказывается куда более радикальной. Из книги Ушакина следует, что андеграундная культура, легализованная в перестройку, не изменила советского культурного синтаксиса, а только расширила круг *тем*; вот почему именно *официальная советская культура* никак не умирает и через два десятилетия после развала СССР, не только не исчезая с экранов телевизоров и книжных прилавков, но и продолжая себя воспроизводить даже в “антигосударственных” практиках, таких как необольшеvizм или ритуалы матерей погибших солдат.

Разумеется, напрашивается вопрос о том, существуют ли практики, направленные на иные, более позитивные ценности, противостоящие “патриотизму отчаяния”, или же Ушакину удалось создать антропологическую метафору *всего* постсоветского общества? У меня на этот вопрос нет определенного ответа. Ясно, что это сюжет для другой книги. Но написать ее можно будет только в диалоге с исследованием Сергея Ушакина. Предъявленный “Патриотизмом отчаяния” конкретный

анализ социальных практик в сочетании с широкими обобщениями, касающимися всего постсоветского, а точнее – посттравматического и посткатастрофического исторического состояния, уже является научным фактом. С ним можно спорить, игнорировать его невозможно.

## SUMMARY

Mark Lipovetsky begins his essay by revisiting Serguei Oushakine's many works and pointing out the strength of his work, which combines attention to meaningful facts of contemporary Russian culture with the ability to employ a range of sophisticated theoretical approaches in contemporary humanities and social sciences. Although the material for Oushakine's book coming from Barnaul in Siberia, Lipovetsky argues that Oushakine's study focuses on meaningful current national phenomena, such as, for example, the collapse of Soviet sociocultural semiotics and the lack of new generally acceptable and comprehensible discourses. Lipovetsky suggests that Oushakine's book raises a number of questions: how did the Soviet past become meaningful not only for millions of former Soviet citizens but also for their children and grandchildren who never experienced it? What new forms of social solidarity have emerged on the ruins of the Soviet world? And, finally, why did the post-Soviet democratic revolution fail so miserably?

Addressing Oushakine's study of symbolic constructions of loss and trauma, Lipovetsky suggests that in many cases these constructions implicitly or explicitly validate violence that was ultimately responsible for the emergence of the communities of loss. Lipovetsky also comments that many ideas and practices described by Oushakine as specifically post-Soviet communities of solidarity organized around notions of trauma, loss, and mourning are descendants of late Soviet practices, whether thanatological cults of the Great Patriotic War or Russian nationalist exercises of the early 1980s. Hence Lipovetsky's suggestion that these post-Soviet phenomena may be a bricolage of Soviet influences. For Lipovetsky, neo-Communist youths described by Oushakine are heirs to the Slavophile discourse merged with Stalin's national-bolshevism and late Soviet nationalism. Similarly, some antecedents of post-Soviet constructions of biologically determined collectives united by suffering and loss may be found in notions of exceptional Soviet suffering in World War II or in the intelligentsia's lament of terror. Discussing the chapters focusing on communities of veterans of Chechen wars and mothers of fallen soldiers, Lipovetsky points out that

their commemorative practices and symbolic collectivities valorize loss and ultimately conserve rather than overcome the trauma associated with the Soviet collapse. Lipovetsky concludes that Oushakine's study proves cultural failures rather than just economic or social dislocations are responsible for the failures of the democratic revolution in Russia. He also suggests that Oushakine's study may be considered evidence of the fact that the post-Soviet situation was not a negation of the late Soviet period but rather its continuation: market reforms just legalized widespread practices of the late Soviet regime, while late Soviet culture persists in public and private media.

Douglas ROGERS

**COMMUNITY, SYMBOLIC ORDER,  
AND THE EXCLUSION OF THE SOCIAL IN  
SERGUEI OUSHAKINE'S *PATRIOTISM OF DESPAIR***

In an article reviewing the fantastic growth of the anthropology of post-socialist societies over the course of the 1990s, Thomas C. Wolfe noted that anthropologists writing about the former Soviet Union had rarely taken up the concept of “community” in their studies.<sup>1</sup> Another decade of work in the region has changed things considerably, with several recent studies incorporating an analysis of communities of various scales, types, and locations.<sup>2</sup> Serguei Oushakine’s *The Patriotism of Despair: Nation, War, and Loss in Russia* joins this new wave of scholarship, adding both a new kind

---

<sup>1</sup> Thomas C. Wolfe. Cultures and Communities in the Anthropology of Eastern Europe and the Former Soviet Union // Annual Review of Anthropology. 2000. Vol. 29. Pp. 195-216. Wolfe suggested that anthropologists working in Eastern Europe had much more actively made use of the concept of community to inform their analyses of socialisms and postsocialisms at all levels and scales.

<sup>2</sup> See, for instance, Catherine Wanner. *Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism*. Ithaca, NY, 2007, and Douglas Rogers. *The Old Faith and the Russian Land: A Historical Ethnography of Ethics in the Russian Urals*. Ithaca, NY, 2009. None of these authors, including Oushakine himself, uses the term “community” naively, and all are well aware of the powerful critiques that this concept has been subject to in recent social and cultural theory. See especially Gerald Creed (Ed.). *The Seductions of Community: Emancipations, Oppressions, Quandaries*. Santa Fe, 2006.

of community for us to consider – a community of loss – and some highly innovative ways to theorize post-Soviet transformations.

In this article, I explore Oushakine's deployment of the concept of communities of loss and his use of psychoanalytic theory to understand the circulating discourses and imaginations constituting these communities. I argue that the book provides important new insights into post-Soviet life, but that they come at a significant cost: the fact that these communities appear almost entirely asocial. This exclusion of the social from the theoretical ambit of community – despite its occasional invocation – sharpens the contributions made by psychoanalytic theory, but limits the larger explanatory potential of the book and invites some misreadings of a worrying sort. Moreover, the exclusion of the social means that we are left to imagine for ourselves how the addition of perspectives from psychoanalytic theory might instructively extend existing social science scholarship on postsocialist transformations.

### *Community and Symbolic Order*

Community is one of the main threads holding together the four chapters of *The Patriotism of Despair*. In each chapter, we encounter different groups in Barnaul, Altai, constructing communities based on different kinds and registers of loss: loss of the Soviet Union to unknown and inscrutable forces; a trauma dealt to the Russian nation by the takeover of the state forms associated with it; veterans' attempts to get the state to register and acknowledge their personal and collective wounds; and soldiers' mothers forging ties through an array of objects of mourning and remembrance. The significance of the book as a whole lies not only in the careful description and analysis of each of these understudied topics, but in Oushakine's insight that they are parts of a single phenomenon. The book is an extended, domain-crossing meditation on the theme of loss in the construction of post-Soviet subjects and communities. It is worth asking in more detail, then: What kinds of communities are these, individually and taken together as four variations on a theme?

The communities of loss discussed in *The Patriotism of Despair* are, to begin with, discursive and imagined communities. The neocommunists and others who feature in the discussion of "repatriating capitalism" in Chapter 1 seek to build solidarity through the "articulation of negation" (P. 55). This solidarity works, Oushakine shows, through a wide array of circulating tropes and metaphors, all of them motivated by a "strong desire for an organizing

plot” (P. 69) that could account for the post-Soviet state of affairs. The chapter includes an excellent discussion of conspiracy theories and the ways in which they work through imaginative juxtapositions and series of metaphors and metonyms; we get a very real sense of how the discursive elements of this community of loss circulate. Chapter 2 adds an analysis of genre and, through an exhaustive working through of one particular genre of the “The Russian Tragedy,” explores the ways in which a range of post-Soviet interpreters of Soviet ethnos theory attempted to create a “discursive shield of ethnic cohesion” (P. 129) – one that would at once account for the hijacking of the state by outsiders and the long-term continuity of the Russian ethnos. We learn in Chapter 3’s analysis of “discursive moves, metaphorical tropes, and symbolic practices” (P. 199) how Russian war veterans deal with their own senses of loss. A key concept here is “discursive fragging” (P. 193) – a style of narration and performance that emphasizes disintegration. In the sensitive and illuminating discussion in Chapter 4, significant objects such as memory books and marble tombstones mediate the “discursive genres” (P. 220) and “symbolic strategies” (P. 257) employed by soldiers’ mothers.

*The Patriotism of Despair* weaves these four discursive communities into a single argument by both explicitly and implicitly employing various strands of Lacanian psychoanalytic theory (ranging from Green’s “work of the negative” to Winnicott’s object relations theory).<sup>3</sup> Each discursive community of loss, Oushakine argues, opens a different window onto the “general state of the post-Soviet symbolic order” (P. 201). All are instances of a single, broader “search for explanation” (P. 207) that proceeds through the discursive circulation of trauma as a means of cobbling together modes and forms of solidarity: “In all of these cases, a traumatic experience became generative” (P. 207). Following more or less the same logic as the conspiracy theories traced in Chapter 1, Oushakine links his analysis of these four communities by employing simile, metaphor, and imaginative, provocative juxtapositions of his own – most often at the beginnings and ends of the chapters. The discussion of soldiers’ mothers, for instance, concludes by pointing out that their “synchronization of affect and media” was “not unlike” (P. 253) the strategies deployed by the communities discussed elsewhere in the book. We learn that the purpose of teaching a new version of ethnos theory discussed in Chapter 2 is “not dissimilar from” that of a conspiratorial treatise discussed in Chapter 1. Chapters 2 and 3 are both

---

<sup>3</sup> André Green. *The Work of the Negative*. London, 1999; D. W. Winnicott. *Playing and Reality*. New York, 1971.

concerned with “injury” (Pp. 84, 106, 115) and “wounding” (P. 130), but these terms are not directly developed as indigenous terms of reference (although they do appear to have been such terms). In the text as we read it, they function more as Oushakine’s connecting metaphors and imagery, a way for us to glimpse the same symbolic order from multiple perspectives.

Such are the primary threads that hold together the four communities of *The Patriotism of Despair*. Some of the benefits of this brand of analysis come quickly into focus: we see the parallel tracks along which different sorts of Russian communities have been making sense of the post-Soviet period; we see similarities among them where we otherwise might not have; and, through Oushakine’s deft use of psychoanalytic theory, we gain some significant and innovative purchase on the post-Soviet symbolic order writ large – especially the way it has enabled the emergence of particular understandings of nationhood. Moreover, the argument makes enormous intuitive sense for observers of and participants in Russian discursive life. Precisely because Oushakine’s book makes many of the same moves as the brand of widely circulating conspiracy theories discussed in the first chapter – metaphor, imaginative juxtaposition, and, through them, the “search for an organizing plot” (P. 69) – it conjures in its very analysis a feeling of being present in the ethnographic context that is much coveted, and extremely hard to pull off, in ethnographic writing.

### *The Exclusion of the Social*

There is no doubt that one significant segment of discourse in Russia works at the level and in the manner described by Oushakine. Indeed, I find the book quite persuasive in its insistence that psychoanalytic theory can make important contributions to our understandings of postsocialist transformation. However, consider also what we do not see in these chapters. Because the links between chapters are made primarily through Oushakine’s connecting metaphors and juxtapositions, we do not see the members of these four communities themselves make – or fail to make – these cross-domain connections in their own social lives, actions, or movements. We do not know, for instance, if the discourses of loss circulating among certain ethnos theorists, say, are even recognizable as such to veterans or soldiers’ mothers. We do not see any ways in which these various communities of loss might be differentially caught up in processes of social stratification that characterized the 1990s. We do not see these discursive communities of loss situated in a shared, variegated social field, at least in any way that has

analytic relevance to the overall argument. In a social sense, the communities we encounter are more or less hermetically sealed off from each other.

Indeed, the many insights of *The Patriotism of Despair* come with a quite thoroughgoing exclusion of the social from the primary domain of analysis. The book, in short, is able to tell us so much about the post-Soviet general symbolic order in large part because it tells us so very little about how that symbolic order is related to social difference, actual social transformation, or, indeed, to any of the contours and divisions of post-Soviet society. Oushakine suggests that economic and social dislocation, and the coming of markets and capitalism, provided an overall *stimulus* for the symbolic and discursive reworkings that feature in the book, a context that called for interpretation, but he allows them no organizing effects, no social power to shape those reworkings in ways that might be productively theorized. I read this exclusion of the social less as a shortcoming as such and more as a technique by which Oushakine makes particularly clear the original insights that can come from applying Lacanian psychoanalytic theory to postsocialist transformations. Nevertheless, I will argue below that this kind of exclusion courts some misreadings of the book's actual contributions and leaves open the question of how psychoanalytic theory might engage existing scholarship on the region. Before that, however, I outline three ways in which the primary argument of *The Patriotism of Despair* rests on an exclusion of the social. Two are largely ethnographic, the third theoretical.

The first of these exclusions is the social location of communities of loss. As I have already suggested, the book does not tell us much about the locations of any of these communities in the social space of Barnaul – in, for instance, emerging class configurations or different social trajectories out of the Soviet period. To the extent that details on these issues are to be found in the text, they serve largely as background description, and have little or no impact on the central analytic questions of symbolic order. There is passing mention of the fact that the neocommunists of Chapter 1 and the ex-soldiers of Chapter 3 have “very different social and educational backgrounds” (P. 53), but this is developed only in the most basic of ways, and only at a descriptive, not theoretical, level.

Similarly, Oushakine's discussion of Barnaul in the Introduction intentionally effaces most of the city's specificities in order to suggest that the argument can be “generalized to many other Russian regions” outside of Moscow, St. Petersburg, and a few areas rich in natural resources (P. 7). This exclusion of local social particularities and interactions makes it a good deal easier to access and theorize the general symbolic order that Ousha-



kine is after, and to make a case for the broad applicability of the book's conclusions. However, these insights come at the expense of understanding the ways in which social arrangements at all scales help shape the ways in which particular subjects and communities access and contribute to larger symbolic orders. To phrase this in another way: the few mothers of dead soldiers whom I have come to know in the course of my research in the Perm region are, in some ways, absolutely recognizable in Oushakine's account. Yet their experiences of death, mourning, the state, and much else were also filtered through highly local symbolic orders that were inflected by local hierarchies of community and patterns of social stratification.

A second item of ethnographic exclusion is the domain of practice. Oushakine's object of study in Chapter 1 is discourse about capitalism, rather than the practical ways that post-Soviet citizens encounter markets, navigate privatization, are pushed and pulled into emergent classes, and so on; in Chapter 2, we learn about discursive reframings in post-Soviet ethnos theory, rather than the concrete practical ways in which ethnic identities are created and recreated. One imagines that neocommunists' discourse about capitalism might be more complicated when they are trying to find an apartment, and that ethnovitalists' discursive framings do not tell the whole story about how these scholars would interact with the non-Russians they encounter on the street. Discourse here is, likewise, never the discursive practice – sometimes known as speech or performance – often analyzed by linguistic anthropologists and their fellow travelers. In many ways, the brilliance of what Oushakine has accomplished is just here: by zeroing in on circulating elements of discourse and setting aside the inevitable messiness and contradictions of practice, including discursive practice, we are able to get a better glimpse of the ways in which multiple communities of loss participate in a single, overarching, symbolic order. Once again, though, these insights come at some substantial cost: an understanding of how these post-Soviet discourses are deeply embedded in diverse post-Soviet practices, and vice versa, in ways that demand theorization, not just description or contextualization.

A third exclusion of the social comes at the level of theory. With both the social location of communities and the practical side of political, economic, and discursive activity largely out of the picture, social theory that aims to account for these elements is also largely excluded. Indeed, the theoretical thrust of Oushakine's argument works, at many points, by adopting the symbolic parts of various theorists and shearing off those parts that seek to account for the ways in which these symbols work within political and economic configurations and their social entailments (inequality and class,

for instance). For example, Oushakine uses Althusser's famous discussion of a police officer hailing someone on the street to suggest that the relationship between veterans and the Russian state is best approached through a theoretical lens of the "politics of recognition." It is striking that this discussion, at the level of both theory and evidence, entirely leaves out the Marx side of the rapprochement of Marx and psychoanalytic theory that Althusser's concept of ideological state apparatuses sought to achieve (and on which a good many subsequent interlocutors have weighed in). In other words, to the extent that a psychoanalysis-influenced "politics of recognition" might be suggestive for post-Soviet Russia – Oushakine has persuaded me that it is, and I explain how below – the invocation of Althusser without any developed treatment of class, ideology, or inequality only serves to accentuate the ways in which *The Patriotism of Despair* excludes the social world from its theoretical ambit.

To give another example, this one from anthropology proper, Oushakine makes several suggestive references to the work of Maurice Bloch and Jonathan Parry on exchange and death in the making of symbolic orders (e.g., Pp. 23, 26, 29).<sup>4</sup> But one could read these sections of *The Patriotism of Despair* without ever knowing that Bloch and Parry were centrally concerned with the ways in which symbolic orders are analytically interesting precisely because they produce and reproduce manifestly unequal political and economic orders. Indeed, Bloch was, at the time of these publications, engaged in a long-running effort to introduce Marxian understandings of ideology into symbolic anthropology (in part, it might be noted, in dialogue with Althusser).<sup>5</sup>

Let me illustrate how these three social exclusions work in tandem in a single case – that of soldiers' mothers. I choose this case of the four treated in the book because it is the point at which Oushakine argues most strongly that he is, in fact, dealing with a specific social group and "a particular form of material production" (P. 208), in addition to the already familiar play of tropes, discourse, and narrative. The argument of the chapter as a whole is that a community of loss has grown up among the mothers of soldiers killed in the Chechen War, and Oushakine's discussion makes a notable contribution to the many studies of death and mourning in postsocialist contexts by

---

<sup>4</sup> Maurice Bloch and Jonathan Parry (Eds.). *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge, 1980; Maurice Bloch and Jonathan Parry (Eds.). *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge, 1989.

<sup>5</sup> Maurice Bloch. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge, 1986. Pp. 175-177.

adding considerations of psychoanalytic theories of object relations. The section on “metonymies of death” is both well-crafted and the clearest point at which the chapter’s analytic concerns emerge and mesh with those of the rest of the book.

In treating graves and grave memorials as “transitional objects” that metonymically substitute for lost sons and ground the emotions circulating among mothers, Oushakine lends the construction of a community of loss a material and social form that, by and large, it did not have in earlier chapters. It is, however, primarily in a psychoanalytic sense that we should understand Oushakine’s claim that he will be dealing in this chapter with material production or with social groups. The operative theory of material objects is entirely psychoanalytic, via Winnicott’s object relations theory, and so we do not, for instance, come to see these gravestones or other objects as potential commodities, as circulating elements within an overall capitalist mode of production. Concerns of class or social station do not enter the analysis. Although we do learn about the importance that mothers attached to receiving recognition from the state, we do not hear of worries that one’s family will not have the social connections or money to obtain the desired kind of monument. The fact that exemptions from military service were far easier to obtain in Moscow and St. Petersburg than in the provinces makes a brief appearance, although in my experience in another provincial region it was a matter of almost constant commentary. In any case, there is no theorization of these social matters – the analysis of object relations does not draw on them.

An example of what I am calling social exclusion at the level of theory can be seen in this chapter’s argument about social relations and social bonds. At one of the most interesting turns of this chapter, Oushakine argues that the circulation of affect helps *create* a social group that did not exist before – soldiers’ mothers. This, he goes on to suggest, reverses the classic Durkheimian logic in which mourning rituals help reestablish and reconfirm the existing society; in the case of soldiers’ mothers, ritual creates, rather than reconfirms, social ties (see also P. 232, n. 19). This is a potentially interesting argument, but it remains incompletely theorized because it leaves out the parts of Durkheim (and, probably more relevantly, the later Durkheimian tradition in sociology and anthropology) that actually theorize social organization. For this set of claims to be persuasive and theoretically robust, we would need to understand more fully how this social group composed of soldiers’ mothers is organized and how it is situated in social space – among other communities of different shapes and sizes. In short, we do not have

the material for a full analysis in the Durkheimian tradition because the social parts of that tradition fall outside of Oushakine's primary concern. As elsewhere in the book, the most persuasive and illuminating analytic insights come through psychoanalytic theory; what we come to know of the social world is descriptive and contextual, not analytically integrated.

Oushakine does not offer a dedicated discussion of his understanding of the relationship of the social to the symbolic or explain his reasons for excluding the social from his primary analytical claims. With no direct guidance, I have understood the exclusion of the social mainly as a technique of drawing attention to the new departures and insights of the book, to the ways in which psychoanalytic theory adds new dimensions to the study of post-Soviet Russia. There are, after all, descriptions of elements of social life and social transformation to be found in each chapter, indicating that Oushakine thinks such things are relevant. Holding the messiness of this social world at bay at the analytic level allows Oushakine to give a much cleaner, conceptually crisp account of the general symbolic order than might otherwise have been possible. The result is a contained, insistent, and very persuasive argument for the relevance of psychoanalytic theory to our understandings of postsocialist transformations, but one whose large claims are enabled by their independence from social life.

However, there is one alternate possibility that deserves mention. In the midst of his discussion of ex-soldiers' community of loss, Oushakine steps back to remind us that the book is concerned with "a collapse of the general social context (symbolic order) within which actions and identities used to make sense" (P. 190). He goes on to say that this collapse "rendered meaningless the existing rituals of recognition. One's social status, social achievements, and social biography suddenly became ostensibly devoid of familiar clues" (P. 191). This short section – especially the parenthetical – reads less as the exclusion of the social than as the assimilation of the social to the symbolic. In other words, the argument here seems to be that the Soviet collapse and its immediate aftermath created some very special conditions, conditions in which the domain of the social utterly disappeared, merged into the domain of the symbolic. We do not need to think about social analysis, and any of the dozens of ways it might be reciprocally interlaced with symbolic analysis, because, at this historical conjuncture, there was no social left. If this is Oushakine's argument, then I think it goes too far and simply disagree. One need look no further than the success of "red directors" in the early post-Soviet privatization to see that social biography, networks, and capacity still mattered, even if in new, transformed, and often

inscrutable ways. Indeed, the suggestion that the post-Soviet world became utterly devoid of the social contains some disturbing echoes of the Genesis strand of Western transitology, in which postsocialist space was without form and void, just waiting for capitalism and democracy to be created, if not by God, then at least by Consultants.

### ***Misreading Loss, Socializing Loss***

In the remainder of this essay, I explore two ways in which the argument of *The Patriotism of Despair* might be extended. The first of these, which I discuss briefly, is a potential misreading that should be avoided at all costs; the second, which I treat at more length, is the project of integrating the discursive communities of loss that Oushakine has charted so well into some of the existing social science literature on postsocialist transformations.

Authors cannot be held responsible for misreadings of their work. However, some of those misreadings are more predictable than others, and some of the highest potential for misreading comes when anthropologists take up generalized issues of culture, symbolism, and psychology in the manner that Oushakine does. In the review article on culture and community that I cited at the beginning of this essay, Thomas C. Wolfe warned that the focus on culture that he discerned in the first generation of anthropological writings on the former Soviet Union sometimes ceded the crucial ground of political, economic, and social transformation.<sup>6</sup> In doing so, they risked being misread as giving a culture-focused account of reasons for the failure of democratic and capitalist “transition” to proceed smoothly in Russia. This was never the argument that the anthropologists featured in Wolfe’s review wanted to make about post-Soviet culture, nor, on my reading, is it the argument that Oushakine wants to make. However, the distance from culture in general to culture as culprit is not far, and this slippage is central to some powerful and hard to slay narratives about the sources of Russian “backwardness.”

For an example of this brand of misreading, one might turn to the back cover of the paperback edition of *The Patriotism of Despair*, where Mark Lipovetsky blurbs that the “true subject” of this book “is the collapse of the democratic revolution in Russia. [The book] reveals the cultural and psychological, rather than merely political, reasons for the post-Soviet rejection of Western liberal ideologies...” Really? Not *The Patriotism of Despair* I

---

<sup>6</sup> Wolfe. *Cultures and Communities in the Anthropology of Eastern Europe*. Pp. 201-202. See also Michael Burawoy and Katherine Verdery (Eds.). *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*. Lanham, MD, 1999.

read! Can Oushakine's creative, gloriously detailed, so enormously empathetic account of the ways in which loss and trauma are turned into fraught but insistent, resilient community-building be crammed into the exhausted, centuries-old narrative of Russia as underdeveloped, backward, failing yet again because of the cultural and psychological makeup of its people? Apparently. This misreading seems closer to Margaret Mead's swaddling hypothesis than to the book Serguei Oushakine wrote. I see this as a failure of Lipovetsky's reading rather than Oushakine's book, but that failure is made possible in part because *The Patriotism of Despair* so thoroughly brackets out the social. Where, that is, the status of the realm of the cultural/symbolic with respect to the social, political, and economic is not accounted for quite explicitly, the link is too easily filled in by other imaginations – symbolic order can become justification for political and economic outcome, culture can become culprit. My suggestion is not that future studies abandon the kind of terrain Oushakine explores, but that, whatever their theoretical inclinations, they might do more to head off some of the more predictable misreadings of what they are about. There are real stakes here for how the scholarly community conceptualizes Russia.

I have argued that *The Patriotism of Despair* tells us a great deal of interest about the general symbolic order in Russia at the price of telling us anything much at all about the social world in Russia. However useful this move is for Oushakine, it is by no means a *necessary* consequence of the deployment of psychoanalytic theory in the human and social sciences. As should already be clear, my preference is to see psychoanalytic theory as a theoretical tool for understanding human social and cultural life, not as a replacement for all existing approaches. How, then, might the social world be reintroduced for those who are inclined to look there for significant parts of our understandings? How might loss be socialized, given that it is not in *The Patriotism of Despair* itself? My phrasing here is intentional, if I might be allowed a few concluding metaphors and juxtapositions of my own. As scholars following Ulrich Beck's notion of "risk society" have often noted, capitalism is not just about the distribution of goods, it is also about the distribution of bads—the shucking of liabilities and losses onto already vulnerable populations.<sup>7</sup> The socialization of loss, indeed, is one of the most notable features of the present moment in global capitalism, a moment in which postsocialist citizens are situated just as surely as West European and American taxpayers footing the bill for massive corporate

---

<sup>7</sup> Ulrich Beck. *The Risk Society: Toward a New Modernity*. London, 1992.

bailouts. How might we use Oushakine's insights into loss to amplify and extend our understandings of postsocialist society in a way that incorporates dimensions such as these? Oushakine's book suggests to me two ways in which we might look to revise and extend existing approaches and understandings in the anthropology of postsocialisms.

The first has to do with Oushakine's enormously suggestive exploration of a post-Soviet "politics of recognition" in his chapters on veterans and soldiers' mothers. These communities of loss do not partake in politics in the manner envisioned by liberal theorists – soldiers' mothers, for instance, do not organize themselves into a political pressure group lobbying the state for their collective interests. While Lipovetsky might misread this situation as a failure of liberalism, I see Oushakine as planting the seeds for a new understanding of Russian politics as it is actually happening. In this politics, communities and subjects position themselves vis-à-vis the state through a symbolic and moral accounting of how they are or are not recognized.

Although the social is again excluded in this part of Oushakine's account, I think it is not far away. Indeed, Oushakine's politics of recognition could productively transform our understandings of postsocialisms more broadly if it were used to extend arguments made by studies that look to Pierre Bourdieu's concept of *misrecognition*. Misrecognition, as employed by anthropologists of the former Soviet Union such as Alena V. Ledeneva, Jennifer Patico, and Michele Rivkin-Fish, is centrally caught up in social stratification and new kinds of inequalities.<sup>8</sup> For these scholars, as for Bourdieu himself, what is misrecognized is one's place within emergent social hierarchies. Oushakine's exploration of the ways in which the entire field of recognition/misrecognition is accessed usefully through Lacanian psychoanalytic theory could powerfully extend the insights of this body of work, while incorporating rather than excluding those elements that deal with class, inequality, and other social arenas. Objects in motion among people, a central concern for Oushakine's Chapter 4 as well as for Ledeneva, Patico, and Rivkin-Fish, would be a prime place for this kind of analysis. I note that one of the most innovative studies of European colonialism in recent years – George Steinmetz's *The Devil's Handwriting* – works precisely by using a Lacanian politics of recognition to complement and extend Bourdieu's concept of misrecognition. German colonial bureaucrats were

---

<sup>8</sup> Alena V. Ledeneva. *Russia's Economy of Favours: Blat, Networking, and Informal Exchange*. Cambridge, 1998; Jennifer Patico. *Consumption and Social Change in a Post-Soviet Middle Class*. Stanford, 2008; Michele Rivkin-Fish. *Women's Health in Post-Soviet Russia: The Politics of Intervention*. Bloomington, 2005.

not just moving through fields of social and cultural capital, they also recognized themselves in their colonial subjects, a process that Lacan, rather than Bourdieu, can best help us theorize.<sup>9</sup>

My second point is more imaginative still, and involves a detour through Emily Martin's *Bipolar Expeditions: Mania and Depression in American Culture*.<sup>10</sup> Martin's book explores the subjective experience, medical diagnosis and management, and political and economic entanglements of mania and depression in American culture. Like *The Patriotism of Despair*, *Bipolar Expeditions* ranges widely in its ethnographic contexts, from grand rounds at major teaching hospitals to support groups, from drug industry trade shows to the financial media's inclination to cast the gyrations of the market in the language of bipolar mood swings. This final insight, that the ups and downs associated with bipolar disorder have, especially in recent times, come to interact with the ups and downs of the American economy, is particularly interesting. Like Oushakine, Martin discerns important similarities in apparently different discursive realms, and sees them as linked instantiations of broader phenomena. In this way, Martin's "American culture" and Oushakine's "general post-Soviet symbolic order" occupy more or less the same structural position in the two books. Yet Martin's analysis explicitly goes beyond cross-realm analogy and metaphor into the social world. She shows how the discursive linking of markets and mania is tied up in the creation of some of the subjects – moderately manic ones – that fast-paced, topsy-turvy, risk-embracing neoliberal markets seem to require. Moreover, Martin demonstrates persuasively that these links are inextricably enmeshed in, and indeed help to reproduce, American social inequalities of race and gender. In Martin's analysis, then, capitalism provides more than backdrop or context for discursive and symbolic transformation; it actually helps constitute them in identifiable ways, including by aiding in the production and reproduction of social inequalities.

In her conclusion, Martin reflects on the ways the combination of factors converging to create conformist and mildly manic neoliberal subjects also seem to be erasing and devaluing the experience of depression and loss in American culture. These experiences, no less than mania, Martin contends, are resources that people living under the diagnosis of manic depression might offer to broader American culture. What, in other words, is wrong

<sup>9</sup> George Steinmetz. *The Devil's Handwriting: Precoloniality and the German Colonial State in Quingdao, Samoa, and Southwest Africa*. Chicago, 2007.

<sup>10</sup> Emily Martin. *Bipolar Expeditions: Mania and Depression in American Culture*. Princeton, 2007.



with the contemplation of loss? Why should communities be giddily productive and optimistic all of the time? Why do we think that loss and trauma must be erased, eradicated, that they have no good place in the making of communities and subjectivities? Is it not also important to contemplate the abyss? Martin's book appeared in 2007, but it was prescient. Would that American bankers and mortgage brokers had a more robust experience of contemplating the possibilities and entailments of loss over the past few years. It might have saved the whole world a bundle.

I have frequently found myself thinking of the potential synergies of Martin's and Oushakine's books on my recent visits to Russia, where some friends (of a certain class, to be sure) have assured me that there is enough oil and gas in the ground – and enough instability in the rest of the world – to ensure that the Russian housing market and consumption boom will go on pretty much indefinitely. The circulation of discourses of pervasive loss explored by Oushakine has turned, in some quarters and for some groups (notably young professionals, but even some stodgy ethnos theorists), into the circulation of discourses of pervasive gain. If there will be continued benefits in Russia from the kinds of communities of loss that Oushakine found in his fieldwork at the turn of the millennium, perhaps they will come through providing symbolic frameworks for coping with the bust that will come sooner or later, at least if we reasonably extrapolate from the history of the past century and a half of oil-juiced modernity. If and when the bust comes, one hopes that Russians will not have forgotten the experience with discourses of loss so carefully tracked in *The Patriotism of Despair*. They are going to need them, just as ranks of American homeowners and unemployed do now, for reasons connected by more than metaphor and juxtaposition – reasons that have to do with the social, economic, and political shape of global capitalism as much as with discourse and the general symbolic order.

## SUMMARY

Даглас Роджерс рассматривает книгу Ушакина в контексте литературы о травме и постсоветских трансформациях. Роджерс указывает, что Ушакин объединил интерпретации нескольких “сообществ потери” в Барнауле и создал, таким образом, возможность для оценки символического постсоветского порядка в целом. Однако он не показал, каким образом рассматриваемые “сообщества потери” – ветераны

чеченских войн, солдатские матери и националистически настроенные ученые – принадлежат (или не принадлежат) к общему или нескольким социальным полям. Исключение социального аспекта из анализа постсоветского символического порядка, с точки зрения Роджерса, является недостатком исследования и может порождать непонимание. Именно игнорирование какой-либо барнаульской специфики позволяет Ушакину делать выводы об общем символическом порядке в России в целом, считает Роджерс. Блестящий анализ дискурсов потери не сопровождается в книге пояснением того, как они включены в каждодневные практики. Исключение социального аспекта проявляется и в тенденциозном отборе теоретических источников анализа. Роджерс отвергает интерпретацию книги Ушакина, высказанную Марком Липовецким, предположившим, что провал демократической революции в России имел прежде всего культурные корни. Роджерс видит в этом объяснении вариант хорошо знакомого нарратива российской отсталости – Россия вновь упустила свой шанс в силу психологического своеобразия ее граждан. Роджерс выступает за социализацию того образа сообществ потери, который создал Ушакин, и психоаналитического метода, который он положил в основу своего анализа. В частности, этого можно достичь посредством изучения того, как индивидуумы и сообщества (например, солдатские матери) позиционируют себя по отношению к государству. При таком подходе анализ должен учитывать символические и моральные аспекты их признания или непризнания. Роджерс предлагает также некоторые продуктивные направления исследований, основанные на вкладе Ушакина в антропологию постсоветских обществ. Они ориентированы на изучение политики [не]признания, с одной стороны, и социологизации исследуемых психологических механизмов и практик – с другой (последний тезис он иллюстрирует на примере исследования Эмили Мартин “Шизофренические прогулки. Мания и депрессия в американской культуре”).

**Maya NADKARNI**

**THE TRAUMA OF POST-EMPIRE:  
REVIEW OF SERGUEI OUSHAKINE'S  
*THE PATRIOTISM OF DESPAIR***

Serguei Oushakine begins his analysis of trauma and national reconstruction in Russia by describing how the uneven pace of post-Soviet development has threatened even the possibilities of movement through the cityscape of Barnaul, the provincial capital of the Altai region and the main field site for Oushakine's research between 2001 and 2003. The commercialization of once-private apartments, with the concomitant demand that these new enterprises maintain the sidewalks outside their entrances, has resulted in what Oushakine calls the "semi-privatization" of public space: sidewalks composed of a hazardous patchwork of brick, asphalt, and cinder blocks that literalizes the fragmentation of Russia's cultural landscape after the end of state socialism.<sup>1</sup>

Such vivid images of the fracturing of a once-coherent social space are familiar tropes in studies of postsocialism, as is Oushakine's concern for how postsocialist subjects have responded to such physical and symbolic disruption: the collapse of established narratives, social organization, regimes of value, and indeed the entire symbolic edifice that structured not only the official culture of state socialism but also the everyday life of its citizens. What

---

<sup>1</sup> Serguei Alex. Oushakine. *The Patriotism of Despair: Nation, War, and Loss in Russia*. Ithaca, 2009. Pp. 19-20.

sets *The Patriotism of Despair* apart, however, is Oushakine's assertion that these experiences of loss have paradoxically become the very source of new forms of collectivity and new narratives of national belonging. In other words, it is precisely such claims to real or imagined trauma that have become the means through which Russians "remake post-Soviet life" (to play upon the title of Humphrey's earlier study of Russia's postsocialist transformation).<sup>2</sup>

To demonstrate this, Oushakine draws upon an impressively ambitious array of ethnographic material and theoretical approaches to examine a range of groups united by various forms of suffering. The first half of the book examines how nationalist scholars and political activists seek to make sense of an unpredictable social order perceived to be traumatized by the "tragic" decline of Russian ethnicity and the disruption of the country's transition to market capitalism. The second half turns from imagined to personal loss in order to investigate the ways in which both Chechen war veterans and the mothers of soldiers killed in that conflict struggle for state recognition of their sacrifice and bereavement.

Participation in such "communities of loss," Oushakine argues, empowers their subjects in two ways. First, the shared experience of trauma enables these groups to naturalize themselves around exclusionary kinship ties, whether the brotherhood of veterans or the racist construction of a national family through a biologically and geographically determined Russian "ethnos." Communities of loss thus function as anchors of stability in the social chaos produced by the demise of Soviet collectivity and the collapse of state institutions. Second, and perhaps most important, the very solidarity these communities provide offers their members the opportunity not only for collective validation but also for renewed identification with the traumatized Russian nation itself. Such wounded attachment to nationhood is what Oushakine terms the "patriotism of despair": "an emotionally charged set of symbolic practices called upon to mediate relations among individuals, nation, and state and thus to provide communities of loss with socially meaningful subject positions."<sup>3</sup>

No summary can do justice to the richness of Oushakine's ethnographic analysis of the socialities produced by the common experience of loss. There are, however, several aspects of his understanding of the cultural trauma that organizes these communities that I would like to highlight as especially productive for future scholarship. To begin with, Oushakine's argument

<sup>2</sup> Caroline Humphrey. *The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies after Socialism*. Ithaca, 2002.

<sup>3</sup> Oushakine. *The Patriotism of Despair*. P. 5.

for analyzing trauma as symbolically generative and thus materialized in “relations, things, and discourses”<sup>4</sup> provides an important alternative to the literature on cultural and personal trauma that has insisted upon the unrepresentability of trauma and the obstacles it poses to individual and collective attempts to create meaning. (Among others, Oushakine cites the works of Caruth, Bar-On, Friedlander, Homans, and Winter; I would add Felman and Laub’s influential work on trauma and witnessing as well.)<sup>5</sup> As such, Oushakine joins scholars of Russia and elsewhere who have similarly argued for the cultural productivities of crisis and loss.<sup>6</sup>

Oushakine raises the stakes of such analysis, however, in the very pessimism of his cultural diagnosis: post-Soviet Russian life, he argues, is characterized by both a narrowing of affective capacity (that is, the hopelessness of despair) and the evacuation of positive symbolic content (a position that I believe he first proposed in his 2000 article on post-Soviet aphasia).<sup>7</sup> For Oushakine, what is at stake in the patriotism of despair is thus not an act of mourning that might “come to terms” or “work through” loss (to borrow common phrases from the literature on cultural memory), but rather the positivization of lack itself,<sup>8</sup> through new possibilities of collectivity, kinship, and national belonging that emerge from—but crucially do not resolve or remediate—traumatic experience. In other words, despite the productivity it inspires, the traumatic wound itself can never heal. Instead, for Oushakine’s subjects, the circular logic of traumatic repetition makes loss “their beginning, their driving force, their destination.”<sup>9</sup>

---

<sup>4</sup> Ibid. P. 6.

<sup>5</sup> Dan Bar-on. *The Indescribable and the Undiscussable, Reconstructing Human Discourse After Trauma*. Budapest, 1999; Cathy Caruth. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore, 1996; Shoshana Felman, Dori Laub (Eds.). *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. New York, 1991; Saul Friedlander (Ed.). *Probing the Limits of Representation: Nazism and the “Final Solution.”* Cambridge, 1992; Peter Homans (Ed.). *The Ambiguity of Mourning and Memory at Century’s End*. Charlottesville, 2000; Jay Winter. *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*. Cambridge, 1995.

<sup>6</sup> David Eng, David Kazanjian (Eds.). *Loss*. Berkeley, 2002; Claudio Lomnitz-Adler. *Times of Crisis: Historicity, Sacrifice, and the Spectacle of Debacle in Mexico City // Public Culture*. 2003. Vol. 15. Pp. 127-147; Olga Shevchenko. *Crisis and the Everyday in Postsocialist Moscow*. Indiana, 2009; Nancy Ries. *Russian Talk: Culture and Conversation During Perestroika*. Ithaca, 1997.

<sup>7</sup> Serguei Alex. Oushakine. *In the State of Post-Soviet Aphasia: Symbolic Development in Contemporary Russia // Europe-Asia Studies*. 2000. Vol. 52. Pp. 991-1016.

<sup>8</sup> Oushakine. *The Patriotism of Despair*. P. 207.

<sup>9</sup> Ibid. P. 4.

Moreover, Oushakine demonstrates that just as the irresolution of trauma fuels its cultural productivity, the very incommunicability of trauma is what endows it with inconvertible value. That is, the experience of trauma cannot be circulated or exchanged; rather it is the untranslatability of its “shared substance” that hold communities of loss together and excludes those who have not suffered similarly.<sup>10</sup> As such, the patriotism of despair illuminates the broader crisis in values produced by Russia’s entrance into capitalism. After decades in which access to goods was determined not by money but by social relationships, post-Soviet claims to traumatic injury (such as the memory of war) are thus also claims to a value that cannot be monetized—and therefore subjected to the amoral and arbitrary logic of the market economy. Indeed it is the catastrophe of capitalism itself that impels the activists and scholars Oushakine studies in the first half of his book to re-narrate Russia and its painful heritage as a source of “inalienable wealth”: “inconvertible values and an untranslatable history, framed in a vision of an exceptional Russian path.”<sup>11</sup> Yet, as the second half of his book makes clear, while such claims to take national value out of global circulation can have mobilizing force, the inconvertibility of trauma can also become another source of wounding, as when the state refuses to recognize the military sacrifice of Chechen war veterans, much less exchange this sacrifice for adequate compensation – whether to the veterans themselves or their bereaved parents.

This experience of bereavement – perhaps the most agonizing of the many traumas Oushakine examines in his book – leads me to list one more contribution that Oushakine makes to the study of trauma. In his final chapter on grieving mothers who lost their sons to the Chechen conflict, Oushakine examines the material production through which these mothers make the personal losses of a forgotten war visible in public space: grave monuments, memorial books, and new commemorative spaces. Oushakine draws here from Winnicott’s notion of “transitional objects”<sup>12</sup> to illuminate how this community of loss invests such sites of memory with the work of mourning itself; as he notes, managing these traces of dead sons becomes as important as managing the original loss. What is key to Oushakine’s analysis, however, is that rather than facilitate detachment, as in Winnicott’s model, these objects and the practices they inspire “map out no transitions.”<sup>13</sup> Rather,

<sup>10</sup> *Ibid.* P. 7.

<sup>11</sup> *Ibid.* Pp. 21, 13.

<sup>12</sup> D. W. Winnicott. *Playing and Reality*. New York, 1971.

<sup>13</sup> Oushakine. *The Patriotism of Despair*. P. 229.

they maintain the very centrality of loss in these mothers' everyday lives, structured by visits to the graves they carefully maintain and participation in communities of bereavement.

With such insights, Oushakine's ethnography of the cultural productivity of trauma and the "work of the negative"<sup>14</sup> thus sets the standard for future work concerned with the dynamics of cultural memory, mourning, and loss, whether under postsocialism or in the aftermath of historical trauma more generally. For this reason, I am inspired to explore some of the implications of his choice to frame his analysis not in terms of trauma or memory itself, but the emotionally charged cultural logic of "despair." Throughout his analysis, Oushakine uses "despair" in its everyday sense as a synonym for pessimism and hopelessness, in order to highlight that while the experiences of loss and disillusionment he describes are powerful sources of new collective and national identifications, such wounded attachments cannot transcend but only reinscribe the fact of loss. In his introduction, however, Oushakine cites a potentially more generative definition of despair by the scholar and critic Nikolai Punin, who considered despair his "way of keeping a distance from the unbearable reality" rather than being consumed by circumstances outside his control.<sup>15</sup> Oushakine distinguishes his use of despair from Punin's by noting that what is crucial about the cases he analyzes is that such pessimism does not motivate the resistance of private retreat, but rather inspires narratives of national belonging: that is, the experience of despair has the potential not only to alienate but also to enable new forms of social integration. Nonetheless, what Oushakine appears to share with Punin in this discussion is a notion of despair that contains both defeat and the will to keep fighting: as he notes, the Russian translation of the term (*otchaitanie*) means not only "lost hope and dejection but also decisiveness and courage without any constraint."<sup>16</sup>

While many of the stories Oushakine tells in the chapters that follow indeed bring such "courage without any constraint" to life, I would be eager to see him pursue further the implications of this more dialectical understanding of despair for his analysis. In particular, I wonder whether the capacity for courage and distancing might also make possible critical reflection – or even hope. Could such a formulation of despair provide a potential exit from the circularity of traumatic repetition? I am reminded here of Bloch's argument

---

<sup>14</sup> André Green. *The Work of the Negative* / Transl. Andrew Weller. London, 1999.

<sup>15</sup> Nikolai Punin. *Mir svetel liubov'iu: dnevniki, pis'ma*. Moscow, 2000. P. 375, quoted in Oushakine. *The Patriotism of Despair*. P. 5.

<sup>16</sup> Oushakine. *The Patriotism of Despair*. P. 6.

that disappointability is the very condition of hope.<sup>17</sup> Similarly, recent work on the disillusionment with democracy and the longing for normality in the former Yugoslavia has been concerned with understanding how laments of loss, frustration, and despair at the failed promises of the future have also made possible new forms of hope and expectation.<sup>18</sup>

My point in referencing this body of scholarship is not to suggest that Oushakine has somehow missed redemptive possibilities in his ethnographic material. Rather, I introduce this comparative perspective to ask if there are practices of post-Soviet life in Barnaul that succeed in the production of content that is positive in both senses of the term, and whose analysis might thus set the “patriotism of despair” in even sharper relief. Alternately, I would be curious to learn what is specific to the Russian (or Barnaul) experience that mandates against the very possibility of such hopefulness. It should be noted that Oushakine has provided a number of reasons for why he believes Russia to be equipped with a more limited “cultural repertoire” than other post-Soviet nations. Russia lacks both a viable vision of presocialist identity to which it might return and the possibility of future membership in NATO or the EU as a model to which it might aspire. Moreover, the very dominance of Russian identity under socialism made it the “blank spot” on the canvas of Soviet nationalities. What is thus at stake, Oushakine argues, is not merely a question of *reconstructing* national identity, but rather the post-Soviet impossibility of *producing* positive symbolic content.<sup>19</sup>

Yet I wonder if one needs an established vocabulary in “positive and/or non-imperial terms”<sup>20</sup> in order to imagine and voice the desire that things might simply be otherwise. Does the lack of a viable alternative invalidate the hopefulness of such yearning? Indeed, the urgency that animates Oushakine’s subjects’ attempts to make sense of Russia’s national and economic transformations or to achieve recognition of their sacrifices and bereavement would seem to make visible a certain optimism in their very structure of expectation, even if – as Oushakine’s book so poignantly demonstrates –

<sup>17</sup> Ernst Bloch. *Can Hope Be Disappointed?* // *Literary Essays* / Transl. A. Joron. Stanford, 1998. Pp. 339-345. In this formulation, as Richter notes, despair harbors hope as its “own most inner other.” See Gerhard Richter. *Can Hope Be Disappointed? Contextualizing a Blochian Question* // *Sympoke*. 2006. Vol. 4. Pp. 42-54.

<sup>18</sup> A summary of the direction of this work can be found in Andrew Gilbert, Jessica Greenberg, Elissa Helms and Stef Jansen. *Commentary: Reconsidering Postsocialism from the Margins of Europe: Hope, Time, and Normalcy in post-Yugoslav Societies* // *Anthropology News*. 2008. November. Pp. 10-11.

<sup>19</sup> Oushakine. *The Patriotism of Despair*. Pp. 10-11.

<sup>20</sup> *Ibid.* P. 11.



such efforts inevitably fail to overcome the fact of the loss that motivated them. That is, while the fragmented sidewalks of Barnaul may endanger their pedestrians, each patch nonetheless testifies to the longing of its caretakers to create a place of their own in the fractured post-Soviet landscape.

For both its ethnographic sensitivity and theoretical rigor, *The Patriotism of Despair* is a crucial contribution not only to the scholarship on Russia and postsocialism but also to studies of trauma, nationalism, and cultural transformation more generally. (Moreover, its chapters on war veterans and bereaved mothers are a student favorite in an undergraduate course I am currently teaching about comparative perspectives on memory and nation.) I look forward to wherever Oushakine's insights into the dynamics of loss and the productivities of pessimism take him next.

## SUMMARY

Майя Надкарни видит основной клад Ушакина в антропологию постсоциализма в том, что он продемонстрировал, как новые коллективные идентичности строятся на травматическом опыте, порожденном постсоветской фрагментацией. Особенно продуктивным для понимания постсоветских реалий является тезис Ушакина о смыслопорождающем потенциале потери и травмы, и об отсутствии позитивного содержания как основы новых постсоветских солидарностей. Последнее является следствием фиксации на оплакивании потери и травме как источниках дискурсов себя и общества. Надкарни также обращает внимание на еще один аспект, связанный с описанной Ушакиным культурой оплакивания: объекты, которые должны способствовать преодолению утраты, такие как могилы и памятники, которые ставят солдатские матери, напротив, способствуют переориентации с самой потери на процесс поддержания этих объектов и центральность травмы. Далее Надкарни обращается к представленной в книге концепции отчаяния и цикличности в проживании травмы, и задается вопросом: могут ли “сообщества утраты” также генерировать надежду и способствовать возрождению социальных связей? Она подвергает сомнению тезис Ушакина о том, что в постсоветской России отсутствует позитивное содержание, которое могло бы питать национальное воображение. Надкарни считает, что сами описанные Ушакиным “сообщества потери” свидетельствуют об определенном творческом потенциале социального воображения.

**Илья КАЛИНИН**

## **ПАТРИОТИЗМ ЭКЛЕКТИКИ, ИЛИ “ПОСТСОВЕТСКИЙ” ПИШЕТСЯ СЛИТНО**

Описание недавнего прошлого – занятие, безусловно, увлекательное и почти неизбежно гарантирующее читательский интерес. Если это собственное прошлое читателей, интерес в любом случае уже мотивирован персональной включенностью в предмет описания: в собственном прошлом, как в медицине и в воспитании детей, каждый чувствует себя специалистом. Если речь идет о профессиональном академическом интересе, внимание привлекает новизна материала и объективно опосредованный ею статус первопроходца. У того, кто первым начал разговор, каждое второе слово может оказаться новым. Другое дело, что это, как правило, ненадолго. Либо новизна становится все более труднодостижимым пределом, либо предмет разговора перестает кого-либо волновать.

Есть и другие препятствия, возникающие перед исследователем, входящим в новое аналитическое пространство, тем более если это пространство так или иначе связано с его собственным опытом. И вопрос даже не в общеизвестной проблеме разделения опыта и метапозиции, различения режимов включенности и наблюдения. Определенная степень рефлексии позволяет извлекать позитивные эффекты из сочетания обоих типов оптики. Скорее проблема в другом. Описание недавнего прошлого оказывается внутренне не самодостаточным, как не завершено само недавнее прошлое, взятое в качестве предмета описания.

И эта проблема связана не с несовершенствами логики описания, но с имперфектной логикой самого предмета. Иными словами, после того как поставленные вопросы разрешены в ходе анализа исторического материала, в любом случае остается вопрос: как выявленные механизмы, ответственные за социокультурную динамику недавнего прошлого, вписаны в настоящее; каким образом работа этих механизмов определила конфигурацию современности. В этом смысле описание недавнего прошлого – в отличие от обычной работы историка – не столько пророчество, предсказывающее назад, сколько обычное пророчество, то есть пророчество, предсказывающее вперед. И эти ожидания почти обязательно предъявляются по отношению к такого рода исследованиям – по крайней мере, должны предъявляться, если мы не хотим замкнуть себя в границы чистого академизма, для которого рамки очерченного в исследовании предмета совпадают со структурой самой реальности.

Новая книга Сергея Ушакина *The Patriotism of Despair. Nation, War, and Loss in Russia* абсолютно заслуженно претендует и на новизну материала, и на новизну поставленных вопросов, и на новизну совмещения теоретического контекста и конкретного полевого материала. И хотя вокруг феномена *постсоветского* выросла уже огромная литература, а Восточная Европа и западная славистика два года назад отметили второй десятилетний юбилей с момента падения советских режимов, постсоветское сознание по-прежнему чаще выступает как субъект текстопроизводства, нежели как предмет анализа. И в этом смысле книга Ушакина представляет собой не столь частый случай, когда опыт и предмет не совпадают, но поддерживают друг друга. В результате не возникает ни субъективного присвоения чужого опыта, сводящегося к – в той или иной степени аналитически оркестрованной – ретрансляции чужой речи, ни характерной для многих антропологических исследований “колониаторской” отчужденности, полностью нейтрализующей чужой опыт в позиции внешнего наблюдателя. Возникает что-то третье, балансирующее между аналитической дистанцированностью и персональной вовлеченностью. Возникает исследование, в котором непосредственный полевой материал (интервью с ветеранами войны в Чечне и солдатскими матерями, потерявшими своих сыновей) становится основанием для разговора о том, как коммеморативная нарративизация личной травмы оказывается символическим ресурсом для описания и даже для самих форм переживания той коллективной травмы, которая затронула все экс-советское общество в период утраты страны, систе-

мы ценностных ориентаций, привычных тактик социального взаимодействия и т.д. И хотя этот опыт коллективной воображаемой травмы был лишь частично общим для автора и его информантов (не говоря уже о персональном опыте войны и личной утраты), эмоционально не акцентированный, но присутствующий в книге пафос причастности создает тот баланс эмпатии и рефлексии, который, как мне кажется, обязательно необходим для по-настоящему значительной работы.<sup>1</sup> Это напряженное равновесие возникает уже на уровне полевого материала. Так в качестве исследовательского поля автор выбирает родной город Барнаул. Выбор по-человечески понятен: предварительное представление о характере социальной среды, сохранившиеся связи в академической инфраструктуре, более естественный контакт с информантами, в конце концов, неизбежная психологическая привязанность, требующая аналитической проработки. Однако, и здесь возникает баланс между биографической включенностью и концептуальным обоснованием своего выбора. Этот выбор сознательно мотивируется необходимостью выхода на пределы доминирующего социально-антропологического тренда, сделавшего столичные мегаполисы Москву и Петербург приоритетными источниками полевого материала и распространяющего полученные результаты на страну в целом.

Я не буду останавливаться на критическом описании предпринятого автором анализа собранного материала. Мне он кажется одновременно и убедительным, и увлекательным. И чтобы добавить к сделанному что-либо, нужно предпринять собственное антропологическое исследование. Вместо этого мне кажется уместным поговорить о том, чего в книге нет, но что предполагает ее логика. Я говорю о том промежуточном финале, свидетелями которого мы являемся на протяжении последних десяти лет.

Концептуализируя специфику постсоветского как пространство действия травматических эффектов, автор неизбежно выходит за пределы “лихих 1990-х”, попадая в “эпоху стабильности”. Более-менее условно разделяя постсоветскую эпоху на два десятилетия, их можно описать

---

<sup>1</sup> В свое время Борис Эйхенбаум во время работы над первой частью будущей трилогии о Льве Толстом написал в дневнике: “Все мучаюсь над вопросом о том, как написать книгу о Толстом, чтобы она для меня имела значение” (1928 год). Результатом растянувшегося на несколько десятилетий ответа стала, возможно, лучшая историко-литературная биография писателя. Результатом десятилетней работы Ушакина стала одна из лучших на сегодняшний день книг о травматичном опыте перехода из одной эпохи в другую.

как две фазы общего процесса возникновения и постепенной артикуляции постсоветского символического пространства. И если первая, связанная с утратой, фаза этого процесса исчерпывающе описана в книге, то исходящий из той же логики травмы переход ко второй фазе – регенерации и воображаемого обретения утраченного прошлого – представляется более проблематичным. И хотя эта вторая фаза не является предметом книги и даже отчетливо не выделяется ее автором, она определяет тот исторический горизонт, без которого восприятие работы оказывается не то чтобы невозможным, но недостаточным. Отделаться простым отрицанием исторической логики с помощью ссылки на репрессирующую избыточность любых телеологических схем можно, но мало что дает, блокируя возможность понимания и оставляя читателя в том же разорванном и лишенном внутренних связей пространстве, собственно и продуцируемым той травмой, которая является предметом описания. Это было бы похоже на хрестоматийный ответ на вопрос: где мы находимся? “Где, где, – известно где...” Описывать эпоху как симптом не значит снимать проблему перехода к другому симптому. И даже наиболее уязвимая (в смысле телеологичности и идеализма) гегельянская логика не оказывается здесь совсем неуместной, тем более что одним из важных теоретических контекстов разговора является лакановская версия психоанализа. Но можно говорить и о логике развертывания самой травмы, по крайней мере отмечая, что ее симптоматика на разных этапах реализуется различным образом. Не говоря уже о том, что за этим различием стоит попытаться увидеть работу определенных социально-психологических, идеологических и непосредственно политических механизмов.

Одной из важных сюжетных линий книги является попытка описать всплеск (одновременно локальный и интенсивный) национально-патриотической мифологии 1990-х через механизмы переживаемой постсоветским обществом травмы. Психологический мотив органического сплочения в “закрытую национальную общность, обладающую неконвертируемыми ценностями и не сравнимой с другими историей” (р. 13), убедительно связывается с реакцией людей на атомизирующую и разрушительную работу новых капиталистических отношений. Однако парадокс заключается в том, что, как показывают 2000-е годы (по нарастающей к нынешнему моменту), именно в предельно атомизированном, аномичном, адаптировавшемся к рынку и конюмеристски ориентированном обществе национализм и ксенофобия становятся еще более распространенными. Иными словами,

национализм и ксенофобия, закономерно описываемые как реакция на травматически переживаемые капитализацию страны, распад привычных связей, способов социального взаимодействия и экономическую непредсказуемость, в “эпоху стабилизации” и нового (пусть шаткого и во многом фиктивного) консенсуса между государством и обществом еще более усиливаются. То есть возникает уже не реактивная, а прямая связь. Если национализм 1990-х был прежде всего национализмом наиболее травмированных и маргинализированных эпох перехода социальных групп (плюс наиболее одиозных и играющих на популизме политиков, а также консервативной или эстетствующей части интеллигенции), то национализм 2000-х – это или официальный национально-патриотический суррогат, призванный компенсировать по-прежнему отсутствующую идею нации, или повседневный национализм атомизированного большинства, вполне приспособившегося к рыночным реформам и ценностным трансформациям. При этом логика такого национализма носит не столько созидающий органическую общность характер, сколько характер исключения – при всей понятной диалектичности механизма включения/исключения. Постсоветские органицистски ориентированные общности 1990-х (что ветеранские братства, что криминальные братки) давно распались или превратились в корпоративные структуры, однако национализм оказался едва ли не еще более востребован и в этой новой ситуации. То есть он оказался востребован, когда братство и теплая теснота большой национальной семьи не нужны даже тем, кто ратует за “Россию для русских”. Вопрос в том, каков механизм перехода от органического и реактивного национализма 1990-х к нынешним формам национализма, для которого семейная модель органической коллективности является не более чем риторической формой существования. Стоит ли за этим механизмом последовательная политическая инструментализация эффектов травмы или сама эта политика есть один из ее эффектов. Если в первом случае коллективные фантазии о семье и братстве выступали как симптом переживаемой травмы, то есть работали вполне в духе лакановского утверждения “симптом – это метафора”, то сейчас это прежде всего метафоры, отсылающие к какой-то новой симптоматике или не отсылающие ни к чему, кроме постоянно меняющейся повестки дня (и тогда перед нами уже не метафора и не симптом, а пустое означающее).

Специфика второй фазы постсоветского во многом связана с тем, что 1990-е, которые вроде бы должны были сформировать некую историческую и рефлексивную дистанцию между “советским” и

“постсоветским”, не просто “прошли слишком быстро” (р. 260), но и были практически безоговорочно стигматизированы последующим десятилетием. Причем нынешний общественный консенсус относительно 1990-х годов оказался значительно прочнее, чем по отношению к советскому прошлому. В итоге разделительный дефис – *post-Soviet*, морфологически акцентирующий момент разрыва, утраты, травмы или перехода от одной ситуации к другой, оказался стерт не только согласно правилам русского языка, требующим писать слитно приставку пост-, но и благодаря последующему движению истории. “Постсоветский” по-русски пишется слитно: и это дань не только орфографии, но и объективно существующей политико-культурной конфигурации настоящего времени. С одной стороны, “советское” как реально существующие экономические отношения, социальные практики и ценностные координаты безвозвратно исчезло. С другой, оно продолжает выступать и как актуальная ностальгическая проекция значительной части общества (причем не обязательно поколенчески маркированной), и как часть официального дискурса власти, который небезуспешно пытается перекодировать эту ностальгию в позитивную идентификацию с наследующей советскому прошлому современностью. Вот эта диффузия, ставшая в итоге ответом на описанную в книге травматическую ситуацию утраты национальной идентичности, и представляет особенный интерес.

Понятно, что бессмысленно критиковать книгу за отсутствие ответов, которые выходят за рамки поставленных в самой работе вопросов. И это не критика, а возникающие после прочтения вопросы. Каким образом “патриотизм отчаяния” так быстро и повсеместно превратился в то, что можно было бы назвать “патриотизмом лояльности”, в патриотизм, позволяющий жить в стране, мало чем похожей на СССР, и при этом с гордостью ощущать себя наследниками великих побед и завоеваний? Вряд ли дело исключительно в ценах на нефть, обеспечивших стабильность 2000-х. Равно как и вряд ли все объясняется механизмом вытеснения травмы.

Возможно, ответ связан с природой описываемой травмы, с частичностью осуществившегося движения, с тем, что драматизм утраты страны, изменения политической идентичности и экономического режима во многом компенсировался сохранением как внешних знаков советского, так и форм восприятия и концептуализации происходящего. И в этом смысле описание реального травматичного опыта войны и насилия как модельного опыта воображаемой травмы разрыва историко-

биографического континуума, переживаемой обществом в целом, при всей его убедительности неизбежно радикализирует сделанные в книге выводы. Так, для афганских и чеченских ветеранов опыт *постсоветского* был опытом смерти и физического страдания, усиливающимся на фоне утраты ценностных ориентиров и предательского отношения со стороны государства. Но для кого-то этот опыт ограничился переименованием родных кафедр истмата/диамата в кафедры культурологии, позволившим вполне безболезненно заполнять привычную пустоту между базисом и надстройкой цитатами из Бодрийера и Жижека либо перековать формационный подход на цивилизационный. И эти последние (также, впрочем, являющиеся героями книги), возможно, являются не менее (если не более) модельным примером того поверхностного переформатирования в ценностной сфере, которое имело место при переходе от позднесоветской к постсоветской эпохе.

В самом начале книги (р. 3) автор приводит визуальный пример того, как в одном пространстве могут накладываться друг на друга знаки советской и постсоветской эпох. Так, во время полевой работы в Барнауле в 2003 году он столкнулся с висящей на бетонном заборе афишей, приглашающей барнаульцев посетить концерт, посвященный Дню независимости России. Над забором возвышалось здание, на крыше которого уцелела неоновая цифра 73 (разумеется, давно погасшая), оставшаяся от празднования очередной и последней официально отмечаемой годовщины Великой Октябрьской революции. Наблюдение абсолютно бесспорное и симптоматичное не только для визуального ландшафта 1990 – 2000-х (особенно в провинции, где следы прошлого всегда исчезают медленнее, чем в столичных городах), но и для символического и ментального ландшафта постсоветской России. Но вот насколько этот коллаж визуально реализует именно ироническую гримасу истории, отмечающую разрыв между эпохами? Чего в нем больше, демаркации границ между эпохами или установления темпоральной связи? Автор видит в этом *постсмертном* присутствии знаков советского прошлого проявление работы иронии, свидетельствующей о неспособности этих знаков передавать свои первичные значения в изменившемся контексте. Их ироническое присутствие напоминает о прошлом, донося до нас молчащие материальные останки ушедшей эпохи. Но такое напоминание служит лишь дополнительным подтверждением утраты, поскольку два языка, стоящие за афишей ко Дню независимости и старой юбилейной вывеской, взаимно непереводимы. Вопрос в том, насколько эти руины прошлого являются случайным и не востребованным историческим



мусором, до которого просто не дошли руки во время торопливого евроремонта: мусор еще не убрали, но на него уже никто не обращает внимания. Если дело обстоит именно так, тогда перед нами действительно историческая ирония, становящаяся очевидной при попадании в объектив антрополога (как это и произошло в только что описанном случае). Но возможно и другое прочтение той же картины и другие риторические фигуры ее описания: с одной стороны, перед нами руины, разрыв, ирония, а с другой – эклектичный коллаж, совмещение, метонимия, обеспеченные естественным ходом вещей и ждущие своего второго рождения в качестве актуального идеологического или эстетического приема. Тогда эта встреча эпох может быть прочитана даже не как палимпсест, когда каждая следующая запись возникает только после того, как тщательно счищена предыдущая, но как амальгама, чей эффект появляется именно благодаря сплаву различных химических элементов или, как в данном случае, – диффузному сосуществованию принадлежащих к разным эпохам исторических пластов.

И эти гетерогенные исторические и культурные напластования сосуществовали не только на улицах постсоветских городов, но и в сознании постсоветских граждан. И, возможно, *то*, что в исследовательской перспективе опознается исключительно как знак исторической иронии, обозначающий разрыв между эпохами, в сознании большинства “россиян” бессознательно структурировалось как метонимия, как отношение смежности, лишь временно маргинализирующее одну из своих составляющих. Впоследствии оставалось лишь актуализировать эти метонимические структуры, включив их в официально декларируемый и разделяемый большинством дискурс исторической преемственности и единства, в котором, по большому счету, нет большой – или по крайней мере, непреодолимой – разницы между образованием СССР и возникновением независимой РФ. (Этот новый нарратив патриотической преемственности работает как своеобразная машина времени, демонстрирующая возможность взаимной конвертации постсоветского и советского благодаря утверждению поверхностности изменений, сохранившей в неприкосновенности базовую идентичность. Реализацию этой фигуры можно увидеть, например, в фильмах “Мы из будущего” и “Мы из будущего-2”, которые были в свое время лидерами проката, и в чуть менее популярном “Тумане” с рекламным слоганом “Родина – одна на все времена”.)

*Советское и постсоветское* в настоящий момент перестали быть отдельными сегментами, драматично раскалывающими жизнь людей

(как это утверждается в заключении книги). Травматический ландшафт руинированных останков *советского прошлого* довольно быстро превратился в жизнерадостную и самодовольно патриотическую эклектику *постсоветского настоящего* (с акцентом на орфографическую слитность, преодолевающую семантику разрыва). И то, что в 2000-е достичь подобного эффекта оказалось нетрудно, отчасти проблематизирует наличие глубокой травмы утраты, фиксируемой в 1990-х. Собственно, и сам репертуар единиц, заполняющих символический ландшафт, не так сильно изменился. Просто в 1990-е годы следы советского прошлого, которые были результатом естественного разрушения или сознательной деконструкции, выступали в качестве фона, на котором выделялись знаки новой постсоветской рыночной реальности. С наступлением 2000-х этот никуда не ушедший фон постепенно стал хорошо инкорпорированной частью идеологического и/или чисто коммерческого рынка, превратившись в самостоятельную фигуру обмена, осуществляющегося между неолиберальными экономическими практиками и символами, поставляемыми эклектичным патриотизмом исторической преемственности. Если на рубеже 1980–1990 годов советскую военную форму продавали в местах скопления интуристов, то теперь для “аутентичного” воссоздания советской военной формы 1930-х годов ее шьют на заказ в Германии, как это было при подготовке к съемкам фильма “Шпион”, поставленного Александром Андриановым по роману Бориса Акунина. Оценка фильма, данная режиссером, кажется более честной и адекватной современной специфике постсоветского, нежели “исповедальная” реплика бизнесмена и публициста Сергея Минаева, давшая название (“People Cut in Half”) заключению книги Сергея Ушакина. Минаев все еще пытается коммерчески спекулировать на травме, якобы пережитой поколением, рожденном в СССР в середине 1970-х, но лишенном в 1990-е “всех героев..., целого культурного наследия” (Минаев). В отличие от Минаева, который истерически пытается коммерциализировать травму утраты советского наследия, его ровесник спокойно и деловито коммерциализирует само советское наследие, сняв “русский комикс, основанный на символах, образах, легендах советской эпохи” (Андрианов). Во-первых, несмотря на популярность его книг, проблематичным является сам факт репрезентативности Минаева в качестве представителя поколения (пусть даже это и дело вкуса). И во-вторых, даже если использовать его фигуру и его высказывания в этом качестве, остаются большие сомнения относительно того, что Минаев и та часть поколения, которую он действительно представляет, – это

люди, “расколотые надвое” или “живущие между”. Скорее это именно то поколение, которое политически активно и коммерчески успешно склеивает советскую и постсоветскую эпохи (или в другой оптике, наоборот, – до неразличимости шинкует элементы первой и второй), превращая идеологически десоветизированные (*soviet free*) символы, образы, легенды советской эпохи и, что важно, патриотическую привязанность к ним в основное содержание приставки “пост”. Это именно то поколение, которое научилось само и научило других писать “пост-советский” слитно, перекодировав патриотизм отчаяния в патриотизм культурной эклектики, преодолев травму, словно ее и не было.

## SUMMARY

In his reaction to Serguei Oushakine’s work *Patriotism of Despair*, Ilya Kalinin points out that studies of the immediate past are often burdened with unwarranted expectations of predictions of how the studies’ developments continue to shape the current situation. Kalinin argues that Oushakine’s work balances personal involvement with scholarly detachment, without losing either empathy or the possibility of analysis. Kalinin also suggests that while Oushakine’s book successfully focuses on the first post-Soviet decade with its orientation toward the trauma of loss, it lacks a longer perspective on the post-Soviet period. If in the 1990s nationalist imagination was a tool at the disposal of marginalized groups attempting to rework traumatic post-Soviet experiences, in the 2000s, nationalism became widespread among the largely stable segments of society adjusted to the market reforms and capitalism and some form of consensus with the state. Kalinin questions whether instrumentalization of the effects of post-Soviet trauma has caused this politics of nationalist adjustment or this very politics has generated the persistence of the nationalist imagination? In Kalinin’s view, Oushakine’s reading of the simultaneous coexistence of post-Soviet and Soviet signs and symbols in urban landscapes as an ironic work of history can be supplanted with the interpretation of it as an amalgam of different layers, some marginalized waiting for actualization yet very much present in the minds of post-Soviet people. Soviet and post-Soviet, the boundary between which was relived as traumatic in the 1990s, now emerge as a continuum of enthusiastic nationalist eclectics.

Сергей УШАКИН

## ОТВЕТНОЕ

Прежде всего, мне бы хотелось поблагодарить редакцию *Ab Imperio* за организацию этого крайне стимулирующего заочного форума, посвященного *Патриотизму отчаяния*. Новости всегда приходят извне, от взгляда стороннего рецензента всегда ждешь неожиданностей. Хотя бы потому, что трансформация “моей” книги в объект “чужого” анализа позволяет ощутить – теперь уже на себе, – как работают те самые интерпретационные и аналитические приемы, с помощью которых создавалась книга. Избирательность чтения, прихотливость ассоциаций, риторические преувеличения, политические предпочтения, теоретические склонности, этнографический опыт, биографические особенности – эти (и многие другие) “фильтры”, которые помогают просеивать и структурировать бесконечные интервью, полевые заметки, архивные документы и собранные публикации, используются рецензентами уже для реорганизации моего собственного текста. Превратившись в своего рода этнографический материал, книга оказывается поводом, переходным объектом, на основе которого рецензенты выстраивают свои собственные практики перевода моего текста на свой язык.

Как и любой перевод, эти рецензии строятся на операциях смещения и сгущения: конденсация смысла требует жертв. Но жертвы эти оправданны: реконтекстуализация книги, предпринятая участниками форума, дала мне возможность увидеть проблемные точки, которых я раньше не замечал. Более того, предложив свое прочтение *Патриотизма отчаяния*, каждый рецензент обозначил новые тематические и

теоретические направления, по которым может строиться дальнейшее изучение национализма, травм и сообществ в России. Впрочем, поблагодарить участников и организаторов форума мне хотелось не столько за это расширение моего кругозора, сколько за их желание и способность к диалогу, за их вдумчивое и пристальное внимание к тому, что мне хотелось сказать, и, что главное, за то, что мои слова не остались без ответа.

В своих заметках ниже я отвечу лишь на немногое из того, что мне показалось принципиально важным, надеясь, что этот диалог будет продолжен – и на письме, и лицом к лицу.

### **Марк Липовецкий: *Проработка прошлого***

Спасибо Марку за высокую оценку моей работы. Обещаю, что на слежу еще немало. Если же говорить по существу, то мне бы хотелось подчеркнуть, что принципиальная дисциплинарная пограничность моей книги – “между культурной антропологией, историей и поэтикой дискурса”, как это обозначил Липовецкий, – во многом определялась объектом моего анализа – тем, что можно было бы назвать “национализмом снизу”, “народным” национализмом, рожденным в ответ на вполне определенные социальные и политические условия 1990-х годов. Вместо описания руин советского строя мне хотелось понять, как они осмысляются, то есть как опыт распада привычной рутины, устоявшихся привычек, ожидаемых карьерных продвижений и т.п. отражался в новых символических формах. Сопрягаясь с опытом новой, *несоветской*, жизни или дистанцируясь от него, эти нарративы распада, утраты и травмы, на мой взгляд, и составили одну из ключевых тем постсоветского периода в России.

Фокус на травматичности этих нарративов позволяет, по меньшей мере, два возможных аналитических подхода к ним. В рецензии Марк обозначил один такой подход – анализ интериоризации логики насилия, призывая видеть в нем “оборотную сторону” того, что он определяет как “валоризация страдания”. Липовецкий прав структурно, но неправ содержательно. Присвоение логики насилия действительно нередко оказывается составной частью нарративов о травмах и утратах (здесь я с Марком согласен полностью). Собственно, от нарративов распада было бы странно ожидать иного: многие из них коренятся в опыте неконтролируемого насилия. Однако, мне кажется, Марк заблуждается, принимая “валоризацию страдания” за чистую монету. Валоризация страдания, как я пытался показать в своей работе, есть социально и

дискурсивно доступная форма для выражения не столько ценностей жертвенности (тезис, которому я не нахожу поддержки), сколько для репрезентации пережитого насилия. Дело, говоря иначе, не в апологии насилия, а в невозможности найти другие нарративные средства для того, чтобы придать (индивидуальной) травме социальный характер. Или, иными словами, важна не валоризация насилия сама по себе, а тот социальный эффект, который эта валоризация способна произвести в конкретном случае. Я понимаю озабоченность Марка, но все же, на мой взгляд, первичной здесь является прагматика травматических дискурсов, а не их возможная аксиология. Именно на этом – прагматическом – выстраивании ритуалов признания посредством активации знакомых нарративов об утратах и травмах я и пытался делать акцент в своей работе. И в этом контексте мой общий тезис об отсутствии новых общезначимых пост- или нессоветских дискурсов принципиален: нарративы жертвенности оказываются востребованными там и тогда, где и когда иные формы символизации травмы, будь то язык прав человека, материальной компенсации, политической реабилитации и т.д., оказываются труднодоступными или неэффективными. Пример с эволюцией символического оформления войны в Чечне в этом плане показателен – альтернативой замалчиванию оказалась историзация чеченской войны, вписывание ее в уже знакомый и хорошо растиражированный шаблон рассказов о Великой Отечественной войне.

Разумеется, можно видеть в этом настойчивом присутствии позднесоветских штампов, шаблонов и ритуализированных действий “радикальное – до полного самостирания... – продолжение всех важнейших социокультурных тенденций позднесоветской культуры”, как это делает Марк. Я бы поостерегся. Мне кажется, что это тот случай, когда контекст и интонация важны. При всем своем формальном сходстве с позднесоветскими оригиналами бесконечные старые песни о главном поются все-таки в другой символической среде и, как правило, с другими смысловыми акцентами. Советским в данном случае является как раз не “синтаксис”, как это обозначил Марк, а *словарный запас*, который, несмотря на свою советскость, организуется по совсем иным принципам. Условно говоря, нацболы Барнаула читают Карла Маркса одновременно с текстами Берроуза, а не с учебником по научному коммунизму под редакцией Петра Николаевича Федосеева.

Я не знаю пока, что может выступить альтернативой тому патриотизму отчаяния, который я описал. Одна из главных причин его эффективности, как мне кажется, состоит в том, что он придает ощу-

щению коллективной принадлежности определенный аффективный заряд – национальная общность в итоге воспринимается не только как воображаемое сообщество, не только как осознание некоего исторического прошлого, но и как вполне определенный эмоциональный опыт утраты. Насколько реальна возможность иных эмоциональных оснований, которые позволили бы свести сообщества утрат к минимуму? С учетом российской истории и настоящего – насколько реальны и минимизация опыта самих утрат, и концептуализация недавнего и давнего прошлого в позитивных терминах? Говоря иначе, наша проблема заключается в том, что у нас негативная история? Или в том, что мы склонны воспринимать лишь историю, рассказанную в негативном ключе? Другими словами, в чем суть дела – в прошлом или в том жанре, в который это прошлое вписывается?

### **Даглас Роджерс: *Марксизм против языкознания***

Несколько лет назад во время собеседования в Гарварде известный американский советолог, глядя в описание моей диссертации, спросил меня: “Вот вы используете здесь слово “дискурс”. Что вы хотите этим сказать?”. Текст Роджерса напомнил мне эту недоуменную реакцию на мои попытки размыть при помощи “дискурса” теоретическую и предметную ясность дисциплинарных исследований. Действительно, зачем заниматься “дискурсом”, когда можно изучать (бессловесное) электро-ральное поведение или, скажем, формы социальной стратификации? Собственно, в своей рецензии Роджерс и показывает последовательно и исчерпывающе, как “дискурс” и примкнувшая к нему “психоаналитическая теория” не позволили ему найти в книге того, чего бы хотелось, а именно: 1) места сообществ утраты в “возникающих классовых конфигурациях”, 2) “практик”, с помощью которых “постсоветские граждане сталкиваются с рынком, участвуют в приватизации, втягиваются и выталкиваются за пределы возникающих классов”, и 3) подробного диалога с “социальной теорией”, объясняющей, как “символы работают внутри политических и социальных конфигураций и их социальных последствий (неравенство и класс, например)”.

Подход Роджерса – сознательно или подсознательно – повторяет символическую логику, с помощью которой мои собеседники в Барнауле выстраивали свои истории: позитивное содержание и здесь оформляется как ответ на некое реальное или воображаемое отсутствие. В данном случае утратой – “исключением” в терминах Дагласа – стало “социаль-

ное”. Было бы заманчиво последовать примеру рецензента и продолжить список вещей, явлений и теорий, не вошедших в книгу. Заманчиво и безответственно. Не надо осуждать танец за отсутствие в нем знаков препинания. Не стоит обвинять роман в недостатке жестикуляции.

Иными словами, картография отсутствий, предложенная Роджерсом, замечательна по своей проницательности; однако мне жаль, что составлением картографии несуществующих мест всё, по сути, и ограничилось. На обсуждение основных тем книги – тех самых языков травмы, с помощью которых сообщества утраты реализуют себя в дискурсивном пространстве, – не хватило, судя по всему, ни интереса, ни времени, ни сил. Было бы интересно, например, услышать от Дагласа о том, насколько убедительны мои интервенции в современные исследования травматического опыта. Или о том, насколько продуктивны мои модификации теории объектных отношений для понимания специфики культурной памяти в постсоветской России. Или, например, о том, насколько значимо мое стремление понять национализм как форму аффективного – а не только воображаемого – опыта. Иначе говоря, было бы замечательно услышать и о том, что в книгу все-таки вошло. К сожалению, диалог оказался в разных плоскостях; однако это не значит, что его не стоило начинать.

Сама по себе эта ситуация не-встречи, впрочем, неудивительна. Различия между антропологическим подходом, предложенным Дагласом, и тем, что озвучен в *Патриотизме отчаяния*, разумеется, не сводятся лишь к спектру изучаемых явлений. Различия здесь теоретические, а не тематические: структуралистский марксизм (Роджерса) предсказуемо находит крайне мало общего с (моим) постструктуралистским подходом к пониманию языка и идентичности. И для меня постоянные призывы Роджерса обратить внимание на “классы” звучат столь же удручающе абстрактно, сколько, как я догадываюсь, и мои попытки говорить о значимости языка, памяти и травмы – для него.

“Социальное” мы ищем и находим в разных областях. Для меня оно в тех дискурсивных конфигурациях, которые оказываются эффективными в одних социальных условиях, но могут потерять свою дееспособность в других; дискурс в данном случае – способ опосредования, механизм связи индивидуального опыта и социальной среды с помощью исторически доступных символических форм. Повторю пример – параллель между Великой Отечественной войной и войной в Чечне могла казаться смехотворной еще в 1996 г., но уже в 2004 г. она стала основным символическим приемом, используемым ветеранами



для публичной реабилитации военных действий на Северном Кавказе. Или – из другой главы – до начала 1990-х распространение “теории этноса” ограничивалось исключительно узким кругом профессиональных историков и этнографов; к середине 1990-х “исследования этноса” начинают превращаться в массовую индустрию. В обоих случаях успех/неуспех символической формы связан с ее конкретным социальным контекстом. “Анимация” конкретных символических форм есть всегда процесс символического выбора, смысловой дифференциации. Популярность “этноса”, например, объясняется не только доступностью термина, а прежде всего – его способностью описать стратегически важное аналитическое и дискурсивное пространство, не совпадающее ни с “государством”, ни с “нацией”. Можно спорить о том, как, кем и где реализуются *практические* возможности, обозначенные “этносом”, но нельзя не признавать того факта, что без этой дискурсивной формы риторика и практика национализма в России развивались бы несколько иначе.

Сформулирую по-другому: анализ дискурса обнажает структуру семантического выбора, позволяя очертить тот круг смыслов, понятий и концепций, по отношению к которым и пытается определить себя индивид или группа. Более того, анализ дискурса дает возможность проследить, как выбранная метафора – допустим, “долг Родине” – становится началом семантической цепочки, организующим принципом для более широких социальных требований и менее публичных форм саморепрезентации.

Если анализ дискурса позволяет увидеть, на каком, так сказать, складе происходит отбор символических “стройматериалов” для постройки той или иной символической структуры, то психоанализ оказывается незаменимым для понимания того, как осуществляется “сцепка”, как возникает эмоциональная привязанность между индивидом и выбранным символом. Школа объектных отношений Мелани Кляйн и Дональда Винникота и лакановский психоанализ языка, на мой взгляд, представляют удачную теоретическую рамку, которая позволяет не только описать процесс *присвоения* индивидами и группами имеющихся символических форм, но и процесс *наполнения* этих форм собственным эмоциональным содержанием.

Дискурсивные формы и аффективные режимы не менее (и не более) социальны, чем классовые формации. И те, и другие представляют собой аналитические категории, используемые для структурирования социального опыта. Суть расхождений, обозначенная Роджерсом, не в

отсутствии/присутствии социального, а в различном понимании его границ. Можно гадать, в какой степени мое дистанцирование от “классовой проблематики” есть реакция на годы насильственного изучения истории КПСС, марксистско-ленинской философии, политэкономии и прочих научных коммунизмов в советский период. Как можно предполагать и то, что настойчивые попытки Роджерса вывести некую недифференцированную “психоаналитическую теорию” (вместе с “дискурсом”) за пределы гуманитарных и социальных наук есть следствие довольно отдаленного представления о действительном содержании и формах психоаналитических подходов к изучению индивидов и общества.

В принципе, на фиксации этих исходных различий можно было бы и остановиться – так сказать, “Запад есть Запад, Восток есть Восток, и им не сойтись никогда”. Если бы не одно “но”, а именно та картина “социального”, которую Даглас предлагает в качестве исследовательской альтернативы “внесоциальному дискурсу”. Беспокоит меня не только то, что в итоге “дискурс” оказывается у Роджерса чуть ли не феноменом природы, а само постсоциалистическое общество – вариантом “примитивного общества”, письменностью которого можно пренебречь (ссылки на необходимость исследовать интеллектуальную жизнь постсоциализма красноречиво отсутствуют в примерах Дагласа).

Настораживает меня то, что практически все примеры “социального”, приведенные в рецензии, так или иначе связаны с циркуляцией капитала в постсоветском обществе, а в качестве единственной формы рефлексии по поводу этой циркуляции предложено лишь изучение “неузнавания” (*misrecognition*), т.е. неспособности угнетенных классов (и, надо полагать, всего остального населения) адекватно воспринимать свое собственное социальное положение. Неспособности, которую более ранние версии марксизма называли, не стесняясь, “ложным сознанием”, оправдывая тем самым свой статус “революционного авангарда”.

Постсоциалистический опыт при таком подходе выступает лишь как преддверие капитализма: в каждой вещи видится потенциальный товар, в каждой группе – следы возникающего или ушедшего класса, а в любых отношениях – отзвуки социального (возможного) неравенства. Симптоматично, что обсуждая в связи с моей работой книгу Эмили Мартин, посвященную анализу мании и депрессии в американской культуре, Роджерс – вполне предсказуемо – акцентирует все ту же связь. Исследования мании и депрессии интересны (Дагласу) не тем, что они позволяют понять, как конкретные *люди* справляются со своими недугами, но тем, что эти исследования дают возможность проследить

заинтересованность “неолиберальных рынков” (выделено мной. – С.У.) в воспроизводстве недугов подобного рода.

Методологически подобная последовательность понятна: когда капитал оказывается основной аналитической категорией, то все вокруг рано или поздно начинает напоминать рынок. “Социальное” здесь съезживается до товарно-денежных отношений. Эта гомогенизация и метода, и объекта исследования, впрочем, интересна не только своей фиксацией на капитале. Важно то, что эта гомогенизация исследовательского поля, предполагающая акцент на последовательности, системности, целостности, подается в виде *универсальной модели*, становится гегемонией, маргинализируя при этом все те формы рациональности, способы самоорганизации и методы анализа, которые не укладываются в логику циркуляции капитала. И тревогу по поводу излишних увлечений антропологов “культурой”, озвученную Роджерсом (вслед за Томасом Вольфом), на мой взгляд, стоит воспринимать именно в этом контексте – как опасение по поводу вполне очевидной альтернативы универсализирующей логике капитала, альтернативы, не вмещающейся в жесткие рамки структуралистского марксизма.

Проблема структуралистского марксизма заключается не только в его методологических и предметных приоритетах. Более серьезно, на мой взгляд, то, что его системная логика не имеет средств для описания обществ, переживающих радикальный слом своего социального, политического и культурного строя. В лучшем случае речь идет о телеологии (возникающих классов и товарно-рыночных отношений), в худшем – о неразвитости (классового) сознания и институтов. Возможность того, что лиминальность, слом, промежуток могут иметь свою собственную культурную логику, отличающуюся и от логики (ушедшего) социализма, и от логики (грядущего) капитализма, остается за пределами интеллектуальной оптики марксизма.

В начале 1980-х годов Ранажит Гуха и его коллеги по постколониальным исследованиям, столкнувшись со сходной попыткой британских историков видеть в истории Индии лишь локальную версию истории мирового капитала, предприняли ряд теоретических и историографических усилий для того, чтобы продемонстрировать невозможность сведения глобальной истории капитализма к повсеместному воспроизводству одного и того же сценария власти. Аналитически изолируя категории “капитала” и “власти”, исследователи угнетенных (*subaltern studies*) показали, что возможно формирование капитализма без устойчивых капиталистических иерархий, капитализма, в котором

область политических отношений сохраняет “многоголосие... идиом” и “неустрашимый плюрализм своей структуры”, не сливаясь в итоге в единое логическое целое.<sup>1</sup>

Я далек от мысли о том, чтобы проводить прямые параллели между имперской историографией Индии и попытками писать антропологию постсоциализма исключительно как предысторию капитализма. Однако я бы хотел подчеркнуть параллель иного рода: как и постколониальные исследователи, в своем исследовании патриотизма отчаяния и сообществ утраты я пытался, прежде всего, дать возможность услышать тех, чьи идентичности и языки самоописания не сводились исключительно к нарративам (и практикам) капитализма. Лишенные целостности и последовательности, эти идентичности и дискурсы акцентировали разнообразные разломы и разрывы. Постструктурализм и постструктуралистские варианты психоанализа – с их повышенной чувствительностью к гибридности, фрагментации, спутанности текста и идентичности – мне кажутся удачным теоретическим средством, способным прояснить особенности символических процессов, с помощью которых люди вписывают утраты, травмы и смерти – все то, в чем Даглас не увидел ничего социального, – в свою повседневную жизнь.

### Майя Надкарни: *Неконвертируемая травма*

В рецензии Майи я бы хотел остановиться только на двух моментах, которые мне кажутся крайне важными и которые не были затронуты другими рецензентами. Первый связан с моими попытками видеть в нарративах утраты форму коммуникативной медиации. Второй касается того, что Надкарни определяет как “культурную логику отчаяния”.

Надкарни абсолютна права в том, что книга делает попытку уйти от традиционного восприятия травмы как явления десимволизирующего, как события, *препятствующего* формированию связанных нарративов о прошлом и настоящем. Вместо традиционных практик цензурирования и замалчивания травматического опыта (реального или воображенного) я попытался проанализировать способы его символизации. Наблюдения за постоянной циркуляцией рассказов об утратах, боли и страданиях позволили мне сделать следующий шаг в понимании роли травмы в лиминальном обществе. Проработка травмы в данном случае не впи-

<sup>1</sup> См. Dipesh Chakrabarty. *Subaltern Studies and Postcolonial Historiography // Nepantla: Views from South*. 2000. Vol. 1. No. 1. P. 20. См. также Ranajit Guha. *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Harvard, 1997. Pp.13-20.

сывалась в традиционную модель: место ожидаемого отхода, постепенного дистанцирования по отношению к травматическому опыту заняли непрекращающиеся попытки воспроизводства следов этого опыта.

Об одной социальной функции такой циркуляции травматического опыта я уже говорил: “валоризация страданий” выступает здесь своеобразным коммуникативным жанром, социально приемлемым сценарием формирования новых связей, в обществе неизвестных. Как объясняла мне одна из “солдатских матерей”: “Человека с человеком сближает горе”. Солженицын в своей работе *Двести лет вместе* использовал сходную логику, говоря о дифференциальной функции боли, позволяющей отделить тех, кому больно (за свою Родину), от тех, кому “не болит”. Принципиально в этих ссылках на горе, травму и боль, однако, вот что. Исследования боли – от Витгенштейна до антропологов Вины Дас, Артура Кляйнмана и Майкла Ламбека<sup>2</sup> – фиксируют одну и ту же тенденцию: “крики боли”, как правило, неспособны адекватно рассказать о самой боли; их задача – зафиксировать страдания, привлечь внимание, попросить о помощи и т.п.

Сложности с дискурсивным оформлением опыта страдания в итоге ведут к двум последствиям. С одной стороны, невыразимость боли делает невозможным какие бы то ни было сравнения. Апелляции к опыту боли, травмы, утраты, таким образом, как правило, оказываются скрытыми или явными претензиями на исключительность. С другой стороны, сама невозможность адекватного выражения травматического опыта постоянно провоцирует все новые попытки придать пережитому более “удачную” символическую форму. Истории о травмах становятся, таким образом, способом синхронизации эмоционального опыта собеседников, а сама травма оказывается своеобразным знаком отличия, идентификационным средством (одна из моих информанток в Барнауле называла себя “мать героя, которого нет в живых”). Надкарни справедливо замечает, что особенность травматических историй как средства социальной медиации, однако, состоит в том, что апология исключительности, ссылки на неконвертируемость травмы в иные системы ценностей нередко служат источником повторной травматизации. Травматические нарративы, иначе говоря, оказываются постсоветской

---

<sup>2</sup> См., например, Ludwig Wittgenstein. *Philosophical Investigations*. New York, 1958. P. 101; Arthur Kleinman. *Writing at the Margin: Discourse between Anthropology and Medicine*. Berkeley, 1995; Arthur Kleinman, Veena Das, and Margaret Lock (Eds.). *Social Suffering*. Berkeley, 1997; Michael Lambeck and Paul Antze (Eds.). *Illness and Irony: On the Ambiguity of Suffering in Culture*. New York, 2004.

версией фармакона (*pharmakon*), описанного Жаком Деррида, – лекарством и ядом одновременно.

“Культурная логика отчаяния”, о которой пишет Майя, тоже имеет немало общего с фармаконом. Отчаяние, как мы помним, у Ожегова, – это не только безысходность, но и “смелость до безрассудства”. Я благодарен Майе за идею проследить, как отчаяние оказывается основой не только для формирования нарративов утраты, но и для более позитивных форм дистанцирования по отношению к источникам травматического опыта. Моя статья о постколониальных острашениях в Беларуси, опубликованная в этом номере *Ab Imperio*, следует этому совету: осознание безысходности в данном случае выражается не в производстве нарративов утраты, но в практиках неприсутствия, неучастия, непринадлежности. Оставаясь отрицательной по своей направленности, логика дистанцирования белорусских постколониалистов, тем не менее, позитивна и призвана (хоть и безуспешно) обозначить дискурсивное пространство, равноудаленное от “режимов оккупации”.

### Илья Калинин: *Настоящее постсоветское*

Смотреть в будущее – не дело антропологов. Рассуждать о культурной логике момента, не имея этнографических материалов, – и подавно. Попытки Ильи экстраполировать логику патриотизма отчаяния на сегодняшний день понятны и привлекательны, но мне трудно с такой же безапелляционностью делать далеко идущие выводы, не опираясь на итоги полевой работы. Работа над *Патриотизмом отчаяния*, как справедливо замечает Илья, заняла почти десять лет. Может, лет через десять и стоит вернуться к вопросу о том, что происходит сегодня?

Если говорить серьезно, то хотелось бы прокомментировать несколько выводов Ильи, с которыми мне трудно согласиться. Как справедливо отмечает Калинин, в 1990-х гг. националистические нарративы как форма проработки разнообразных травм были характерны для “наиболее травмированных и маргинализированных эпохой социальных групп”. Национализм нулевых, в свою очередь, стал “официальным национально-патриотическим суррогатом”, акцентирующим не органическую общность, но формы исключения. Главный вопрос Калинина – это вопрос о связи между этими двумя формами национализма: “Каким образом “патриотизм отчаяния” так быстро и повсеместно превратился в то, что можно было бы назвать “патриотизмом лояльности”...?”.

Скажу сразу: я не очень уверен в очевидности траектории, предложенной Ильей. Иными словами, мне не кажется, что патриотизм

отчаяния, увязывающий индивидуальные утраты с утратой страны/национальной общности, скажем так, “генетически” связан с официальным патриотизмом олимпиад и Евровидения 2000-х годов. Скажу больше – лишенный аффективной (“травматической”) составляющей, благодаря которой патриотизм отчаяния, собственно, появился и воспроизводился, официальный патриотизм-как-форма-шоу-бизнеса не имеет, на мой взгляд, собственной, внутренней логики воспроизводства и потому вынужден полагаться на постоянную внешнюю финансово-идеологическую поддержку – условно говоря, от одного чемпионата мира к другому.

Однако определенная преемственность между патриотизмом отчаяния и патриотизмом от *Bosco di Ciliegi* все-таки есть. Подобно тому, как парфеновские *Намедни* и *Старые песни о главном* реабилитировали эстетику повседневности советского периода, официальный патриотизм 2000-х гг. освободил риторику патриотизма и метафоры национализма от их изначального контекста. Напомню, что в конце 1980-х и начале 1990-х годов “патриотизм” – как и “память” – оказался чуть ли не исключительной собственностью тех, кого тогда было принято называть “красно-коричневыми”. Взяв риторику национализма в свои руки, идеологические институты 2000-х подвергли ее определенной химической чистке. Итогом стал гляцевый продукт – без особых свойств и претензий (и, хочется добавить, перспектив). Вроде символа российской олимпийской сборной – Чебурашки, меняющего цвет своей шерсти каждый сезон.

Эта фиксация принципиального изменения дискурсивной функции национализма, от проработки травмы к партийно-государственному оппортунизму, впрочем, для меня менее интересна, чем вопрос о связи этих изменений с сообществами утраты. Означает ли возникновение патриотического глянца конец сообществ утраты? На мой взгляд – нет.

Я бы не стал преувеличивать значение орфографической слитности постсоветского. И мне сложно понять, на чем основаны выводы Ильи о превращении “руинизированных останков *советского прошлого* в жизнерадостную и самодовольную патриотическую эклектику *постсоветского настоящего*”. Мне кажется, настоящее постсоветское все-таки выглядит несколько иначе. Мои поездки по России, как и недавние полевые исследования в Бишкеке и Минске, убеждают: да, советское оказалось удобно сведенным – условно говоря – к пылесосу “Буран”, напитку “Дюшес”, открыткам про Артек и меню ресторана “Петрович”. Но бесшовной истории, “жизнерадостно” соединяющей советское прошлое и настоящее постсоветское, пока не складывается. Музеи

национальных историй в этом плане – хороший показатель. В бывшем музее Революции в Москве “постсоветское” оказывается историческим довеском, механически добавленным к вполне стандартной советской истории. В национальном музее Киргизии постсоветской экспозиции нет вообще, а экспозиция о советском периоде до сих пор рассказывает историю Коммунистической Партии Советского Союза. В музее национальной истории Армении национальная история заканчивается 1919 годом. И на мой недоуменный вопрос о том, где же последние девяносто лет, служительница музея лаконично ответила: “Пока нет”.

В этом повсеместном “*пока нет*”, высказанном в адрес советского и постсоветского опыта, для меня и заключается основное свидетельство того, что говорить о полной и безоговорочной победе жизнерадостного коммерческого патриотизма пока рано. Несмотря на слитность постсоветского, “расколотость” и “жизнь между” осталась – стоит только приглядеться.

Повторюсь еще раз: не стоит выдавать логику коммерческого освоения советской символики за культурную логику постсоциализма. У меня нет (пока) достаточного полевого материала для того, чтобы сформулировать внятную альтернативу коммерческому патриотизму, о котором пишет Илья. Приведу лишь одно наблюдение – неполное, но, надеюсь, показательное. Примерно в течение последних пяти лет в российском кинематографе – и авторском, и коммерческом – стала формироваться определенная тенденция. Целый ряд фильмов, получивших призы и признания, выстраивает свой сюжет вокруг одной и той же разнообразно обыгранной метафоры заброшенности, отдельности, отдалённости: *Эйфория* Ивана Вырыпаева (2006), *Дикое поле* Михаила Калатоцишвили (2008), *Как я провел этим летом* Алексея Попогребского (2010). Недавний *Край* Алексея Учителя (2010) довел эту логику до предела, представив постсоветскую версию советского Робинзона Крузо и его Пятницы, вынужденных выживать на острове, полагаясь исключительно на свои силы.

Поражающим во всех этих фильмах является либо полное отсутствие общества и государства, либо его присутствие исключительно в негативной форме. Мне кажется, что настоящее постсоветское следует искать именно вот в этих апологиях выживания – вдали от государства, нации или общества. Как и травматические нарративы патриотизма отчаяния, эти фантазии о новых Робинзонах, необитаемых островах и пустынных степях тоже полны насилия. Есть у них и принципиальное отличие – во всех перечисленных фильмах (а список их можно продол-



жить) полностью отсутствуют какие бы то ни было иллюзии по поводу возможного позитивного эффекта от объединяющих связей – будь то дружба, семья, нация или государство.

### **Елена Гапова и Юлия Градскова: *Женское лицо патриотизма***

Обе рецензии сходны в своих комментариях, поэтому я решил объединить их в одной секции. Основной вопрос Елены и Юлии, заостряя, наверное, можно было бы сформулировать так: в какой степени политика жалости, описанная в главе о солдатских матерях, есть отражение половой, классовой или, допустим, образовательной идентичности этих женщин? Что здесь сыграло ключевую роль – ограниченность символических и организационных ресурсов матерей? Требования и социальные ожидания, связанные с “традиционной” ролью матери? Зависимость от местных властей? Вопросы эти стоит задавать, хотя вряд ли можно получить на них четкий ответ. Мне приходилось видеть, как солдатские матери “активировали” ту или иную идентичность в зависимости от потребности ситуации. Наверное, ситуация сложилась бы по-другому, если бы кто-то из матерей имел юридическое образование. Наверное, их жизнь была бы чуть лучше, если бы Алтайский край не являлся одним из самых бедных регионов России. Эти факторы важны, но важно и другое: даже самые успешные комитеты солдатских матерей так и не смогли превратить свое движение в сколько-нибудь значимую политическую силу. Пример матерей с Пляса де Майо так и не оказался востребованным.

Зато востребованным оказалось другое: реализуя политику жалости на практике, солдатские матери продемонстрировали удивительную аналитическую бесполезность традиционного деления политической тематики (и деятельности) на “публичную” и “частную”. Стихийно и в значительной мере неосознанно, они реализовали главный лозунг феминизма конца 1960-х – 1970-х гг.: “личное и есть политическое” (*the personal is political*).

Особенность политики матерей становится особенно очевидной на фоне того, как эта же взаимосвязь личного и политического артикулировалась ветеранами чеченских войн. Если свои претензии к государству ветераны оформляли в квазиправовых терминах экономического патриотизма (“долг”, “контракт”, “обмен жертвами”), то в своих стихах и песнях они полагались на несколько иную риторическую традицию, связанную с понятиями личной “чести”, “дружбы”, “утраты”. Иначе говоря, нерасчлененность личного/политического у солдатских мате-

рей противостоит достаточно четкому разведению политического и персонального у самих солдат. Наверное, в этом направлении и стоит искать основы того, что Градскова называет “гендерной спецификой” патриотизма.

*Принстон, 1 мая 2011 года*

## SUMMARY

In his response to critics, Oushakine registers disagreement with Lipovetsky's emphasis on the “valorization of violence” in communities of loss, and suggests instead that themes of sacrifice and past violence are the only available forms of representing individual trauma as a collective phenomenon. Oushakine also cautions against seeing post-Soviet cultural practices as a direct continuation of Soviet ones, and points out new contexts for symbolic representations of the social. Responding to Douglas Rogers's criticism, Oushakine points out that it is not productive to create a cartography of topics and issues absent from a study. He suggests that his understanding of discursive constructions involves mechanisms of mediation between the individual and the social, and protests against a Marxist reading of his work. He argues that discursive forms and regimes of affection are not less social than classes. Oushakine also engages Rogers's understanding of the social and suggests the latter is reductionist in its attention to the circulation of capital and the Marxist understanding of “false consciousness.” Oushakine argues that structuralist Marxism has no suitable apparatus for describing societies undergoing a dramatic collapse of their social, cultural, and political structures. Responding to Maya Nadkarni's review, Oushakine agrees with her reading of traumatic accounts as means of communication that are self-perpetuating. Oushakine also agrees that the “cultural logic of despair” can be potentially productive. Oushakine disagrees with Ilya Kalinin's notion that the patriotism of despair characteristic of the 1990s is genetically connected with the official patriotism of the 2000s, and suggests the presence of ruptures and disconnections reflected in the increasingly absent role of the state or nation from cultural representations of the post-Soviet period. Finally, responding to the contributions of Gradskova and of Gapova, Oushakine suggests that the perceived failure of political mobilization of mothers may be read as a successful realization of the classic slogan of feminism in the 1960s–1970s: the personal is political. The politics of soldiers' mothers was based on a rhetorical tradition that did not presuppose any divisions between personal and public.

**Юлия ГРАДСКОВА**

**ЕСТЬ ЛИ ЖИЗНЬ ПОСЛЕ ТРАВМЫ,  
ИЛИ ЧТО И КАК ИЗУЧАТЬ ПОСЛЕ  
“ПАТРИОТИЗМА ОТЧАЯНИЯ”?**

Книга “Патриотизм отчаяния” ставит своей целью анализ постсоветского сознания, а именно – исследование того, как “пережитые, воображаемые или ожидаемые травматические события” используются частью постсоветских людей для создания ощущения общей принадлежности и конструирования новой “Родины”. Именно проблемы травмы и потери, а не более популярные в последние 20 лет у исследователей темы “изменений” и “транзитов” оказываются той связующей нитью, которая объединяет различные части книги. Подобно автору еще одной публикации 2009 года, Ольге Шевченко, реконструирующей взгляд москвичей на историю последних 20 лет как на “перманентный кризис”,<sup>1</sup> Сергей Ушакин стремится исследовать то, что находится в тени более позитивных изменений в общественной и повседневной жизни постсоветской России и ощущается в качестве невидимой угрозы. При этом – что является несомненным достоинством книги – он рассматривает проблемы переживания травмы потери на базе регионального материала, с близкого расстояния, стремясь показать читателю, как именно запускается механизм переживания и в каких разнообразных и порой причудливых формах он выражается на Алтае.

<sup>1</sup> Olga Shevchenko. *Crisis and the Everyday in Postsocialist Moscow*. Bloomington, 2009. 284

Переживание потери Ушакин исследует на различных уровнях: от космологических построений до индивидуального горя матерей, потерявших сыновей – солдат многочисленных “локальных” войн позднесоветского и постсоветского периода. В результате у читателя книги складывается представление о перформативности постсоветской травмы: переживание распада СССР оказывается связанным с ростом расизма, а переживание смерти сына – с фактическим одобрением патриотической риторики войн в Афганистане и Чечне. Такой подход обладает широкими возможностями – продолжение изучения перформативной “потери” на примере других социальных групп или на материале других регионов постсоветского пространства может помочь объяснить трудности и парадоксы “постсоветского существования”. Ушакин продолжает здесь исследование постсоветской трансформации “Родины” и патриотизма, начатое Ириной Сандомирской и обозначенное ею как ностальгическая потребность в регенерации советской Родины.<sup>2</sup>

Ушакину особенно удался анализ практик замещения и вытеснения потери. В то время как в психологии оплакивание потери предполагает не только горевание как таковое, но и обращение к вопросу об ответственности – индивидуальной, коллективной, институциональной, ритуализация этого процесса позволяет избежать проблемы ответственности, но препятствует преодолению травматического состояния. Тщательная антропология повседневных практик оплакивания сыновей, в том числе попытки вписывания оплакивания в круг повседневных забот (о других детях, квартирах, питании), является одной из самых сильных сторон работы. По мнению Ушакина, нормализация потери происходит посредством ее локализации и фрагментации, а вместо вопроса “кто виноват?” главным становится вопрос реализации памяти как таковой: “как помнить?”.

Несмотря на то, что в данной работе, в отличие от его предыдущих публикаций, Ушакин не уделяет специального внимания теории социального конструирования пола и гендерной методологии, анализ сообществ, идентифицирующих себя на основе травмы (ветераны, матери погибших солдат), основывается на внимании к гендерно-специфическим формам практик отчаяния. В частности, глава, посвященная организации солдатских матерей Барнаула, развивает исследование связи образа “солдатской матери” с нарративом Родины – темы, важной

<sup>2</sup> Ирина Сандомирская. Книга о Родине, опыт анализа дискурсивных практик // Weiner Slawischer Almanach. Wien, 2001. S. 50.

для изучения гендерных аспектов российской культуры.<sup>3</sup> Антропологический подход и особенно использование личной переписки матерей позволяют Ушакину показать взаимообусловленность частного и политического – в результате вторжения “Родины” в частное пространство материнской любви фигура матери оказывается частью идеологического пространства. Однако вопреки “мобилизующей роли советского материнства”<sup>4</sup> барнаульские матери погибших солдат используют память в качестве ресурса для создания новой солидарности – солидарности отчаяния.

Возвращаясь к общему замыслу книги, хочется подчеркнуть важность тезиса автора о новых солидарностях, возникающих на основе травматического прошлого, общей потери. Этот тезис намечает исследовательскую программу для будущих антропологов и социологов, которым предстоит выяснить, в какой мере эти условия солидарности окажутся актуальными и будут воспроизводиться следующим поколением постсоветских людей. В этой связи было бы интересно узнать мнение Ушакина относительно возможности переноса его исследовательского подхода на другие регионы России. Увидим ли мы ту же картину? И, конечно (и этот вопрос адресован как Ушакину, так и тем, кто подхватит “его” проблематику), хотелось бы понять, если ли у патриотизма гендерная специфика?

## SUMMARY

In discussing Serguei Oushakine’s study, Yulia Gradszkova notes the importance of his regional focus and suggests that his exploration of the performativity of the post-Soviet trauma is one of the book’s theoretical discoveries. Gradszkova also considers Oushakine’s mechanism of displacement of trauma to be among the most successful analytical tools. Gradszkova believes that Oushakine’s idea of new solidarities based on the imagination of trauma sets the agenda for anthropological work focused on post-Soviet societies, and she wonders whether research in other regions would confirm Oushakine’s findings and conceptions.

---

<sup>3</sup> Ibid; О. Рябов. “Матушка-Русь”. Опыт гендерного анализа поисков национальной идентичности России в отечественной и западной историософии. Москва, 2001.

<sup>4</sup> Сандомирская. Книга о Родине. С. 85.

Елена ГАПОВА

**ОЗВУЧИВАНИЕ ГОРЯ:  
ПОЧЕМУ “СОЛДАТСКИЕ МАТЕРИ” НЕ СТАЛИ  
“МАТЕРЯМИ С ПЛЯСА ДЕ МАЙО”**

В качестве представления книги Сергея Ушакина “Патриотизм отчаяния” редакция *Ab Imperio* публикует глубокую и подробную рецензию Марка Липовецкого. Поэтому в своем очень кратком обзоре я остановлюсь только на одной главе, которой рецензент уделил меньше внимания. Она носит название “Матери, объекты и отношения: сплоченные смертью”: ее героями – или героинями – являются алтайские матери солдат, погибших в Афганистане, в постсоветских локальных войнах (более всего в Чечне) или во время службы в армии. Иначе говоря, ставших жертвами государственного насилия.

Важность этой главы, с моей точки зрения, состоит в том, какие “аргументы” она добавляет к не прекращающимся уже много лет общественным дискуссиям на тему, почему “у нас”, т.е. на постсоветском пространстве, сложилось так, как оно сложилось. Почему человеческие потери, вызванные государственным насилием, в конечном итоге так и не стали политическим аргументом (за исключением краткого периода политизации сталинских репрессий во время перестройки) и не послужили толчком к формированию коллективных политических субъектов. Почему семьи погибших так и не задали правительству вопрос, поставленный еще во время Первой мировой войны А. Вертинским

в песне, написанной по следам гибели юнкеров: “...кому это нужно, Кто послал их на смерть недрожавшей рукой?”. Почему “солдатские матери”, по крайней мере из провинции (книга Ушакина написана на материале, собранном в Барнауле), несмотря на обвинения депутата В. Алскниса в том, что эту “подрывную организацию” поддерживает “мировая закулиса”, желающая ослабления России, на самом деле так никогда и не выступили с публичным протестом, как это сделали аргентинки “с Пляса де Майо” – матери и бабушки молодых людей, пропавших без вести во время девятилетнего правления хунты. Как известно, аргентинские женщины, выходявшие на улицу в течение нескольких лет (сейчас уже более двадцати), став политической силой, потребовали суда над ответственными за исчезновение своих детей, поставили вопрос о принятии специального законодательства и перестройке всей политической системы Аргентины, а также отказались от правительственной компенсации за гибель своих детей. Солдатские матери Алтая, как подробно рассказывает Сергей Ушакин (глава снабжена многочисленными фотографиями), перезахоронили погибших вместе в одной части кладбища, добились строительства мемориального комплекса, издали – с огромными трудностями, учитывая бедность государственных учреждений и нехватку ресурсов в первые постсоветские годы – книги памяти с фотографиями и рассказами о своих сыновьях, выполнивших “интернациональный долг”. Они поставили на каждой могиле памятники, устраивают митинги с ветеранами всех войн, регулярно заказывают панихиды и поминальные столы и получают поздравления к праздникам от краевой администрации. И – самое главное – вместе плачут, пересказывая свои истории, и пишут друг другу письма, которые даже в переводе на английский тяжело читать. Постоянно проговаривая и переживая свое бесконечное горе, они “не перевели солдатские смерти на язык политической ответственности” (с. 213) и не сделали попытки призвать государство к ответу за них.

Ответ, который дает С. Ушакин на поставленные выше вопросы (не сформулированные именно таким образом, но тем не менее прочитываемые в тексте), возникает из сделанного им социолого-антропологического анализа. Произошедшая деполитизация утраты оказывается в некотором смысле “предопределенной” тем, как, с одной стороны, в любых человеческих сообществах происходят объективация, “усвоение” и переживание травмы и утраты, а с другой – теми конкретными социальными условиями, в которых алтайские (т.е. живущие в отдален-

ной провинции) матери погибших солдат были вынуждены осуществлять “трансформацию личной боли в коллективную память” (с. 224).

Как знают антропологи (автор ссылается на занимавшихся политикой скорби Л. Болтански, К. Вердери, З. Фрейда, Ю. Кристеву, Дж. Батлер и других) при одомашнивании, проживании утраты люди создают ряд переходных объектов, в которых оказываются воплощены их боль и память. Для алтайских “солдатских матерей” такими переходными объектами, связывающими память о прошлом с представлениями о настоящем и будущем, являются некоторые артефакты, прежде всего надгробия с высеченными именами сыновей. Одна из матерей на церемонии открытия мемориала просит мужа подойти и погладить на общем памятнике буквы, составляющие имя сына, словами: “Иди, погладь *его*”. Те цветы и сувениры, которые присылают матерям в праздники городские чиновники, также оказываются *замещением* погибших сыновей, свидетельством *памяти* о них, признанием того, что они *были*. Публичное выражение горя становится тем организующим инструментом, при помощи которого эти женщины нашли друг друга и сплотились. Постепенно “увековечение [памяти о сыновьях. – Е.Г.] становится важнее..., чем справедливость” (с. 214). Таким образом, как пишет С. Ушакин, вопрос “кто виноват?” оказывается замещенным вопросом “каким образом мы помним?” (с. 212). Иначе говоря, матери оказываются озабочены тем, как не позволить забыть: таким образом конструируется их собственная социальная позиция в постсоветском обществе.

Дело в том, что проживание матерями травмы и утраты, работа скорби и памяти происходят в тот период, когда советский “дискурс”, в рамках которого можно было бы означить постигшее их горе, оказался разрушенным. Слова об “интернациональном долге”, которые еще были уместны в отношении войны в Афганистане, оказались абсолютно невозможны по отношению к чеченскому конфликту и тем более солдатским смертям в “мирных” военных частях. Задав одной из матерей вопрос о том, зачем, по ее мнению, война в Чечне вообще могла быть “нужна”, автор получает в ответ рассуждения о любви к Родине в духе “абстрактного патриотизма” (с. 254). В постсоветском обществе, где порвалась связь времен, люди оказались вынуждены искать, придумывать, конструировать те смыслы, которые можно было бы приписать происходившим вокруг переменам. Еще несколько лет назад Сергей Ушакин писал о так называемой постсоветской “афазии”: отсутствии средств для выражения, обозначения и проговаривания новой социальной ре-



альности. Не имея адекватных средств осмысления и выражения, люди обращаются к тем – в основном позднесоветским – образам и знакам, которые сохранились у них в памяти и которые они и “прикладывают” теперь к совсем иным практикам. Именно этим – отсутствием новых и адекватных средств – объясняет С. Ушакин нынешнюю популярность советских песен, фильмов, традиций и т.д. Если приложить гипотезу “афазии” к представленным в главе практикам скорби, памяти, увековечивания, становится очевидно, что при их посредстве происходит “консервация” позднесоветских ценностей и “одомашнивание” с их помощью новых социальных отношений. Взаимодействие, выстроенное вокруг смерти и потери, стало тем фундаментом, на котором оказалось возможным базировать социальный порядок (с. 222). Основательница организации солдатских матерей на Алтае Светлана Павлюкова, готовя к изданию книгу солдатских некрологов, выяснила, что большинство матерей не только не получили причитающуюся им компенсацию, но часто и не подозревают о том, что таковая им положена. В то же время обнищавшие государственные организации оказались без средств для социальных выплат; таким образом, сложилась, с одной стороны, зависимость матерей от того государства, которое они теоретически должны были бы призвать к ответу. С другой – взаимодействие с чиновниками, получение компенсаций, отстаивание “прав” на них становится тем процессом, в рамках которого происходит оформление социальной позиции “матери погибшего солдата”, т.е. признаваемой окружающими “социально значимой публичной идентичности” (с. 218) этих женщин.

В некотором смысле отказ матерей от вмешательства в политику оказывается “предопределенным”, само собой разумеющимся: он описан столь подробно и убедительно, что создается впечатление, будто иначе и быть не могло. Конечно, в постсоветское время складывались и действовали и другие, в том числе женские, сообщества, активно искавшие иные языки описания произошедших перемен и стремившиеся выйти за рамки сложившейся советской “традиции”, однако не они являются предметом авторского интереса в этой книге. Книга Сергея Ушакина подталкивает нас к размышлениям о причинах бесконечного повторения постсоветского тупика. Состоят ли эти причины в том, что сохранившаяся “ресурсная” зависимость от государства не позволила сформироваться автономным субъектам, обладающим собственными интересами и ресурсами для их реализации? В том, каким образом происходило в первые постсоветские годы распределение собственности –

которая, по Прудону, “есть кража”? В том, каким образом в результате вопросы политической ответственности оказались замещены мощным дискурсом мемориализации и потери? И – самое главное – какие могут быть пути спуска с этих “зияющих высот”?

## SUMMARY

In her response to Serguei Oushakine’s book, Elena Gapova focuses on the chapter dealing with the groups of mothers of fallen soldiers in Barnaul. Gapova suggests that Oushakine’s study of this community of mourning raises a larger question about why post-Soviet society failed to call upon the state to take responsibility for the many victims of state policies. Gapova sees the answer in Oushakine’s study of how the process of mourning itself – the creation and maintenance of artifacts such as monuments, public recognition and commemoration of the loss – displaced the problem of political responsibility with the question “how do we remember?” Gapova refers to Oushakine’s well-known conception of post-Soviet aphasia and points out how post-Soviet people “domesticate” the new post-Soviet relations using the Soviet-rooted practices of loss and mourning. Noting how soldiers’ mothers turned out to be dependent on the state for both subsidies and public recognition of their loss, Gapova asks whether any alternatives to the language of perpetual loss were possible.