

Сергей УШАКИН

**В ПОИСКАХ МЕСТА
МЕЖДУ СТАЛИНЫМ И ГИТЛЕРОМ:
О ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫХ ИСТОРИЯХ
СОЦИАЛИЗМА**

Я публично сравниваю, я этого не боюсь, русского с белорусом. Ну чем отличить русского от белоруса? Ничем. Но русский, вот надо за Беларусь, он сейчас рубашку рванет, не глядя ни на что, не думая, пойдет... Белорус – он тоже пойдет, но прежде... подумает. (Смех в зале.) И в этом, я вот как историк думаю, объективное есть. Всегда через белорусов, знаете, туда-сюда французы, немцы, шведы ходили, топтали, давили, выбивали. То Россия в империю включит, то Речь Посполитая и так далее, не говоря уже о войнах перманентных, по много лет. И это заставило наш народ быть таким, знаете... ну думать всегда, думать.

А. Г. Лукашенко ¹

Обратим, опять же, внимание на то, как факт тотальной зависимости от чужеземцев отразился в языке. Определяя время того или иного события, белорусы обычно говорят: (это было) при поляках, при немцах, при советах. Язык народа уже не содержал категорий самостоятельного бытия на своей земле.

Валентин Акудович.²

¹ Теплый дом для всех. Пресс-конференция А. Лукашенко // Советская Беларусь. 2005. 24 ноября.

² Валентин Акудович. Код отсутствия. Вильнюс, 2008. С. 69-70.

В своей статье мне бы хотелось остановиться на двух взаимосвязанных проблемах. Два десятилетия постсоциализма характеризуются не только стремлением – успешным или безуспешным – сформировать рыночные отношения и ввести демократические процедуры. Не менее важными и, пожалуй, более интересными являются и многочисленные попытки проработки сложной и противоречивой истории социалистического эксперимента в несоциалистических условиях. Новые национальные истории, которые пишутся в бывших республиках Советского Союза, нередко мотивированы любопытным стремлением обозначить четкий водораздел между “советским”, с одной стороны, и “национальным”, с другой – прежде всего, для того, чтобы ретроспективно активировать источники национальной аутентичности, лежащие вне дискурсивных пределов советского социализма.

Это постсоветское конструирование нового национального прошлого и будет основным объектом моего анализа. Я попытаюсь ответить на два важных вопроса. Первый связан с основными темами, метафорами и стилями, из которых, собственно, и складываются новые национальные языки. Второй вопрос касается новых субъектных позиций (представление о нации как о коллективном субъекте), возникающих в процессе нового дискурсивного производства прошлого.

Краткий ответ на эти вопросы очевиден из названия статьи. На мой взгляд, среди разнообразных форм концептуализации прошлого начинает складываться любопытная – *постсоветская* – версия постколониализма, в которой проработка исторического опыта социализма осуществляется при помощи разнообразных дискурсивных и перформативных жестов остранения и отчуждения прошлого. Истории “новых независимых национальных формирований” нередко строятся в виде разнообразных онтологий неприсутствия, в виде апологий неучастия, в виде активных действий по дискурсивному самоустранению из доступных нарративов “имперской” истории. Логика постколониального остранения, присущая этим постсоветским попыткам определиться со своим отношением к социалистическому эксперименту, не лишена определенного сходства с логикой “классического” постколониального сознания, описанного, например, в работах Хоми Бабы или Гайатри Спивак: в обоих случаях ключевым оказывается акцент на фундаментальном несовпадении, на принципиальном разрыве между доступными языками самоописания и социальными позициями, с которых ведется это описание.³ Существен-

³ См., напр.: Homi Bhabha. *Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse* // Homi Bhabha. *The Location of Culture*. London, 1994; Gayatri Chakravorty 210

ным, иными словами, является четкое понимание зависимости форм самовыражения от символических структур, произведенных извне: авторские права на формы и способы саморепрезентации в данном случае находятся за пределами непосредственного влияния индивидуального или группового субъекта. Автобиографии рассказываются на чужом языке.⁴

Это типологическое сходство двух форм постколониальности, однако, не исключает и принципиальных отличий. Для постколониальных исследователей Южной Азии теории власти, связанные с именами Антонио Грамши, Мишеля Фуко, Луиса Альтюссера и Жака Лакана, стали концептуальной основой для понимания динамики подавления и сопротивления: субъектность оказалась немыслимой вне подчинения, а власть, в свою очередь, стала восприниматься в неразрывной связи с формами постоянно порождаемого ею сопротивления (снизу). Логика постколониального острашения, как я покажу ниже, связана с иной интеллектуальной традицией: постколониальная риторика в данном случае прививается, так сказать, на дерево романтического национализма. Структуры (внешнего) господства в итоге воспринимаются не столько как источник доступной исторической формы дееспособности, сколько как помеха для развертывания во времени и пространстве некой национальной телеологии. Прагматика истории уступает место ее онтологизации: прошлое оказывается важным не с точки зрения пережитого опыта, а с точки зрения соответствия этого опыта моделям и схемам национального бытия.

Я попытаюсь показать, как складывается новая дискурсивная традиция постсоветского постколониализма, на примере публичных дебатов, связанных с двумя “местами памяти” в Беларуси: мемориалом жертвам Великой Отечественной войны, сооруженным в Хатыни в 1960-е годы, и урочищем Куропаты, местом массовых расстрелов в 1937–1941, обнаруженном в конце 1980-х годов.

Оба места напрямую связаны с непростым наследием сталинизма. Жаркие дебаты об их значении и роли в национальной памяти белорусов в высокой степени повлияли на процесс национальной идентификации в этой стране. Показательным, однако, является то, что эти дебаты оказались не в состоянии произвести исторические нарративы, которые

Spivak. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, 1999.

⁴ См., напр.: Владимир Абушенко. Креольство как иномодерность Восточной Европы (возможные стратегии исследования) // Перекрестки. 2004. № 1-2. С. 124-156.

могли бы объединить формирующуюся нацию. Вместо этого жаркие дискуссии обозначили два противоположных *мартирологических подхода*, в каждом из которых акцентируется понимание национальной истории как истории оккупации чужеродным режимом. Подобного рода дистанцирование от советской истории ведет к ретроспективному формированию новой – *несоветской* – субъектной позиции, не совпадающей ни с фашизмом, ни со сталинизмом; оккупационная версия советского прошлого, иными словами, позволяет обозначить своеобразный третий путь – *между* Сталиным и Гитлером.

Дебаты такого рода мне кажутся крайне симптоматичными. Как я попытаюсь показать, они отражают общую проблему с написанием новой – постколониальной – истории после социализма. А именно: стремление отождествить “советское” с “колониальным”, как отмечала недавно Мария Тодорова, историк Балкан, “зачастую служит прикрытием для непрекращающихся ламентаций самовиктимизации (*lament of self-victimization*)”.⁵ В отличие от Тодоровой, мне бы хотелось отнестись к этим ламентациям серьезно: в ритуалах самовиктимизации я предлагаю видеть не столько уход от ответственности, сколько историческую форму плюрализации прошлого, любопытную ретроспективную попытку представить “имперскую” историю в колониальных терминах. Понятно, что логика постколониального остранения, о которой пойдет речь, не является единственно доступной формой проработки советского опыта в современной Беларуси. Наряду с ней, в республике складываются иные интеллектуальные традиции и способы осмысления недавнего прошлого.⁶ Однако на фоне этого обширного интеллектуального ландшафта дискурсы постколониального остранения представляют собой уникальную символическую конфигурацию, в которой поиски *несоветской* точки отсчета национальной истории развертываются в контексте постоянного переосмысления и перегруппировки *советского* прошлого.

⁵ Maria Todorova. *Balkanism and Postcolonialism, or On the Beauty of the Airplane View* // Costica Bradatan and Serguei Alex. Oushakine (Eds.). *In Marx’s Shadow: Knowledge, Power, and Intellectuals in Eastern Europe and Russia*. New York, 2010. P. 181.

⁶ См. полезный обзор этих тенденций: Grigory Ioffe. *Understanding Belarus and How Western Foreign Policy Misses the Mark*. Lanham, 2008; Elena Gapova. *On Nation, Gender, and Class Formation in Belarus... and Elsewhere in the Post-Soviet World* // *Nationalities Papers*. 2002. Vol. 30. No. 4. Pp. 646–647.

“Испепеляющая память”

“Наше настоящее – чужое прошлое. Наше будущее – чужое настоящее.”

Игорь Бабков⁷

В последнем издании Большой советской энциклопедии, вышедшей в 1969–1978 гг., о Хатыни говорится следующее:

Хатынь, мемориальный архитектурно-скульптурный комплекс на месте бывшей деревни Хатынь (Минской области БССР). Открыт 5.7.1969 в память жителей белорусских сёл и деревень, полностью уничтоженных фашистскими оккупантами. Простые скульптурные формы, включенные в лаконичную архитектурную композицию [“Хатынский набат”, “Кладбище деревень”, “Дымы Хатыни”, “Площадь памяти” с мемориальной плитой и Вечным огнем, скульптура “Непокорённый человек” (архитекторы Ю. М. Градов, В. П. Занкович, Л. М. Левин, скульптор С. И. Селиханов, Ленинская премия, 1970)], насыщены напряжённым драматизмом, героическим пафосом...⁸

История возникновения и развития комплекса в Хатыни – это показательная иллюстрация мемориальных практик, спровоцированных указом Президиума Верховного Совета СССР от 26 апреля 1965 года. Как известно, указ объявлял, что “*впредь*” 9 мая будет праздничным днем в честь победы советского народа в Великой Отечественной войне.⁹ Появление праздничного дня повлекло за собой создание соответствующих ритуалов и памятных мест. На территории СССР одновременно начинается работа над серией крупномасштабных скульптурных и архитектурных проектов по материализации памяти о погибших в годы Великой Отечественной войны. Уже в 1967 году открываются два наиболее эмблематичных памятника павшим – Могила Неизвестного солдата у Кремлевской стены в Москве и монумент “Родина-мать зовёт” в Волгограде.

⁷ Ігар Бабкоў. Каралеўства Беларусь. Вытлумачэньні ру[і]наў. Менск, 2005. С. 72.

⁸ “Хатынь” // Большая советская энциклопедия. Электронная версия: <http://www.big-soviet.ru/759/86409/%D5%E0%F2%FB%ED%FC>.

⁹ См. Указ Президиума Верховного Совета СССР “Об объявлении 9 мая нерабочим днем” // Правда. 1965. 26 апреля.

Белорусская ССР не являлась исключением в общем деле материализации памяти о войне: уже в декабре 1965 года правительство республики одобряет план мероприятий “по увековечиванию павших бойцов, партизан и жертв фашизма”,¹⁰ а в марте 1966 года республиканский Союз архитекторов объявляет конкурс на серию мемориальных комплексов в республике, одним из которых и должен был стать мемориал в Хатыни.¹¹



Илл. 1. Указатель к Мемориальному комплексу в Хатыни. Фото Юрия Байдакова (<http://darriuss.livejournal.com>).

Показательно, что в документах этого периода комплекс обозначается как “музей-заповедник”.¹² И проект-победитель (созданный местными архитекторами и художниками) в целом отвечает вот этой *документальной* направленности мемориала. Мемориал, как писали газеты, фактически “вырос” из бывшей деревни, в результате восстановления фундаментов 26 домов, 149 жителей которых были сожжены живьем 22 марта 1943 года.¹³ Ведущие архитекторы мемориала в своих уже постсоветских воспоминаниях особенно акцентировали внимание на этом моменте аутентичности, подчеркивая, что мемориал *доподлинно* воспроизвел историческую планировку сожженной деревни.¹⁴

Эта документальная стадия существования мемориала продлилась, впрочем, недолго. В декабре 1968 года отмечается 50-летие республики, и Петр Машеров привозит на неофициальное открытие музея своих кол-

¹⁰ Увековечивание памяти защитников Отечества и жертв войн в Беларуси. 1941-2008 гг. / Под ред. Владимира Адамушко и др. Минск, 2008. С. 148-150; 150-152.

¹¹ Хатынь. Трагедия и память. Документы и материалы / Под ред. Владимира Адамушко, Игоря Валахановича и Натальи Кирилловой. Минск, 2009. С. 138-139.

¹² См.: Увековечивание памяти защитников. С. 133.

¹³ Мария Эйсмонт. Мемориал “Хатынь” создавали тридцатилетние ребята // Народная воля. 1999. 16 июля. Подробную реконструкцию событий, предшествовавших сожжению Хатыни, и последствий этой трагедии см. в работе: Елена Кобец-Филимонова. Распятая Хатынь. Минск, 2005. С. 114-116.

¹⁴ Голас Радзімы. 2009. 2 июля; Леонид Левин. Хатынь. Автобиографическая повесть. Минск, 2005. С. 58.

лег – первых секретарей Центральных комитетов компартий союзных республик. Мемориал Машерову нравится, и он принимает решение о начале строительства “второй фазы”, которая радикально меняет направленность комплекса. По идее Машерова, трагедия Хатыни должна стать символом трагедии, пережитой *всем* белорусским народом.¹⁵ В итоге музей-заповедник быстро превращается в пространственно-символический ансамбль, занимающий около 30 гектаров, становясь метафорой пережитой войны.¹⁶

Рядом с восстановленной Хатынью появляется “кладбище 185 убитых деревень” и 70-метровая Стена памяти, на которой высечены названия шестидесяти шести крупнейших концентрационных лагерей (из 260), находившихся на территории Беларуси. Вечный огонь с тремя березами был призван символизировать печальную статистику: во время войны в Беларуси погиб каждый четвертый (всего – 2.230.000 человек).¹⁷



Илл. 2. Мемориальный комплекс в Хатыни. Воссозданный фундамент сожженного дома. Фото Юрия Байдакова (<http://dariuss.livejournal.com>).

В 1970 г. авторы мемориала получают Ленинскую премию (по архитектуре), и музей быстро становится частью официальной программы советского военно-патриотического воспитания. С 1969 по 1993 год его посетило около 33 млн. человек, включая таких политиков, как Ричард Никсон, Фидель Кастро и Ясир Арафат.¹⁸

В 1971 году выходит книга Алеся Адамовича *Хатынь*; за ней следует сборник *Я из огненной деревни*, составленный Адамовичем из интервью, в которых очевидцы вспоминали об уничтожении своих деревень.¹⁹ Благодаря этим книгам Хатынь превращается в нарицательное имя.

¹⁵ См.: Левин. Хатынь. С. 92.

¹⁶ Детали и виртуальный тур по мемориальному комплексу см. на официальном сайте музея: www.khatyn.by.

¹⁷ См.: Хатынь. Минск, 1973. Недавно опубликованный путеводитель по мемориалу приводит уточненную статистику: за время оккупации в Беларуси было уничтожено 209 городов и поселков, сожжено 9200 деревень, погибло 2.596.000 человек (т.е. каждый третий). Хатынь. Khatyn. Chatyn / Под ред. Н. Кириловой. Минск, 2007. С. 14.

¹⁸ М. Шиманский. Колокола Хатыни // Известия. 1981. 21 сентября; Вячаслаў Дубінка. Дарога на Хатынь // Наша Свабода. 2002. 6 августа.

¹⁹ Алесь Адамовіч, Янка Брыль, Владимир Колесник. Я из огненной деревни... Минск, 1977. С. 186.

В 1985 г. фильм Элема Климова *Иди и смотри*, основанный на книге Адамовича, окончательно канонизирует статус деревни как ключевого символа и документа ужасов войны.²⁰

Эта ускоренная канонизация сопровождается вполне предсказуемым упрощением изначально довольно запутанной истории: трагедия Хатыни в итоге сокращается до ритуальной формулы. Приведу пример: в своей книге о культуре Второй мировой войны в России американский историк Нина Тумаркин писала в 1994 г.: “Хатынь – это белорусская деревня. В 1943 году немцы согнали всех ее жителей – включая и детей – в деревянный сарай, в котором сожгли их заживо”.²¹



Илл. 3. Мемориальный комплекс в Хатыни. Кладбище сожженных деревень. Фото Е. Барабан.

История, как оказалось, была намного сложнее. 10 ноября 1990 г. московская газета *Рабочая трибуна* публикует на первой полосе статью “Неизвестная Хатынь”. Подзаголовок обещает сенсацию: “Только сейчас мы можем рассказать: вместе с фашистами эту белорусскую деревню выжигали и бендеровцы”.²² Используя материалы

²⁰ Интервью с Климовым см.: Бездна // Искусство кино. 2005. № 5. С. 86-88.

²¹ Nina Tumarkin. *The Living and the Dead. The Rise and Fall of the Cult of World War II in Russia*. New York, 1994. P. 207.

²² В. Рощин. Неизвестная Хатынь // Рабочая трибуна. 1990. 10 ноября. С. 1, 4.

закрытого судебного процесса, который состоялся в Минске в 1986 году, автор статьи доказывал, что трагедия Хатыни была организована и претворена в жизнь специальным 118-м карательным батальоном, созданным в Киеве во время немецкой оккупации и переведенным в Беларусь в 1943 г. В состав батальона (500 человек), наряду с украинцами, составлявшими подавляющее большинство, входили русские и белорусы. Часть участников была солдатами и офицерами Красной армии, попавшими в плен в самом начале войны. Другие вошли в состав карательного батальона, преследуя корыстные или политические цели.²³ Фактическое руководство батальоном осуществлял Григорий Васюра. Под его командованием батальон проводил операции по подавлению партизанского движения в Беларуси вплоть до 1944 года, когда вместе с немецкими войсками он был вынужден отступить на территорию Германии.²⁴

Через две недели после публикации в *Рабочей трибуне* тема была подхвачена республиканскими СМИ. Минская газета *Во славу Родины* печатает интервью, озаглавленное “Хатынь сожгли полицаи”, в котором отставной подполковник Виктор Глазков, председательствовавший на закрытом суде 1986 года, уточнял, что “бендеровцы” к уничтожению Хатыни не имели никакого отношения, и предлагал признать очевидное:

Пришло время сказать всю правду о Хатыни. Правду без недомолвок, без ретуши в угоду идеологическим постулатам. А она, правда, в том, что Хатынь уничтожена 118-м карательным полицейским батальоном, а не немцами, как гласит официальная версия. Да, предатели были фашистами. Зверства их не знают пределов. Но родились и выросли они в нашей стране, и вскормила их наша земля. Это – факт, неопровержимый, бесспорный. И никуда нам от этого не уйти.²⁵

Однако признание того факта, что деревня была уничтожена “нашими с вами соотечественниками” (как это сформулировала одна

²³ Сергей Крапивин. Избыточная правда о Хатыни // Труд в Беларуси. 2003. 20 марта.

²⁴ Подробнее об истории 118-го батальона см. два эссе Пера Рудлинга: Per Anders Rudling. Terror and Local Collaboration in Occupied Belarus: The Case of Schutzmannschaft Battalion 118 // Historical Yearbook Nicolae Iorga History Institute, Romanian Academy. Vol. 8. Bucharest, 2011 (forthcoming); Idem. The Khatyn' Massacre: A Historical Controversy Revisited // Holocaust and Genocide Studies. 2011. Fall (forthcoming).

²⁵ Василий Зданюк. Хатынь сожгли полицаи. Интервью с Виктором Глазковым // Во славу Родины. 1990. 20 ноября. С. 3.

белорусская газета²⁶), вызвало значительные трудности. Однозначная история о немецких захватчиках и белорусском народном сопротивлении постепенно превращалась в хронику гражданской войны, в которой члены одной семьи могли участвовать и в партизанском движении, и в полицейских подразделениях, а соседи меняли свою лояльность в зависимости от времени суток. Трагедия (по преимуществу католической) Хатыни все больше напоминала трагедию польского местечка Едвабне, где 10 июля 1941 года, как только немецкие войска установили стабильный контроль над территорией, поляки вырезали около трехсот своих соседей-евреев.²⁷

Интервью с Глазковым и поток публикаций, который последовал за ним, обнаружили еще одну любопытную подробность. Если большинство советских граждан не имело никаких сведений о реальных виновниках трагедии в Хатыни, то для профессионалов из КГБ, Министерства внутренних дел и Министерства юстиции этот вопрос не представлял особой сложности. Недавно опубликованные документы из архива Белорусского КГБ, например, свидетельствуют о том, что еще в апреле 1961 года (за четыре года до принятия решения о мемориализации Хатыни) республиканский КГБ вел расследование случаев коллаборационизма местного населения и проводил допросы нескольких участников 118 карательного батальона.²⁸ Ф. Ф. Граборовский, например, вспоминал на допросе 14 августа 1961 года:

Во второй половине марта 1943 года в связи с обстрелом партизанами немецкой автомашины на шоссе Логойск-Плещеницы [118-й] батальон Дирлевангера, в том числе и я, прибыли в район дер. Козыри. Здесь мы были обстреляны партизанами, между нами и партизанами завязался бой. ... Помню, что после боя мы встретились с группой лесорубов... Эти лесорубы были задержаны нами... Как тогда говорили каратели, эти лесорубы были расстреляны... После задержания лесорубов я вместе с другими карателями батальона прибыл в дер. Хатынь, какого района, не знаю. Всех жителей, не успевших скрыться, мы выгнали из домов и пригнали к какому-то сараю. ... Сколько человек я лично пригнал к тому сараю, не помню, но знаю, что не один

²⁶ Виталий Зданюк. Хатынь сожгли полицаи // Свободные новости-плюс. 1996. 22-29 марта. С. 6.

²⁷ См.: Jan T. Gross. *Neighbors: The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne, Poland*. Princeton, 2001.

²⁸ См.: Хатынь. Трагедия и память. Документы и материалы.

раз приводил семьями жителей этой деревни. Когда все жители деревни Хатынь были согнаны к сараю, их начали загонять в сарай, затем по приказу немцев расстреляли в этом сарае. Я тогда был вооружен винтовкой, тоже стрелял из нее по сараю с людьми. Расстреляв граждан в сарае, сарай с трупами и всю деревню Хатынь сожгли. Сарая и домов в деревне я не поджигал, кто их поджигал, не помню.²⁹

В 1973–1975 годах еще несколько участников батальона были осуждены, а в 1986 был арестован и Григорий Васюра, начальник штаба батальона, благополучно проживавший недалеко от Киева и даже зачисленный в качестве почетного курсанта в состав Киевского военного училища связи.³⁰

На фоне такой – хорошо задокументированной – истории Хатыни довольно сложно понять (и объяснить), почему именно эта деревня была выбрана в качестве симптоматического места памяти о жертвах Великой Отечественной войны. Анна Ванькевич, историк Белорусского музея Великой Отечественной войны, ответственная за подготовку источник-документальной базы создававшегося мемориала, вспоминала в 1990-х годах, что в 1966 г., на момент принятия решения об увековечивании памяти о Хатыни, об этом месте знали крайне немного.³¹ Виктор Глазков, председатель суда над Васюрой, вспоминал позднее, что публикации о Васюре, в частности и о 118-м карательном батальоне, вообще были заблокированы Владимиром Щербицким и Николаем Слюньковым – партийными лидерами Украины и Беларуси соответственно – из-за опасений межнациональных конфликтов между жителями двух республик.³²

Для ряда историков и журналистов сама идея Хатынского мемориала с самого начала являлась массивной идеологической кампанией. Указывая на фонетическое сходство между Хатынью и Катынью, сто-

²⁹ Из протокола допроса обвиняемого Ф. Ф. Граборовского 14 августа 1961 г. // Хатынь: Трагедия и память. С. 66. Воспоминания Граборовского практически идентичны воспоминаниям участников еврейского погрома в Едвабне, которые приводит в своей книге Ян Гросс (См.: Jan Gross. Neighbors. Pp. 1-7).

³⁰ Михаил Токарев. Хатынская трагедия. Обвиняет главный свидетель // Во славу Родины. 1998. 20 марта; Здесь убивали людей // Советская Беларусь. 2008. 22 марта; “Кто сжег Хатынь?” Программа белорусского Общенационального телевидения (ОНТ) от 20 июня 2008 г. // <http://www.ont.by/projects/projects/doc/arhiv/0032287/> (последнее посещение 3 октября 2010 г.).

³¹ Анна Ванькевич. Правда о Хатыни // Народная газета. 1993. 20 февраля. С. 7.

³² Зданюк. Хатынь сожгли полиция.

ронники этой версии видят в трагедии Хатыни удобный способ запутать общественное мнение по поводу расстрелов польских офицеров в лесах под Смоленском в 1940 г.³³ Возможно, эта версия не лишена своих оснований; однако до сих пор чуть ли не единственным свидетельством в ее пользу являются ссылки на фонетический параллелизм двух географических мест.³⁴

Скорее всего, действительную историю мемориала в Хатыни мы никогда не узнаем. Однако для меня важным в данном случае является не скомпрометированный характер мемориала, считавшегося историческим документом. Дискуссии о Хатыни способствовали формированию колониальной проблематики и постколониальной идентичности в современной Беларуси. В частности, эти дебаты обнажили ключевую дилемму постколониальности, обусловленную радикальным разрывом, если не полной изоляцией, между субъективностью и субъектностью (*agency*), между способностью к рефлексии и способностью к действию.³⁵

Дискуссии о Хатыни заставили белорусских интеллектуалов провести некую перегруппировку национальной истории при помощи риторики постколониального острашения. В частности, история мемориализации Хатыни поставила под сомнение сложившуюся традицию локализовать жертвы и страдания периода Великой Отечественной войны в рамках устойчивого нарратива о массовом народном сопротивлении гитлеровским захватчикам. И белорусская массовая культура, и серьезные академические исследования демонстрируют один и тот же

³³ См.: Сергей Шапран. Первое откровение // Белорусская деловая газета. 2004. 2 июля; Гасан Гуссейнов. Д.С.П. Советские идеологиемы в российском дискурсе 1990-х годов. Москва, 2003. С. 73-75; Правда Хатыни (BelSat. 2008. 35 min); Benjamin B. Fischer. The Katyn Controversy: Stalin's Killing Field // Studies in Intelligence. Winter 1999-2000 <https://www.cia.gov/library/center-for-the-study-of-intelligence/csi-publications/csi-studies/studies/winter99-00/art6.html>; Alexandra Goujon. Memorial Narratives of WWII: Partisans and Genocide in Belarus // East European Politics and Society. 2010. Vol. 24. No. 1. Pp. 17-18.

³⁴ Два активных сторонника идеи о наличии тесной связи между Хатынью и Катынью – Игорь Кузнецов, историк-консультант фильма *Правда Хатыни*, и московский филолог Гасан Гусейнов – сообщили в личной переписке с автором настоящей статьи, что они не располагают ни документальными свидетельствами, ни устными воспоминаниями, способными подтвердить существование взаимосвязи между трагедией в российской Катыни и попытками отвлечь внимание от нее при помощи широкомасштабной мемориальной акции в белорусской Хатыни.

³⁵ Ritu Birla. Postcolonial Studies: Now That's History // Rosalind C. Morris (Ed.). Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea. New York, 2010. P. 88.

парадигмальный сдвиг – “сопротивление” как ключевой троп послевоенной истории оказывается в тени нового тропа – тропа “оккупации”.

Важность этого дискурсивного сдвига заключается в том, что, во-первых, он локализует источники насилия и господства *вовне* и, во-вторых, тем самым легитимизирует отсутствие субъектности и, соответственно, какого бы то ни было морального выбора. Точнее, выбор определяется непростым спектром возможностей – *между Сталиным и Гитлером*, как это сформулировал недавний фильм *Правда Хатыни* (2008). Эта дискурсивная рамка делает возможным следующее важный шаг. В условиях отсутствия выбора проблематичные истории сопротивления и коллаборационизма выносятся за скобки как одинаково бессмысленные. Принципиально здесь вот что: перенос акцента с проблематичных форм собственной дееспособности – будь то партизанское движение или коллаборационизм – ведет к предсказуемой фиксации на формах внешней оккупации. Иными словами, важным в этой ситуации оказывается не опыт *собственной* субъективации (или десубъективации), а специфика навязываемого порядка. В итоге партизанское движение в Советской Беларуси трактуется как чужая и чуждая практика самоуничтожения, как спущенная сверху форма деятельности и дееспособности, которая вступала в противоречия с любыми сколь угодно рациональными доводами и интересами местного населения. Валентин Акудович, ведущий белорусский философ, историзирует это новое онтологическое основание нации, например, таким образом:

Инспирированное “Москвой” партизанское движение, с одной стороны, провоцировало немцев на дополнительную, “внеплановую” жестокость, а с другой (что, возможно, еще хуже), – двигало самих белорусов на неестественную для них, ненужную и в конечном итоге губительную борьбу с оккупацией. ...для самого белорусского народа партизанское движение было чужеродным, напрасным и большей частью враждебным делом. Оно несло опасность смерти в значительно большей степени, чем сама оккупация... Ни с социально-политической точки зрения..., ни по естественному стремлению уберечь себя, семью, род – идея борьбы с оккупацией не могла быть воспринята народом как жизненная необходимость.³⁶

Если в конце 1980-х – нач. 1990-х годов пересмотр истории партизанского движения привлек внимание к сложностям “партизанщины”

³⁶ Акудович. Код отсутствия. С. 70, 71, 72.

с ее плохой управляемостью и случаями опасного безрассудства,³⁷ то современные интерпретации партизанского движения мотивированы явным желанием вынести фигуру партизана вообще за скобки местного – национального – контекста. Постколониальное ostranenie в данном случае реализуется как акт ретроактивного вытеснения. Вытеснение это носит вполне отчетливый политический характер. Например, Дарья Ситникова, исследовательница из Беларуси, в своей недавней работе, посвященной “концепции партизана”, старательно проводит грань между “советским” и “белорусским”, заключая:

белорусский советский общенациональный миф партизан(ств)а является на деле советским/имперским мифом партизанства, в котором белорусам (как народу) фактически отведена служебная роль самоотверженных идеологических борцов с врагом метрополии. В данном контексте фигура Партизана приобретает откровенно колониальные коннотации.³⁸

Как и фигура фашиста, фигура партизана становится знаком вторжения – в данном случае с востока. Важно и другое. Подчиненное положение белорусов выступает здесь своеобразной инверсией господства; субъективность понимается не процессуально – как итог диалогических (хотя и неравных) отношений, но как нечто онтологически данное, независимое от ситуационного контекста. Отсюда и характерный негативизм этого типа постколониальности, который проявляет себя, прежде всего, через жест отрицания – будь то форма идентичности, языковое поведение или тип деятельности, воспринимаемые как навязанные сверху. В отличие от исследователей угнетенных (*subaltern studies*) Южной Азии, которые видели в структурах господства и подчинения источник колониальной дееспособности, смещающий и дестабилизирующий эти самые структуры подчинения,³⁹ постсоветские постколониалисты, как правило, сводят свою критику структур господства к операции дистанцирования по отношению к историческому опыту, который не должен был бы вообще иметь места.

³⁷ Ядвига Юферова. Нас так долго учили любить человека с ружьем // Известия. 1996. 29 февраля.

³⁸ Дарья Ситникова. Приключение одного концепта в стране большевиков // Белорусский формат: невидимая реальность / Под ред. А. Усмановой. Вильнюс, 2008. С. 433.

³⁹ Gyan Prakash. Subaltern Studies as Postcolonial Criticism // American Historical Review. 1994. Vol. 99. No. 5. P. 1483.

Как можно понять и объяснить эти стратегии самоустранения и самоотчуждения по отношению к темам и событиям, которые совсем недавно казались ключевыми элементами национальной идентичности? В своем исследовании структурно сходных практик социальной и символической диссоциации в веймарской Германии Питер Слотердаjk предложил ряд концепций, которые мне кажутся крайне полезными для понимания логики постколониальных остранений в современной Беларуси (и шире – в бывшем Советском Союзе). Опираясь на анализ художественных и социальных проявлений так называемого “осажденного сознания”, Слотердаjk описывает эти практики самоэвакуации как “стратегический имморализм”.⁴⁰ В основе этих практик ухода от моральной оценки и морального выбора лежит, как ее определяет философ, “циническая структура” – такая форма социального поведения и такая организация дискурсивного производства, которые делают возможными проявления социального отчуждения, не прикрытого фиговыми листками фантазий о лучшем будущем.⁴¹

Концепции Слотердаjка, иными словами, позволяют увидеть в стратегическом имморализме постсоветской постколониальности не столько банальный уход от ответственности, сколько попытки обозначить свое изначальное несовпадение с поведенческими и концептуальными структурами, которые не поддавались контролю. Или чуть иначе: в условиях отсутствия пространственной и символической автономии стратегический имморализм фактически обнажает классическую структуру колониального сознания, известного, например, по работам историков Индии. Имморализм в данном случае является симптомом, формой признания разрыва между структурами господства и теми, кто вынужден их воплощать.

Мне бы хотелось, однако, отметить принципиальное различие между классическим (южноазиатским) постколониализмом *угнетенных* и постколониальными историями *угнетения*, создающимися в бывшем Советском Союзе. И для Слотердаjка, и для историков Индии “циническая структура” во многом являлась формой признания факта отсутствия иных пространственных альтернатив, с одной стороны, и желания продемонстрировать опыт гетерогенного сосуществования с “режимом оккупации”, с другой. Дистанцирование, иными словами,

⁴⁰ Peter Sloterdijk. Critique of Cynical Reason. (Theory and History of Literature, Volume 40). Minneapolis, MN, 1988. P. 389.

⁴¹ Ibid. P. 441.

является здесь знаком неполной идентификации с господствующим символическим порядком.

Логика белорусского постколониализма отличается не столько своей структурой, сколько временной направленностью. Ретроспективный характер постсоветского постколониализма во многом проявляется в том, что дискурсивное отчуждение оказывается формой временного эскапизма. В фокусе не столько преодоление колониального опыта сегодня, сколько поиск *лучшей* империи в прошлом, будь то Великое княжество Литовское, или Речь Посполита и т.п., – империи, в которой не было места ни полицаям, ни партизанам. Империи, в контексте которой можно было выстроить иную – в данном случае, нессоветскую – генеалогию нации. Цитирую еще раз все того же Акудовича:

То, что вклад Беларуси (и белорусов) в интервенцию коммунизма – как на свое собственное пространство, так и на пространство всего мира – оказался довольно заметным, совершенно не означает, что белорусы в этом событии играли *свою* роль. Включаясь в экспансию коммунизма на весь земной шар, белорусы компенсировали для себя отсутствие той *высокой* Беларуси (Великой Литвы), которую у них отнял безжалостный рок (или милосердная судьба?).⁴²

“Куропаты – не место поиска исторической истины”

Трагедия Куропат не меньшая, чем Хатынская. Она должна и будет осмысляться поколениями и историей. Как распятие Христа.

Зянон Позняк, 1994 г.⁴³

Хатынские дебаты в значительной степени способствовали переформатированию белорусской истории в терминах постколониализма. Однако сама постколониальная логика этих дебатов стала оформляться чуть раньше. Ключевой топоним постколониальной версии социализма – как пространство опыта *между Сталиным и Гитлером* – был изначально сформулирован в отчетливом виде в конце 1980-х годов,

⁴² Акудович. Код отсутствия. С. 96.

⁴³ Зянон Позняк. Бязвінная кроў не знікае бяследна. [Гутарка аб кнізе “Куропаты”] // Беларуская маладэж. 1994. № 7. С. 4.

когда под Минском – в урочище Куропаты – были обнаружены массовые захоронения.

В отличие от Хатыни, дебаты, связанные с Куропатами, были в меньшей степени мотивированы стремлением переписать господствующие исторические нарративы. Постколониальная логика в данном случае формировалась с нуля. Однако, как и в случае с Хатынским мемориалом, участники дискуссий о Куропатах выстраивали свои истории и аргументы вокруг пространственных структур прошлого. Новые нарративы нации оказывались тесно вписанными в старый исторический пейзаж.

Напомню, что слово “Куропаты” стало общеупотребительным после того, как Зянон Позняк, историк театра из Академии наук Белоруссии, и инженер Евгений Шмыгалев 3 июня 1988 г. опубликовали в минской газете *Літаратура і мастацтва* статью под заголовком “Куропаты – дорога смерти”. В статье сообщалось о массовом захоронении тел, которые Позняк и Шмыгалев обнаружили недалеко от минской кольцевой дороги. Помимо скелетов и простреленных черепов, в общих могилах содержались и различные объекты – керамические кружки, обувь, расчески и т.п. Даты на некоторых объектах позволяли определить хронологию расстрелов – например, в найденной кожаной сумке содержались советские монеты, датированные 1936 г., на галошах фабрики “Красный Богатырь” стоял штамп 1937 г. На основе интервью с жителями соседних деревень Позняк и Шмыгалев пришли к выводу о том, что захоронения возникли *до того*, как нацисты захватили Минск в июне 1941 года (на седьмой день войны). Как утверждали авторы статьи, массовые расстрелы в Куропатах проводились работниками НКВД между 1937 и 1941 годами.⁴⁴

Статья произвела мощный мобилизационный эффект. Через десять дней после публикации генеральный прокурор республики инициировал судебное расследование по факту массовых убийств. Язеп Бролиш, глава спецгруппы следователей, вспоминал позднее, что это расследование преступлений сталинизма было первым расследованием подобного рода в Советском Союзе. Бролиш отметил и главную трудность в расследовании:

⁴⁴ Зянон Позняк, Яўген Шмыгалёў. Куропаты – дарога смерці // *Літаратура і мастацтва*. 1988. № 23. 3 июня. См. также сборник материалов: Z. Pazniak, E. Shmuhailou, M. Kryval'tsevich, and A. Iov (Eds.). *Kuropaty*. Minsk, 1994. Pp. 78-92. См. также David R. Marples. *Kuropaty: The Investigation of a Stalinist Historical Controversy* // *Slavic Review*. 1994. Vol. 53. No. 2. Pp. 513-523.

несмотря на то, что событие преступления налицо, было неясно, кого и что искать... Более того, не существовало прецедентов таких расследований, не было ни технологий, ни методик.⁴⁵

Тем не менее расследование началось, и через несколько месяцев комиссия сообщила, что на территории около 30 гектаров были обнаружены 510 захоронений, в которых, по оценкам, могли находиться до 30 тысяч убитых. По мнению комиссии, массовые расстрелы имели место “не ранее 1933 года и не позднее июня 1941 г.”. Итоговый доклад содержал список работников НКВД, принимавших участие в расстрелах. Однако, как сообщалось в том же докладе, допросить виновных не представлялось возможным: руководители НКВД и других органов, ответственных за расстрелы, либо были казнены (теми же органами НКВД), либо умерли естественной смертью.⁴⁶



Илл. 4. Митинг в Куропатах. 19 июня 1988 г.
Фото Радио Свобода/Свободная Европа.

Дело было закрыто, а кладбище быстро превратилось в место спонтанного паломничества. Вокруг Куропат начинает складываться гражданское движение: ассоциация Мартиролог Беларуси, возникшая вскоре после публикации статьи “Куропаты – дорога смерти”, постепенно становится основой Белорусского народного фронта – организации, объединявшей белорусскую оппозицию почти два десятилетия. Как вспоминал позднее Зянон Позняк: “...С Куропат началось новое политическое возрождение Беларуси. ...С Куропат начался крах коммунизма в Беларуси”.⁴⁷

В 1989 году власти принимают решение о сооружении памятника жертвам сталинских репрессий в Куропатах,⁴⁸ а в 1993 г. Куропаты

⁴⁵ Цит. по: Игорь Кузнецов. Забыть – значит предать // Белорусская деловая газета. 2004. 16 апреля. С. 12.

⁴⁶ Георгий Тарнавский, Валерий Соболев и Евгений Горелик. Куропаты: следствие продолжается. Москва, 1990. С. 262.

⁴⁷ Сергей Пульша. Куропаты – апошняя песня // Беларусь маладзёжная. 2001. № 43. 16-25 лістапада. С. 3.

⁴⁸ Анатолий Вярцінскі. Якім быць помніку ў Куропатах // Літаратура і мастацтва. 1989. 3 декабря.

официально признаются мемориалом – местом расстрела жертв политических репрессий.⁴⁹

Собственно, вот этот факт и стал ключевым моментом в дебатах о Куропатах, спровоцировав “мировоззренческую битву” своего рода. Ветераны войны и бывшие партизаны стали основной группой, которая предложила альтернативную интерпретацию места расстрелов. Создав Общественную комиссию по расследованию расстрелов в Куропатах, они вскоре обнародовали несколько неожиданных результатов. Например, в 1991 году несколько минских газет напечатали воспоминания бывшего партизана Михаила Познякава, который настаивал на том, что, будучи взятым в плен немцами, он был очевидцем того, как в Куропатах немцы в августе 1941 года расстреливали и хоронили евреев, свезенных под Минск из Польши, Австрии и Германии.⁵⁰ Под влиянием общественности в 1992–1993 годах прокуратура возобновляет расследование, однако за отсутствием новых данных вновь закрывает дело в 1995 году.⁵¹

Любопытным в этих дискуссиях мне кажется вот что. Вне зависимости от своей политической ориентации оба лагеря продемонстрировали сходную логику аргументации, локализуя историю расстрелов в Куропатах в рамках общей темы внешней оккупации. Враг, виновник, преступник всегда приходит извне. Зло – всегда дело чужих рук. Дебаты породили и еще одну традицию. В своих постколониальных lamentациях оба лагеря сходились в одном: Куропаты были лишь верхушкой айсберга, малой частью гораздо большей программы по уничтожению белорусского народа. Тема геноцида стала основной рационализирующей структурой, позволяющей нормализовать массовые расстрелы и придать им некую внятную политическую логику. “Геноцид” позволил обозначить и специфическую субъектную позицию, характерную для этой формы постколониальности – позицию жертвы, которая сочетает в себе невозможность противостоять режиму

⁴⁹ Заява грамадзкой ініцыятывы “За вратаньне мемарыялу Курапаты” // *Наша Ніва*. 2001. 1 октября; Дарья Мальковская. Куропаты не могут быть ничейными // *Народная воля*. 2003. 23 июля; Виктор Корбут. Куропатам суэта супрацьпоказана // *Советская Беларусь*. 2003. 28 августа.

⁵⁰ Михаил Познякав. Я – очевидец, я – живой свидетель // *Вечерний Минск*. 1991. 2 августа; Александр Санич. Куропаты – живой свидетель трагедии приехал из Майкопа // *Белорусская нива*. 1991. 10 августа; М. Познякав. Буду сражаться за правду о Куропатах // *Во славу Родины*. 1991. 16 августа.

⁵¹ В. Кондратьев. Куропаты: прокуратура еще раз подтверждает // *Свабода*. 1996. № 46. 21 июня.

оккупации (или избежать его) со способностью рефлексии по поводу эффектов этой оккупации.

Бывшие партизаны, участники войны и их – обычно русскоязычные – сторонники интернационализировали трагедию в Куропатах. Председатель Общественной комиссии, например, характеризовал ситуацию следующим образом: “Скрыть правду трагедии никому не удастся. Она одна: в Куропатах лежат жертвы гитлеровского геноцида. В соответствии с этим и необходимо увековечить память о безвинно павших советских и иностранных граждан от рук фашистских палачей”.⁵² История Куропат, таким образом, вписывалась в уже знакомый сюжет о центральноевропейском Холокосте.

В свою очередь, сторонники Позняка и Белорусского народного фронта были более детальны в этнической идентификации жертв. Увеличивая число жертв в Куропатах до 250 тысяч, Позняк, например, видел в нем символ “российско-немецкой коммунистическо-фашистской совместной работы по уничтожению белорусов”.⁵³ Как и коммунисты, белорусские националисты вписывали трагедию Куропат в рамки “сравнительного геноцида”. Или, словами Позняка, Куропаты – это “геноцид не меньший, а даже больший, чем тот, что проводился в отношении сербов и евреев. Только там натерпелись от фашистов, а белорусы от коммунистов”.⁵⁴ Несмотря на то, что ни одну жертву в Куропатах следователям идентифицировать не удалось, для сторонников Позняка расстрельное место стало национальным некрополем, местом массовой гибели цвета *белорусской* нации.

В течение десяти лет мировоззренческая битва, в которой сталинский террор противостоял гитлеровскому Холокосту, оставалась в состоянии неустойчивого баланса. В какой-то степени отрицание довоенного террора одной стороной нейтрализовало националистические попытки противоположного лагеря подвергнуть риторической эксплуатации неопознанные тела. Само же кладбище тем временем фактически оставалось в своем исходном состоянии. Попытки увековечить погибших свелись к импровизированным крестам страданий, установленным добровольцами вдоль дороги смерти.

Учитывая это состояние политического равновесия, финальный – на данный момент – акт исторической драмы о Куропатах начался

⁵² Валентин Корзун, председатель Общественной комиссии, Анатолий Смолянко, член комиссии // 7 дней. 2001. № 47.

⁵³ Зянон Пазняк. Курапаты. Дзесяць гадоў пасля // Наша Ніва. 1998. №. 12. С. 8.

⁵⁴ Зянон Пазняк. Бязвінная кроў.

неожиданно. В 1998 году прокуратура республики вновь возобновила дело о Куропатах. Окончательный доклад так и не был опубликован, однако после двух лет работы комиссия следователей обнародовала пресс-релиз. В нем, в частности, сообщалось, что ранее прозвучавшие цифры о 25.000 или даже 30.000 убитых в Куропатах преувеличены в “несколько раз”. Однако новых оценок числа убитых не прозвучало. Пресс-релиз оставил без пояснений и еще один спорный момент. Приводя факты того, многие могилы наряду с вещами, произведенными в Советском Союзе, содержали также и вещи, произведенные в Германии, Польше, Австрии и Чехословакии, прокуратура ограничилась лишь кратким комментарием о том, что импортные вещи могли принадлежать как жителям Западной Белоруси, так и иностранцам, привезенным в Минск “немцами из Европы”. Прокуратура была немногословна и по поводу еще одного типа улики. Наряду с золотыми кулонами и цепочками, в некоторых могилах были найдены ножи, бритвы и оружейные детали. Комментируя эти находки, пресс-релиз лишь отметил, что “подобного рода упущения были совершенно нехарактерны для стиля работы НКВД”.⁵⁵

Пресс-релиз, однако, предоставил одно, принципиально новое свидетельство. В ходе эксгумации следователи обнаружили тюремные квитанции о конфискации денег при аресте. Написанные на русском языке, квитанции были датированы октябрём 1939 г. и июнем 1940 г. Однако, как сообщила прокуратура, ей не удалось найти никаких архивных следов, способных прояснить происхождение или причины ареста Мойши Крамера и Мордехая Шулескиса, обозначенных в найденных документах.⁵⁶

В определенной степени пресс-релиз 2001 г. зафиксировал status quo, оставив каждую сторону при своем мнении. А в октябре 2009 года, подводя своеобразную черту под дебатами, Павел Якубович, главный редактор главной правительственной газеты *Советская Беларусь*, призвал участников круглого стола осознать очевидные уроки Куропат:

Давайте поразмышляем о Куропатах, но не в привычно-традиционной плоскости “мировоззренческой битвы”. Настало время, чтобы общественное мнение, каких бы взглядов люди ни придержи-

⁵⁵ Адказ Пракуратуры пра Курапаты // Наша Свабода. 2001. 17 декабря. См. также Сергей Малиновский. В Куропатах расстреливал НКВД // Комсомольская правда в Беларуси. 2001. 15 декабря.

⁵⁶ Игорь Кузнецов. Куропаты: Следствие закончено? // Народная воля. 2001. 18 апреля. См. также Курапаты: Зборнік матэрыялаў. Минск, 2002. С. 36-45; 45-50.

живались, пришло к пониманию аксиомы: Куропаты — не место поиска исторической истины! Куропаты — это трагический урок для общества...⁵⁷

Начавшись с попыток обозначить – дискурсивно и политически – субъектную позицию, которая позволила бы в равной степени дистанцироваться и от советского социализма, и от немецкого вторжения, дебаты о Куропатах закончились тупиком. Место “между” (Гитлером и Сталиным), изначально воспринимавшееся как пространство относительной автономии, все больше напоминало пространство двойного гнета, социального и символического наложения противоречивых исторических следов и наследий.

В какой-то степени эта траектория – от фантазии автономии к признанию двойного подчинения – повторяет интеллектуальную траекторию постколониальных исследований Юной Азии в 1980-х годах. Напомню, что тогда первоначальные попытки вызвать из забвения репрессированные голоса и истории угнетенных привели к обескураживающему признанию того факта, что история угнетенных является чередой повторяющихся провалов, сериальной последовательностью неудач, растянутой во времени историей несостоятельности. Суммируя итоги первой декады постколониальных исследований, Гиан Пракаш, историк из Принстона, например, писал в 1994 г., что

поиски гуманистской субъектности и субъективности зачастую завершались документированием провала дееспособности угнетенных. Сам момент их восстания всегда включал в себя момент неудачи. Желание обозначить автономию угнетенных вновь и вновь оказывалось нереализованным, поскольку угнетенность – по определению – означает невозможность автономии.⁵⁸

В исследованиях Южной Азии осознание этого факта дало толчок двум эпистемологическим тенденциям. Акцент на невозможности *аутентичной угнетенности* заставил исследователей занять “критическую позицию”, задачей которой стала идентификация “устойчивых отличий, сформированных внутри, а не извне, дискурсов элит” с целью эрозии этих подчиняющих дискурсов изнутри.⁵⁹ С другой стороны, установка на более дифференцированное понимание идентичности привела исследователей к тому, что аутентичность стала пониматься не

⁵⁷ <http://www.sb.by/post/93010/>.

⁵⁸ Prakash. *Subaltern Studies*. P. 1480.

⁵⁹ *Ibid.* P. 1481.

в терминах онтологии, но в терминах перформативности – например, в виде таких культурных практик “признания, упрочения и эстетической оценки”, которые не совпадают или идут вразрез с практиками “признания, упрочения и эстетической оценки” оккупационных режимов.⁶⁰

И хотя ни одна из этих позиций не была четко артикулирована за 20 лет дискуссий о Куропатах, сама невозможность прийти к согласию по поводу этого места памяти, на мой взгляд, является важным свидетельством тщетности усилий, направленных на поиски в колониальной истории пространства, не затронутого имперским присутствием.

* * *

Подведу итог. На примере исторических дебатов в Беларуси я пытался показать, как происходит возникновение и формирование постсоветской логики постколониального острашения. Начавшись во время перестройки в виде публичных дискуссий об историческом смысле трагедий в Хатыни и Куропатах, эти попытки проработки советского опыта постепенно переросли в стремление перегруппировать историю советского социализма вдоль новых нарративных осей. Наиболее отчетливо это дискурсивное реформатирование социализма выразилось в ретроспективных жестах дистанцирования по отношению к недавнему прошлому.

Как мне кажется, во многом эти практики постколониального острашения коренятся в утопическом желании белорусских историцистов обнаружить источники (в данном случае – национальной аутентичности) за пределами структур, навязанных “режимами оккупации”. До сих пор этот поиск безопасного места “*между*” выразился лишь в серии тупиков. Вместо того, чтобы объединить нацию, эти поиски поляризуют общество. Вместо того, чтобы сформулировать альтернативу моральной амбивалентности советского социализма, эти поиски предложили лишь историческое оправдание морального релятивизма.

В этих тупиках и ложных поворотах постколониальных исследований социализма можно видеть проблемы роста нового интеллектуального движения, которое со временем найдет “своего” Фуко и “своего” Альюссера для того, чтобы видеть в истории не только знаки своего отсутствия. Однако эти тупики могут означать появление и принципиально иной – *консервативной и ностальгической* – вер-

⁶⁰ Kalpana Seshadri-Crooks. At the Margin of Postcolonial Studies: Part 1 // Fawzia Afzal-Khan and Kalpana Seshadri-Crooks (Eds.). The Pre-Occupation of Postcolonial Studies. Durham, 2000. Pp. 8-11.

сии постколониальности, в которой исторически доступные формы субъектности, дееспособности и политического участия вытесняются попытками “возродить” прошлое, которое могло бы быть, но которого не случилось.

В любом случае дебаты, о которых шла речь, удачно высветили не-легкий процесс ретроактивного создания колониальной субъектности. Процесс, в ходе которого критики пространственно-символических структур прошлого нередко оказываются заложниками этих самых структур. Пожалуй, более важным все-таки является то, что эти дебаты позволяют нам видеть в постсоциализме не только серию операций по устранению ключевых конфигураций, сложившихся за семь декад советского образа жизни, но и форму интенсивных психологических и дискурсивных инвестиций в эти конфигурации, конвенции и нормы.

SUMMARY

In his article, Serguei Oushakine argues that the condition of post-Soviet Belarusian society can be best and meaningfully captured if analyzed through the lens of postcolonial analytics. The author advances this argument in the context of the field dominated by studies of democratic transit and formation of post-communist civil society. Oushakine claims that an attempt to understand post-Soviet subjectivity has to be associated with attending to a post-Soviet discussion of the Soviet past, the search for national authenticity outside the structures of domination in the twentieth century, and estrangement as the discursive technique in dealing with narratives of the Soviet past. Explicitly locating this analysis in the broader field of postcolonial studies, Oushakine emphasizes the productivity of looking at post-Soviet historical narratives through the lens of postcolonial analytics as well as the difference in the postcolonial condition of post-communist societies, in which one finds a merger of the technique of estrangement from the past of alien hegemony with the romantic narratives of national history.

Oushakine bases his argument on his fieldwork in post-Soviet Belarus during the Lukashenko presidency and the analysis of debates about two key locations in the Belarus Soviet official and counterofficial memory: Khatyn and Kurapaty. In his empirical material the author finds his interlocutors using the rhetoric of postcolonial condition. The article traces the evolution of the Khatyn commemoration site from the official Soviet narrative of suffering of the peasant population at the hands of the Nazi invaders to the

discovery of the role of collaborators in the atrocities of World War II. He proceeds with the post-Soviet strategies of evacuating altogether from the narratives of resistance and collaboration insofar as the heroic narratives of guerilla resistance of Belarusians in wartime became associated with the imposed domination of Soviet power and political myth. The second case treated in the article is Kurapaty, the place where the mass grave resulting from Soviet pre-World War II executions was found during the perestroika period. The debate and commemorative movement around Kurapaty became the symbolic reference of the Belarusian postcolonial condition defined as the liminal place between Hitler and Stalin. The initial attempt of Belarusian activists to elevate Kurapaty to a commemoration of Soviet genocide became marred by confusing evidence revealed concerning who actually perished on the site. Oushakine concludes that Kurapaty failed to demarcate the autonomous space of post-communist subjectivity that could have distanced the post-communist subject from structures of imposed hegemony. The article concludes that the processes of mapping post-Soviet and postcolonial subjectivity in Belarus are far from being completed and that it could take two different routes: the creative rethinking of history through the figure of nonpresence in the past or the conservative and nostalgic substitution of the imagined national past for structures of post-Soviet and postcolonial subjectivity that are available in the present.