



Auswärtiges Amt

GESELLSCHAFT
BOCHUM - DONEZK e. V.
Общество Бохум - Донецк

Gesellschaft Bochum - Donetsk e. V. Bochum, 44799 Bochum



Wiederherstellen des Schutzes

КУЛЬТУРА ПРИМИРЕННЯ: НОВА ІСТОРИЧНА СВІДОМІСТЬ В УКРАЇНІ

Одеса
Фенікс
2015

УДК 316.647:179.9(477)
ББК 88.52:87.7(4Укр)
К 906

Рецензенти:

Олексій Халапсіс,

доктор філософських наук, професор кафедри філософії
Дніпропетровського державного гірничого університету;

Юрій Котляр,

доктор історичних наук, завідувач кафедри історії України
Чорноморського державного університету імені Петра Могили.

К 906 Культура примирення: нова історична свідомість в Україні.
— Одеса : Фенікс, 2015. — 274 с.

ISBN 978-966-438-984-3

Науково-освітній проект «Культура примирення: нова історична свідомість в Україні» проходив восени 2015 року при підтримці міністерства іноземних справ Німеччини та товариства «Бохум-Донецьк» (Німеччина). Проект об'єднав фахівців, що досліджують проблеми історичної пам'яті, зіткнення історичних наративів, загоєння ран минулого. Як зробити так, щоб історичне знання не спонукало хапатися за зброю? Як створити з історії простір співіснування та збереження людської гідності? Історики, філософи, соціологи, культурологи з декількох країн Європи зібралися в Одесі в 2015 р., щоб спільно шукати відповіді.

Для спеціалістів з філософії історії та всіх, хто цікавиться проблемами природи минулого, історичної пам'яті тощо.

УДК 316.647:179.9(477)

ББК 88.52:87.7(4Укр)

ISBN 978-966-438-984-3

© “Odessa Humanities tradition”, 2015

© I. I. Mechnikov Odessa National University, 2015

ІСТОРІЯ ЯК ЗБРОЯ ТА ЯК ПОЛЕ СПІЛЬНОГО ЖИТТЯ: НАУКОВО-ОСВІТНІЙ ПРОЕКТ З ПРИМИРЕННЯ ІСТОРИЧНИХ ПАМ'ЯТЕЙ В УКРАЇНІ

Збірка, що її читач тримає в руках, є результатом розмови однодумців, що відбулася восени 2015 року. Україна зараз перебуває в ситуації, яку ніхто не міг собі уявити на протязі більш ніж двох десятиків років незалежного існування країни. Ми раділи з того, що саме на наших землях вихід з Радянського Союзу відбувся цілком безкровно, міркували щодо особливої ідентичності, що тут формується, намагалися зрозуміти, за яким історичним зразком маємо будувати спільну свідомість, що об'єднає всіх, хто живе в країні. Ми переживали різне – й пекучий сором за власну державу, й радість за досягнення. Але були впевнені, що війна – це точно не наша перспектива.

Історичне знання зараз використовується як зброя. Не воно створює війну, але може допомогти роздмухати ненависть. Якщо ми будемо говорити тільки про зовнішні чинники війни, ми зпримітивізуємо проблему. Так, можна казати, що відома риторика «двох україн» має зовнішнє походження. Навіть якщо й так, маємо здавати собі справу, наскільки переконливою була така риторика. Наскільки багато наших співвітчизників на неї «велися». Зараз вона продовжує існувати, не зважаючи на те, що нібито за останні два роки стало гранично очевидно, що готовність будувати нову українську державу не залежить від перебування на тій чи іншій території з її «ментальністю» чи чимось таким.

Отже, для авторів проекту є зрозумілим, що необхідно зниження рівня агресії в суспільстві хоча б на рівні історичної риторики. Виведення історичного знання з кола чинників громадянського розбрату. Саме для цього в Одесі в вересні 2015 року зібралися фахівці з різних країн, налаштовані на пошук виходу з ситуації війни історичних пам'ятей. Науковий семінар «Культура примирення: нова історична свідомість в Україні» (26-29 вересня 2015 р.) став частиною науково-освітньої програми, що реалізо-

увалась за підтримки Міністерства іноземних справ Німеччини. Партнером проекту виступило товариство «Бохум-Донецьк», яке в останні два роки спрямувало свої зусилля на допомогу тим громадянам України, що опинилися в страшній ситуації пошуку життя без війни – вимушеним переселенцям, людям, що постраждали від конфлікту, який активно підживлювався за рахунок історичної риторики. Отже, людям, що зібралися в Одесі в теплі ще осінні дні, йшлося не тільки про теоретичні питання будівництва історичної політики чи класифікації різновидів історичної пам'яті, але в першу чергу про практичні питання пошуку примирення в суспільстві.

Організаторам проекту було важливо звернутися до досвіду країн, що стикалися з проблемою примирення в контексті розуміння минулого. Хрестоматійними (та водночас дискусійними) тут є зусилля післявоєнної Німеччини, Іспанії після Франко, Південноафриканської Республіки (діяльність Комісії правди та примирення). Саме це зумовило запрошення на семінар спеціалістів, що розглядали в той чи інший спосіб згаданий історичний досвід. Важливим в розмові про примирення суспільств щодо минулого є звернення до випадків, де очікуване примирення не відбулося. В цьому контексті значущим виявився внутрішній досвід Росії, де в останнє десятиліття йде масштабна зміна канону та архіву історичної пам'яті. Увага учасників проекту була спрямована в першу чергу на примирення всередині суспільств, що потрапили у стан розбрату та незгоди. Кожен з розглянутих випадків є унікальним з точки зору історичної ситуації, ступеня втручання в конфлікт зовнішніх сил, успішності тощо. Співрозмовникам було важливо порівняти способи виходу з внутрішніх конфліктів та спробувати відшукати те, що може бути використане (чи в жодному разі неможливо) в Україні. Значущими були також візії конфлікту пам'ятей в Україні, представлені нашими іноземними колегами. Результати одеської розмови обговорювались на протязі листопада-грудня 2015 року у Львові, Києві, Дніпропетровську, Харькові.

Представлена збірка є результатом роботи проекту «Культура примирення: нова історична свідомість в Україні». Матеріали, що їх тут бачимо, різножанрові та належать до різних дисциплінарних просторів. Упорядники пішли на певне дублювання текстів – переклади текстів наших німецьких та французьких колег було зроблено під час семінару, за матеріалами доповідей. Ми вважаємо корисним надати також оригінали статей учасників, які було відкореговано вже після візиту до Одеси. З відеозаписами виступів на семінарі можна ознайомитись за посиланням https://www.youtube.com/playlist?list=PL9TBRWtw8tzmM_D8Ww6lhBxqL2FiaobRk. Тут не тільки можна подивитись виступи, що не увійшли до цієї збірки, але й зануритись в обговорення та дискусії, що виникали після доповідей.

Дозволимо собі додати ще декілька слів про наше розуміння проблеми примирення пам'ятей, що окреслилося в ході реалізації проекту. Коли говоримо про примирення пам'ятей, може здатися, що йдеться про такий собі медіаторський проект, результатом якого буде примирення всіх супротивників, тобто створення якогось «правильного» варіанту історичного знання, в істинності якого можна буде всіх переконати раціонально. Але неважко зрозуміти, що такий варіант суспільної згоди можливий тільки в якомусь варіанті тоталітарного суспільства. Коли йдеться не про історичну науку, а про історичну пам'ять (а саме з пам'яттю треба працювати, коли торкаємося суспільного примирення), включається не тільки здатність раціонально мислити, але й відчуття спорідненості з власною соціальною групою, прийняті тут способи пояснення подій тощо. Щоб примирити *суспільство* щодо минулого, треба йти асиметричним шляхом, пропонуючи не нескінченне переконування супротивника в тому, що він не правий. Не є варіантом і замовчування проблем минулого чи виправдання злочинів, що здійснювались в минулому (нібито – не будемо поминати біду, не будемо роздмухувати образу та запускати наново коло ворожнечі).

Історія важлива не тільки для істориків, а в першу чергу для суспільства, яке наповнене історичною пам'яттю. Історія

є одним з найпотужніших чинників формування ідентичності, від неї неможливо відсторонитись, її неможна зробити справою «експертного знання», яке з висоти своєї трибуни диктує суспільству, як йому треба розуміти той чи інший факт минулого. Пам'ять може ставати зброєю, пам'ять же може ставати полем спільного болю та скорботи, спільної радості та гордості. Обговорюючи всі ці питання, учасники проекту постійно поверталися до протиставлення патерналістсько-монументального та екзистенційно-людяного варіантів коммеморації. Людський вимір бачення минулого є вкрай необхідним для формування позиції, на якій суспільства, що мають тоталітарний досвід, можуть досягти примирення. Таке примирення не передбачає створення єдиного бачення, воно передбачає поле діалогу безлічі людських голосів в минулому, множинну оптику співіснування в бажанні жити, в прагненні щастя та любові, в остраху смерті та втрати власної самості.

Оксана Довгополова,
Співорганізатор проекту «Культура примирення:
нова історична свідомість в Україні»

**ПАМ'ЯТЬ ПРО КАТАСТРОФУ:
ЯК МОЖЛИВЕ ПРИМИРЕННЯ?**

•

**THE MEMORY OF DISASTER:
HOW RECONCILIATION IS POSSIBLE?**

Hans-Joachim Werner (*Waldbronn, Deutschland*)

**„BEI SICH BEGINNEN, ABER NICHT BEI SICH
ENDEN“ – MARTIN BUBER ÜBER SCHULD
UND VERSÖHNUNG**

Martin Buber hat einen großen Teil seiner Kindheit in Lemberg (Lwiw) verbracht. Dort begegnete er dem Chassidismus, also der jüdischen Frömmigkeitsbewegung, die ihn sein ganzes künftiges Leben lang beschäftigen sollte. Von den gegenwärtigen Konflikten hat er natürlich nichts wissen können. Er hat sich aber sehr wohl in seinem Leben wie in seinen Schriften mit den großen politischen Konflikten *seiner* Zeit befasst. Sie hatten zum Teil sogar schon vor 1933 einen ständigen Platz in seinem Denken und Leben, und es könnte sein, dass wir sie in unseren eigenen Konflikten wiedererkennen.

Martin Buber war 1938, noch bevor in Deutschland die Synagogen brannten, von Heppenheim an der Bergstraße, wo er 22 Jahre mit seiner Familie gelebt hatte, nach Jerusalem gezogen. Dort lehrte er fortan bis zu seiner Emeritierung als Professor für Sozialphilosophie an der von ihm mitgegründeten Hebräischen Universität. Mit seinem Umzug waren er und seine Familie den massenmörderischen Aktionen der Nationalsozialisten an den Juden entgangen, die er aber natürlich aus Jerusalem mit wachsendem Entsetzen wahrnahm. Und mehr und mehr wurde er mit seiner Übersiedlung nach Jerusalem in einen Konflikt hineingezogen, der ihn auch vorher immer wieder beschäftigt hatte.

In einem Brief vom 20.12.1954 fragt der deutsch-national gesinnte Philosoph Hans Blüher in einem Brief an, wie es denn möglich sei, dass er, Martin Buber, in Israel offenbar angefeindet werde; man müsse doch eher annehmen, dass er dort wie ein Prophet gefeiert werde. Buber antwortet am 19.1.1955, das habe vor allem zwei Gründe: „Was mir ‘weite Kreise’ am meisten verargen, ist: erstens, dass ich seit 1917 aufs nachdrücklichste für eine Kooperation mit den Arabern – ... – eingetreten bin und mit an der Spitze der in dieser Richtung geführten Aktionen gestanden habe. Zweitens, dass ich

mich (...) kaum minder nachdrücklich gegen ein Zusammenwerfen des deutschen Volkes mit dem Mordgesindel der Gaskammernorganisation gewendet habe und weiter wende.“¹

Das sind die zwei politisch-historischen Situationen, in denen Buber selbst sehr konkret zur Frage der Versöhnung Stellung beziehen musste und bezogen hat: das Verhältnis zu den Deutschen und das Verhältnis zu den Palästinensern. Und wir können auch den Zusammenhang erkennen, den das Thema „Versöhnung“ mit dem anderen Titelbegriff dieses Beitrags verbindet: mit Schuld und natürlich auch Vergebung.

Was das Verhältnis von Juden und Deutschen nach dem Zweiten Weltkrieg angeht, so lässt sich das Thema „Versöhnung“ ohne die Frage nach der Schuld gar nicht sinnvoll ansprechen. Buber war nicht der einzige, der diese Verbindung sah, aber er war einer der ersten jüdischen Intellektuellen, die schon kurz nach dem Krieg das Gespräch suchten oder zumindest nicht verweigerten, ein Gespräch nicht mit „den“ Deutschen – das wäre auch für ihn zu belastet, wenn nicht unmöglich gewesen, – wohl aber mit Deutschen, die eben nicht aktiv bei dem Massenmord mitgemacht hatten.

Wenn Buber von dem Mangel an Popularität in Israel wegen seines Gesprächs mit deutschen Partnern spricht, so bezieht sich das konkret auf zwei Preise, die ihm von deutschen Institutionen verliehen worden und die er angenommen hatte: 1951 den Goethepreis der Stadt Hamburg, 1953 den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Die Preisgelder in Höhe von jeweils 10.000 DM hatte er nicht für persönliche Zwecke verwendet, sondern in eine Stiftung gesteckt mit dem Ziel der Förderung arabischer Studenten.

Damit bündelte er gleichsam die beiden Richtungen der Versöhnung, die er mit jeweils sehr unterschiedlichen Randbedingungen als wichtig ansah und auch selbst ein Stück weit einschlug. Schauen wir in Dokumente dieser Zeit hinein, so sehen wir, dass der Gedanke einer Versöhnung mit der deutschen Seite bei ihm eine sehr differenzierte Form annahm.

¹ Schaeder, Grete, Ed., Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, vol. III:1938-1965, (Heidelberg: Lambert Schneider, 1975) 390.

Die Rede in der Frankfurter Paulskirche anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, die erste öffentliche Rede, die Buber nach dem Krieg in Deutschland hielt, zeigt dies deutlich. Die Rede, die Buber am 24. Juni 1953 vortrug, trägt den Titel „Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens“.

Buber beginnt mit einem Blick auf die Deutschen während der Zeit des Nationalsozialismus und unterteilt sie in verschiedene Gruppen. Am Anfang steht die

Feststellung, dass er mit denjenigen, die die Massenvernichtung in irgendeiner Form aktiv betrieben hätten, die „Dimension des menschlichen Daseins nur zum Scheine gemeinsam“ habe. Die Monströsität dieser Vernichtung überschreitet für ihn auch acht Jahre später jedes Vorstellungsvermögen. Er fragt: „Was bin ich, dass ich mich vermessen könnte, hier zu ‚vergeben‘.“¹

Hier liegt für Buber Schuld vor, bei der die Kategorien „Vergebung“ und „Versöhnung“ fehl am Platz sind. Damit steht er nicht alleine da, auch die französischen Philosophen Jaques Derrida und Vladimir Jankélévitch sehen dies so, wobei Jaques Derrida die paradoxe Struktur des Begriffs der Vergebung überhaupt herausstellt und Jankélévitch seine Weigerung zu vergeben lange Zeit auf das Deutschtum überhaupt, auch auf die deutsche Kultur ausdehnt: in den Todeslagern sei auch jede Verzeihung gestorben. Dass Jankélévitch – vielleicht – gegen Ende seines Lebens von dieser radikalen Zurückweisung abgerückt ist, hat Wiard Raveling in dem kürzlich erschienen Band „Ist Versöhnung möglich?“ authentisch dargestellt. Auch Klaus-Michael Kodalle geht in seiner 2013 erschienenen umfangreichen Monographie darauf ein².

In seiner erwähnten Rede in der Frankfurter Paulskirche im Jahr 1953 nennt Buber neben den eigentlichen Tätern weitere Gruppen: als zweite Gruppe „sehe ich zunächst die sehr vielen, die wussten,

¹ Buber, Martin, „Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens“ in Martin Buber Werkausgabe 6, Sprachphilosophische Schriften, Ed. Asher Biemann, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2003, 95

² Kodalle, Klaus-Michael, Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse, München: Fink 2013, 43 ff.

dass das Ungeheure geschah, und sich nicht auflehnten.“¹ In dieser Gruppe sieht Buber natürlich nicht seine Gesprächspartner, aber: „Mein der Schwäche des Menschen kundiges Herz weigert sich, meinen Nächsten deswegen zu verdammen, weil er es nicht über sich vermocht hat, Märtyrer zu werden.“ Als dritte Gruppe nennt Buber die vielen, „denen das der deutschen Öffentlichkeit Vorenthalte unbekannt blieb, die aber auch nichts unternahmen, um zu erfahren, welche Wirklichkeit den umlaufenden Gerüchten entsprach.“², also diejenigen, die nicht wussten, was mit den Juden geschah, es aber hätten wissen können, wenn sie sich darum bemüht hätten. Auch hier vermeidet Buber eine Verurteilung mit Hinweis auf „die mir ebenfalls wohl bekannte Angst der menschlichen Kreatur vor einer Wahrheit, der sie nicht standhalten zu können fürchtet.“ Die vierte Gruppe besteht schließlich aus denjenigen, die Widerstand leisteten oder sich weigerten, Vernichtungsbefehle auszuführen. Von diesen sagt Buber: „Ich sehe diese Menschen ganz nah vor mir, in jener besonderen Intimität, die uns zuweilen mit Toten, und mit ihnen allein, verbindet; und nun herrscht in meinem Herzen die Ehrfurcht und die Liebe zu diesen deutschen Menschen.“³

Der Blick auf die Gegenwart trifft aber noch auf eine weitere Gruppe, auf die Buber seine ganze Hoffnung setzt: es ist die deutsche Jugend, die an dem Verbrechen schon wegen der „Gnade der späten Geburt“ keinen Anteil haben kann. Buber entdeckt bei der Jugend in Deutschland ein Gespür „für die tiefere Wirklichkeit, für die wahre Not und Gefahr“, die von dem wachsenden Antagonismus zwischen den beiden Machtblöcken ausgeht.

Wir sehen hier eine sehr differenzierte Beurteilung, die sich an der Realität und Intensität der Schuld orientiert. Ich komme gleich auf Bubers Konzept der Schuld in ihrer Bedeutung für Vergebung und Versöhnung zurück. Zuvor will ich aber auf die zweite Linie der Versöhnung eingehen, von der Buber in seinem Brief an Hans Blüher spricht: das Verhältnis zu der ansässigen palästinensischen

¹ Buber, Martin, „Das echte Gespräch...“, 95

² Ebd., 96

³ Ebd.

Bevölkerung.. Das ist natürlich auch aus ethischer Perspektive eine ganz andere Situation. Es gibt viele Dokumente, in denen Buber sich dazu äußert: Briefe, Reden, Zeitungs- und Zeitschriftenartikel, Aufrufe in konkreten Situationen. Dabei handelt es sich meistens um terroristische Akte auf der einen oder anderen Seite, Gerichtsprozesse, aber auch um politische Stellungnahmen, die sich mit dem Status der wachsenden jüdischen Bevölkerung in Palästina beschäftigen.

Ich kann hier nicht die verschiedenen Phasen der alija – der jüdischen Einwanderung nach Palästina – , die nach 1933 stark zunahm, und 1948, zur Zeit der Gründung des Staates Israel, die Zahl von etwa 800.000 Einwohnern erreicht hatte. Buber selbst war ursprünglich kein Anhänger der Gründung eines eigenen israelischen Staates, sondern stellte sich nach der Formel „ein Land – zwei Völker“ einen gemeinsamen Staat von Juden und Palästinensern vor. Nach der Gründung des Staates Israel forderte er nicht etwa dessen Abschaffung, sondern bekannte sich zu ihm, propagierte aber das Ziel einer Konföderation auf der Basis gemeinsamer Siedlungsleistungen. Buber hat stets auf dem Recht einer jüdischen Besiedlung des Landes bestanden, mahnte aber ständig unter Hinweis auf die Hebräische Bibel bei der eigenen, jüdischen Seite Wahrheit, Gerechtigkeit und Empathie für die ansässige palästinensische Bevölkerung an, der er ein gleiches Rechte zubilligte, und sparte nicht mit harter Kritik an der Politik des eigenen Staates.

Wir wissen, dass die neuere Geschichte des Verhältnisses zwischen jüdischen Einwanderern und ansässiger arabischer Bevölkerung, später zwischen den israelischen Juden und den Palästinensern, ein ständiges Hin und Her von Provokationen, gewalttätigen Aktionen bis hin zu terroristischen Akten und Kriegen ist. Die Schuldfrage ist hier sehr kompliziert, die Schuld Diskussion verläuft nach dem häufig anzutreffenden Eskalationsmechanismus der wechselseitigen Kausalitätsumkehrung, d.h. der Schuldzuweisung an die jeweils andere Seite, häufig mit wechselseitiger Überbietung.

Buber selbst begibt sich in diesen Eskalationsprozess nicht hinein, was jedoch nicht bedeutet, dass aus seiner Perspektive die Frage nach der Schuld hier gar nicht zu stellen sei.

Um dies verständlich zu machen, will ich etwas ausführlicher auf sein Konzept von Schuld und Schuldgefühlen überhaupt eingehen.

Eine Darstellung seiner Sicht hat er selbst in seiner Schrift „Schuld und Schuldgefühle“ gegeben, die auf einem 1956 in den USA gehaltenen Vortrag beruht. Bevor ich auf die für uns relevanten Grundgedanken dieser Schrift eingehe, will ich ein paar kurze Bemerkungen über den Status ethischer Prinzipien und Konzepte unter Berufung auf die Perspektive Bubers machen. Anders als etwa wissenschaftliche Gesetze oder allgemeine ethische Normen wie der kategorische Imperativ Kants haben ethische Prinzipien für Buber lediglich inspirierende, vielleicht heuristische Funktion. Sie geben lediglich die Richtung an, in der zu denken und zu handeln ist, sind aber niemals in logisch eindeutiger Weise auf konkrete Fälle und Situationen anwendbar. Was Buber über den Dialog sagt, über Wahrheit und Gerechtigkeit, über Schuld und Gewissen, erhält seine entscheidende Bedeutung erst in konkreten personalen und situativen Zusammenhängen. Jeder muss selbst entscheiden, ob und wie er allgemeine ethische Darlegungen und Einsichten auf die eigene, individuell und historisch jeweils andere und neue Situation anwenden kann und will.

Dies gilt natürlich auch für seine Abhandlung über „Schuld und Schuldgefühle“. Buber setzt sich hier grundsätzlich mit der zeitgenössischen Psychoanalyse auseinander, der er, sehr pauschal zusammengefasst, vorwirft, sie verwandle reale Schuld zunächst in Schuldgefühle, um diese dann wegzuthrapieren.

Demgegenüber hält Buber an der Realität, ja sogar Objektivität von Schuld fest. Der Mensch kann schuldig werden, und er wird immer wieder schuldig. Wird er es in einem gesteigerten Sinne, so liegt das vor, was Buber „Existentialschuld“ nennt. Bei ihr handelt es sich, anders als etwa bei Martin Heidegger, nicht um eine qualitativ andere Form von Schuld, sondern um eine Steigerungsform von Schuld überhaupt.

Wann entsteht Existentialschuld? „Existenzialschuld geschieht, wenn jemand eine Ordnung der Menschenwelt verletzt, deren Grundlagen er wesensmäßig als die des ihm und allen gemeinsamen

menschlichen Daseins kennt und anerkennt.“¹ Allein zu dieser Bestimmung ließe sich eine ganze Tagung durchführen. Ich halte aber hier nur die wesentlichen Elemente der Schuld fest: 1. die Verletzung einer gemeinschaftlichen Ordnung, 2. die Grundlage, die der Täter anerkannt hat.

Es geht hier vor allem um die *Verarbeitung* der Schuld, die für Buber in drei Schritten erfolgt. Diese drei Schritte stellen sich auf drei verschiedenen Ebenen unterschiedlich dar. Auf der Ebene des Rechts bestehen sie aus Geständnis, Strafe und „Schadloshaltung“, d.h. so weit wie möglich Wiedergutmachung. Auf der Ebene des religiösen Glaubens unterscheidet Buber zwischen Sündenbekenntnis als dem ersten Schritt, dem die beiden anderen: Reue und Bußopfer, folgen². Da mein Beitrag vor allem die ethische Dimension des Themas betrifft, konzentriere ich mich auf die dritte Ebene: die des Gewissens. Hier bestehen die drei Schritte in der Selbsterhellung, der Beharrung und der Sühne.³

Wir können in den jeweils drei Schritten auf drei Ebenen wohl eine Analogie, aber keine strenge strukturelle Parallelität erkennen. Es handelt sich um eine sachlogische Schrittfolge, der nicht notwendig verschiedene aufeinanderfolgende Zeitphasen entsprechen.

Was für alle Formen der Klärung von Schuld wichtig ist, gilt für das Gewissen in besonderer Weise: derjenige, der sich in einem Akt der Selbstklärung oder „Selbsterhellung“, wie Buber sagt, an seine eigene Schuld erinnert, erfährt die Zeit als „Sturz“ in die Vergangenheit. Er erfährt „die Irreversibilität der gelebten Zeit“, die „Unwiederbringlichkeit der Ausgangsposition und die Irreparabilität des Bewirkten.“⁴ Er weiß nicht nur abstrakt, sondern erfährt es konkret, dass er nichts rückgängig machen, somit im strengen Sinne auch nichts wiedergutmachen kann, weil das Geschehene seine eigene Wirklichkeit besitzt. Bereits in der Scholastik finden wir den

¹ Buber, Martin, „Schuld und Schuldgefühle“ in Martin Buber Werkausgabe 10, Schriften zur Psychologie und Psychotherapie, Ed. Judith Buber-Agassi, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2008, 132

² Ibid., 138

³ Ibid., 139

⁴ Ibid., 131

Grundsatz: *in praeteritis possibilitas locum non habet*, und Friedrich Schiller übersetzte den Spruch des Konfuzius über die Zeit in die eigene poetische Sprache: „Dreifach ist der Schritt der Zeit:/ zögernd kommt die Zukunft hergezogen/pfeilschnell ist das Jetzt entfliegen/ ewig still steht die Vergangenheit.“

Natürlich wird das Vergangene wird in den Fluss der mentalen Verarbeitung ständig einbezogen und ändert sich auf dieser mentalen Ebene auch immer wieder, so dass es hier nicht wirklich „stillsteht“. Nach einiger Zeit ist es unter Umständen sogar nur noch schwer möglich, zwischen Realität und Fiktion zu unterscheiden, so dass Friedrich Nietzsche von einem „factum fictum“ sprechen kann. Für Buber gehört jedoch dies zum Kern der Erinnerung: wissen, dass etwas geschehen ist, und was geschehen ist – etwas, was sich mentaler Manipulation widersetzt und vom Bewusstsein nur anerkannt werden kann. Diesen Charakter hat für Buber letztlich jede Begegnung mit der Wirklichkeit. Wenn wir aber von Erinnerung an das Schuldwerden sprechen, so kommt, wenn es sich um Selbsterhellung handelt, noch etwas Entscheidendes hinzu: es ist nicht nur etwas einfach geschehen, was sich als Wirklichkeit nicht mehr ändern lässt, sondern ich selbst bin die Ursache dieses Geschehens: ich, der ich mich erinnere, weiß gleichzeitig, dass ich der Täter war.

War ich es, oder bin ich es? Hier ist nicht der Ort und nicht die Zeit, Buber in die philosophische Diskussion um den Status der Person einzuordnen. Die allgemeine Linie der aktuellen Diskussion zielt auf die Entsubstantialisierung des Begriffs der Person hin, also auf die Aufhebung eines Personverständnisses, welches auf die Einheit einer substantiellen Identität der Person gegenüber akzidentellen Veränderungen setzt. Im Rahmen dieses substanziellen Personverständnisses erscheint die Person bildlich gesprochen gleichsam als Block, der ungeachtet aller Bearbeitungen und Veränderungen im Kern mit sich selbst identisch bleibt. Heutige Interpretationen deuten die Person demgegenüber eher als dynamische Pluralität, was in populistischen Darstellungen wie derjenigen von Richard David Precht zu Buchtiteln führt wie: „Wer bin ich und wenn ja, wie viele?“

Martin Buber teilt das substantiale Personverständnis nicht, sondern geht davon aus, dass das Ich in seinen verschiedenen Welthaltungen ein je Verschiedenes ist. In der Deutung existential-praktischer Lebenszusammenhänge engt er die Pluralität und Wandlungsfähigkeit der je eigenen Person jedoch entscheidend ein. Er setzt vor allem der Beliebigkeit des je eigenen Identitätsverständnisses enge Grenzen und nähert sich sogar einem substantiellen Verständnis wieder an. Das erkennen wir beim zweiten Schritt der Schuldverarbeitung, den Buber „Beharrung“ nennt. Inwieweit er sich hier an Kant orientiert, für den Substanz als Schema die „Beharrlichkeit des Realen in der Zeit“ bedeutet, kann offen bleiben. Mit „Beharrung“ meint Buber jedenfalls im Kontext der Schuldbearbeitung, dass die Erinnerung an eine Schuld, die jemand auf sich geladen hat, nicht Selbstdeutungen zur Folge haben kann wie z.B.: „aber jetzt bin ich ein anderer“, oder: „das Ich, dass diese Schuld auf sich geladen hat, ist nicht mit mir identisch, weil ich mich völlig geändert habe.“ Natürlich entwickelt Buber seine Kritik an dieser Sicht auch vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund, wahrscheinlich auch mit Blick auf den Umgang mit der Schuld im Nachkriegsdeutschland. Zu welcher der Gruppen, die Buber in seiner Rede vor der Frankfurter Paulskirche aufzählt, man immer auch gehören mag: eine Flucht in eine neue Identität nach dem Muster: „das war ich, aber das bin ich nicht mehr; es hat nichts mehr mit meiner heutigen Identität zu tun“, wie sie in Deutschland häufig zu beobachten war, erkennt er nicht an. Wer im Sinne der „Selbsterhellung“ aufrichtig mit sich umgeht, kann nicht anders, als im Sturz der Zeit die Identität des früheren Ichs mit dem jetzigen anzuerkennen: „in diesem Sturz mitstürzend, wird der Träger der Schuld von dem Schauer des Identischseins mit sich selbst heimgesucht. Ich, bekommt er zu wissen, der ich ein anderer geworden bin, bin derselbe.“¹ Diese Formulierung ist nicht frei von Paradoxie, aber sie ist authentisch, sie entspricht der Realität der Selbsterfahrung.

Erst vor diesem Hintergrund macht es, ethisch gesehen, Sinn, den dritten Schritt zu tun, den Buber „Sühnung“ nennt, denn nur in

¹ Ibid., 130

diesem Rahmen bildet sich Verantwortlichkeit für das, was geschehen ist, und für das, was zu tun ist. Um eine Aufhebung der Schuld kann es dabei nicht gehen, sondern um die Anerkennung des Doppelsinns von „schuldig“ sein: wer schuldig geworden ist, d.h. Schuld auf sich geladen hat, ist anderen etwas schuldig, steht in ihrer Schuld.

Die Schuld besteht nach Buber zunächst darin, dass jemand eine Seinsordnung, die er anerkannt hat, verletzt hat. Wer dies weiß, weiß auch, dass das, was geschehen ist, nicht rückgängig und so auch nicht „wieder gut“ zu machen ist. Aber er kann die Seinsordnung, die er verletzt hat, jeweils an seinem eigenen Ort und nach seinem Vermögen „durch das Verhältnis einer aktiven Hingabe zur Welt wiederherstellen“, – zum Beispiel indem er Entschädigung leistet und Vorkehrungen trifft, die einer Wiederholung vorbeugen. Das kann später und nach dem Wandel der Umstände auch in anderen sachlichen Zusammenhängen erfolgen, „denn die Wunden der Seinsordnung können an unendlich vielen anderen Orten geheilt werden, als an denen sie geschlagen worden“¹ sind.

Dieser ganze Prozess, der aus den dargestellten drei Schritten besteht, kann nicht beginnen, wenn die betroffene Person oder Partei den ersten Schritt nicht selbst tut, genauer: wenn keine Bereitschaft vorliegt, sich mit der eigenen Schuld auseinanderzusetzen. Wie wichtig für Buber Buber das Selbst in der „Selbsterhellung“ ist, erkennt man an einem Briefwechsel mit Adolf Sindler. Sindler war ein jüdischer Arzt, in Düsseldorf geboren und 1937 nach Palästina emigriert. Er hatte auf britischer Seite am Zweiten Weltkrieg teilgenommen und leitete in Ägypten direkt nach dem Krieg ein Erziehungswerk für 20.000 deutsche Kriegsgefangene. In einem Brief vom 30.6.1946 fragt er bei Buber an, ob die Hebräische Universität Jerusalem für diese Erziehungsarbeit Material zur Verfügung stellen könne. Buber antwortet am 19.7.1946 ganz im Sinne seiner späteren dreistufigen Schuldreflexion. Ein solches Unternehmen, schreibt er, sei nur sinnvoll, wenn die Aufklärung über vergangene Tatsachen gleichzeitig einen Weg zur Schaffung neuer Tatsachen aufzeige. Gleichzeitig fragt er „über all dies hinaus“: „Haben wir Vollmacht, die

¹ Ibid., 141

Deutschen das zu lehren, was sie aus der Mitte ihres eigenen Herzens zu hören bekommen müssten, damit es gelte?“ (ebd.) Die wichtigste Voraussetzung sei: „Deutsche selber müssen es verlangen, und zwar, um Wahrheit zu erfahren.“¹ Sei diese wichtige Voraussetzung erfüllt, sei er gern bereit, bei der Beschaffung von Material behilflich zu sein.

Eine solche Voraussetzung gilt natürlich auch dann, wenn es sich um einander gegenüberstehende Parteien handelt, bei denen, wie im jüdisch-palästinensischen Verhältnis, sich Schuld auf beiden Seiten angehäuft hat. Ein dialogischer Prozess im Sinne der Gegenseitigkeit kommt für Buber erst dann in Gang, wenn beide Seiten sich im Sinne der „Selbsterhellung“ selbstkritisch befragen, wenn m.a.W. der erwähnte Prozess der jeweils auf die Gegenseite gerichteten Schuldzuweisungen durchbrochen wird und sich auf der Basis der Selbstreflexion auf beiden Seiten die Bereitschaft bildet, aufeinander zuzugehen. Auf dieser Basis bildet sich gleichzeitig die Bereitschaft, den Anderen wirklich wahrzunehmen, ihm genau zuzuhören, seine

Motive zu verstehen, in der eigenen Geschichte die des anderen mitzuvollziehen. Erst dann kann man auch zu wirklich einvernehmlichen Lösungen kommen.

Dass dieser Prozess in der Theorie leichter zu verstehen und konstruieren als in der Praxis auszuführen ist, wusste Buber selbst. Er selbst strebte keine Lösungen an im Sinne des „alles oder nichts“, keine idealtypische Lösung, die alle Elemente des „echten Gesprächs“ in sich aufgenommen hätte. Es geht ihm erst recht nicht um die innere Konsistenz einer prinzipienorientierten Philosophie, sondern, wie er schon 1930 in seiner Schrift „Zwiesprache“ sagt: „Um das Trübe geht es mir, um das Gehemmte, um den Trott, um die Mühsal, um die dumpfe Widersinnigkeit – und um den Durchbruch. Um den Durchbruch geht es und nicht um eine Vollkommenheit.“²

Wie aber ist dieser Prozess in Gang zu bringen? Martin Buber war ein Vertreter des dialogischen Prinzips, dem politischen Prinzip stand

¹ Schaefer, Grete, Ed., Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, vol. III: 1938-1965, (Heidelberg: Lambert Schneider, 1975), 110

² Buber, Martin, „Zwiesprache“ in Martin Buber, Das dialogische Prinzip, Heidelberg: Lambert Schneider 1965, 191

er skeptisch gegenüber. Von der Politik allein erwartete er wenig. Das Innere Konstituens des politischen Prinzips ist für ihn das Streben nach Macht, das in seiner Sicht zuweilen Merkmale eines nicht zu sättigenden Triebes annimmt, also zu einer ständigen und maßlosen Überdehnung tendiert. Diese Überdehnung des politischen Willens zur Macht, ungebändigt von jeder moralischen Orientierung, hatte er ja in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in ihrer grotesken Form gleich mehrfach kennengelernt. Das politische Prinzip ist für ihn von Machtinteressen, taktischen Finessen und parteipolitisch vorgeprägten Festlegungen bestimmt und so gerade gegen das dialogische Prinzip gerichtet. In einer 1947 entworfenen Rede über „Geltung und Grenze des politischen Prinzips“ sagt er, „Leute, die in ihrem Privatbezirk von der skrupulösesten Rechtlichkeit waren, sahen wir Tag um Tag in der Sphäre ihrer Partei, nachdem diese ihnen angegeben hatte, wer der (...) ‚Feind‘ sei, mit unanzweifelbar ruhigem Gewissen lügen, verleumden, betrügen, rauben, peinigen, foltern, morden.“¹

Dahinter stehen die Erfahrungen zweier Kriege und der Shoah; trotzdem muten uns solche Formulierungen heute nicht völlig fremd an. Buber war alles andere als ein Politiker, aber Dogmatiker war er auch hier nicht. Vor allem hielt ihn seine grundsätzliche Einschätzung der Politik nicht von der Beziehung zu Politikern ab, zu Personen also, mit denen er diskutierte und auf die er auch Einfluss nahm.

Hervorzuheben ist seine freundschaftliche Beziehung zum zweiten Generalsekretär der Vereinten Nationen; Dag Hammarskjöld, mit dem er einige intensive Gespräche führte. Hammarskjöld schlug Buber – leider vergeblich – sogar für den Friedensnobelpreis vor und versuchte, das dialogische Prinzip für diplomatische Verhandlungsprozesse nutzbar zu machen. Buber aber war und blieb auch ihm gegenüber im Hinblick auf die Politik skeptisch. In der exklusiven Orientierung am politischen Prinzip liegen für ihn nicht nur ständig steigende Machtansprüche, sondern damit einhergehend auch ein sich ständig steigerndes Misstrauen. Die eigentliche Quelle von Konflikten beschreibt Buber sehr einfach: „Der Ursprung allen

¹ Buber, Martin, „Geltung und Grenze des politischen Prinzips“, in Martin Buber, Hinweise. Gesammelte Essays, Zürich: Manesse 1953, 342

Konflikts zwischen mir und meinen Mitmenschen ist, dass ich nicht sage, was ich meine, und dass ich nicht tue, was ich sage.“¹ Was dadurch entsteht, ist Misstrauen. Wer im Umgang mit seinen Mitmenschen nur den eigenen Machtinteressen folgt, wer Gespräche nur taktisch im Sinne der Durchsetzung eigener Ansprüche führt, kann kein Vertrauen erwarten, denn er selbst schürt Misstrauen: Misstrauen aber zersetzt jegliche echte zwischenmenschliche Beziehung, jeglichen Versuch zur Versöhnung; „Der Mensch in der Krisis, das ist der Mensch, der seine Sache nicht mehr dem Gespräch anvertraut, weil ihm dessen Voraussetzung, das Vertrauen, verloren gegangen ist.“²

Wie kann man es wiedergewinnen? Nicht aus der Politik heraus, aber auch nicht ohne Politik. Diese bedarf der Anstöße von außen, von Menschen, die wie Buber selbst keine politischen Interessen haben, sich aber durchaus um politische Entwicklungen und Entscheidungen kümmern. Es ist nicht verwunderlich, dass Buber dabei auf das Gespräch setzt: „Der Krieg hat von je einen Widerpart, der fast nie als solcher hervortritt, aber in der Stille sein Werk tut: die Sprache, – die erfüllte Sprache, die Sprache des echten Gesprächs, in der Menschen einander verstehen und sich miteinander verständigen.“³

Aber was muss geschehen, damit dieses Gespräch in Gang kommt? Eine Methode hat Buber nicht anzubieten, schon deshalb nicht, weil ein „echtes Gespräch“ sich in der offenen Dynamik, dem Hin und Her von Sprechen und Hören entfaltet und so nicht wirklich methodisch planbar ist. Buber setzt auf Menschen, die über die Lager hinweg und jenseits der Politik das Bedürfnis nach dialogischem Austausch artikulieren und so eine „Querfront“ bilden, „indem sie rückhaltlos miteinander sprechen, nicht über das Trennende hinweg, sondern entschlossen, es gemeinsam zu tragen.“⁴ Ein so entstehendes und wachsendes Gespräch kann dann auch auf die Politik ausstrahlen.

¹ Buber, Martin, „Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre“ in: Martin Buber Werke III, Schriften zum Chassidismus, München/Heidelberg: Kösel/Lambert Schneider 19663, 729.

² Buber, Martin, „Das echte Gespräch...“, 99

³ Ibid, 98

⁴ Ibid., 101

Buber selbst hat versucht, entsprechend zu wirken: im Gespräch mit Deutschen nach dem Kriege, im Gespräch zwischen Vertretern verschiedener Religionen, im Gespräch mit palästinensischen Gesprächspartnern. In den beiden ersten Bereichen hat er etwas angestoßen, was bis heute weiter wirkt, in dem zuletzt genannten Bereich stehen solche Erfolge aus.

Die Möglichkeiten der dialogischen Begegnung möchte ich zum Schluss anhand einer kleinen Geschichte schildern, die in der Ukraine spielt und von Buber in seine Sammlung chassidischer Erzählungen aufgenommen wurde:

„Mensch und Mensch begegnen:

Auf einer Fahrt erfuhr Rabbi Jehuda Zwi von Stretyn, dass Rabbi Schimon von Jaroslaw in der entgegengesetzten Richtung desselben Weges fahre. Er stieg aus dem Wagen und ging ihm entgegen. Aber auch Rabbi Schimon hatte von seinem Nahen gehört, war ausgestiegen und kam ihm entgegen. Sie begrüßten einander brüderlich. Dann sprach Rabbi Jehuda Zwi: Jetzt ist mir der Sinn des Spruchs aufgegangen: ‚Mensch und Mensch begegnen, Berg und Berg begegnen nicht.‘ Wenn der eine sich für einen einfachen Menschen hält und der andre desgleichen, können sie einander begegnen. Wenn aber der eine sich für einen hohen Berg hält und der andre desgleichen, können sie einander nicht begegnen.“¹

Geschichten wie diese geben die Richtung an, in der sich Bubers Denkens bewegt; sie geben auch die Richtung an, die er selbst in konkreten Gesprächssituationen für wichtig hielt. Was geschieht denn in der Geschichte? Die beiden Rabbiner sitzen jeweils in ihren geschlossenen Kabinen und müssen, jeder für sich, den Entschluss fassen, ihr Gehäuse zu verlassen, d.h. sie müssen sichbewegen, um einander begegnen zu können. Beide tun es, wobei keiner vorher weiß, ob es zu einer Begegnung kommt, und was in ihr geschehen wird.

Das entspricht dem Prinzip, welches für Buber auch den Weg von der Schuld zur Versöhnung weist: „Bei sich beginnen, aber nicht bei sich enden.“²

¹ Buber, Martin, Die Erzählungen der Chassidim, Zürich o.J.: Manesse, 615.

² Buber, Martin, „Der Weg des Menschen...“, 731.

Ганс-Иоахим Вернер (Вальдброн, Германия)

«НАЧАТЬ С СЕБЯ, НО НЕ ОГРАНИЧИВАТЬСЯ СОБОЙ» – МАРТИН БУБЕР О ВИНЕ И ПРИМИРЕНИИ

*Перевод Дианы Добровольской
и Людмилы Добровольской*

Уважаемые дамы и господа!

Представляется вполне естественным в рамках конференции, проходящей в Украине, поговорить о еврейском философе религии и диалога Мартине Бубере. Это уместно и с биографической точки зрения – ведь все-таки значительную часть своего детства Мартин Бубер провел в Лемберге (Львове). Там он познакомился с хасидизмом, еврейским религиозным течением, основанным на «учении благочестия», которым и занимался впоследствии всю свою жизнь. Но еще здесь можно говорить и об уместности с точки зрения нашего предмета, поскольку Бубер, родившийся в 1878 и умерший в 1965 году, не мог, конечно, ничего знать о сегодняшних конфликтах, но и в своей жизни, и в своих трудах уделял весьма большое внимание крупным политическим конфликтам своего времени. Можно даже сказать, что в какой-то мере еще до 1933 года они занимали постоянное место в его мыслях и его жизни.

В 1938 году, еще до того, как в Германии стали жечь синагоги, Мартин Бубер перебрался из Геппенгейма, где на улице Бергштрассе прожил со своей семьей 22 года, в Иерусалим. Там он занимался преподавательской деятельностью вплоть до своего выхода на пенсию в звании профессора социальной философии Еврейского университета, одним из основателей которого он являлся. Благодаря этому переезду Бубер и его семья избежали судьбы многих немецких евреев, уничтоженных национал-социалистами в ходе массовых акций, которые он, конечно, воспринимал с возрастающим ужасом, даже находясь в Иерусалиме. И вследствие своего переезда в Иерусалим он все больше втягивал-

ся в конфликт, к которому и раньше не раз обращались его мысли. В письме от 20 декабря 1954 года немецкий философ националистического толка Ганс Блюер спрашивал его, как такое вообще возможно, что к нему, Мартину Буберу, в Израиле относятся откровенно враждебно; ведь естественнее было предположить, что его там будут почитать как пророка. Бубер отвечал 19 января 1955 года, что тому есть, прежде всего, две причины: «"Широкие круги общественности" ставят мне в вину вот что: во-первых, то, что я с 1917 года самым настойчивым образом выступал за сотрудничество с арабами и возглавлял осуществлявшиеся в этом направлении акции, а во-вторых – то, что я (...) не менее настойчиво выступал и выступаю против смешивания немецкого народа и того отребья, которое организовывало газовые камеры» (Martin Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, III:1938-1965, Heidelberg 1975, S. 390).

Есть две политико-исторические ситуации, в которых самому Буберу пришлось занять очень конкретную позицию по вопросу примирения: отношение к немцам и отношение к палестинцам. И мы можем увидеть здесь также связь между темой «примирения» и другим понятием, содержащимся в заглавии моего доклада, – «виной», а также, конечно, прощением.

Что касается взаимоотношений евреев и немцев после Второй мировой войны, то рассмотрение темы «примирения» без обращения к вопросу о вине представляется совершенно нецелесообразным. Бубер был не единственным, кто это делал, он был одним из первых еврейских интеллектуалов, которые уже вскоре после войны искали этого диалога или по крайней мере не избегали его, – диалога не с «теми» немцами (это было бы даже для него слишком тяжело, если вообще возможно), но с немцами, которые не принимали активного участия в массовых убийствах. Когда Бубер говорит о своей непопулярности в Израиле из-за диалога с немецкими партнерами, то это связано конкретно с двумя премиями, которые были присуждены ему немецкими организациями и которые он принял: Премией имени Гёте от города Гамбург в 1951 году и Премией мира от немецких книго-

торговцев в 1953-м. Денежную часть обеих премий в размере 10 тысяч немецких марок каждая он потратил не на личные нужды, а на создание фонда помощи арабским студентам.

Тем самым он как бы объединил оба направления примирения, которые – каждое с очень разными ограничивающими условиями – считал важными и даже сам в какой-то степени намечал. Если заглянуть в документы того времени, мы увидим, что мысль о примирении с немецкой стороной принимала у него очень дифференцированную форму. Это отчетливо показывает речь во франкфуртской Паульскирхе по случаю присуждения Премии мира немецких книготорговцев – первая публичная речь, которую произнес Бубер в Германии после войны. Эта речь, произнесенная 24 июня 1953 г., была озаглавлена «Настоящий диалог и возможности мира».

Бубер начинает ее с взгляда на немцев времен национал-социализма, разделяя их на разные группы. В начале идет констатация, что с теми, кто активно участвовал в массовом истреблении людей в той или иной форме, его объединяет «лишь видимая общность человеческого бытия». Даже восемь лет спустя чудовищность этого истребления находится для него за пределами какого-либо понимания. Он спрашивает: «Что я – даже если бы отважился на это – должен здесь “простить”?» (Martin Buber Werkausgabe 6, Sprachphilosophische Schriften, Gütersloh 2003, S. 95).

Здесь для Бубера имеет место вина, при которой категории «прощения» и «примирения» неуместны. В этом он не одинок – такого же взгляда придерживаются и французские философы Жак Деррида и Владимир Янкелевич, причем Деррида вообще подчеркивает парадоксальную структуру понятия прощения, а Янкелевич уже долгое время распространяет свое нежелание прощать на всю немецкую нацию и даже на немецкую культуру. Мол, в лагерях смерти умерло и всякое прощение. Убедительные доводы в пользу того, что Янкелевич (возможно) к концу жизни отказался от такого радикального неприятия, приводит в своей недавно вышедшей книге «Возможно ли примирение?»

Виард Равелинг. Об этом же пишет и Клаус-Михаэль Кодалле в своей обширной монографии, вышедшей в 2013 году (см. Klaus-Michael Kodalle: Verzeihung denken. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse, München 2013, S. 43 ff.).

Но вернемся к Мартину Буберу. В упомянутой речи во франкфуртской Паульскирхе он называет наряду с настоящими преступниками и другие группы. Ко второй группе для него относятся «прежде всего, те многочисленные люди, которые знали, что происходит нечто чудовищное, но не протестовали» [95]. Конечно, к этой группе Бубер не относит своих партнеров по диалогу, но: «Мое сведущее в человеческих слабостях сердце отказывается проклинать ближнего из-за того, что он не нашел в себе сил стать мучеником» (там же). Третья группа – это те многие, «для кого скрытое от немецкой общественности осталось неизвестным, но они и не предприняли ничего, чтобы узнать, насколько соответствовали действительности распространявшиеся слухи» [96], то есть те, которые не знали, что происходит с евреями, могли бы узнать, если бы позаботились об этом. Но и здесь Бубер избегает осуждения, ссылаясь на «хорошо знакомый мне страх человеческого существа перед правдой, которой оно боится не выдержать» [96]. И, наконец, четвертая группа состоит из тех, кто оказывал сопротивление или отказывался выполнять приказы. О них Бубер говорит: «Я вижу этих людей совсем близко перед собой, и это та близость, которая порой связывает нас с мертвыми, и только с ними; и сейчас в моем сердце господствует благоговение перед этими немцами и любовь к ним» [96].

Но обращение к настоящему позволяет нам разглядеть еще одну группу, с которой Бубер связывает все свои надежды: это немецкая молодежь, которая уже «в силу своего позднего рождения» не могла принимать участия в этих преступлениях. Бубер обнаруживает в молодежи Германии какое-то инстинктивное ощущение «более глубокой реальности, настоящей беды и опасности», порожденное растущим антагонизмом между двумя блоками государств.

Мы видим здесь очень дифференцированную оценку, исходящую из реальности и степени вины. Я вернусь сейчас к буберовской концепции вины в ее значении для прощения и примирения. Но сначала я хочу подробнее остановиться на втором направлении примирения, о котором Бубер говорит в своем письме к Гансу Блюеру: на отношении к местному палестинскому населению. Это и с этической точки зрения совершенно иная ситуация. Есть много документов, в которых Бубер высказывается по этому вопросу: письма, речи, газетные и журнальные статьи, воззвания по конкретным поводам. Речь при этом идет в основном о терактах с той или другой стороны, о судебных процессах, но также и о политических высказываниях по поводу статуса растущего еврейского населения Палестины.

Я не могу перечислять здесь различные этапы алии, то есть переселения евреев в Палестину, которое резко возросло после 1933 года; к 1948 году – моменту создания государства Израиль – еврейское население Палестины составляло около 800 тысяч человек, в настоящее время – примерно 6,7 миллиона. Сам Бубер поначалу не был сторонником основания отдельного израильского государства, а представлял себе – по формуле «одна страна – два народа» – общее государство евреев и палестинцев. После основания государства Израиль он отнюдь не требовал его упразднения, а объявил себя его сторонником, но пропагандировал цель создания конфедерации на основе общего поселения. Бубер всегда настаивал на праве евреев селиться на этой земле, но постоянно напоминал своим соплеменникам, ссылаясь на древнееврейскую Библию, о необходимости справедливого и сочувственного отношения к местному палестинскому населению, за которым признавал такие же права, и не скупился на жесткую критику политики собственного государства.

Мы знаем, что новейшая история отношений между еврейскими иммигрантами и местным арабским населением, а позднее – между израильскими евреями и палестинцами – это непрерывная цепочка провокаций и насильственных действий, вплоть до терактов и войн. Вопрос вины здесь очень сложен, его обсуж-

дение нередко протекает под влиянием механизма эскалации взаимного отрицания причинных связей, то есть перекладывания вины на оппонента – нередко с обоюдными преувеличениями. Сам Бубер в этом эскалационном процессе участия не принимает, что не означает, однако, что с его точки зрения вопрос о вине здесь вообще нельзя поднимать. Прежде чем мы это увидим, я хочу несколько подробнее остановиться на его концепции вины и чувства вины.

Свою точку зрения он изложил сам в работе «Вина и чувство вины», в основу которой лег доклад, сделанный им в США в 1956 году. Мы рассмотрим важные для нас главные идеи этой работы, но прежде я хочу сделать несколько кратких замечаний по поводу статуса этических принципов и понятий со ссылками на позицию Бубера. В отличие, скажем, от научных законов или общих этических норм типа категорического императива Канта, этические принципы выполняют для Бубера всего лишь некую вдохновляющую, может быть, эвристическую функцию. Они всего лишь задают направление, в котором следует мыслить и действовать, но совершенно неприменимы логически однозначным образом к конкретным случаям и ситуациям. То, что Бубер говорит о диалоге, о правде и справедливости, о вине и совести, обретает решающее значение только в конкретном человеческом и ситуативном контексте. Каждый должен решать сам, может и хочет ли он, и как именно, применять общие этические представления и взгляды к собственной, в каждом случае иной и новой с исторической и индивидуальной точки зрения ситуации.

Это относится, конечно, и к его труду «Вина и чувство вины». Здесь Бубер вступает в принципиальную полемику с современным ему психоанализом, который упрекает – если сформулировать в самых общих чертах – в том, что он реальную вину трансформирует сначала в чувство вины, чтобы затем от него излечить. Для Бубера же важна реальность, даже объективность вины. Человек может принять на себя вину, и принимает ее снова и снова. Если это происходит в каком-то высоком смысле, то здесь имеет место то, что Бубер называет «экзистенциальной ви-

ной». В этом случае речь идет – в отличие, скажем от Мартина Хайдеггера – не о качественно иной вине, а о возвышенной форме вины вообще.

Когда возникает экзистенциальная вина? «Экзистенциальная вина имеет место, когда кто-то нарушает порядок мира людей, основы которого он по сути знает и признает как основы общего для него и для всех человеческого бытия» (Martin Buber Werkausgabe, Bd. 10: Schriften zur Psychologie und Psychotherapie, Gütersloh 2008, S. 132). Одному только этому определению можно было бы посвятить целую конференцию. Но я ограничусь тут лишь важнейшими составляющими: 1) нарушение общего порядка; 2) основа, признанная нарушителем.

Для меня речь здесь идет, прежде всего, о переработке вины, которая для Бубера происходит в три этапа. Эти три этапа по-разному выглядят на трех разных уровнях. На правовом уровне они состоят из признания вины, наказания и «возмещения убытков», то есть как можно большего искупления. На религиозном уровне Бубер выделяет исповедь в качестве первого шага, за которым следуют два других – покаяние и искупительная жертва [см. там же, с. 138]. Поскольку мой доклад касается, прежде всего, этического аспекта темы, я сосредоточусь на третьем уровне – уровне совести. Здесь три этапа заключаются в самопросветлении, неизменности и искуплении. В каждом случае мы можем увидеть в этих трех этапах на трех уровнях определенную аналогию, но не строгую структурную параллельность. Речь идет о предметно-логической последовательности шагов, которой не всегда соответствуют различные следующие друг за другом периоды времени.

То, что важно для любых форм выяснения вины, к совести относится особым образом: тот, кто в ходе самовыяснения или, как говорит Бубер, «самопросветления» вспоминает собственную вину, постигает время как «низвержение» в прошлое. Он постигает «необратимость прожитого времени», «безвозвратность исходной позиции и непоправимость содеянного» [там же, с. 131]. Он не только абстрактно знает, но и постигает конкретно,

что ничего не может вернуть назад, а значит, не может, строго говоря, и ничего искупить, поскольку у происшедшего – своя собственная реальность. Уже в схоластике мы встречаем принцип: *in praeteritis possibilitas locum non habet*, а Фридрих Шиллер перевел изречение Конфуция собственным поэтическим языком: «Три разных шага есть у времени: не торопится наступать будущее, пролетает, как стрела, настоящее и в вечной неподвижности застывает прошлое». Прошлое, конечно, постоянно участвует в процессе умственной переработки и на этом ментальном уровне постоянно изменяется, так что здесь оно на самом деле не «застывает». Какое-то время спустя при определенных обстоятельствах может даже оказаться трудно различить реальность и вымысел, и Фридрих Ницше недаром говорит о «*factum fictum*», но для Бубера это относится к сути воспоминания – знать, что произошло то-то и то-то, нечто такое, что противится ментальному манипулированию и может восприниматься только сознанием. С точки зрения Бубера это, в конечном счете, характерно для каждой встречи с реальностью. Но когда мы имеем в виду воспоминание о вине, то здесь (если речь идет о самопросветлении) добавляется еще и нечто решающее: тут не просто произошло нечто, что как реальность уже невозможно изменить, но и я сам являюсь причиной происшедшего; я, вспоминая, одновременно знаю, что я был преступником.

Был преступником или являюсь им? Здесь не место и не время подключать Бубера к философской дискуссии о статусе личности. Общая линия направлена на десубстанциализацию понятия личности, следовательно – на упразднение понимания личности, которое ориентируется на единство субстанциальной идентичности личности в противовес случайным изменениям. В рамках этого субстанциального понимания личности она предстает, образно говоря, в виде монолита, который, несмотря на все обработки и изменения, остается тождественным самому себе. Нынешние интерпретации представляют личность скорее как динамическое разнообразие, что в популистских изложениях (как, например, у Рихарда Давида Прехта) приводит к таким

названиям книг, как «Кто я, и если да, то сколько?» («Wer bin ich und wenn ja, wie viele?»)). Мартин Бубер не разделяет субстанционального понимания личности, а исходит из того, что Я в своих различных отношениях к миру в каждом случае является разным. В толковании экзистенциально-практических жизненных взаимосвязей он, однако, ограничивает разнообразие и способность к перевоплощению каждой отдельной личности. Он устанавливает узкие границы, прежде всего, для произвольности каждого отдельного понимания идентичности и даже снова приближается к субстанциональному пониманию. Мы видим это на втором этапе переработки вины, который Бубер называет «неизменностью». Насколько он здесь ориентируется на Канта, для которого субстанция как схема означает «постоянство реального во времени», – этот вопрос можно оставить открытым. Под «неизменностью» Бубер имеет в виду – во всяком случае, в контексте обработки вины, – что воспоминание о вине, которую кто-то взял на себя, не может иметь следствием такие самоинтерпретации, как: «но теперь я другой» или «то Я, которое взяло на себя эту вину, не тождественно мне, потому что я полностью изменился». Конечно, Бубер развивает свою критику этого взгляда также с учетом современного ему исторического фона – в том числе, вероятно, отношения к вине в послевоенной Германии. К какой из групп, перечисленных Бубером в его речи во франкфуртской Паульскирхе, ни принадлежали бы люди, он не одобряет бегства в новую идентичность (по принципу: «это был я, но теперь я уже не тот; это больше не имеет с моей нынешней личностью ничего общего»), которое можно было часто наблюдать в Германии. Тому, кто в смысле «самопросветления» откровенен сам с собой, не остается ничего другого, как в «низвержении» времени признать тождественность прежнего Я с теперешним: «при этом низвержении в прошлое носителя вины охватывает ужас отождествления с самим собой. Ему приходится осознать: я, ставший другим, остался тем же самым» [там же, с. 130]. Эта формулировка не лишена парадоксальности, но она верна, она соответствует реальности самопознания.

Только на этой основе имеет смысл – с этической точки зрения – предпринимать третий шаг, который Бубер называет «искуплением», поскольку лишь в этих рамках формируется ответственность за то, что произошло, и за то, что предстоит сделать. При этом речь может идти не об упразднении вины, а только о признании двойного смысла понятия «быть виновным» [Примечание: в немецком языке слово *schuldig* означает и «виновный» и «должный»]: тот, кто провинился, то есть принял на себя вину, что-то должен другим, является их должником. Как я уже сказал, по мнению Бубера вина состоит в том, что кто-то нарушил признанный им порядок бытия. Тот, кто это знает, знает и то, что происшедшее нельзя отменить, а значит, нельзя и «исправить». Однако этот нарушенный им порядок бытия он может – на своем месте и в соответствии со своими возможностями – «восстановить путем активно-самоотверженного отношения к миру»: например, возместив ущерб и приняв меры, чтобы это не повторилось. Позднее, после изменения обстоятельств, это может произойти и в других реальных контекстах, «поскольку раны, нанесенные порядку бытия, можно лечить в бесконечном множестве других мест, нежели те, в которых они были нанесены» [там же, с. 141].

Весь этот процесс, который состоит из изложенных трех этапов, не сможет начаться, если соответствующее лицо или сторона сами не сделают первого шага, точнее – если у них нет готовности разобраться с собственной виной. Насколько важно для Бубера в «самопросветлении» это «само-», видно из его переписки с Адольфом Зиндлером. Зиндлер был врачом-евреем, родившимся в Дюссельдорфе и в 1937 году эмигрировавшим в Палестину. Во Второй мировой войне он принимал участие на стороне Британии, а сразу после войны руководил в Египте воспитательной работой среди 20 тысяч немецких военнопленных. В письме от 30 июня 1946 г. он спрашивает Бубера, не может ли Еврейский университет в Иерусалиме предоставить материалы для этой воспитательной работы. Бубер отвечает ему 19 июля 1946 г. вполне в духе своей позднейшей трехступенчатой

рефлексии вины. Подобное предприятие, пишет он, имеет смысл лишь в том случае, если разъяснение прошлых фактов указывает одновременно путь к созданию новых фактов (Martin Buber: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Hg. Grete Schaeder, Bd. 3, Heidelberg 1975, S. 110). Одновременно он задается вопросом, «помимо всего этого»: «Есть ли у нас полномочия учить немцев тому, что они должны были бы услышать из глубины собственного сердца, чтобы оно имело силу?» [там же]. Самым важным условием для него является такое: «Немцы сами должны этого потребовать, если хотят узнать правду» (там же). Если это важное условие будет выполнено, он охотно поможет с обеспечением материалами.

Подобное условие действует, конечно, и тогда, когда речь идет о противостоящих друг другу сторонах, у которых, как в еврейско-палестинских отношениях, накопилась и взаимная вина. Процесс диалога в духе взаимности для Бубера начинается лишь тогда, когда обе стороны в духе «самопросветления» самокритично задают себе вопросы, то есть когда в упомянутом процессе *взаимных* обвинений происходит прорыв и на основе само-рефлексии у обеих сторон возникает готовность общаться друг с другом. На этой же основе возникает готовность действительно воспринимать другого, внимательно выслушивать его, понимать его мотивы, переживать собственную историю вместе с историей другого. Лишь в этом случае можно прийти к действительно взаимоприемлемым решениям.

То, что этот процесс легче понять в теории, нежели осуществить на практике, было известно и самому Буберу. Сам он не стремился к решениям по принципу «всё или ничего», не искал какого-то идеально-типового решения, которое включало бы в себя все элементы «настоящего диалога». Тем более речь для него идет не о внутренней последовательности философии, ориентированной на принципы, а, как он писал еще в 1930 году в своем труде «Диалог», «о сомнительном, о замедленном, о тяжком труде, о смутной абсурдности – и о прорыве. Важен прорыв,

а не совершенство» (в книге: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1965, S. 191).

Но кто же должен начать этот процесс? Мартин Бубер был представителем диалогического принципа, к политическому он относился скептически. От одной лишь политики он ждал не-многого. Главной составляющей политического принципа для него являлось стремление к власти, на его взгляд, порой принимающее характер ненасытного влечения, а значит, имеющее тенденцию к постоянному и безграничному возрастанию. Ведь с этим возрастанием политической воли к власти, не обуздываемым никакими моральными установками, Бубер неоднократно сталкивался в первой половине XX века в его самой гротескной форме. Для него политический принцип определяется властными интересами, тактическими уловками и заранее подготовленными партийно-политическими заявлениями, то есть является прямой противоположностью диалогическому принципу. В проекте речи 1947 года, посвященной «значению и границе политического принципа», Бубер говорит: «Людей, которые в своей частной жизни отличались самой щепетильной честностью, мы наблюдали день за днем в их партийной сфере, после того как партия указала им, кто (...) «враг»: наблюдали, как они с абсолютно спокойной совестью лгут, клеветают, обманывают, грабят, истязают, пытаются, убивают» (примечание 342).

За всем этим стоит опыт двух войн и Шоа, но, несмотря на это, подобные формулировки выглядят для нас и сегодня не совсем чуждыми. Бубер был далеко не политиком, но и догматизм был ему не свойственен. Прежде всего, его принципиальная оценка политики не мешала ему поддерживать отношения с политиками как с людьми, с которыми он дискутировал и на которых оказывал даже определенное влияние. Следует особо отметить дружеские отношения Бубера со вторым Генеральным секретарем ООН, Дагом Хаммаршельдом, с которым он периодически вел активный диалог. Хаммаршельд даже выдвинул Бубера (к сожалению, безуспешно) на Нобелевскую премию мира

и пытался использовать диалогический принцип в процессе дипломатических переговоров. Но даже по отношению к нему Бубер продолжал демонстрировать свой политический скептицизм. С ориентацией исключительно на политический принцип он связывал не только постоянно возрастающие претензии на власть, но и сопутствующее им и тоже постоянно растущее недоверие. Истинный источник конфликтов Бубер описывает очень просто: «Первопричина любого конфликта между мною и моими ближними заключается в том, что я не говорю того, что думаю, и не делаю того, что говорю» (*Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, in: *Werke III*, München/Heidelberg 1963, S. 729). В результате этого возникает недоверие. Тот, кто в общении с ближними следует лишь собственным властным интересам, кто ведет только тактический диалог – с целью осуществления собственных притязаний, тот не может ожидать доверия, поскольку сам возбуждает недоверие; недоверие же подрывает всякие настоящие отношения между людьми, всякую попытку примирения. Здесь я еще раз хочу процитировать речь Бубера 1953 года «Настоящий диалог и возможности мира»: «Человек в кризисе – это человек, который больше не доверяет своего дела диалогу, потому что эта предпосылка – доверие – для него утрачена» [с. 99].

Как можно вернуть это доверие? Не политическим путем, но и не без политики. Политика нуждается в стимулах извне – от людей, которые, как и сам Бубер, не имеют собственных политических интересов, но чрезвычайно озабочены политическим развитием и политическими решениями. Неудивительно, что Бубер при этом делает ставку на диалог: «У войны есть противник, который почти никогда не выступает в роли такового, но тихо делает свое дело. Это язык, язык настоящего диалога, который помогает людям понять друг друга и договориться между собой» [там же, с. 98]. Но что должно произойти, чтобы этот диалог начался? Какого-то конкретного метода Бубер не предлагает – уже потому, что «настоящий диалог» развивается в свободной дина-

мике, когда участники попеременно слушают и говорят, поэтому методично спланировать его действительно невозможно. Бубер делает ставку на людей, которые независимо от принадлежности к какому-то лагерю и независимо от политики формулируют потребность в диалоге, в обмене мнениями и таким образом открывают «третий путь» [см. там же, с. 101], «откровенно разговаривая друг с другом, не закрывая глаза на то, что их разделяет, а решительно настраиваясь на совместное несение этого груза» [там же, с. 101]. Такой зарождающийся и расширяющийся диалог может затем распространять свое влияние и на политику.

Бубер сам пытался действовать соответствующим образом: в диалоге с немцами после войны, в диалоге между представителями различных религий, в диалоге с палестинскими собеседниками. В первых двух сферах он дал толчок тому, что продолжает работать и до сих пор, в последней таких успехов пока нет.

Возможности подобного диалога я хотел бы в заключение проиллюстрировать короткой историей, происшедшей в Украине и включенной Бубером в его сборник хасидских преданий:

«Человек с человеком сойдется»

В одной поездке узнал рабби Йегуда Цви из Стретына, что рабби Шимон из Ярослава едет той же дорогой в обратном направлении. Он вышел из своей повозки и пошел ему навстречу. Но и рабби Шимон слышал о своем ближнем и тоже вышел из повозки и пошел навстречу. Они по-братски приветствовали друг друга, а потом рабби Йегуда Цви сказал: теперь мне понятен смысл пословицы «Гора с горой не сходится, а человек с человеком всегда сойдется». Если один считает себя простым человеком и таким же считает себя другой, они смогут сойтись. Но если один считает себя высокой горой и таким же считает себя другой, они никогда не сойдутся» (M. Buber: Die Erzählungen der Chassidim, Zürich o. J., S. 615).

Подобные истории задают направление, в котором движется мышление Бубера, а также то направление, которое он сам считает важным в конкретных диалогических ситуациях. Что про-

исходит в данной истории? Оба раввина сидят в своих закрытых повозках, и каждый из них принимает решение выйти из этой «раковины», то есть им нужно двигаться, чтобы получить возможность встретиться. Оба делают это, причем ни один не знает заранее, удастся ли им встретиться, и что из этого получится. Это соответствует тому принципу, который для Бубера указывает также путь от вины к примирению: «Начать с себя, но не ограничиваться собой» (Buber, Martin, „Der Weg des Menschen....“, 731).

Verena Rauen (Kiel, Deutschland)

VERZEIHUNG-ANERKENNUNG-WIEDERANFANG. ZU DEN ETHISCHEN GRUNDLAGEN DES ZUSAMMENLEBENS

Verzeihen bedeutet Verzicht. *Als ein Verzicht auf Tilgung von Schuld bildet das Verzeihen den Quellpunkt der ethischen Zeit.*¹ Es ermöglicht einen diskontinuierlichen Wiederanfang und interveniert in den Schuldzusammenhang der kontinuierlichen Zeit der Geschichte. Somit ermöglicht das Verzeihen ethische Handlungen, die neu und nicht durch eine vorherige Schuld determiniert sind, und bildet eine wichtige Grundlage des Zusammenlebens.

Während das Verzeihen² in der französischen Philosophie des 20. Jh. auf der Grundlage der etymologischen Verwandtschaft der Wörter *pardon* und *don* oftmals im Zusammenhang mit der Phänomenologie

¹ Eine Ausführung der hier skizzierten Bedeutung des Verzeihens als einer ethischen Zeit habe ich insbesondere in folgenden Texten vorgenommen: Rauen, Verena, *Die Zeitlichkeit des Verzeihens. Zur Ethik der Urteilsenthaltung*, Paderborn 2015; dies., *Pardonner? Zum Verzeihen des Unverzeihlichen in der französisch-deutschen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, in: Liard, Véronique, George, Marion (Hg.), *Spiegelungen – Brechungen. Frankreichbilder in deutschsprachigen Kulturkontexten*, Frankfurter Kulturwissenschaftliche Beiträge, Bd. 16, Berlin 2011, S. 351-366; dies., *Verzeihen ohne Macht? Imagination am Rande der Souveränität*, in: Crépon, Marc/Rauen, Verena (Hg.), *Aporien des Verzeihens*, Wien 2015, S. 77-97 (im Erscheinen).

² Die Begriffe vergeben und verzeihen werden in dieser Arbeit synonym verwendet und sind im Grimmschen Wörterbuch ebenfalls als Synonyme aufgefasst. Die Wörter werden jedoch unterschiedlich gebraucht, da das Wort „Vergebung“ häufiger im Bereich religiöser Kontexte verwendet und dort dem Verzeihen vorgezogen wird (diese Unterscheidung folgt ebenfalls dem Artikel Verzeihen, in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Bd. 25 = Bd. 12, Abt. 1, u. a. bearbeitet v. W. Lückner u. d. Arbeitsstelle d. Dt. Wörterbuchs zu Berlin, Leipzig 1956, S. 2512-2539, S. 2527). Trotz ihrer Synonymität ist jedoch auf die unterschiedliche Etymologie der beiden Begriffe hinzuweisen, da „vergeben“ den Wortstamm „Gabe“ enthält und damit eigentlich als Übersetzung näher an den französischen oder englischen Bezeichnungen *pardon*/*don* und *forgiveness*/*gift* steht, als das Wort „verzeihen“, das seiner Etymologie nach mit „Verzicht“ verwandt ist.

der Gabe beschrieben wird, wird in der deutschsprachigen Philosophie zusätzlich ein bestimmtes Verständnis von Verzeihen zu Grunde gelegt, das auf die etymologische Verwandtschaft der Begriffe *Verzeihen* und *Verzicht* zurückgeht. So hat Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“¹ das Verzeihen als einen Verzicht auf die Tilgung einer bestehenden Schuld beschrieben, die er *ganz dezidiert von der Synthese der Versöhnung unterscheidet*. Indem dieser Verzicht des Verzeihens sich nicht positiv in der Ausführung eines Aktes, sondern privativ in der Enthaltung von Urteilen, Handeln und Sprechen vollzieht, kann er nicht durch die normative Moralphilosophie, sondern nur durch die Deskription der *zeitlichen Struktur dieses Verzichts* dargestellt werden.

Besonders deutlich ist das Problem des Verzichts in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts geworden, wo der Diskurs des Verzeihens durch die explizit gewordene Aporie des Unverzeihlichen einen Bruch erfährt. Wie soll, so lautet die Frage in der Philosophie nach 1945, angesichts des Unverzeihlichen, d.h. angesichts einer Schuld, die in ihrer Schwere jegliches Mittel ihrer Tilgung transzendiert, überhaupt noch auf die Tilgung von Schuld verzichtet, also verziehen werden?

Durch diese Aporie wird jedoch noch nicht das gesamte Ausmaß des Problems deutlich. Denn der Diskurs des Unverzeihlichen tangiert nicht nur die historische Dimension der *Verbrechen gegen die Menschlichkeit*, die jegliche traditionelle Möglichkeit der Tilgung von Schuld, insbesondere die Möglichkeit juridischer Strafe, inadäquat erscheinen lassen. Vielmehr noch besteht das eigentliche Problem des Verzeihens in der Notwendigkeit der *Reformulierung des Begriffs der Zeit*. Während der Zeit der Schuld und der Strafe eine ökonomische, chronologische Struktur eines linearen Nacheinanders quantifizierbarer Zeiteinheiten zu eigen ist, durch die, wie insbesondere

¹ Vgl., Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. v. Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, eingel. v. Wolfgang Bonsiepen, Hamburg 1988, S. 441.

in einem bekannten Fragment des Anaximander¹ deutlich wird, jedem Entstehen auch ein Vergehen entspricht, ist die Zeit des Verzeihens von völlig anderer Struktur. Die Zeit des Verzeihens interveniert in den Schuldzusammenhang von Entstehen und Vergehen. Sie schiebt, wie insbesondere Walter Benjamin in seinem Fragment „Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt“² aufgezeigt hat, die Vollstreckung des Urteils über eine Schuld auf. Zudem ermöglicht die Zeit des Verzeihens ethisch relevantes, da originäres und nicht von einer vorherigen Schuld abhängiges Handeln.

Die nicht ökonomische Struktur von Zeit, in der ein Verzicht auf Tilgung von Schuld seine wichtigste Gestaltungsform findet, wurde im historischen Diskurs des Verzeihens immer wieder thematisiert. Drei wesentliche zeitliche Figuren haben den Diskurs des Verzeihens geprägt: die Bewegung von der Antizipation zum Aufschub, der diskontinuierliche Augenblick des Ereignisses und die Simultanität von Wiederholung und Alterität.

Die Antizipation wird im Diskurs des Verzeihens insbesondere im jüdisch-christlichen Messianismus deutlich. Dabei erfolgt jedoch eine Unterscheidung zwischen dem christlichen und dem jüdischen Diskurs. Während der Messianismus im Christentum³, wie

¹ Das Fragment des Anaximander: „Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung.“ (Kranz, Walther (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von Hermann Diels, Bd. 1, Zürich 2004, hier Fragment 12 B 1, S. 89.)

² Benjamin, Walter, *Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt*, in: ders., *Fragmente. Autobiographische Schriften*, hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. IV, Frankfurt/M. 1985, S. 97-98.

³ Die Verwendung des Begriffs „Christentum“ folgt hier den im folgenden noch weiter thematisierten Ausführungen Hermann Cohens, der in seinem Spätwerk dargelegt hat, dass die ewige Verdammnis ein Charakteristikum des Christentums sei, da die Idee der Höllenstrafe in der jüdischen Tradition so keine Rolle spiele. Es ist jedoch an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass zwischen dem Katholizismus und dem Protestantismus diesbezüglich noch weiter zu unterscheiden wäre, wie es etwa Max Weber in seiner „protestantische(n) Ethik“ getan hat. Weber hebt hervor, dass der Protestantismus, insbesondere der Calvinismus, sich dadurch vom Katholizismus unterscheide, dass die Idee einer

insbesondere Nietzsche im „Antichrist“ dargelegt hat, die Idee eines Jüngsten Gerichts evoziert, in dem die diesseitige Strafökonomie im Jenseits verewigt und zu einem der wichtigsten Mittel kirchlicher Machtinteressen (vgl. bspw. den Ablasshandel) wird, ist das Problem der Antizipation in der jüdischen Tradition vollkommen auf eine bevorstehende Auflösung der irdischen Strafökonomie in der unbedingten Versöhnung mit Gott ausgerichtet (denn die Idee der Höllenstrafe bzw. der ewigen Verdammung ist hier nicht vorherrschend). Diesen Aspekt hat insbesondere Hermann Cohen in seinem Spätwerk dargelegt, indem er den Gedanken der Versöhnung als das Grundprinzip des jüdischen Messianismus ausweist und zugleich darlegt, wie durch die Kraft der Umkehr von einer individuellen Schuld, der sogenannten *metanoia*, das Individuum als ein frei handlungsfähiges Ich überhaupt erst entstehen kann, indem es nach einem Zustand strebt, der jenseits eines ökonomischen Verständnisses von Strafgerechtigkeit liegt. Diese Gerechtigkeit jenseits des Rechts, die Cohen als das Ziel individuellen Strebens aufzeigt, heißt Frieden.

Während die Antizipation des Friedens bei Cohen die zukünftige Versöhnung in Aussicht stellt, deutet Walter Benjamin, dessen Arbeit

„Manipulierung“ der Strafgerechtigkeit Gottes durch das Bußsakrament oder den bereits von Luther kritisierten Ablasshandel in der protestantischen Tradition so nicht mehr möglich gewesen sei. Gottes sogenannte „Gnadenwahl“ sei prinzipiell nicht von individuellen Handlungen abhängig, sondern richte sich auf die Auserwähltheit des Individuums, welche sich nur durch eine systematisch „gottgerechte“, d.h. asketische und arbeitsame Lebensführung äußere. So schreibt Weber zum Problem der „Gnadenwahl“: „Gottes Gnade ist, da seine Ratschlüsse unwandelbar feststehen, ebenso unverlierbar für die, welchen er sie zuwendet, wie unerreichbar für die, welchen er sie versagt.“ (Vgl., Weber, Max, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, hrsg. v. Dirk Kaesler, München 320 1 0, S. 145.)

Trotz dieser genannte Differenzierung folgt die hier vorliegende Arbeit der Argumentation Cohens, der darlegt, dass im jüdischen Messianismus das Paradigma des Friedens vorherrscht, während das „Christentum“ eine kommende Strafgerechtigkeit (unter anderem repräsentiert durch den Gedanken der Höllenstrafe) als Charakteristikum des Messianismus ansehe, da eine weitere Ausdifferenzierung den Rahmen der hier vorliegenden Arbeit sprengen würde.

durch Cohens Denken beeinflusst ist, eine zeitliche Struktur des Verzeihens an, die jedoch nicht in erster Linie durch die Antizipation, sondern durch den Aufschub gekennzeichnet ist. Indem für Benjamin die Zeit des Verzeihens ganz dezidiert diejenige des Aufschubs zwischen einer Verfehlung und der Vollstreckung eines Urteils über diese Verfehlung ist, verlagert er das Problem der Verzeihung von der *Antizipation* einer zukünftigen Versöhnung auf den gegenwärtigen *Aufschub* einer ökonomischen Vergeltung, der gegenwärtiges Handeln als ein ethisch bedeutsames, da nicht von einer vorherigen Schuld bestimmtes Handeln ermöglicht. Die bereits bei Hegel thematisierte Unterscheidung zwischen dem Verzeihen als einem Verzicht auf die Tilgung einer Schuld bzw. auf die Vollstreckung eines Urteils und der Versöhnung als einer bevorstehenden Synthese wird dabei auch bei Benjamin wieder zum Thema, indem er dezidiert festhält, dass die *Zeit des Verzeihens zwar zur Vergebung, aber nicht zur Versöhnung führen kann.*

Die von Cohen und Benjamin noch angenommene Möglichkeit der Vergebung wird insbesondere nach 1945 durch den Diskurs des Unverzeihlichen in Frage gestellt. Der Philosoph Vladimir Jankélévitch engagiert sich Ende der 60er Jahre unter anderem für die 1968 erfolgte Erlassung des Gesetzes zur Unverjährbarkeit von »Verbrechen gegen die Menschlichkeit«, das es schließlich ermöglichte, die Straftäter des Vichy-Regimes weiter zu verfolgen. Im Kontext dieses Zeitgeschehens schreibt er den Essay *Pardonner?*, der etwas später in einem Aufsatzband mit dem Titel *L'imprescriptible* erscheint. Der Zwiespalt, in dem sich die französische Philosophie seit 1945 befindet, wird wohl in kaum einem anderen Text deutlicher als hier: Wie soll angesichts der unverzeihlichen Schuld eine Zukunft gedacht werden, in der nicht alles Handeln bereits von vornherein durch die Schwere der Schuld determiniert ist?

Der Begriff des Verzeihens wurde folglich vor und nach 1945 unter deutlich verschiedenen Vorzeichen diskutiert. Konnte etwa Hermann Cohen zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch über die unbedingte Möglichkeit von Vergebung auf der Grundlage des jüdisch-christlichen Monotheismus, hier insbesondere des Judentums

schreiben, so scheint Vergebung angesichts der historischen Katastrophen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht mehr ohne weiteres möglich zu sein. Bei Cohen war die Vergebung für das Individuum auf der Grundlage der *metanoia*, der Umkehrung von einer individuellen Schuld durch Buße und die Bitte um Vergebung, insbesondere im Gebet, noch zu erreichen. Aber was geschieht, wenn der Schuldige überhaupt keine Anstalten macht, um Vergebung zu bitten?

Das Verzeihen vor und nach 1945

Die Möglichkeit des Nichtverzeihens kommt im Judentum, und hier liegt wohl ein entscheidender Unterschied zum Christentum, nicht vor: »Jedermann ist der Buße mächtig, daher auch des ewigen Lebens teilhaftig. Für niemanden besteht die Androhung ewiger Höllenstrafen. Diese Spezialität der Strafe gibt es daher überhaupt nicht in der jüdischen Vergeltung.«¹ War der ungebrochene Glaube an die Gewissheit von Versöhnung und an die Bußbereitschaft und Reue des Individuums nach 1945 kaum noch möglich, so hat Vladimir Jankélévitch diesen Bruch mit der Vergebung 1971 endgültig in einen Abgrund verwandelt:²

/Zitat/

Le pardon ! Mais nous ont-ils jamais demandé pardon ? C'est la détresse et c'est la déréliction du coupable qui seules donneraient un sens et une raison d'être au pardon. Quand le coupable est gras, bien nourri, prospère, enrichi par le >miracle économique^ le pardon est une sinistre plaisanterie. Non, le pardon n'est pas fait pour les porcs et pour leurs Mit dem Essay *Pardonner?* hat Jankélévitch die philosophische Diskussion des Verzeihens neu entfacht, obwohl seine eigentliche philosophische Studie zum Verzeihen, *Le Pardon*³, bereits vier Jahre vorher erschienen war. Und indem Jankélévitch in seinem Essay die Unmöglichkeit des Verzeihens gegenüber

¹ Cohen, Hermann (1966), Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet von Bruno Strauß, Darmstadt, S. 380.

² Im folgenden werden die Texte der französischen Autoren im Original zitiert, die deutschen Übersetzungen sind in den jeweiligen Fußnoten angegeben.

³ Jankélévitch, Vladimir (1998), *Le Pardon*, in: ders., Philosophie Morale, hg. v. Françoise Schwab, Paris.

den Deutschen, von der Generation der Täter bis hin zu ihren Nachkommen, auf die Tatsache zurückführt, dass diese nicht um Verzeihung gebeten haben, bringt er das Verzeihen auf den einen Referenzpunkt, den er in seiner theoretischen Studie bereits ausführlich diskutiert hatte, das Unverzeihliche:

/Zitat/

Le pardon, en un premier sens, va à l'infini. Le pardon ne demande pas si le crime est digne d'être pardonné, si l'expiation a été suffisante, si la rancune a assez duré... Ce qui revient à dire : il y a un inexcusable, mais il n'y a pas d'impardonnable. Le pardon est là précisément pour pardonner ce que nulle excuse ne saurait excuser : car il n'y a pas de faute si grave qu'on ne puisse, en dernier recours, la pardonner. Rien n'est impossible à la toute-puissante rémission ! Le pardon, en ce sens, peut tout.¹

Jenseits der Sphäre der Vergeltung, dort wo es für die Schuld in ihrer Unverzeihlichkeit keine adäquate Wiedergutmachung gibt, wo keine Entschuldigung ausreicht, ist das Verzeihen mächtiger als das Recht. Das Unverzeihliche ist also nicht ausschließlich eine historische Bezeichnung für die sogenannten *Verbrechen gegen die Humanität*, sondern steht in einem basaleren Verständnis für *jegliche Schuld, die weder durch Rache noch durch die zur Verfügung stehenden Rechtsmittel vergolten werden kann*. Das Unverzeihliche transzendiert so den Machtbereich des Rechts und es fordert das Verzeihen seiner eigentlichen Bestimmung nach dann, wenn Rache oder Strafe keine Alternativen mehr sind, »car s'il y a des crimes tellement monstrueux que le criminel de ces crimes ne peut même pas les expier, il reste toujours la ressource de les pardonner, le pardon étant

¹ Ebd., S. 1141. Übers. v. V Rauen: »Das Verzeihen, in einem ersten Sinn, geht gegen das Unendliche. Das Verzeihen fragt nicht, ob das Verbrechen würdig ist, verziehen zu werden, ob die Sühne ausreichend war, ob der Groll lange genug gedauert hat... Was besagt: es gibt ein Unentschuldbares, aber es gibt kein Unverzeihliches. Das Verzeihen ist genau dazu bestimmt, dasjenige zu verzeihen, was keine Entschuldigung entschuldigen könnte: da es keinen Fehler gibt, der so gravierend wäre, dass man ihn nicht, letztendlich, verzeihen könnte. Nichts ist unmöglich für die allmächtige Vergebung. Das Verzeihen, in diesem Sinne, vermag alles.«

fait précisément pour ces cas désespérés ou incurables.«¹Dennoch bleibt das Verzeihen hier an seine Bedingungen gebunden, denn Verzeihen ohne Bitte und Wiedergutmachung durch den Täter wäre sinnlos: »[...] le repentir du criminel, et surtout son remords donnent seuls un sens au pardon, demême que le désespoir donne seul un sens à la grâce.«²Das Verzeihen wäre als ungebetener Akt lediglich ein Ausdruck von Überlegenheit des Opfers gegenüber dem Täter, der es zum Mittel des Machtgewinns degradieren würde. Eine unbedingte Verzeihung findet sich also bei Jankélévitch, sofern er das Verzeihen als einen souveränen Akt auffasst, der die Schuld in Erinnerung bewahren und nicht vergessen machen will, nicht. Und in seinem Essay von 1971 hat er selbst dokumentiert, wie dieser Akt unmöglich wird, wenn die Bitte vom Täter ausbleibt und das Opfer ohnmächtig vor der Schwere der Schuld steht. Das Verzeihen ist grundsätzlich mächtiger als das Recht, aber ohne die Bitte um Verzeihung ist es als Akt des Individuums nicht möglich. Als Ermöglichung von Handlungen angesichts einer Verfehlung war es bis zu diesem Zeitpunkt jedoch verstanden worden, es galt, nicht nur bei Jankélévitch, als die mächtigste Kraft, *angesichts einer Schuld neu anzufangen, eine Zukunft jenseits eines unendlichen Zirkels von Rache und Gegenrache zu ermöglichen und einen Neuanfang zu geben.*

So hatte beispielsweise auch Hannah Arendt in ihrem 1958 erschienen Hauptwerk *Vita activa* das Verzeihen als souveränen Akt, unterschieden von der Rache, die lediglich eine auf eine Verfehlung folgende Re-aktion ist, dargestellt. Nun ist angesichts des Unverzeihlichen das Handeln jedoch nicht möglich, wenn es keinen Täter gibt, der um Verzeihung bittet. Aber wie geht es an dieser Stelle weiter – wodurch kann die Transzendierung des Rechts im Verzeihen des Unverzeihlichen noch weiter überschritten werden,

¹ Ebd. Übers. v. V. Rauen: »[...] denn wenn es Verbrechen gibt, die so monströs sind, dass der Verbrecher dieser Verbrechen sie nicht einmal sühnen kann, bleibt immer noch die Ressource, diese zu verzeihen, da das Verzeihen genau für diese hoffnungslosen oder unheilbaren Fälle bestimmt ist.«

² Ebd., S. 1142. Übers. v. V. Rauen: »[...] einzig die Bußfertigkeit des Verbrechers, und vor allem seine Reue, geben dem Verzeihen einen Sinn, genauso wie einzig die Hoffnungslosigkeit der Gnade einen Sinn gibt.«

wenn niemand um Verzeihung gebeten hat? Wie kann es eine Zukunft unter der Last einer Schuld geben, die ethisches Handeln im Sinne eines selbstständigen und unabhängigen Handelns unmöglich macht?

Wenn das Verzeihen mächtiger ist als das Recht, das Subjekt aber nicht mächtig genug ist, zu verzeihen, dann muss die Schuld der Vergangenheit auf anderem Wege mit der Zukunft verbunden werden, als durch einen Akt. Jenseits des Vertrauens auf die Möglichkeit menschlicher Handlung kann das Verzeihen nicht mehr innerhalb einer normativen Moralphilosophie verortet werden, es überschreitet den Bereich des Rechts und der ökonomischen Gerechtigkeit einer Tilgung von Schuld:

/Zitat/

Sans cesse le droit codifié et englobe le mouvement gracieux du pardon ; et sans cesse le pardon s'échappe hors des limites où un codex massif prétendait le contenir ; refusant d'être un simple postscriptum du droit littéral et une jurisprudence de la justice, le pardon est pour la loi un principe de mobilité et de fluidité : cette loi, par la grâce du pardon, restera pneumatique, évasive et approximative. Ainsi la seule idée d'un droit au pardon détruit le pardon.¹

Bedingungen des Verzeihens, darunter auch die durch das abrahamitische Erbe etablierte Kondition der Bitte um Vergebung, können so nicht mehr als Normen des Verzeihens festgehalten werden. Weiterhin ist das Verzeihen auch nicht mit dem juristischen Begriff der Begnadigung zu verwechseln. Die juristische Begnadigung, abgeleitet vom einstigen Gottesgnadentum des souveränen Machthabers, dient, als weltliche Kopie der göttlichen Gnade, nicht nur dem Beweis uneingeschränkter Souveränität und damit der

¹ Ebd., S. 1004. Übers. v. V. Rauen: »Ohne Unterlass kodifiziert und umfasst das Recht die gnädige Bewegung des Verzeihens; und ohne Unterlass entweicht das Verzeihen den Grenzen, in denen ein massiver Kodex vorgibt, es zu beinhalten; indem es sich weigert, ein einfaches Postscriptum des buchstäblichen Rechts und eine Jurisprudenz der Gerechtigkeit zu sein, ist das Verzeihen für das Gesetz ein Prinzip der Mobilität und der Fluidität: dieses Gesetz wird, durch die Gnade des Verzeihens, pneumatisch (geistig), flüchtig und approximativ bleiben. So zerstört alleine die Idee eines Rechts auf Verzeihen das Verzeihen.«

Machtdemonstration, sondern es ist auch an die Bedingung der Bitte um Gnade gebunden.¹ Angesichts des Unverzeihlichen scheint das Verzeihen, verstanden als die souveräne Handlung eines Subjekts auf der Grundlage einer Bitte um Verzeihung, unwirksam zu werden, wenn die Grundbedingung der Bitte nicht erfüllt ist. Damit bleibt jenseits der Möglichkeit, verzeihend zu handeln, höchstens noch die Möglichkeit, *über* Verzeihen zu sprechen. Dieses Sprechen über Verzeihen wird jedoch nicht durch den Handlungscharakter von Sprache charakterisiert. Ganz im Gegenteil scheint die in der analytischen Philosophie vorkommende Idee, Verzeihen als einen performativen Sprechakt des »Ich verzeihe dir« definieren zu wollen, angesichts des Unverzeihlichen wenig hilfreich.² Ist die Souveränität und damit die Handlungsfähigkeit des Individuums angesichts des Unverzeihlichen in Frage gestellt, so führt die Richtung zu einem Verzeihen jenseits des Rechts offenbar nicht hin zu souveränem Handeln und Sprechen.

Vladimir Jankélévitch hat in *Le Pardon* die Untersuchung Jacques Derridas zu diesem Thema in vielen Bereichen vorbereitet. Das Verzeihen entwickelt erst dort seine volle Kraft, wo es sich selbst überschreitet. Und wenn Jankélévitch die Unmöglichkeit zu verzeihen in *Pardonner?* dokumentiert, so greift Derrida die Frage nach der Möglichkeit des Verzeihens wieder auf, indem er das Problem des Unverzeihlichen in den Mittelpunkt seiner Arbeiten zu diesem Thema rückt.

2. Die Aporie des Verzeihens

Als eine Bewegung, mächtiger als das Recht, überschreitet das Verzeihen die Moral, die durch Normen Handlung bestimmen

¹ Hier ist etwa auf die Studie von Natalie Zemon Davis, *Fiction in the archives. Pardon tales and their tellers in the sixteenth century France*, revised ed., Stanford 1990, zu verweisen. Zemon Davis hat hier am Beispiel der in Frankreich aus dem 16. Jh. erhaltenen königlichen Gnadenbriefe bei Kapitalverbrechen (»lettres de remission«) das literarische Genre des Gnadengesuchs entdeckt und analysiert.

² Vgl. dazu beispielsweise Graf Haber, Joram (1991), *Forgiveness, Savage (Maryland)*, der hier an Hand der Austinschen Sprechakttheorie eine Sprechakttheorie des Verzeihens zu entwickeln versucht.

und ermöglichen soll. Und indem das Verzeihen traditionell an Bedingungen gebunden ist, die im Extremfall des Unverzeihlichen nicht erfüllt werden können, stellt sich die Aufgabe einer Arbeit über das Verzeihen dort, wo das Verzeihen als ein moralphilosophisch relevanter souveräner Akt in Frage gestellt und seine Möglichkeit überschritten wird: »C'est en tout cas dans cette zone de l'hyperbole, de l'aporie et de la paradoxe que nous aurons souvent à nous tenir ou à nous mouvoir.«¹ Hat Jankélévitch mit seinen Untersuchungen bereits den Weg hin zum Unverzeihlichen geebnet, so bleibt er vor der Unmöglichkeit des Handelns stehen und eben an diesem Punkt setzt Derrida (im Ausgang von Jankélévitch) mit dem Gebrauch eines Begriffs von Ethik ein, der jenseits der Ethik liegt, der *éthique hyperbolique*:

/Zitat/

L'éthique hyperbolique qui nous guidera aussi est à la fois dans le sillage de cette tradition et incompatible avec elle. C'est comme si cette tradition elle-même comportait en son cœur une inconséquence, une puissance virtuelle d'implosion ou d'auto-déconstruction, une puissance d'impossible. Elle exigera de nous une fois encore la force de repenser ce que veut dire la possibilité de l'impossible ou l'impossibilité du possible.²

Die Aporien des Verzeihens, wenn es denn ein Verzeihen gibt, tauchen – wie beschrieben – nicht erst bei Derrida auf. Er setzt diese Aporien noch einmal in Spannung zu dem, was vorher bereits darüber geschrieben worden war, indem er, nachdem das Verzeihen

¹ Derrida, Jacques (2005), Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible, Extrait du Cahier de l'Herne Derrida n° 83, Paris, S. 67. Übers. v. V. Rauen: »Es ist in jedem Fall dieser Bereich des Hyperbolischen, der Aporie und der Paradoxie, an den wir uns oftmals werden halten müssen oder auf den wir uns werden zubewegen müssen.«

² Ebd., S. 31f. Übers. v. V. Rauen: »Die hyperbolische Ethik, die uns auch leiten wird, ist daher zugleich im Kielwasser dieser Tradition und unvereinbar mit ihr. Es ist, als enthielte diese Tradition selbst in ihrem Herzen eine Inkonsistenz, eine virtuelle Gewalt der Implosion oder Auto-Dekonstruktion, eine Gewalt des Unmöglichen. Sie fordert von uns einmal noch die Kraft, dasjenige wiederzudenken, was die Möglichkeit des Unmöglichen oder die Unmöglichkeit des Möglichen heißen soll.«

bereits vom Recht isoliert wurde, auch noch die letzte Bedingung des Verzeihens, die Bitte, im Hinblick auf die Möglichkeit einer *éthique hyperbolique* in Frage stellt: »Celle-ci commanderait, au contraire, d'accorder le pardon là où celui-ci n'est ni demandé ni mérité, et même pour le pire du mal radical. Le pardon ne prend son *sens* (si du moins il doit garder un *sens*, ce qui n'est pas assuré), il ne trouve sa possibilité de pardon que là où il est appelé à faire l'impossible et à pardonner l'impardonnable.«¹ Jenseits des Verzeihens müsste das Verzeihen also seinen Ort finden, aber diese Feststellung wurde durch Jankélévitch bereits gemacht; wenn die Bitte nun als letzte Bedingung entfällt, dann kann das Verzeihen sich nicht mehr in einem normativen Bereich abspielen, es steht jenseits der Möglichkeit souveränen Handelns. Aber dennoch, wohin führt diese Feststellung? An welcher Stelle geht Derrida mit seiner Untersuchung über Jankélévitch hinaus? Und wo ist hier eigentlich noch das Ziel, wenn man, nachdem Bedingung und Sinn des Verzeihens überschritten wurden, überhaupt noch von einem Ziel sprechen kann?

Seinem traditionellen Erbe nach kannte das Verzeihen wenigstens noch ein Ziel: den Frieden. Dennoch zeigt sich auch hier bereits der Bruch mit einem traditionellen Verständnis von Gerechtigkeit, nach dem auf eine Schuld eine adäquate Sühne folgen würde. Denn beispielsweise für Hermann Cohen, als einem Vertreter des jüdisch-christlichen Versöhnungsbegriffs, ist die Gerechtigkeit der Versöhnung ganz dezidiert diejenige, die das Recht überschreitet. Gerechtigkeit jenseits des Rechts heißt hier Friede: »Auch für die Gerechtigkeit tritt der Friede als ein Korrektiv ein. [...] Die strikte Gerechtigkeit kann dies oftmals nicht anerkennen, aber der Friede ist die Gnade, welche das Recht überstrahlt.«² Und das Streben nach Frieden liefert auch den Grund für das Individuum, sich immer wieder von seiner Schuld

¹ Ebd., S. 30f. Übers. v. V. Rauen: »Dieses würde im Gegenteil verlangen, das Verzeihen dort zu gewähren, wo es weder erbeten noch verdient ist, und selbst für das Schlimmste des radikal Bösen. Das Verzeihen erhält seinen Sinn (wenn es überhaupt noch einen Sinn behalten soll, das ist nicht sicher), es findet seine Möglichkeit nur dort, wo es aufgefördert ist, das Unmögliche zu tun und das Unverzeihliche zu verzeihen. «

² Cohen, Hermann (1966), S. 526.

abzukehren und Vergebung zu erlangen: »Ohne Frieden, den ich mir mit meinen Mitmenschen stifte, kann ich auf keine Versöhnung mit Gott hoffen, und ebenso wenig auf einen Frieden in meinem eigenen Innern.«¹Das Streben nach Frieden zeigt sich, wie Cohen belegt, in neuen Ausdrucksweisen, die das neue Bild vom Menschen als eines Individuums, das in einer unvertretbaren Korrelation zu Gott steht, widerspiegeln. Seine individuelle Schuld kann der Einzelne nur noch durch seine Umkehr von der Schuld in der Buße tilgen. Ein stellvertretendes Opfer, wie es die Antike noch zur Abzahlung einer Schuld kannte, ist nicht mehr möglich. Von diesem singulären und durch dritte unvertretbaren Verhältnis zwischen Mensch und Gott zeugen Ausdrucksformen wie das Gebet: »So wird für das Gottvertrauen, für die Zuversicht auf seine Verzeihung unabwendbar die Sprache gefordert. Und diese Sprachform bildet das Gebet.«²Das Gebet als eine Vollzugsform der Andacht Gottes ist die sprachliche Ausdrucksform zur Herbeiführung der Versöhnung. Diese Bitte um Versöhnung muss jedoch immer wieder wiederholt werden. Denn nur die Wiederholung der Buße und des Gebets ermöglicht eine stetige Erneuerung des Individuums von seiner Schuld, die den sittlichen Horizont der Versöhnung im Leben vorzeichnet. In der Geschichte seiner endlichen Zeit bietet lediglich die sogenannte *metanoia*, *der immer wieder wiederholte Prozess der Umkehr von der Schuld durch Schuldbekentnis und Buße*, einen *Moment* der Selbsterneuerung des Individuums. Die Wiederholung der Umkehrbewegung des Subjekts lässt es für Cohen überhaupt erst zu einem Ich werden. So wie der höchste jüdische Feiertag, der „Jom Kippur“, sich jedes Jahr wiederholt, so trägt die Buße, die eine Grundbedingung für die Versöhnung der Menschen untereinander und mit Gott ist, den Charakter der Wiederholung. Die Selbstheiligung, wie Cohen den Prozess der sich wiederholenden Ichwerdung beschreibt, vollzieht sich analog zum Prozess der Erkenntnis, als eine *Simultanität von Kontinuität und Wiederholung*. Der kontinuierliche zeitliche Vollzug dieser Wiederholung eröffnet eine Perspektive des Ethischen im

¹ Ebd.

² Ebd., S. 432.

geschichtlichen Horizont der Lebenszeit: „Die Buße verschafft dem Menschen dieses neue Leben, das freilich nur in der Seligkeit eines Momentes bestehen kann. Aber dieser Moment kann und soll sich unaufhörlich wiederholen: er darf niemals inveterieren, sondern er muß und er kann sich stets verjüngen und erneuern.“¹ Damit bereitet Cohen bereits die im Zusammenhang mit Levinas im Folgenden noch weiter hervorgehobenen Grundgedanken der Wiederholung und der Möglichkeit des Wiederanfangs vor. Zugleich ist Cohens Thematisierung des Gebets ein möglicher Anknüpfungspunkt, um den Begriff des Verzeihens im Hinblick auf eine *hyperbolische Ethik* weiter zu entfalten. Denn das Gebet als eine institutionalisierte Ausdrucksform der Bitte um Vergebung verweist sowohl auf ein unvertretbares Individuum, das sich im Gebet in eine singuläre Beziehung zu Gott stellt, als auch auf die Gemeinschaft, die sich im Monotheismus zur Tilgung der Schuld nicht mehr eines Opfers bedienen kann:

/Zitat/

Hier zeigt sich der Zusammenhang des Individuums mit der Opfergemeinde, die nun zur Betgemeinde wird, und in ihr erst kommt das Individuum zur Hervorhebung. Aber wie es nicht bei dem Individuum verbleiben kann, so auch nicht bei der Gemeinde Israels. Selbst Sodom und Gomorrha gegenüber müßte ja Abraham schon um Vergebung ihrer Sünden zu seinem Gotte beten. Und Moses betet: >Vertilge mich aus deinem Buche< (2. Mose 32, 32), wenn Gott Unvertretbarkeit der Buße hin oder her: ohne Gemeinde kein Individuum und ohne Individuum keine Gemeinde. Trotz der singulären Beziehung zu Gott und dem individuellen Verhältnis des Einzelnen zu seiner Schuld ist das Beten, als eine Ausdrucksform der Bitte um Verzeihung, in der singulären Andacht des Individuums zugleich immer auch ein gemeinschaftsstiftender Akt. Und genau diese zeitgleiche Privatheit und Öffentlichkeit des Verzeihens wird im 20. Jh. zum Problem. *Sprechen über Verzeihen* ist längst nicht gleichzusetzen mit *verzeihen* und die Frage nach einer hyperbolischen Ethik, der sich Derrida mit dem Verzeihen des Unverzeihlichen annähert, läßt nicht nur die Frage nach

¹ Ebd., S. 239.

der Bedingungslosigkeit des Verzeihens aufkommen, sondern auch diejenige nach den Ausdrucksformen des Verzeihens, dem Sprechen über Verzeihen und, das Wichtigste, der Möglichkeit eines Aussprechens von Verzeihen. Die Ausgangssituation wurde mit dem Problem der Unvertretbarkeit bereits festgestellt. Das Verzeihen ist, sowohl aus der Perspektive des Bittenden als auch aus derjenigen des Verzeihung Gewährenden, unvertretbar. Es kann durch keinen Dritten, keine Institution und vor allem kein Recht übernommen werden. Niemand kann an Stelle des Täters um Verzeihung bitten und niemand kann für das Opfer Verzeihung aussprechen. Das Verzeihen erfordert unbedingt eine Situation von Angesicht-zu-Angesicht. Es kann niemals politisch sein und es erfordert eine Sprache, die sich nur unter Missbrauch öffentlich machen oder in eine andere übersetzen ließe.¹ Den Missbrauch, den die Politik an der Ethik hier vornimmt, hat Derrida an Hand politischer Szenen des Verzeihens, wie etwa in Südafrika durch die »Wahrheits- und Versöhnungskommission« unter Titeln wie *Le théâtre mondial du pardon* oder *Le siècle et le pardon* aufgezeigt. Ein wesentliches Element seiner Untersuchungen ist stets die Frage nach einer Kolonialisierung des Verzeihensbegriffs anderer Kulturen durch den abendländischen, d.h. jüdischchristlichen, und der damit einhergehende Missbrauch des Verzeihens zu politischen Zwecken. Die wichtigste Frage ist jedoch diejenige nach der *Möglichkeit eines Übereinstimmens zwischen Ethik und Politik und damit nach der sprachlichen Artikulation des Verzeihens*. Der Täter und das Opfer, können sie überhaupt eine gemeinsame Sprache teilen? Eine Sprache, die nicht immer schon vom Dritten im Levinasschen Sinne durchsetzt, verraten ist?

Das Verzeihen des Unverzeihlichen, es wäre bis zu diesem Zeitpunkt zumindest noch bedingt möglich gewesen. Aber selbst wenn die Bitte erfolgt wäre, wie sollte sie jemals einer Situation des *face-à-face*gerecht werden? Wie kann Sprache jenseits von Öffentlichkeit und jenseits von Souveränität gedacht werden? Und dies, wenn vom

¹ Vgl. dazu insbesondere Crépon, Marc (2007), *Les langues du pardon*. Note sur l'éthique hyperbolique, in: Darmon, J.C., *Le moraliste, la politique et l'histoire de la Rochefoucault à Derrida*, Paris, p. 226-238.

ersten Moment an, wo der Schuldige zum Sprechen anhebt, wo er in der Bitte den Anderen als einen Anderen anspricht, der Meineid am Dritten schon vollzogen ist:

/Zitat/

[...] il y a parjure dès que dans le face-à-face, il y a plus de deux, dès que la question de la justice et du droit surgit. C'est à dire, Lévinas le reconnaît, dès le premier instant. Dès qu'il y a droit et trois. Il y a au moins trois dès le premier matin du face-à-face, dès le premier regard, dès la croisée du premier regard qui se voit regarder. Le face-à-face est à la fois interrompu et rendu possible par le tiers. Alors, c'est la justice même qui me fait parjurer et me précipite dans la scène du pardon.¹

Das Verzeihen überschreitet die Gerechtigkeit, aber nicht, wie Jankélévitch angenommen hatte, indem es das Unverzeihliche verzeihen kann, sondern indem es sich selbst aufhebt. Wenn das Aussprechen des Verzeihens per se schon den Meineid am Anderen leistet, ein Urteil über die Schuld des Anderen ist, so bleibt nichts weiter übrig, als das Verzeihen selbst als eine Schuld festzustellen. Eine Schuld, die kaum eindrücklicher zu formulieren ist, als es Maurice Blanchot in der *Écriture du Désastre* getan hat: »Ne pardonne pas. Le pardon accuse avant de pardonner ; accusant, affirmant la faute, il la rend irrémissible, il porte le coup jusqu'à la culpabilité ; ainsi, tout devient irréparable, don et pardon cessant d'être possibles.«²

¹ Derrida, Jacques (2007), Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible, Extrait du Cahier de l'Herne Derrida n°83, Paris, S. 88. Übers. v. V. Rauen: »[...] es gibt Meineid, sobald es im von-Angesicht-zu-Angesicht mehr als zwei gibt, sobald die Frage der Gerechtigkeit und des Rechts auftaucht. Also, wie Lévinas erkennt, vom ersten Moment an. Sobald es drei gibt, gibt es Recht. Es gibt mindestens drei, von der ersten Frühe des von-Angesicht-zu-Angesicht, vom ersten Blick, von der ersten Kreuzung des Blicks, der sich blicken sieht. Das von-Angesicht-zu-Angesicht ist zugleich unterbrochen und ermöglicht durch den Dritten. Also ist es die Gerechtigkeit selbst, die mich den Meineid begehen lässt und die mich in die Szene des Verzeihens hinabstößt.«

² Blanchot, Maurice (1980), L'Écriture du Désastre, Paris, S. 89. Übers. v. Gerhard Poppenberg, Hinrich Weidemann: »Vergib nicht. Die Vergebung klagt an, bevor sie vergibt; anklagend, den Fehler bekräftigend, macht sie ihn unverzeihlich, führt den Schlag bis zur Schuld; so wird alles unheilbar, Gabe

Das Verzeihen des Unverzeihlichen, erscheint vor diesem Hintergrund schlicht unmöglich und dennoch könnte dem einen oder anderen noch das bereits verloren geglaubte Ziel vor Augen schweben, wenn vielleicht auch etwas bescheidener, als es Cohen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch mit »Frieden« formuliert hatte. Hannah Arendt beispielsweise hatte in *Vita activa* das Verzeihen in alltäglichen Handlungskontexten noch als einen neuen Anfang durch Handlung¹ beschrieben und ihm damit eine bedeutende Rolle für die Aufrechterhaltung des Handlungsgefüges zwischenmenschlicher Beziehungen zugeschrieben. Vor dem Hintergrund der Feststellung, dass das Handeln immer im Lichte der Unwiderruflichkeit des Getanen steht, dessen Folgen im Moment des Handelns oftmals unabsehbar sind, führt Arendt das Verzeihen ein. Dem Verzeihen gegenüber steht die Fähigkeit, die durch eine »chaotische Ungewissheit« geprägte Zukunft durch Versprechen absehbarer zu machen. Die Fähigkeit zu versprechen ist Arendt zufolge konstitutiv für Identität, welche in der Beziehung zu Anderen, die Versprechen einfordern und die eigene Identität auf diese Versprechen hin festlegen, generiert wird. Zugleich entlastet die Möglichkeit des Verzeihens Identität, indem sie verhindert, dass diese für immer auf eine bestimmte Handlung in der Vergangenheit festgelegt wird. Freiheit kann es nach Arendt nur in der Mitwelt geben, denn nur das Verzeihen durch die Anderen kann den Einzelnen von den Folgen seiner Handlung entlasten und so die Freiheit eines Neuanfangs in Aussicht stellen. Die verfehlte Handlung würde ohne das Verzeihen alle Folgehandlungen bestimmen und sie unter das Vorzeichen der Schuld stellen. Die Konsequenz wäre ein unendlicher Regress aus Rache und Gegenache, der Freiheit für »Täter« und »Opfer« unmöglich machen würde. Die Möglichkeit eines Neuanfangs (d.h. die Möglichkeit eines Bruchs mit der Logik der Rache) durch den Akt des Verzeihens wird jedoch dann ausgesetzt, wenn die Schuld so groß ist, dass sie weder durch Rache, noch durch einen Verzicht auf Rache qua Verzeihen getilgt oder von

und Vergebung hören auf, möglich zu sein.« (Blanchot, Maurice (2005), Die Schrift des Desasters, München, 70f.)

¹ Arendt, Hannah (1960), *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart, S. 235.

ihrer Last enthoben werden kann. Dort wo Handlung angesichts einer Schuld, die so schwer ist, dass keine Möglichkeit der rechtlichen Bestrafung mehr adäquat wäre, gelähmt wird, wird der bloße Verzicht auf eine Vergeltung von Schuld, mit dem das Verzeihen oftmals gleichgesetzt wird, unmöglich. Das Verzeihen entzieht sich also dem Möglichkeitsbereich von Handlung, wenn das Unverzeihliche im Sinne des mit rechtlichen Mitteln nicht Sühnbaren auf dem Spiel steht. Jenseits der Möglichkeit souveränen Handelns kann die Fragestellung des Verzeihens in dem Bereich weiter entfaltet werden, auf den Arendt mit ihrer Charakterisierung des Verzeihens als eines neuen Anfangs bereits hingewiesen hatte. Das Verzeihen entwickelt jenseits von Handlung und Recht seine eigentliche Bewandnis in der Struktur einer ethischen Zeit.

3. Verzeihen als Wiederanfang und die Notwendigkeit der Anerkennung

War das Verzeihen in einem alltäglichen Gebrauchssinne von Arendt noch als die Möglichkeit eines »neuen Anfangs«¹, mit dem sich das handelnde Subjekt von seiner Schuld befreit und dadurch in der Zukunft frei handeln kann, aufgefasst worden, so hat sie damit eine Richtung hin zu einem Zeitgenossen gewiesen, der das Problem des Anfangens denkt, ohne dabei die Schuld vergessen zu

machen. Emmanuel Levinas hat im letzten Kapitel von *Totalité et infini* einen solchen Versuch unternommen. Er denkt hier das Verzeihen nicht als einen Neuanfang, sondern als einen Wiederanfang (*recommencement*) und bringt es damit, jenseits der Sphäre souveränen Handelns, in die Struktur einer ethischen Zeit. Eine solche Zeit müsste nicht nur Handlung ermöglichen, sondern auch die Schuld der Vergangenheit bewahren. Sie kann also nicht in einem traditionellen Verständnis als chronologische Zeit, also im Sinne einer linearen und abmessbaren Ordnung des Nacheinander, verstanden werden. Zeit ist nicht nur konstitutiv für Schuld sondern auch für das Verzeihen. So fasst zumindest Levinas die Begriffe Schuld und Verzeihen auf und ermöglicht somit ein von traditionellen Konzepten unterschiedenes

¹ Ebd.

Verständnis. Diese für Levinas spezifische Konzeption entwickelt er vor dem Hintergrund der Heideggerschen Existenzial-Ontologie.¹ In § 58 von *Sein und Zeit* beschreibt Heidegger unter dem Titel *Anrufverstehen und Schuld* den Ursprung der Schuld im strukturellen Konzept des Daseins, das zeitlich ist und sich in seiner Zeitlichkeit auf Möglichkeiten hin entwirft. In seiner Zeitlichkeit ist das Dasein jedoch auch immer auf seinen zukünftigen Tod bezogen. Das auf den Tod bezogene Dasein zeitigt sich bei Heidegger strukturell in der Wahl von Möglichkeiten. In dieser Wahl ist das Dasein immer schon befangen, weil es immer schon gewählt hat, einen bestimmten Lebensentwurf vor sich hat und in seiner Geschichtlichkeit im Augenblick (im Sinne des Kairos, des rechten Augenblicks) im Geworfensein auf die Vergangenheit und im Sichentwerfen auf die Zukunft bezogen ist. Das Dasein ist nach Heidegger die ursprüngliche Wahl von Möglichkeiten. Indem das Dasein Möglichkeiten wählt, ist es immer auch Grund eines »Nicht«, indem es die Möglichkeiten, die es nicht wählt, nicht in seinen Daseinsentwurf einbezieht.

/Zitat/

Gleichwohl liegt in der Idee von »schuldig« der Charakter des Nicht. Wenn das »schuldig« die Existenz soll bestimmen können, dann erwächst hiermit das ontologische Problem, den Nicht-Charakter dieses Nicht existenzial aufzuklären. Ferner gehört in die Idee von »schuldig«, was sich im Schuldbegriff als »schuld haben an« indifferent ausdrückt: das Grundsein für. Die formal existenziale Idee des »schuldig« bestimmen wir daher also: Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein – das heißt Grundsein einer Nichtigkeit.²

Warum aber macht die Wahl von Möglichkeiten die Schuld zu einem Problem der Zeit? Weil Wahl bei Heidegger eine Weise der Zeitigung des Daseins ist. Das Dasein ist Zeit, indem es seine Möglichkeiten im Hinblick auf die Vergangenheit gewählt hat und sich in der Wahl seiner Möglichkeiten auf die Zukunft hin entwirft. Im Wählen von Möglichkeiten und im Bezug auf zukünftige

¹ Dies gilt zumindest für den Levinas von *Totalité et infini* und abgesehen davon, dass sich Levinas im Spätwerk immer stärker von Heidegger entfernt.

² Heidegger, Martin (1979), *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen, S. 283.

Möglichkeiten vollzieht sich bei Heidegger erst die eigentliche Zeit. Oder besser gesagt, indem das Dasein seine Möglichkeiten wählt und somit auf Zukunft und Vergangenheit bezogen ist, ist es selbst seine Zeit. Und zugleich ist es selbst seine Schuld, indem es Möglichkeiten wählt und andere Möglichkeiten als ein »Nicht« sein lässt. Das Dasein ist Grund seines »Nicht« und als dieser Grund immer auf seine uneinholbare Möglichkeit schlechthin, den Tod, bezogen. Von diesem Ende her kommt bei Heidegger auch der Ruf, der das Dasein zu seinem eigenen »Nicht« hinruft. Ein auf den Anderen bezogenes Phänomen wie das Verzeihen kommt im Rahmen seiner Ontologie erst gar nicht näher in Betracht, Erlösung von seiner Schuld gibt es für das existenziell wählende Dasein nicht, da Schuld für ihn primär ein ontologisches und weniger ein ethisches Problem ist.

Bei Levinas wird dieses Problem der Zeitlichkeit anders gewendet. Er sucht die Schuld ebenfalls, wie Heidegger, strukturell in der Wahl, doch setzt er die Wahl von Möglichkeiten zuallererst mit einer Schuld gegenüber dem Anderen in Verbindung. Diesem Anderen, der in seiner Fremdheit die Totalität meiner Welt sprengt, verdanke ich überhaupt erst mein Sein. So verortet Levinas die nicht wieder gut zu machende Schuld, die die ethische Beziehung zum Anderen prägt, in dem Problem, »Ich« (moi) zu sein.¹ Indem Levinas das Ich als ein konstitutiv vom Anderen abhängiges *Sub-jekt* auffasst, liegt die wesentliche *vor-moralische* Schuld darin, dass die Geburt des eigenen Bewusstseins zugleich immer auch die Geburt seiner Schuld ist, indem sich durch jeden Akt des bewussten Lebens, insbesondere durch das Wählen von Möglichkeiten, eine Entfernung vom Anderen vollzieht. Levinas macht die Schuld aus Zeit somit primär zum *ethischen*, nicht zum ontologischen Problem.² Trotz der Anlegung einer ethischen Dimension des Schuldproblems in der Kategorie des

¹ Vgl. Levinas, Emmanuel (1971), *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag, S. 315. Levinas, Emmanuel (2002), *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, 3. Aufl., München, S. 412. Die Übersetzung von *moidurch »ich«* folgt in diesem Text der in Deutschland bekannten Übersetzung von *Totalité et infinidurch* W. N. Krewani.

² Siehe dazu auch Levinas frühen, aus dem Jahr 1946/47 stammenden Aufsatz mit dem Titel, *Le temps et l'autre*, 9. Aufl., Paris 2007.

Mitseins in *Sein und Zeit* ist diese unterschiedliche Auffassung des Schuldproblems, als ontologisches bei Heidegger und als ethisches bei Levinas, festzuhalten.

Zugleich ist bei Levinas die Wahl für die Zukunft aber auch immer die Möglichkeit, dem Geschehenen etwas *Neues* hinzuzufügen, die eigene Existenz, die per se vom anderen abhängig ist, zu verändern und damit nicht für immer durch die frühere Schuld determiniert zu sein. Die Vergebung liegt also in einer Struktur von Zeit, die durch eine neue Wahl die *Gabe eines Wiederanfangs (recommencement) durch den Anderen ist*. Diese Zeit wird von Levinas als eine diskontinuierliche Zeit der Fruchtbarkeit bestimmt:

/Zitat/

Le temps discontinu de la fécondité rend possible une jeunesse absolue et un recommencement, tout en laissant au recommencement une relation avec le passé recommencé, dans un retour libre – libre d’une liberté autre que celle de la mémoire – vers le passé et, dans la libre interprétation et le libre choix, dans une existence comme entièrement pardonnée. Ce recommencement de l’instant, ce triomphe du temps de la fécondité sur le devenir de l’être mortel et vieillissant, est un pardon, l’oeuvre même du temps.¹

Der Wiederanfang ist jedoch nicht im Sinne einer Loslösung von der Schuld des Ich zu verstehen, da die Schuld per se mit dem Ich verbunden ist, sondern im Sinne einer Bewahrung der Schuld in der »*felix culpa*, donnée d’une expérience courante dont on ne s’étonne plus.«² Indem die Zeit dem Ich in der Möglichkeit des

¹ Levinas, Emmanuel (2002), wie Anm. 25, S. 315. Übers. v. W. N. Krewani: «Die diskontinuierliche Zeit der Fruchtbarkeit macht eine absolute Jugend und einen Neubeginn möglich; gleichwohl erlaubt sie zugleich dem Neuanfang, eine Beziehung mit der neubegonnenen Vergangenheit anzuknüpfen, eine Beziehung, die in einer freien Rückkehr zur Vergangenheit – frei im Sinne einer anderen Freiheit als der Freiheit der Erinnerung – , in einer freien Deutung und einer freien Wahl, in einer Existenz, der vollständig vergeben ist, besteht. Dieser Neubeginn des Augenblicks, dieser Triumph der Zeit der Fruchtbarkeit über das Werden des sterblichen und alternden Seienden, ist die Vergebung, das eigentliche Werk der Zeit». (Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*. Versuch über die Exteriorität, München 320 02, S. 412f.)

² Ebd., S. 316.

Wiederanfangs etwas Neues hinzufügt, durchbricht sie die Totalität des Ich. Diese Durchbrechung wird durch den Anderen ermöglicht. Und sie konterkariert die strukturelle Bestimmung der Zeit bei Heidegger, indem sie dem Dasein als einer «Endlichkeit» das in der Levinasschen Zeit immer wieder ermöglichte absolut Neue im Sinne einer Unendlichkeit hinzufügt:

/Zitat/

L'être ne se produit plus d'un seul coup, irrémissiblement présent. La réalité est ce qu'elle est, mais sera encore une fois, une autre fois librement reprise et pardonnée. L'être infini se produit comme temps, c'est à dire en plusieurs temps à travers le temps mort qui sépare le père du fils. Ce n'est pas la finitude de l'être qui fait l'essence du temps, comme le pense Heidegger, mais son infini.¹

In der unendlichen Zeit des Anderen liegt also die Vergebung. Nur ist die Zeit der Vergebung keine gegenwärtige, sondern eine zukünftige Zeit, eine Zeit, die aus der Zukunft («sera encore une fois, **une autre fois** librement reprise et pardonnée» [hervorh. d. d. Aut.]) kommt. Das Verzeihen jenseits des Rechts, so scheint es, bleibt unerreichbar. Der Aporie des Verzeihens gerecht zu werden bedeutet deshalb nicht, *neu anzufangen*, sondern *wieder anzufangen*, ohne dabei die Schuld der Vergangenheit vergessen zu machen. Im Gegenteil ist das Verzeihen grundsätzlich mit der Anerkennung von Schuld und mit dem Gedächtnis verbunden.³⁷ Die Schuld bleibt in Erinnerung, sie determiniert jedoch nicht gegenwärtiges Handeln, indem sie, wie Hannah Arendt es in *Vita activa* beschrieben hatte, einen unendlichen Regress aus Rache und Gegenrache hervorruft. Eine Handlung, im Sinne einer von vorheriger Schuld unabhängigen Handlung, wird durch eine Struktur von Zeit ermöglicht, die einen Wiederanfang zulässt. Somit wird das Verzeihen aus dem Bereich

¹ Ebd., S. 317. Übers. v. W. N. Krewani: »Das Sein ereignet sich nicht mehr mit einem Schlag als unerbittliche Gegenwart. Die Wirklichkeit ist, was sie ist, aber sie wird noch einmal sein, sie wird ein anderes Mal frei wieder aufgenommen und vergeben sein. Das unendliche Sein ereignet sich als Zeit, d.h. in mehreren Zeiten durch die tote Zeit hindurch, die den Vater vom Sohn trennt. Es ist nicht die Endlichkeit des Seins, die das Wesen der Zeit ausmacht, wie Heidegger glaubt, sondern seine Unendlichkeit.« (Ebd., S. 415)

des Handelns herausgerückt, obwohl es zugleich zur Bedingung von zukünftiger Handlung wird. Zukunft ist durch diesen Wiederanfang jedoch nicht frei von der Schuld der Vergangenheit. Eine Zukunft, die einen Wiederanfang, und sei er auch in unerreichbarer Ferne, in Aussicht stellt, ermöglicht ethisch relevantes, da von der historischen Schuld nicht abschließend determiniertes Handeln in der Gegenwart. So durchbricht die diskontinuierliche Zeit bei Levinas, die durch den immer möglichen Wiederanfang gekennzeichnet ist, den Kausalitätszusammenhang einer Geschichte, in dem Schuld zum Hauptantriebsgrund von Handlung wird. Zugleich ermöglicht eine so verstandene Zeit aber auch die Bewahrung der Schuld in der Erinnerung.

Ein Verzeihen, das als Handlung einen Neuanfang in alltäglichen Handlungszusammenhängen ermöglicht, wird dadurch nicht ausgeschlossen. Es wird durch das Konzept einer diskontinuierlichen Zeit nichts darüber ausgesagt, ob Verzeihen in jeder Situation als Handlung unnötig oder sogar unmöglich wird. Es geht hier lediglich darum, Verzeihen in seiner Bewandnis für eine Schuld zu betrachten, die durch Handlung nicht mehr zu vergelten ist. Eine Lösung für moralphilosophisch-normative Diskurse wird damit nicht angeboten. Es geht vielmehr darum, angesichts des Versagens menschlicher Handlungsmöglichkeiten und normativer Regulierung von Handlung eine Beschreibungsebene des Schuld- und Verzeihensdiskurses anzubieten, die einen Ausblick auf ein Zusammenleben³⁸ jenseits von Vergeltung gewährt.

Literatur

- Arendt, Hannah (196G), *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart.
- Benjamin, Walter (19S5), *Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt*, in: ders., *Fragmente. Autobiographische Schriften*, hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. IV, Frankfurt/M., S. 97-9S.
- Blanchot, Maurice (19SG), *L'Écriture du Désastre*, Paris.
- Blanchot, Maurice (2005), *Die Schrift des Desasters*, übers. v. Gerhard Poppenberg und Hinrich Weidemann, München.

- Cohen, Hermann (1966), *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet von Bruno Strauß, Darmstadt.
- Crépon, Marc/Rauen, Verena (Hg., 2015), *Aporien des Verzeihens*, Wien (im Erscheinen).
- Crépon, Marc (2007), *Les langues du pardon. Note sur l'éthique hyperbolique*, in: Darmon, J.C., *Le moraliste, la politique et l'histoire de la Rochefoucault à Derrida*, Paris, p. 226-238.
- Davis, Natalie Zemon (1990), *Fiction in the archives. Pardon tales and their tellers in the sixteenth century France*, revised ed., Stanford.
- Derrida, Jacques (2001), *Avouer – l'impossible: «retours», repentir et réconciliation*, in: Jean Halpérin und Nelly Hansson (Hrsg.), *Comment vivre ensemble? Actes du XXXVII^e Colloque des intellectuels juifs de langue française*, Paris, S. 181-217.
- Derrida, Jacques (2005), *Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible*, Extrait du Cahier de l'Herne Derrida n° 83, Paris.
- Haber, Joram Graf (1991), *Forgiveness*, Savage/Maryland.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1988), *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. v. Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, eingel. v. Wolfgang Bonsiepen, Hamburg.
- Heidegger, Martin (1979), *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen.
- Jankélévitch, Vladimir (1986), *Pardonner?*, in: ders.: *L'Imprescriptible*, Paris.
- Jankélévitch, Vladimir (1998), *Le Pardon*, in: ders., *Philosophie Morale*, édition établie par Françoise Schwab, Paris.
- Kranz, Walther (Hg., 2004), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von Hermann Diels, Bd. 1, Zürich.
- Levinas, Emmanuel (1971), *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag.
- Levinas, Emmanuel (2002), *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, 3. Aufl., München.
- Levinas, Emmanuel (2009), *Le temps et l'autre*, 9. Aufl., Paris.
- Rauen, Verena (2015), *Die Zeitlichkeit des Verzeihens. Zur Ethik der Urteilsenthaltung*, Paderborn.
- Rauen, Verena (2011), *Pardonner? Zum Verzeihen des Unverzeihlichen in der französischdeutschen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, in: Liard, Véronique, George, Marion (Hg.), *Spiegelungen – Brechungen. Frankreichbilder in deutschsprachigen Kulturkontexten*, Frankfurter Kulturwissenschaftliche Beiträge, Bd. 16, Berlin, S. 351-366.

- Rauen, Verena (2015), *Verzeihen ohne Macht? Imagination am Rande der Souveränität*, in: Crépon, Marc/Rauen, Verena (Hg.), *Aporien des Verzeihens*, Wien S. 77-97 (im Erscheinen).
- Weber, Max (³2010), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, hrsg. v. Dirk Kaesler, München.
- Worms, Frédéric (2015): *Das Irreparable anerkennen*, in: Crépon, Marc/Rauen, Verena (Hg.), *Aporien des Verzeihens*, Wien, S. 97-119 (im Erscheinen).
- Zemon Davis, Natalie, *Fiction in the archives. Pardon tales and their tellers in the sixteenth century France*, revised ed., Stanford 1990
- 9 Jankélévitch, Vladimir (1986), *Pardonner?*, in: ders.: *L'Imprescriptible*, Paris, S. 17-79, S. 50. Übers. v. Claudia Brede-Konersmann: «Die Verzeihung! Doch haben sie uns jemals um Verzeihung gebeten? Es ist die Verlorenheit und es ist die Verlassenheit des Schuldigen, die allein der Verzeihung einen Sinn und eine Existenzberechtigung geben würden. Wenn der Schuldige fett und gut genährt ist, prosperierend und reich gemacht durch das >Wirtschaftswunder<, ist die Verzeihung ein unheimlicher Scherz. Nein, die Verzeihung ist nicht für Schweine und ihre Säue gemacht. Die Verzeihung ist in den Todeslagern gestorben.» (Jankélévitch, Vladimir (2003), *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, Frankfurt/M., S. 271).
- 24 Ebd., S. 458.
- 37 Vgl. zum Problem der Anerkennung und des Verzeihens Worms, Frédéric: „Das Irreparable anerkennen“, in: Crépon, Marc/Rauen, Verena (Hg.), *Aporien des Verzeihens*, Wien 2015, S. 97-119 (im Erscheinen).
- 35 Vgl. Derrida, Jacques, Avouer – l'impossible: «retours», repentir et réconciliation, in: Jean Halpérin und Nelly Hansson (Hrsg.), Comment vivre ensemble? Actes du XXXVII^e Colloque des intellectuels juifs de langue française, Paris 2001, S. 151-217.

Верена Рауэн (Киль, Германия)

ПРОЩЕНИЕ – ПРИЗНАНИЕ – ВОЗОБНОВЛЕНИЕ. К ВОПРОСУ ОБ ЭТИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ СОСУЩЕСТВОВАНИЯ

Перевод Лиана Кришевская

Прощение означает отказ. Как отказ от отмщения, оно является исходным пунктом этического времени¹. Такое прощение делает возможным возобновление, находящееся вне континуума и интервенируется в контекст вины* последовательного исторического времени. Тем самым, оно создает условия для новых этических действий, недетерминированных ранее совершенным преступлением, и образует важный базис для совместного существования.

Во французской философии XX века понятие «прощение»² чаще всего рассматривалось в контексте феноменологии дара и

¹ Подробное изложение, обозначенного здесь только тезисно понимания прощения как этического времени, предпринято мною в ряде работ, в частности: Rauen, Verena, *Die Zeitlichkeit des Verzeihen. Zur Ethik der Urteilsenthaltung*, Paderborn 2015; dies., *Pardonner? Zum Verzeihen des Unverzeihlichen in der französisch-deutschen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, in: Liard, Veronique, George, Marion (Hg.) *Spiegelungen – Berechnung. Frankreichbilder in der deutschsprachigen Kulturkontexten*, Frankfurter Kulturwissenschaftliche Beiträge, Bd. 16, Berlin 2011, S. 351-366; dies., *Verzeihen ohne Macht? Imagination am Rande der Souveränität*, in: Ceron, mMarc/Rauen, Verena (Hg.), *Aporie des Verzeihen*, Wien 2015, S77-97 (im Erscheinen).

² Понятия «vergeben» – прощение как отпущение грехов и «verzeihen» – прощение, в этой работе используются в качестве синонимов, вслед за словарём Гримма, где они также указаны в качестве синонимов. Тем не менее, эти слова используются в различных контекстах. Vergebung (прощение как отпущения грехов) чаще используется в религиозном контексте и предпочитается в нем понятию Verzeihen (прощение) (это различие однако, оговаривается в статье Verzeihen, в *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Bd. 25 = Bd. 12, Abt. 1, u. a. bearbeitet v. W. Lücken u. d. Arbeitsstelle d. Dt Wörterbuchs zu Berlin, Leipzig 1956, S. 2512-2539,

этимологически связывалась со словами «pardon» и «don». В немецкой традиции, напротив, к нему добавлялись дополнительные коннотации, отсылающие к этимологическому родству с понятием «отказ». Так в «Феноменологии духа»¹ Гегелем «прощение» описывается как отказ от отмщения совершенного преступления, при этом такое требование однозначно отграничено от примирения. Поскольку такой отказ в прощении не осуществляется позитивно в реализации некоего акта, но только лишь привативно в воздержании от оценки, действия и говорения, он не может быть представлен в нормативной психологии морали. Это возможно только лишь в характеристиках временных структур самого отказа.

Проблема отказа стала особенно острой во второй половине XX века, когда дискурс прощения свершил настоящий прорыв, благодаря истолкованию апории непростительного. Как осуществимы прощение и отказ от мести перед лицом непростительного, другими словами, перед лицом преступления, которое уже своей тяжестью предвосхищает возможные средства возмездия? Так формулируется вопрос в философии после 1945 года.

Но даже в этом противоречии весь объем проблемы едва ли очевиден. Ведь дискурс непростительного касается не только исторического измерения преступления против человечества, в отношении которого любая возможность традиционного возмездия и особенно возможность юридического наказания, представляется неадекватной. Во многом подлинная проблема

S. 2527). Несмотря на их синонимичность, указана различная этимология обоих терминов. Vergeben в своем корне содержит слово «Gabe» – дар и тем самым в своем переводе ближе к французскому или английскому обозначению pardon/don и forgiveness/gift, слово «verzeihen» этимологически отсылает к «Verzicht» – отказ.

¹ См.: Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. v. Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, einzel. v. Wolfgang Bonsiepen, Hamburg 1988, S. 441

* (Прим пер.) Слово «вина» – это одно из значений немецкого слова «Schuld», ключевого понятия данной статьи. Другое его значение – «преступление». Выбор перевода в каждом случае был обусловлен контекстом.

прощения содержится в необходимости пересмотра самого понятия «время». Время преступления и понесенного наказания является рациональной, хронологической структурой линейной последовательности временной цельности, которая может быть выражена количественно, и в которой, как это показано в известном фрагменте Анаксимандра¹, всему возникающему соответствует его исчезновение. Время прощения, напротив, имеет совершенно иную структуру. Оно интервенируется в обусловленную преступлением причинную связь возникновения и исчезновения и, как на это указал Вальтер Беньямин в своем фрагменте «Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt»², отодвигает исполнение приговора. В дополнение к этому оно способствует этически релевантному действию, самостоятельному и не зависящему от предшествующего преступления.

Нерациональная структура времени, в которой отказ от отмщения получает свое важнейшее формообразование, постоянно тематизировалась в историческом дискурсе прощения. Здесь дискурс прощения формируется тремя важнейшими временными фигурами: движение от антиципации к отсрочке, момент события, находящегося вне континуальной последовательности и симультанность повторения и инаковости.

Антиципация особенно очевидна в дискурсе прощения иудео-христианского мессианизма. Но различать дискурсы христианский и иудейский здесь, все же, следует. Мессианизм христианства³, как это излагает в «Антихристе» Ницше, превышает всего

¹ Фрагмент Анаксимандра: «Из чего все вещи получают свое рождение, в то все они и возвращаются, следуя необходимости. Все они в свое время наказывают друг друга за несправедливость» Цит по: Антология мировой философии. В 4-х томах. – Т. 1, т. 1 – М.: Мысль, 1969. С. 273

² Benjamin, Walter, Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt, in ders., Fragmente. Autobiografische Schriften, hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. IV, Frankfurt/M. 1985, S. 97-98.

³ Понятия «христианство» следует здесь используемому далее тезису Германа Когена, утверждавшему, что характеристикой христианства является вечное проклятие, в то время как в иудаистской традиции идея адских мук не играет никакой роли. Правда, необходимо указать, что дальнейшие разграничения необходимо делать также между католицизмом и про-

ставит идею первородного греха. Она связана с вечным наказанием и становится важнейшим инструментом достижения интересов церкви (например, продажа индульгенций). В иудейской традиции проблема антиципации ориентирована на предстоящее земное искупление греха через наказание и предполагает непременно примирение с Богом (идея адских страданий или вечного проклятия здесь не является преобладающей). Этот аспект подробно изложен Германом Когеном в его поздней работе, в которой он указывает на примирение как на основополагающий принцип иудейского мессианизма, и одновременно показывает как благодаря силе раскаянья в свершенном преступлении и силе так называемой метанойи, индивидuum может впервые предстать как свободно действующее Я, стремящееся к положению по ту сторону рационального понимания справедливости наказания. Эта справедливость, находящаяся по ту сторону закона и на которую Коген указывает как на цель индивидуального стремления, является свободой.

Если у Когена антиципация свободы в своей перспективе предвосхищает примирение, то у Вальтера Бенямина,

тестантизмом, как это мы находим у Макса Вебера в его «Протестантской этике». Вебер отмечает, что в протестантизме и особенно в кальвинизме идея манипуляции божьим судом посредством таинства покаяния и, критикуемой Лютером, продажи индульгенций, была невозможна. Так называемое, решение Бога не зависит от действий индивида, но направлено на его высший выбор, проявляющийся в систематической праведной жизни, т.е., в аскетизме и прилежном трудолюбии. О проблеме «выбора бога» Вебер пишет: «Поскольку решения Бога изначальны и не подвержены изменению, божественное милосердие в такой же степени не может быть утеряно теми, кому оно дано, в которой оно недостижимо для тех, кто его лишен». (Vgl., Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, hrsg. v. Dirk Kaesler, München 2010, S. 145. Перевод на русский цит. по: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. – Избранные произведения. – М. Прогресс, 1990. С. 142)

Итак, в аргументации Когена в иудейском мессианизме господствует парадигма мира, в то время как христианство усматривает в мессианизме грядущую кару, и мысли об адских муках есть одним из ее выражений. На это различие только указано в этой работе и углубляться не будет, поскольку усложнит дальнейший ход рассуждений.

испытавшего влияние Когена, важной оказывается временная структура прощения, характеризующаяся, прежде всего, через отсрочку, а не через антиципацию. Определяя время прощения как отсрочку между проступком и приведенным в исполнение приговором, Беньямин смещает проблему прощения с антиципации будущего примирения на отсрочку рационального возмездия, длящуюся в настоящий момент, и которая в этот настоящий момент делает возможным этически значимое действие, действие, не обусловленное предшествующим ему преступлением. Таким образом, различие между прощением как отказом от отпущения или даже от приведения в исполнение приговора и примирением как предстоящего синтеза – тема, намеченная Гегелем, у Беньямина получает свое дальнейшее развитие. Он выделяет при этом, что время прощения может повлечь за собой отпущение грехов, но не обязательно примирение.

К указанной Когеном и Беньямином возможности прощения будут особенно часто обращаться после 1945 года в связи с дискурсом непростительного. В конце 60-х годов философ Владимир Янкевич среди прочего активно участвует в обсуждениях Конвенции неприменимости срока давности к преступлениям против человечества, принятой в 1968 году, что в целом способствовало продолжению преследования преступных членов Режима Виши. В контексте происходящих событий он пишет эссе «Pardoner?», которое несколько позже вышло в сборнике под общим заголовком «L'imprescriptible». Едва ли в каком-то ином тексте разлад французской философии после 1945 года более очевиден, чем здесь: как перед лицом тяжких и непростительных преступлений можно смотреть в будущее, в котором действия не были бы этими преступлениями детерминированы?

До и после 1945 года понятие «прощение» обсуждалось с самых различных позиций. И если в начале XX века Герман Коген на основе иудео-христианского монотеизма, и особенно иудаизма, еще мог говорить о безусловной возможности отпущения грехов, то перед лицом исторической катастрофы второй половины XX века, получить его без дополнительных усилий не

представляется возможным. Для Когена прощение было достижимо через метания, раскаяние индивидуума в преступлении и покаяние, мольбу и молитву об отпущении грехов. Но что происходит, если виновный не предпринимает никаких усилий, что бы испросить прощение?

Прощение до и после 1945

Для иудаизма прощение принципиально возможно, и в этом заключается его различие с христианством: «Любой, способный к покаянию, может приобщиться вечной жизни. Угроза адских мук не довлеет никому. Этот способ наказания не присущ воздаянию в иудаизме»¹. Но после 1945 года стойкая вера в убедительность примирения, готовность индивидуума к раскаянию и покаянию едва ли была возможной. В 1971 году разрыв со всепрощением Владимир Янкелевич окончательно превращает в пропасть².

«Le pardon ! Mais nous ont-ils jamais demandé pardon? C'est la détresse et c'est la déréliction du coupable qui seules donneraient un sens et une raison d'être au pardon. Quand le coupable est gras, bien nourri, prospère, enrichi par le ›miracle économique‹, le pardon est une sinistre plaisanterie. Non, le pardon n'est pas fait pour les porcs et pour leurs truies. Le pardon est mort dans les camps de la mort»³.

¹ Cohen, Hermann (1966), Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet von Bruno Strauß, Darmstadt, S. 380

² Здесь и в дальнейшем цитаты французских авторов приведены мной в оригинале, немецкий перевод помещен в соответствующую ссылку.**

³ Jankelevitch, Vladimir (21986), Paedoner?, in ders.: L'Imprescriptible, Paris, S. 17-79, S.50.

Перевод переводчика по: Jankelevitch, Vladimir (2003), Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie, Frankfurt/M., S. 271 «Прощение! Неужели они хотя бы раз просили нас о нем? Только лишь изоляция и отверженность виновных могли бы придать прощению смысл и право на существование. Но если преступники удачно устроились на доходных местах, процветают и обогащаются благодаря «экономическому чуду», прощение превращается в зловещую шутку. Нет, не существует прощения для подонков. Оно умерло в концентрационных лагерях».

В эссе «Pardonner?» Янкелевич вновь развивает философскую дискуссию о прощении, хотя его собственное исследование этой темы под названием «Le Pardon»¹ вышло за четыре года до этого. Утверждая невозможность прощения немцев, начиная от генерации преступников и заканчивая современными ему потомками, не искавших отпущение грехов, Янкелевич подводит прощение к его отправной точке, излагавшейся им более подробно в его ранних работах, а именно, к непростительному:

«Le pardon, en un premier sens, va a l'infini. Le pardon ne demande pas si le crime est digne d'être pardonné, si l'expiation a été suffisante, si la rancune a assez duré... Ce qui revient à dire : il y a un inexcusable, mais il n'y a pas d'impardonnable. Le pardon est la précisément pour pardonner ce que nulle excuse ne saurait excuser : car il n'y a pas de faute si grave qu'on ne puisse, en dernier recours, la pardonner. Rien n'est impossible à la toute-puissante rémission! Le pardon, en ce sens, peut tout».²

По другую сторону от наказания, там, где для преступления в его непростительности не существует адекватного искупления, где никакое извинение не будет достаточным, прощение является более могущественным, чем закон. Таким образом, непростительное не является только лишь исторически возникшем термином в связи с так называемыми преступниками против человечности, но находится в основе понимания всякого преступления,

¹ Jankelevitch, Vladimir (1998), *Le Pardon*, in: ders., *Philosophie Morale*, hg. v. Françoise Schwab, Paris.

² Ebd., S. 1141. Перевод с нем. переводчика: «В своем первоначальном смысле прощение направлено против бесконечного. Оно не спрашивает, достоин ли преступник быть прощенным, была ли соответствующей кара, достаточно ли долго длилась злоба... Это означает: существует непростительное, но нет не прощаемого. Прощение специально существует, чтобы простить то, что никакое извинение не может извинить: поскольку не существует настолько тяжелой ошибки, которую, в конце концов, невозможно было бы простить. Для милостивого отпущения грехов нет ничего невозможного. В этом смысле, прощение всемогуще»

**** (Прим. пер.)** Во всех ссылках к цитатам так же указано соответствующее издание русскоязычного перевода. В случае отсутствия первоисточника в русскоязычном издании, перевод цитат осуществлялся с немецкоязычного варианта, приведенного в сноске автором статьи.

которому ни месть, ни находящиеся в распоряжении правовые средства не смогут воздать по заслугам.

Непростительное трансцендирует могущество закона и вызывает к имманентным основаниям прощения тогда, когда месть или наказание больше не являются достаточными: «car s'il y a des crimes tellement monstrueux que le criminel de ces crimes ne peut même pas les expier, il reste toujours la ressource de les pardonner, le pardon étant fait précisément pour ces cas désespérés ou incurables»¹. Все же, и в такой ситуации, прощение остается зависимым от условий, поскольку без прощения и искупления содеянного со стороны преступника, оно было бы бессмысленным: «[...] le repentir du criminel, et surtout son remords donnent seuls un sens au pardon, de même que le désespoir donne seul un sens à la grâce.»² В таком случае прощение являлось бы актом, содеянным по собственному побуждению, выражением размышления жертвы о преступнике, который деградировал до уровня средств превосходящей силы. Толкование абсолютного прощения находим у Янкелевича, который рассматривает его как суверенный акт, не забывающий преступление и хранящие его в памяти. В своем эссе 1971 года он отмечает, что этот акт был бы невозможен без прощения преступника, а жертва оставалась бы бессильной под тяжестью учиненного над ней. Прощение принципиально сильнее закона, однако без индивидуального акта прощения о нем, он невозможен. До этого момента, и не только Янкелевичем, прощение в качестве осуществления действия, понималось как мощный импульс, дающий возможность перед лицом преступления сделать новый шаг, сделать возможным будущее в стороне

¹ Ebd. Перевод с нем. переводчика: «тогда, когда преступление настолько чудовищно, что преступник не в состоянии его искупить, остается еще одна возможность, а именно прощение, поскольку оно предопределено именно для таких безнадежных и неисправимых случаев».

² Ebd., S. 1142. Перевод с нем. переводчика: «единственно готовность преступника к покаянию, и прежде всего, его раскаяние, придают прощению смысл. Точно так же, как всякое отсутствие надежды придают смысл милости».

от нескончаемого круга мести и отмщения и установит новое начало.

Так Ханна Аренд в своем главном труде *Vita activa*, изданном в 1958 году, трактует прощение как суверенный акт и отграничивает его от возмездия, которое является реакцией, вызванной проступком. Однако и здесь в отношении непростительного такое действие невозможно, если преступник не ищет прощения. Каким же образом из этой позиции возможно дальнейшее движение – как в прощении непростительного осуществима трансценденция закона, если о прощении никто не просит? Как под грузом преступления можно строить будущее, если он препятствует этическому действию, понимаемому как действие самостоятельное и независимое?

Если прощение более могущественно, чем закон, но субъект не в силах дать прощение, тогда свершенное в прошлом преступление, должно соединяться с будущим иным путем, отличным от выше описанного акта. В рамках нормативной философии морали прощение не может рассматриваться, будучи абстрагированным от доверия к возможностям человеческого действия, оно превосходит область права и рационального правосудия, относящегося к отказу от отмщения:

Sans cesse le droit codifié et englobe le mouvement gracieux du pardon; et sans cesse le pardon s'échappe hors des limites ou un codex massif prétendait le contenir; refusant d'être un simple postscriptum du droit littéral et une jurisprudence de la justice, le pardon est pour la loi un principe de mobilité et de fluidité : cette loi, par la grâce du pardon, restera pneumatique, évasive et approximative. Ainsi la seule idée d'un droit au pardon détruit le pardon¹.

¹ Ebd., S. 1004. Перевод с нем. переводчика: «Милостивый жест прощения право охватывает и кодифицирует непрерывно; непрерывно прощение выскальзывает за границы, установленные прочным кодексом, содержащим его; сопротивляясь тому, чтобы оставаться простым послесловием буквальному правосудию и юридическому праву, прощение являет для закона принцип мобильности и подвижности: благодаря милости прощения, закон станет воздушным, подвижным и приблизительным. Так прощение разрушает саму идею права на прощение».

Условия прощения, в том числе и условия прощения об отпущении грехов, учрежденные наследием Авраама, более не могут приниматься в качестве нормы. Впредь прощение четко отграничивается и от юридического термина «помилование». Юридическое помилование, уходящее корнями в божественную милость суверенного повелителя, является мирской копией божественной милости, есть способом демонстрации независимости и могущества, и кроме того, непосредственно связано с условием прощения о милости¹. В свете непростительного прощения, понимаемое как независимое действие субъекта, обусловленное прощением о прощении, становится безрезультативным, если не выполнены основополагающие условия просьбы. Кроме возможности простить, в лучшем случае остается возможность говорить о прощении. Но все же, такое говорение не оценивается посредством характера действия языка. Напротив, идея аналитической философии определять прощение как перформативный языковой акт «Я прощаю тебя», в отношении непростительного кажется мало эффективной². Если суверенитет индивидуума и тем самым его способность действовать перед лицом непростительного подвергается сомнению, то движение к прощению вне закона, очевидно, не приводит к независимому действию и говорению.

Мысли, изложенные Владимиром Янкелевичем в «Le Pardon» во многом подготовили развитие этой темы в исследовании Жака Деррида. Именно у него проблематика прощения обретает полную силу, раздвигая свои собственные границы. В «Pardoner?» Янкелевич обосновывает невозможность проще-

¹ Здесь уместна отсылка к исследованию Natalie Zemon Davis, *Fiction in the archives. Pardon tales and their tellers in the sixteenth century France*, revised ed., Stanford 1990. Анализ сохранившихся во Франции королевских жалованных грамот 16 века («lettres de remission») дает основания Zemon Davis говорить о существовании жанра ходатайства о помиловании.

² К примеру, GrafHaber, Joram (1991), *Forgiveness*, Savage (Maryland), который опираясь на теорию речевых актов Дж. Остина, пытается выстроить теорию речевых актов прощения.

ния, Деррида развивает тематику возможностей прощения, а вопрос о непростительном ставит в своих работах во главу угла.

2. Апория прощения

Как некое движение, более мощное, чем закон, прощение превосходит мораль, нормы которой должны устанавливать и делать возможным действие. Поскольку прощение традиционно связано с определенными условиями, которые не могут быть выполнены в экстремальном случае, задача исследования прощения ставится там, где под сомнение подпадает прощение в качестве морально-философского релевантного акта и где расширяются его возможности: «C'est en tout cas dans cette zone de l'hyperbole, de l'aporie et del a paradox ie quenousaur ons sou vent a nous tenirou a nous mouvoir.»¹ Янкелевич в своем исследовании проложил путь к непростительному, остановившись перед проблематикой невозможности действия, и как раз в этом пункте, Деррида, отталкиваясь от Янкелевича, вводит в употребление термин из области этического, который, однако, находится вне этики, а именно *ethique hyperbolique*:

«L'éthique hyperbolique qui nous guidera aussi esta la fois dans le sillage de cette tradition et incompatible avec elle. C'est comme si cette tradition elle-même comportait en son coeur une inconséquence, une puissance virtuelle d'implosion ou d'auto-déconstruction, une puissance d'impossible. Elle exigera de nous une fois encore la force de repenser ce que veut dire la possibilité de l'im-possible ou l'im-possibilité du possible.»²

¹ Derrida, Jacques (2005), Pardonner: l'impardonnableetl'imprescriptible, Extraitdu Cahier del'Herne Derridan° 83, Paris, S. 67. Перевод с нем. Л. Кришевской: «В любом случае, это область гиперболического, апории и парадокса, на котором нам придется часто останавливаться или к которому мы должны двигаться».

² Ebd., S. 31f. Перевод с нем. Л. Кришевской: «Гиперболическая этика, направляющая нас, одновременно находится в русле этой традиции и несовместима с ней. Это виртуальное насилие взрыва или самодеконструкции, насилие невозможного, аналогичное непоследовательностям, которые традиция содержала в своем зародыше. Она требует от нас дополнительных усилий снова обдумать то, что следует называть возможностью не-возможного или не-возможностью возможного».

Вопрос об апории прощения, если таковое имеет место, как уже говорилось, ставится еще до Деррида. Но именно он создает напряжение между апорией и всем тем, о чем говорилось ранее: кардинально отграничив прощение от закона, Деррида, применительно к возможностям *ethique hyperbolique*, подвергает сомнению последнее условие прощения, а именно, прощение о нем: «Celle-ci commanderait, au contraire, d'accorder le pardon là où celui-ci n'est ni demandé ni mérité, et même pour le pire du mal radical. Le pardon ne prend son sens (si du moins il doit garder un sens, ce qui n'est pas assuré), il ne trouve sa possibilité de pardon que là où il est appelé à faire l'impossible et à pardonner l'impardnable.»¹ Янкелевич уже сформулировал заключение о том, что, отвлекаясь от самого себя, прощение должно найти свое место: если просьба устанавливается в качестве последнего условия, тогда прощение не может разворачиваться в области нормативов, оно находится по другую сторону от возможности суверенного действия. Однако к чему приводит это утверждение? К чему в своем анализе концепции Янкелевича ведет Деррида? И где же собственно здесь должна находиться цель, если о цели вообще можно говорить после того, как границы прощения, его условий и смысла, были раздвинуты?

В своем традиционном наследии, прощение знало, по крайней мере, одну цель, а именно, мир. Однако и здесь проявляется разрыв с традиционным пониманием правосудия, согласно которому преступлению должно следовать его адекватное искупление. К примеру, для Германа Когена, как для представителя иудео-христианского понимания примирения, правосудие примирения однозначно является тем, что превосходит закон. В этом контексте, правосудие, находящееся по ту сторону закона, означает мир: «Даже для правосудия мир выступает в качестве сво-

¹ Ebd., S. 30f. Перевод с нем. Л. Кришевской: «Напротив, это вызывает к свершению прощения там, где оно не было ни вымолено, ни заслужено, даже для наибольшего зла. Прощение получает свой смысл (если оно вообще должно иметь какой-то смысл, этот момент не совсем ясен); находит свою возможность только там, где оно призвано свершить невозможное и простить непростительное».

его рода поправки [...] Педантичное правосудие часто не признает тот факт, что мир является милостью, которая затмевает закон.»¹ И именно стремление к миру создает для индивидуума такие условия, при которых он в любой момент может раскаяться в своих преступных действиях и испросить отпущение грехов: «Без мира, который я учреждаю для себя со своим окружением, я не могу надеяться на примирение с Богом, и еще менее, на соглашение со своим внутренним миром.»² То, как Коген обосновывает стремление к миру, проявляется в новых формах выражения, отражающих новый образ человека как индивидуума, находящегося в непосредственном контакте с богом. Свое преступление каждый может искупить только собственным, достигнутым в покаянии, отвержением содеянного. Нужды в заместительной жертве, которую знала Античность в качестве формы уплаты за преступление, более нет. Для этих необычных отношений между человеком и богом, в которые включен третий заместительный элемент, вырабатывается иная форма выражения, а именно молитва: «Так для божественного доверия, для веры в его прощения, неизбежно вызывается язык. И такая языковая форма образует молитву.»³ Молитва, как свершенная форма богослужения является языковой формой выражения достижения примирения. Однако это прошение о примирении необходимо постоянно повторять, поскольку только в повторении покаяния и молитвы возможно возрастающее обновление индивидуума в отвращении от своей вины, которое предзнаменует нравственные горизонты жизни в примирении. В истории своего конечного времени только лишь так называемая метанойя в постоянно повторяемом процессе разворота от преступления через осознание вины и покаяние, предоставляет момент само-обновления индивидуума. В понимании Когена только повторение обратного дви-

¹ Cohen, Hermann, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet von Bruno Strauß, Darmstadt, 1966, S. 526. Перевод с нем. Л. Кришевской

² Ebd.

³ Ebd., S. 432.

жения позволяет субъекту стать Я. Так же как главный еврейский праздник «JomKippur», повторяющийся каждый год, так же и покаяние, основополагающее условие примирения людей между собой и с Богом, имеет характер повторения. Само-освящение – так Коген обозначает процесс повторяющегося Я-становления, аналогичен процессу узнавания, как некой синхронности континуальности и повторения. Непрерывное временное свершение этого повторения открывает перспективу этического в историческом горизонте времени жизни: «Покаяние обеспечивает человеку новую жизнь, которая, однако, может сохраняться только в блаженстве момента. Но этот момент может и должен непрерывно продолжаться: он не должен истечь, он может и должен постоянно обновляться.»¹ Тем самым Коген, в последующем общем контексте с Левинасом, подготовил дальнейшее развитие принципиальных идей повторения и возможности нового начала. Помимо этого, тематизация Когеном вопроса о молитве, представляется исходным пунктом развития понятия «прощение» в соотношении с понятием *hyperbolische Ethik*. Поскольку молитва, как институализированная форма выражения прошения об отпущении грехов, указывает как на индивидуума, который не может быть замещен, и который через молитву находится в особых и непосредственных отношениях с Богом, так и на общество, которые в монотеизме для отказа от отмщения не может прибегать к жертве:

«Здесь выявляется взаимосвязь индивида с жертвующей общиной, которая превращается в общину молящуюся, выделяя при этом значимость индивида. Без индивида община Израиля существовать не может. Сам Авраам должен молить Бога о прощении Содома и Гоморры. И Моисей молит: «Изгладь и меня из книги твоей» (2. Моисей 32, 32), если Бог не желает простить народ. Так же и индивид без общины не может и не хочет существовать.»²

Итак, ни с одной из сторон покаяние не может быть замещено чем-то дополнительным: без общины нет индивидуу-

¹ Ebd., S. 239.

² Ebd., S. 458.

ма, а без індивидуума неможлива община. Незважаючи на унікальність відносин з богом і індивідуальність відносини до здійсненого проступку, молитва як форма вираження прощення о прощенні, в своєму особистому звертанні до бога являється одночасно актом, здійснюваним і від імені общини. І саме ця одночасна особистість і публічність прощення стає проблемою в 20 столітті. Розмова про прощення вже давно не отождествлюється з діянням прощення, і питання до *hyperbolischen Ethik*, яке Дерріда приводить в відповідність з прощенням непростительного, підводить не тільки до питання про безумовність прощення, але також до питання про форми вираження прощення, формах розмови про прощенні, і саме важливе, про можливість прощення висловити. Початкова ситуація була визначення як проблема «незамінності». Прощення, будь-то з позиції просячого або прощення даруючого, не допускає заміщення. Ніхто третій, ні одна інституція, і навіть закон не може взяти це на себе. Від імені проступника ніхто не може просити про прощенні, і ніхто не може висловити прощення від імені жертви. Прощення неминуче вимагає ситуації, яку можна було б назвати «лицем до лиця». Воно не може носити характер політичних відносин, і вимагає мови такого роду, публічність якого або переклад був би зловживанням¹. Про таке зловживання етикою Дерріда говорить стаття *Le theatre mondial du pardon* або *Le siecle et le pardon*, вказуючи тут на політичну сцену прощення, як, наприклад в разі з «Комісією правди і примирення», працювала в ЮАР. Важливим елементом його досліджень є постійне питання про колонізацію терміна «прощення» західно-європейської, відповідно, єврейсько-християнської культурою в відношенні культур інших, і викликане цим зростаюче зловживання цим терміном в політичних цілях. Принциповим тут є питання узгодженості етики

¹ К цьому питанню см.: Crépon, Marc (2007), *Les langues du pardon. Note sur l'éthique hyperbolique*, in: Darmon, J.C., *Le moraliste, la politique et l'histoire de la Rochefoucault a Derrida*, Paris, p. 226-238.

и политики и вытекающая из него проблема языковой артикуляция прощения. Могут ли преступник и жертва иметь общий язык? И не оказывается ли язык преданным со стороны не принадлежащего ему Третьего, понимаемого в контексте Левинаса?

До этого момента прощение непростительного было хотя бы относительно возможным. Но даже если бы просьба была услышана, каким образом должно устроить однажды ситуацию face-a-face? Может ли быть мыслимым язык вне публичности и суверенности?

В тот момент, когда виновный возьмет дыхание, чтобы произнести слово, и где он в просьбе к другим обращается как Другой, Третьем лжесвидетельствует:

«[...] il y a parjure dès que dans le face-a-face, il y a plus de deux, dès que la question de la justice et du droit surgit. C'est à dire, Lévinas le reconnaot, dès le premier instant. Dès qu'il y a droit et trois. Il y a au moins trois dès le premier matin du face-a-face, dès le premier regard, dès la croisée du premier regard qui se voit regarder. Le face-a-face esta la fois interrompu et rendu possible par le tiers. Alors, c'est la justice même qui me fait parjurer et me précipite dans la scène du pardon.»¹

Прощение выходит за пределы правосудия, но не так, как это предполагал Янкелевич, согласно которому прощение свершается в отношении непростительного, тем самым самоуничтожаясь. Если проговаривание прощения *per se* уже делает другого клятвoprеступником, если оно является приговором виновному, тогда не остается ничего другого, как само прощение признать преступлением, о которой едва ли мож-

¹ Derrida, Jacques (2007), Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible, Extrait du Cahier de l'Herne Derrida n°83, Paris, S. 88. Перевод с нем.: «Лжесвидетельствование имеет место сразу, как только в ситуации «лицом к лицу» участвует более двух, как только речь заходит о справедливости и праве. Следовательно, как это признал Левинас, с самого первого мгновения. Как только появляется третий, возникает закон. И с самого зарождения ситуации «лицом к лицу», с первого взгляда и первой встречи взглядами имеется трое. Третий нарушает ее, но одновременно делает возможной. Следовательно, это есть само правосудие, которое толкает меня на совершение клятвoprеступления и выталкивает меня на сцену прощения»

но высказаться категоричнее, чем Морис Бланшо в «*Écriture du Désastre*»: «*Nepardonnepas. Le pardon accuse avant de pardonner; accusant, affirmant la faute, il la rend irrémissible, il porte le coup jusqu'à la culpabilité; ainsi, tout deviant irréparable, don et pardon cessant d'être possibles.*»¹

Прощение непростительного выглядит на этом фоне практически невозможным, и, тем не менее, перед глазами еще могла парить обетованная и практически утерянная цель, хотя и несколько более скромная, чем понятие «мир», как ее в первой половине XX века определил Коген. В *Vita activa* Хана Аренд описывает прощение в контексте повседневного действия², как новое начало, осуществленное посредством его, и тем самым приписывает ему важную роль в сохранении структуры действия межчеловеческих отношений. Понятие прощения она вводит на фоне утверждения о том, что действие всегда находится в свете невозвратимости содеянного, последствия которого невозможно предугадать. Прощению противопоставлена способность через обещание придавать будущему, сформированному «хаотической недостоверностью», некую обозримость. В такой концепции, способность давать обещания является конститутивной для идентичности, которая генерируется в отношениях с другими, требующими обещаний, и которые в свою очередь, опираясь на данное им слово, устанавливают собственную идентичность. Одновременно личность высвобождает возможность прощения, предотвращая ее закреплённость за определенным действием в прошлом. Согласно Аренд, свобода может предоставить это только современному поколению, поскольку только прощение

¹ Blanchot, Maurice (1980), *L'Écriture du Désastre*, Paris, S. 89. Перевод с нем. Л. Кришевской по: Blanchot, Maurice (2005), *Die Schrift des Desasters*, München, 70f. «Не прощай. Прощение обвиняет прежде, чем отпускает грехи; обвиняя, прощение усиливает ошибку и делает ее непростительной, нанося сокрушительный удар вплоть до преступления; после этого ничего нельзя изменить, милость и отпущение грехов становятся невозможными».

² Arendt, Hannah (1960), *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart, S. 235.

со стороны других способно освободить от последствий свершенного поступка и установить в перспективе свободу нового начала. Без прощения неудачные поступки определяли бы все последующие действия, ставя их в тень преступления. Последствием стал бы бесконечный регресс из мести и ответных реакций, который бы сделал невозможной свободу для «преступников» и их «жертв». Возможность же нового начала (а значит, разрыв в логике мщения) посредством акта прощения будет все же прерван, если преступление настолько чудовищно, что ни посредством мести, ни посредством отказа от возмездия, в котором прощение угасает, его тяжесть не может быть устранена. Там, где действие парализуется, сталкиваясь с тяжким преступлением, для которого не существует адекватного правового наказания, отказ от возмездия, который часто приравнивается к прощению, будет невозможен. Прощение исключает себя из области возможного действия, если на кону стоит непростительное, для которого не существует возможности правового искупления. Вопрос о прощении вне связи с возможностью суверенного действия далее может развиваться в области, на которую указывает Аренд, характеризуя прощение как новое начало. В отрыве же от действия и права, прощение представляет собой нечто особенное в структуре этического времени.

3. Прощение как возобновление и необходимость признания

Ханна Аренд рассматривает прощение в его повседневном потребительском смысле как возможность «нового начала»¹, в котором действующий субъект освобождался от своей вины и благодаря этому в будущем может поступать свободно. Тем самым, одному из своих современников она указывает такое направление, в котором проблема начала мыслится в связи вопросом о вине. Именно такую попытку Эммануэль Левинас предпринял в последнем разделе работы *«Totalite et infini»*. Прощение понимается им не как новое начало, но как возобновление

¹ Ebd.

(*resommencement*), и в отрыве от сферы суверенного действия, помещается в структуру этического времени. Такое время должно не только создавать возможность действию, но и оставлять вину в прошлом. Его не следует понимать традиционно, как время хронологическое, как упорядоченную линейную последовательность. Не только для вины, но и для прощения время является конституирующим. Во всяком случае, именно так Левинас толкует понятия вины и прощения, наделяя понимание времени новыми смыслами. Эту концепцию Левинас развивает, отталкиваясь от экзистенциальной онтологии Хайдеггера¹.

В главе 58 «Понимание призыва и вина» своего труда «Бытие и Время», Хайдеггер описывает источник вины в структуре здесь-бытия, которое есть временным и проецирует себя в возможностях земной жизни. В своей земной проекции здесь-бытие обращено к будущей смерти. Согласно Хайдеггеру, обращенное к смерти здесь-бытие структурно обнаруживает себя в выборе возможностей. В этом выборе здесь-бытие всегда схвачено, поскольку оно уже избрало определенный, лежащий перед ним жизненный эскиз, и в своей историчности мгновения, (в смысле «кайроса», благоприятного момента), в заброшенности в прошлое и в само-становлении обращено в будущее. Здесь-бытие есть изначальный выбор возможностей – к такому заключению приходит Хайдеггер. Но выбирая возможности, здесь-бытие также имеет характер *нет*, поскольку неизбранные возможности исключаются из его проекции:

«И все же в идее “виновен” лежит характер *нет*. Если “виновен” способно определять собой экзистенцию, то здесь возникает онтологическая проблема, экзистенциально прояснить характер этого нет. Далее к идее “виновного” принадлежит то, что в понятии вины “как бытия виновником чему” индифферентно выражается: быть основанием для... Формаль-

¹ Во всяком случае, это имеет отношение к «*Totalite et infini*». Следует, однако, иметь в виду, что в своих последующих работах Левинас все более отдалялся от Хайдеггера.

но экзистенциальную идею “виновен” мы определяем таким образом: бытие-основанием для бытия, определенного через нет, – т.е. *бытие-основанием некой ничтожности.*»¹

Но почему выбор возможностей превращает вину в проблему времени? Потому, что выбор, согласно Хайдеггеру, есть способ явленности здесь-бытия. Здесь-бытие есть время в том смысле, что свои возможности оно избирало, опираясь на прошлое, и в этом выборе проецировало себя в будущее. В выборе возможностей, в отношении к будущим возможностям собственно время и свершается. Вернее сказать, делая выбор, и буди в этом связанным и с будущим, и с прошлым, здесь-бытие само есть свое время. Одновременно оно само есть собственная вина, поскольку выбирает одни возможности, а другие оставляет в *нет*. Здесь-бытие есть основание своего *нет*, и в качестве такого основания соотносится со своей неотвратимой возможностью, со смертью. От этого завершения исходит, согласно Хайдеггеру, зов, который здесь-бытие обращает к своему собственному *нет*. Но один из привлеченных феноменов, прощение, не принимается в непосредственное внимание хайдеггеровской онтологией – для здесь-бытия, осуществляющего экзистенциальный выбор, не существует избавления, поскольку для него вина является прежде всего онтологической, но не этической проблемой.

У Левинаса проблема брэнного мира рассматривается иначе. Так же как и Хайдеггер, он структурно соединяет вину и выбор, однако связывает выбор возможностей прежде всего с виной по отношению к Другому, который в своей инаковости подрывает тотальность моего мира, и которому я благодарен за мое существование. Именно здесь Левинас определяет место вины, которая снова получила негативную окраску, и которая устанавливает этические отношения с Другим в проблеме становления Я (*moi*).² Рассматривая Я как субъект, конститутивно зависимый от

¹ Heidegger, Martin (1979), *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen, S. 283. Цит. по: Хайдеггер, Мартин. Бытие и Время. – С.Пб.: «Наука», 2002, С. 283

² См.: Levinas, Emmanuel (1971), *Totalite et infini. Essai sur l'exteriorite*, Den Haag, S. 315. Levinas, Emmanuel (2002), *Totalitat und Unendlichkeit*.

Другого, Левинас до-моральную вину связывает, в основном, с рождением. Аргументом является то, что одновременно с рождением сознания рождается вина, обусловленная отдалением от Другого, неизбежном в каждом акте сознательной жизни, и особенно в выборе возможностей. Тем самым Левинас переносит вопрос вины, обусловленной временем, преимущественно в круг этических, а не онтологических проблем¹.

Несмотря на присутствие этического измерения проблемы вины в кругу понимания категории со-бытие в «Бытии и времени», все же, это два различных подхода к рассматриваемому здесь явлению – онтологический у Хайдеггера и этический у Левинаса. К тому же, у Левинаса выбор связан с будущим, и, кроме того, является возможностью внести новое в уже свершившееся, изменить собственную экзистенцию, которая *per se* зависит от Другого, и благодаря этому избавиться от гнета старой вины. Следовательно, отпущение грехов находится в самой структуре времени, и которое в новом выборе является милостью возобновления, достигнутого посредством Другого. Такое время Левинас определяет как гипостазированное время плодovitости:

«Le temps discontinue de la fécondité rend possible une jeunesse absolue et un recommencement, tout en laissant au recommencement une relation avec le passé recommencé, dans un retour libre – libre d’une liberté autre que celle de la mémoire – vers le passé et, dans la libre interpretation et le libre choix, dans une existence comme entièrement pardonnée. Ce recommencement de l’instant, ce triomphe du temps de la fécondité sur le devenir del’être mortel et vieillissant, est un pardon, l’oeuvre même du temps.»²

Versuch über die Exteriorität, 3. Aufl., München, S. 412. Перевод «moi» как «Я» в этом тексте следует известному в Германии переводу «Totalité et infini», выполненного W. N. Krewani.

¹ По этому вопросу можно обратиться и к более ранней (1946/47) статье Левинаса под названием *Le temps et l'autre*, 9. Aufl., Paris 2007.

² Levinas, Emmanuel (2002), *wie Anm.* 25, S. 315. Перевод цит. по: Левинас, Эмманюэль. Избранное: Тотальность и Бесконечное. М.: СПб.: Университетская книга, 2000. С. 269 : «Прерывность времени плодovitости делает возможной абсолютную юность, позволяет начинать все сначала, сохраняя за этим началом отношение с возобновляемым прошлым, сво-

Возобновление не следует понимать как избавление от вины Я, несмотря на то, что она *per se* с ним связана. Возобновление есть хранение вины в «*felix culpa, donnée d'une experience courante dont on ne s'étonne plus.*»¹ Время Я, добавляя в возобновление нечто новое, пробивает тотальность Я. И это возможно посредством Другого. Такое разламывание противодействует структурному определению времени у Хайдеггера, поскольку оно в здесь-бытие как в нечто «конечное», привносит то, что в левинасовском времени постоянно обуславливает обновление – бесконечность:

«L'être ne se produit plus d'un seul coup, irrémissiblement présent. La réalité est ce qu'elle est, mais sera encore une fois, une autre fois librement reprise et pardonnée. L'être infini se produit comme temps, c'est à dire en plusieurs temps atravers le temps mort qui sépare le père du fils. Ce n'est pas la finitude de l'être qui fait l'essence du temps, comme le pense Heidegger, mais son infini.»²

В бесконечном времени Другого расположено отпущение грехов. Это время отпущения грехов не является настоящим, но обнесено в будущее, это время, которое приходит из будущего („**sera encore une fois, une autre fois librement reprise et pardonnée**“

бодно возвращаясь назад, – свободно от любой свободы, кроме свободы памяти – в условиях свободной интерпретации и свободного выбора, в получившем как бы полное прощение существовании. Это возобновление ушедшего мгновения, эта победа времени плодovitости над становлением подверженного старению и смерти существа есть прощение – творение самого времени».

¹ Ebd., S. 316. Перевод цит. по: Левинас, Эмманюэль. Избранное: Тотальность и Бесконечное. М.: СПб.: Университетская книга, 2000. С. 269: «*felix culpa*, данности текущего опыта, который более не вызывает удивления».

² Ebd., S. 317. Перевод цит. по: Левинас, Эмманюэль. Избранное: Тотальность и Бесконечное. М.: СПб.: Университетская книга, 2000. С. 270: «Бытие не зарождается внезапно, не находится необратимым образом в настоящем. Реальность есть то, что она есть, но будет и еще раз свободно повторенной и прощенной. Бесконечное бытие зарождается как время, иными словами, во множестве времен, проходя через мертвое время, от-деляющее отца от сына. Не конечность бытия составляет сущность времени, как считал Хайдеггер, а его бесконечность.»

[выделенно автором]). Кажется, прощение вне закона, остается недостижимым. Апория прощения – справедливость, не означает начало с нового листа, а предполагает возобновление, при котором не забывается вина прошлого. Напротив, само прощение принципиально связано с признанием вины и памятью.¹ Вина остается в воспоминании, однако она не определяет действие в настоящем, которое, как это в *Vita activa* описала Ханна Аренд, вызывает бесконечный регресс из мести и отмщения. Действие, под которым предполагается действие, свободное от тяжести свершенного преступления, становится возможным благодаря особой структуре времени, которая обуславливает возможность возобновления. Тем самым прощение изымается из области действия, но становится его условием в будущем. Однако будущее, даже посредством такого возобновления, не освобождается от вины прошлого. Такое будущее, такое возобновление, даже если оно лежит в едва ли достижимой дали, делает возможным этически релевантное, не детерминированное исторической виной, действие в настоящем. Гипостазированное время Левинаса, которое характеризуется возможностью возобновления, разрывает историческую причинную связь, где двигателем действия является вина. Одновременно, оно дает возможность сохранить вину в памяти.

Проблема прощения, которое в качестве действия создает возможность новому началу обыденной последовательности действий, этим не исчерпывается. В связи с концепцией гипостазированного времени, речь не шла о ситуации, в которой прощение будет излишним или даже невозможным. Здесь уделялось внимание исключительно описанию прощения в его отношении к вине, которая не была оплачена каким-либо действием. Определенное решение нормативному морально-философскому курсу здесь не предлагается. И поскольку возможности человеческих поступков и нормативных регуляторов действия кажутся

¹ К проблеме признания и прощения см.: Worms, Frédéric: „Das Irreparable anerkennen“, in: Crépon, Marc/Rauen, Verena (Hg.), *Aporiendes Verzeihens*, Wien 2015, S. 97-119 (im Erscheinen).

не вполне состоятельными, целью стало предложение описательного среза дискурса вины и прощения, который простирается в перспективе совместной жизни¹ по ту сторону от возмездия.

¹ См.: Derrida, Jacques, *Avouer—l'impossible: «retours», repentire treconciliation*, in: Jean Halpérin und Nelly Hansson (Hrsg.), *Comment vivre ensemble? Actes du XXXVIIe Colloque des intellectuels juifs de langue française*, Paris 2001, S. 181-217.

Manfred Deselaers (Germany-Poland)

DIALOGUE AT THE EDGE OF AUSCHWITZ: GERMAN, POLISH AND JEWISH PERSPECTIVES¹

Since the year 1992 in Oświęcim in Poland, not far from the Memorial Place of the former German Concentration and Extermination Camp Auschwitz-Birkenau, the Roman Catholic diocese of Cracow runs a guesthouse called the “Centre for Dialogue and Prayer in Oświęcim”.² For the past 20 years I work in the Centre, being a Catholic priest from the diocese of Aachen in Germany. The following remarks are a fruit of my experiences in this place.

“Where was God in Auschwitz?” “How can God be good and almighty if He allows Auschwitz to happen?” Who does not know these and other similar questions? “Where was man?” “Where were the Christians, where was the Church?” These questions challenge our testimony of faith, and they purify it.

In order to be able to reply to these queries in a meaningful way, we have to take the reference point of the question seriously: What is it that we talk about when we say “Auschwitz”? What precisely happened in the former concentration and extermination camp Auschwitz with its sub camps, Birkenau in particular, and why? What is meant when Auschwitz is used as a symbolic word for a larger context? And how can we find a way to trustful dialogue, when we realise how different our perspectives are?

¹ Lecture during the Conference “THE CULTURE OF RECONCILIATION: NEW HISTORICAL CONSCIENCE IN UKRAINE”, September 26-29, 2015, Odessa, Ukraine. Parts of this lecture have been published before in: Manfred Deselaers: The Significance of Perspectives for a Theology after Auschwitz. In: Dialogue at the edge of Auschwitz. Perspectives for a Theology after Auschwitz. Edited by Manfred Deselaers. Unum: Krakow 2014, p. 13-29. Manfred Deselaers: After Auschwitz a culture of listening. In: Religions and Ideologies, Polish Perspectives and Beyond. Report of the 2011 Conference, July 3-6 of the International Council of Christians and Jews. Documentation Bulletin, Martin Buber House, Heppenheim, Germany, p. 68-70.

² www.cdlim.pl

“Auschwitz”

The Facts

„Auschwitz“ is the German name for a Polish town, Oświęcim, which was incorporated into the German Reich after Poland was invaded in 1939 and abolished as a state. To eliminate the Polish resistance and the Polish ruling elite, a concentration camp, which expanded quickly, was established in this town in 1940. In 1941 after the German attack on the Soviet Union, Prisoners Of War were taken to the camp. From 1942 onwards mass transports of Jews were brought there. In 1943 so-called “gypsies” – Sinti and Roma were brought, -and also many others, including political opponents, criminals, so-called anti-social elements, Jehovah Witnesses, homosexuals; they came from Czechoslovakia, Belarus, France, Russia, Yugoslavia, Ukraine and other countries, Germany included. Nine villages in the surrounding area were demolished and their inhabitants evicted, arrested or murdered in order to create the “area of interest Auschwitz”, 40 km² wide. Approximately 40 sub camps developed, about half of them near industrial plants, or farms, many outside the area of interest.

About 150,000 Polish prisoners were taken to the camp, and half of them were murdered. About 15,000 Russian prisoners-of-war were taken to the camp, and almost all were murdered. About one million Jews were taken to Auschwitz; most of them were not put in the camp as prisoners but were immediately murdered in gas chambers. About another 200,000 were taken to the camp, and half this number also perished there. About 23,000 Sinti and Roma were taken to the camp, and almost all were murdered. These are the major groups of victims. There are no graves; the ashes of the incinerated bodies were scattered. Our understanding will always only be an approximation, always only a surmising. And yet, this approximation, our attempt at getting to know the whole truth is necessary for the sheer respect that we owe the victims.

The Symbol

Auschwitz was the largest concentration and extermination camp of the Third Reich, but not the only one. In its significance it stands, therefore, symbolically also for greater contexts. For example:

In Auschwitz, we do not only think of the Jews who were murdered here but also of the whole tragedy of the Jews in Europe during Hitler's regime. It has become the symbol of the Holocaust of the Jews, the Shoah.

Auschwitz is a symbol of the fate of occupied Poland during the Second World War.

Auschwitz is a symbol of the fate of the Sinti and Roma during the Second World War and of a continuing history of their discrimination.

The Soviet Army liberated the last prisoners in 1945. In the states of the former Soviet Union, the liberation of Auschwitz is an important symbol of the memory of the "Great Patriotic War", the liberation of Europe from Fascism.

Auschwitz possesses a great symbolic meaning for the fight of political prisoners from many countries, Socialists, Communists, and other resistance groups.

For Jehovah Witnesses, the memory of non-violence, persecution and death as a testimony of faith in Auschwitz is important.

For homosexuals, who were another category of prisoners, even if there were only a few registered as such, Auschwitz has acquired a symbolic meaning for the Gay Movement.

For Germany, Auschwitz is an admonishing memory of the greatest failure and a call for conversion to good relationships with the various groups of former victims.

In the following paragraphs, I will briefly outline three perspectives of Auschwitz: those of Polish Catholics, religious Jews, and Christian Germans. It should above all become clear how strong the respective personal backgrounds are and therefore also the differences, which unconsciously become part of the dialogue about Auschwitz.

The Polish Perspective

Nazism and Communism

The Poles recall a twofold aspect of the Second World War, which began on September 1, 1945, with the invasion by Nazi Germany and on September 17 of that very same year with the invasion by the Soviet Union. Both systems were anti-Christian: neo-pagan National

Socialism and atheistic-materialist Communism. Both systems aimed at the destruction of Polish independence and Polish identity. Both systems liquidated the military opposition and the elite of the nation.

These experiences follow a long history of struggling for an independent existence within the boundaries of Europe. At the end of the First World War, after 123 years of not existing on Europe's maps and numerous uprisings, Poland finally in 1918 won the struggle for existence as an independent state. It was to last only 21 years.

Christian Roots

From the beginning, Poland has possessed a connection with Christianity and the Catholic Church, which – as it were – is the backbone of Poland's national identity. The baptism of Poland in 966 was at the same time the beginning of its national existence as well as its Christianization.

In 1656, after an assault by the Swedes and their retreat from Poland, King Jan Kazimierz elevated Our Lady as Queen of the Polish Crown and subsequently made solemn promises of dedication. Mary, the Mother of God, has been worshipped as Patroness and Queen of Poland ever since that time.

In 1791, the parliament (Sejm Wielki) proclaimed the constitution of May 3, the first paragraph of which specifically stipulates that "the ruling national religion is and will be the holy Roman Catholic faith." At the same time, parliament guaranteed respect for other denominations as well as freedom of religion. Shortly afterwards, Poland disappeared from the map of Europe. In the Russian, Prussian and Austrian partitioning territories, Polish was still spoken in the churches. It was in the churches alone that for more than 120 years one could still feel Polish.

The Polish spirit developed especially among the Parisian émigrés, where the vision of freedom coalesced with a messianic vision. The certainty that God is on the side of the Polish people and that Mary, the Mother of God, is the Protectress, was deeply rooted in the people's conviction. This was linked to the tradition which saw a deep meaning in martyrdom: it is worthwhile remaining faithful to God, the fatherland (the mother) and its values, in spite of suffering,

in spite of death. The blood of the martyrs bears fruit. After death, resurrection follows as a gift from God.

In 1918 Poland regained its nationhood after 123 years of non-existence on the map of Europe.

The outbreak of World War II in 1939 again destroyed the Polish state. So was there no resurrection after all? However, the faith did not die under the influence of the occupation, even though it was greatly tested.

Auschwitz

There are a great number of testimonials to the Christian faith during the wartime, including those by victims of Auschwitz.

In a secret message to his wife, Waclaw Stacherski writes from his prison cell in Block 11, before his execution on September 9, 1944: "Oh Iris! God exists, even if it is so difficult to believe in Him here. Yesterday, Sunday, through the cell window, I heard a Mass being said that was celebrated secretly on the ground floor. That brings to mind the early Christian time of the catacombs. God alone knows where there were more saints and martyrs – in Rome or in Auschwitz."¹

In Poland, Father Maximilian Kolbe, who in the camp sacrificed his life for a fellow prisoner, became the symbol of the victory of love resulting from the power of faith in a world of hatred. In the post-war period, Auschwitz played an important role in official Communist education, since it was seen as a symbol of the Soviet Union that had liberated both the camp and Europe from Fascism. One deliberately did not want a religious dimension to be connected with the camp. Against this background, the veneration of Father Maximilian Kolbe grew after his beatification in 1971. This represented a different perspective, that is, a religious perspective of the memory of Auschwitz.

The largest Catholic youth movement in Poland, "Oasis", was founded after the War by the priest Franciszek Blachniki, a former Auschwitz prisoner. He had experienced his conversion while awaiting the execution of his death sentence. Surprisingly, his death sentence

¹ Quoted and translated from: Irena Pająk, *Mieszkańcy Śląska, Podbeskidzia, Zagłębia Dąbrowskiego w Auschwitz. Księga Pamięci*, vol. 1, Katowice 1998, p. 3

was not carried out. From that moment on, he was convinced that true freedom is spiritual and that human beings who are deeply rooted in prayer and put their trust in Christ need not fear those who wield power. That is the source of a Polish liberation theology. Later, members of the Oasis-Movement played a vital role in the peaceful revolution of the Solidarność movement.

Pope St John Paul II

Karol Wojtyła, who was born in Wadowice, not far from Oświęcim, and grew up there together with Jewish friends, decided during the War to become a priest. As Bishop of the diocese of Krakow, to which Oświęcim then belonged, and as Pope John Paul II (since 1978), he looked upon his mission as an answer to his experiences during the War. In 1979, he said on the grounds of the former Camp Auschwitz-Birkenau: *“Can anybody in the world be surprised that the Pope who was born and educated here in this land, that the Pope who was called to the Chair of Peter from Krakow, from the archdiocese in which the Auschwitz Camp is located, that this Pope began the first encyclical of his pontificate with the words ‘Redemptor Hominis’ – and that he dedicated this encyclical in its entirety to the theme of humanity, the dignity of man, the threats confronting man and the rights of the person?”*

The great roles that the Pope from Poland, the Church and the faith played on the road of the non-violent revolution, which brought the dictatorship of Communism in Europe to an end, have added to the conviction that Christianity has emerged victorious from these experiences, essentially verified after Auschwitz and Katyn. This perspective, which sees Christianity deeply connected with the dignity of person and the freedom of nation, clearly distinguishes Poland from many other European countries.

The Jewish Perspective

Shock

Before 1939, Jews had made their home mostly in Europe and above all in Polish territories. This Jewish world does not exist any longer – as a result of German guilt and not Polish. Jews were not only cast out and murdered; before that, they were declared non-humans by

the Germans, vermin, disease carriers which had to be destroyed. Under German occupation Europe was organized accordingly: Jews were systematically hunted, marked, separated, gathered and burnt in crematoria.

The Covenant

The most important religious point of reference for the Jewish perspective is the memory of the exodus from Egypt and the making of the Covenant at Mount Sinai: *“ God said to the people of Israel: You yourselves have seen what I did to Egypt, and how I carried you on eagles’ wings and brought you to myself. Now if you obey me fully and keep my covenant, then out of all nations you will be my treasured possession”* (Exodus 19:3-6)

In the course of history, many catastrophes have challenged God’s love and commitment. But the religious leaders have always been eager to show that it was the faithlessness and guilt of the people – not of God – that led to the catastrophe. That is especially true for the destruction of the Jerusalem Temple (586 B.C. and 70 A.D.), the subsequent banishment into exile and the ending of the state of Israel.

But it is not possible to accept Auschwitz as a just punishment from God. The attempted eradication of the whole people, six million murdered human beings, among them almost the entire orthodox Jewish world of Eastern Europe and an infinite number of children, is not conceivable as an adequate response to any corresponding sin they might have committed. What has happened to the Covenant? Was the Shoah not worse than Egypt? Where was God?

The old categories do not fit any longer. But if Israel loses its relation to the Bible and to its promise, it loses its identity. That would be Hitler’s final victory, the ultimate annihilation of Israel. Never to allow this to happen is the new 614th commandment for Jews after Auschwitz, according to Emil Fackenheim. Elie Wiesel wrestles with God. He does not let go of the relationship, but before God can ask him “Where are you?” he, Wiesel, asks God “Where were you when my sister, my mother, my people were murdered?” The loyalty to the memory of the murdered ones becomes the starting point for all that follows.

Kiddush Hashem

Perhaps the issue is not to understand God but to stay faithful to Him in spite of everything. „*For my thoughts are not your thoughts, neither are your ways my ways, ' declares the LORD.*” (Isaiah 55:8) Jews were murdered for being Jews, willing or unwilling. Did they not in this way bear witness to God, even if against their will? Hallow the name of God: Kiddush Hashem?

The State Of Israel

The Shoah does not only mean a shock for their relationship to God but also – and foremost – a shock regarding their neighbors. Can one really trust them? During the War, many Jews did not even find a place where they could escape to. The formation of the State of Israel, therefore, is for many Jews the most important answer to Auschwitz. At last, they have a home, which will always be willing to take them in.

Maybe it is also a sign that God has not forsaken His people after all. And perhaps rather than Kiddush Hashem, martyrdom, the issue is Kiddush Hachaim, life. ”Am Yisrael chai“ – the People of Israel lives. It hurts all the more to recognize that in Israel the dream of Shalom is so hard to carry out and that a recurrence of Auschwitz does not appear to be impossible.

However, the issue is not only Israel and its particular people. The issue is respect for human dignity throughout the world. For God is the Creator of the world and the Father of all human beings.

The German Perspective

Guilt

We Germans, who are living today are not to blame for Auschwitz, because we were born after the War, but there is this German guilt and somehow we must deal with it. That is the German wound “after Auschwitz.” Auschwitz admonishes us that something went horribly wrong in our history, in our families. Today, this reminder is part of the German identity as a permanent pang of conscience. In the city centre of Berlin stands the Brandenburg Gate. On one side of it is the Parliament Building and on the other side the Holocaust Memorial.

Critical Approach

All of this characterizes also German theology after Auschwitz. Even if Christians sacrificed their lives in the resistance, this is only true for a small minority.

In its essence, therefore, German theology after Auschwitz is critical. It looks for the mistakes made in theology, which led to that failure, and it attempts to search for new approaches that make a repetition of the mistakes impossible.

One approach is to emphasize the Jewish dimensions in Christian theology. Jesus was a Jew. God's Covenant with the Jewish people was not superseded by the "New Testament", but it continues to exist and as the Covenant of the living people of Israel it is of vital importance also for Christians.

It is more difficult to integrate into theology the memory of the tragedy of the victims. This is what Johann Baptist Metz attempts to do – stressing that after Auschwitz theology is no longer possible without the memory of the victims of Auschwitz who often lost their faith in the goodness of God. What is needed is a theology as "Memoria Passionis," which does not only recall Jesus' suffering on the Cross, but also the suffering of the Jews in Auschwitz. Such a theology would not emphasize so much the relation to God and prayer, but the actual help given to the victims, thus becoming Political Theology.

Unlike Israel and Poland, Germany has no theological reference to its own people today. The state of Germany, which united territories with different religious backgrounds, has only existed since 1871. National Socialism attempted to establish a national identity on "Nordic Germanic" pre-Christian foundations. Large parts of the Protestant Church tried to give themselves a new identity as "German Christians". These attempts have been completely discredited today. Any tendencies of national-religious character are looked upon with great distrust, wherever they may surface.

Forgiveness

The subject of forgiveness is rarely dealt with in German Theology after Auschwitz, since its mere mentioning would lead to the suspicion of it serving as self-exculpation. The perpetrators can-

not demand forgiveness; they may only receive it gratefully as an act of mercy. But who can forgive whom and in whose name? And what is to be said about the continuing effects of guilt on succeeding generations? The best way to search for an answer is together with representatives of the victims. As with other essential questions, the Discussion Group „Jews and Christians“ of the Central Committee of German Catholics has made important statements about these issues – as a united voice of Christians and Jews¹.

The above shall suffice as a brief outline of the different perspectives. Yet, if they are so different, is dialogue possible at all?

Dialogue of wounded people

Whoever takes Auschwitz seriously touches a wound which has not yet healed. Dialogue after Auschwitz is an encounter between wounded people. This wound has to do with our own identity, but it is not only in us; it also plays a fundamental part in our relationships. Auschwitz began with the annihilation of relationships between human beings. Poles were regarded as work animals, Jews as vermin. One could therefore have a clear conscience killing them. Healing after Auschwitz is the story of relations.

When a wound is touched, the reaction can be very emotional and “not objective”. Often it is better not to touch the wound directly but to invigorate the new life around it. Sometimes it may be better to remain silent rather than to speak. But it is wrong to turn away.

This is how I understand the main task of the Catholic Centre for Dialogue and Prayer at the edge of Auschwitz. We are here, we are open to all who come to encounter the memory of Auschwitz, whoever he or she is, whatever nationality, whatever religion or without religion. We want to welcome everybody, with respect also for the wounds; we want to be ready to help even if we often stay silent and don’t know what to say or what to do. Everybody may, but nobody must talk about Auschwitz – or only as much as he or she wants to.

¹ AFTER 50 YEARS – how to speak of guilt, suffering and reconciliation? Declaration of the Discussion Group ‘Jews and Christians’ of the Central Committee of German Catholics. Bonn 1988.

Dialogue after Auschwitz begins with actions of confidence-building. The most important task of dialogue is the preparation of such an atmosphere of trust, of the ante-room as it were, so that the trust to enter may be established, and then to discuss in the living-room, convinced of mutual trustfulness.

In the following paragraphs I'll present four dimensions, which describe the sphere in which we are working: knowledge, reflection, dialogue and prayer.

Listen to the voice of this soil. Knowledge

All programmes at Auschwitz begin with a visit to the Memorial Place. We need to know the facts.

In Polish you say "listen to the voice of this soil" (*śłuchać głosu ziemi oświęcimskiej*). I like this expression because there is a personal dimension in it: this soil wants to speak; the victims have something to say to us. So we should listen, look and open our hearts wide.

If we want to take the victims seriously, we should try to know what happened. There is so much we should know, what we need to learn. We can gather a lot of information, there is a good infrastructure for learning about Auschwitz developing all the time – and we will never come to the end of it. But even if we know a lot, we will never really understand. The essentials are not visible. We see ruins, remnants of the victims, traces of an enormous organisation... but we don't see the victims terrorised, dehumanised, suffering, in despair, dying. We don't see the hope and the inner power some had. We don't see even graves. We don't see what is missing. What does it mean that more than a million people disappeared, mostly without a trace? What is most important therefore is what is invisible.

Once I asked Rabbi Sacha Pečarič, what Auschwitz means to him. And he began to talk about what Judaism means: That God spoke to us, that His words had been written down, that we should read to one another or even better sing the words of the bible, that we should discuss the meaning of these words similar to what happens in the Jewish schools. There were more Yeshivot in Poland than anywhere else in the world, there was so much of God's melody in the air here, more than anywhere else in the world. Auschwitz means that this is

gone. One needs to hear the silence. It's like the coat of his children's dead grandfather, still hanging in their apartment and reminding them of the love that is missing. How much is missing here!

Listen to the voice of our own heart. Reflection

It's not just a past history. The memory of the painful, horrible past touches our identity, especially if there are family memories directly involved. Who am I in consequence of what has happened, of what has been destroyed? The wound in our identity is for all of us. Where would I have been at that time, on which side? How would I have behaved? Would I have had the strength not to despair, to resist, to show solidarity? Would I still believe in God, in the good of human beings? What does this all mean to me today? What are my values today? What should I do today? The memory of Auschwitz causes uneasiness in us. We need to listen to the voice of our heart, we need reflection.

Listen to one another. Dialogue

This has to do also with our relationships. Who am I in relationship to the others, what do the others think of me? Trust is damaged. Relationships are wounded or destroyed. So healing is about the healing of relationships. I don't believe we can heal ourselves alone, Jews alone, Germans alone, Poles alone and so on.

Healing is about building trust. This needs encounter. But to encounter we also need trust.

What does dialogue mean in this context? When we don't understand ourselves in the context of Auschwitz, we should confess that we understand the others even less. I'm German; I'll never feel Auschwitz like a Catholic from Poland or a Jew from Israel. So dialogue begins with silence and listening. Listening to one another: what does the memory of Auschwitz mean to you? When you ask me, I will try to answer, what it means to me. We developed a rule for our seminars: we talk about ourselves and listen to the other. Listening, we open our heart and let the other's perspective in. The way we understand the world and ourselves changes, widens, becomes more communal.

My dream is that people, who visit the memorial places of Auschwitz, also experience in Oświęcim, the polish city of today, another reality, a reality of respect and work for peace, reconciliation and solidarity. My dream is that not Hitler, not the power of evil has the last word about Auschwitz, but the power of goodness and love.

Listen to the voice of God. Prayer

Many ask: where was God? Why did he allow this to happen? But maybe He asks: Where were you? Why did you allow this to happen? Prayer is not easy at the edge of Auschwitz. We need silence; we need to listen to the voice of this soil, to the voice of our hearts, to the voice of one another, to the voice of the bible. We encounter not only testimonies of loss of faith, but also testimonies of faith, even from the gas chambers.

Most of you will know Elie Wiesel's "Night":

"Never will I forget the flames that consumed my faith forever.
Never will I forget the silence in the night,
that took my lust for life away for all eternity.
Never will I forget the moment that killed my God, and my soul, and
my dreams which took on the face of the depraved.
Never will I forget even if I am sentenced to live as long as God:
Never"

The last sentence says: "even if I am sentenced to live as long as God: Never". This means God lives. It is like a hidden confession of faith. Broken is the tradition of faith and its old images. Something fundamentally changed: It is not God who will ask first, Adam where are you? First Elie Wiesel will ask Him: where have you been when my sister, my mother, my people were killed here? There is no prayer any more without the disturbing memory of Auschwitz.

The question is not only if we believe or not, but also what and how we believe. Nazism was a worldview, a kind of faith, and the tradition of Christian Anti-Judaism also stands in the background of Auschwitz. Prayer here demands an examination of conscience.

However my experience is that Christians and Jews have much in common fundamentally, and this commonality is a help rather than

a cause of separation. God created the human being in His image, and this heavenly dignity we have in common, it separates us from animals and makes us all brothers and sisters of the same heavenly parent.

During the visit of the German Pope Benedict XVI 2006 in Auschwitz-Birkenau there was a storm and rain. A rainbow appeared and stayed during the prayer of the different religious representatives, Christian and Jewish. Rabbi Michael Schudrich, the chief rabbi of Poland, said later: "The most important rainbow was when Benedict XVI visited Auschwitz. It came when God saw that His children are together."

Where was God in Auschwitz? He was in his children; He was their dignity and waited to be loved. He should not have been killed in them, with them. Today He again is waiting for us in the *other*. This is the religious background for our engagement at the edge of Auschwitz towards a civilization of Love.

Манфред Дезелерс (Германия-Польша)

ЗНАЧИМОСТЬ ПЕРСПЕКТИВ ДЛЯ ТЕОЛОГИИ ПОСЛЕ АУШВИЦА¹

*Перевод Дианы Добровольской
и Людмилы Добровольской*

Отправной точкой для всей теологии является наставление Св. Петра:

Господа Бога святите в сердцах ваших; будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением.²

Вопросы о вере являются результатом переживаний, которые вызывают сомнения. По этой причине, доказательствами и оправданиями веры являются ответы на конкретные переживания и конкретным людям, которые на основе своего опыта задают нам вопросы о значении нашей веры.

Так же как и землетрясение в Лиссабоне в 1755 году вызвало волну теологических размышлений, воспоминание об Аушвице привело к появлению одной из величайших теологических задач в наши дни. «Где был Бог в Аушвице?» «Как Бог может быть добрым и всемогущим, если он позволяет появиться Аушвицу?» Кто не слышал эти и подобные вопросы? Также вопросы такого рода: «Где было человеческое существо?» «Где были христиане, где была Церковь?» подвергают испытанию наше свидетельство веры, но они также очищают его. Обет веры и исследование совести всегда идут вместе.

Для того чтобы быть способным ответить значимо на эти сложные вопросы, мы должны серьезно рассмотреть исходную точку проблемы: О чем мы говорим, когда мы произносим «Аушвиц»? Что именно случилось в бывшем концентрационном лагере и лагере уничтожения Аушвице с его подразделениями, Биркенау, в особенности, и почему? И что имеется в виду, когда Аушвиц используется как слово-символ в более широком контексте? Первым усилием теологии после Аушвица таким образом

становится необходимость серьёзно рассмотреть исходную точку появления Аушвица и изучить её настолько глубоко, насколько это возможно.

Интерпретировать переживание всегда означает соотнести его с другими переживаниями и со значением, которое имеют эти переживания для нашего понимания мира. Те же самые переживания могут восприниматься другим образом, если видятся в другом контексте, например, всё ещё в рамках Божьей любви ко мне или уже вне этих рамок. Проблемы, которые возникают из-за невозможности включения новых переживаний об Аушвице в традиционные рамки интерпретации, напрямую связаны с варьирующимися референтными контекстами спрашивающего. Второе усилие, на которое должна быть нацелена теология после Аушвица вследствие этого будет в понимании контекста, в связи с которым возникают вопросы.

Отношение к Аушвицу как к событию так же, как и контекст веры, часто разительно отличаются у спрашивающего и отвечающего. Ответы, которые мы даём, часто основываются на нашем собственном видении мира, с которым новое переживание и соотносится. Таким образом, очень легко неверно понять друг друга. Третье усилие, на которое должна быть нацелена теология после Аушвица, состоит по этой причине в принятии в расчет отношения лица к опыту переживания «Аушвица» и неукоснимо касается религиозного контекста, из которого исходит как вопрос, так и ответ.

«Аушвиц»

Факты

Понятие «Аушвиц» прежде всего отсылает к очень специфическому историческому событию, из которого и происходят все символические значения. Следовательно, необходимо задать вопрос, что представляет собой это историческое явление.

«Аушвиц» – это немецкое название польского городка, который был включен в состав немецкого Рейха после того, как Польша была оккупирована в 1939 году и прекратила свое существование как государство. Для того, чтобы искоренить со-

противление поляков и уничтожить польскую правящую элиту, в этом городе в 1940 году был создан концентрационный лагерь, который быстро расширился. В 1941 году после нападения Германии на Советский Союз туда были отправлены советские пленные. С 1942 года и позднее туда также было привезено колоссальное количество евреев. В 1943 году так называемые «цыгане» (синти и рома) и многие другие группы людей, включавшие в себя политических оппонентов, уголовников, так называемые анти-социальные элементы (свидетели Иеговы, гомосексуалисты) из Чехословакии, Беларуси, Франции, России, Югославии, Украины, и других стран, включая Германию, тоже были привезены туда. Девять деревень в прилегающих окрестностях были разрушены, а их жители выселены, арестованы или убиты для того, чтобы создать «Interessengebiet Auschwitz» («сферу интересов лагеря Аушвиц») площадью 40 км². Было организовано приблизительно около 40 лагерных комплексов, около половины из них – на промышленных предприятиях, половина на фермах и многие – вне территории «сферы интереса».

К тем, кого забирали в лагеря как узников, более не относились как к человеческим существам, а как пронумерованной рабочей силе. Средняя продолжительность выживания заключенных была десять месяцев. Для нас сегодня является непостижимой и степень обесчеловечивания, и ужас, и нависшая угроза близкой смерти. Даже бывшие узники часто не могут описать это. Немыслимо, как человеческие существа могут делать подобное с другими человеческими существами. Но это действительно происходило.

Около 150 000 польских заключенных были отправлены в лагерь, и половина из них была убита. Около 150 000 русских пленных практически полностью погибли в лагере. Около 200 000 были отправлены в лагерь, и половина из их числа погибли там. Около 23 000 синти и рома были уничтожены в лагерях. Это только главные группы жертв. Не существует могил, пепел сожженных тел был рассеян. Невозможно представить пропасть, в которой больше чем один миллион человеческих существ исчезло без следа.

Наше понимание происшедшего всегда будет только приблизительным, предположительным. Но даже такое приблизительное понимание необходимо как дань уважения жертвам.

Без этой попытки мы не можем говорить о «Теологии после Аушвица»

Теология после Аушвица начинается с молчания и вслушивания в голоса жертв, голоса самой земли Аушвица.

Символ

Аушвиц был самым крупным концентрационным лагерем и лагерем смерти Третьего Рейха, но не единственным. Следовательно, по своей значимости он символически представляет также более широкие контексты. Например:

В Аушвице мы думаем не только об евреях, которые были убиты тут, но также о всей трагедии евреев в Европе во время правления Гитлера. Аушвиц стал символом Холокоста евреев, Шоа.

Аушвиц является символом судьбы Польши во время Второй Мировой войны.

Аушвиц является символом судьбы синти и рома во время Второй Мировой войны и символом продолжающейся истории их дискриминации.

Советская Армия освободила последних заключенных в 1945 году; в государствах бывшего Советского Союза, освобождение этих узников является важным символом памяти о «Великой Отечественной войне», освобождения Европы от фашизма.

Аушвиц обладает огромным символическим значением в борьбе политических заключенных из различных стран, для социалистических, коммунистических и других групп сопротивления.

Для свидетелей Иеговы, также важна память о ненасилии, преследовании и смерти в Аушвице – как о свидетельстве их веры.

Для гомосексуалистов, которые были одной из категорий узников, даже если было только несколько заключенных, кто был зарегистрирован как гомосексуалист, Аушвиц приобрел символическое значение в гей движении.

Для Германии Аушвиц является предостерегающим воспоминанием о величайшем поражении и призывом к построению добрых отношений с различными группами бывших жертв.

Рана

Кто бы ни говорил об Аушвице, он болезненно прикасается к ране, которая ещё не зажила, кровоточит. Это поднимает в нас беспокойство, которое не так легко унять. Когда прикасаются к ране, реакция временами может быть очень эмоциональной и «необъективной». Часто суть невозможно ухватить и выразить словами. Иногда лучше молчать, чем говорить. Часто лучше не трогать рану непосредственно, но укреплять жизнь вокруг неё. Но неправильно отворачиваться. Следовательно, это вопрос теологии – воспринимать рану серьёзно.

Эта рана касается нашей собственной индивидуальности. Кто, как, где бы я был тогда? Куда мне обращаться за руководством, во что я действительно верю? Кто я перед лицом ответственности перед другими человеческими существами и перед Богом? Если мне тяжело ответить на эти вопросы самому себе, я должен признать, что я понимаю даже меньше, чем то, что означает воспоминание об Аушвице для другого человека, которого я встречаю. Диалог после Аушвица – это встреча людей с ранами.

Эта рана не только в нас; она также в наших отношениях. Аушвиц не начался с убийства человеческих существ. Аушвиц начался с полного уничтожения отношений между людьми. Поляки рассматривались как рабочие животные, евреи – как паразиты. Поэтому их можно было убивать с чистой совестью. Вопросы, которые память об Аушвице поднимает в теологии, по этой причине влияют на этику даже больше, чем на догматическую и фундаментальную теологию. Исцеление после Аушвица – это история отношений. Диалог после Аушвица начинается с построения доверия. Диалог начинается с молчания и слушания, выслушивания друг друга. Это требует личного принятия другого человека и уважения его или её такими, какими они есть в действительности – с их отличиями, с их ранами. Самой главной задачей диалога является подготовка такой атмосферы до-

верия, как если бы это был вестибюль, располагающий настолько, чтобы вызвать доверие в него войти, и потом вести беседу в гостиную, будучи убежденным в полном взаимном доверии. Это также имеет и теологический аспект.

В Аушвице все начинается с молчания и слушания: молчание и слушание голоса той земли Аушвица – что случилось здесь в то время? Молчание и слушание голоса своего собственного сердца – что это значит для меня? Молчание и слушание друг друга – что это значит для тебя, для наших отношений друг с другом? Молчание и слушание Бога...

Рана также существует в нашем отношении к Богу. Папа Бенедикт XVI сказал по случаю своего визита в Биркенау:

«В месте, подобном этому, слова не могут выразить всего; в конце концов может быть только страшная тишина – тишина, которая сама по себе является откровенным криком Богу: Почему, Господь, Ты оставался в молчании? Как Ты мог терпеть все это? В тишине, потом, мы склоняем наши головы перед бесконечной чередой тех, кто страдал и был умерщвлен здесь». ³

Свидетельства веры, которые не являются результатом борьбы с проблемой этого воспоминания, что значит с уважением к жертвам, легко становятся пустыми фразами и оскорблениями, потому что им не хватает почтения.

В следующих параграфах я кратко обозначу (это необходимое сокращение) три теологические перспективы Аушвица: взгляд поляков– католиков, верующих евреев и немцев-христиан. Прежде всего, должно быть понятно, насколько сильны соответствующие позиции и, следовательно, все различия, которые невольно становятся частью диалога об Аушвице. Я более детально останавлиюсь на польской перспективе, так как она является наименее известной из трёх упомянутых.

Польская перспектива

Нацизм и коммунизм

Поляки вспоминают двоякую сторону Второй Мировой войны, которая началась 1 сентября 1939 года с вторжения нацистской Германии и 17 сентября того же самого года с вторже-

ния Советского Союза. Обе системы были антихристианскими: нео-язычники национал-социализма и атеистический материализм коммунизма. Обе системы нацелились на уничтожение независимости Польши и её индивидуальности. Обе системы ликвидировали военное сопротивление и элиту нации.

Эти события последовали за многолетней историей борьбы за независимое существование в пределах границ Европы. В конце Первой Мировой войны, после 123 лет, когда она не существовала на карте Европы и после многочисленных восстаний, Польша в конце концов выиграла в борьбе за независимое существование. Чтобы просуществовать только 21 год.

Христианские корни

С самого начала Польша была связана с христианством и Католической Церковью, что является и являлось стержнем национальной индивидуальности Польши. Крещение Польши в 966 году было в то же самое время началом национального существования в такой же мере, как и ее христианизацией. В 1386 была заключена Польско-литовская уния, что привело к христианизации литовских территорий по латинскому обряду. Во времена Речи Посполитой (с 1505 года и позднее), избирался король, часто иностранец. Стабильность в стране тогда была гарантирована католическим епископом, Примасом Польши, как Интеррексом Речи Посполитой и главой двух государств. В 1656 году после нападения шведов и их бегства из Польши, король Ян Казимир возвеличил Деву Марию как королеву Польской короны, а впоследствии принес ей торжественные клятвы преданности и верности. С того самого времени Мария, Матерь Божья, почитается как покровительница и королева Польши.

3 мая 1791 Великий Сейм провозгласил Конституцию, первый абзац которой специально обуславливает, что «правящей национальной религией является и будет являться святая римско-католическая вера». В то же самое время Сейм гарантировал уважение ко всем деноминациям, так же, как и свободу вероисповедания. Вскоре после этого Польша исчезла с карты Европы. На польском языке все ещё говорили в церквях на разделенных

русских, прусских и австрийских территориях. Именно там можно было себя почувствовать поляком.

Польский дух особенно укреплялся среди парижских эмигрантов, где видение свободы образовало единое целое с мессианским видением. Адам Мицкевич писал:

«И вымолвила в завершение Польша: Кто придет ко мне, будет свободен и равен, потому что я есть СВОБОДА. Но короли, услышав о том, тревожились в сердцах своих и вымолвили: ... Убейте этот Народ. И задумали между собой измену... И распяли польский народ, и опустили в могилу, а короли воскликнули: Мы убили и похоронили Свободу. А воскликнули бессмысленно... Поскольку польский народ не умер, тело его лежит в могиле, но дух его спустился в пропасть, то есть к жизни домашней людей, страдающих в неволе в стране своей... А третьего дня душа вернется к телу, и народ воскреснет, и освободит все людей Европы из неволи».⁴

Уверенность в том, что Бог на стороне польского народа и Марии, Матери Божьей, защитницы родной страны («ojczyzna» – в польском языке слово «отечество» женского рода, несмотря на то, что корнем является слово «отец» – «страна матери») глубоко укоренилась в убеждениях людей. Это было связано с традицией, которая усматривала глубокое значение в мученичестве: имеет смысл оставаться верным Богу, отчизне (матери) и её ценностям, несмотря на страдания, несмотря на смерть. Кровь мучеников приносит свои плоды. За смертью следует воскрешение, как дар от Бога.

Когда Польша вновь обрела свою государственность после 123 лет отсутствия на карте Европы, предисловие к конституции 1921 года начиналось следующими словами:

Во имя Бога Всемогущего! Мы народ Польши, благодарим Провидение за освобождение нас из полуторавекового рабства ...⁵

Новая, независимая Польша описывается как дар от Бога.

Разразившаяся в 1939 году Вторая Мировая война опять разрушила государство Польша. Итак, было ли воскрешение, в

конце концов? Однако вера не умерла под влиянием оккупации, несмотря на то, что её сильно испытывали. Клятва польской партизанской армии (Армии Крайовой) во Второй Мировой войне гласила:

Пред Господом Всемогушим и Святой Девой Марией, королевой польской короны, я кладу свою руку на этот святой крест, символ Страсти Господней и Искупления. Я торжественно клянусь защищать честь Польши всеми своими силами и сражаться с оружием в своих руках, для того, чтобы освободить свою родную страну из неволи, с готовностью принося в жертву свою жизнь, если в этом будет нужда.⁶

Аушвиц

Существует огромное количество свидетельств христианской веры во время войн, и Аушвиц не исключение. В тайном послании своей жене, Вацлав Стахерский пишет из своей камеры в Блоке¹¹, перед своей казнью 9 сентября 1944:

О Ирис! Бог существует, даже если сейчас очень сложно верить в Него тут. Вчера, в воскресенье, через окно камеры, я слышал, как произносили мессу, которую тайно служили на нижнем этаже. Это навевает воспоминание о временах раннего христианства и катакомбах. Только Господь знает, где было больше святых и мучеников – в Риме или в Аушвице.⁷

В Польше отец Максимилиан Кольбе, который пожертвовал своей жизнью ради другого заключенного, стал символом победы любви, которая исходит из силы веры в мире ненависти. В послевоенный период Аушвиц играл важную роль в государственном коммунистическом образовании, поскольку его рассматривали как символ освобождения от фашизма Советским Союзом – и самого лагеря, и всей Европы. Намеренно не хотели, чтобы религиозный аспект был связан с лагерем. На фоне этого, почитание Максимилиана Кольбе, которое возникло после его причисления к лику святых в 1971 году, представляет собой другую, религиозную перспективу воспоминания об Аушвице.

Самое многочисленное молодежное католическое движение в Польше, «Оазис», было основано после войны священ-

ником Франтишек Бляхницким, бывшим узником Аушвица. Он пережил обращение в веру, когда ждал исполнения своего смертного приговора. К удивлению, его смертный приговор не был приведен в исполнение. С того самого момента, Франтишек был убежден, что истинная свобода является духовной, и людям, которые глубоко погружаются в молитву и полагают свою веру на Христа, нет надобности бояться тех, кто обладает властью. Это источник польской освободительной теологии. Позже, члены движения Оазис сыграли ключевую роль в мирной революции «Солидарности».

Иоанн Павел II

Кароль Войтыла, который родился в Водовице, недалеко от Освенцима, и вырос там вместе с еврейскими друзьями, решил во время войны стать священником. Как епископ Краковской епархии, к которой принадлежал Освенцим⁸, и как Папа Иоанн Павел II (с 1978 года), он рассматривал свою миссию как ответ на свои переживания во время войны. В 1979 году, он сказал, будучи на землях бывшего лагеря Аушвица-Биркенау:

Разве может быть до сих пор удивительным кому-либо, что Папа, рожденный и выросший на этой земле, Папа, который пришел к Престолу Св. Петра из епархии, на территории которой расположен лагерь Аушвиц, начал своё первое Окружное послание словами «Redemptor Hominis» («Иисус Христос, Искупитель») и посвятил его целиком причине человеческого существования, человеческому достоинству, угрожающим человеку опасностям и, в конце концов, его неотъемлемым правам?⁹

Канонизация отца Максимилиана Кольбе (1982), последовавшая за первым паломничеством Папы в Польшу (1979) и созданием независимого профсоюза Солидарность (1980), провозглашение военного положения в 1981 году, имела влияние призыва – не оставаться побежденным и перебороть зло добродетелью. Во время своего второго паломничества в Польшу (1983) Папа произнёс:

«Что значит, что любовь сильнее смерти? Это также означает: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром», в со-

ответствии с учением Св. Павла (Послание к Римлянам 12:21). Эти слова передают истину о поступке Отца Максимилиана Кольбе в Аушвице в различных измерениях: измерение повседневной жизни, измерение эпохи, измерение сложного момента в истории, измерение двадцатого столетия и, возможно, будущих времен [...] Мы хотим обогатить христианское наследие Польши впечатляющей значимостью поступка Кольбе в Аушвице: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром». Дорогие братья и сестры! Евангелизационная программа. Сложная программа, но возможная к исполнению. И необходимая».¹⁰

Великие роли, которые Папа из Польши, Церковь и вера сыграли на пути ненасильственной революции – той революции, которая привела диктаторство коммунизма в Европе к краху – добавились к убеждению и далее в высшей степени подтвердились после Аушвица: христианство победоносно вышло и после этих событий, и после Гулага. Эта перспектива, которая рассматривает христианство в глубокой связи с достоинством человека и свободой наций, чётко выделяет Польшу среди других европейских стран. Это основа для сложных дискуссий, касающихся отношения поляков-католиков к полякам другого вероисповедания и к Холокосту.

Еврейская перспектива

Шок

До 1939 года, в основном евреи проживали в Европе и больше всего на польской территории. Этого еврейского мира больше не существует. В некотором смысле Гитлер и его последователи добились успеха в том, к чему они стремились при достижении так называемого «окончательного решения еврейского вопроса в Европе». Что-то подобное было немыслимо до войны и остаётся весьма сложным для понимания до сегодняшнего дня. Евреев не только изгнали и убили; до этого немцы лишили их человеческого облика, провозгласили паразитами, переносчиками заболеваний, которых необходимо было уничтожить. И во время оккупации Германией Европы было организовано соответствующим

образом: евреев систематически обыскивали, метили, отделяли, собирали и сжигали в печах. Как это стало возможным?

Завет

Религиозной точкой отсчёта для еврейской перспективы является память об Исходе евреев из Египта и заключение Завета на горе Синай:

«Моисей взшел к Богу [на гору], и воззвал к нему Господь с горы, говоря: так скажи дому Иаковлеву и возвести сынам Израилевым: вы видели, что Я сделал Египтянам, и как Я носил вас [как бы] на орлиных крыльях, и принес вас к Себе; итак, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля, а вы будете у Меня царством священников и народом святым».¹¹

Этот Завет является источником жизни для людей Израйля. В нем Божья любовь ко всему Его творению показывается истинной. В ходе истории множество катастроф испытывали Божью любовь и посвящение. Но религиозные лидеры всегда страстно желали показать, что именно отсутствие веры и вина людей – не Божья вина – вели к катастрофе. Это особенно истинно для двух разрушений Иерусалимского Храма (586 году до нашей эры и 70 году нашей эры) с последующим изгнанием народа и прекращением существования государства Израиль. Но невозможно воспринимать Аушвиц как наказание от Бога. Попытка истребления всего народа, шесть миллионов убитых человеческих существ, среди них почти весь ортодоксальный еврейский мир Восточной Европы и бесконечное количество детей, не воспринимается как адекватная реакция на любой соответствующий грех, который они могли бы совершить. Что случилось с Заветом? Разве Шоа не было худшим событием, чем Египет? Где был Бог?

Старые понятия больше не подходят. Но если Израиль теряет свою связь с Писанием и с его заветом, он теряет свою идентичность. Это была бы окончательная победа Гитлера, абсолютно полное истребление Израйля. Нельзя позволить этому случиться – теперь новая 614-ая заповедь для евреев после Аушвица, в соответствии с Эмилем Факенхеймом, Эли Визелем бо-

рется с Богом. До того, как Бог спросит «Где ты?» он, Визель, спрашивает Бога: «Где был Ты когда моя сестра, моя мать, мой народ был убит?» Преданность памяти об убитых становится точкой отсчета для всего, что следует дальше.

Kiddush HaShem (Освящение имени)

Возможно, проблема существует не в понимании Бога, но в том, чтобы оставаться верным Ему несмотря ни на что.

Мои мысли – не ваши мысли, ни ваши пути – пути Мои, говорит Господь.¹²

Евреи были убиты за то, что были евреями, желали они того или нет. Разве они таким образом не несли свидетельство Богу, даже против своей воли? Святится имя Господа: Kiddush Hashem?

На протяжении многолетней истории Иудаизма всегда существовал анти-иудаизм, антисемитизм, преследования, изгнания, погромы, мученичество. Очень часто большую цену приходилось платить за верность вере. Это утверждение в особенности истинно, когда мы говорим об евреях в Европе. Разве эта история не является прецедентом, который сделал возможным появление Аушвица в христианской Европе. Идеология национал-социализма была также антихристианской, но откуда пришло понятие, что евреи были источником всего зла? Разве оно не пришло и из христианской традиции, рассматривающей евреев как врагов Христа и, следовательно, врагов Бога? Даже если христиане не желали, чтобы евреи были убиты, а желали крестить их, почему они предложили так мало помощи? Разве не несут христиане долю ответственности за то, что случилось в Аушвице? Эти вопросы стали также жизненно важными для анализа совести «после Аушвица».

Государство Израиль

В отличие от поляков, евреи не подверглись Холокосту как составляющей борьбы за национальную независимость. Сионизм уже существовал, но большинство евреев хотело жить мирно среди соседей. Холокост потрясает не только их отношения с Богом, но также и с соседями. Можно ли им действительно до-

верить? Во время войны множество евреев даже не смогли найти место, где они могли бы скрыться.

Создание Государства Израиль по этой причине для многих евреев является самым важным ответом на Аушвиц. В конце концов, у них будет дом, который всегда будет желать принять их. Может быть, это также и знак, что Бог всё же не покинул Свой народ. Может быть, Kiddush Hashem скорее не мученичество, а проблема Kiddush Hashem – это жизнь. «Am Yisrael chai» – Народ Израиля живет. Больнее все же признать, что в Израиле мечта о Мире (Shalom) такая трудно воплощаемая, и что повторное появление Аушвица не кажется таким невозможным.

Однако вопрос не только в Израиле и его особенном народе. Это проблема человеческого достоинства во всем мире. Ибо Бог есть Создатель всего мира и Отец всех людей.

Немецкая перспектива

Вина

Когда немцы приезжают посетить Аушвиц сегодня, то это не для того, чтобы почтить память своих соотечественников и остаться верными им. Напротив, они подчеркивают, что они не принадлежат к нацистам, они другие немцы, и, если они пришли сюда вспомнить и почтить кого-то, то только жертв. Они не создавали Аушвиц, они не хотели, чтобы он произошел; они искренне сожалеют, чувствуют стыд и хотят построить другой мир. Живущих сегодня нельзя винить лично, но существует вина немцев, и им как-то нужно с этим иметь дело. Аушвиц напоминает, что что-то пошло ужасно неправильно. Это немецкая рана после Аушвица. Сегодня, это напоминание является частью немецкой идентичности, как постоянный укор совести. В Берлине в центре города стоят Бранденбургские ворота. С одной стороны расположено здание Парламента, с другой стороны – Мемориал Холокоста.

Это тоже характеризует немецкую теологию после Аушвица. Борьба с глубоко прочувствованной неудачей собственной Церкви определяет тех, кто занимается «Теологией после Аушвица». Даже если некоторые христиане пожертвовали своими

жизнями, совершая противодействие, это верно только для очень скромного меньшинства. Почему немецкие епископы молчали, когда еврейским магазинам объявляли бойкот и горели синагоги? Почему они как пасторы поддерживали войну? Почти все немецкие солдаты были христианами...

Так как все очень сложно, только несколько немецких теологов действительно принимают вызов, брошенный воспоминанием об Аушвице. Самым главным в этом отношении является Иоганн Батист Мерц, который призывает к анамнезу вместо амнезии: помнить вместо забывать.

Критический подход

В этом смысле, следовательно, немецкая теология после Аушвица является критической. Она ищет ошибки, которые привели к поражению и пытается найти новые подходы, которые сделают повторение этих ошибок невозможным.

Одним из подходов является открытие и акцентуация еврейского измерения в христианской теологии. Иисус был евреем. Завет Бога с еврейским народом не был заменен Новым Заветом, но он продолжает существовать, и так как он является Заветом с живым народом Израйля, он жизненно важен для христиан.

Намного сложнее интегрировать в теологию воспоминание о трагедии с перспективы позиции жертв. Это именно то, что пытается сделать Мерц, подчеркивая, что после Аушвица теология больше не может существовать, если её не связывать с жертвами Аушвица, которые очень часто теряли свою веру в Бога. Вот поэтому теологические ответы нельзя давать слишком быстро. То, что требуется – это теология как «*Memoria Passionis*» (Память о Страстях), которая не только вспоминает постоянное присутствие страданий Христа на кресте, но также трагедию евреев в Аушвице. Эта теология не так сильно ставит акцент на отношении к Богу и молитве, но на действительной помощи, предоставляемой жертвам, таким образом, становясь «Политической теологией».

В отличие от Израйля и Польши, у Германии сегодня нет теологической связи со своим народом. С эпохи Реформации

и последующих религиозных войн и Аугсбургского религиозного мира, католики и протестанты живут тут, и государство Германия, которое объединило территории с различными религиозными корнями, начало своё существование только с 1871года. Национал-социализм попытался установить национальную принадлежность на «германской нордической», дохристианской основе. Большое количество прихожан Протестантской церкви пытались как «немцы-христиане» принять новую идентичность. Эти попытки были полностью дискредитированы сегодня. Любые тенденции националистически-религиозного или «völkisch» – национального характера рассматриваются с большим подозрением, если они вообще возникают.

Прощение?

После Аушвица с темой прощения в немецкой теологии редко имеют дело, так как простое упоминание приведет к подозрению, что это упоминание служит основанием для реабилитации. Преступники не могут требовать прощения; они могут только принимать его благодарно как акт милосердия. Но кто кого может простить и во имя кого? И что можно сказать о неизбежном влиянии вины на последующие поколения? Дискуссионная Группа «Евреи и христиане» центрального Комитета немецких католиков сделала важные заявления по поводу этих вопросов, как и по другим существенно важным вопросам, – как объединенный голос христиан и евреев.¹³

Диалог

Сказанное будет достаточным для краткой обрисовки различных перспектив. И всё же, если они настолько различны, как различны теологические языки, возможен ли диалог вообще? «Аушвиц» означал разрушение отношений между личностями, группами, народами и религиями. Исцеление, по этой причине, может означать только исцеление отношений. Отношения должны строиться на доверии, и доверие развивается медленно при личных встречах. Встречи требуют доверия. Мы встречаемся с открытыми сердцами и уверенностью в друг друге.

И в этом нам помогает вера. Достоинство человека – это дар от Бога. Откровение об этом в Библии, в книге Бытие: «Итак сотворил Бог человека по своему образу и подобию» (Бытие 1:27). Уважая это достоинство, мы уважаем Бога. Эта вера соединяет нас уже несмотря на все различия. Слушать друг друга с уважением у порога Аушвица, даже если отличия сохраняются, является самым важным ответом на Аушвиц и самым сильным свидетельством нашей веры в то, что Бог есть Любовь.

Мы выносим наши размышления на эти встречи. Для того, чтобы выразить нашу веру после Аушвица таким образом, чтобы предоставить другим перспективное место в наших ответах, что является величайшим вызовом теологии после Аушвица.

Примечания

1. Опубликовано в: Диалог на границе с Аушвицем. Перспективы для Теологии после Аушвица. редактировано Манфредом Дезелерсом. Unum: Краков 2014, с 13-29
2. 1-е послание Петра, 3:15. Все цитаты из Библии даются в синодальном переводе.
3. Папа Бенедикт XVI, Обращение в Аушвице-Биркенау, 26 мая 2006
4. Адам Мицкевич Книга польского народа и польского паломничества, ed. S. Pigoń (Cracow 1922), 53ff; in: Norman Davies, *God's Playground*, Том II, 2005, стр.7.
5. Sejm Rzeczypospolitej Polskiej, Ustawa z dnia 17 marca 1921 r. – *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*. Original: „W Imię Boga Wszechmogącego! My, Naród Polski, dziękując Opatrzności za wyzwolenie nas z półtorawiekowej niewoli...”. <http://isap.sejm.aov.pl/DetailsServlet?id=WDU19210440267> (Изменено 3.12.2013).
6. „W obliczu Boga Wszechmogącego – i Najświętszej Marii Panny, Królowej Korony Polskiej, kładę swe ręce na ten Święty Krzyż, znak męki i zbawienia – i przysięgam, że będę wiernie i nieugięcie stał na straży honoru Polski, a o wyzwolenie Jej z niewoli walczyć będę ze wszystkich sił moich, aż do ofiary mego życia.” <http://pl.wikisource.org/wiki/Rota>(tekst przvsi%C4%99ai’)(Изменено 12.12.2013).
7. Цитированно и переведено с: Irena Pająk, Mieszkańcy Śląska, Podbeskidzia, Zagłębia Dąbrowskiego w Auschwitz. Księga Pamięci, том. 1, Katowice 1998, стр. 3.

8. С 1992 года Освенцим стал частью заново основанной епархии Бьельско/Бьяла
9. Иоанн Павел II, Проповедь в концентрационном лагере Биркенау 7 июня 1979 года. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1979/documents/hf_ip-ii_horn_19790607_polonia-brzezinka_en.html (Исправлено 12.12.2013).
10. Иоанн Павел II, Проповедь в Непокалянове, 18 июня 1983. “Co to znaczy, że miłość jest potężniejsza niż śmierć? To znaczy także: «Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj»* (Rz 12, 21). Te słowa tłumaczą prawdę o czynie oświęcimskim ojca Maksymiliana na różne wymiary: na wymiar życia codziennego; ale także na wymiar epoki, na wymiar trudnego momentu historycznego, na wymiar XX wieku, a może i czasów, które idą. [...] pragniemy wzbogacić chrześcijańskie dziedzictwo polskości o przejmującą wymowę jego czynu oświęcimskiego: «Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj»! Drodzy Bracia i Siostry! Ewangeliczny program. Trudny program – ale możliwy. Program nieodzowny.” http://www.maksvmilian.bielsko.opoka.org.pl/maksvmilian5_4.php (Исправлено 12.12.2013).
11. Исход 19:3-6
12. Исаия 55:8
13. Через 50 лет – как говорить о вине, страданиях и примирении? Декларация дискуссионной группы «Евреи и христиане» Центрального комитета католиков Германии. Бонн 1988

Philippe de Lara (Paris, France)

THE SHOAH IN UKRAINE: TRUTH AND FRIENDSHIP

Summary: The Shoah in Ukraine had specific features that have branded and were branded by the millennial relations between Jews and Ukrainians. This long history bears great obstacles as well as great potentials to a shared narrative between the two people. I would like to assess them under three headings. 1) The pervasive nature of lies and legends create special difficulties for the recovery of such a shared narrative, difficulties that are far beyond the average pattern of divided memories. The memory of huge and tragic events is plagued by denial, censorship and legends at a very deep and global level. 2) The passage to the assessment of facts and historical understanding lacks hinges to work properly. Elucidating the “hinge” metaphor may prove useful to open this passage to an accurate and fair memory. 3) The memory of Jewish Ukrainians relationship are full of particular and sometimes unique stories, how to make sense of them in connections with stereotypes and general beliefs, true or false? What are stereotypes and how to deal with them, and make sense of the particular to get a sounder “big picture”? 4) I will conclude with some reflections on the ethical conditions for the removal of the obstacles described.

o o o

The history of Jews in Ukraine is a major casualty of the ban on Ukraine’s history in Soviet times. Legends and stereotypes on Ukrainian anti-Semitism are a plague probably as painful as the denial of the Holodomor. They rely in fact on a twisted and darkened narrative of the paroxystic period of 1939-1944, and on the unjustified generalization of this period to all modern history. Yet, the relationship along centuries between Jews and Ukrainians is a crucial dimension of the national narrative and, I dare to say, of the European narrative. To free the history of genocides in the XX-th century from prejudices and legends is essential to the building of a shared history, beyond solitary memories.

I – The majority of the “citizens” of the Yiddishland lived on the territory of Ukraine today.¹ This world has been destroyed. Is it doomed to oblivion? And Ukraine doomed to be guilty of the crime and of the oblivion, as if the Ukrainians and not the Nazis (for the crime), then the Ukrainian and not the Soviets (for the oblivion) were the perpetrators?

Making the Ukrainians the main perpetrators amounts to a huge injustice, but it reveals also a genuine complication: the crime happened for the most part on the spot, in the midst of Ukrainian society so to speak, and not in the secrecy of extermination facilities, far away from the living space of the victims. This makes the Ukrainian theatre of the Holocaust an unprecedented drama. The characters of the Criminal, of the Collaborator, of the Bystander, and of the Righteous take an unprecedented intensity, they are so to speak multiplied by extreme conditions, extreme violence and extreme risk on the spot. Nothing is remotely comparable in what experienced the French, the Dutch, even the Poles. Furthermore, this history, so red-hot that it is difficult to catch it without burning oneself, is also a history censored in Soviet times, more heavily in Ukraine than everywhere else in the Soviet empire.² The censorship is even more disastrous since being the site of the crime creates special responsibilities, guilt, questions, as well as exceptional heroic commitments and heavy traumas, disproportionate to what happened in the countries where the Final Solution consisted in persecutions, deportations, the murder itself being remote.

The burden of being present on the crime scene and the burden of forbidden history are both obstacles to a shared memory, of a common narrative. The Ukrainian collective memory must face the fact of radical closeness, with all its consequences in matter of involvement if not complicity, as well as compassion and heroism. In paroxysmal situations – and such were the Nazi occupation and the Holocaust in Ukraine, – the condition of ordinary life, of common decency are not

¹ Considering a purely residential identification, and leaving aside the complex variety of national ascription (or non ascription) of people in Galicia and neighbouring regions.

² Yaroslav Hrytsak, oral communication.

only altered but destroyed, the good and the evil in human behaviour, righteousness and malignity are dramatically enhanced. Two (and even three in the West) occupations banalized violence and created a dislocation of moral standards to an extent one cannot easily figure out. The paroxysm consists in the fact that the least act of charity is a life and death hazard, that the least act of indifference is abject or at least may have lethal consequences. In Ukraine, the Nazi moral breakdown of society came upon a Soviet moral breakdown: a world of suspicion, where every one is forced to inform on every one. The least compromise – to take a job in the police to avoid work deportation in Germany – can lead you to the most ugly criminal complicity. All the reactions of the people to the persecution against Jews are overdetermined by fear. Aharon Appelfeld, *Mariana's bedroom* (2006) expresses such a predicament in a very sensitive way. It tells the story of a Jewish boy hidden by a prostitute (a former schoolmate and friend of his mother) during the occupation in Galicia. The boy is kept hidden because anyone could betray him. Fear is ubiquitous in every attitude towards Jews: in Mariana, selflessly devoted to the boy, in the concierge, a fierce anti-Semitic informer, in Victoria, the maid torn between Christian charity and overwhelming fear.

Ukrainians already had a terrible experience of the indignity of mass massacres. Holodomor was not only a dreadful slaughter, it was an ordeal of dehumanization. Hunger drives you mad, makes your body ugly, drives you to inhuman acts. People had to survive not only to mass death but also to the indignity of hunger. This paroxysmic banalization of death and evil has nothing to do with the banality of evil. It is very painful to acknowledge and we should be tolerant with the reactions of running away of some in Ukraine (as in Poland), although these reaction should be criticized and overcome. As for the civil war in Galicia and Volhynia in 1943–44, neither penitence without end, nor claims of total innocence are sustainable. These are not only lies but also unbearable lies.

The burden, the responsibility experienced by the Ukrainians are difficult to understand from a Western point of view. It is impossible to skip it by running away, by an embarrassed silence. Ukrainians have a duty of fair and detailed historiography, of memory and build-

ing shared narratives to which they cannot escape. But it is unfair to ask to Ukrainians alone, as the titular nation so to speak, to do this job. The ignorance and legends surrounding the Shoah in Ukraine – and therefore the memory and legacy of the Shoah as such – require a *repair*, in a mechanical and moral sense, not judicial and penitent of the word. This repair requirement is addressed to every one, including the Jews, as outrageous as it can seem at first sight.

Since independence, Ukrainians took time to face this history, and the memories after the fall of Soviet Union were liberated but so to speak separate.¹ The Soviet legacy imposed forbidden history on Ukraine, but also the concurrence of victims. The latter is indeed as toxic in its Soviet guise of a double blackout on the Holodomor and the Shoah, as its postcolonial noisy counterpart in the Western countries, subject to the assaults of relativism and guilt of the White man.

When I first visited Ukraine, I met, thanks to my friend Valentin Omelianchyk, Semyon Gluzman. Gluzman, now chairman of the Ukrainian Psychiatric Association, was a figure of the younger generation of dissidence in the Soviet era: in the Seventies, as a young physician, he was sentenced and sent to the Gulag in Perm because he had refused to support psychiatric confinement of dissidents. I asked him, naively and boldly the following question: “What do you think of anti-Semitism among Ukrainian nationalists, especially the members of UPA during and after the war?” He answered: “I think that without the old prisoners from UPA, I would be dead.” Gulag was an ordeal for political inmates because they suffered bullying and violence by common criminals, and many did not survive. Gluzman found himself with older Ukrainian convicts, UPA soldiers serving long sentences since the years after the war. They took Gluzman under their protection, and saved him. Solidarity among Ukrainians prisoners is well known, both in Nazi and Soviet camps. But what could I infer from Gluzman’s answer? Is the benevolent solidarity of hard-boiled “banderovitsi” with a young Jew enough to wipe out everything I had heard on Ukrainian Nazi collaborators, and the overt anti-Semitism

¹ See the vicissitudes of Holodomor and Shoah monuments in Ukraine since 1991.

of some if not many leaders of UPA? This is not only a “complicated issue” as there are many in historiography (e.g. the causes of the First World War), but a painful issue, biased by legends, lies, defensive reactions, partial testimonies without a balanced picture.

II – There is two ways to erase history, to manipulate collective memory. Denial is the most obvious, but not always the most dreadful. There is also what I would like to call the dismantling of history by legends and stereotypes. Legends and stereotypes are inherent to collective memory, but they can become dismantling under certain conditions. This happens when they reach a pervasive level, so that some facts are mentioned, but always in a twisted and partial way, to the effect that the fabric of the string of events and circumstances disappears. This is what happened to the history of pogroms in 1917-1920 in Ukraine: you can know a lot about these pogroms, without knowing much about their perpetrators: the white Armies, the Red Army, the Ukrainian Army, the armed gang led by “hetmans” who did not recognized the Republic’s authority, mobs blinded by the rumours about Jews being all Bolsheviks, Makhno anarchists? The issue is beyond numbers: many men changed their allegiance; many were involved beyond their will in murder or passive complicity. The burst of anti-Semitic violence defied logic. 100 000 people were killed amidst the chaos of several wars in one (civil war, independence war, plundering war) in which Jews had little to do as such. Denikine himself despaired when seeing his forces plundering and slaughtering Jews instead of fighting the Reds.

The situation is the same with collaboration and Jews rescuing during Nazi occupation. Even the best historians of Ukraine are extremely cautious: how many Rigtheous, how many collaborators, perpetrators, and bystanders?¹

On these issues like some other, history stumbles against what I will call the vertigo of verification. There are conditions of uncertainty about facts beyond which, between lies and ignorance, one cannot be sure of anything, when even the most ascertained beliefs happen to

¹ See for Instance, W. Lower and R. Brandon eds, *The Shoah in Ukraine*, notably the contribution of Frank Golczewski

be wrong or even deceiving. In these situation, there are no basic facts – like “Cesar crossed the Rubicon” – which one can rely on to dig out further facts, check and interpret them, since the most granted facts may prove to be legends: for that matter, the most entrenched one is certainly the belief that Simon Petliura is the main responsible for the pogroms of 1919, meanwhile he was among the leaders of the Republic one of the most attached to the friendship and alliance between Ukrainians and Jews, which is saw as the main warrant of the new nation he was building, a civic nation composed of several nationalities, all entitled to equality and autonomy, the four main ones by the constitution (Ukrainians, Jews, Russians, Poles) the other one on an optional basis (Greeks, Czechs, Hungarians, etc.).

Few narratives are as much encumbered by myths, legends, false, unverified or, worse, twisted. How could we rely on what we read, learn? Cartesian doubt is not an available method. If we cannot be sure whether Cesar crossed or not the Rubicon, we cannot be certain of anything regarding the Roman civil war and the end of the Republic, we cannot have any faith in Suetone’s narrative or even in material sources, who could have been forged. By dismissing every information, you throw the baby out with the bathwater, and any thought, any establishment of fact becomes impossible. As Wittgenstein puts it,

“The game of doubting itself presupposes certainty.” *On Certainty*, § 115.

“That is to say, the *questions* that we raise and our *doubts* depend on the fact that some propositions are exempt from doubt, are as it were like hinges on which those turn.” § 341.

“If you are not certain of any fact, you cannot be certain of the meaning of your words either.” § 114

It is the work of scholars and witnesses to fill the gaps, to piece together the narrative, to make it right. What does “right narrative” mean here? Making it balanced? Fair? Thorough? I would rather say global, to give the “big picture” according to this happy English phrase. I am not a historian, my purpose is only to understand better this predicament, where doubts and questions wander out of their

hinges, and also to recover some of these hinges, to clear the ground from legends and stereotypes.

III – Stereotypes are not necessarily nasty as are the black legend of Ukrainian native fierce anti-Semitism, or the cliché of Ukraine's Jews as traitors serving the Pole or Russian rulers. Some stereotypes are closer to truth, even benevolent, and nevertheless unsatisfying, because they freeze the common life of Jewish and Ukrainian nations, they reduce identities to sociological determinism: Poles are landlords, Ukrainians are peasants, Jews are foremen of the Poles, etc.

Now, Jews and Ukrainians are not “social groups”, determined by their position in a dominant/dominated scheme, they are individuals and living communities, stumbling upon each other in various ways. If I may say so, our understanding of social relationships should not be so Marxist. There is a standard representation of Jews as bound, as a Diaspora, to be oriented towards the dominant group (Poles and Russians) rather than the colonized Ukrainians. However partially true and benevolent (it is a promise of reconciliation of Jews with their Ukrainian brothers once Ukraine recovers its sovereignty), this representation, frequent among Ukrainian and Jewish historians (not to mention those who are both!) goes wrong. The preference of Jews toward empire and great nations rather than small ones is a well known and understandable trend, but it is certainly better matched by Jews friendly states, like the former Habsburg empire or Canada today, rather than anti-Semitic czarist Russia. In any event, it holds fully for urban intelligentsia and much less for countryside lower classes.

If we are to avoid stereotypes, on Ukraine or any subject, we must do it also in our method: that is not to indulge in the fascination for average, great figures, statistics, as if only the common was the only relevant reality. Unique facts can be as socially significant, if not more, and disclose precious ideas on collective consciousness, meanwhile average are often no more than stereotypes checked by science. In a former version of this paper, I deal with the character of Ivan Franko, Ukraine's national writer, helped by a study by Yaroslav Hrytsak, “A Strange Case of anti-Semitism”. It is precisely because Franko was a great intellectual and political figure that he offers us an

illuminating report on what I would like to call Ukraine's relationship with Jewish *society*.¹

Franko writings at different steps of his life are full of statements on Jews and Judaism. These statements are very different, sometimes ambiguous, and displaying what Hrytsak calls a "philo-anti-Semitism". Interestingly, it is the early socialist Franko who is hostile or let us say negative about Jews, and the latter one, the nationalist, who recovers the brotherly friendship with Jews of his childhood in Drohobych. At every step of his thought, the Jewish question is not for Franko a racial nor religious issue, but a "national" one (Hrytsak). I would rather say "political". Be they considered as alien or friend, in need of assimilation or as a political nation on the same footing as the Ukrainian one, Jews are a nation, a political community, with its various interests, its identity, its political parties. Franko is interested in the relation that a free Ukraine can build with this nation, but beyond politics, there is a genuine curiosity in him. This curiosity for such a strange nation is, I believe, typically Ukrainian. It is a political conception and practice of nations that gives its peculiar colour to the Ukrainian-Jewish conversation.

But what remains of this conversation after the disaster? There is no more Jewish nation in Europe.

IV – In a recent paper on Galician culture, Taras Voznyak writes: "we shall never be able to have the Poles, the Germans, the Jews or the Czechs back in Galicia, but their cultural legacy must be taken care of. And whose duty should this be if not the current inhabitants of Lviv, Ternopil or Kolomyia, since there is no one else? The answer is therefore unequivocal: we are accountable for the Jewish, polish, Austrian cultural legacy in Galicia. There are indeed small national communities, but are not strong enough. Besides, the current inhabitants of Galicia need it in the first place."

The paroxysm of extermination and the irremediable destruction of the Jewish country make harder the building of a shared memory, but Ukrainian history, including its darkest moments, bears also a rich

¹ Yaroslav Hrytsak, « A Strange case of Antisemitism », in Omer Bartov & Eric Weitz eds, *Shatterzone of Empires*, 2013.

potential. There is indeed a secret affinity between those two nations who managed during centuries to exist, not to cease to exist as nations, that is as political being aiming at autonomy, even without State and under foreign rulers, even without own territory. Such a conversation is yet not as rich as it could be. Jews and Ukrainians both have their share in this situation. “Our stories are incomplete one without the other”, says the beautiful motto of Ukrainian Jewish Encounter. How can we reach a mutual recognition of the Jewish part of Ukrainian history, and of the Ukrainian part of the Jewish history?

It requires from the Jews a duty of historical revision. Courage is needed to figure out and admit the extent of the black legend and of the Soviet forgeries. Everything is to be verified. This does not mean that nothing happened, no pogroms, no collaboration, no opportunistic plunder and denouncing, but the legend distorts even the real. True reparation requires a global history, able to weight every light and every shadow and to cast them in their proper context. Yet, one must begin somewhere. And I believe that the reconsideration of the figures of Bishop Andrei Sheptitsky and Simon Petlura are the inescapable point of departure, the bridgehead.

It requires from the Ukrainians a duty of understanding: acknowledge the uniqueness of the Shoah not despite but thanks to the evils suffered by Ukraine. This uniqueness is based on the “final” scope of the extermination, on its purely ideological ground, but also and foremost on the irremediable destruction of the Jewish land *there*. This requires tact.

The Jews should measure the injustice of the anti-Semitic legend, the sufferings it provokes, the interests it serves, today as in Soviet times. The Ukrainians must first understand better the radical aspect of the loss, and second face all the ethical predicament that it happened at home and notably the fact that here as nowhere else, hostile prejudice and political cowardice had often terrible criminal consequences.

Let me conclude by underlining the beautiful junction of two words in Voznyak’s text: duty and need. The duty of Ukrainians to include the Jewish legacy in their national narrative is also a need.

Филипп де Лара (Париж, Франция)

УСЛОВИЯ ОБЩЕЙ ЕВРЕЙСКО-УКРАИНСКОЙ ПАМЯТИ: ПОТЕНЦИАЛ И ПРЕПЯТСТВИЯ

*Перевод Дианы Добровольской
и Людмилы Добровольской*

История евреев в Украине является основной жертвой запрета истории Украины во времена Советского Союза. Легенды и стереотипы об украинском антисемитизме являются мучительными темами, вероятно, такими же болезненными, как и отрицание Голодомора. И все же, на протяжении столетий отношения между евреями и украинцами были как вчера, так и сегодня, ключевым параметром национального нарратива, и я осмелюсь сказать, европейского нарратива. Важно для создания общей истории за пределами обособленных воспоминаний освободить историю геноцидов двадцатого столетия от предрассудков и легенд.

Большинство носителей языка идиш проживали на территории, принадлежащей Украине сегодня. Этот мир был разрушен. Он обречен на забвение? И украинцы обречены быть виновными в преступлении и в этом забвении, как будто именно они ответственны за преступления, а не нацисты, также как и ответственность за забвение лежит на них, а не на советском государстве?

Это приводит к колоссальной несправедливости, но существует также реальное осложнение: тот факт, что преступление совершалось по большей части на территории Украины, так сказать, внутри самого украинского общества, а не под покровом тайны в Польше, в учреждениях для уничтожения, вдали от мест, где жили жертвы. Все это представляет украинский Холокост как драму, абсолютно беспрецедентную. Образ уголовного, коллаборациониста, наблюдателя и Праведника обретают небывалую яркость, они, можно сказать, умножаются на чрезвычайную жестокость ситуации. Ничего и близко нет похожего на то, что

испытали французы, голландцы и даже поляки. Эта история настолько обжигающая, что невозможно прикоснуться к ней, чтобы не испытать боль, это также история, которая подвергалась цензуре в советское время и именно в Украине наиболее тщательно, чем где-либо ещё в советской империи. Цензуре даже более катастрофической, поскольку место преступления создает особую ответственность, вину, вопросы, также как и исключительные героические обязательства и тяжелые травмы, несоизмеримые с тем, что происходило в странах, где Окончательное Решение вопроса состояло в преследованиях, депортациях, а убийства только маячили вдалеке.

Бремя присутствия непосредственно на месте преступления и бремя забытой истории оба названных фактора являются препятствиями к общей памяти, к совместному нарративу. Коллективная память украинцев должна предстать перед фактом прямого присутствия, со всеми последствиями, связанными с вопросом вовлеченности, если не сказать соучастия, а также с его героизмом. В пароксизмальных ситуациях, а таковыми были нацистская оккупация и Холокост в Украине, обстоятельства обычной жизни, общепринятой благопристойности не только искажаются, но и уничтожаются. Две (и даже три на западе) оккупации сделали банальным насилие и нарушили моральные устои до такой степени, что никто просто так и не сможет осмыслить. Пароксизм состоит в том факте, что наименьшее проявление милосердия – это риск жизни и смерти, а наименьшее проявление равнодушия – презрение или, по крайней мере, то, что может иметь летальные последствия. Нацистский моральный развал в обществе произошел в Украине после советского морального распада: после мира подозрений, где каждого заставляют доносить на другого. Наименьший компромисс – поступить на работу в полицию, чтобы избежать депортации для работы в Германии – может привести вас к самому ужасному уголовному сообщничеству. Страхом предопределены все реакции людей относительно преследования евреев. Вы можете это увидеть в романе Аарона Аппельфельда «Спальня Марианны» (2006). Это история о ев-

рейском ребенке, которого прячет проститутка во время оккупации в Галиции.

Мальчика прячут, потому что любой может выдать его. В каждом присутствует страх по отношению к евреям: он есть у Марианны, преданной мальчику, у консьержа, безжалостного антисемитского информатора, у Виктории, разрывающейся между христианским милосердием и страхом.

У украинцев уже был этот ужасный опыт унижения из-за массового убийства. Голодомор был не только чудовищной резнёй, это было тяжким испытанием людей путем их обезчеловечивания. Голод сводит с ума, делает тело обезображенным, толкает на бесчеловечные поступки. Люди должны были пережить не только массовые смерти, но также и унижение голодом. Эта пароксизмальная банализация смерти и зла не имеет ничего общего с банальностью зла как такового. Все это очень больно признавать, и мы должны с пониманием относиться к своеобразной «реакции ухода» в Украине (также, как и в Польше), даже если эти реакции стоит критиковать и преодолевать. Что же касается гражданской войны в Галиции и Волыни в 1943-44 годах, ни раскаяние, ни требования поголовной невиновности не поддерживаются. Это не только ложь, но и невыносимая ложь.

Такая ноша, такая ответственность, такой опыт украинцев тяжело понять с точки зрения западных наблюдателей. Невозможно проигнорировать его, не обратив внимания, или обойдя неловкой тишиной. У украинцев есть долг памяти и нарратив, от которого они не могут сбежать. Но несправедливо просить одних украинцев как нацию, так сказать, самих выполнять эту работу. Невежество и мифы, окружающие Холокост в Украине – и таким образом, память и наследие Холокоста как такового, – требуют коррекции, в физическом и моральном смысле, а не юридической коррекции, и не раскаяния только на словах. Это требование в коррекции адресовано каждому, включая евреев, хотя с первого взгляда это может показаться возмутительным.

С тех пор как Украина обрела независимость, у украинцев было время встретиться с историей. Советское наследие прине-

сло запрещенную историю, а также «конкуренцию» жертв. Последний факт является действительно отравляющим в своей советской личине двойного сокрытия Голодомора и Холокоста. Это подобно релятивистским пост-колониальным обвинениям всех белых людей.

Когда я впервые прибыл в Украину, я, благодаря своему другу Валентину Омелянчуку, встретился с Семёном Глузманом. Глузман, сейчас президент Ассоциации психиатров Украины, был представителем более молодого поколения диссидентов в советскую эру: в семидесятые годы его, как молодого терапевта, осудили и отправили в Гулаг, потому что он отказался поддерживать психиатрическое заключение диссидентов. Это была моя первая встреча с украинским евреем. Наивно и смело я задал ему свой следующий вопрос: «Что вы думаете об антисемитизме среди украинских националистов, особенно членов УПА во время войны и после неё?» Он ответил: «Я думаю, что без заключенных из УПА я был бы мертв». Гулаг был тяжелым испытанием для политических заключенных, потому что они страдали от угроз и насилия со стороны обычных уголовников, и многие не смогли выжить. Глузман оказался с более старшими по возрасту украинскими осужденными, солдатами из УПА, осужденными в годы после войны. Они взяли Глузмана под свою защиту и спасли его. Солидарность среди украинцев широко известна. Но как же понять ответ Глузмана. Достаточно ли благожелательной солидарности старых бандеровцев и молодого еврея для того, чтобы стереть всё, что я знал об украинских нацистских коллаборационистах, их антисемитизме, и антисемитизме – таком же яростном, как их ненависть к полякам?

Существует два способа стереть историю, манипулировать коллективной памятью. Отрицание является самым очевидным способом, но не всегда самым ужасающим. Существует также способ, который бы я назвал разрушением истории через легенды и стереотипы. Легенды и стереотипы присущи коллективной памяти, но они становятся разрушительными только при определенных условиях. Это случается, когда они дости-

гают глобального уровня, таким образом, что некоторые факты упомянуты, но всегда в перекрученном и частичном виде, с тем эффектом, что канва и цепь событий или обстоятельств нарушена. Вот, что и случилось с историей погромов в 1917-1920 годах в Украине: вы можете достаточно много знать по поводу этих погромов, но знаете ли вы много о преступниках: Белой армии, Красной Армии, Украинской армии, вооруженных бандах, возглавляемых «гетьманами», которые не признавали власть республики, шайках, ослепленных слухами о том, что евреи – это большевики, маховских анархистах? Вопрос даже не в цифрах: многие люди сменили свою политическую принадлежность, многие не по своей воле были вовлечены в убийства и пассивное соучастие. Этот взрыв антисемитского насилия не поддавался логике. Сто тысяч людей было убито во время хаоса происшедших войн (гражданская война, война за независимость, грабежи), к которым евреи имели малое отношение как таковые. Деникин сам смотрел в отчаянии на своих солдат, занимавшихся мародерством и убивавших евреев, вместо того, чтобы сражаться с красными.

Та же самая ситуация складывалась с коллаборационизмом и укрывательством евреев во время нацистской оккупации. Даже самые лучшие историки в Украине не уверены, сколько было праведников, сколько коллаборационистов, преступников, стонных наблюдателей?

В этих вопросах, так же, как и в некоторых других, история спотыкается о то, что я бы назвал дезориентацией. Есть условия неопределенности, свыше которых, между ложью и невежеством, никто не может быть уверенным ни в чём, когда даже самые достоверные предположения могут быть неверными или заведомо ложными. Не существует базовых фактов – например, Цезарь не переходил Рубикон – на что можно положиться для того, чтобы проверять дальнейшие факты, интерпретировать их, так как самые правдивые события могут оказаться легендами: в этом вопросе самым укоренившимся является, конечно же, вера в то, что Семён Петлюра – главный виновник погромов в 1919,

в то врем, как он был среди лидеров республики, одним из наиболее склонных к дружбе и союзу между евреями и украинцами, и этот союз представлялся ему как главная гарантия новой гражданской нации, которую он строил, нации, состоящей из нескольких национальностей, и, при этом, всех национальностей – из четырёх основных, согласно конституции (украинцев, евреев, русских и поляков) и других народов (греков, чехов, венгров и так далее), на опциональных условиях, – имеющих право на равенство и автономию,

Не многие нарративы настолько овеяны фальшивыми, непроверенными или ещё того хуже, искаженными мифами и легендами. Даже если самые достоверные факты могут оказаться лживыми, как мы можем реагировать на то, что мы читаем, учим? Картезианское сомнение не работает. Если мы не можем быть уверенными в том, перешел ли Цезарь Рубикон, мы не можем быть уверены в чем-либо другом – касательно гражданской войны и конца Римской республики, мы не можем принимать на веру рассказ Светония, или даже материальные источники, которые могли быть подделаны. Отвергая любую информацию, вы выплескиваете вместе с водой ребёнка, и любая мысль, любая установка фактов становится невозможной:

“...” WittgensteinUG 341.

Работа ли это ученых и свидетелей – заполнить пропуски, склеить нарратив, чтобы сделать его сбалансированным? Справедливым? Полным? Я бы скорее сказал глобальным, «общей картиной», в соответствии с английским выражением. Моя цель – лучше понять эту затруднительную ситуацию, где сомнения и вопросы появляются из их же собственных основных положений, и также восстановить эти основы, очистить пространство от легенд и стереотипов, чтобы определить украино-еврейский вопрос.

Алла Киридон (Київ, Україна)

ПОЛІТИКА ПАМ'ЯТІ В УКРАЇНІ: (РЕ) АРТИКУЛЯЦІЯ СМИСЛІВ І ПОШУКИ ПРИМИРЕННЯ

Характерним явищем в перехідні епохи стає (ре)артикуляція смислів стосовно минулого й сьогодення. З точки зору історико-культурного моменту йдеться про своєрідну повторюваність сценаріїв тільки в новій часово-просторовій парадигмі. (Ре)артикулюється механізм руйнування та творення, формується новий спосіб сприйняття часу. Йдеться про культуру свідомого увічнення й культуру свідомого руйнування (наприклад, пам'ятників, культових споруд тощо), а в ширшому контексті – про природу пам'яті й забуття. «Режими історичності» (Ф. Артоґ) визначають категорії «минуле», «теперішнє», «майбутнє». Особливістю нового сприйняття часу, характерного для наших днів, є придуження «теперішнім» двох інших членів тріади – «минулого» і «майбутнього». Потрібно зауважити, що саме пам'ять, яка є соціальною конструкцією, що створюється в теперішньому, «конститує систему суспільних конвенцій» (М. Хальбвакс). Пам'ять та пам'яттєві смисли слугують потужним чинником:

- консолідації або, навпаки, розмежування/конфронтації суспільства;
- порозуміння та примирення або розбрату й конфліктів.

У цьому складному просторі творення нових відносин вагомим чинником є політика пам'яті. До наукового вжитку увійшли схожі за змістом поняття: «історична політика», «меморіальна політика», «хронополітика». Термін «політика пам'яті» є відносно новим та актуальним в рамках різних соціально-гуманітарних наук, що викликає помітні дискусії. Розмаїття існуючих тлумачень даного поняття можна умовно розподілити на дві групи. Представники *ціннісного підходу* політику пам'яті визначають як:

- різноманітні суспільні практики і норми, пов'язані з регулюванням колективної пам'яті (Ж. Мінк);

- як свідому стратегію проектування образів минулого у планах на майбутнє (П. Нора);
- як публічний простір діалогу суспільних сил та істориків (О. Міллер).

У межах такого розуміння визнається можливість політичного маніпулювання суспільною пам'яттю, але стверджується необхідність погодження конкуруючих інтересів у системі конструювання образів минулого, що постають з певної конфігурації політико-владних та суспільних відносин.

Серед позитивних функцій політики пам'яті у суспільстві:

- вираження провідних інтересів існуючих груп та прошарків щодо трактування спільного минулого;
- розв'язання суперечностей, конфліктів, що виникають між суб'єктами суспільно-політичного життя з приводу оцінок історичних подій;
- інтеграція різних груп населення навколо спільної пам'яті (причому, як спільної гордості, так і каяття за минуле);
- соціалізація особи шляхом її залучення до історичного досвіду спільноти;
- забезпечення поступальності суспільно-політичного розвитку.

На противагу такому ціннісному виміру політики поширення набуло також *інструменталістське трактування* останньої виключно як перманентної боротьби за владу, де політика пам'яті – це система заходів по уніфікації індивідуальних уявлень про історичне минуле єдиній логіці національного історичного наративу.

Прихильники конструктивістського підходу політику пам'яті тлумачать як:

- нав'язану пам'ять і дозволена історію (П. Пікер);
- як «створення критеріїв для відбору тих історичних подій, які варто зберігати у пам'яті, і тих, які потрібно з неї «стерти»;
- програму та дії по впровадженню цих критеріїв у масову свідомість з ціллю перетворення їх у неусвідомлені стереотипи;

- розробку та пропаганду контексту, у якому відібрані для відновлення у масовій свідомості події поєднуються з актуальною реальністю і задають політично доцільні установки та вподобання» (С. Кара-Мурза);
- як процес вибудовування співзвучних настроям епохи (і певних політичних сил) образів минулого, символічний ресурс, який цілком допустимо використовувати, у тому числі і в процесі політичного й культурного суперництва еліт (Ю. Шаповал).

Окремі дослідники при цьому сходяться на думці, що політика правлячих державних еліт, націлена на інтенсивне переписування історії, а відтак і деформацію суспільної пам'яті, відповідає поняттю «історична політика» (цілеспрямований політичний вплив на історичну науку); коли ж ідеться про сучасні завдання політики, які полягають не в тому, щоб нав'язати єдине прочитання історії, а у тому, щоб осмислювати умови співіснування різних пластів суспільної пам'яті та відповідних досвідів – більш доречним є формулювання «політика пам'яті».

На нашу думку, можна дати узагальнене визначення. Політика пам'яті – це сукупність соціальних практик, спрямованих на репрезентацію (чи модифікацію) певних образів минулого (образів спільного минулого), актуалізованих сучасним політичним контекстом. Політика пам'яті стосується передусім інтерпретації минулого й вибудовується з огляду на конкретні внутрішні та зовнішні чинники функціонування держави та характер політичної влади. Політика пам'яті є важливою складовою державної гуманітарної стратегії.

Політика пам'яті характеризується актуалізацією та вибірковістю, акцентує увагу на одних подіях, героях, місцях, ігноруючи інші. При цьому варто зауважити, що «пам'ять» розглядається нами як соціокультурний феномен, що характеризується мінливістю, залежністю від багатьох чинників, орієнтований на ті сюжети минулого, що через зв'язок із сучасністю можуть мати вплив на майбутнє. Тобто пам'ять завжди виступає як актуальний конструкт. Суть сучасного у контексті формування простору

пам'яті полягає, по-перше, в уявленні про своє майбутнє, яке нація, група, родина прагне мати, і, по-друге, що саме необхідно утримати з минулого, аби підготувати це майбутнє.

Базовими принципами вибудови образів-спогадів при конструюванні політики пам'яті є травма/трагедія та тріумф. Травмуючий образ минулого концептуалізує політику пам'яті держави, водночас тріумф – героїзує її. Особливо жакливі сторінки минулого потрапляють в зону «змови мовчання» (колективна пам'ять намагається не згадувати те, що травмувало її найбільш чітко). Однак політика пам'яті актуалізує ці зони для того, щоб «Ніколи знову!». Посередництвом політики пам'яті відбувається трансляція історичного досвіду, іноді гостро травматичного.

У просторі творення політики пам'яті на основі трактування та репрезентації суспільного минулого відбувається складна взаємодія ряду суб'єктів, сукупність дій, націлена на підтримку або перегляд окремих елементів суспільної пам'яті; покликаних до погодження та взаємного прийняття різних інтересів у сфері інтерпретації минулого.

Репрезентації минулого здійснюються в вигляді різноманітних практик:

- вербалізованих (промови політичних лідерів, підручники, наратив тощо);
- візуальних (державна символіка, пам'ятники, музеї тощо);
- ритуальних (паради, свята тощо).

Актуалізація політики пам'яті відбувається також через місця пам'яті (П. Нора).

У політиці пам'яті відображаються:

- досвід суспільства,
- актуальний стан його базових інститутів,
- його соціально-політична структура,
- співвідношення суспільних сил,
- переконання та оцінки державно-політичних лідерів.

У своїй змістовній основі, функціях, спрямованості та інших сутнісних характеристиках державна політика пам'яті ви-

значається, передовсім: особливостями державно-політичного, суспільно-економічного ладу та апарату державного управління,

- міжнародного становища держави;
- ступенем реального суверенітету країни (народу) у минулому та сьогодні тощо;
- базовими (актуальними) потребами суспільного розвитку,
- конкретно-історичними викликами, що стоять перед певною державною (політичною нацією, народом тощо);
- перебігом історичного минулого,
- цивілізаційними традиціями певної держави (нації);
- особливостями конкретної культурно-освітньої системи,
- традиційної культури,
- етноконфесійним складом населення тощо.

Предмет політики пам'яті є подвійним, та передбачає, з однієї сторони, конструювання певної спільної пам'яті, як системи колективних уявлень про минуле, з іншої – цілеспрямований вплив на індивідуальну пам'ять кожного громадянина.

Через провадження політики пам'яті може бути реалізована ціла низка **політичних інтересів** – від консолідації суспільства на ґрунті спільного історичного минулого до його повної дезінтеграції на підставі гіперболізації певних пережиттів минулого. Влада легітимізує у певній версії історії власні починання, а окремі політичні сили через маніпуляції минулим прагнуть досягти тимчасових політичних цілей (приміром, перемоги на виборах). До елементів суспільної пам'яті звертаються заради:

- здійснення політичних перетворень,
- створення об'єднуючих символів,
- зміни політичного режиму, компрометації політичного суперника,
- повернення до попереднього суспільно-політичного устрою тощо.

Серед інших політичних інтересів, що можуть реалізовуватися через політику пам'яті держави, назовемо зміцнення статусу

на геополітичній арені, підтримку внутрішньої політичної стабільності, дотримання тягlosti суспільно-політичного розвитку.

У вітчизняному просторі політики пам'яті можемо констатувати наявність гармонійних та антагоністичних, прогресивних, консервативних і реакційних, постійних та тимчасових, стійких і нестійких, загальних та приватних політичних інтересів.

Політика пам'яті – це політика держави, міжнародних організацій, зовнішньополітичних акторів, політичних партій, громадських об'єднань і рухів, окремих політичних лідерів та громадських діячів у сфері конструювання спільних уявлень про минуле та його оцінок. Відтак логічно окреслюється коло її *суб'єктів*, до яких також віднесемо істориків, очевидців тих чи інших подій минулого, представників засобів масової інформації, релігійних громад, які керуючись певними інтересами, використовуючи різні політичні засоби, виявляють себе у просторі політичного проектування минулого.

Держава формує і здійснює політику пам'яті як легітимний представник всього суспільства. Втім її роль і покликання у даній галузі досі є предметом гострих наукових та політичних суперечок. За умови демократизації та глобалізації суспільного життя держава вже не може домінувати у просторі творення політичної свідомості, загалом, та суспільної пам'яті, зокрема. Проте вона також не може бути витіснена на периферію простору політики пам'яті, особливо, коли у ньому ведуться напружені війни, конфлікти пам'ятей, здійснюється зовнішньополітичний тиск на їх переформатування.

У перехідному суспільстві виборчі перегони та подальші кадрові зміни у структурі державного управління призводять до стихійних та кардинальних поворотів у стратегії державної політики пам'яті, яка розпорошена як по вертикалі, так і по горизонталі влади. Радикальне реформування у цій галузі з кожною зміною правлячої еліти сприяє поглибленню кризових станів політичної свідомості і конфронтаційних відносин у суспільстві, гальмує розвиток активістської політичної культури громадян. Культивування вузько етнічного світобачення, перевага локаль-

ної лояльності над загальнонаціональною, дефіцит моральних регуляторів поведінки, регіональний партикуляризм, ситуаційність державних рішень у галузі політики пам'яті – все це далеко не повний перелік тенденцій, характерних для українських суспільно-політичних реалій.

В умовах демократизації діяльність державних інститутів у сфері політики пам'яті має ґрунтуватись не стільки на примусово-владних директивах, скільки бути адекватною стану суспільної ідентичності, відповідати громадським очікуванням, прагненням дізнатися власну історію. Ряд соціально-політичних інститутів за таких обставин виступають важливими ланками, через які суспільна пам'ять може здобути предметне втілення, вплинути на хід політичного процесу. Пост-авторитарна динаміка політики пам'яті проявляється у розширенні кола її суб'єктів; розгортанні раніше прихованих структур суспільної пам'яті; пошуках консенсусу щодо інтерпретації подій тоталітарного минулого; винесенні змісту суспільної пам'яті у предмет публічної громадсько-політичної дискусії.

Сучасні демократії ставлять перед собою завдання запобігти повторенню або забуттю трагічних подій, які мали місце в минулому, гостро засуджують ідеологічні фальсифікації в царині історії. В умовах демократичного політичного режиму держава виявляє турботу з приводу формування незалежного інформаційного простору для вироблення плюралістичної й витриманої в дусі терпимості концепції минулого; створення та забезпечення умов необхідних для об'єктивних історичних досліджень; налагодження міжнародних зв'язків, взаємодовіри; усунення всередині держав та між ними історичних стереотипів та упереджень. Все більшої актуальності набувають сучасні прагнення демократичного діалогу, здорової незгоди і дискусії щодо спірних питань історії.

Італійський вчений К. Фогу називає три основні фактори, які впливають на конструювання історичної пам'яті:

1) політичне середовище держави та роль, що її відіграє пам'ять у легітимізації політичних партій і їх лідерів;

2) структуру власності на засоби масової інформації, на які покладена місія організації відкритої дискусії, що може стимулювати перегляд інституціоналізованих форм пам'яті;

3) зовнішньополітичні пріоритети, заради яких окремі держави та політичні сили можуть організувати зміни в політиці пам'яті.

До *чинників політики пам'яті* дослідники відносять також тип політичного режиму, ступінь теоретичного забезпечення тієї чи іншої версії минулого, підбір кадрів у її донесенні, професійний рівень політиків, застосовані політичні технології, розвиток політичної культури, стан політичної свідомості громадян, особисті якості об'єкта (довірливість, звичка підкорятися), тощо.

В якості *інструментарію політики пам'яті* розглядають освітні ресурси, законотворчість, юридичні санкції, меморіалізацію, медійні проекти та ряд інших засобів конструювання образів історичного минулого та суспільної пам'яті про нього.

Зауважимо, що політика пам'яті є самостійним видом внутрішньої та зовнішньої політики держави; важливим сегментом освітньої, культурної, молодіжної, безпекової, регіональної політик; складним процесом взаємодії, у якій стикаються різні рівні суспільної пам'яті: особиста, родова, соціальна, інституційна. Цілком природно, вона мусить містити у собі ряд протиріч і конфліктів, та покликана до взаємного прийняття різних інтересів. У позитивному розумінні вона виступає результатом постійного діалогу, спілкування, дискусій, переговорів, компромісів людей. У більш широкому значенні політика пам'яті мусить стати органічною складовою хронополітики, як процесу конструювання політичних відносин крізь призму минулого заради майбутнього політичного розвитку.

Умовно пропонуємо виокремити кілька етапів політики пам'яті в незалежній Україні. При цьому варто враховувати, що в «чистому вигляді» не відбувається утвердження будь-якої нової моделі пам'яті – вона утверджується не на «стерильній» території. Тобто будь-яка нова модель має свої коди (з точки зору семіотичного моделювання) – основний і вторинний. *Основний*

код – це складна система, яка упроваджує або виступає носієм більшості знаків / маркерів нового етапу. *Вторинні коди*, що не є домінантними, превалуючими, але водночас сигналізують про існування іншої реальності. Кожна епоха характеризується пануванням якогось основного коду. Особливо складною постає картина в умовах перехідних / трансформаційних періодів, адже будь-яка суспільна криза руйнує й усталену систему координат. Людина опиняється відчуженою від усталених смислів. Відбувається зміна структури особистісної ідентичності (self-identity). «Ідентичність особистості (як і колективна – *А.К.*) не є якоюсь об'єктивною властивістю людини – вона породжується і підтримується триваючим наративним рухом, інтегруючи події, вчинки і переживання в зв'язку з біографією». Відтак кризові періоди насичені пошуком ідей, орієнтирів тощо. Стара культура стає викликом, водночас не забуваємо, що паростки нового виловлюються саме в умовах попередньої культури, або породжуються саме існуючою до цього культурою (в т. ч. – політичною).

Ці два умовних типи культурних кодів можуть мати складну систему взаємовідносин:

а) включення;

б) часткової обумовленості (часткового взаємонакладення) – при цьому виникає/формується ще один простір – (код-кентавр), який породжує (або сам є породженням) когнітивний дисонанс.

в) суперечлива взаємодія;

г) не взаємодія – породжує формування відособленості (хронологічно чи територіально);

д) послідовної включеності (а далі – теж породження якогось нового коду);

е) паралельного співіснування з послідовною частковою або навіть повною включеністю.

I етап – кінець 1980-х (друга половина 1980-х) – 1994 р. (до президентства Л. Кучми), причому можна виокремити підперіоди:

І. Трансформаційних змін свідомісного рівня к. 1980-1991р.

В умовах перебудови почалися зрушення свідомісного рівня, викликані зростанням інтересу до минулого, ліквідацією «білих плям» тощо. Поява препринтів, літератури діаспори, інтерес до козацтва, до витоків української державності, українського національного руху, української революції 1917-1920-х рр., руйнації храмів, Голодомору, репресій тощо. Варто зауважити, що історична проблематика/її використання стала провідної у діяльності опозиційних до Компартії структур – Народного руху України, Української Гельсінської спілки.

Історія стала використовуватися для легітимації незалежної України. Поява терміну «історична пам'ять». Хоча, на нашу думку, твердження М. Хальбвакса стосовно того, що «історія» і «пам'ять» – протилежні явища, висловлене на початку ХХ ст., залишається актуальним. Пам'ять перебуває у процесі постійної еволюції, відкрита як до діалектики збереження, так і амнезії, підвладна маніпуляціям, здатна на довготривалі латентні періоди і раптові пробудження. (П. Рікер пропонує навіть термін «робота пам'яті»). Щодо історії, то – це, перш за все, репрезентація минулого, спроба реконструкції того, чого вже немає. Потенційно існує небезпека використання історії в політичних цілях, то маніпуляції історичною пам'яттю можуть привести до напруження і конфронтації у суспільстві. Часом подальший розвиток політичних подій залежить від того, наскільки окремі історичні події освячуються, перетворюються на впливові символи і міфи, як і у який спосіб відбувається нагадування про масові кривди з вини «іншого» – угруповання, політичної сили, держави.

II. 1991-1994 (Президентство Л. Кравчука (Перший Президент незалежної України (грудень 1991 р. – липень 1994 р.). «Величним для історії є той, хто задав напрямок» (Ф. Ніцше).

З ім'ям першого Президента незалежної України традиційно пов'язують прийняття Акта про незалежність України, проведення референдуму 1 грудня 1991 р., ліквідацію СРСР, нові державні атрибути, дистанціювання від СНД, перші кроки щодо інтеграції України до європейських структур.

У подальшому можна говорити про обумовленість політики пам'яті характером влади (президентськими термінами). Водночас наголосимо, що під впливом політики пам'яті відбувається «переписування» підручників, зміна місць пам'яті тощо.

Як зауважив російський дослідник Д. Анікін, особливістю пострадянського простору є значний плюралізм стратегій політики пам'яті, залежно від того, як держави позиціонували себе відносно Російської імперії та СРСР, як оцінювали процес входження в цю державницьку структуру: завоювання, вимушене приєднання чи входження на добровільних засадах.

Відтак на цьому етапі яскраво репрезентовано амбівалентність моделей пам'яті – існуючої «радянської» й народжуваної «націоналістичної». Легітимація нового політичного суб'єкта (держави) досягалася й за рахунок історії, як ресурсу виправдання політичних рішень. Починається конкурування різних типів пам'яті.

II етап – 1994-2004 рр. (Президентство Л. Кучми)

У внутрішній політиці Л. Кучма відзначається обережною послідовністю і передбачуваністю. Його зусиллями врегульовано надзвичайно складну проблему кримського сепаратизму. Завдяки ініціативі Президента держави Верховна Рада України 28 червня 1996 р. ухвалила Конституцію України.

Активна зовнішньополітична та зовнішньо-економічна діяльність дозволила вирішити такі нагальні проблеми, як уладнання територіальних претензій Румунії, підписання і ратифікація Великого російсько-українського договору й угоди по Чорноморському флоту. Україна отримує вкрай потрібні енергоносії; інтеграція України до європейських і світових структур: відбувся вступ до Ради Європи, укладено угоди з Євросоюзом та іншими міжнародними об'єднаннями.

Політика пам'яті – невизначена (двоїста або навіть «багатовекторна»): з одного боку саме за президентства Л. Кучми офіційне визнання як «батько української нації» отримав М. Грушевський, але водночас не спостерігається активної реконструкції радянських міфів. Відтак, для періоду президентства Л. Куч-

ми характерним виявилось механічне поєднання парадигм національної та радянської історії, що вилилося у паралельне відзначення протилежних за своїм ідеологічним наповненням ювілеїв.

III етап – січень 2005-2010 рр. (Президентство В. Ющенка).

Взято курс на суто національну версію політики пам'яті; різка відмова від радянських шаблонів трактування минулого, активізація вивчення минулого, зростання кількості місць пам'яті, посилена увага до вивчення Голодомору. За президентства В. Ющенка створено спеціальну інституцію для координування політики пам'яті – Український інститут національної пам'яті (УІНП). Як зауважив В. Кравченко, фактично всі п'ять років цього президентства тривала українсько-російська війна національних міфологій, що переходила в дипломатичну і навіть економічну, оскільки обидві сторони надавали символічній реальності не меншого значення, ніж соціальній.

IV етап – 2010-2014 рр. (Президентство В. Януковича) – позиціонування політики пам'яті як альтернативної попередньому президентству (відповідні акценти в ставленні до голодомору, Другої світової війни та ін.). Поступове зміщення акцентів від національно-орієнтованої парадигми до «інтернаціоналістської» та російськоцентричної. Зміна характеру діяльності УІНП (інституція перетворена на науково-дослідну). Прикметною рисою діяльності УІНП у цей період стала спроба згуртування навколо інституції провідних фахівців студій пам'яті, що вигідно позиціонувало Україну в осмисленні нового напрямку досліджень й забезпечувало формування дослідницького інструментарію.

V етап – з 2014 р. (Президентство П. Порошенка).

Засудження злочинів комуністичного минулого; десоветизація; декомунізація. Зміна акцентів політики пам'яті з відповідною символізацією простору та комеморативними практиками. Перетворення УІНП з науково-дослідної установи на орган виконавчої влади (небезпека появи своєрідного орвеллівського «міністерства правди»). Своєрідний парадокс: засуджуючи радянську систему з ідеологічним монізмом, фактично використовується аналогічна схема.

Таким чином, характеристика політики пам'яті, її функціональне наповнення, параметри регулювання пам'яттєвих смислів, репрезентативна складова, символізація та комеморативні практики узалежнені від політико-владної компоненти. Уважаємо за потрібне наголосити, що будь-яке некоректне, необдумане, надмірне «управління пам'яттю» може призвести до незворотних наслідків.

Література:

1. *Аникин Д. А.* Политика памяти в современном украинском обществе / Д. А. Аникин // Сучасна україністика: наукові парадигми мови, історії, філософії: Зб. статей / За заг. ред. к. філос. н., проф. О. Черемської, д. філос. н., проф. О. Кузя (матеріали ІУ міжнародної наук. конф., Харків, 8-9 квітня 2014 р.). – Харків: Видавець Іваненко І. С., 2014. – С. 210-216;
2. *Васильев А. Г.* Мемориализация и забвение как механизмы производства культурного единства и разнообразия / А. Г. Васильев // Фундаментальные проблемы культурологии. – Т. VI: Культурное наследие: от прошлого к будущему / отв. ред. Д. Л. Спивак – М., Спб.: Новый хронограф, Эйдос, 2009;
3. *Волянюк О. Я.* Новітні візії політики пам'яті: державницький монолог vs демократичний полілог / О. Я. Волянюк // Національна та історична пам'ять. Зб. наук. праць. – 2012. – Вип. 2;
4. *Гирич І.* Шаповал Ю. Чому необхідно переосмислювати минуле? / І. Гирич, Ю. Шаповал. – К., 2010;
5. *Європа та її болісні минувшини* / Авт.-упоряд. Ж. Мінк і Л. Неймайер у співпраці з П. Боннаром; [Пер. з фр. Є. Марічева]. – К., 2009;
6. *Зуйковська А.* Соціокультурні засади розвитку політичної культури / А. Зуйковська // Політичний менеджмент. – 2010. – №4. – С. 65-72;
7. *Кравченко В.* Україна, Імперія, Росія. Вибрані статті з модерної історії та історіографії / В. Кравченко. – К., 2011;
8. *Міхнік А.* Історична політика: російський варіант / А. Міхнік. – К., 2006;
9. *Миллер А.* Историческая политика и ее особенности в Польше, Украине и России (Интервью) / А. Миллер // Отечественные записки. – 2008. – № 5(44);

10. *Нагорна Л.* Історична пам'ять. Терії, дискурси, рефлексії / Л. Нагорна. – К.: ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса, 2012;
11. *Нечитайло А. А.* Націєтворення та національна пам'ять в епоху постмодерну та розбудови глобального інформаційного суспільства / А. А. Нечитайло // Політологічний вісник: Зб. наук. пр. / За аг. ред. Ф. М. Кирилюка та М. І. Хилька. – К.: ВАДЕКС, 2014;
12. *Рикер П.* Память. История. Забвение. – М., 2004;
13. *Савицька І. М.* Формування національної ідентичності через призму історичної пам'яті / І. М. Савицька // Науковий вісник національного університету біоресурсів і природокористування України. Сер.: Гуманітарні студії / редкол.: Д. О. Мельничук (відп. ред.) та ін. – К.: ВЦ НУБіП України, 2014. – Вип. 203. – Ч. 1;
14. *Солдатенко В.Ф.* Проблеми політики національної пам'яті та завдання її наукового забезпечення / В. Ф. Солдатенко // Національна та історична пам'ять: Зб. наук. праць. – **2011.** – **Вип. 1;**
15. *Степико М. Т.* Українська ідентичність: феномен і засади формування / М. Т. Степико. – К.: НІСД, 2011;
16. *Хальбвакс М.* Социальные рамки памяти / М. Хальбвакс. – М., 2007.

Оксана Довгополова (Одеса, Україна)

КОМЕМОРАЦІЯ ТА ПОЛІТИКИ ПАМ'ЯТІ В РЕАЛІЗАЦІЇ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ПРОЕКТУ УКРАЇНИ

Уявімо, що війна в Україні вже позаду. Таке буде, обов'язково. Все, завершено, немає більше іноземного втручання, кордони відновлені, закони діють. Останній день війни позаду. Автор цих рядків виходить саме з того, що такий день обов'язково настане. Але питає в себе – чи встановиться мир в країні відразу після переводу наших проблем виключно у внутрішнє поле? Наслідками війни є не тільки свіжі могили та руйнування. Надто довго нам доводилося примушувати себе повірити, що саме з нами це відбувається. Надто великий біль залишається з нами внаслідок всіх тих трагедій, свідками яких ми стали. Надто сильною є відраза до наших сусідів, в яких ми зуміли розгледіти потенційних союзників наших ворогів. Розчарування, біль, страх, пам'ять про жах інформаційних випусків та нічних вибухів – все це є тлом нашого життя. Вперше за майже чверть століття незалежного існування України поряд з нами з'являються люди, що повернулися з війни, та яким є що не пробачити й державі, й тим, хто ховався за їхніми плечами.

На цьому тлі фантазмагорично виглядають бійки щодо історичної пам'яті. Ми бачимо, як люди ладні повбивати один одного через використання тої чи іншої історичної символіки, бачимо шаленість «ленінопаду» та впертість прихильників червоного прапору. Чому так легко маніпулювати нашими співвітчизниками саме за допомогою історичної символіки? Чи припиниться це в той день, коли завершиться війна? Нажаль, ні. Війна в Україні розгорталася під історичними гаслами, з використанням історичної риторики, з використанням ярликів часів Другої світової війни. Поява історичних символів здатна провокувати реальні бійки. В день закінчення війни наша історична пам'ять автоматично не зміниться. Що робити, щоб вивести історію з числа факторів

провокування агресії? Як спрямувати історичну свідомість українців таким чином, щоб історія не могла надихнути людину взяти в руки зброю? Здаючи собі справу, що наші уявлення про історію не можуть спровокувати війну самі по собі, ми маємо визнати, що ті самі уявлення здатні впливати на готовність людини *використати* зброю. У справі рекрутування історична свідомість може прислужитись дуже помітно.

Отже, маємо визнати, громадяни України виявилися вкрай вразливими для агресивної історичної риторики. Роздмухувати ненависть виявилось дуже легко. Підґрунтя було добре підготоване. Як це стало можливим? Зараз ми бачимо цілеспрямованість та послідовність кроків по створенню образів ворога всередині України. Маємо визнати, що були надто легковажні, щоб протистояти цьому. Своєю недбалістю ми, можливо, полегшили створення істеричних фобій, спрямованих на власних співгромадян. А саме фобії роблять людину небезпечною, саме вкрай перелякана людина є найвдалішим об'єктом пропаганди війни. Саме така людина схопиться за зброю, бо нею керує страх. Розмови про те, що можна було читати книжки та не вестися на пропаганду, не є продуктивними. Сталося так, що величезний відсоток наших співгромадян виявився вразливим для агресивної історичної риторики.

Тим більш очевидною є необхідність серйозної роботи по опрацюванню цієї проблеми, по ретельній розробці тих контурів історичної свідомості, які б скоріш заважали, ніж сприяли бажанню хапатися за зброю, відчуваючи спорідненість з предками. Тут недостатньо відновити «історичну справедливість», як це може здаватись на перший погляд. Тут треба уявити собі, який саме історичний проект збирається будувати Україна, та як цьому проекту може сприяти спосіб бачити себе частиною історичного процесу.

В останнє десятиліття Україна стала полем колосального експерименту, розрахованого на створення відчуття відчуженості так званих «двох Україн», умовно Східної та Західної. Міф «двох Україн» передбачав неминучість конфлікту між окремими

українськими регіонами, який буде спричинений відмінністю їхніх історичних шляхів. Довге перебування різних частин країни в сфері впливу різних імперій (Російської та Австрійської) спричинили настільки помітні зсуви в менталітеті мешканців цих регіонів, що вони навряд чи можуть взагалі перебувати в одній державі. Нажаль, вибуховий потенціал подібних теоретичних побудов не був адекватно оцінений критичною масою етично притомних людей в Україні.

Очевидні історичні особливості українських регіонів поставили в перспективі лебедя, рака та щуки, що тягнуть країну в різні боки, отже, розкривають очевидність неможливості самостійного існування держави Україна. Позірна дилема вибору між «Табачником та Тягнибоком» (метафора українсько-німецького історика Андрія Портнова) штовхала українця в простір вибору між радикальними націоналістами та прихильниками Радянського Союзу. Політично спрямована агітація діяла насправді успішно, породжуючи відчуття існування неподоланої межі – або ти українофоб радянського спрямування, або націоналіст-бандерівець, що ненавидить російське, радянське та таке інше.

Починаючи з 90-х років Україна намагалася вибудувати свій історичний наратив, спираючись на певний міфологічний образ, який мав бути розповсюджений на всю території держави задля надання успішності національного проекту. Від початку за зразок національного проекту (та водночас всіляких фобій) брався умовно галицький варіант, який зазнав найменшого впливу радянської системи, мав досвід перебування в Австро-Угорщині, засвоївши там досвід самоврядування, та в цілому сприймався як взірць справжньої українськості. Через героїзацію УПА та вшанування постаті Степана Бандери та інших лідерів націоналістичного руху цей варіант українського проекту було достатньо легко демонізувати, додавши рис «чужості» регіону його конфесійною відмінністю – тут розповсюджені католицька та греко-католицька церкви. Відповідно другий проект «Все буде Донбас» базувався на впевненості в тому, що саме «російськомовні» регіони «годуєть» усі інші регіони, населені пятакалами

та націоналістами, що живляться тільки ненавистю до всього російського.

Починаючи з 2005 року можемо прослідкувати продумані акції, спрямовані на роздмухування взаємної ненависті між «двома Українами». Маємо визнати, що навіть етично приємні громадяни України не розпізнали справжньої небезпеки різного роду ескапад з використанням примітивних прийомів демонізації через історичний матеріал. Не розпізнали й «розвідок бійкою» зі спробами запропонувати встановлення пам'ятника Сталіну в Криму (який зараз таки встановлений). Повз увагу більшості українських інтелектуалів пройшли розвідки альтернативно-історичною літературою з описаннями війни на Донбасі проти НАТО під прапорами Великої Вітчизняної. Розумні голоси на кшталт голосу Ярослава Грицака з його пропозицією говорити не про дві, а про «двадцять дві України» зазнавали критики з *обох* боків протистояння. Отже раціональна риторика в оптиці конструктивістського бачення феномену нації не знайшла адекватного розуміння на рівні *критичної маси* українських інтелектуалів. Отже, не маємо звинувачувати в ситуації, що створилася, виключно якісь політичні сили, що підвищують свій рейтинг за рахунок демонізації «прихованих ворогів», від яких треба рятуватись.

Взимку 2013-2014 років ми отримали шанс. Майдан дав асиметричну відповідь на риторику вміщення нас в простір вибору між Табачником та Тягнибоком. Події цієї зими дали чітке розуміння, що всі теоретичні побудови, що малюють ментальну несумісність україно– та російськомовних українців, виявляються пустою риторикою на тлі спільної готовності будувати *європейський* проект України. Контури української *політичної* нації було окреслено в 2014-2015 роках з граничною ясністю. При цьому треба пам'ятати, що політична нація – це простір постійного вибору та свободи. Тут зникає можливість спиратись на заспокійливі примордіальні уявлення, що малюють нам картини *неминучості* існування нації в тому вигляді, в якому її замислила природа. Політична нація не має гарантій існування. Це справа нашого вибору та відповідальності.

Але становлення політичної нації – процес болісний та неоднозначний. Наявність зовнішнього втручання, тривалість використання риторики «двох Україн», нарешті вкоріненість уявлень про етнічний характер національної держави, звичка до радянського способу інтерпретації буття в світі як вічного двобію роблять процес формування політичної нації важким та повільним. Ми пропонуємо поміркувати тільки над одним аспектом цього процесу, а саме над історичною складовою суспільної свідомості. Інакше кажучи – як ми маємо будувати нашу історичну пам'ять, щоб це працювало на створення політичної нації.

Розуміючи звичку наших співгромадян до бачення історії як поля бою, маємо серйозно замислитись, як зробити так, щоб по встановленню миру ми не продовжили війну всередині України в високому бажанні досягти історичної справедливості та покарати всіх, кого ми вважаємо відповідальними за гальмування творення національної держави. Здається, що якщо ми надали можливість маніпулювати історичною свідомістю за допомогою фальсифікацій чи перекручувань, треба просто розповісти правду та розставити крапки над «і». Тим більш, що нарешті були прийняті так звані анти-тоталітарні закони та з'явилися правові підстави закрити ті історичні питання, що насправді гальмують розвиток незалежної держави. Нібито вже існують правові підстави для засудження злочинів зовнішніх режимів та звільнення історичної свідомості українців від облуди комуністичної пропаганди, яка зараз є настільки небезпечно зрощеною з імперською риторикою сусідньої держави.

Навіть не торкаючись спірних моментів у згаданих законах (це тема окремої спокійної розмови, якої так не вистачає сучасному українському суспільству), маємо сказати, що саме засудження злочинів та відновлення історичної справедливості не гарантує формування продуктивного образу майбутнього. А знання історії для нас необхідно виключно в контексті будування майбутнього. Тому будь-яке питання історичної справедливості та канону історичної пам'яті можливо розглядати в першу чергу у зв'язці з питанням про майбутнє держави, що її вибудовуємо.

Хотілося б навести тут слова Мирослава Мариновича з «Євангелія від юродивого», які набувають нового значення саме в наш час: «Правдою не можна рубати, як мечем. Доки буде меч, доти натикатиметься він на нові інкрустовані щити облуди. Правдою, коли вона меч, не переможеш дванадцятиголового Змія: голови його відростуть, а Змій, як дерево навесні, коли йому відрізати засохле гілля, стане ще міцнішим». Нагадаю, що слова ці були написані М. Мариновичем ще у радянському таборі, коли саме бажання справедливості та правди було, напевно, чи не найголовнішим. Отже, це міркування людини, яка дуже добре відчувала, що це таке – інкрустовані щити облуди, та заради чого можна пережити найстрашніші випробування. Тільки заради майбутнього, обрії якого будуються не ненавистю, а любов'ю.

Не робитиму тут екскурсів вбік нарративної теорії Гейдена Уайта, отже розуміння зв'язку між нашим розумінням минулого та проектом майбутнього давно є загальним місцем в світовій гуманітаристиці. Сюжет історії, що здається нам найбільш переконливим, визначає наше бачення майбутнього. Нагадаю минулорічні розмисли Тимоти Снайдера про коммеморативну каузальність – тобто здатність оцінювати події сьогодення залежно від нашого розуміння історії. Розмисли Т. Снайдера доповнюють нарративізм Уайта, даючи нам інструмент рішення проблеми вибору політичної позиції нашим сучасником, який звик визначати основні події світової історії в певній ціннісній перспективі. Пам'ятаймо про ці теоретичні настанови та про те, що носіями історичної свідомості є не тільки професійні історики, а кожен наш співгромадянин, яким би об'ємом історичних знань він не оперував. Зазначивши свої теоретичні настанови, поставимо питання – чому так легко вдалося маніпулювати історичною свідомістю наших співгромадян в малюванні образу внутрішнього ворога? І що треба зробити, щоб від цього відійти?

Питання майбутнього у відповідях на це питання є найголовнішим. Якщо в перспективі в нас створення європейської держави, маємо придивитись, яке ціннісне підґрунтя в такого типу держав. Спільну основу європейського проекту є цінність

людського життя, свобода, право, єдність у різнобарв'ї. Здається, восени 2013 р. Україна гранично прозоро продемонструвала свою готовність реалізовувати саме європейський проект. Але вже підчас Майдану лунали й голоси, які оцінювали події, що відбуваються, як консервативну революцію та пророкували той самий правий поворот, який бачимо як серйозну тенденцію політичного розвитку в деяких європейських державах. Це рецепція ідеї національної держави зразка дев'ятнадцятого століття. Яку державу хоче бачити більшість наших співгромадян та що можна зробити, щоб спрямувати їх інтелектуальні інтенції в позитивне русло, що дозволить подолати війну?

На наш погляд, надзвичайна вразливість громадян України до маніпуляцій за допомогою минулого пов'язана зі збереженням телеологічних форм інтерпретації історичного процесу, що є рівною мірою притаманними як проекту національної держави, так і марксистському проекту. Телеологічні схеми передбачають неминучість руху історії в визначеному напрямку, причому рушійною силою цього руху є єдина сила, що уособлює прогрес. Будь-яка телеологічна схема історії змальовує нам існування людства у часі як поля битви між силами «світла» й «темряви», в якій ми обираємо сторону, на якій готові битися. Неминучість та незворотність процесу надає нам впевненості в тому, що через страждання та труднощі ми наближаємо царство щастя та справедливості, в якому всі нащадки світлої сторони насолоджуватимуться щастям та добробутом. Наше сьогоденне життя постає лише сходинкою в великому процесі наближення смислу. Історія є ареною битви, в якій ми маємо перемогти ворогів. Дивлячись в минуле, ми спираємось на подвиги наших предків, що віддавали всі свої сили заради наближення світлого майбутнього.

Наголошуючи на тому, що носіями історичної свідомості є не тільки професійні історики, а всі наші співгромадяни, спробуємо подивитись, в який саме спосіб може формуватися історична свідомість наших сучасників. Каркас історичної ідентичності формується в першу чергу на військових датах. Перемоги та поразки, злочини проти народу – ось ті перші цеглинки, які ми зна-

йдемо, промацуючи контури історичної ідентичності. Природно солідаризуватися з переможними чи ображеними предками, відчувачуючи спорідненість з предками, слави (чи нещастя) яких ми маємо бути варті. Нагадаю розповсюдженість в Україні меморіалів Невідомим солдатам (чи матросам, як в Одесі). Традиція ця є загальноєвропейською, виникла вона після першої світової війни. Подібні пам'ятники наділені великою емоційною силою, здатні спрямовувати енергію людини в русло захисту цінностей, що їм присвячено меморіал. Нагадаю також, що «місця пам'яті», орієнтовані на вшанування невідомого героя, піддавалися критиці збоку, наприклад П'єра Нора в контексті позбавлення пам'яті людського виміру, неможливості бачити минуле в який завгодно спосіб, окрім представленого в коммеморативному ритуалі. Перетворення вшанованого пращура з живої людини на позбавленого вад богатиря є неминучим наслідком такої коммеморативної політики. Не дивно, що саме в такому наративі неможливо визнати злочини, створені представниками власне твоєї спільноти. Невідомий солдат може бути *тільки* героєм, отже він є абстрактним образом всіх солдат, а вони є переможцями – и це головне. Отже, сама форма наративу позбавляє можливості визнати помилки та злочини, скоєні нашими предками.

«Маскулинна» військова стратегія коммеморативної політики є тлом формування історичної свідомості наших співгромадян. При цьому тут не йдеться виключно про радянський спадок, що здається очевидним. Історія українського народу побудована саме за такою схемою, починаючи від вшанування запорізьких козаків як творців української політичної свідомості та захисників православної віри та українського народу від поневолення, та закінчуючи однозначною героїзацією воїнів УПА. При цьому в українському наративі існує достатньо серйозна нота розуміння відсутності життя в шаблонних героїчних картинах. Якщо, наприклад, ми звернемось до роману В. Кажелянка «Дефіляда у Москві», ми побачимо достатньо відверту та злу сатиру на цей варіант перетворення портретів живих учасників історичних подій на образи казкових богатирів, позбавлених недоліків та слаб-

костей. Роман не є пасквілем, це щира самоіронія, що вийшла саме з середовища носіїв галицької історичної свідомості.

Історична пам'ять наших співвітчизників прокреслена картою військових дій. Чи є дивним, що такі історичні нарративи не можуть не стикатись між собою? Чого вартий тільки нарратив Другої світової війни, що став ареною найзапекліших суперечок та полем злочинного маніпулювання. Чи ми приречені на вічну війну пам'ятей? Чому не мали успіху, наприклад, ініціативи з примирення ветеранів? Якщо ми будемо тягти ветеранів за один стіл з вимогами пробачити один одному, отже живемо в одній державі, яку всі захищали, хто як вмів, навряд чи ми досягнемо мети примирення. Залишаючись в військовому нарративі ми завжди залишимося ворогами, а справа «відновлення історичної справедливості» буде виглядати як спростовування «міфів» про подвиг однієї сторони, щоб зробити загальною спадщиною замовчуваний подвиг інших. Проста заміна головного героя в одному й тому ж самому нарративі не перетворить хвору історичну свідомість на здорову. Місце одним невідомим богатирів займають інші. І так само будь-який сумнів в правомірності такої інтерпретації подій наштовхуватиметься на праведний гнів: «Ти не віриш, що наш герой не міг творити злочини?!? Отже ти прихильник ворогів!»! Нажаль, це дуже розповсюджений жест історичної свідомості, подолати який в рамках військового історичного нарративу неможливо.

Описаний «маскулінний» нарратив є неминуче патерналістським. Комеморативні практики з радянських часів будувалися таким чином, щоб надати чітку настанову, як саме треба розуміти минуле. У випадку будівництва політичної нації такий варіант не є адекватним. Тут немає «великого брата» чи «доброго батька нації», що завжди підтримують нас у правильному розумінні всього в житті. Політична нація об'єднує людей, що відповідають за своє майбутнє, яке вони обирають, не маючи гарантій. У відношеннях з історією такі люди мають бути не просто реципієнтами правильного знання, створеного експертами, а співучасниками підтримання відносин з минулим. Проілюструю це на прикладах комеморації трагічних подій.

2014-2015 роки були багатими на історичні дати, пов'язані з війнами – століття початку Першої світової війни та 70-річчя закінчення Другої. Те, що події відбувалися практично одночасно, надає нам можливість фіксувати наявність цілком різних традицій комеморації в різних суспільствах.

В якості прикладів святкування 70-річчя закінчення Другої світової війни наведемо військові паради в Москві у травні та у Пекіні в вересні 2015 р. Обидва паради були саме демонстраціями військової могутності та нерозривності сьогодення та минулого. Вже декілька років паради в Москві оформлюються таким чином, щоб створити відчуття перебування в минулому. До тематики Великої Вітчизняної приєднуються не тільки травневі паради, але й перформанси 7 листопада. День початку Жовтневої соціалістичної революції перетворено на акт комеморації параду 1941 року, коли війська направлялись на фронт прямо з Красної Площі. Пекінський парад, проведений в вересні 2015 року, був сповнений реваншистської антияпонської риторики та демонстрацією військової техніки. Згадуючи союзників по війні, президент Китаю згадав тільки Радянський Союз. Характерно, що саме в ці дні військові кораблі Китаю були вперше помічені в Беринговій протоці. Комеморативний акт перетворився в заяву на майбутнє, причому достатньо агресивну. Згаданий спосіб комеморації залишає єдиний варіант співучасті сучасників – це гордість за предків, відчуття приналежності до великої традиції, готовність повторити подвиг предків в будь-який момент. Війна в такому варіанті не закінчується.

Інший спосіб комеморації демонструють декілька меморіалів пам'яті Першої світової війни. Показовими для нас є меморіал з червоних керамічних маків біля лондонського Тауера, створений художником Полом Каммінсом та дизайнером Томом Пайпером. Навкруг Тауера розміщено 888 246 керамічних маків по кількості британських солдатів, що загинули у війні. Червоний потік витікає з вікна та заповнює простір біля Тауера. Інсталяція відкрилась 5 серпня, в день початку війни, та проіснувала до 11 листопада, дня закінчення.

В чому «меседж» маків біля Тауера? Чим має відізнатись наша душа, серце, розум підчас зустрічі з меморіалом? Пам'ять про трагедію виявляється тут переживанням трагедії ось цих, конкретних живих людей, що не за власною волею опинилися в нещасті. Вони не хотіли бути у війні, вони збиралися жити, працювати та святкувати, любити, інтригувати за краще місце під сонцем, ревнувати, думати, який автомобіль придбати та куди поїхати у відпустку... Але змушені були прийняти на свої плечі те, в чому людина не може вижити. Англійською землею розтіклася ріка крові. І наша скорбота не за абстрактним героєм, нашим ідеальним предком. Ми оплакуємо тих людей, які не збиралися ставати героями, але опинилися наодинці з катастрофою на прийняли удар. Для нас, що зараз живі, їхня доля – вічний біль. Це відчуття крові, що розлилася нашою землею. Ми пам'ятаємо цих людей, ми вдячні їм, ми не хочемо, щоб подібне повторилося. Тому що війна – це кров, біда, нещастя, біль, втрата. Її завершено.

Не менш красномовною є інсталяція в Бірмінгемі, також присвячена століттю Першої світової війни. Бразильська художниця Неле Азведо розмістила на сходинах скверу Чемберлена в Бірмінгемі п'ять тисяч крижаних фігурок людей, що розтанули на сонці. Так само тануть людські життя підчас війни. Поряд з фігурками були розміщені світлини солдат Першої світової. В деяких фігурках була заморожена червона фарба, що залишала криваві сліди на сходинах. Неле Азведо є автором проекту *Minimum Monument*, в рамках якого подібні крижані інсталяції створюються в різних містах світу на протязі вже шести років. «Я хотіла зруйнувати традиційне уявлення про пам'ятники, – розповідала художниця в інтерв'ю журналістам *Birmingham Mail*, – Мої скульптури пам'ятають людей, яких не пам'ятають інші пам'ятники». В цих словах розуміння катастрофічності війни віддзеркалюється якнайкраще. Пам'ятники вшановують переможців, героїв. Інсталяції Неле Азведо пам'ятають людей, що розчинилися в вирії війни, які не хотіли зустрічатися з цими викликами, але мусили. Будь-яке виправдання їхньої загибелі (на

кшталт «вони померли, щоб ми зрозуміли жах війни», «вони померли, щоб стало зрозуміло, що тоталітарна держава погана» та таке інше) несумісні ані з мораллю, ані з правом. Скульптури Неле Азведо *пам'ятають людей*. Ми можемо протягати до них руки в жалю та скорботі.

Подібний спосіб коммеморації можемо побачити не тільки в інсталяціях, а й у цілком традиційних монументах. Прикладів можна навести достатньо багато, ми дозволимо собі звернути увагу на один з них, а саме на пам'ятник жертвам Голокосту в Будапешті. Монумент представляє нам 60 пар взуття, що стоять на набережній Дунаю. В цьому місці відбулася страта будапештських євреїв, яких зв'язали один з одним та розстрілювали. Перед розстрілом євреям наказували зняти взуття. Декілька десятків черевиків – жіночих, чоловічих, дитячих. Зношених та модельних. Різних. Просто туфлі. Все, що залишилося від людей, що їх знищили просто тому, що вони були. Тут немає місця пафосу та промовам про рух через нещастя до високої мети. Це неможна пояснити. Це можна тільки пам'ятати, відчуваючи жах. Пам'ятник був створений в 2005 році скульптором Дьюлою Пауером.

Два способи коммеморації відкривають для нас два різних способи будування майбутнього. Або це «вічний бій» на одній й тій самій війні. Або співчуття звичайній живій людині у всій її недосконалості. Співчуття її бажанню залишитися живою, тому, що на неї впало нещастя, вижити в якому неможливо. Бачення «ось цієї» конкретної людини – це основа відмови будувати свій проект життя в контексті битви світового добра та зла. Коли бачиш у іншому не представника великих сил, а людину, а себе інтерпретуєш не як гвинтик у великій машині, а вільну та відповідальну істоту, тоді можливо говорити про протистояння війни.

Отже, згадані варіанти коммеморації трагічних подій розкривають перед нами різні способи включення в історію. Або це відчуття причетності до чогось великого, що надає мені значущості через відблиск слави предків. Або це доторк до живої тканини життя людей минулого в її нетривкості, вразливості та

негарантованості. Обидва варіанти включення в історію важливі для самоідентифікації людини. Навряд чи ми можемо виділити їх в чистому вигляді, скоріш можна говорити про додаткові акценти. Історія держави в цілому потребує певного єдиного наратива, щоб створити простір переживання єдності всіма громадянами. Але якщо процес формування історичної свідомості зупиняється на цьому єдиному лінійному наративі, неминучою стає тенденція до виділення «головної» лінії розвитку, на тлі якої всі інші постають другорядними. Саме такий варіант історичної свідомості ми переважно спостерігаємо в Україні. Це легко проілюструвати на прикладі меморіалізації місць пам'яті Голокосту: такі меморіали створює не держава, а єврейські організації, отже пам'ять загиблих підчас Шоа сприймається як «неукраїнська» пам'ять, пам'ять *для* євреїв.

Лінійна історія необхідно підтягує телеологічне бачення долі нації – отже, є якась особлива мета існування даної спільноти, обумовлена її «природою». На тлі цієї мети все, що її не стосується, виглядає другорядним та значущим, скажемо, тільки в фольклорному плані. Якщо подивитись на ситуацію з існуванням історичної пам'яті в Україні, можна припустити, що актуалізація регіональних пам'ятей може сприяти формуванню європейської політичної нації в Україні. Єдність у різнобарв'ї є ознакою існування *будь-якого* регіону України, але різнобарвні вони по-різному. Якщо ми говоримо про загальнодержавну історію, ми неминуче будемо елімінувати ці розбіжності, шукаючи універсальні смисли для всій держави. Акцентувавши особливості регіонів, ми збагачуємо спільну самоідентичність держави. Це не «дві України», що не здатні жити разом. Це не містечкова провінційність. Це акцентування специфічної ролі даного регіону, його функції, якщо можливо таке визначення. Доля кожного з регіонів України могла бути іншою. Розуміння цього не педалює розуміння випадковості цієї політичної спільноти. Це надає розуміння негарантованості нашої долі та актуалізує відповідальність за збереження саме такої держави, яку ми разом вирішили будувати.

Актуалізація спрямованості історичної свідомості убік живого людського обличчя, цінності екзистенційної єдності з людьми, що жили на цій самій землі століття тому, навіть якщо вони розмовляли іншою мовою та ходили до інших храмів, працює саме на європейський проєкт України. Історична свідомість, що будується не на лінійному телеологічному проєкті, а скоріш на відчутті спільного спадку, – це те, що змушує відчувати відповідальність за те, в чому змогли жити та працювати настільки різні за культурною приналежністю люди. Створення простору відповідального включення – це найголовніше завдання тих, хто може опікуватись історичною свідомістю.

Франс Геретс (Утрехт, Нидерланды)

ПРИМИРЕНИЕ: ПЕРЕХОД ОТ ЭТНИЧЕСКОГО К ГРАЖДАНСКОМУ НАЦИОНАЛИЗМУ И ПРИМЕР ОДЕССЫ

*Перевод Дианы Добровольской
и Людмилы Добровольской*

Мы будем сегодня говорить о примирении и памяти, и я собираюсь добавить новый термин: примирение, национализм и память. Я думаю, одна из проблем состоит в том, что разговор о примирении в Украине – это весьма животрепещущий вопрос. Но он не очень точен: он не говорит, кого примирить с кем, о каком конфликте идет речь, о каком моменте в конфликте. Сегодня утром мы могли видеть, по крайней мере, три примирения, поставленные на карту: первое примирение – это примирение с людьми, которые уже мертвы; второе – внутреннее примирение на территории Украины, включая Донбасс, но не только его, и третье примирение, которое витает в воздухе – это примирение не с Путиным, не с режимом, но с людьми, с русским народом. Таким образом, существуют три примирения, о которых мы говорим. И я думаю, нам колоссально поможет в дебатах, если люди будут точны в определении, о каком из трех примирений идет речь, потому что примирение не является чем-то абстрактным, это что-то определенное, что мы делаем в совершенно определенно-конкретной исторической ситуации. Мой доклад будет о втором примирении. О примирении между различными группами и регионами в пределах самой Украины. Это не значит, что все, что я думаю, и что я буду говорить, не относится к двум другим названным категориям. Оно относится, но только косвенным образом.

Я вкратце хотел бы остановиться на теории национализма, которую развили за последние пятьдесят лет, и кратко соотнести её с ситуацией в Украине сейчас. А также потом связать её с примирением. Таким будет ход лекции: поговорить сначала о нацио-

нализме, потом соотнести все с ситуацией на Украине, потом связать с примирением людей. Если вы почитаете литературу по теории национализма, особенно в странах англоязычного мира, то люди говорят о двух видах национализма: гражданский национализм и этнический национализм. И конечно, если мы говорим об англоязычном мире, мы говорим о гражданском национализме, а в остальной части мира мы говорим об этническом национализме. И, конечно же, гражданский национализм выше этнического, что является само собой разумеющимся. Таким образом, есть два вида национализма: британско-американский тип, и, в основном континентальный (европейский) тип, как видят это британцы, потому что остальная часть мира даже не доросла до наций (не так ли?). Вы можете почувствовать снисходительное отношение, которое является странным для этой беседы. Итак, два вида. Я не думаю, что это правильно. Мы имеем дело не с двумя видами, но двумя фазами национализма. Я думаю, национализм, если мы обратимся к таковому, всегда начинается как этнический. Если все идет хорошо, то он дорастает до состояния, когда становится гражданским. Но это направление не всегда единственно обязательное, поэтому может быть и регрессия от гражданского национализма до этнического национализма. И даже стабильный гражданский национализм несет внутри себя, как элемент своего рода, призрак этнического национализма. Он никогда не может полностью избавиться от него. Поэтому не два вида, а историческое развитие, которое зависит от непредвиденных обстоятельств, которое постоянно преследуемо первой фазой, и может регрессировать в эту фазу. Я думаю, это представление больше описывает реальность, которая существует в мире, чем деление на другие типы, чем англо-саксонский тип. Что также означает (но я не буду говорить об этом сегодня), что американский гражданский национализм включает в себя этнический национализм, но в непризнанной форме, и он касается белого населения. Скрывающийся этнический национализм в гражданском американском национализме является «белым», вот что свойственно этому национализму.

Теперь, если мы привнесем эту идею в Украину, не понятие о типах, а идею о развитии национализма, вы увидите нечто поразительное и интересное, с одной стороны, но также очень опасное и сложное, с другой. Я на секунду взгляну на свою страну, Нидерланды, где определенно вначале был этнический национализм. Восемьдесят лет мы боролись в войне с Испанией, и мы настаивали, что мы иные, по причине другого языка, географического положения и религии (протестантизм против католицизма). И мы настаивали на праве создания собственной нации на основе этого различия. Мы боролись восемьдесят лет и создали эту нацию. И сейчас, если вы спросите нидерландца, признает ли он себя в контексте этнического национализма, то он не ответит положительно. Мы не обладаем этническим национализмом в этом смысле. Это также не имеет ничего общего с исторической реальностью Нидерландов. Нидерланды с самого начала как стали нацией, парадоксально, стали страной иммигрантов, и все богатство Нидерландов в действительности основывается на этой иммиграции. Я должен сделать признание по поводу философии: существует один великий философ в голландской традиции – это Спиноза, и он вырос английским евреем и это показывает, что это не совсем правда, хотя начиналось именно так, это стало правдой сейчас, что теперь мы обладаем гражданским национализмом. Мы стали нацией, чей национализм полностью основывается на гражданском национализме. И люди даже могут быть в замешательстве, сконфужены, если вы обратитесь к ним, как к этническим голландцам. Но это не означает, что мы не можем регрессировать. Например, после того, как Всемирный торговый центр в Нью-Йорке был разрушен, и у нас была большая волна иммигрантов мусульман, и она прошла успешно. Все иммиграции проходят относительно медленно. До того момента, как происходит полная интеграция людей, проходят жизни трех поколений. Но из-за событий 11 сентября появились опасения по поводу мусульман. Я думаю, оно было разделено всем миром – появилась своего рода регрессия. Очень забавный факт, в состав первого кабинета министров, сформиро-

рованного после 11 сентября в Нидерландах, входили три протестанта, отцы которых были пасторами. Странно, не правда ли? Как будто мы опять подумали: если мы в кризисе, кому мы можем доверять? Мужчинам-протестантам! Но это не сработало, конечно же, мы прекратили подобную практику, после того, как поэкспериментировали четыре года. Таким образом, даже такая светская, гражданская нация, какой являются Нидерланды, может время от времени впадать в регрессию. И это показывает, что никогда нельзя полностью избавиться от этнического как составляющего компонента гражданского. Но если мы посмотрим на историю, увидев, что мы начали с абсолютно этнического и закончили совершенно гражданским национализмом, у нас уйдет на этот процесс около трехсот лет.

А теперь к Украине. У Украины просто нет такой роскоши как свободные триста лет. Вы это видите: временные рамки сжаты. Украина – очень молодая нация, не молодой народ, древний народ, но очень молодая нация. Ей всего лишь двадцать пять лет. Этот возраст – абсолютно ничто. Многие украинцы часто говорят, что события происходят слишком медленно. Но это абсурдно! То, что вы обрели за двадцать пять лет, является невероятным. Даже после Майдана, сколько времени у вас новое правительство? Один год! И люди говорят, что все происходит слишком медленно после Майдана... С позиции исторической перспективы события проносятся со скоростью молнии. Очень молодая нация, живущая в условиях очень сжатых временных рамок, которая должна выполнить одновременно, параллельно множество задач и не может решать эти задачи последовательно. То же самое относится к созданию нации, что, конечно же, для молодой нации в каком-то смысле, самое важное из всего, что нужно сделать. Вы должны построить нацию. И вы делаете это интеллектуально и своими действиями. Например, вы можете посмотреть на войну с Путиным сейчас как на настоящую войну за независимость. В действительности, вы стали независимыми в 90-х годах по своего рода счастливой случайности. Вы не боролись за независимость. Если взглянуть на процесс с темной

стороны, то та часть сотрудников КГБ, которая была в Украине, подумала, что они станут богатыми быстрее, если они станут независимыми, чем, если они останутся под руководством КГБ в России. Это не было результатом деятельности граждан Украины, независимость была своего рода подарком. И сейчас вы находитесь в процессе «зарабатывания» этого подарка, это именно тот момент, где вы сейчас находитесь. Временные рамки очень сжаты, и время нелинейно в такой ситуации. Это значит, что если вы будете наблюдать то, что происходит в Украине сквозь призму идеи смены этнического национализма гражданским, вы в действительности увидите, что этнический и гражданский национализм создаются в Украине одновременно. Они в своеобразном соревновании между собой. Этническая идея может выиграть, или гражданская идея может победить. Но в действительности, элементы обеих находятся в процессе создания сейчас.

А теперь вкратце об этническом национализме. Почему так случается, что создание наций начинается этническим путем? Потому, что это необходимо. Давайте я объясню эту необходимость. Если ваша исходная точка — это империя, главным образом империя, где живет много народов и она существует в форме автократической империи, не демократической. Если вы будете переходить от империи к демократии, империя всегда распадается и появляются нации. Демократическая нация полностью отличается от автократической империи в одном жизненно-важном моменте: вы должны доверять своим согражданам, чего не требуется в империи. В империи вы в основном доверяли своей семье, вашей корпорации, доверяли Богу, но не доверяли вашим согражданам. В демократии вы должны доверять гражданам, потому что вместе вы строите эту нацию. Вы в действительности вместе определяете политику. Вы абсолютно зависите от соблюдения законов большинством граждан, потому что если нет соблюдения законов, то ничего не сработает. Это доверие с исторической точки зрения не имеет под собой оснований, никакого исторического опыта, никакого нарратива, по-

ддерживающего его, поэтому это доверие просто ниоткуда. Если вы говорите на одном и том же языке со своими согражданами, если у вас есть совместные исторические переживания, если вы разделяете то же самое пространство, если у вас одна религия, это доверие дается намного легче, чем, если бы у вас не было этих общих мотивов. Поэтому причина, по которой национализм всегда начинается этническим образом – это проблема доверия, которая частично решается, если вы похожи по многим аспектам. Мы знаем сейчас, существует громадное количество исследований, что этот факт, действительный факт, что мы разговариваем на одном и том же языке, разделяем ту же религию, у нас родственные отношения, мы живем в том же регионе. Это все факты. Эти все факты вплетаются в образ, который красиво называется воображенным сообществом. Таким образом нация в действительности воображается. И в этом воображаемом сообществе, в этой конструкции прошлое несёт в себе ключевую роль. Именно прошедшие события создают это воображаемое сообщество. Поэтому очень ограниченные части истории всегда являются элементом этой конструкции этнической идентичности национальности. В чем же кроется проблема? Я перейду к Украине через секунду. Но сам по себе этнический национализм нестабилен. Потому что определение, кто принадлежит к этносу, а кто – нет, является всегда проблемой. Он не только не стабилен, но еще и опасен как с внешней стороны, так и с внутренней стороны. И это потому, что этническая национальность создаёт меньшинство, потому что меньшинство не существовало в империи. Но в этническом национализме, потому что вы определяете большинство как принадлежащее к этнической нации, вы создаёте меньшинство. Возьмем, к примеру, румын в Украине. Из-за того, что вы создаёте меньшинство, в зависимости от того насколько враждебным становится этнический национализм, вы в конце концов можете столкнуться с вероятностью этнических чисток, геноцида, как решения проблемы единства, которое этническое определение создаёт само по себе. Все это также очень опасно с внешней стороны, потому что всег-

да существуют так называемые этнически и националистически настроенные граждане, которые в действительности живут вне пределов границ. Таким образом, стоит ли их переместить, причислить к нации, заслуживают ли они быть частью этой нации? Правильно ли так сделать с исторической точки зрения? Разве это не исправление исторической ошибки, присоединить их к нации? Поэтому этнический национализм как с внешней стороны, так и с внутренней стороны чрезвычайно опасен. Это не нечто теоретическое, это нечто, что мы уже наблюдали в европейской истории, снова, снова и снова.

Как же происходит трансформация этнического национализма в гражданский национализм? На самом деле, это легче понять, потому что посредством этнического национализма мы создаём нацию, что означает монополию на вариативность в пределах определенной территории, потом привносится демократический контроль. Потом, вместо воображенного сообщества этнической нации, появляется настоящее сообщество граждан, которые живут в одном государстве, разделяя борьбу за демократический контроль за тем, что совершает или не совершает государство. И именно с этого момента и далее действительно обладает общей историей и разделяет судьбу, имеет общие переживания, настоящие связи и зависимости и, следовательно, становится настоящим сообществом. Это сообщество больше не этническое, потому что в основе этого сообщества лежит идея, что мы разделяем общее государство, пользуемся общей демократической системой. В конце концов, мы перемещаемся от воображенного сообщества этнической нации к реальному сообществу граждан.

Это не означает, что гражданский национализм не таит в себе опасностей. Он может быть достаточно агрессивен по отношению к внешней стороне, но он более стабилен и менее опасен, чем этнический вариант национализма.

А сейчас возвратимся к Украине, где оба вида национализма сейчас одновременно находятся в процессе построения. Если мы хотим построить Украину на этническом основании, мы уви-

дим, что это невозможно. Итак, давайте перечислим: у вас должен быть один и тот же язык. Вот и начинается.... Почему-то я сегодня не заметил, чтобы мы много говорили на украинском, соответственно вот и проблема. Никто доподлинно не знает истинного количества русскоговорящего населения. Разве вы не думаете, что никто просто не хочет знать этого? Давайте предположим, что соотношение будет половина на половину. И это спорный факт, потому что в каждом регионе по-разному. Это спорный факт при построении этнического и гражданского национализма нации. Поэтому сам вопрос тоже спорный. Давайте посмотрим на религию. В Украине только одна религия, не так ли? УПЦ? Неверно! География также интересный вопрос для обсуждения. Границы Украины, если мы посмотрим с исторической точки зрения, они могли быть где угодно. И это в большей или меньшей степени совпадение, что границы находятся на тех местах, где они находятся сейчас. Поэтому в ситуации с Украиной построение этнического национализма, даже в сравнении с другими регионами, представляется чрезвычайно нестабильной формой, и соответственно, чрезвычайно опасной. Представьте, что вы действительно захотите построить Украину на этнической основе. Тогда многие люди должны будут покинуть Украину. Получается, что от половины населения вы должны будете избавиться. Одним из решений будет пригласить Путина, запустить его на восточную часть, пусть люди будут там, при этом убрать их с остальной части. Причина, по которой, несмотря ни на что, появляется эта идея построить этнический национализм, по сути, заключается в том, что легче доверять друг другу, когда вы разговариваете на одном и том же языке, являетесь частью одного и того же сообщества, это все проявляется повсеместно. Но совершенно невозможно построить нацию из этих элементов в ситуации с Украиной. Поэтому вы должны двигаться в сторону решения вопроса в пользу гражданского национализма, даже намного быстрее, чем это приходится делать другим нациям. Вот, что еще больше сокращает эти сжатые временные границы. Что представляется в этом вопросе интересным, это то,

что упомянутая формулировка нации является предметом создания интеллектуалов. Они играют очень большую роль, обычно создание нации – это их деятельность. Именно действия по созданию нации. Например, война против Путина намного больше объединила Украину, чем что-либо другое. Майдан объединил Украину многими различными способами. Поэтому очень важны действия. Но потом приходит время интерпретации этих действий. Формулирование идей о том, чем, по сути, является Украина. Теперь, запомните, даже в Нидерландах, изначальные этнические источники нации никуда не исчезли, всегда преследуя настоящее. И это утверждение также относится к Украине. Гражданское построение национализма необходимо, но оно начнет функционировать, только если гражданское построение действительно отдаст дань уважения этническому источнику. И это должно быть настоящее почтение, а не просто обман. Если сформулировать это с точки зрения голландского наблюдателя, а мы голландцы немного грубы, мы очень прямые люди, это из-за того, что эти упрямые украинские крестьяне, которые никогда не могли завоевать собственные города, несмотря ни на что продолжали разговаривать на украинском, упрямо отстаивали свою собственную религию, продолжали снова и снова поднимать восстания, даже против Сталина, единственные люди, которые вообще когда-либо это делали, из-за этого мы можем говорить об Украине, как о нации. Поэтому без такого этнического источника не было бы причины, не было бы возможности говорить об украинской нации. И это нечто, что другие сообщества в Украине, этнически не являющиеся украинскими, должны признать. Например, борьба по поводу вопроса языка имеет не одну сторону. Это не просто желание украинцев заставить всех остальных разговаривать на украинском, что само по себе немного нелепо. Всегда есть другая возможная сторона. Существует насущный вопрос языка для тех, кто действительно хочет быть украинскими гражданами, если не полностью, то, по крайней мере, вы должны бегло владеть украинским языком как вторым, что будет являться своего рода признанием, что вы являетесь действитель-

но украинцами в этническом значении, что делает возможным существование украинской нации. Но существует и множество других различных форм, какие может принять «отдавание дани» в виде почтения.

Вот еще два последних замечания. Первое по поводу роли памяти. Я уже упоминал, что этнический, националистический нарратив имеет очень большое отношение к истории, он ограниченный. Только определенные факты будут с готовностью переданы. Прелесть же гражданского нарратива заключается в том, что он с готовностью воспринимает все факты, все вопросы. Потому, что то, что он в действительности только говорит, это все, уже произошедшее в Украине, и то, что находится сейчас в процессе строительства, является частью украинской истории. Поэтому в контексте всего, о чем мы говорили сегодня утром, быть на стороне исторической правды, значит быть на стороне построения гражданского национализма. Таким образом, нет необходимости быть противниками, надо всего лишь быть на стороне исторической правды. В этом значении работа, которой занимается эта конференция, философы и историки, это очень важная составляющая в построении гражданской национальной идентичности в Украине.

И последнее замечание о месте проведения конференции, об Одессе, являющейся, кстати, красивейшим городом. Но очень особенным городом, с очень специфической индивидуальностью. Его специфичность можно резюмировать таким образом: Одесса – это Одесса – ЭТО Одесса. И это гражданская индивидуальность, не страны, не нации, а города. У Одессы есть гражданская индивидуальность города. В этом понимании Одесса имеет колоссальное значение для Украины. Украина не может на этнической основе интегрировать Одессу, если Украина хочет, чтобы Одесса была частью государства, она должна построить себя на основе гражданского национализма. Поэтому Одесса – не только красота, но и важность. В этом смысле Одесса – это Одесса – это Одесса! Таким образом, оставаясь Одессой, вы помогаете Украине построить гражданский национализм. Но су-

ществует и другая сторона. Одесса в своей истории заботилась только о своих интересах. И это было правильным, вы просто были частью различных империй и просто старались выжить, создав приемлемое жизненное пространство для всех в этом городе занимаясь, в основном, контрабандой. Но если вы станете частью демократического государства, это все ещё неизвестно, потому что все ещё в процессе становления. Если это случится, то придерживаться своей тактики – быть самой по себе – больше не будет приемлемым выходом для Одессы. В этом процессе Одесса должна посвятить себя демократической Украине, и должна в этом смысле добавить что-то к выражению «Одесса – это Одесса – это Одесса» и стать «Одесса – это Одесса – ЭТО Одесса – украинский город».

Ruud Meij (Utrecht, Netherlands)

MEMORIES OF THE FUTURE. ANNA ACKMATOVA, LUDWIK FLECK AND STANISŁAW LEM

“We are going to speak about the future. Yet isn’t discoursing about future events a rather inappropriate occupation for those who are lost in the transience of the here and now?” (Stanisław Lem, *Summa Technologiae*)

At the crossroad of reconciliation and historical consciousness we find memory. Reconciliation points to the future; historical consciousness to the past. Memory is in the present and transforms both. Memory, like reconciliation, is first of all, deeply moral and personal. On the other hand, memory is also social mediated, imagined memory and as such, the core of a ‘social imaginary’. (Charles Taylor) As a social imaginary, collective memory is also *idealized* historical consciousness. It reveals how we imagine history as history.

In Ukraine memory is not only a crossroad, but also a disturbing trap and paradox. Until recently ‘reconciliation’ only seemed thinkable as a strategy of memory in the service of a vindictive, ‘totalitarian’, ‘ethnic-national’, ‘patriotic’ or ‘kitsch’ representation of history. ‘We are all victims’, said former president Yushenko, ‘so let bygones be bygones.’ This egalitarian imagined memory of expelling the whispering, haunted voices of Ukraine may on face value look like an attractive Ukrainian social imaginary. However, as we know, without struggling to see the naked truth, reconciliation is hypocritical. And if reconciliation is a process of moral learning, aimed at a desired future, this ‘historical consciousness’ – this representation of history – this ‘inability to see’, blocks this promised future. The more we want it, the less we get.

Maidan not only demands political change, but also aims at ‘reconciliation’ – mind the ‘re’ – and that makes new honest, truthful strategies of memory imperative. Could Lviv and Odessa – cities of the Borderlands (Anne Applebaum) – become a crossroad and a birthplace of a different ethics of memory? Isn’t it the fate of the

Borderlands only to know about themselves through the eyes of the other? Are, then, these remarkable cities not already the asylum where this *ethics* of memory is already wandering below the streets and squares?

In this moment we create a monument for three heroes of this wandering memory: Anna Akhmatova, the Russian, Ludwik Fleck, the Jew, and Stanisław Lem, the Pole. All outcasts, displaced children, of the Borderlands, of Odessa and Lviv. Akhmatova, Fleck and Lem are not looking for grounded Ukrainian mnemonic narratives. They give, each in their own way, voice to ‘the other’ – the wandering ghosts that are persistently among us, but whose whispering voices can hardly be heard.

Each of them suggest a line of mnemonic transformation: poetic, epistemic and phantomlike. Anna Akmatova’s *Requiem* shows the power of *poetic memory*: the creative retelling, reshaping and preserving of haunting stories. Ludwik Fleck is a master of *epistemic memory*: the meticulous and painstaking genealogy of matters of historical and scientific facts as the interplay of ‘styles and communities of thinking and memory’. Stanisław Lem – who most of us know as a brilliant science fiction writer – is probably the most complex of our triplet. He invents *phantomic memory*: his *Solaris* explores the inescapable memories of the ghosts we desperately want to forget. But Lem also explores – e.g. in *Perfect Vacuum* – the mnemonic void of remembering what never happened, but could, should or will. As such he is our guide to memories of the future.

All three of them more or less embrace their fate of deliberately being *Unzeitgemäß* as a pre-condition of an ethics of memory that does justice to the other. They demonstrate the hard personal work and sacrifice required to create a different Ukrainian social imaginary. In hearing their voices and transforming them in *sites de memoire* they become our personal companions in our quest of re-conciliation as a memory of the future. As said, reconciliation is deeply moral. And personal. As is memory. You can’t have the one, without the other.

Руд Мей (Утрехт, Голландия)

ВОСПОМИНАНИЯ БУДУЩЕГО. АННА АХМАТОВА, ЛЮДВИГ ФЛЕК И СТАНИСЛАВ ЛЕМ

*Перевод Дианы Добровольской
и Людмилы Добровольской*

«Нам предстоит разговор о будущем. Но рассуждать о будущих розах — не есть ли это занятие по меньшей мере неуместное для человека, затерянного в готовой вспыхнуть пожаром чаще современности?» (Станислав Лем «Сумма технологий»)

На перекрестке примирения и исторического сознания мы находим воспоминание. Примирение направлено в будущее, историческое сознание в прошлое. Воспоминание пребывает в настоящем и трансформирует как примирение, так и историческое сознание. Воспоминание, подобно примирению, прежде всего, глубоко морально и лично. С другой стороны, воспоминание является также социально опосредованным воображаемым воспоминанием и как таковым сердцем «социального воображаемого» (Чарльз Тейлор). Как социальное воображаемое, коллективное воспоминание также является идеализированным историческим сознанием. Оно раскрывает, как мы представляем историю как историю.

В Украине воспоминание не только перекресток, но также будоражащая ловушка и парадокс. До недавних пор «примирение» только казалось мыслимым как стратегия воспоминания на службе у обвиняющего, «тоталитарного», «этнически-национального», «патриотического» или «китчевого» представления истории. «Мы все — жертвы», сказал бывший президент В.А. Ющенко, «пусть прошлое болью порастёт». Это эгалитарное воображаемое воспоминание, изгоняющее шепчущие, призрачные голоса Украины, может по номинальной стоимости выглядеть как привлекательное украинское социальное воображаемое. Однако, как мы знаем, без попытки увидеть

неприкрытую правду примирение становится лицемерным. И, если примирение – это процесс морального обучения, нацеленного на желаемое будущее, это «историческое сознание» – это представление истории – это «невозможность видеть», блокирует это обещанное будущее. Чем больше мы желаем его, тем меньше мы получаем.

Майдан требует не только политических изменений, но он также нацелен на примирение, и это создаёт новые честные, истинные стратегии императива воспоминания. Могли бы Львов и Одесса – города Пограничных областей (Энн Эпплбаум) – стать перекрестком и местом рождения другой этики воспоминания? Разве не таковой всегда была судьба наций пограничных областей, познавать себя через рассказы других, осознавать себя только с помощью других? Не являются ли тогда эти замечательные города своего рода прибежищем, где этика воспоминания уже бродит по площадям и улицам?

В данный момент мы создаем монументы трем героям этого блуждающего воспоминания: Анне Ахматовой – русской, Людвигу Флеку – еврею и Станиславу Лему – поляку. Все они изгои, перемещенные дети Пограничных областей, Одессы и Львова. Ахматова, Флек и Лем не ищут обоснованные украинские мнемонические нарративы. Они дают, каждый своим способом, голос «другим» – блуждающим призракам, которые постоянно среди нас, но чьи шепчущие голоса едва ли можно услышать.

Каждый из них предлагает линию мнемонической трансформации: поэтической, эпистемологической и иллюзорной, фантомо-подобной. «Реквием» Анны Ахматовой раскрывает силу *поэтического воспоминания*: креативного пересказа, переформулировки и сохранения западающих в память историй. Людвиг Флек является мастером *эпистемологического воспоминания*: тщательного и скрупулезного возникновения и развития исторических и научных фактов, как взаимодействия «стилей мышления и мыслительных коллективов и воспоминания». Станислав Лем, кого многие из нас знают как блистательного писателя в стиле научной фантастики, представляет собой самого

сложного и комплексного из нашей тройки. Он изобретает *фантомное воспоминание*: его «Солярис» исследует неизбежные воспоминания призраков, которых мы отчаянно хотим забыть. Но Лем также изучает, например, в «Совершенном вакууме» мнемоническую пустоту памяти о том, что не случилось, но могло, должно было произойти или будет. Таким образом, он наш проводник в воспоминания о будущем.

Все трое из них в большей или меньшей степени принимают свою судьбу быть намеренно вне времени, как предварительное условие этики воспоминания, которое отравляет правосудие над другими. Они демонстрируют усердную индивидуальную работу и жертвенность, требуемую для создания иной украинской социальной вообразимости. Благодаря способности слышать голоса и трансформировать их в цитируемых строках, они становятся нашими личными попутчиками в походе к примирению как к воспоминанию о будущем. Как говорилось, примирение является глубоко моральным. И личным. Как и воспоминание. Не можешь иметь одно, не имея другого.

**ІСТОРИЧНІ ЛАНДШАФТИ
ТА РАНИ ПАМ'ЯТІ**

•

**THE HISTORICAL LANDSCAPES
AND THE WOUNDS OF MEMORY**

Орися Біла (Львів, Україна)

ЧИЙ ЛЬВІВ? ДО ПРОБЛЕМИ ЕТИКИ ПАМ'ЯТІ В БАГАТОКУЛЬТУРНОМУ МІСТІ

Кожного разу, коли балакучий екскурсовод розпочинає екскурсію на львівській Площі Ринок, він насамперед вказує на назву: Львів, Львов, Lwów, Lemberg. Усе це – назви однієї і тієї ж місцевості, що пригадують нам про її багатовікову історію, але водночас залишаються видимим знаком її розрізненої ідентичності. Наче панянка, котра неодноразово виходила заміж, змінюючи щоразу прізвище, Львів щоразу змушений переосмислювати себе заново.

Уважний слухач помітить, що у цих моїх вступних словах Львів фігурує як певний топос. Водночас він наділений іпостасю: Львів мислиться мною як жива істота.

Можна сказати, що це лише фігура мови. Адже насправді ані чітких просторових меж, як і нічого антропоморфного у Львова немає. Як будь-який мегаполіс, він постійно міняє свої границі та розростається, поглинаючи довколишні села та містечка. Як певний образ, він щохвилини народжується і вмирає, так само як народжуються і вмирають сотні й тисячі львів'ян.

То що ж таке Львів?

В наступних кілька хвилин я спробую викласти власне бачення Львова, дуже суб'єктивне і абсолютно персональне, але поруч з тим я хочу своїми роздумами про зв'язок історії та сучасності, а також про те, чому незважаючи на епоху прогресу, технічних новацій та уже майже постлюдського майбутнього історія залишається все ще актуальним аспектом нашого існування.

Дозвольте почати з випадку, що трапився зі мною кілька років тому. Працюючи в університеті, мені часто доводиться спілкуватися з іноземними фахівцями у своїй ділянці. Ми розмовляємо не лише про суто професійні питання, а й дискутуємо про ситуацію у світі, в Україні і зокрема у Львові. Зазначу, що вважаю себе корінною львів'янкою: більшість свого життя

я провела у Львові, там народилася, ходила в школу, навчалася в університеті, там живуть мої батьки і друзі. Я пишалася тим, що львів'янка, і мені завжди здавалося, що я маю достатньо експертних знань для того, щоб пояснити будь-кому, в тому числі й своїм іноземним колегам, що таке сучасний Львів і як він постав. Львів, зазвичай казала я, – це культурна столиця України. Там плекають національну ідентичність, пам'ятають про історію, бережуть мову та культуру. Львів – це особливе місце, столиця Галицько-Волинського князівства. Львів – колиска українськості: він – наче компас, по якому можна звірити давнину української державності, водночас він – наш символ боротьби за свободу та незалежність. Не можу сказати, що зі мною не погоджувалися. Навіть навпаки.

Але одного разу сталася незвичайна подія. В один зі своїх чергових візитів іноземні гості прибули із твердим наміром побачити місця масових розстрілів II Світової війни. Вони показали мені карту та спитали, чи могла б я їх відвести у вказану місцевість. Важко переказати мій подив, коли я дізналася, що позначка, вказана на карті, знаходиться якихось двісті метрів від дому моїх батьків. Лисиницький ліс, до якого хотіли потрапити мої колеги, розташований майже на самому кордоні міста, віддавна був традиційним місцем розваг для дітей та дорослих нашого району. Взимку ми каталися там на лижах, у теплі пори року гуляли, збирали квіти, колекціонували гербарії.

Однак цього разу Лисиницький ліс постав переді мною в іншому образі. Підніжжя гори, з якої ми щороку з'їжджали на санках, виявилось місцем розстрілів. Саме сюди під час II Світової війни німці щоденно привозили військовополонених з табору «Цитадель», в'язнів Янівського табору, львівської тюрми, а також сотні тисяч звичайних львівських євреїв, затриманих на площах і вулицях міста під час численних облав. Їм наказували роздягнутися, сумлінно збирали особисті речі та коштовності, а тоді просто розстрілювали. Люди падали в яр біля підніжжя гори і спеціальний загін в'язнів їх тут же закопував. Таким чином між 1941 та 1943 рр. було знищено майже двісті тисяч людей, більшість із

яких були євреями. В останній рік, коли стало зрозуміло, що німці будуть змушені відступити, було прийнято рішення викопувати та спалювати трупи, аби не залишити жодних свідчень минулого. Для кращого ефекту (пробачте за цинічність цього виразу) попіл просівали на ситах. Не всі кістки згорали відразу. Тому гестапо подбало про те, щоб на місце страт був доправлений також спеціальний млин для перемелювання залишків кісток.

Коли я з колегами зайшла у ліс, звичайно, усього цього давно там не було. Єдиним свідченням колишньої людської присутності залишився розкиданий у траві металічний посуд, іноді траплялися гребінці та інший дрібний реманент. Пам'ятаю, що в дитинстві, коли ми гуляли цієї території, бабуся забороняла мені та моїй молодшій сестрі брати що-небудь з лісу додому. Можна було збирати лише лісові квіти. В той час мені здавалося, що таким чином вона намагалася позбутися зайвого сміття у хаті, яке діти могли б принести з забрудненого людьми лісу. Ані про злочини нацистів, ані про масові убивства, що відбувалися у Лисиницькому лісі, я ніколи не чула. Зрештою до сьогоднішнього дня у мене були досить малі шанси дізнатися про ці події. На горбку поруч стояв лише скромний дерев'яний хрест з написом «Тут поховані італійські солдати». От і все.

Того ж вечора страшенно спантеличена я прийшла додому і спитала в мами, чи знає вона що-небудь про ті вбивства у лісі навпроти. Мама скрушно схитнула головою і відповіла, що чула про це, але знає зовсім небагато. Вона та її батьки були переселені у цю місцевість після війни. За іронії долі, на нашій вулиці не залишилося жодної родини, яку можна було б назвати свідками цієї трагедії. Ми, як і наші сусіди, приїхали до Львова набагато пізніше. Проте жителі сусіднього села Лисиничі, від якого власне і походить назва місцевості, додала мама, знають набагато більше. Кажуть, що дехто зі старожилів навіть пам'ятає, як над лісом тижнями стояв запах паленої людської плоті.

Скажу відверто, до такої історії Львова я була не готова.

Жоден із львівських путівників не повідомляв про це.

Жоден із моїх вчителів та друзів ніколи про це не говорив.

І вже точно про це ніколи не розповідали у нашій сім'ї.

Наступного разу, коли я знову опинилася на площі Ринок, я подивилася на неї іншими очима. Я не знала цього міста. Не була більше упевнена, що розумію, де живу, і чи є ці люди довкола львів'янами. Гомогенний, зрозумілий, рідний Львів несподівано зник. З усіх моїх знайомих львів'ян лише одна сім'я виявилася такою, що могла прослідкувати своє коріння до передвоєнного Львова. Більшість, в тому числі і мої родичі, були переселенцями з нинішніх польських територій та навколишніх сіл (якщо селяни) та сучасної Росії (якщо вони працювали на радянську систему). Усі ці люди переїхали у Львів шойно всередині 1950 – на початку 1960 років. Дехто із власної волі, інші з примусу.

Заради справедливості мушу сказати, що не всіх довоєнних львів'ян було знищено. Багато з них утекли, а багатьох, особливо поляків, примусово виселили за межі Радянського союзу в рамках операції Вісла. Але факт залишається фактом: між кінцем 1940 – на початку 1950 рр. у львівській історії з'яля величезна діра: так начебто місто вмерло і було заселене знову.

Усі ці пішоходи, що так пишаються львівською культурою та архітектурою, є лише приймаками у чужій хаті, думала я, спостерігаючи за сучасними львів'янами, які «спацерували»¹ вулицями міста.

Міф Львова як культурної столиці України, як осередку українськості, був надзвичайно популярним у перше десятиліття незалежності, тобто у 1990-2000. Цей образ активно експлуатувався як самими українцями, там і їхніми опонентами. Саме до нього досі реферують ворожі пропагандистські ЗМІ, коли говорять про «бандерівський» Львів і про те, що за незнання української мови у Львові можна зазнати фізичних переслідувань. Роздумуючи про природу такого міфу, я дійшла висновку, що в 1990-х рр. таким чином львів'яни намагалися окреслити свою ідентичність у ситуації відносно гомогенного радянського простору, домінантним у якому від початку була російська культура. Говорити українською, носити вишиванку, пишатися своїм

¹ Львівський термін для слова «прогулянка».

етнічним походженням – усе це інструменти, щоб підкреслити, що ми – інші, ми – автохтонні, ми маємо власну культуру, і ось вона – реалізована у чудовому міському просторі, українському Львові.

У невеликому есе під назвою «Ніцше, генеалогія, історія» французький філософ Мішель Фуко стверджував, що європейці традиційно використовували історичну науку, щоб віднайти у минулому підтвердження власної ідентичності. Історія служила дзеркалом, в якому «впізнавали» себе в минулих постатях та епохах (зрештою, ми це робимо і до сьогодні), стверджували тривкість та надійність власних традицій, проголошували істину. Так, наприклад, постала практика розглядати Французьку революцію через паралелі з римською історією, а романтизм як аналог середньовічного лицарства. Відчайдушне прагнення локалізувати себе в історії було свідченням потреби отримати владу на нетривкістю власного буття. Історія у певному сенсі замінила модерним європейцям метафізику і телелогію. Таким чином міф споконвічно українського Львова був *абсолютно* необхідним в епоху, коли народжувалася українська державність.

Аналізуючи проблематичність цієї метафізичної складової історичного знання, Фуко прийшов до усвідомлення потреби створити такий методологічний інструментарій, який дозволив би, не відкидаючи історичного знання, дивитися на нього критично. Цей інструментарій він метафорично назвав «генеалогією». Що таке генеалогія в традиційному сенсі слова? Це пошук коріння. У перекладі з давньогрецької генеалогія – це родовід. Шукати коріння, щоб віднайти справжню суть речі, наче вона, ця справжня суть лежить десь там у глибинах і очікує бути знайденою, відкритою, виведеною на світло. Але Фуко розпочав з протилежного: немає жодних джерел речей (Ursprung), є лише випадкові незначні події, низькі початки (pudendaorigo), абсолютно випадкові, незв'язані між собою. Вони – наче пазли, з яких ми можемо викласти власну мозаїку ідентичності. Завдання історика-генеалогіста, писав Фуко, – викласти перед сучасником найрізноманітніші ідентичності, що слугуватимуть йому додат-

ковими «милицями» у ситуації хиткості власного буття, у непевності життєвих орієнтирів та власної самототожності. Фуко назвав це «пародійно-деструктивним» використанням історії, яке дозволить вибирати необхідну ідентичність та змінювати її при потребі. Цілісна ідентичність, стверджував філософ, – це завжди пародія, вона складається з множини, «в ній сперечаються незліченні духи, пересікаються й керують одні одними системи».¹ У кожному із цих духів історія відкриває не забуту і готову відродитися ідентичність, а складну систему елементів, численних, різноманітних, над якими не має влади жодна сила синтезу. «Історія, генеалогічно спрямована, має на меті не віднайти коріння нашої ідентичності, а навпаки, наполягти на її розсіянні. Вона прагне не до того, щоб виявити єдине джерело, з якого ми вийшли, цю прабатьківщину, повернення до якої обіцяє нам метафізика, а до того, щоб виявити всі розриви, котрі нас пересікають».² В момент, коли ми усвідомимо величезне різноманіття радикально відмінних способів конструювання в минулому, ми втратимо вітху наперед даних ідентичностей і «можливо, відкриємо ту сферу, де оригінальність знову можлива».³

Фуко також зауважив, що історія стала полем битви за істину. Істина модерної людини – це насправді «воля до істини», що володіє руйнівним потенціалом. Кожна спроба історичної інтерпретації – це насильницьке або приховане привласнення системи правил, яка сама в собі не має жодного значення, стверджував філософ. Варто просто згадати, скільки разів за останні п'ятнадцять років переписувалися шкільні підручники з історії України, щоб зрозуміти, про що йдеться. В усякому суспільстві продукування дискурсу контролюється, відбирається, організується та розподіляється рядом процедур, мета яких – підтримати владу цього дискурсу й усунути загрозу витіснення іншим дис-

¹ Foucault M. Nietzsche, Genealogy, History // Foucault M. Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews, ed. and trans. D. F. Bouchard and S. Simon (Cornell University Press, 1977), p. 161.

² Там само, p. 162.

³ Там само, p. 161.

курсом. Офіційна історія України – яскравий приклад таких маніпуляцій з минулим.

У лекційному курсі під назвою «Слід захищати суспільство» (1975-1976) Фуко стверджував, що ціллю генеалогії повинно стати відродження локальних знань, на противагу науковій ієрархії знань з притаманними їй владними функціями. Завдання генеалогії – викрити механізми формування сучасності, котрі вплинули на конституювання нас як суб'єктів, і водночас визволити репресовані наративи. Таким чином, генеалогія – інструмент активної участі у самоконституюванні, а отже, є проектом політичним.

Історія – це боротьба. Визволіні одного разу наративи колись цілком можуть стати елементом нової репресивної системи. Фуко також це добре розумів. Він застерігав, що визволіні фрагменти загрожують утворенням нового унітарного дискурсу, але поки вони такими не стали, слід продовжувати цей емансипативний проект.

У 2007 році львівська мерія затвердила нову парадигму міста. Її символом стало гасло «Львів відкритий для світу» та рисунок із зображенням п'яти відомих львівських веж: вірменської церкви, римо-католицької катедрі, вежі міської ради, бернардинського монастиря і церкви на вулиці Руській. П'ять веж символізують багатокультурну спадщину Львова.

Вірменська церква натякає на колишню процвітаючу вірменську общину, вежа Корнякта реферує до культурної спадщини українців-русинів. В митецькому сенсі обидві нагадують про східно-ренесансову архітектуру Львова XVI століття.

Дзвіниця монастиря Бернардинів вказує на спадковість міських традицій: польський Львів перетворився на український, а відомий римо-католицький монастир Бернардинів відновив свою діяльність як греко-католицька церква. В архітектурному плані вежа Бернардинів відносить нас до італійсько-нідерландського маньєризму XVII століття, в стилі якого будували тогочасне місто.

Римо-католицька катедрa символізує спільноту львівських поляків та представляє європейське бароко XVIII століття.

Нарешті вежа міської ратуші – це символ австрійсько-го класицизму XIX століття і є серцевиною міста, довкола якої об'єднані усі інші вежі-репрезентанти історичної львівської громади, яка вітає сучасних гостей Львова з усіх куточків світу.

Чого не вистачає у цій картині Львова? Тоді, у 2007 році вона здавалася мені цілком інклюзивною. Сьогодні, у 2015 році я дивлюся на неї як на мовчазний знак Історії. Але не того, що було сказано, а того, що сказано не було. Того, що було забуто чи витерто, того, що ніколи підніметься на дахах Львова, бо його просто більше немає.

Чи мають сучасні львів'яни обов'язок пам'ятати про міські трагедії минулого? Чи мають сучасні львівські євреї, дев'яносто відсотків з яких прибули у місто разом з іншими переселенцями у 1950-1960 роках, пам'ятати про знищену єврейську громаду Львова? Чи мають про неї пам'ятати етнічні українці чи росіяни? Чи радше усім нам слід прийняти позицію ввічливого гостя, котрий мав нещастя успадкувати домівку із не дуже благонадійним минулим, але все ще сподівається на щасливе життя в новій оселі?

Щоб відповісти на це питання, я звернуся до книги сучасного ізраїльського філософа Авішая Маргаліта «Етика пам'яті». Розрізняючи між етикою та мораллю, Маргаліт впроваджує розрізнення між двома типами людських відносин: «товстих» (thick) та «тонких» (thin).¹ Товсті відносини (назвемо їх заради милозвучності мови «близькими») – це стосунки, що опираються на спільне минуле та укорінені в спільній пам'яті. Такими є наші стосунки, наприклад, з батьками, друзями, коханими. «Тонкі» стосунки натомість базуються на приналежності до людського роду. Іншим варіантом солідарності у «тонких» стосунках є, наприклад, співвіднесення себе з іншими людьми тієї ж самої статі або ж через спільний досвід хвороби. Етика, на думку Маргаліта, регулює товсті стосунки, мораль натомість – тонкі. У моралі широка географія, але коротка пам'ять, в етики – навпаки.²

¹ Margalit A. The Ethics of Memory (Harvard University Press, 2004), pp. 6-8.

² Там само.

Чи є стосунки сучасних львів'ян і львів'ян довоєнних стосунками близькими, чи далекими? Чи можна назвати їх нашими співгромадянами? Адже ми жили в різних державах і часто відносили себе до різних етносів. Єдине, що нас об'єднує, – це міський простір Львова, який ми поділяли з цими людьми, і наша людська природа.

На чому базується обов'язок пам'ятати про тих, кого ми ніколи не бачили і лише віддалено і поверхнево знаємо їхні життєві історії? Вигідна туристична стратегія чи, все ж таки, щось суттєво глибше?

Мабуть, тут варто знову повернутися до питання, що таке Львів. Місцевість? Пейзаж, на фоні якого минають наші життя? Чи може, Львів є чимось зовсім іншим – а саме символічним часопростором, який кожен із нас формує індивідуально та у спільності з іншими людьми. Кожна окрема кам'яниця, кожна вулиця – це людський слід, точка співвіднесення себе зі світом. Однак ми, люди, не вміщені у цей світ як у щось чужорідне, а наче равлики, творимо його довкола себе. Львів – знак людського існування. Визначаючи себе львів'янином чи львів'янкою, ми вписуємо себе у цей символічний простір спільного буття, співвідносимо себе із ним та водночас співвідносимо себе з кожним, хто коли-небудь до нього належав.

В останні роки свого життя Мішель Фуко, про якого я неодноразово вже згадувала, звернувся до античної філософії. Він намагався дати відповідь на нерозв'язані дилеми генеалогії: якщо наша власна суб'єктивність – не просто продукт владних відносин, але й результат технік суб'єктивізації, що відмінні від накиннутих нам технологій влади, яким чином реалізувати цю «турботу про себе» (*epimeleia*), як озвучити власний голос в історії, щоб не просто могли критично оцінити сучасність, але й стати активним її співтворцем. Зрештою слово французьке «conduire», зауважив Фуко, вказує на двосторонню природу влади: «se conduire» і «la conduire» – вести когось і вести себе, поводитись. Фігура Сократа, на думку французького філософа, поєднувала ці два аспекти: істинно піклуватися про себе значить

також піклуватися про інших і навпаки: піклуватися про інших, значить, по-справжньому піклуватися про себе. У Платона Фуко знаходить ще одне давньогрецьке поняття – *parrhesia*, що у перекладі з давньогрецької означає «відважно говорити правду». *Parrhesia* – це відвага озвучувати іншу правду, ту, на яку не розраховує суспільство, але яке ми цьому суспільству зобов'язані, незважаючи навіть на можливі небезпеки для власного добробуту. «Той, хто практикує паресію, тобто, паресіаст, – це той, хто каже усе, що має на думці, нічого не ховаючи; промовляючи до інших, повністю відкриває своє серце і розум».¹ Сказати усе, що повинно бути сказано, що хочеться сказати, що вважаємо своїм обов'язком сказати, тому що так необхідно, тому що це правильно, тому що цього вимагає істина. *Parrhesia* стає засобом включення Іншого заради відновлення балансу сил, втраченого у політичних репресіях чи у механізмах нормалізації. Відважний Сократ, писав Фуко, не боявся вказати тим, в чиїх руках зосереджена влада, на недоліки, яких вони допускаються, прагнучи дбати про інших. Він також звертався до співгромадян, запрошуючи їх до розмислів про те, що означає піклуватися про себе та про інших. Бо врешті-решт, це вказує їм на те, хто вони є насправді.²

Фуко вірив, що в сучасному світі відповідальність Сократа повинні взяти на себе інтелектуали. Хоча б тому, що вони мають привілей почути голос Іншого.

Не слід очікувати, що усі без винятку львів'яни, одесити або кияни розумітимуть чи чутимуть голоси тих, які з тих чи інших причин були викреслені з аналізів історії. Однак, озвучити голос тих, хто був позбавлений не лише гідності життя, але й гідності смерті, – наш із Вами обов'язок. Заради себе та заради них.

¹ Foucault M. Fearless Speech, ed. Joseph Pearson (Semiotext(e), 2001), p. 12. Пор. також: Фуко М. Мужество истины. Управление собой и другими II. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983-1984 учебном году (СПб: «Наука», 2014), с. 20: «Нужно, чтобы эта правда не только составляла личное мнение говорящего, но и чтобы он говорил то, что думает, [и не] скрепя сердце – только тогда он станет паресиастом».

² Фуко М. Мужество истины. Управление собой и другими II. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983-1984 учебном году (СПб: «Наука», 2014), с. 81-102.

Николай Энгле (Москва, Россия)

**COMINGTOTERMSWITHTHEPAST:
РАБОТА С ПАМЯТЬЮ КАК НЕОБХОДИМОЕ
УСЛОВИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО ПРИМИРЕНИЯ**

*Неосмысленное прошлое –
проблема настоящего*

Для начала личная история. На поминках по моему отцу за одним столом в первый и последний раз встретились две ветви моей семьи – дед по матери, уроженец юга Украины и выпускник техникума, сталинист, ветеран Финской и Великой отечественной, и двоюродная бабушка по отцу, яркий представитель московской еврейской интеллигенции, доктор наук, муж которой чудом не попал в лагерь. В какой-то момент речь зашла о репрессиях – семья отца была репрессирована, его отец погиб в лагере, а сам он провел несколько лет в ссылке. И произошла удивительная вещь. Оказалось, что эти два человека прожили свои жизни в разных странах, никак не пересекавшихся друг с другом. Дед, по его словам, не знал о репрессиях, их, скорее всего, и не было. А в той стране, где жила бабушка Лия, все знали с 20-х годов, и аресты и лагеря были, в общем, главной реальностью, в которой существовали она и ее круг. Тот разговор за столом со всей очевидностью продемонстрировал то, что абстрактно кажется невероятным. Объективной реальности прошлого не существует. Ее формирует память, а память необъективна. Но гораздо важнее, что такое неопределенное прошлое, в свою очередь, формирует настоящее. Замороженная и «непредсказуемая» история страны с двоящейся памятью оборачивается двоящейся реальностью в настоящем. Такая раздвоенность чревата, в лучшем случае, «просто» невозможностью двигаться вперед, в худшем – гражданской войной.

Это отражают данные опросов. 66% россиян, опрошенных ФОМ в октябре 2014 г., считают, что репрессии были, 16% – что их не было, а еще 18% затрудняются ответить. Трудно поверить,

но это так: мнения опрашиваемых расходятся не в ответ на вопрос об *отношении* к событиям прошлого, а о самом *факте* их существования. Речь идет не столько о различии оценок происшедшего, сколько о различии в восприятии реальности. По сути, по-разному ответившие на эти вопросы живут в странах с разной историей, очертания которых на карте удивительным образом совпадают.

И вот тут я спрошу – касается ли это только России? Честно говоря, не думаю...

Непрошедшее прошлое:

шизофрения как проблема, а не как оценка

На все происходящее существует вполне стандартная реакция – мы восклицаем: «шизофрения!» Эта реакция очень привлекательна – тут и довольно точное описание ситуации, и красивая психологическая метафора, и емкое оценочное высказывание. Но к сожалению, оценочность перебивает все остальное. Между тем, как нам кажется, куда полезнее отвлечься от эмоций и приглядеться к этой характеристике как действительному диагнозу, заставляющему задуматься о природе заболевания.

Важнейшая проблема стран бывшего СССР, не прошедших десоветизацию, в том, что советское (точнее, сталинское) прошлое для них – не совсем прошлое. Материальная культура, система государственных и общественных институтов, социальные механизмы – в огромной степени являются наследием сталинизма, а потому их нельзя просто взять и отбросить. Попытка их переосмыслить оборачивается серьезнейшими трудностями, вполне естественными и закономерными. Дадим кратких обзор этих факторов «непрошедшего прошлого».

1. Именно в сталинские годы произошла индустриализация, из аграрной страны Россия стала индустриальной, были построены или стали бурно развиваться города, сменились способы производства и уклад жизни всех слоев общества. Мы едва ли представляем себе, насколько окружающая нас материальная действительность – наследие той эпохи. Это касается как явлений предельно общего характера – границы России со

странами бывшего СССР и границы регионов, сама их структура, так и предельно индивидуального – традиционная для нас планировка квартир. Сами советские города в большинстве случаев, расположение их улиц и центральных площадей в основном спланированы в сталинское время. Моногорода, источник постоянного социального напряжения для большинства стран бывшего СССР (где к ним относились до 40% всех населенных пунктов городского типа) – появились в результате соединения факторов, характерных именно для сталинской экономики. Это сверхсильная индустриализация, плановая экономика, гипертрофированная ВПК. О том, какими социальными проблемами в пределе чреваты такие территории, свидетельствует, в числе прочего, пример Донбасса.

2. Родом из «сталинского проекта» почти все современные российские государственные институты. Прежде всего речь идет о вертикальной системе управления, при которой правительство – скорее набор функционеров, выполняющий спускаемые сверху директивы. Именно Сталин стал первым главой Политбюро и отточил систему личной власти в окружении вторичных институтов. Система партийного строительства, при которой партия – не представительский институт, а идеологический и имитационный конструкт, отточен десятилетиями главенства КПСС. То же касается института выборов, которые должны лишь создавать видимость народовластия, или легитимировать существование партий, при которых наличие альтернативы воспринимается как источник опасности. Подчиненный исполнительной власти суд, главенство представлений о «социалистической законности» (примата «государственной целесообразности над правами граждан» в сфере права, преимущественно карательная судебная система, которую хронически не получается реформировать – все это наследие сталинской модели. Это напрямую касается работы силовых структур и судов: сверхцентрализация и сверхраздутые штаты, при крайне низком КПД, широчайшие полномочия прокуратуры, которая не только выступает от имени государства на уголовном процессе, но и осуществляет «общий

надзор», что облегчает ее воздействие на процесс (в том числе в политических и экономических делах), но не защиту прав граждан и борьбу с преступностью. ФСБ, прямой наследник КГБ, – совершенно закрытое ведомство, государство в государстве, неподконтрольное ни обществу, ни гражданским властям, фактически в настоящее время захватившее власть в Российской Федерации.

3. Третья и последняя группа – социальное наследие сталинизма. Главный пережиток советской модели – государственная монополия на коллективность. Именно оттуда родом такой панический страх возникновения горизонтальных связей и гражданского взаимодействия (болезненная реакция на несистемную оппозицию и любую несистемную активность вообще, борьба с НКО и партийным строительством «снизу», попытки контр-олинировать националистов и футбольных фанатов) и стремление во что бы то ни стало ответить на «Болотную» «Поклонной», на шествие против войны на Украине концертом в честь присоединения Крыма и т.д.

В такого рода среде государству не нужно выстраивать ничего нового, достаточно поддерживать привычную социальную дезинтеграцию (навык «ускользания от взаимности» по выражению Максима Трудолюбова), выпалывая ростки чего-то нового по мере их возникновения, и в случае опасности провоцировать разделения, настраивая разные части общества друг против друга. Именно наличием этой среды объясняется успех метода манипулятивного сплочения общества против внешних и внутренних врагов, основы идеологии большого террора. Общество не умеет солидаризироваться вокруг ценностей, а только против общего врага, причем список врагов также унаследован напрямую из сталинского прошлого. Помимо Запада, это любые *иные* внутри общества – от «иностранцев» (ненависть к которым нагнеталась и эксплуатировалась в ходе «национальных спецопераций» 1937-38 гг. и депортаций военного времени), до «пятой колонны» инакомыслящих.

Именно в результате поколениями проводившейся целенаправленной работе по дезинтеграции большинство общества не умеет руководствоваться ценностями в социальной жизни. Ценности слишком часто дискредитировались, их носителей либо убивали, либо заставляли от них отречься – а потому представления о ценностях как константе в обществе отсутствуют. Сами ценности не забыты, они изгнаны из социально-политической реальности в интимную сферу личных отношений (об этом напоминают не столько «кухни», сколько больницы – любой опыт взаимодействия в экстремальной ситуации). В итоге большинство не способно к поддержке кого-либо на уровне убеждений, а в ситуации отсутствия убеждений и ценностей остается только одно – поддерживать силу, неважно, «светлую» или «темную».

Прямое следствие подобного положения вещей – предположение, на уровне массового сознания, идеи сильного государства идее ценности каждого отдельного человека. Выбор из этой пары – необходимое условие определения приоритетов развития государства и общества. И сделать его с определенностью мешает вовсе не принадлежность к «либеральной» или «государственнической» модели, а гораздо труднее поддающиеся рационализации психологические механизмы.

Выскажем тут соображение более общего характера. Когда на протяжении жизни нескольких поколений оправдываются не просто порочные общественные государственные модели, но преступления, массовые убийства миллионов человек – результатом оказываются искажения не только на рациональном или этическом уровне, но на интегральном, оказывается поражен весь «человеческий состав», различие между добром и злом теряется на всех уровнях, не только рациональном. (В христианской традиции это называется духовной смертью как последствием нераскаянного смертного греха.) Не правда ли, если задуматься обо всем этом, уже не хочется бросаться такими словами, как шизофрения?

Поняв, хотя бы в самых общих чертах, насколько глубока и комплексна проблема, с которой мы имеем дело, мы увидим,

что защитные реакции этого огромного больного организма и больного сознания, которые при беглом и поверхностном взгляде заставляющие нас всплёскивать руками, на самом деле очень *естественны*. Упорствование в стремлении оправдать Сталина эффективностью управления и экономическими успехами; призывы «не ворошить прошлое» дабы не разрушить с таким трудом добытую «стабильность»; отказ признавать реальное число жертв, хотя эти цифры в значительной мере установлены, вообще настойчивое предпочтение мифов реальности – все это защитная реакция, рациональная только отчасти.

Чтобы защититься от тяжести сталинского наследства индивидуальное и общественное бессознательное, ищет заслоны, схроны, лазейки, выстраивает сложные механизмы дистанцирования и острашения, зеркалит обращённые к нему вопросы и обвинения, обвиняя во внутренних проблемах выдуманных врагов, Запад, бандеровцев или креаклов. Но, как говорят психологи, важно ставить такого больного перед лицом фактов – заставлять смотреть, приучать к сознанию того, что он болен и нуждается в лечении.

И тут я решусь сказать два слова про Россию и Украину, осознавая, как рискованно звучат такие рассуждения из уст гражданина государства-агрессора. Ведь эта война – это тоже один из механизмов острашения внутренних проблем, причем с обеих сторон. В этой войне с особенным жутким драматизмом обнаруживается подлинная близость России и Украины, единство их исторической судьбы. Непогребенный труп сталинизма и источаемый им трупный яд мучает обе страны, провоцируя взаимную агрессию вместо внутренней работы переосмысления себя, ведь с внешним врагом бороться куда легче. (Так вообще работают механизмы национальных травм: как известно, нацизм с его обращенной на иных и внешних агрессией, стал результатом «веймарского синдрома»). Вот и сегодня мы видим, как без должной работы с прошлым, энергия «национального унижения» вырывается на волю, стремясь выстроить «проекции» и

привлечь внимание к внешнему, отвлекая от внутреннего¹.) В России это более заметно и более карикатурно, на Украине более драматично, но проблема эта, я убежден, одинаково серьезна и болезненна для обеих наших стран.

И осознание необходимости работы с собственными травмами – обязательное условие любого дальнейшего позитивного изменения. И хотя внешняя агрессия отчасти помогает «объясниться с прошлым» (так, Крым и Донбасс запустили процессы десоветизации на Украине), такое несвободное переосмысление прошлого в последствии потребует отдельной, возможно, не менее трудной терапии.

На подступах к примирению

Как больному нужно терпеливо и *технично* объяснять, что он болен, выдерживать истерики и ломки, временами, быть может, привязывать к кровати, так в ситуации переосмысления прошлого никуда не деться от терпеливого и многократного повторения фактов и развенчания мифов – работы, которая, чтобы быть эффективной, должна приобрести институциональные черты.

Скажем, неизбежно конспективно, о нескольких принципиально важных вещах, касающихся этой связи внешнего и внутреннего при переосмыслении прошлого.

Покаяние как социальный институт

Энн Эпплбаум, автор одной из первых книг о ГУЛАГе, которую ругают за журналистский подход к истории, принадлежит чеканная формула: покаяние как социальный институт – лекцию с таким названием она читала когда-то в московском Мемориале. Покаяние – вещь очень внутренняя, а вот тем не менее она вполне институализуется и, более того, оказывается, что без институализации нельзя говорить ни о каких серьезных глубоких процессах, как нельзя «просто» раскаяться, не примирившись с врагом и не вернув отнятого.

¹ Ссылки на соответствующие работы см. в нашей статье «Национальное унижение как фактор внешней политики» («Ведомости» №3790 от 16.03.2015 г.)

Христианство учит, что дух действует в человеческой реальности как дух воплощенный. И любые самые глубокие и сложные идеи и процессы ведут к изменению реальности, только если находят внешнее выражение. В обществе это выражается в том, что они обретают форму институтов.

Именно как о социальном институте о покаянии и переосмыслении прошлого говорит западная и прежде всего немецкая наука, знающая, о чем она говорит, на практике. *Vergangenheitsbewältigung* – не просто хорошо разработанное понятие, но довольно подробно регламентированный социальный и политический механизм. Его описывает Андреас Майслингер в работе *Coming to Terms with the Past: An International Comparison*¹. По Майслингеру, о переосмыслении прошлого всерьез можно говорить при соблюдении четырех условий:

- 1) наличия фактов массовых убийств или геноцида;
- 2) прекращения подобной практики;
- 3) демократизации государства и общества;
- 4) репарации, то есть возмещения вины жертвам – это тоже уже вполне сложившееся и разработанное понятие исцеления-заживления *Wiedergutmachung* (и тут любой филолог или антрополог сразу вспоминает функцию мертвой воды в сказках).

Это «возмещение» в свою очередь представляет собой «социальный институт», предполагающий:

- 1) юридическое, то есть публичное и объективное установление вины и наказание;
- 2) финансовое возмещение жертвам (а не эфемерная реабилитация);
- 3) *Trauerarbeit* – деятельное хранение памяти (также институализированное) в школах, мемориалах-праздниках, в медиа.

¹ Andreas Maislinger. *Coming to Terms with the Past: An International Comparison* (в изд. *Nationalism, Ethnicity, and Identity. Cross National and Comparative Perspectives*, ed. Russel F. Farnen. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2004

Неклассическая модель переосмысления прошлого

Эту модель переосмысления прошлого можно назвать классической. Как показывает история, такие примеры – скорее исключение, и они связаны даже не столько с жестоким поражением «авторов» этого прошлого внешними силами, сколько с кратковременностью «пленения» – 12 лет нацизма в Германии, 7 лет диктатуры черных полковников в Греции. Пример России (и Украины) отличается, во-первых, беспрецедентной продолжительностью «пленения» (70 лет – жизнь нескольких поколений) и отсутствием внешней силы, которая осуществляла бы террор (СССР для прибалтийских государств и стран Восточной Европы или Германия для еврейской коллективной памяти). В нашем случае отделить овец от козлиц невозможно, все слишком перемешано. Социологи говорят о том, что инструментария для описания столь длительного эксперимента над обществом нет – это беспрецедентная ситуация, и модели, разработанные в Германии, тут не помогают. Но мы знаем, что разработка формулы согласия в неклассических моделях (ЮАР, Аргентина, Чили, Испания) предполагает в качестве важнейшего условия компромисс.

И вот, когда мы имеем дело с такими ситуациями, оказываются важны вещи, в классических моделях часто совсем неактуальные. От «прошлого» сроком в 7 или 13 лет можно отказаться как от морока или страшного сна, переключив работу с этим прошлым исключительно в регистр покаяния. Отказаться от куска истории продолжительностью в 70 лет, включавшего в себя наряду с преступлениями, очень светлые, героические и доброкачественные страницы, нельзя. Этого не только не примет общество, и здоровая память будет сопротивляться этому, как живое сопротивляется любой идеологии. Тут работают какие-то более сложные механизмы, например, механизмы принятия.

Принятие и благодарение

Особая сложность переосмысления такого комплексного прошлого, как советское, состоит в том, что это не отказ от него, а, в каком-то смысле его принятие. Принятие, предполагающее не только признание ответственности за преступления, но и бла-

годарность за добро, и второе не менее важно, чем первое. Акт благодарения есть акт осуществления связи с прошлым, заявления и признания прав на него. Без этого мы снова и снова рвем с прошлым, отказываясь разрешать проблемы, мы предпочитаем сделать прошлое небывшим, тем самым тянем груз этих проблем за собой в будущее – но в невидимом, непроработанном и скрытом виде, в котором они ведут свою подводную работу. Опыта принятия, опыта благодарного восприятия и продолжения прошлого, из которого складывается традиция, в России вообще довольно мало. (Искусствоведы, занимающиеся историей древнерусского искусства, рассказывают, что его специфика, в отличие от западноевропейского, еще и в том, что на каждом новом этапе развития, например, фрескового искусства старые фрески замазывались и записывались новыми.) Но тем более важно помнить об этом и стараться его осуществлять здесь, это необходимое условие того, чтобы что-то получилось.

Именно из этого (духовного) усилия принятия прошлого, усилия благодарного связывания, рождается реальная готовность к компромиссу. Причем в таких тонких материях всегда велик риск подмены. Под видом действительно необходимого «принятия-связывания» могут быть протащены в будущее вещи, которые можно только осуждать, и разговор о компромиссе, также неизбежном и болезненном, может искажаться попытками компромиссного решения там, где возможно только осуждение. Очевидно, это еще и постоянное усилие различения.

Коллективная память – работа с настоящим

Работа с памятью, это не работа с прошлым, а работа с настоящим и в настоящем. Это очень похоже на то, как обстоит дело, например, с демократией. Не бывает однократного усилия по демократизации – это постоянное и неослабевающее усилие борьбы за права свои и других. И тут мы возвращаемся к тому, с чего начали: как неосмысленное прошлое – не «академический хвост», а реальность настоящего, разделяющая государство, так работа с прошлым – это реальность настоящего.

Формула примирения не рождается как плод академических штудий или как однократное усилие: вот мы сейчас вытащим все исторические вины на свет Божий, разработаем программу компенсаций жертвам, снимем фильм, выпустим линейку учебников – и заживем. Нет, это примирение, как демократия – постоянное усилие, это поле придется активно возделывать всегда. Переосмысление прошлого, объяснение с прошлым возможно только как ежедневная и актуальная реальность.

И стоит начать эту работу, выясняется удивительная вещь – и на этой оптимистической ноте я закончу. Пока мы рассуждаем о переосмыслении прошлого абстрактно-теоретически (упуская из виду, с одной стороны, плотность связей с прошлым, с другой – институциональный аспект покаяния и усилие принятия) – кажется, что отказ от «оборонительной памяти», приводит только к окончательному национальному ничтожеству. Но когда мы сталкиваемся с опытом настоящего переосмысления прошлого, становится понятно, что это процесс невероятно целительный, ведущий не к потере, а к обретению себя¹. Берясь всерьез за исцеление памяти, вместо выматывающего поддержания и упражнения комплексов нация обретает живительный потенциал, превращается в кузницу ценностей и кузницу солидарности (день победы превращается из милитаристского шаша в день памяти, 23 февраля и 8 марта из дней армии и бабства в день отца и матери и т.д.). Это очень медленный процесс: в Германии, несмотря на денацификацию, штуттгартские исповедания и т.д., даже в 70-х многие вещи были еще отнюдь не осмыслены, а последовательное «возделывание памяти» о Холокосте как институт сформировалось только в 90-х². Но то, что мы видим прямо сейчас – Германия как кузница ценностей для всей Европы (чего стоит только совсем свежий пример с приемом беженцев) – непосредственный результат этой работы и доказательство ее живительной силы.

¹ Elif Sandal Onal. *Collective Memory and National Identification*.

² Dressler-Hawke. *Reconstructing the Past and Attributing the Responsibility for the Holocaust*. 2005

Алексей Каменских (Пермь, Россия)

ВОЙНА ПАМЯТЕЙ В ГОРОДСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ: ПЕРМСКИЙ ВАРИАНТ

На протяжении последних лет мы наблюдаем, как пространство, которое принято называть «постсоветским», вновь становится полем разворачивающихся битв исторической памяти. Мы видим, как меняются местами устоявшиеся, как будто, модели соотношения «архива» и «канона», как варианты исторического нарратива, которые ещё недавно могли рассматриваться только как маргинальные, овладевают умами широких масс, как, наконец, «война памяти» оказывается одним из измерений действительного военно-политического противостояния. «Ленинопад» в Украине зимой и весной прошлого года, неосталинистские кампании в России суть лишь частные маркеры глубокого тектонического сдвига, который на наших глазах совершается в историческом сознании наших обществ. К чему он приведёт, мы не знаем; любая попытка здесь и сейчас делать выводы или прогнозы говорит больше о нас – о наших страхах, боли и надежде, – чем о том, что будет.

Поэтому – здесь и сейчас, избегая каких бы то ни было обобщений, – мне хотелось бы представить некоторый «кейс», позволяющий проследить моменты этого процесса на примере одного региона, уже – города, в нарочито узких хронологических рамках – с декабря 2014 по август 2015 года. Должен всё же сказать, что, несмотря на сознательный отказ от претензий на обобщения, выбор Пермского края в качестве такого «кейса» не вполне случаен. Дело в том, что на протяжении нескольких лет, с 2009 по 2013 годы Пермский край стал площадкой для одного из самых амбициозных культур трегерских проектов в истории современной России. Руководство края, при активном участии московских и местных галеристов, художников, театральных режиссеров, дизайнеров, предприняло попытку сделать искусство и культуру в целом своего рода локомотивом модернизации

региона. Международные фестивали, новые театральные площадки, новаторские театральные постановки мирового уровня (достаточно упомянуть лишь постановку бетховенского «Фиделио» на базе единственного на постсоветском пространстве музея жертв политических репрессий «Пермь-36» в 2010 году), открытие крупнейшего в России музея современного искусства, модернизация самого облика города – заставляли многих видеть в амбициозных планах добиться признания Перми «культурной столицей Европы» нечто большее, чем только своеобразный ремейк проекта «Нью-Васюки».

На фоне надежд, вызванных «пермской культурной революцией», события последних лет переживаются особенно болезненно. «Культурный проект» свёрнут, фестивали прекращены, музей современного искусства «PERMM» выживает лишь благодаря героическим усилиям своего руководства. С 2013 года прекращено проведение международного гражданского форума «Пилорама», ежегодно собиравшего на территории и в окрестностях музея «Пермь-36» до десяти тысяч участников. Против самого музея в пермских и центральных СМИ развёрнута клеветническая кампания; решением регионального министерства культуры была произведена смена руководства музея; сама его концепция изменена радикально – теперь это музей истории советской пенитенциарной системы. Центр гражданских инициатив «ГРАНИ», пермское отделение международного общества «Мемориал» сопротивляются присвоению статуса «иностранного агента», за которым, очевидно, последовало бы их закрытие. В 2014 году ситуация усугубилась тотальным «крымнаш», требованиями направить все усилия на борьбу с «пятой колонной» и т.д. Тем не менее, нельзя сказать, что гражданское общество оставалось пассивным: в конце октября 2014 года пермским отделением «Мемориала» была организована акция «Возвращение имён», Музей советского наива ко дню памяти жертв политических репрессий открыл выставку «Папины письма», шла борьба активистов за спасение от вырубки городского Черняевского леса и т.д.

Для автора этих строк переломным, критическим событием последних полутора лет стало появление в декабре 2014 года на улицах Перми транспарантов и баннеров с изображением Сталина и приписанной У.Черчиллю фразой «Он принял Россию с сохой, а оставил оснащённой атомной бомбой»¹. Появление подобных баннеров в крае, половину населения которого составляют потомки репрессированных, кажется выходящим за рамки возможного и мыслимого – примерно как появление «вежливых людей» в Крыму в конце февраля прошлого года. После первого шока и консультаций с коллегами возникла идея формирования «широкой антисталинистской платформы», которая могла бы стать основанием для реконсолидации гражданского общества, расколотого вопросом об отношении к Украине. В тот момент мне казалось самоочевидным, что перед признанием недопустимости публичного прославления человека, виновного в уничтожении миллионов своих сограждан, стираются различия между «либералами» и коммунистами, людьми, лояльными к режиму Путина, и его противниками; основанием такой платформы представлялась простая нравственно-интеллектуальная вменяемость.

Так возник «Пермский антисталинский клуб» – неформальная группа неравнодушных людей – правозащитников, предпринимателей, вузовских преподавателей, архивистов, журналистов. Была собрана информация о истории «сталинской биллбордиады» в современной России, установлено, что инициатором установки биллбордов, расклеивания плакатов с портретами Сталина на стенах жилых домов в Перми и Краснокамске и массовой раздачи календарей со сталинистской символикой стал Пермский комитет КПРФ. Участниками группы, в результате нескольких «мозговых штурмов», был разработан список

¹ Разумеется, бессмысленно искать это высказывание в сочинениях Уинстона Черчилля. По всей вероятности, автором «цитаты» является Нина Андреева, чью статью «Не могу поступаться принципами» 13 марта 1988 г. опубликовала «Советская Россия». Подробнее об истории высказывания см.: Куртуков И. «Принял с сохой, а оставил с бомбой» – подлинная история речи, которую никогда не произносил Черчилль. – режим доступа: http://actualhistory.ru/soha_i_bomba.

мероприятий, направленных на сдерживание «ползучего сталинизма». Речь шла о публикациях в местной прессе, о написании коллективных писем, разработке методик работы со студентами и так далее.

Автором статьи был подготовлен текст коллективного письма к губернатору края – В.Ф. Басаргину. В письме была сделана попытка обратить внимание губернатора, являющегося, помимо всего прочего, представителем рабочей группы при президенте России по разработке федеральной целевой программы увековечения памяти жертв политических репрессий, на недопустимость публичных акций, направленных на оправдание человека, виновного в гибели, унижениях и преследованиях миллионов наших соотечественников; акций, оскорбляющих память жертв репрессий, их родных и близких; представляющих угрозу гражданскому миру в Пермском крае и напрямую противоречащих действующему российскому законодательству¹. Я должен поблагодарить доцента Одесского национального университета им. И.И. Мечникова Владимира Немерцалова за предложение включить в текст письма нетривиальный аргумент – апелляцию к одному из самых одиозных российских законов последних лет: «За годы правления Иосифа Сталина незаконным репрессиям подверглись многочисленные представители православного и мусульманского духовенства, сотни тысяч простых

¹ Справедливости ради следует отметить, что в правовом пространстве Российской Федерации есть лишь один нормативный акт, содержащий формулировки, недвусмысленно осуждающие сталинский террор. Это Закон РФ от 18.10.1991 № 1761-1 (ред. от 30.11.2011) «О реабилитации жертв политических репрессий», в преамбуле которого говорится: «За годы Советской власти миллионы людей стали жертвами произвола тоталитарного государства, подверглись репрессиям за политические и религиозные убеждения, по социальным, национальным и иным признакам. Осуждая многолетний террор и массовые преследования своего народа как несовместимые с идеей права и справедливости, Федеральное Собрание Российской Федерации выражает глубокое сочувствие жертвам необоснованных репрессий, их родным и близким, заявляет о неуклонном стремлении добиваться реальных гарантий обеспечения законности и прав человека».

верующих. Размещение в публичных местах транспарантов, прославляющих виновника этих репрессий, может быть расценено как сознательное намерение оскорбить чувства верующих и подпадает под действие Федерального закона Российской Федерации от 29 июня 2013 г. № 136-ФЗ г. “О внесении изменений в статью 148 Уголовного кодекса Российской Федерации и отдельные законодательные акты Российской Федерации в целях противодействия оскорблению религиозных убеждений и чувств граждан” (ст. 1)». С учётом специфики адресата, в текст письма были включены ссылки на выступления первых лиц РФ, содержащие категорическое осуждение сталинских репрессий¹. Текст письма был подписан известными пермскими учёными, правозащитниками, общественными деятелями и представителями религиозных общин. К сожалению, данное обращение не привело к тем результатам, на которые мы рассчитывали: в ответном письме из администрации губернатора сообщалось, что баннеры действительно были установлены, что инициатором сталинистской кампании явился краевой комитет КПРФ и что администрация губернатора уведомила коммунистов о нашей позиции. Фактически, краевая власть выступила в роли простого коммутатора.

Более результативным в нашем случае оказалось аналогичное письмо, направленное пермским Центром гражданского анализа и независимых исследований (ГРАНИ) в региональное управление Федеральной антимонопольной службы. Оказалось, что размещение в публичных местах баннеров и плакатов с изображениями Сталина противоречит федеральному закону о рекламе (закон № 38-ФЗ от 13.03.2006): такие изображения не могут быть отнесены ни к коммерческой, ни к социальной рекламе², а потому должны быть сняты. В противном случае органы

¹ Увы, здесь пришлось выбирать: последние безусловно антисталинистские публичные высказывания российских лидеров датируются 2009 годом (<http://top.rbc.ru/politics/03/12/2009/351010.shtml> и <http://kremlin.ru/transcripts/5862>).

² Обсуждению последнего вопроса было посвящено специальное заседание Экспертного совета по рекламе при Пермском УФАС России, участники которого пришли к выводу о том, что «информация с изображением

местного самоуправления в праве отозвать у рекламной компании разрешение на размещение рекламы и демонтировать сами несущие конструкции, на которых размещаются баннеры. Таким образом, при поддержке Управления Федеральной антимонопольной службы по Пермскому краю, а также депутата краевого Законодательного собрания Елены Гилязовой, обратившейся к представителям рекламных компаний с предложением оплатить из собственных средств неустойку, в случае, если они согласятся немедленно снять изображения Сталина с рекламных конструкций, удалось добиться того, что к концу апреля 2015 года на территории края не осталось ни одного баннера с изображением Сталина.

Разумеется, наивно было бы торжествовать победу: практически одновременно с исчезновением сталинистских плакатов и баннеров в Перми аналогичные изображения появились в соседнем Екатеринбурге. Там борьбу со сталинистской кампанией взяла на себя Оксана Иванова, сотрудница Музея святости, исповедничества и подвижничества на Урале в XX веке. Подготовленные ею и подписанные сотнями жителей Екатеринбурга многочисленные письма и обращения в прокуратуру, губернатору, УФАС, при написании которых использовался и пермский опыт, выступления и дискуссии на краевом телевидении сделали своё дело: к началу июня в городе не осталось сталинистских плакатов.

«Сталинская биллбордиада» – это лишь одно из «измерений», в которых сейчас разворачивается «война памяти». Однако, при всём их многообразии, примечательно, что в этой войне

Сталина И.В. и надписью «Ветер истории силу набрал – Сталина чит трудов наш Урал», надписью «Он принял Россию с сохой, а оставил с атомной бомбой» не соответствует признакам социальной рекламы, поскольку не направлена на продвижение общепринятых социальных и морально-нравственных ценностей, одобряемых всеми слоями населения Российской Федерации. Общественная польза данной информации представляется сомнительной. Напротив, она может вызвать поляризацию и открытое противостояние различных социальных слоёв и различных политических групп».

снова и снова в центре столкновения исторических нарративов оказывается образ Сталина. Почему? Одна из многих попыток дать ответ на этот вопрос о корнях и специфике современного неосталинизма была предпринята 19 февраля 2015 г. на круглом столе «Осмысление сталинизма в формировании мировоззрения студента», организованном профессором Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета А.Б. Сусловым. Среди многих речей, звучавших на круглом столе, стоит выделить замечание председателя пермского «Мемориала» Роберта Латыпова о неосталинизме и неосталинистских формах дискурса, «запущенных» весной 2014 г. лидерами государства и подхваченных российскими СМИ («пятая колонна», «национал-предатели» и т.д.) как средстве легитимации современных политических практик, ассоциирующихся с образом Сталина (культ «вождя», доносы, безусловное право государства распоряжаться жизнью, собственностью и свободой своих граждан и т.д.). Александр Чашухин («Высшая школа экономики») как одну из специфических черт современной неосталинистской образности отметил её «гламурный» характер. Автор этих строк поделился своим опытом аналитической демифологизации сталинистского дискурса на занятиях по логике и теории аргументации: навык критической рефлексии избавляет сознание студента от опасности быть очарованным лозунгами «вставания с колен» и уничтожением «всех плохих» ради торжества «хороших».

Своего рода «фоном», на котором происходили наши встречи и круглые столы, акции «Возвращение имён», антисталинистская полемика в местной прессе, было и остаётся нарастающее, увы, противодействие со стороны местных коммунистов, организаций НОД и «Суть времени», имеющих опору в региональном министерстве культуры.

Особенно ярко проявилось это противодействие, когда группа гражданских активистов – бывший программный директор радиостанции «Эхо Перми» Анастасия Сечина, председатель Пермской гражданской палаты Игорь Аверкиев, соучредитель Музея советского наива Надежда Агишева, журналист Влади-

мир Соколов, руководитель центра ГРАНИ Светлана Маковецкая, председатель пермского отделения общества «Мемориал» Роберт Латыпов, сотрудник «Мемориала» Ирина Кизилова, организатор фестивалей Светлана Чергик, доцент исторического факультета ПГГПУ Виталий Ковин и автор этих строк, – в конце апреля этого года решили возобновить прерванную после 2012 года традицию проведения гражданского форума «Пилорама». За два месяца, прошедшие от возникновения идеи до второй недели июля, на которую было решено назначить проведение гражданского форума, была разработана его концепция, получено одобрение создателей международного форума «Пилорама», продумана сетка событий, создан сайт (<http://poslepiloramy.ru>), собраны необходимые средства¹. Из многих обсуждавшихся вариантов основной темы «После Пилорамы-2015» была выбрана формулировка «Мосты в будущее». Дело в том, что одна из главных мутаций, произошедших «после Крыма» в историческом сознании россиян – это исчезновение сколько-нибудь ясного образа будущего; организаторы фестиваля постарались разработать его программу таким образом, чтобы помочь самим себе и другим участникам ответить на вопрос: как жить сейчас так, чтоб «завтра» в этой стране могло стать другим? Тридцать пять запланированных мероприятий – флеш-мобы, фотокроссы, экспертные дискуссии, круглые столы, школа прав человека, концерты авторской песни и вечера современной поэзии, экскурсия «Топография террора», акция памяти «Возвращение имён», проект «Живая библиотека» и многое другое, – были выстроены в четыре тематические линейки: «Город, в котором можно» (публичные городские мероприятия, песенный фес-

¹ Следует отметить, что с самого начала организаторы фестиваля отказались от поиска основного спонсора, сделав ставку на массовость поддержки. По словам Анастасии Сечиной, координатора проекта, «мы могли найти спонсора, но нам было важно, чтобы это был не один человек со ста тысячами рублей, а сто человек, с тысячей каждый». Сбор средств был организован на краудфандинговой платформе planeta.ru. В итоге «акционерами» фестиваля выступили более 150 человек, причём половину необходимой суммы удалось собрать за четыре дня.

тиваль, поэтические события), «Местный говор» (лекционно-дискуссионное пространство), «Завтра начинается вчера» (акции и иные мероприятия, направленные на сохранение исторической памяти) и «Будущее сейчас» (мастер-классы, мини-семинары, презентации стратегий будущего и дискуссия о будущем).

Несмотря на то, что, благодаря специальному распоряжению местных властей, гражданский форум проходил в условиях практически полного информационного вакуума, что владельцы нескольких площадок в самый последний момент объявляли о внезапных авариях, организаторам фестиваля настойчиво рекомендовали отказаться от включения в программу посещение музея Пермь-36, практически все задумки, связанные с «После Пилорамой», удалось реализовать.

Пожалуй, самыми интересными, с точки зрения «битв памяти», оказались дискуссионные площадки «О вреде истории для жизни: социокультурные последствия современной политики памяти» и «PR Сталина – PR на Сталине».

Центром первой дискуссии стало выступление представителя «Вольного исторического общества», главного редактора журнала «Отечественные записки» Никиты Соколова, посвящённое роли «Записки о древней и новой России» Н.М. Карамзина в формировании традиции российского исторического нарратива. Несмотря на то, что на протяжении всего девятнадцатого века «Записка» существовала лишь в виде рукописных копий, она во многом определила тот образ российской истории, который пережил и падение империи, и распад Советского Союза. История России представлена здесь как некое самotoждественное планомерно разворачивающееся целое, начавшееся призыванием варягов и продолжающееся в эпоху Александра I; в ней нет места для истории Украины, Литовская Русь оказывается случайным эпизодом в противостоянии России с Востоком и Западом и т.д. Такой тип исторического нарратива типологически сопоставим с другими моделями национальных историй начала XIX века, но уже в конце позапрошлого столетия многие профессиональные историки, в том числе и российские, высказывались о карамзин-

ском образе русской истории весьма критически. Никита Соколов обратил внимание на крайнюю степень «милитаризации» исторического сознания, поддерживаемую и воспроизводимую на каждом новом витке российской истории «карамзинским нарративом» – нарративом, обильно насыщенном героическими образами воителей, не щадивших ни своих, ни чужих жизней ради укрепления государства.

По мере развития исторической науки «(квази)карамзинский нарратив» всё более и более удаляется от неё, становится самодовлеющей политико-идеологической схемой, инструментом политического манипулирования. Именно для противодействия такому использованию истории политиками и было 28 февраля 2014 года образовано «Вольное историческое общество»¹. Одним из эпизодов противостояния мифологизаторов истории и профессиональных учёных оказался, к примеру, недавний конфликт министра культуры РФ Владимира Мединского и директора Государственного архива РФ Сергея Мироненко, который в июне 2015 г. опубликовал документы, доказывающие, что знаменитая история «28 героев-панфиловцев» была не более чем фальсификацией журналистов². В ответ министр культуры предложил учёному «сменить профессию»³. (История получила продолжение, когда чуть позже, в интервью «Российской газете» министр заявил, что «к эпическим советским героям – и к молодогвардейцам, и к панфиловцам, и к Зое [Космодемьянской – А.К.] – надо относиться, как в церкви относятся к канонизированным святым ... любая попытка поковыряться в том, за что Ульяне

¹ «Манифест Вольного исторического общества» размещён на сайте Комитета гражданских инициатив: <http://ru.scribd.com/doc/210250121/М-А-Н-И-Ф-Е-С-Т-В-О-Л-Ь-Н-О-Г-О-И-С-Т-О-Р-И-Ч-Е-С-К-О-Г-О-О-Б-Щ-Е-С-Т-В-А>.

² Интервью с С.В. Мироненко на Радио-Свобода см.: Рыковцева Е. Тяжёлое расставание с мифом. – Режим доступа: <http://www.svoboda.org/content/transcript/27138620.html>.

³ Мединский предложил «сменить профессию» руководителю Госархива, развенчавшему миф о «героях-панфиловцах» // – Режим доступа: <http://www.newsru.com/russia/30jul2015/28panfilovcev.html>.

Громовой фашисты вырезали звезду на спине, – должна быть табуирована»¹).

Дискуссия «PR Сталина – PR на Сталине», состоявшаяся на следующий день в Музее советского наива, была выстроена вокруг трёх выступлений – доклада Виталия Ковина о «сталинской биллбордиаде» в истории постсоветской России, сообщения Алексея Каменских о пермском и екатеринбургском опыте противостояния сталинистской пропаганде и доклада Галины Янковской, доктора исторических наук, руководителя отдела по научным исследованиям и музейной педагогике Музея современного искусства PERMM, в котором бы представлен анализ основных типов «иконографии» Сталина в прошлом и настоящем (обсуждался, в частности, парадоксальный феномен проникновения образа Сталина в пространство современной православной иконы). Следует отметить, что, помимо российских участников – историков, философов, социологов, правозащитников, в дискуссии, последовавшей за выступлениями организаторов, viaSkype приняла участие профессор ОНУ им. И.И. Мечникова Оксана Довгополова. Обсуждение позволило выявить основные риторико-манипулятивные техники, используемые современными сталинистами. Один из аспектов, который высветился в дискуссии – это набирающая силу общественная тенденция к тому, чтоб идентифицировать себя как русского (российского) в качестве сторонника, «наследника» традиции империи, т.е. (в нашей ситуации) – как сталиниста. Эту тенденцию хорошо чувствуют коммунисты – и эксплуатируют её в своей «биллбордиаде». С другой стороны, та же тенденция проявляет себя в современной Украине, где сталинизм оказывается одним из «маркеров» сторонников России.

Фестиваль «После Пилорамы» завершился 12 июля поездкой участников к музею жертв политических репрессий

¹ См.: Вирабов И., Яковлева Е. Из всех искусств для нас важнейшим является история // Российская газета, 26.08.2015. – Режим доступа: <http://m.rg.ru/2015/08/26/pravda.html>.

Пермь-36, где на бывшей фестивальной поляне был сооружён из 500 вертушек лэнд-арт объект «Ветер перемен».

Фестиваль оказался одной из первых прошедших в Перми массовых акций гражданского ненасильственного сопротивления «схлопыванию» пространства свободы. Важно подчеркнуть, что одной из основных форм такого сопротивления становится разработка форм гражданской коммеморации, поддерживающих, выносящих из «поля непроизносимого» в пространство публичного дискурса память о жертвах «большого террора». Поэтому так важно, что в начале августа Пермь стала четвёртым российским городом (после Москвы, Петербурга и Таганрога), присоединившимся к проекту «Последний адрес».

Разумеется, автор этих строк далёк от радужных надежд. Россия закрывается. Закрывается от мира, от собственной памяти, от самой себя. К чему это приведёт в ближайшие годы – Бог весть. Однако понимание этого не освобождает нас от обязанности здесь и сейчас делать всё, что в наших силах, для того, чтоб оставаться самими собой, хранить память, противостоять лжи. Развивается проект «Последний адрес», обсуждаются планы по организации нового гражданского форума. Мы живы.

Инна Наливайко (Минск, Беларусь)

РОЛЬ ПОВСЕДНЕВНЫХ ПРАКТИК В ПРИМИРЕНИИ ПАМЯТЕЙ

Проблема примирения исторических памятей, несомненно, является одним из важнейших и сложнейших вызовов современности. Сосуществование различных исторических правд, обнаружившееся в рамках одной культуры, «обрекает» на поиск возможных путей выхода из этого внутри-культурного конфликта.

Однако, прежде чем перейти к теоретической экспликации этой проблемы, стоит упомянуть опасность подмены «жеста» примирения банальным смирением, ведущем в итоге к безразличию и отказу от какой-либо личностной ответственности. Поэтому сам подход к этой проблеме требует от исследователя корректности в формулировке вопросов, своего рода интеллектуальной трезвости и корректности. В том числе и при оперировании определенными концептами.

Хотя слово «память» традиционно употребляется в языке в единственном числе, в силу чего словосочетание «примирение памятей» как-то «режет слух», в данном случае отступление от правил не только уместно, но и весьма точно передает специфику предмета, о котором я собираюсь говорить. Дело в том, что сама повседневность существует как набор множественных практик, которые принципиально не поддаются внешнему выстраиванию и унификации. И в то же время, именно повседневность является подлинной средой зарождения, разворачивания и угасания процессов памяти и забвения, встречи и примирения разных исторических «правд». Следовательно, здесь не только стоит, но и должно говорить о памяти во множественном числе.

Однако сама повседневность представляет весьма непростою объект исследования. С одной стороны, повседневная жизнь есть самое близкое и знакомое каждому. Морис Бланшо дает самое правдивое повседневно, утверждая, что «в первом при-

ближении, повседневность это то, что мы, прежде всего и большей частью, есть: на работе, во время досуга, пробужденные, сонные, на улице, в приватном бытии». Но в то же время, она является наиболее таинственной и непонятной. (Чтобы проиллюстрировать этот тезис Анри Лефевр напоминает своим читателям максимуму Г.В.Ф. Гегеля: «Знакомое – это вовсе необязательно известное (знаемое)»). Она окружает нас и одновременно постоянно исчезает (Бланшо даже предлагает считать утверждение «Повседневность исчезает» ее единственным верным определением). Будучи сферой, в которую с необходимостью вовлечен каждый, она не предлагает наблюдателю обычной теоретической дистанции. Все это порождает весьма различные, иногда диаметрально противоположные образы повседневности, причем как в теоретическом, так и в обыденном сознании. Можно даже сказать, что существуют весьма устойчивые мифы о повседневности, затушевывающие ее собственную природу. Поэтому чтобы определиться с соотношением повседневных практик и примирения памяти, нам придется начать со своеобразной «демифологизации» повседневности.

По очень точному замечанию Б. Вальденфельса, следует различать «речи о повседневности» и речи в самой повседневности. Вероятно, то же самое относится и к мифу, что позволяет дифференцировать повседневную мифологию как некий символический ресурс и мифы о повседневности, возникающие в том числе и при попытках ее концептуализации. Если первые неотрывны от повседневной жизни, являются питательной средой нашей экзистенции и требуют внимательного и бережного отношения, то вторые должны быть преодолены как препятствие, искажающее сам предмет исследования. В данном докладе речь пойдет именно о них с целью проведения своего рода «демифологизации» повседневности в контексте проблемы социальной и исторической памяти.

Повседневность сама в известном смысле «перенасыщена» мифами, поскольку считается вместилищем и хранителем традиций и легенд, ритуализированных практик и символических

пространств. В силу этого возникает неизбежное искушение теоретика соотнести ее с феноменом социальной и исторической памяти. Однако неустранимо двойственный характер повседневности порождает порой прямо противоположные версии этой соотнесенности. Дело в том, что сама повседневность оценивается и трактуется по-разному в рамках различных исследовательских подходов. При всей их вариативности их можно разделить по крайней мере на два основных направления. С одной стороны, существует достаточно устоявшаяся традиция трактовки повседневности как усредненного модуса существования, сферы анонимности и обезличивания. Однако Мишель Е. Гардинер, один из современных исследователей повседневности, выделяет «под-традицию – или, лучше сказать, встречную традицию – мышления о повседневной жизни, той, которая преимущественно игнорировалась, или маргинализировалась в литературе по социальным наукам». Он доказывает, что «В то время как мейнстрим интерпретативных подходов к повседневности обращается к сфере обычного (ординарного), альтернатива заключается в том, чтобы изучать ее как область, являющуюся потенциально *экстраординарной*»¹.

Эти разнонаправленные теоретические версии повседневности находят свое выражение и в двоякой оценке ее роли в судьбах исторической памяти. Расхожее восприятие повседневности как все нивелирующей рутины, серых будней, пространства автоматизированных действий и обезличивания приводит к трактовке повседневной жизни как среды тотального беспамятства и безвременья («Все проходит, и все не вечно»). Альтернативная позиция склонна утверждать, что именно повседневность является той почвой, где память «оседает» и «кристаллизуется», «пускает корни» и воплощается в определенных культурных формах. При внимательном рассмотрении и та, и другая точки зрения оказываются мифами, которые требуют своего дезавуирования.

В первом приближении миф о «безвременьи» повседневности развенчивается достаточно легко, так как даже исходя из

¹ Michael de Certeau, *Critiques of Everyday Life* (London: Routledge, 2000), 2

ее названия можно утверждать, что повседневность имеет темпоральную природу. Более того, это в каком-то смысле – «имя собственное» самого времени, поскольку смертным существам время дано только так – через проживание каждого момента, через бесконечную череду дней. Это и есть наше экзистенциальное время, время нашей жизни в противовес абстрактному интеллектуальному конструкту. Акцентирование этого экзистенциального понимания времени в рамках неклассической философии («Субъект есть время и время есть субъект» (М. Мерло-Понти)) и повлекло за собой проблематизацию нетипичных для классической философии тем, в числе которых оказалась и тема повседневности. Проблематизация повседневности хронологически совпадает с попыткой неклассической философии дезавуировать новоевропейскую модель субъективности, неразрывно вписанную в субъект-объектный дуализм. Попытка переосмыслить субъект по-новому есть попытка «схватить» субъект онтологически, перейти от знания к экзистенции. Это означает прежде всего реабилитацию времени. Субъект-объектное отношение предполагает безразличие ко времени. Или, выражаясь иначе, оно старается заместить время вечностью. Великой заслугой современной философии (в особенности феноменологии) является новая проблематизация времени. Можно припомнить значительные шаги в этом направлении, предпринятые Ницше и Гуссерлем, Хайдеггером и Бахтиным. Одна из лучших формул оправдания времени принадлежит Морису Мерло-Понти, который подчеркивает, что субъект как таковой не может быть вечным, он темпорален, субъект может быть понят только на перекрестке своих измерений. Время это не реальный процесс; оно рождается из моих связей с вещами. Время как имманентный объект сознания это уже не время. Сущность времени в том, чтобы реализовывать себя, а не в том, чтобы быть конституированным. Конституированное время есть нечто пространственное, поскольку все его моменты сосуществуют, представленные перед сознанием. Проблема состоит в том, чтобы прояснить время в момент его происхождения (зарождения) и манифестации, которые и предполагается

в понятии времени, и которые являются не объектами нашего мышления, а измерением нашего бытия. Время существует не для кого-то; время само есть кто-то. Мы должны понимать субъект как время и время как субъект, время существует для меня, поскольку я обладаю настоящим. Настоящее имеет преимущество соотнесенности бытия и мышления. Именно благодаря времени непротиворечивое существование самости, смысла и значения оказывается возможным. Но экзистенциальное время неотделимо от памяти и забвения, как в контексте индивидуальной, так и социальной жизни. Повседневность, в которую равно вовлечены и та, и другая, представляет в этом плане весьма многообещающий объект исследования.

Прояснение вопроса о соотнесенности повседневности и социальной памяти предполагает более пристальное изучение самой повседневности, и, следовательно – выбор адекватной методологии исследования. Для выполнения этой задачи я считаю возможным обратиться к методологическим идеям Мишеля де Серто, который выстраивает свое исследование практик повседневной жизни, основываясь на регулятивной идее противопоставления так называемых стратегий и тактик.¹ Отталкиваясь от теории «микрофизики власти» Мишеля Фуко и «критики повседневной жизни» Анри Лефевра, де Серто выдвигает предположение, что определение повседневности через пассивный характер процесса потребления является заблуждением. Потребление есть, на самом деле, определенный вид производства, совершенно специфический вид активности, который прочерчивает в диаграмме, заданной стратегическими усилиями «производителей» (социальных субъектов), свои тактические линии, обозначающие «силу слабого» и позволяющие адаптировать и

¹ Фигура де Серто особенно интересна в контексте исследуемой темы, т.к. его интерес к повседневным практикам во многом был обусловлен революционными событиями 1968 года, которые обострили (в числе многих других) вопросы примирения различных исторических и культурных позиций. Идея де Серто о принципиальной множественности культур внутри некой территориальной и национальной общности стала новой точкой отсчета для социальных наук.

преодолевать принудительное воздействие стратегий. С точки зрения де Серто повседневные практики (обживание пространства, оперирование обыденным языком, приготовление и потребление пищи как возможные примеры) носят именно тактический характер. Оставляя в стороне социально-политические аппликации этой методологии, мы хотели бы сосредоточиться на разделении стратегий и тактик на основе их отношения к пространству и времени. «Я называю *стратегией* расчет отношений сил (или манипулирования ими), что становится возможным в том случае, когда выделяется субъект воли и власти (предприятие, армия, город, научная институция). Стратегия подразумевает существование места, которое может быть отграничено как свое *собственное*¹ и которое способно стать основанием, исходя из которого оказывается возможным управлять отношениями с внешним пространством, представляющим собой цели или угрозы... Это, если угодно, картезианский жест: очертить свое собственное в мире, околдованном невидимыми силами Другого... «Собственное» – это *победа места над временем*»², – так де Серто описывает стратегии. В противовес им, тактика – это «рассчитываемое действие, определяемое отсутствием собственного места... Место тактики – это место другого»³. «... Управляемая случайностями времени, тактика определяется отсутствием власти»⁴, т.е. тактика сращена со временем, причем не «научным», историографическим и картографическим временем большой истории, а экзистенциальным временем человеческой жизни, она отнесена не к абстрактной вечности, а к конкретной жизни живого человека: «Стратегии делают ставку на сопроти-

¹ Английский переводчик книги де Серто использует выражение “properplace”, что семантически отсылает и к идиоме «общее место» со всеми его коннотациями.

² Морис де Серто, Изобретение повседневности. 1. Искусство делать. (СПб: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013), 109

³ Серто, Изобретение повседневности, 110

⁴ Серто, Изобретение повседневности, 112

вление, оказываемое эрозии времени¹ учреждением места, тактики — на искусное использование времени, удобных случаев, которые предоставляет время...»². (Слегка забегаая вперед, следует сказать, что это утверждение является ключевым для нашего исследования, поскольку именно оно позволяет понять особую роль повседневности в процессах примирения памяти).

Подобному положению вещей соответствует определенная форма рациональности, известная древним грекам и «забытая» новоевропейской философией. Греческая *metis* — форма разума, «всегда погруженного в практику» лучше всего соответствует тактическому характеру практик повседневности. Это темпоральная практика, которая рассчитывает на благоприятный момент — *kaïros*, устраняет собственное место, умножая «маски и метафоры», и исчезает в самом своем действии³.

Эта форма разума неразрывно связана с особым знанием, или даже искусством, которое и является *памятью*. Серто напоминает о том, что в античности память обозначала присутствие множественности времен и не ограничивалась только прошлым, связывая воедино уже произошедшие и возможные конкретные события. Но это никоим образом не коллекция готовых мест — «оттисков» событий, «память — это анти-музей»⁴, это — *средство изменять места*. Таким образом, память связывает пространство и время, включая момент каузальности и спонтанности в размеренную систему мест и изменяясь сама: «Подобно птицам, откладывающим свои яйца только в чужих гнездах, память что-то производит в том месте, которое не является ее собственным... Ее мобилизация неотделима от *искажения*. Происходит двойное искажение — памяти, которая работает только тогда, когда на нее оказывается воздействие, и ее объекта, который удерживается в памяти, только когда он исчез. Когда эта способность утрачивается, память слабеет... Не будучи ни ковчегом, ни урной, в ко-

¹ Вспомним ницшевский «дух мести»

² Серто, Изобретение повседневности, 113

³ См.: Серто, Изобретение повседневности, 172

⁴ Серто, Изобретение повседневности, 208

торой хранится прошлое, память живет за счет *веры* в возможности и неусыпно подстерегает их появление».¹ Именно память делает время «живым», связывая прошлое, настоящее и будущее и переворачивая стратегический порядок мест: «... то, что извлечено из коллективной или индивидуальной памяти, «освящает авторитетом» (делает возможными) переворачивание, изменение порядка или места, переход к чему-то другому... Отсюда столь изощренное манипулирование «авторитетами в любой народной традиции»².

Память есть форма присутствия времени в повседневности, лучше всего описываемая почти поэтической формулой: «Память – это чувство другого». Другой как гарант различия и диалога вытесняется из системы «собственных мест», поэтому весьма проблематично говорить о реальной памяти в рамках системы, заданной внешними властными стратегиями: «Память... развивается вместе с отношениями людей – как в «традиционных» обществах, так и в любви, и атрофируется, когда происходит автономизация собственных мест»³.

Фиксация исторической памяти в «оплотневших» формах официальной идеологии или иных стратегических программах, навязываемых извне, вытесняет Другого, делает нас «глухим» к его голосу. Эта ситуация полного размывания обладающих диалогическим потенциалом различий между Я и Другим, или, наоборот, – превращения их в непреодолимые барьеры, это замещение Другого чужим. Именно этим определяется тот факт, что формы примирения, навязываемые официальными инстанциями, зачастую имеют прямо противоположный эффект. Идеологические стратегии выстраивают картографию «собственных мест», фактически работая не на примирение, а на конфронтацию памятей.

Однако упомянутое выше атрофирование памяти не имеет ничего общего с процессами забвения. Оно отсылает, скорее, к

¹ Серто, Изобретение повседневности, 178

² Серто, Изобретение повседневности, 178

³ Серто, Изобретение повседневности, 179

фиктивному забвению – беспамятству. Нормальное функционирование социальной и исторической памяти, а тем более примирение памятей, с необходимостью включает в себя забвение. Забвение не равно беспамятству, оно включено в игры памяти как возможность и ожидание другого. Именно такая возможность рождается в практиках повседневности. Эти игры памяти противостоят стратегической картографии «школьной истории», обеспечивая бытийный (и со-бытийный) характер повседневности. Память как форма пребывания времени в повседневности с необходимостью включает в себя забвение и как возможность прощения и примирения, и как средство пробуждения воспоминаний. Забвение есть гарант движения памяти, предотвращающая ее превращение в систему готовых мест, в застывший музей.

Литература

1. Вальденфельс, Бернхард. Повседневность как плавильный тигль рациональности. В: Социо-логос: Пер. с англ., нем., франц. / Сост., общ. ред. и предисл. В.В. Винокурова, А.Ф. Филиппова. 39–51, М.: Прогресс, 1991.
2. Мерло-Понти, Морис. Феноменология восприятия: Пер. с фран. / Отв. ред. И.С. Вдовина. – СПб.: Ювента, Наука, 1999.
3. Серто, Морис де. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать. СПб: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013.
4. Certeau, Michael de. Critiques of Everyday Life. London: Routledge, 2000

**ЛЮДСЬКИЙ ВИМІР ІСТОРІЇ –
ЛЮДСЬКИЙ ВИМІР
ПРИМИРЕННЯ**

•

**THE HUMAN DIMENSION OF HISTORY –
THE HUMAN DIMENSION
OF RECONCILIATION**

Алексей Панич (Киев, Украина)

«НИКТО НЕ ЗНАЕТ НАСТОЯЩЕЙ ПРАВДЫ...»: ЧЕХОВ, СКЕПТИЦИЗМ И ПОЛИТИКА ПРИМИРЕНИЯ

1. Примирение считалось отличительной особенностью скептической философии с античных времен. Секст Эмпирик постоянно подчеркивает, что пирронизм – единственная философия, примиряющая человека с самим собой, поскольку без нее любой ищущий правды будет страдать от непрестанных сомнений, действительно ли истина, предложенная ему такой-то философской школой, подлинная, с учетом того, что другие школы исповедуют иные и взаимно несовместимые взгляды на эту – и любую другую – истину. Только признав, что «настоящая правда» в равной мере недоступна для всех, человек будет жить в мире с самим собой, расценивая все взгляды на «неочевидное» как в равной мере (не)достоверные.

2. В то же время, скептик (пирронист или «академик») может выступать примирителем непосредственно в споре других философских школ. Августин, ссылаясь на Цицерона, описывает эту, по-видимому, привлекательную сторону «академической философии» в Книге III своего труда «Против академиков»: если стоик – скажем, Зенон – сходитя в споре с Эпикуром, и каждый заявляет о своем исключительном доступе к подлинной истине, «академик», призванный в качестве третейского судьи, ответит каждому из них, что вопрос заслуживает дальнейшего рассмотрения; по этой причине стоик посчитает академическую философию предпочтительнее эпикурейской, а Эпикур, соответственно, посчитает академическую философию предпочтительнее стоической. В результате «примиряющая» академическая философия будет признана лучшей из всех, так сказать, по сумме рейтингов всех остальных философских школ, поскольку все они единодушно отдадут ей второе место.

3. Это не означает, что способность скептицизма примирять считалась бесспорной. Когда Карнеад в 155 году до Р.Х. посе-

тил Рим в качестве посла и продемонстрировал свое красноречие публичными речами за римское правосудие и против него же, Катон Старший, бывший среди слушателей, был настолько шокирован и оскорблен, что убедил римский сенат отправить Карнеада восвояси. Очевидно, что в этом конкретном случае баланс «за» и «против» не примирил Катона ни с самим собой, ни с Карнеадом. Августина также не воодушевляет скептическое примирение, поскольку Августин, в отличие от Секста, может примириться с собой *только*, если он убедил себя, что знает «настоящую правду» (а именно, Бога), или хотя бы самые основы этой правды (а именно, что Бог существует, и что душа бессмертна – см. «Монологи»).

4. Точно так же, скептическая манера уравнивать противостоящие взгляды широко использовалась на заре Нового времени, но далеко не всегда с целью примирения – или, как минимум, речь шла о весьма особом способе примирения. Например, Монтень, детально пересказав ряд идей недавно переизданного Секста Эмпирика, делает из них следующий вывод: раз «настоящую правду» невозможно найти сугубо рациональными средствами, следует по крайней мере принять – а не оспаривать и не разрушать – существующую культурную традицию (эта идея также близка Сексту), что фактически означает признание как минимум одного несомненного преимущества католицизма над протестантизмом. Вряд ли, однако, сами протестанты восприняли бы такой подход как примиряющий. Не менее парадоксальный результат фактически следует и из эпистемологических и политических взглядов глубоко скептически настроенного Гоббса: поскольку никто не знает «настоящей правды», особенно в религиозных вопросах, правду следует устанавливать «волевым решением» каждого суверена в рамках подвластного ему человеческого сообщества (*commonwealth*). Это действительно рецепт примирения, и по сути он глубоко скептичен, но такой рецепт слишком насильственен, чтобы его можно было успешно реализовать и чтобы его приняли все противостоящие стороны.

5. Тем не менше, сама ідея, що «нікто не знає настоящей правди», підтвердила свої примиряючі властивості в самих різних культурних обставинах. Красноречивим прикладом може служити повість Чехова «Дуель», в якій ця сама фраза – «нікто не знає настоящей правди» – виступає фінальним лейтмотивом примирення двох протагоністів, фон Корена і Лаєвського, між якими раніше в повісті відбулася дуель. Примічально (і відмічалося чеховедами), що два згадані персонажі переживають і трактують цю формулу достатньо по-різному. Для фон Корена «нікто не знає настоящей правди» означає, що він до сих пор впевнений в своєму знанні загальної правди, але помилився в своєму конкретному судженні про Лаєвського; з іншої сторони, для Лаєвського ця ж формула скоріше означає, що нікто не знає загальної правди, хоча люди зберігають шанс досягти «настоящей правды» когось-будь в майбутньому (кстати сказати, цю ідею, по принциповим теоретичним мотивам, охотно підтримує і Секст Емпірик). Втім, незважаючи на це різниця трактувань загальної формули, вона дійсно працює як засіб примирення – не в ідеологічному, але безумовно в етичному вимірі.

6. По суті, ця повість Чехова як раз і показує, якою може бути позитивна і примиряюча роль скептичних установок в сучасних конфліктах, включаючи нинішні соціальні і політичні зіткнення між українцями. Скептицизм чи може допомогти розв'язати протистояння в політичних дискусіях (де кожна сторона природно відстоює свої політичні погляди і чи може підкоритися загальному рішення в стилі Гоббса), і складно сказати, наскільки він може допомогти в питаннях релігії (наприклад, слідуючи полемічній логіці Монтеня). Однак скептицизм безумовно може полегшити примирення в етичному плані, хоча б по тій очевидній причині, що особистість більшості людей глибше і складніше їх видимих політичних і навіть релігійних поглядів. Ідея, що «нікто не знає настоящей правди», висказана на особистому рівні, може допомогти налагодити міжособистісний діалог, незважаючи на всі розходження теоретичного і ідеологічного плану.

Oleksiy Panych (Kyiv, Ukraine)

SKEPTICISM AS METHODOLOGY AND TECHNOLOGY OF RECONCILIATION: FROM SEXTUS TO AUGUSTINE, FROM MONTAIGNE TO CHEKHOV

1. Reconciliation was claimed a distinctive virtue of Skeptical philosophy since ancient times. Sextus Empiricus insists time and again that Pyrrhonism is the only philosophy that reconciles one with oneself, because otherwise the one who seeks for the truth will suffer from permanent doubts whether the truth offered to him by one philosophical school is the real one, given that other schools have different and mutually incompatible views on the same – and any – truth. Only when one admits that the real truth is equally unattainable for all, one can live in peace with oneself, treating all views about “non-evident” as equally (un)trustworthy.

2. At the same time, a Skeptic (Pyrrhonist or “Academician”) can act as a conciliator immediately among different philosophical schools. Augustine, referring to Cicero, describes this ostensibly attractive side of “Academic philosophy” in the Book III of his *Contra Academicos*: if a Stoic – say, Zeno – clashes with Epicurus, and each claims his own exclusive access to the real truth, an Academic, called as an umpire, will reply to both that the matter deserves further consideration; for this reason, Stoic would appreciate Academic philosophy higher than Epicureanism, and Epicurus, respectively, would appreciate Academic philosophy higher than Stoicism. As a result, the “reconciling” Academic philosophy will be acknowledged as the best of all philosophies, so to speak, by the sum of ratings created by all other philosophical schools, because they all treat it unanimously as the second best one.

3. This does not mean that reconciling virtues of Skepticism were not questioned. When Carneades in 155 BC visited Rome as an ambassador and showed his eloquence by pronouncing speeches both for and against Roman justice, Cato the Elder, who witnessed the

speeches, was so shocked and indignant that he persuaded the Roman Senate to send Carneades back home. Clearly, in this particular case the balance of pro et contra did not reconcile Cato either with himself or with Carneades. Augustine also is not moved by Skeptical reconciliation, because, unlike Sextus, he cannot find a peace with himself *unless* he has persuaded himself that he knows the real truth (namely, God), or, at least, the very basics of it (namely, that God exists and human soul is immortal – cf. *Soliloquies*).

4. Similarly, skeptical manner of counterbalancing opposing views was widely used in early modern times, but by far not always with the goal of conciliation – or, at least, it was a very special kind of conciliation. Thus, Montaigne, after restating a lot from recently republished Sextus, concludes from here that since “the real truth” is unattainable by purely rational means, one should at least accept – not question and destroy – the existing cultural tradition (this point is also very close to Sextus), which actually means that Catholicism has at least this undisputable advantage over Protestantism. Hardly this approach would be considered as reconciling by Protestants themselves. No less paradoxical result, in fact, follows from epistemological and political views of deeply skeptically-minded Hobbes: as nobody knows “the real truth”, especially in religious matters, the truth should be established mandatory by the decision of each Sovereign, respectively, for his own Commonwealth. This is, indeed, a prescription for conciliation, and deeply skeptical one, but it is too violent to go smoothly and to be accepted by all opposing sides.

5. Nevertheless, the very idea that “nobody knows the real truth” proved to preserve its reconciling virtues in very different cultural surroundings. A telling example is Chekhov’s story “Duel”, which, in fact, contains this very sentence – “nobody knows the real truth” – as a concluding leitmotif of reconciliation between the two protagonists, *fon Koren* and *Laievsky*, who fought a duel earlier in the plot. It is remarkable (and had been remarked by researchers of Chekhov’s prose) that the two characters repeat the same formula with rather different feelings and meanings. For *fon Koren* “nobody knows the real truth” means that he is still sure that he knows the truth in

general, but was mistaken in his particular judgment about *Laievsky*; on the other hand, for *Laievsky* this very formula rather means that nobody knows the truth in general, although there is still a chance to reach “the real truth” sometimes in the future (this idea, by the way, is willingly supported by Sextus, for strong theoretical reasons). However, despite this difference of interpretations of a common formula, it actually works as a reconciling tool – not in ideological, but certainly in ethical dimension.

6. In fact, this Chekhov’s story suggests what would be a positive and reconciling role of skeptical attitudes in today’s conflicts, including current social and political clashes among Ukrainians: it can hardly help to settle the matter in political discussions (where each side naturally sticks to its own political agenda and would hardly obey a Hobbes-style solution), it is questionable how far it could help with religious issues (e.g., following the polemical course of Montaigne), but it could certainly facilitate conciliation in its ethical dimension, at least for the obvious reason that most people have deeper and more complicated personalities than what is visible via their political or even religious convictions. The idea that “nobody knows the real truth” at the personal level might help us to maintain a person-to-person dialogue despite all their discrepancies in theoretical and ideological dimensions.

Алексей Сигов (Киев, Украина)

МЕЖДУ НЕПРИМИРИМОСТЬЮ И БЕЗРАЗЛИЧИЕМ: ПАМЯТЬ О НАДЕЖДЕ

*Навстречу начинающемуся
возрождению мы идем,
храня память обо всем, печаль в сердце,
щедрость и чистоту рук*

(Ш. Пеги «Наша молодость»)

Я решил начать свое выступление с цитаты Пеги, поскольку она очень соответствует тому состоянию, верней даже сказать тому ожиданию, которым сегодня исполнена Украина: что такое начинающееся возрождение – самообман, неудачная метафора или же идея, способная вдохновить общество? Мне кажется, что можно принять последний вариант, но лишь в том случае, если этому самому украинскому обществу хватит смелости и ума согласиться также со второй частью утверждения Пеги: жизненно необходимо хранить память обо всем, печаль в сердце, щедрость и чистоту рук. Что значит это загадочная «память обо всем»? Неужели это простой страх забвения, изображение памяти как бездонного склада информации? Я постараюсь показать, что речь идет не о другом способе заполнения разных отсеков сознания, а о принципиально другой системе координат, в которых память функционирует. На самом деле, смысловое поле подобной проблематики памяти довольно обширное: оно касается и памяти, обращенной в будущее, и памяти как источника скорби и поминовения, и вопросов о коллективной или разделенной памяти. Тот исторический момент, в котором мы сегодня находимся, все больше убеждает меня, что ключевым словом является надежда и, соответственно, хочется прояснить, возможна ли память о надежде.

Это память о надежде, стоящая перед лицом двойного вызова: безразличия и непримиримости. Существует две противоположных тенденции, парализующие работу памяти, лишаящие

смысла то, что французский философ Поль Рикер назвал чудом памяти или «даром узнавания», когда событие прошлого внезапно актуализируется и становится опытом встречи здесь и сейчас. Так память рождает благодарность. По своей сути она уязвима, это всегда поиск; и опыт встречи, опыт узнавания не означает, что нашелся некий ключ от всех дверей. Он скорее дает понимание, что поиск возможен. Хотя значительно проще замкнуться в безразличии или непримиримости. Это два модуса обращения с памятью, которые выбирают кратчайший путь: с одной стороны, отказ как безразличие (своеобразное фиктивное забвение, тотальное игнорирование прошлого), с другой – отказ от критического взгляда на прошлое. И все же существует третий путь, он требует усилия внимания и внутреннего труда, он не сулит легкости прочтения (наоборот, часто отбрасывает видимую легкость восприятия), а потому часто кажется излишне трудоемким, неэффективным. Этот путь работы с памятью часто отбрасывается, поскольку требует сверхценного ресурса – времени, а у «начинающегося возрождения» его никогда нет. Метафора пути здесь неслучайна: действительно, событием становится не только исторический факт, предмет поминовения, но и сама проделанная работа, сам путь является неотъемлемой частью того, что делает событие прошлого сопричастным сегодняшней реальности.

Итак, существует путь, который условно можно назвать поиском узнавания. Что же остается на обочине пути? Остаются как раз безразличие и непримиримость. Как ни странно, у этих двух крайностей есть много общего. В первую очередь, их объединяет отказ от критического подхода к прошлому. В случае с тем, что мы назвали безразличием, речь идет о тихом стирании, притуплении путем игнорирования, причем лучше всего, если разрушение проходит незаметно, если вопрос о необходимости суждения даже не подымается и если ответственность растворяется в безликой массе, когда никто не готов на себя взять ответственность. То есть отсутствие суждения остается незаметным, поскольку прошлое не проблематизируется. О подобном эскапизме мне, как киевлянину, особенно важно говорить

сегодня, 29 сентября, в день поминовения трагедии Бабьего Яра. Удивительно, насколько это место памяти, которое наряду с Аушвицом является символом человеческой катастрофы XX века, сегодня охвачено безразличием. История замалчивания плавно перетекла в историю игнорирования, что лишь подчеркивает глубину кризиса и насущность поиска ответов. В недавно вышедшей на украинском языке книге Катя Петровская, киевлянка, переехавшая в Германию и написавшая по-немецки книгу «Кажется Эстер», так описала свое ощущение от встречи с реальностью Бабьего Яра: «Когда Украина двадцать лет назад стала независимой, все группы жертв со временем получили свои памятники: деревянный крест украинским националистам, памятник оstarбайтерам, памятник двум членам духовного сопротивления, табличка цыганам. Десять памятников, но никакой общей памяти, даже в памяти происходит эта селекция». Этот пример мне кажется симптоматичным: во-первых, он хорошо иллюстрирует иллюзию поминовения, когда основанием становится безразличие к Другому (порождающее безразличие к самому себе); во-вторых, очевидно, что всякий разговор об этике памяти остается абстрактным, куда игнорируются места памяти, без которых сегодня невозможно представить ментальную карту города и страны. Что может помочь выйти из подобного тупика забвения? Мне кажется, что именно надежда. Интересно, что, когда в начале 70-х годов под давлением международных организаций министерство культуры Украины вынуждено было организовать конкурс на проект памятника, наиболее интересные проекты были отвергнуты комиссией из-за «отсутствия оптимизма». С 70-х годов история тянется до наших дней, когда все та же нехватка оптимизма блокирует работу памяти. Единственный выход – кардинальная смена нарратива, вместо позитивистского словаря, словарь надежды на примирение.

И в этом смысле второй вызов, непримиримость памяти, мне видится обратной стороной безразличия. Но говорить о ней стоит намного осторожней, поскольку существует риск подмены понятий: я в данном случае использую слово непримиримость

в его буквальном значении, как отказ от мира и возможности для прощения. Отказ от того, что Рикер называет способностью «рассказывать по-иному», когда репрезентация прошлого становится основанием для встречи с Другим и открытости. Непримируемость, как и безразличие, здесь стоит понимать как форму нигилизма, как нехватку культуры уважения, что влечет за собой стагнацию глубокого антропологического кризиса. О чем идет речь? «Круг жертв постоянно растет – поясняет Рикер, – если учесть отношения преемственности поколений, существование общностных связей, культурной близости, и предел такого возрастания должна установить политическая мудрость, хотя бы для того, чтобы оградить себя от крайностей современной тенденции к виктимизации».

Таким образом, смысловое поле непримируемости стоит отграничить от проблематики непростительного, эти два понятия не синонимичны. В некотором сильном смысле именно непростительное является исходным пунктом на пути примирения, если под последним понимать нечто большее, чем толерантность или отсутствие вражды. Примирение обладает позитивной динамикой, способной исцелять память и полагать новое начало. Когда Ханна Арендт говорит о прощении как фундаментальной человеческой способности творить новое, имеется в виду именно это: событие прощения преодолевает логику вины, оно является высшей манифестацией человеческой свободы, «возможностью искупления необратимой ситуации». Прощение абсолютно и бескорыстно, его практическая мудрость заключается в том, что глубине проступка противостоит непропорциональный ответ, являющийся даром. Именно потому оно не укладывается в систему координат, где над памятью властвует непримируемость. Но ровно по той же причине затруднительно говорить о прагматике прощения. Даруя способность господствовать над временем, изменять содержание исторического времени, прощение, вместе с тем, означает не столько усовершенствование работы памяти, сколько обновление взгляда, раскрытие иных качеств взгляда.

Каков же горизонт подобного обращения к мемориальной сфере, позволяющий по-новому смотреть на события прошлого? По всей видимости, такой горизонт полагает именно идея надежды. Не случайно надежда неизменно присутствует в каждом опыте просьбы о прощении: «просить прощение, значит быть готовым получить отрицательный ответ», соответственно надежда является тем основанием, которое придает силы рискнуть, высказать просьбу и ступить на путь примирения. Можно сказать, что надежда является путеводной звездой всего предприятия прощения: она позволяет решиться на первый шаг, определяет природу события и задает его направление. Как уже говорилось, помыслить прощение возможно, лишь покинув вертикаль проступка и виновности; оно абсолютно, а значит нуждается в высоте, возвышенности действия. Важно, что подобное чаяние высоты (которое можно назвать милостью прощения) вовсе не означает отрицания критериев справедливости, наоборот нуждается в них: мы можем простить лишь там, где существует основание для наказания. Поясняя такую смену планов относительно осуждаемого поступка, Рикер обращается к диалектике «отпускать грехи – быть в дружбе»: «Эта диалектика, распространяясь и на сферу памяти, покидает специфическую сферу виновности, чтобы достичь масштаба диалектики примирения». Почему в данном случае важной является апелляция к памяти? Рикер утверждает, что прощение становится возможным благодаря нашей способности дистанцироваться от переживания, дистанция является предпосылкой для нового взгляда. Воспоминание, рассматривая событие с определенного расстояния, несет в себе потенциал для его нового присвоения: если изначально мы пребываем под властью события, претерпеваем несправедливое действие, то в воспоминании возможно опосредование, оно уже является чем-то моим.

Помимо расстояния, которое вводит память, есть также диалектика отношения я – другой близкий и я – другой дальний. Ее не так просто свести к различению Другого и Чужого, грань может быть размыта. Но важно, что такое различение помогает

прояснить природу прощения. В первую очередь, стремление к прощению для нас естественно, когда оно затрагивает сферу наших отношений с близкими (то есть возможен некий критерий близости). Но на самом деле подобное стремление имеет универсальный характер. Весь фокус состоит в том, чтобы любые отношения рассматривать в горизонте примирения, которое, как правило, доминирует в наших отношениях с близкими, но не столь очевидно с теми, кого Рикер называет дальними другими.

В этой связи не случайно прозвучало слово дружба. Стремление к прощению это действительно стремление к миропорядку, внутренним лейтмотивом которого является дружба. Почему именно дружба служит наиболее точным выражением того, что придает динамику надежде на прощение? Дружба – это особое состояние мира (мира в его наиболее сильном смысле); это отношение взаимности и открытости, которое звучит как приглашение к разделению некоего этоса надежды. Являясь даром отношения двух людей, она тем не менее открыта и гостеприимна, она способна раскрыть свою сущность даже тому, кто представляется дальним другим. Не случайно Аристотель, подчеркивая ценность дружбы как сознательного выбора (каждый волен сам выбирать себе друзей), утверждает, что ей присуща добродетель единомыслия: «Единомыслие (*homonoia*) тоже кажется [приметой] дружеского отношения. Именно поэтому единомыслие не есть сходство мнений (*homodoxia*), потому что последнее может быть даже у тех, кто друг друга не знает; [...] а говорят о единомыслии в государствах, когда граждане согласны между собою (*hoinognomonosi*) относительно того, что им нужно, и отдают предпочтение (*proairontai*) одним и тем же вещам и делают (*prattonai*) то, что приняли сообща». Мне кажется, что эта мысль Аристотеля позволяет лучше уловить, с каким настроением стоит обращаться к памяти. Единомыслие, вовсе не являющееся уравниловкой, это высшая мера согласия, когда сохраняется разнообразие взглядов, оно ценит эту плюральность и при этом позволяет действовать сообща. Общая память, об отсутствии которой сокрушается Петровская, нуждается в подобном единомыс-

лии, движимая сила которого – надежда на примирение. Быть может, поэтому все тот же Аристотель говорит, что единомыслие служит залогом государственной дружбы. Быть может, именно в этом смысле можно говорить об общей памяти как о гражданском делании, преодолевающем замкнутость памяти в непримиримости или безразличии. Так преодолевается состояние безнадежной заброшенности в настоящем, над которым нависла тень прошлого, не позволяющая взглянуть в будущее.

Итак, общая, разделенная память нуждается в совершенно конкретных практиках примирения, она может стать плодом ответственной гражданской позиции, когда моя собственная память не противоречит поиску возможностей рассказывать по-иному. Но было бы наивно утверждать некую прагматику памяти. Если прощение вторгается во владения памяти как абсолютный дар, то тем самым оно подтверждает: памяти чужда холодная рассудительность, и справедливость не является ее главной добродетелью. То есть ошибочно полагать, что возможен некий общий алгоритм мемориальных практик. Необходимо внимание к неповторимости, умение распознать, прочувствовать событие. И потому имеет смысл говорить о поэтике памяти: именно в ее рамках возможным становится серьезный разговор о надежде.

На этом пути на помощь приходит Ольга Седакова, чьи размышления, озаглавленные «Данте: мудрость надежды», проливают свет на природу особого (назовем его эстетического, а точнее поэтического) взгляда на проблематику памяти. В чем Седакова видит основной вызов? Современный мир забыл о надежде, предпочтя ей «удобную безнадежность». И именно поэтому в момент, когда безразличие и непримиримость становятся основными формами маскировки нарастающего антропологического кризиса, с особой чуткостью стоит отнестись к поэтическому слову. Возможно, в нем можно отыскать следы той надежды, которой так часто пренебрегали философы. В поисках практической мудрости философский язык часто рассматривал надежду как то, что дискредитирует ответственность и мужество. Но поэт волен отказаться от подобного противопоставления, на это, в час-

тности, направлено усилие Данте. «“Новому разумению” Данте наша культура явно предпочитает мудрость стойков и скептиков, которая осознается не как старая, а как вечная и единственно правдивая. Эта мудрость не «направляет в высоту», а позволяет «выключиться из реальности», встать в стороне и бесстрастно смотреть на все, от чего ты таким образом "освобождаешься". Не пламя и влага, а холод и сухость – символы этой мудрости, не щедрость, а расчетливость, не самоотдача, а самосохранение». Действительно, прагматика стоического действия не оставляет места для надежды: она – удел слабых, лишь тщетное ожидание, а вовсе не отважная устремленность в будущее. Соответственно, надежда оказывается вытесненной и из сферы памяти, когда единственной обоснованной позицией относительно будущего выступает ницшеанская понятие обещания как «памяти воли», которое выступает как попытка оградить себя от естественно-го состояния забывчивости. (Следует отметить, что это пагубно сказывается и на самой концепции обещания, которое предстает в качестве отчаянной попытки ускользнуть от здорового, придающего силу беспамятства).

Надежда оказывается вытесненной в том числе и из сферы памяти. Этому «уверенному ожиданию будущей славы», как ее называет Данте, не находится места в прагматике человеческого действия.

Надежда надежно забыта. С одной стороны такое забвение обедняет образы двух других добродетелей – веры и любви (об этом стоит говорить отдельно, но ясно, что, например, образ надежды как маленькой девочки, идущей посередине между двух старших сестер и неустанно влекущей их за руки вперед, утрачивает свою поэтическую силу). С другой стороны, забвение искажает образ искомой мудрости, так как присутствие надежды предполагает особое расположение разума и познания. Героический образ бесстрастного взгляда на реальность, бесстрастия как добродетели, лишает возможности помыслить надежду как мужественную позицию. Но ведь именно в подобном мужестве как никогда нуждается наше время и наша память. И здесь, как

мне кажется, мысли Рикера и Седаковой встречаются: примирение памятей следует рассматривать в перспективе заново обретенного эсхатологического единомыслия. То есть возможность для встречи с Другим или даже Чужим рождается из разделенного обещания будущего.

О какой эсхатологической установке идет речь? Вернемся к Рикеру. Основную предпосылку для единомыслия он видит в согласии на множественность позиций: «На уровне жизни конкретной цивилизации дух правды состоит в уважении множественности порядков правды; следует согласиться на множественность». Действительно, правда, в том числе и правда памяти, не терпит унификации. Всякая попытка свести множественность памятей к одной правде терпит фиаско и обращается ложью (что убедительно продемонстрировал опыт тоталитарной политики памяти; но подобный риск замкнутости в правильности одного единственного дискурса знаком любому обществу). И тем не менее, самому духу правды присущ поиск того, что Рикер называет «счастьем единства»: единство, которое никогда не является данностью, но утверждает свою ценность как горизонт поиска.

Французский философ обозначает пять задач подобного поиска единства.

1. Первой из них является создание условий для выражения разнообразия позиций (то согласие на множественность, о котором уже сказано).

2. Вторая задача заключается в соблюдении права научного поиска на автономию. Так, например, работа историка состоит в формировании определенных критериев обращения к памяти; помимо правдивости историк озабочен правдоподобностью событий прошлого.

3. Третьей задачей является отказ от манипуляции искусством и литературой в политических интересах: следует воздержаться от того, чтобы оценивать искусство с точки зрения его эффективности. «Обман входит через это стремление быть полезным или назидательным».

4. Также задачей является обоснование критического подхода к политическому сознанию:

– обманом является любая попытка обозначения политики в качестве науки;

– обманом также является любое обоснование единственно верной и исчерпывающей социальной динамики.

5. Наконец, Рикер говорит о необходимости возвращения к «эсхатологическому смыслу единства правды». По его мнению, подобное единство, являющееся одновременно и критерием поиска, и будущим осуществлением истории, имеет тройную природу: оно воплощается в конкретике человеческой жизни, в единстве мира и в том, что он называет эсхатологическим единством. То есть та непрерывная динамика единства, стремящаяся к примирению множественности правд. Иными словами, динамика надежды, пронизывающая собой историю.

Таким образом, эсхатологическая устремленность, выбаривая себе место между скептицизмом и догматизмом, служит основанием для дерзкой и, вместе с тем, смиренной рикеровской позиции: «я надеюсь быть в правде»... И в данном случае «я надеюсь» следует воспринимать не как отговорку, не как попытку снизить градус ответственности за свою позицию, но наоборот исходный пункт, на основании которого возможно примирение моей правды с правдой ближнего (для начала ближнего, а затем, возможно, и дальнего). По сути, надежда – это то, что придает идее единства реальное наполнение; она звучит не только как зов, обращенный из будущего, но как сила, действующая в настоящем, как аргумент в пользу непрерывного поиска путей примирения здесь и сейчас. И здесь мы возвращаемся к тому, как эта сила себя являет: посредством узнавания, этого маленького чуда памяти (умиротворенной памяти). Мы сказали, что в ситуации, когда философской апологетике надежды трудно звучать убедительно, на помощь приходит поэзия. Но не только она.

Заканчивая, мне бы хотелось обозначить в качестве такого пути – внимание к свидетельству (как литературному жанру, но и в более широком смысле как особой форме высказывания).

Надежда, оказавшись невостребованной на уровне больших метанарративов, сумела обрести надежное пристанище в рассказе маленького человека. Уязвимость и видимая ограниченность рассказа имеет свои неоспоримые преимущества: рассказанная история сопротивляется психологизации и морализаторству, это всегда «всего лишь история», но, тем не менее, именно поэтому она врезается в память и становится местом встречи с глазу на глаз. История, поведенная рассказчиком из уст в уста, дарит надежду уже тем, что относится к собеседнику внимательно и гостеприимно. Свидетельство не может быть навязчивым, хотя и бывает часто опрокидывающим. И именно сочетание этих двух способностей – ненавязчивости и опрокидывающей силы – дает возможность вслушаться, тем самым делая безразличие слишком скучным, а непримиримость слишком ограниченной.

Панич Светлана (Москва, Россия)

«Я РАССКАЖУ ВАМ ОДНУ ИСТОРИЮ...»

Начну с того, что говорить из ситуации непримиренности – исторической, политической, психологической, социальной – на столь болезненную тему ответственно, более того, рискованно, и мне бы хотелось поблагодарить организаторов семинара за то, что побудили нас пойти на этот риск. Ближайший внешний фон – споры о «небесных санкциях», позавчерашний теракт в Одессе, как ни печально, вошедшая в привычку взаимная подозрительность, – подтверждают актуальность этого разговора. Подтверждает ее и услышанная не так давно реплика, которой я бы хотела предварить свое сообщение.

«Когда речь идет об Украине, – сказала моя знакомая французская правозащитница, – вам, русским, надо или заткнуться, или каяться и просить прощения». В этом суждении несомненно, конечно, есть немало правды, но демонстративное посыпание головы пеплом рано или поздно рискует выродиться в кокетство, в то самоупоенное уничижение, которое паче гордости. Кроме того, покаяние, в отличие от раздирания рубахи на груди (roundingone'schest) – не одноразовый (single-use), а долгий, очень болезненный и непубличный процесс, свидетельствовать о котором могут только его плоды. Наконец, любое, самое высокое действие, которое становится самоцелью и совершается регрессивно, в конце концов, утрачивает свой изначальный смысл и обращается в пародию на себя. Поэтому в данном сообщении я позволю себе обойтись или почти обойтись без публицистической риторики и говорить исключительно в рамках предмета моих занятий.

Речь пойдет о том, какую роль в примирении могут сыграть частные свидетельские нарративы, каким образом метафорический storytellingcircle может стать кругом понимания, соединить людей, в других ситуациях не соединимых. Частный нарратив в данном случае понимается достаточно широко – как любое небеллетризованное устное или письменное свидетельство о

события, либо рассказанное от первого лица, либо переданное косвенной речью, в максимально точном и безоценочном воспроизведении.

Рассказывание историй (Storytelling) – один из древнейших способов выстраивания отношений с исторической памятью, с событиями настоящего, а также создания, верификации и переосмысления социальных связей. По словам американского библиста, писателя Раймондса Прайса, рассказывание историй так же необходимо для выживания вида *homo sapiens*, как и пропитание. (A need to tell and hear stories is essential to the species *Homo sapiens* – second in necessity apparently after nourishment). Любое молчание, пишет он, неизбежно оборачивается историями, их шум, будь то короткий рассказ о повседневных событиях, или пространные, невразумительные построения безумца, пропитывает нашу жизнь...» («the opposite of silence leads quickly to narrative, and the sound of story is the dominant sound of our lives, from the small accounts of our day's events to the vast incommunicable constructs of psychopaths»). Это относится ко всем культурам, однако для нас, в контексте нашего разговора интерес представляют две традиции, в которых рассказывание историй приобретает особое значение – кельтская культура и традиция хасидизма.

«Есть много способов понять себя. Истории – лишь один из них, но наивернейший». «**There are many ways to come to an understanding of ourselves. The Tales are just one. A powerful one**» – гласит кельтское речение. Во всех случаях, когда клану, семье или любой другой социальной общности нужно было воссоздать целостность картины мира, выстроить и осмыслить отношения с собственной историей, с собой и окружающими, общность садилась в круг и рассказывала истории, воссоздающие основной миф, к основному мифу отсылающие, напоминающие о героических деяниях и этическом законодательстве культурных героев, о преодолении земной «тяжести» (gravity) пользуясь образом Симоны Вейль, вторжением «чуда» или «благодати», а также частные истории (privatestories) «о происходившем с нами». Эти истории, помимо воспоминания, выстраивающего в общую исто-

рию, словесного «животворения» (verbalvivifying) этой «большой истории» обладали катартическим свойством. Они освободили рассказчика и участников его рассказа, каковыми становились слушатели, от тяжести вытесненного и «невысказанного», утверждали частное событие в «большом времени событий», а сам круг не только символизировал утешительную цикличность времени и служил символической границей, оберегающей «мироздание», которое заново творилось в повествовательном акте, но соединял всех участников в общность собеседников, снимал сословные перегородки и обеспечивал равенство всех перед событием рассказа. Подробней о культурных и символических функциях storytelling в кельтской культуре можно прочитать, например, в классической работе JanFrazerCelticway.

В хасидской традиции, как известно, рассказывание, равно как и слушание рассказов, считается одной из важнейших духовных практик. По словам одного из самых известных рассказчиков и одновременно героев множества хасидских историй, рабби Исраэля из Ружина, «единственный, недостижимый для Сатаны путь служения Богу, – это говорить речи, по видимости совсем пустые и незначительные, и так совершать великие и святые единения для Господа благословенного». Слово «единения» здесь очень важно. Конечно, в данном случае речь идет, прежде всего, о мистических «единениях», но, и сама история и акт передачи соединяли рассказчика и слушающих с цадиком, а также друг с другом (подтверждением тому могут служить истории о том, как рассказывание и слушание историй примиряло враждующих).

На последующие, по неизбежности схематические рассуждения о значении историй для примирения памяти и ее носителей, меня натолкнули несколько текстов: рассказы замечательной польской писательницы Ханны Краль (из одного из них взята фраза, давшая название этому сообщению; частично они опубликованы по-русски в девятом номере киевского альманаха «Егупец» за 2001 год), Chasidic Tales of Holocaust Яффы Елиах (по-русски они были изданы в начале 1990-х годов), написанное

в 1936 году знаменитое эссе Вальтера Беньямина «Рассказчик» и книга Джорджо Агамбена «Homo Sacer. Мир после Освенцима» и, в частности, его размышления о «голосе Хурбинека», голосе неслышанных (voice of Hurbinek, voice of those who aren't heard).

Начну с третьего текста, поскольку он не только содержит определение наиболее общих свойств частного нарратива (personal narrative), позволяющих говорить о его значимости для примирения памяти, но потому, что описанная Беньямином ситуация «смерти рассказа», проявляющая его необходимость для современной культуры, звучит, как обзор последних известий.

«...похоже на то, что чем дальше, тем больше все погружается в темную бездну. Каждый взгляд в газету подтверждает, что мы опустили еще на ступеньку ниже, что не только внешняя картина мира, но и картина нравственного состояния снова претерпела изменения, каких никто не мог предположить. Это процесс стал заметнее во время войны и с тех пор никак не может остановиться... никогда прежде никакой опыт не представлял столь обманчивым, каким был опыт стратегов в условиях окопной войны, экономический опыт в условиях инфляции... нравственный опыт в поступках сильных мира сего». (It looks like if it continues to fall into bottomlessness. Every glance at a newspaper demonstrates that it has reached a new low, that our picture not only of the external world, but of the moral world as well overnight has undergone changes which were never thought possible. With the First World War the process began to become apparent, which has not halted since then. For never the experience been contradicted more thoroughly than strategic experience by tactical war, economic experience by inflation... moral experience by those in power»

Как следствие, пишет Беньямин, «опыт теряет ценность» (experience has fallen in value). В этой ситуации первое, что делает рассказ – возвращает ценность чистого, «непосредственного» опыта и способность обмениваться ним: «Опыт, передаваемый из уст в уста (from lip to lip) – это источник, откуда черпает поведствователь». Этот опыт многообразен, но его средоточие – находящаяся между открытым небом, среди природы, на пересе-

чении «разрушительных потоков и взрывов крошечная, хрупкая фигурка человека» (*fragile human body on the crossing of destructive torrents and explosions*). В ситуации торжествующей силы и «воли к власти» рассказ напоминает о хрупкости всякого человека перед прочностью и безликостью идеологического или военного механизма.

Во-вторых, рассказ возвращает живой голос, живую, идеологически не обусловленную речь, в которой слова очищаются, обретают изначальные смыслы – благо именуется благом, зло – злом, смерть – смертью.

В-третьих, он возвращает от идеологических конструктов жизни в «надежную реальность» (*true and sustainable reality*), где действуют не «условные представители» народов или культур, не отвлеченные «все они» в отличие от столь же отвлеченных «всех нас», а хрупкие люди, предстающие в неповторимости частного опыта и одновременно в родстве со всем человечеством. Неслучайно признание достоверности рассказа нередко выражается в форме лишь по видимости наивного отклика: «Да, и со мной такое бывало». В рассказе реален не только человек, но и событие, о котором повествуется – оно равно себе, представлено как таковое. «Рассказ не растрчивает себя, – пишет Беньямин, – он не допускает никакого психологического анализа. И чем естественней выглядит у рассказчика отсутствие психологических (шире – интерпретаторских) нюансов, тем больше оснований рассчитывать на то, что история затрагивает слушателей... включается в его собственный опыт», т.е. воспринимается как свидетельство настолько достоверное, что его можно сделать частью собственной памяти. Ее картины – это переплетенные образы многочисленных историй, поэтому работа с памятью начинается с согласия услышать историю другого, в том числе и как часть собственной истории.

Напоминая о родстве, рассказ – и это в-четвертых – творит общность, создает пространство сопереживания, в котором идеологические разделения отступают перед общечеловеческим – болью, радостью, страхом, надеждой. «Рассказчик, – пишет Бе-

ньямин, – черпает то, о чем он рассказывает, из опыта – из своего опыта или из опыта, о котором он узнал от других. И он, в свою очередь, делает рассказ достоянием опыта тех, кто слушает его истории». Роман предполагает читателя, оставшегося наедине с книгой. Рассказу, чтобы существовать, всегда нужен другой – и как слушатель свидетельства, и как соучастник его. Как верно заметил А. Филоненко, рассказ восстанавливает оставленную под вопрос всем опытом катастроф XX века возможность такого развертывания (*unfolding*), переосмысления (*reconsidering*) собственной жизни, которое «исходило бы из доверительного разговора о личном опыте другого человека». Опыт другого, пришедший ко мне в рассказе, становится не только знанием о том, «чем люди живы» (*how people are living*), но вопросом о моем опыте – и следовательно, началом встречного рассказа, которым я отвечаю на обращенное ко мне слово. В пространстве между этими рассказами творится силовое поле коллективной памяти.

В-пятых, частная история «возвращает значительность не только жизни, но и смерти». Это особенно важно в ситуации, когда смерть виртуализируется («компьютерно-игровая» риторика последних войн тому подтверждение – они обсуждаются так, словно можно перезагрузить систему, и у обеих сторон снова семь жизней). «Смерть является оправданием всему, что может сообщить рассказчик». Присутствие смерти придает исключительную ценность истории как «рассказу, которого могло не быть» или который в любую минуту может прерваться (это особенно хорошо видно в свидетельствах уцелевших в сталинских и нацистских лагерях и или в последних войнах – в таких рассказах всегда явно или имплицитно присутствует мысль о том, что рассказ этот возможен только «чудом»). Память о ней спасает повседневное от банализации, открывает в нем универсальное – «судьба людей повсюду та же» – и одновременно разворачивает в его вертикаль, позволяет увидеть, как в правде речей о вещах незначительных», пользуясь образом ребе из Ружина, таинственными путями осуществляется или напоминает о себе высшая правда. «С этой точки зрения, – заключает Беньямин,

рассказчик принадлежит к учителям и мудрецам (здесь слышна явная, хотя вряд ли осознанная перекличка с хасидской традицией, в которой рассказывающий о цадики в момент рассказа как никогда тесно соединяется с самим цадиком)... Это тот человек, в котором праведник встречается с самим собой» (The storyteller is a figure in which the righteous man encounters with himself). Последнее суждение отнесено, прежде всего, к лесковским рассказам о праведниках, но, как представляется, оно может быть, понято и шире. Свидетельствующий о правде, как бы – хроникерски-подробно или иносказательно – она ни выражалась, сам уподобляется праведнику и разделяет рискованность его положения. Несомненный праведник в правде рассказа узнает себя, т.е., ту правду, которая образует, пользуясь псалмическим образом, его «состав» (essence), т.е., единство души, слова и поступка, но и латентный праведник, присутствующий в каждом, даже в самом порочном, самодовольном человеке, тоже встречается в рассказе с собой, как с возможностью и надеждой, «узнает себя» в сопереживании рассказу, в сочувствии происходящему и даже в отторжении, резкость которого свидетельствует о том, что он действительно узнал себя, подобно тому, как известный герой Достоевского, узнав правду о себе в еще более известном герое Гоголя, отбрасывает книгу со словами «Про неправду написано».

Все описанные Бенямином черты рассказа, несомненно, присутствуют в историях, вошедших в книги Ханны Краль и Яффы Элиах. Однако у этих историй есть одно существенное отличие. Николай Лесков, чьи произведения послужили основой для предложенной Бенямином антропологии рассказчика и рассказа, писал о случившемся или о том, что могло быть и освящено авторитетом христианского предания. Один из главных еврейских «рассказчиков» Исаак Башевис-Зингер повествовал о мифологическом, фантастическом, но опять же освященном авторитетом, на сей раз фольклорной традиции. «О бабушке Мине, которую расстреляли последней, Зингер не писал. Он боялся Катастрофы, – так заканчивается один из самых лаконичных и пронзительных рассказов Ханны Краль. – Боялись ее даже его

нечистые духи, демоны, дибуки, ведьмы и черты. Они не осмелились бы сойти в застланный ковром ад укрытия, где на почетном месте стоит зеленое, обитое бархатом бабушкино кресло». Когда Тадеуш Боровский, чудом выбравшись из Освенцима, таким же чудом добрался в Лондон, чтобы рассказать польскому правительству в изгнании и британским властям о происходящем в лагерях, ему не поверили: «Вам многое довелось пережить, но то, о чем вы рассказываете, это невозможно». В рассказах, записанных Яффой Элиях и Ханной Краль, невозможное — укрытие, откуда мать выводит громко плачущего ребенка, чтобы плачем не выдал остальных (рассказ Ханны Краль «Дибук») гетто, депортация, концлагерь и далее, становится пространством и обстоятельствами повседневной жизни. Эта жизнь пропитана ужасом, обречена, и все же постоянно, множеством в других ситуациях обычных, а перед лицом гибели приобретающих характер сопротивления, жестов она свидетельствует о своей неуничтожимости. Так Броня из польского местечка Бохня, которой посвящено несколько историй, записанных Яффой Элиях, отдает в лагере Берген-Бельжец еду старому еврею, чтобы тот тайно учил ее сыновей еврейской традиции потому, что так всегда было заведено у них дома — и тем в условиях радикальной бездомности воскрешает уничтоженный дом; двенадцатилетняя дочь главного редактора выходившей во Львове до войны идишитской газеты «Штерн» (еще один, достойный упоминания свидетельский нарратив — ее дневник, хранящийся в архиве Варшавского института еврейской истории) вспоминает, как по ночам в гетто они с девочками вылезали на затемненную часть крыши, где их не мог увидеть патруль и, глядя на небо, читали стихи.

Язык знает свои ограничения, поэтому в каждом языке есть слова, обозначающие неопишуемое, невыразимое. Опыт Шоа был настолько «невозможен» с точки зрения всей предшествующей культуры, равно как и представлений о человеке, что привычные или традиционные нарративные практики (narrative practices) выразить его не могли. Это оказалось под силу только поэзии уцелевших — Целану, Нелли Закс, а также качественно но-

вому типу рассказа (new type of narration), пример которого дают обе упомянутые мною книги. Каковы его основные черты. Далее попытаюсь, опять же, по неизбежности тезисно, определить те, которые наиболее значимы в контексте данного рассуждения:

1. В центре повествования – человек в ситуации полной беспомощности и уязвимости. Он не героичен, испуган настолько, что, кажется, потерял и веру, и верность (так в автобиографическом рассказе Ханны Краль дочь известного цадика из Лелева носит, на всякий случай, в кармане «ампулки с серым порошком», чтобы заглотить, когда их придут депортировать), он в отчаянии (в рассказе Ханны Краль «Дым» глава известных своей суровостью кальварийских цадиков, узнав о том, что родня погибла в Освенциме, все прежнее красноречие и ученость сводит к двум неизменным вопросам: «Ты видел дым? А может, ты видел моего сына?»), но и страх и отчаяние в данном случае утверждают жизнь потому, что живой откликаться на происходящее иначе не может.

2. Передать эти переживания сложившимся в европейской культуре языком психологической прозы невозможно – она ничего подобного не знала; что чувствует человек, оказавшийся перед лицом опыта, который в буквальном смысле («beyond bound the reasoning»). Поэтому в них создается новый повествовательный язык, который наиболее точно описывается беньяминовским определением «целомудренное немногословие (chaste compactness) – предельно сухой, лапидарный, не претендующий на то, чтобы истолковать запредельное, но лишь констатирующий его. Синтаксис коротких, нераспространенных (unxtended), произнесенных с трудом, словно в удушье, предложений, каждое из которых обозначает событие, такой завершенности и значимости, что оно требует отдельного абзаца (позволю себе процитировать пространный, но очень показательный фрагмент из рассказа Ханны Краль «Кресло»):

«А дед все кашлял.

И в какой-то день обитатели бункера разлились.

И задушили деда.

И случилось тогда небывалое (unprecedented)
Бабушка совладала с ногами. (could put up with her feet)
Она встала с кресла.
Закрыла деду глаза.
Вышла из бункера.

Остановила на дороге подводу (draycart) и велела ехать в жандармерию.

Немцы расстреляли всех евреев. Бабушку тоже расстреляли, но последней. Объяснили, что в награду».

Время от времени бесстрастное повествование, словно ломаясь под тяжестью возложенной на него непосильной задачи, вдруг срывается в плач – «нет ни лекаря, ни аптекаря, вообще никого не осталось!» – но тут же возвращает себя к отстраненной, документирующей манере.

3. Этим языком рассказаны истории, в которых нарушены все традиционные представления о распределении персонажей – совершенно так же, как в мире, о котором они повествуют, враз рухнули привычные представления о «ближних» и «чужих», о том, кто милостив, а кто жесток. Несомненно и враждебно «дальние» неожиданно приходят на помощь, тогда как ожидаемо «свои» надеются, что жестокость убережет их от участи всех обреченных. Так, в истории «Доброе утро, герр Мюллер!», включенной Яффой Элиах в раздел «Дружбы», высокопоставленный немецкий офицер несомненно рискуя, спасает хасидского раввина, с которым по утрам раскланивался до войны; похожая на Матерь Божью полька в уже упоминавшемся автобиографическом рассказе Ханны Краль предлагает внучке цадика из Лелёва поехать вместо нее на Умшлагплац, тогда как еврейские полицейские, которым велено доставить очередной «десяток», над ней откровенно глумятся.

4. Однако, положительных персонажей в привычном смысле в этих сюжетах нет; этот принцип распространяется даже на те истории, в которых предстают люди редкого во все времена великодушия и свободы, как например в истории о Кароле Войтыле, будущем Папе Иоанне Павле II, который в бытность молодым священником в польских Вадовицах, убедил

своих прихожан, прятавших еврейского мальчика, его не крестить, чтобы тот мог сохранить веру отцов. Точнее, единственный положительный герой подобных рассказов – сама жизнь во многообразии своих проявлений – верность, сострадание, самоотверженность. Они рассказываются не для того, чтобы воспеть деяния отдельного, пусть даже в высшей степени достойного человека, но, в конечном счете, чтобы благодарить за жизнь и сделать эту благодарность фактом коллективной памяти. «Освенцим научил меня дружбе, – вспоминал гданьский раввин Ицхак Манн, чей рассказ приводит Яффа Элиах. – Когда я мерз, чужие люди закрывали меня телами от продувных ветров. У них ничего не было, и отдать они могли только себя». В истории память кроветочит и одновременно исцеляет.

Здесь возникает вопрос. Нынешняя война тоже по многим меркам «невозможна». Какого свидетельского высказывания требует эта «невозможность»? Какие частные истории могли бы войти в историческую память, в книги об исторической памяти и, в конечном счете, стать историями примирения памяти?

Сейчас разнообразных историй о «невозможной войне» записано довольно много, но первое, что приходит мне в голову в качестве «прецедентного текста» – «Открытый дневник» Бориса Херсонского. Очень удачно выбранное название этой книги хорошо еще и тем, что оно содержит в себе все основные смысловые валентности (basic semantic valencies) понятия открытый:

- открытый как общедоступный;
- открытый читательскому сопереживанию, вопросу и возражению, деятельному участию в них, включая комментирование – эти истории возникли как записи в FB;
- наконец, открытый, в смысле умственной неангажированности, предельно незащищенный и уязвимый, как говорят об открытой ране.

На мой взгляд, именно этой триединой открытостью достигается его свидетельская убедительность.

Свидетельский прецедент, который дает «Открытый дневник», равно как и упомянутые ранее свидетельские тексты, позволяет предположить, что ныне это должны быть:

1. истории внеидеологичные и внедидактические, о такой насыщенности жизни, когда она сама свидетельствует о себе; истории о человеке, при всей его уязвимости отвоевывающем жизнь у небытия, никоим образом не героизирующие войну, не редуцирующие ее до компьютерной игры или исторической реконструкции, но показывающие ее чудовищную противоестественность человеческому бытию.

2. Истории с «перевернутой пирамидой» – о высоте «чужих» и низости «своих», напоминающие о том, что роднящая всех человечность не обусловлена идеологически и политически, более того, преодолевает идеологические и политические границы.

3. В предисловии к «Открытому дневнику» Л.Е. Улицкая писала, что эта книга объясняет, как горечь исповедального слова может «примирить с жизнью» и почему «сострадание выше служения». Однако слово поэта, при всей его способности аккумулировать и выражать универсальный опыт, рискует остаться хоть и уважаемым, но чужим, особенно в культурах, где существует очевидный, к сожалению, и покамест только углубляющийся разрыв между «интеллектуалами» и теми, кого принято называть «простыми» людьми. Поэтому важны истории не только людей публичных, известных, тех, кого принято называть «лидерами мнений», но также безвестных, в том числе, беженцев, волонтеров, а также тех, кто с ужасом или растерянностью глядел на войну из окна (например, недавно в FB я случайно наткнулась на потрясающее по силе историю о нынешнем Донецке, рассказанной посредством образа опустевшего школьного двора). Наконец, свидетельства участников боевых действий, причем по обе стороны. Они могут быть нам чужды или враждебны, но без них не сложится целостная картина происходящего. Почему эта панорама свидетельств необходима, очень хорошо объясняет фильм Клода Ланцмана «Шоа», визуализированный рассказ, в котором трагедия передана полифоническим свидетельством, перечиской голосов жертв, убийц и равнодушных.

В работе «Homo Sacer. Мир после Освенцима» Джорджо Агамбен писал о необходимости расслышать «голос Хурби-

нека» (родившийся в Освенциме мальчик, о котором в книге «Передышка» рассказывается, это весть бессловесных, немых, неуслышанных и тоскующих по слову. В действительности, с началом этой безумной войны в ситуации Хурбинека оказались почти все. Мы в буквальном смысле онемели от неуместности, зловещей иррациональности происходящего, потеряли дар речи, и, наверное, поэтому любые «гладкие» и бойкие тексты поначалу вызывали подозрение как предварительная, заранее просчитанная заготовка. Потом, когда немота стала уходить, оказалось, что точнее всего о событиях этой войны и о людях в ней говорят «бесхитростные», детские слова поэтов (достаточно вспомнить стихи Бориса Херсонского или первое военное стихотворение Евгении Бильченко), а также тех, кого можно бы назвать наивным свидетелем. Язык ненависти узурпировал, извратил многие смыслы, многие слова стали «клеймами», поэтому, как представляется, сейчас особенно нужны истории, правдивостью свидетельства высвобождающие слово из идеологического рабства, возвращающие ему изначальные смыслы.

Наконец, очень важно помнить, что нынешняя война, параллельно происходившая в информационном пространстве, и начавшаяся в мозгах задолго до того, как она выплеснулась на поля брани, во многом была войной историй. Любая война создает свое героическое предание, исторический фольклор, корпус свидетельских текстов. Однако особенность историй этой войны состоит в том, что большинство из них носит не коммеморативный, а дезинформационный характер. Основные принципы их организации – полное расчеловечивание противника, ложь, декорированная под правду, или полуправда, которая выдается за полноту истины. Главным информационным оружием в этой войне стало лжесвидетельство, призванное отстоять правоту одной из сторон, поэтому, для примирения памяти, как представляется, были бы нужны истории не о правоте, а о правде. О правде не какой-то одной стороны, а, говоря словами Швейцера, о «правде о жизни, которая хочет жить в окружении жизни которая хочет жить». Истории, реабилитирующие частную историю в ее изначальном свидетельском качестве.

Конечно само по себе рассказывание историй не приводит к примирению. Но истории, о которых, пользуясь ивритским выражением, можно сказать «они говорят мир», создают тот «круг», внутри которого примирение возможно.

А под конец я расскажу вам одну историю. Филологическую, которую можно бы назвать историей о судьбе одного местоимения.

В первые дни этой бессмысленной и постыдной войны мне написала моя давняя донецкая подруга. Она – человек аполитичный, замечательный композитор, преподаватель консерватории. «Вы все, – писала она, – московская интеллигенция, не понимаете или не хотите понимать, что поддерживаете ту украинскую силу, которая хочет нас уничтожить». Подобные письма время от времени я получала в течение нескольких месяцев, они неизменно начинались с «вы все», но однажды у моей подруги вырвалось, что ей страшно, но не за себя – болеют пожилые родители, а нужных лекарств нет. Мы стали думать, как передать из Москвы лекарства, благодаря Любе Сумм вытянули почти невероятную цепочку, лекарства дошли. Прошло еще месяца два, как-то вечером моя подруга позвонила, снова начав с отчуждающе-пейоративного «все вы», стала говорить о том, что нам безразлична судьба Донбасса, и вдруг у нее вырвалось: «Опять грохочет... До чего же я устала». Каким-то чудом во время этого обстрела не исчезла сеть, и пока он продолжался, мы в чате рассказывали друг другу истории – о музыке и музыкантах, о давних и новых друзьях, о детстве, о боли, о радости, о том, как нам обоим страшно и что мы с этим страхом делаем. Через полтора часа обстрел прекратился, мы стали прощаться и тут моя подруга сказала: «Главное, что мы все остались людьми. Как я хочу обнять всех вас».

«Таков конец моей истории, – этой формулой завершал свое повествование рассказчик в кельтской культуре. – Правда ли она, не знаю, но мною она не выдумана и не мной этот обычай установлен».

Любовь Сумм (Москва, Россия)

**КЕТЕ И ЕЛЕНА.
КАК ДЛЯ НИХ ЗАКОНЧИЛАСЬ ВОЙНА**

9 мая 1945 года в кабинете зубного врача на Курфюстендамм встретились две молодые женщины – Кете и Елена. Их встреча была связана с историческим событием: Кете Хойзерман, ассистентка зубного врача Гитлера, участвовала в опознании останков фюрера по штифтам, коронкам, мостам. Елена Каган, лейтенант Красной армии, переводила. Елена, ставшая после войны писательницей Еленой Ржевской, рассказала об этом в переведенной на многие языки книге «Берлин, май 1945». Кете много позже, в конце 1970-х, написала короткие воспоминания, и эти странички, фотокопии с рукописными пометками, попали в руки Ржевской уже после смерти Кете, в 1997 году. В той части, где Елена и Кете рассказывают о своей встрече, совпадают и подробности (многие – увиденные именно женским глазом, вплоть до цвета волос собеседницы, ее одежды, ощущения взаимной симпатии), и интонация. В момент этой встречи для этих двух женщин закончилась война.

В докладе хотелось бы сосредоточиться именно на частном событии, а не на исторической стороне дела – поисках Гитлера, опознании обгоревшего трупа, решении Сталина засекретить сам факт обнаружения мертвого фюрера. Нам важны лишь последствия сталинского решения для обеих женщин: Кете переправили в Москву, и она десять лет провела в заключении «как свидетельница смерти Гитлера», а Елена только через двадцать лет сумела превозмочь цензуру и добиться, чтобы эта история была опубликована – и всю жизнь несла груз вины за судьбу Кете. Для нас исторический фон важен постольку, поскольку помогает разобраться, что именно происходило 9 мая 1945 года в кабинете зубного врача на Курфюстендамм, и поскольку причастность к историческому событию побудила обеих женщин подробно написать об этой встрече.

Когда мы говорим о примирении после войны, мы чаще всего обращаем внимание на процессы масштабные, в которые участвуют главы государств, приносящие от лица своего народа извинения, юристы, историки, философы, религиозные деятели, деятели искусства, педагоги. Это огромная задача, требующая глубокого осмысления, вовлекающая в себя уже не первое поколение. Однако происходят и менее заметные, на базовом уровне, личные, многократные события, когда двое представителей враждебных народов перестают видеть друг в друге врага, часть безликой массы, проступают индивидуальные черты и появляются обычные человеческие чувства – любопытство, симпатия, сочувствие. Когда война прекращается или хотя бы приостанавливается, в этой точке человеческой встречи и происходит возвращение к норме.

Как всякое частное событие, эти моменты трудно уловимы для историка, нарративы такого рода редко сохраняются и еще реже могут быть верифицированы подтверждением с обеих сторон. В этой связи дополняющие и подтверждающие друг друга воспоминания Кете и Елены представляют определенную ценность: они позволяют нам увидеть, как эти женщины воспринимали друг друга, каким было непосредственное впечатление, и каким – долговременное воспоминание. Мы можем увидеть, как на фоне последнего дня войны для этих двух женщин сам собой, быть может, поначалу и неосознанно, наступает мир.

Женщины, видимо, в большей степени готовы к такого рода спонтанному примирению, когда представитель другого народа воспринимается именно как человек, с сочувствием, с любопытством, с желанием понять. Женщина в своем частном порыве противостоит ненормальности войны, глобальности исторического события, она видит нечто простое и общечеловеческое. Такими выходами за пределы войны были многократно описанные и в советской литературе, и в воспоминаниях пленных немецких (итальянских, румынских) солдат моменты, когда пленным подавали кусок хлеба – отрывая от себя, голодая, врагу, который еще вчера, может быть, бомбил твой дом, может

быть, стрелял в твоего мужа. Зачем, почему женщины это делали? У Ржевской в одной из повестей есть и подобная сцена, и ее объяснение.

В кратком пересказе:

Старуха слезает с печи, кладет в миску остывшую кашу и подает пленному. Тот послушно берет ложку и ест. Старуха «скомкав горсткой пальцев губы», утирает слезы. Немецкий лейтенант вскакивает в ужасе и настойчиво обращается к переводчице с просьбой сказать правду: его сейчас поведут на расстрел? Переводчица пытается его уверить, что его жизнь в безопасности, но пленный видит лишь одну причину, по которой эта старуха может плакать о враге: он обречен, и она пожалела молодую жизнь. Вот видите, говорит переводчица старухе, вы пожалели немца и напугали его насмерть.

– Не его. Не-ет. Мне его мать жалко. Она его родила, выхаживала, вырастила такого королевича, в свет отправила. Людям и себе на мучение¹.

Это происходит в деревне под Ржевом в страшном 1942 году. Здесь началась для Елены война, и в честь этого города она взяла писательский псевдоним: «Ржев – моя судьба, моя неизжитая боль, мое литературное имя (ставшее фамилией)», писала она спустя полвека в страстном послании властям области, озаглавленном «Примирение не означает забвения», возражая против предложения германской стороны создать за свой счет в Ржеве сборное кладбище для советских и немецких солдат. «Ржев – одна из самых кровоточащих ран войны»².

Ржев тяжело пострадал в войну, он полтора года находился под оккупацией, в нем был лагерь военнопленных, голодный лагерь, описанный Константином Воробьевым в повести «Это мы, Господи». Пленных оказалось слишком много, их почти не кормили, люди умирали и от голода, и от тифа. Эпидемия пере-

¹ Елена Ржевская, «Февраль – кривые дороги» в Елена Ржевская. Избранное. Т. 1 (Санкт-Петербург, 2001), с. 72-73.

² Цитируется по машинописному черновику из личного архива писательницы.

бросилась в город, который тоже жестоко голодал: деревни вокруг переходили из рук в руки, выход из города был запрещен, пробирались выменивать еду на вещи, рискуя жизнью. Молодых людей увозили на работу в Германию. Много месяцев была по городу советская артиллерия. В итоге, когда немцы в первых числах марта 1943 года ушли из Ржева, вошедшие первыми в город разведчики доложили: «Население согнано в церковь. Церковь заминирована», Все население города уместилось в одной церкви. Ее удалось разминировать, людей спасти. Поскольку немцы ушли из города сами, не было сражения, Ржев не получил никаких знаков отличия, хотя в западной литературе растянувшаяся почти на полтора года Ржевская битва признана «близнецом Сталинградской». Он заслуживал бы по советской номенклатуре звания города-героя, а Елена говорила, нужно установить звание «Город-мученик». Только в недавние годы Ржев получил звание Города воинской славы.

И уж тем более никаких званий не полагалось деревням вокруг Ржева. А они в конце 1941 – начале 1942 года оказывались и в оккупации, и под бомбежкой, и возвращались отряды Красной армии, которые тоже нужно было кормить, и снова отступали. Та деревня, где старуха накормила немца, уже видела и немцев-завоевателей, и погибшие там были, женщины, работавшие в поле и расстрелянные немецким летчиком. В тот момент, который описан в повести Елены Ржевской, эта небольшая группа вместе с пленным проходила через деревню и уходила прятаться от воздушных налетов в лес. Деревня, таким образом, вновь подвергалась и опасности с воздуха, и вероятности нового захвата немцами.

Казалось бы, самое неподходящее время для примирения. И, возможно, с этим немцем, красивым, сытым, еще накануне воевавшим, старуха примириться не готова. Но она увидела, вообразила другую женщину, тоже мать, тоже немолодую. И эту мать она представляет себе нормальным человеком. Конечно, мы ничего не знаем об этой немецкой матери, может быть, это была преданная нацистка, радовалась, что сын воюет за фатерланд, и

рассчитывала, что ему достанутся награды и добыча. Но старуха такого не предполагает, она представляет себе нормальную женщину. Для которой война чудовищна, которой страшно, что ее сына могут убить, которой невыносимо, что ее сын убивает. Эта русская мать («русская matka, удивительно», будет твердить потом растерянный немец, прося сказать ему название деревни, где с ним это произошло) заключает мир с неведомой ей немецкой матерью.

У Давида Самойлова есть знаменитые строки «Я обращаюсь к тем ребятам / Кто в сорок первом шли в солдаты / И в гуманисты в сорок пятом»¹ – строки о его и Елены соучениках по ИФЛИ, один из которых, Павел Коган, был мужем Елены и отцом ее дочери. Но в следующей же строфе – «Я обращаюсь вновь к потерям». Поименно названы не те, кто дожил до 1945, а те, кто погиб («Я вспоминаю Павла, Мишу, Илью, Бориса, Николая»). Выглядит это так, словно «в гуманисты» шли погибшие – но как же это, когда их уже не было среди живых? Ответ, видимо, двойной, и одной стороной он задевает тех, кто дожил: им-то, среди победы и государственного омертвения, уже не так легко было пойти «в гуманисты». А с другой стороны, погибшие принадлежали к среде – и были лучшими ее представителями – естественного и высокого гуманизма. В сорок первом в солдаты они шли гуманистами. И свой гуманизм оставили в наследие выжившим.

Курсы военных переводчиков и Елена, и Павел заканчивали в Ставрополе на Волге. На последнем занятии преподаватель немецкого, швейцарец родом, «привставая на цыпочки», читал своим ученикам стихи Гете:

Повсюду вечность шевелится
Причастный бытию – блажен! –
и просил их помнить, что «автор этих стихов» – немец².

¹ Давид Самойлов, Перебирая наши даты. <http://rupoem.ru/samojlov/perebiraya-nashi-daty.aspx>

² Елена Ржевская «От дома до фронта» в Елена Ржевская. Избранное. Т. 2 (Санкт-Петербург, 2001), с. 117.

Будущие переводчики, пишет Ржевская, заранее, еще заочно, вступали в общение с противником – уча его детские считалки, выстраивая «мещанские» на их вкус диалоги об очаровательных прогулках, разбирая паутину готического шрифта. И между собой вчерашние студентки делились страхом: вдруг пленного станут бить у них на глазах. Это будет для них нестерпимо. А если и вовсе – на расстрел?

И вот когда предстояло отправиться на фронт, напивавшись, хоть и на скорую руку, немецким, я испытывала сжатие где-то в груди от страха, что, повстречавшись с настоящим пленным, окажусь вдруг свидетелем жестокости, насилия по отношению к нему.

В первое утро на фронте в перерыве между двумя оголтелыми бомбежками немцев я вышла из избы и увидела тянувшиеся по улице сани с раненым пленным. Я пригвожденно шла за санями. Они вскоре стали. Подоспев, когда ездовой уже выбрался из саней и что-то соображал, я, собравшись, громко спросила: «Вы его расстреливать везете?» – полагая, что это именно так. Усатый пожилой дядька хмуро глянул через плечо на меня, недобро бросил: «А мы пленных не расстреливаем» – и пошел за избу оправиться.<...>

Я тогда записала в тетради: «Войну выиграет тот, кто проявит великодушие», надеясь, что мы будем теми победителями.

Однако наш сильный и пока что удачливый противник давно изъясил это понятие – великодушие. Только сила и жестокость. Мир все больше делится на победителя и поверженного без никаких градаций и промежуточных категорий. Какое уж там великодушие. Все больше нагнетается вокруг и крепнет: против побеждающей силы и жестокости противостоять силой, оснащенностью и жестокостью¹.

Вопрос об отношении к пленным волновал отнюдь не только романтическую девочку в первый день на фронте (но и она

¹ Елена Ржевская «Ближние подступы» в Избранное. Т. 1 (Санкт-Петербург, 2001), с. 144.

уже – «в перерыве между двумя оголтелыми бомбежками»). Вот запись из фронтового дневника Елены того же 1942 года, вошедшая в повесть «Ближние подступы»: боец, принесший пакет с передовой, высмотрел ее и обратился с недоуменным вопросом:

– Объясните мне, что это такое? Есть ожесточенность боя. Есть ненависть к ним. Есть хладнокровие при виде их трупов... И даже иногда удовлетворение. Но живые, в плену... знаете, они вызывают сострадание. – И проступило сплюснутое красноармейской ушанкой, связанной концами под подбородком, лицо студента¹.

Елена, военный переводчик, постоянно общалась с пленными. И чувствовала ответственность за них – только через нее пленный может наладить какой-то контакт с теми, от кого зависит его жизнь и сиюминутные насущные потребности. Выпросить одеяло. Увериться, что его пощадят. Что-то прояснить о своей судьбе.

Военный переводчик. Это своеобразная позиция в лавине войны. Ведь он по роду службы повседневно и тщательно вникает в дела, намерения и настроения противника, – напишет Елена много лет спустя. – Сверх непременных военных данных, которые должен извлечь из разговора с пленным, ты еще испытываешь потребность понять, что он такое, этот олицетворяющий чудовищное зло, насилие, разорение твой враг... В пленном ты начинаешь различать человеческое: ему холодно, страшно. Ты единственная соединительная ткань между ним и всеми остальными. К тебе обращен его вопрос: что с ним будет? Все другие отделены от него барьером языка. И странно, даже болезненно, что вот он, похожий на обыкновенного человека (хрестоматийные нацисты встречались очень редко), принадлежал только что злодейской общности и силе².

«Похожий на обыкновенного человека» – но «принадлежал только что злодейской общности и силе». Сострадание было.

¹ «Ближние подступы», Избранное, т. 1, с. 176.

² Елена Ржевская, «Интервью И. Тосунян», Литературная газета, 27 марта 1985 г.

Гуманизм. Нравственная позиция. Сохранение человеческого в себе. Но это никак нельзя назвать примирением. Это старуха в деревне предполагала если не в самом немце, то в его матери обыкновенного человека с обыкновенными человеческими понятиями. Даже для переводчика, даже для Елены с ее студенческим идеализмом и естественной человечностью, пленный – олицетворение чудовищного зла, человеческое в нем различается на физиологическом уровне («ему холодно, страшно») и «понять, что он такое» – интерес антропологический, отчужденный и обобщающий. Не кто такой, а «что такое».

Эта отчужденность, «объективность», ощутима во многих описанных Еленой сценах конца войны, даже там, где она заступает за немцев (фолькдойчей, выгнанных в польском городе расчищать улицы, с намалеванной мелом поверх одежды свастики). Заступается, потому что невыносимо уподобляться худшему в гитлеризме. Потому что «гуманист». Но в эпизоде, написанном в 1988 году, в повести «Далекий гул», лицо польского мальчишки, который в неистовстве насккивает на стариков фольксдойче, различимо, его ярость и боль понятны, а с жертвами – нет внутреннего совпадения¹. И уже мирные сцены, в том же Берлине, накануне встречи с Кете Хойзерман: дом, в котором разместилась группа военных. Хозяева, уцелевшие, сохранившие свое имущество – немолодая пара. Портрет сына в траурной рамке – погиб на Восточном фронте. Магазинчик свой они закрыли, «торговля не доставляет больше удовольствия», вздыхает хозяйка². Все это запоминается и опять-таки делаются обобщения о любви немцев к порядку, об их устойчивости перед катастрофой, не изойти всем миром, как было бы понятно русским, но навестить по записи зубного врача и ребенка сводить к ортопеду, если назначено, да и магазинчик, скорее всего, откроется вновь. Эта пара берлинцев неотличима от других домовладельцев, встреченных по дороге на Берлин или позже, в Стендале, куда переведут Елену через несколько недель после

¹ Елена Ржевская, «Далекий гул» в Избранное, т. 2, с. 234.

² Елена Ржевская, «Берлин, май 1945», в Избранное, т. 1, с. 354-355.

победы. Очевидно, так же со своей стороны воспринимают Елену и немцы, пленные и гражданские: как часть «общности», не индивидуально. Войны уже нет. Но и контакта человека с человеком нет. Кете Хойзерман стала первой.

9 мая 1945 года Берлин был наводнен жителями, недавно бежавшими из столицы, а теперь возвращавшимися. У каждого на рукаве белая повязка, знак капитуляции. По разрушенным улицам, где не всегда угадаешь адрес, направление, они шли семьями, катили детские коляски с убранными вещами – война закончена. Но для небольшой группы разведчиков война еще не закончена не только потому, что Советский Союз объявит о победе лишь к вечеру этого дня, но и потому, что не поставлена последняя точка, и эту точку должны поставить они, разыскившие обгоревший труп Гитлера, получившие результат патологоанатомической экспертизы: теперь еще найти дантиста, который предоставит медицинскую карту, рентгеновские снимки, опознает зубы, и пусть станет достоверно всем известно, что фюрер мертв. В азарте поисков они выяснили в уцелевшей больнице Шарите адрес городского кабинета профессора Блашке, который пользовал Гитлера, но также лечил и частных клиентов, приехали на Курфюстендам. И здесь их встретил человек необычного по меркам того дня облика – не с белой повязкой капитуляции, а с красной ленточкой в петлице, «знак дружелюбия к русским, приветствия и солидарности»¹. Это был доктор Брук, еврей, первый «шеф» Кете: у него она обучалась сразу после школы, у него и оставалась помощницей, пока по нюрнбергским законам Брук не лишился практики. Тогда Кете перешла к Блашке, лечившему партийных бонз и самого Гитлера. (Заметим в скобках, что гитлеровский режим в пору расцвета интересовался разве что расовой полноценностью допущенных обслуживать фюрера. Ни вступления в партию, ни безупречного прошлого без наставника-еврея, никто от Кете так и не потребовал). «Кетхен», как называл ее Брук, добросовестно продолжала выполнять нехитрые обязанности ассистентки – подать воду, чтобы прополоскать рот, при-

¹ «Берлин, май 1945», с. 404.

готовить инструмент, отдать слепки зубному технику для изготовления протезов – не обнаруживая ни особого восторга по поводу нового порядка, ни склонности к борьбе, принимая все это как должное и внешнее. Она хорошо разбиралась только в том, что напрямую касалось ее: не допустить, чтобы учитель сгинул в концлагере, а потому Кете подкармливала его, прятала, помогала получать какие-то фальшивые справки, потом, когда стало ясно, что в Берлине его рано или поздно узнают, отослала к своей сестре в Дюссельдорф, там сделали подложные документы и Брук дожил до конца войны, чудом выжила его сестра, а мать и брат погибли.

В апреле 1945 Брук вернулся в Берлин, встретил Кете у подъезда ее дома и попросил спрятать у себя: скоро придут русские и все будет хорошо. Она задала лишь один вопрос: «Вы же возьмете меня потом снова на работу?» – и в апрельские дни 1945 года, ежедневно проделывала путь под артобстрелом путь с Курфюстендам до бункера (а это уже совсем другие времена, теперь бы по одному подозрению в связи с евреем, в капитулянстве, ее бы уничтожили), перевязывала раненых, выслушивала причитания Магды Геббельс, готовившейся к уничтожению своих детей и самоубийству, забирала паек и шла домой, делиться с Бруком¹.

Кратко успел это Брук рассказать, пока сосед сбежал за Кете на Паризер-штрассе. И вот

Вошла стройная, высокая, привлекательная женщина в синем расклепленном пальто, повязанная платочком, из-под которого выбивались светлые волосы.

– Кетхен, – назвал ее ласковым именем Брук, – вот русские. У них какая-то нужда в тебе.

¹ «Берлин, май 1945», с. 405; подробнее о помощи Кете и других коллег Брук написал в кратких воспоминаниях уже в США. Один из его спасителей, дантист Отто Бергер, был признан «Праведником мира». Полностью история Федора Брука изложена в статье его внучки Kay Lutze: VonLiegnitznachNewYork – DieLebensgeschichtedesjüdischenZahnarztesFedorBruck (1895-1982). In: Zahnärztliche Mitteilungen, Online-Ausgabe 10 vom 16. Mai 2006, S. 124–127.

Но она, не дослушав его, заплакала. Она уже пострадала от встречи с русскими солдатами.

– Кетхен! – сконфуженно всплеснул руками доктор Брук. – Кетхен, ведь это же наши друзья.

Брук был значительно ниже ее ростом, но взял Хойзерман за руку, как маленькую, и гладил рукав ее синего пальто.

Эти два человека представляли собой разные полюсы нацистского режима. Она, принадлежала к обслуживающему Гитлера персоналу, была на привилегированном положении. А он – человек вне закона, гонимый – нашел в ее семье поддержку, за что она могла жестоко поплатиться. Я смотрела на них и думала: жизнь многообразная, сложная, пестрая, не втискивается в предначертанные ей нацизмом каноны.

Мы разговорились с Кете Хойзерман¹.

Почти так же пишет в воспоминаниях и Кете:

«Я увидела симпатичную светловолосую женщину в форме, прошла через комнату и села рядом с ней. Она обратилась ко мне по-немецки»².

Их разговор – очень женский, перескакивавший с темы на тему – отчетливо запомнился обеим женщинам и в книге Ржевской, и в воспоминаниях Кете воспроизведен похоже, причем Кете признается и в некоторых хитростях, поправках, которые вносила в свой рассказ. Хитрости, впрочем, были невинные – так, говоря о причинах, по которым осталась в Берлине, Кете упомянула платья, зарытые где-то у самой городской границы и жениха, унтер-офицера, находившегося в норвежском плену. Был он не женихом, а мужем, и чином чуть выше – лейтенантом. Причины «корректировки» ясны – низший чин не столь подозрителен, жених – трогательнее, рассчитано на обычное женское сочувствие (и может быть, убережет от солдат, от которых уже «пострадала»). Видны и пределы, в которых словоохотливая

¹ «Берлин, май 1945», там же.

² Неопубликованные воспоминания Кете Хойзерман из архива Елены Ржевской. Подстрочный перевод с немецкого.

Кете способна была солгать или утаить – не смогла умолчать о женихе или сделать его рядовым.

Много, чуть ли не взахлеб рассказывала о последних днях гитлеровского окружения. Говорила по дороге, пока ехали в бункер за медицинской картой и снимками, само место наводило на эти воспоминания: Магда Геббельс у нее на глазах принимала решение умертвить детей, у нее же искала сочувствия. Самого акта Кете дожидаться не стала, покинув в тот день, 30-го апреля, бункер навсегда. Но разговоры Магды запомнила чуть ли не дословно и, видимо, чувствовала потребность выговориться.

Так, благодаря Кете Хойзерман, будущая писательница Ржевская не только получила доказательства смерти Гитлера, но и уникальный, свидетельский материал о конце семейства Геббельса, который использовала потом в книге «Берлин, май 1945». Однако те ценные сведения, которая получала она в тот день для будущей книги, едва ли значили больше, чем этот пустяковый разговор о зарытых платьях, скором возвращении жениха, планах работы у доктора Брука. Этим Кете отличалась от всех немцев, с кем Елене доводилось говорить за всю войну: она была естественна, она жила в присутствии всегда внятной человеческой нормы, она уже под артобстрелами, в капитулирующем Берлине начала обустривать свое будущее. Впервые вернулся этот вектор: будущее. И с ним вернулось ощущение индивидуального человека, а не части общности. Вернулся мир.

В тот момент, когда Кете вошла в кабинет зубного врача, где надеялась работать в мире, под руководством доктора Брука, Елена впервые за четыре года вдруг стала различать личные подробности: Кете еще только появилась, а отмечены уже и светлые волосы, и пальто, и платок, и ее испуг при виде солдат, и слезы, а там уже сам собой пошел разговор. До тех пор в описании немецкого мира господствовали предметные детали – сувенир на полке у немецкой четы торговцев, какая-нибудь надпись, фразочка, за которую они цепляются, даже у Брука обозначена лишь красная ленточка, его малый рост становится вдруг заметен на фоне Кете.

Получив от Кете все, что требовалось – снимки, показания, подробную схему зубов – Елена продолжала в следующие несколько недель, пока Кете оставалась при штабе, поддерживать с ней отношения, которые точнее всего было бы назвать приятельскими. Легкие, необременительные, и вместе с тем – совершенно бескорыстные, человеческие, скрепленные тем общим, что так быстро находят друг в друге женщины. Скрепленное нормой мирной жизни.

В конце мая работа по опознанию Гитлера закончилась, Елену из штаба фронта отправили обратно в армию. Она зашла к Кете попрощаться.

Мне все в ней нравилось: легкая походка на высоких каблук-ках, ее голос, женственная стойкость и в нынешней смутной ситуации. Кете располагала к себе, чувствовалось – славный человек. Многие годы она поддерживала, не давая умереть от голода, еврея доктора Брука, своего прежнего шефа и учителя. Он жил на нелегальном положении по чужому паспорту, и Кете доставляла ему продовольственные талоны из рейхсканцелярии. Помощь еврею вообще была очень опасна, а для Кете Хойзерман, находившейся вместе с профессором Блашке при Гитлере и в рейхсканцелярии, и в Берхтесгадене, и в его Ставке в Восточной Пруссии – опасна смертельно. Но об этом она вообще ни разу не заговаривала. Мы с охотой уютно переговаривались о наших женских заботах, требовательно заявлявших о себе с наступлением мирного времени.

– Сожу вас к своему парикмахеру, – вызвалась она, – как только вернусь домой.

Она не вернулась. И с той встречи в штабе фронта я о ней ничего не знала – двадцать лет¹.

Через двадцать лет был лишь намек – готова книгу «Берлин, май 1945» Ржевская наконец-то получила допуск в архив. Там среди документов, относившихся к обнаружению и опознанию

¹ Дополненный вариант повести «Берлин, май 1945», издаваемый в переводах агентством Elkost. Готовится к изданию на русском языке осенью 2016.

фюрера, имелась сопроводилровка, из которой следовало, что Кете отправили в Москву. К счастью для Елены, одновременно при подготовке книги она получила и несколько зарубежных журналов: в одном был опубликован краткий, на разворот, рассказ Кете об опознании, а в другом – сообщение о том, как в 1964 году Кете давала показания на суде в Берхтесгадене, который признал Адольфа Гитлера мертвым. То есть по крайней мере Кете жива. Жива, на свободе, в Германии. Но через что ей пришлось пройти в СССР – этого Елена не знала. Пыталась утешить себя надеждой, что Кете и зубного техника привезли в Москву как специалистов. «Может быть, кто-либо из наших высоких чиновников мог прельститься поиметь зубные протезы не хуже гитлеровских»¹. Эта фраза самой своей корявостью «мог прельститься поиметь» выдает безнадежное усилие отстранить от себя невыносимую мысль о судьбе Кете. Да и никакой вероятности в этом предположении не было: Кете не зубной техник, не обученная медсестра, все умение – подать и отнести. Чем уж там прельститься...

И не хватило решимости, когда стали доступны поездки, уже и в ФРГ, и даже в 1988 году, когда Ржевская была гостем немецкого правительства, а Кете все еще была жива – не хватило душевных сил свидеться с ней, давило чувство вины. К Кете доехал другой участник войны, тоже бывший студент-ифлиец, тоже военный переводчик, а после войны – историк, Лев Безыменский. Заинтересовавшись темой поиска и опознания Гитлера, он продолжил исследования и в 1970-х годах выпустил несколько книг, встречался с участниками этих событий, добрался и до патологоанатома Шкаравского, проводившего вскрытие, от него услышал совет – непременно опросить Кете Хойзерман. Разыскал Кете, и она, человек добросовестный, написала для него странички воспоминаний – Берлин в последние дни, бункер, встреча с Еленой, опознание, дальнейшая ее судьба. По делу Безыменский не увидел тут ничего для себя нового, лирические отступления его

¹ Там же.

не заинтересовали, а о том, какой Кете получила в Москве приговор, в те годы говорить было невозможно. Так и пролежали у него эти страницы про запас. В последней своей книге на эту тему, уже в 1995 году, Безыменский упомянул о том, как «пострадала симпатичная молодая женщина – Кете Хойзерман» и отдал эти листы Елене, знакомой ему с ифлийских дней.

Эти страницы подтвердили худшие опасения Елены: шесть лет одиночки, в 1951, наконец, приговор. Кете без всякого ханжества пишет о глупости предъявленных ей обвинений: «Леча Гитлеру зубы, способствовала тому, чтобы буржуазное государство продолжало агрессивную войну», «должна была стукнуть его бутылкой по голове»¹. Фантастична и формулировка приговора: «Как свидетельница смерти Гитлера». В лагере она, не получавшая посылок, безвестно для всех родных сгинувшая, голодала. Но и тут нашлась ей подруга, «карпатская еврейка» – видимо, бывшая подданная Австрии, знавшая немецкий. О том, насколько Кете и впрямь была симпатичный человек, можно судить хотя бы по этой примете: карпатская еврейка в лагере сдружилась с этой немкой и стала делиться с ней тем, что получала в посылках, а выйдя на волю, сумела сообщить о ней родным.

В 1955 году Кете отпустили, причем как бы – без слов – извинившись. Ее привезли в Москву, поселили ненадолго в загородном доме с немецкой библиотекой (по ее предположению – где проживал какое-то время Паулюс), потом провезли с экскурсией по московскому метро и, наконец, усадили в международный вагон с шелковыми абажурами.

Для Ржевской, читавшей эти страницы, когда Кете уже не было на свете и все давно закончилась, невыносима была мысль, что Кете вернулась 45-летней, муж, не дождавшись, считая ее умершей, вступил в новый брак, растил малышей. Женская судьба загублена.

¹ Неопубликованные воспоминания Кете Хойзерман в личном архиве Елены Ржевской.

Какой немыслимой ценой, не ведая того, оказалось, мы шли к цели. На что обрекли Кете Хойзерман, того себе не представляя. Болевое чувство никогда не оставит меня¹.

Именно этого она боялась, из неизбывного чувства вины не решилась на поиски, на встречу с Кете. А ведь Кете вспоминает ее только добром. И те планы вместе пойти к парикмахеру.

В памяти Кете точно и честно расставлены вехи нормы и ее нарушения. Она с возмущением пишет о шести годах одиночки и нелепом приговоре, но с благодарностью – о подруге, обретенной в лагере. И красоту московского метро отмечает безо всякой иронии. И едва увидев шелковые абажуры международного вагона, уже переключается на новую, свободную жизнь.

Свои воспоминания она, в семьдесят с чем-то лет, завершает словами, что у нее все хорошо. Живет в Дюссельдорфе рядом с сестрой и племянницей. Ей разрешали работать дольше, чтобы наверстать стаж, и пенсия в итоге хорошая. Подруга, карпатская еврейка, эмигрировала в Израиль и приезжает в гости.

Елена, перечитывавшая эти листки со смутной надеждой обнаружить неаутентичность – вдруг все же вымысел эти десять загубленных лет, шесть лет одиночки, такая награда за великую услугу Истории – на этой концовке убедилась:

– Это Кете. Это ее отношение к жизни².

И в последнем, подготавливаемом для перевода варианте книги «Берлин, май 1945» уже в 2005 году, написала историю встречи с Кете и судьбу Кете полностью, с цитатами из ее воспоминаний, с болевым чувством и неизменной к Кете симпатией.

Так для них закончилась война.

¹ Дополненный вариант повести «Берлин, май 1945», издаваемый в переводах агентством Elkost. Готовится к изданию на русском языке осенью 2016.

² Личный разговор с внучкой – Л.С.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Біла Оріся (Львів, Україна), кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, Український католицький університет.

Вернер Ханс-Йоахим (Вальдброн, Германия) Профессор Доктор філософії, професор, голова Товариства імені Мартіна Бубера (Martin Buber-Gesellschaft)

Гередс Франс (Утрехт, Нідерланди) Університет Гуманістичних Студій (University of Humanistic Studies)

Дезелерс Манфред (Німеччина – Польща, Освенцим) доктор теології, єпископ, «Центр діалогу та молитви» (Освенцим, Польща)

Довгополова Оксана (Одеса, Україна), доктор філософських наук, професор кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету імені І.І. Мечникова

Каменских Олексій (Перм, Росія) кандидат філософських наук, доцент кафедри гуманітарних дисциплін Національного дослідницького університету «Вища Школа Економіки». Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Киридон Алла (Київ, Україна) доктор історичних наук, професор, директор Державної наукової установи «Енциклопедичне видавництво»

Де Лара Філіп (Париж, Франція) професор Університету Париж II (Університету Пантеон-Ассас)

Мей Рууд (Утрехт, Нідерланди) Університет Гуманістичних Студій (University of Humanistic Studies)

Наливайко Інна (Мінськ, Білорусь), кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Біларуського державного університету

Панич Олексій (Київ, Україна), доктор філософських наук, проф., видавництво «Дух і Літера»

Панич Світлана (Москва, Росія) Дім російського закордоння імені О.І. Солженіцина

Рауен Верена (Киль, Німеччина), професор відділення філософії, Кильський університет імені Кристиана Альбрехта

Сігов Олексій (Київ, Україна), аспірант Інституту філософії НАН України та Ліонського університету (Ліон-3), випускаючий редактор видавництва «Дух і Літера»

Сумм Любов (Москва, Росія), філолог, перекладач, незалежний дослідник

Еппле Николай (Москва, Росія), філолог, перекладач, журналіст газети «Ведомости»

ЗМІСТ

ІСТОРІЯ ЯК ЗБРОЯ ТА ЯК ПОЛЕ СПІЛЬНОГО ЖИТТЯ: НАУКОВО-ОСВІТНІЙ ПРОЕКТ З ПРИМИРЕННЯ ІСТОРИЧНИХ ПАМ'ЯТЕЙ В УКРАЇНІ	3
---	---

ПАМ'ЯТЬ ПРО КАТАСТРОФУ: ЯК МОЖЛИВЕ ПРИМИРЕННЯ?

THE MEMORY OF DISASTER: HOW RECONCILIATION IS POSSIBLE?

Hans-Joachim Werner (Waldbronn, Deutschland) „BEI SICH BEGINNEN, ABER NICHT BEI SICH ENDEN“ – MARTIN BUBER ÜBER SCHULD UND VERSÖHNUNG	8
---	---

Ганс-Иоахим Вернер (Вальдброн, Германия) «НАЧАТЬ С СЕБЯ, НО НЕ ОГРАНИЧИВАТЬСЯ СОБОЙ» – МАРТИН БУБЕР О ВИНЕ И ПРИМИРЕНИИ	22
---	----

Verena Rauhen (Kiel, Deutschland) VERZEIHUNG-ANERKENNUNG-WIEDERANFANG. ZU DEN ETHISCHEN GRUNDLAGEN DES ZUSAMMENLEBENS	37
---	----

Верена Рауэн (Киль, Германия) ПРОЩЕНИЕ – ПРИЗНАНИЕ – ВОЗОБНОВЛЕНИЕ. К ВОПРОСУ ОБ ЭТИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ СОСУЩЕСТВОВАНИЯ	62
--	----

Manfred Deselaers (Germany-Poland) DIALOGUE AT THE EDGE OF AUSCHWITZ: GERMAN, POLISH AND JEWISH PERSPECTIVES	86
--	----

Манфред Дезелерс (Германия-Польша) ЗНАЧИМОСТЬ ПЕРСПЕКТИВ ДЛЯ ТЕОЛОГИИ ПОСЛЕ АУШВИЦА ..	100
---	-----

Philippe de Lara (Paris, France) THE SHOAH IN UKRAINE: TRUTH AND FRIENDSHIP	118
--	-----

Филипп де Лара (Париж, Франция) УСЛОВИЯ ОБЩЕЙ ЕВРЕЙСКО-УКРАИНСКОЙ ПАМЯТИ: ПОТЕНЦИАЛ И ПРЕПЯТСТВИЯ	127
---	-----

Алла Киридон (Київ, Україна) ПОЛІТИКА ПАМ'ЯТІ В УКРАЇНІ: (РЕ)АРТИКУЛЯЦІЯ СМИСЛІВ І ПОШУКИ ПРИМИРЕННЯ.....	133
---	-----

Оксана Довгополова (Одеса, Україна) КОМЕМОРАЦІЯ ТА ПОЛІТИКИ ПАМ'ЯТІ В РЕАЛІЗАЦІЇ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ПРОЕКТУ УКРАЇНИ.....	147
---	-----

Франс Геретдс (Утрехт, Нідерланды) ПРИМИРЕНИЕ: ПЕРЕХОД ОТ ЭТНИЧЕСКОГО К ГРАЖДАНСКОМУ НАЦИОНАЛИЗМУ И ПРИМЕР ОДЕССЫ	161
---	-----

Ruud Meij (Utrecht, Netherlands) MEMORIES OF THE FUTURE.ANNA ACKMATOVA, LUDWIK FLECK AND STANISŁAW LEM	172
--	-----

Руд Мей (Утрехт, Голландия) ВОСПОМИНАНИЯ БУДУЩЕГО. АННА АХМАТОВА, ЛЮДВИГ ФЛЕК И СТАНИСЛАВ ЛЕМ.....	174
--	-----

ІСТОРИЧНІ ЛАНДШАФТИ ТА РАНИ ПАМ'ЯТІ

THE HISTORICAL LANDSCAPES AND THE WOUNDS OF MEMORY

Орися Біла (Львів, Україна) ЧИЙ ЛЬВІВ? ДО ПРОБЛЕМИ ЕТИКИ ПАМ'ЯТІ В БАГАТОКУЛЬТУРНОМУ МІСТІ.....	178
---	-----

Николай Эппле (Москва, Россия) COMINGTOTERMSWITHTHEPAST: РАБОТА С ПАМЯТЬЮ КАК НЕОБХОДИМОЕ УСЛОВИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО ПРИМИРЕНИЯ	188
--	-----

Алексей Каменских (Пермь, Россия) ВОЙНА ПАМЯТЕЙ В ГОРОДСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ: ПЕРМСКИЙ ВАРИАНТ	199
--	-----

Инна Наливайко (Минск, Беларусь) РОЛЬ ПОВСЕДНЕВНЫХ ПРАКТИК В ПРИМИРЕНИИ ПАМЯТЕЙ	211
--	-----

**ЛЮДСЬКИЙ ВИМІР ІСТОРІЇ –
ЛЮДСЬКИЙ ВИМІР ПРИМИРЕННЯ**

**THE HUMAN DIMENSION OF HISTORY –
THE HUMAN DIMENSION OF RECONCILIATION**

Алексей Панич (Киев, Украина)
«НИКТО НЕ ЗНАЕТ НАСТОЯЩЕЙ ПРАВДЫ...»:
ЧЕХОВ, СКЕПТИЦИЗМ И ПОЛИТИКА ПРИМИРЕНИЯ222

Oleksiy Panych (Kyiv, Ukraine)
SKEPTICISM AS METHODOLOGY AND TECHNOLOGY
OF RECONCILIATION: FROM SEXTUS TO AUGUSTINE,
FROM MONTAIGNE TO CHEKHOV225

Алексей Сигов (Киев, Украина)
МЕЖДУ НЕПРИМИРИМОСТЬЮ И БЕЗРАЗЛИЧИЕМ:
ПАМЯТЬ О НАДЕЖДЕ228

Панич Светлана (Москва, Россия)
«Я РАССКАЖУ ВАМ ОДНУ ИСТОРИЮ...»239

Любовь Сумм (Москва, Россия)
КЕТЕ И ЕЛЕНА. КАК ДЛЯ НИХ ЗАКОНЧИЛАСЬ ВОЙНА.....253

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ.....269

Наукове видання

**КУЛЬТУРА ПРИМИРЕННЯ:
НОВА ІСТОРИЧНА СВІДОМІСТЬ В УКРАЇНІ**

Підписано до друку 09.12.2015 р.
Формат 60х84/16. Ум.-друк. арк. 15,9. Зам. № 1602-12. Тираж 300 прим.

Видано і віддруковано ПП «Фенікс»
(Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1044 від 17.09.02).
Україна, м. Одеса, 65009, вул. Зоопаркова, 25. Тел. (048) 7777-591.
e-mail: maritimebooks@yandex.ru
www.law-books.od.ua