

УДК 396:659.118

ВИКТОРИЯ СУКОВАТАЯ,

доктор философских наук, доцент кафедры
теории культуры и философии науки Харь-
ковского национального университета им.
В.Н.Каразина

“Философия после Освенцима”: рефлексии военного насилия в западном и постсоветском сознании¹

Аннотация

Актуальность статьи обусловлена необходимостью развития этики и философии после Освенцима и Холокоста, а также исследований феномена геноцида в украинских социальных науках. Цель статьи состоит в изучении западных рефлексий над проблемой военного насилия и изменениями общественной морали как результатом осмысления причин и итогов войны. Новизна исследования состоит в применении новой для отечественных дисциплин методологии, а также в анализе значительного количества материалов из области этики и философии после Освенцима, которые до настоящего времени малоизвестны в Украине. В выводах обосновываются концепция “презумпции вины” как характерной черты поствоенного поколения; наличие “культурной травмы” в глубинах советского бессознательного как результат недостаточной артикулированности боли разных жертв войны в официальной культуре; формирование теории Другого под влиянием западноевропейских рефлексий над проблемой военного насилия.

Ключевые слова: телесные практики (XX столетие), война, геноцид, Другой, послевоенная идентичность, философия после Освенцима

Проблема поисков идентичности европейца, пережившего Вторую мировую войну и Холокост, была поднята западноевропейскими мыслителями почти сразу после окончания военных действий. Для многих людей Запада

¹ Настоящая статья подготовлена благодаря поддержке Европейского Фонда Ротшильда, исследовательский академический грант 090/07.

Холокост стал символом разрушения всех достижений морали и культуры, после которого невозможно говорить о прогрессивном развитии цивилизации и торжестве гуманизма. “Холокост не является чисто “еврейской трагедией” и событием еврейской истории... Холокост родился и был осуществлен, — писал Зигмунд Бауман в конце XX века, — в нашем рациональном обществе, на наивысшей ступени нашей цивилизации, на пике культурных достижений гуманизма, и именно по этой причине — это проблема и трагедия всего современного общества, культуры, цивилизации” [Bauman, 1991: p. 11]. Согласно З.Бауману, Холокост — это феномен современности, одна из ее идентичностей; все уроки его общество не смогло принять до конца.

Если к концу XIX века европейское общество пребывало в уверенности, что его культурное развитие является поступательным и восходящим (в соответствии с концепциями Г.В.Ф.Гегеля, Л.Моргана, Э.Тейлора), что прогресс неотвратим, что пройдя периоды “дикости” и “варварства”, западноевропейская культура вступила в пору “цивилизации”, то XX век полностью разрушил эту уверенность в прогрессе морали и культуры. Футурологам XIX века казалось, что прогресс науки и техники предвещает невиданный расцвет культуры и человеколюбия. Однако случилось обратное: символами XX века стали две мировые войны, Аушвиц, Холокост, ГУЛАГ, расовая утопия нацизма, более 50 миллионов жертв, уничтоженных по расовым и национальным признакам. Только в августе 1944 года 20 тысяч трупов было сожжено в лагерях смерти, и это было только одно из событий в длинной цепи насилия, обусловленного ненавистью к расовому Другому [Hilberg, 1985: p. 251]. Если в Первой мировой войне из числа погибших мирное население составляло только 5%, то во Второй мировой эта цифра составила 65% [Encyclopedia of genocide, 1999: p. 555]. Это означало, что миллионы людей получили “опыт войны” и “травму войны” — голода, насилия и репрессий, что в значительной степени изменило качество моральных ценностей и “переформатировало” сознание европейского общества. Холокост и Вторая мировая война заставили западноевропейских интеллектуалов усомниться не только в традиционных либеральных ценностях и праве науки на истину, но и в христианском догмате о превосходстве духа над плотью, ибо жертвами нацистов становились даже безгрешные младенцы, исключительно на основе принадлежности их *плоти*, то есть тела к определенной расе или нации.

В XX веке произошел противоестественный парадокс: если в течение столетий утопия воплощала все наилучшее, чего страстно желало человечество, то XX век реализовал утопию как утопию расового государства. Если в раннемодерной Европе границы государства разделяли “своих” и “чужих” и не позволяли “чужим” творить зло над “своими”, то границы “расовой утопии” в Германии были необходимы, чтобы “скрыть” ее жителей от чужих, дифференцировать их по расовым, гендерным и социальным признакам на расово “дальних” и “близких”, дистанцировать определенные группы населения путем “изоляции” и “отчуждения”. Немецкий нацизм использовал расово-антропологические теории для того, чтобы на их основе конструировать образ “другого”, который будет служить в качестве постоянного антагониста, врага: помимо евреев расово “другими” и потому подлежащими уничтожению были признаны цыгане; советские военнопленные; восточные славяне, особенно, русские; немецкие коммунисты; католические священники и свидетели Иеговы; люди с ментальными или те-

лесными отклонениями; гомосексуалисты. Западные европейцы в нацистской антропологической классификации занимали положение “расово близких”, в то время как русские, поляки, украинцы, белорусы — положение “недочеловеков”, отнесение которых к категории “других” было равнозначно их уничтожению. Такие крупные концлагеря, как Освенцим (Аушвиц), Бухенвальд, Заксенхаузен, представляли собой зловещую и зеркально перевернутую утопию раннего христианства: их узниками были представители всех европейских наций (в равной степени “и эллины, и иудеи”), всех сословий, они были лишены собственности, их плоть умерщвлялась, насильники требовали смирения, и только вера могла определить смысл выживания. Через Равенсбрюк, самый большой лагерь, называемый “женским”, прошли женщины 116 национальностей, прежде всего польки, француженки, советские военнопленные, немки и украинки; в нем также находились свидетели Йеговы; евреи и спасители евреев; христиане из западных стран, не принявшие нацистский режим; дети советских партизан и подпольщиков; немецкие гомосексуалисты и лесбиянки; горбуны и люди с ментальными нарушениями [Feig, 1990]. Наиболее уязвимой категорией “других” были евреи, цыгане и люди негроидной расы; они подлежали полному уничтожению. Славяне и их дети относились к “чуждой расе”, и из этого следовало, что они подлежали частичному уничтожению и превращению в рабов. Если в западноевропейских странах нацисты стремились сохранить видимость “цивилизованных отношений”, то в оккупированной Украине они не видели в этом нужды: известно, что мужественные голландцы два с половиной года прятали Анну Франк и ее семью, а когда тайна убежища была раскрыта, голландских мужчин, помогавших евреям, отправили в концлагерь (откуда они вернулись после войны), а к женщинам-голландкам нацисты не применили никаких карательных санкций [Berkhoff, 2004: p. 48]. В оккупированной Украине евреев расстреливали вместе с их не-еврейскими супругами и с теми, кто пытался их спасти, а также вместе с детьми спасателей.

В 1946 году Карл Ясперс, один из крупнейших немецких экзистенциалистов, поставил вопрос о моральности тех, кто пережил войну, в лекциях “О духовной ситуации в Германии”: это принято считать началом нового направления в гуманитарно-социальной мысли Запада, обозначенным как “философия-после-Освенцима”. Философия после Освенцима вводит в совершенно новое поле культурной антропологии, возникшее как результат осмысления телесных практик XX века, многочисленных геноцидов и Второй мировой войны как таковой. Это направление исследований связывает концепцию субъекта с такими категориями, как “выживание”, “сопротивление”, “вина”, “спасение”, “укрытие”, “подполье”, “ненависть”, “пытки”, “боль”, “антисемитизм”, “ксенофобия”, “расизм”, “травма”, “духовность” и “вера”. Позднее идеи философии и этики после Освенцима развивали Теодор Адорно, Ханна Арендт, Бруно Беттельхейм, Эммануэль Левинас, Алан Бадью и многие другие западные философы и исследователи, чьи работы в значительной мере неизвестны в Украине.

В работе “Проблема вины” Ясперс писал о “виновности” всей немецкой нации, нации “молчаливых свидетелей” или “соучастников” нацизма [Ясперс, 1999]. Ясперс утверждал, что покаяние за прошлое необходимо всем немцам, даже тем, кто формально не принадлежал к нацистской партии. Это нужно, чтобы обеспечить “чистый воздух”, в котором новые поколения не-

мцев могли бы вернуть себе чувство утраченного “национального достоинства”. Формулируя принципы новой этики “после Аушвица” (Освенцима), Ясперс исходил из собственного опыта “пограничных” ситуаций, которые он пережил во время войны: жена Ясперса была еврейкой, и он не только не собирался от нее отказываться, но делал все для ее спасения [Фрумкина, 2007: с. 93–95]. Семья Ясперсов уцелела по чистой случайности: войска американцев вошли в Гейдельберг накануне того дня, когда была назначена депортация евреев.

Основные этические постулаты Ясперса состояли в следующем: 1) признание морально-политической ответственности немцев всех и персонально каждого, включая потомков, за геноцид, совершенный немцами-нацистами по отношению к еврейскому народу; 2) признание всеобщей вины европейских христиан за долгие годы антииудаизма и “молчания” по отношению к антиеврейским законам, которые сделали возможным исключение евреев из числа полноправных граждан; 3) понимание судьбы одного народа, населяющего мир, как важного компонента мировой целостности, от изменения одной части которой нарушается ход истории других народов; 4) ответственность свидетелей за “не-деяние” перед лицом гуманитарной катастрофы — убийства целого народа или расы; 5) изменение моральной субъективности индивида, ставшего свидетелем убийства или унижения Другого и не воспрепятствовавшего этому (здесь уместно вспомнить известное высказывание, которое связывают с именем немецкого пастора Нимеллера: “В Германии сначала они пришли за коммунистами, и я ничего не сказал, потому что я не был коммунистом; потом они пришли за членами профсоюзов, и я снова молчал, потому что не был членом профсоюза; потом они пришли за евреями, и я промолчал, потому что я не еврей; и вот, когда они пришли за мной, никого не осталось рядом, чтобы заступиться”¹); 6) каждая невинная жертва уникальна; 7) христианство несовместимо с антисемитизмом и любой иной формой расизма, шовинизма и ксенофобии; 8) любая национальная культура обладает ценностью, даже если она не христианская культура.

Отличие деонтологии “после Аушвица” (Освенцима) в трактовке Ясперса от кантовской деонтологии состояло в том, что в ситуации морального выбора в экстремальной ситуации геноцида моральность субъекта определяется не степенью свободы субъекта, на основе которой Кант строит различие “моральных” и “легальных” поступков. В этике после Освенцима нравственность определяется выбором в пользу страдающей и уязвимой жертвы, уже в силу того, что преодоление общественной “изоляции”, установленной нацистами (исполнителями геноцида) предполагает моральное усилие со стороны индивида, и потому более ценно с точки зрения истины и личной честности. В этике после Освенцима позитивная самооценка субъекта базируется не на принадлежности к ценностям “большинства”, которое может дискриминировать религиозное, политическое, национальное меньшинство, а в том, чтобы в ситуации “страдания” Другого не стать соучастни-

¹ “In Germany, they came first for the Communists, And I didn’t speak up because I wasn’t a Communist; And then they came for the trade unionists, And I didn’t speak up because I wasn’t a trade unionist; And then they came for the Jews, And I didn’t speak up because I wasn’t a Jew; And then . they came for me . And by that time there was no one left to speak up” (attributed to Pastor Martin Niemoller).

ком жестокости или ее безучастным наблюдателем. В философии Ясперса морален тот, кто в ситуации выбора принимает сторону страдающего “меньшинства”, не принадлежа к нему ни по рождению, ни по статусу.

Ясперс утверждал, что осознание своей вины из прошлого не разрушает актуальную национальную идентичность, но, напротив, укрепляет ее, ибо тот, “кто, будучи полностью побежден, предпочитает жизнь смерти, тот может жить по правде... только если выберет эту жизнь с сознанием смысла, в ней содержащегося” [Ясперс, 1999: с. 92]. Первый путь — отрицания “вины” — повергает личность в разрушение и неверие в себя. Второй путь — игнорирование “вины прошлого” — приводит к постоянным шатаниям и параличу действия. И только третий путь — синтез антиномий бытия — дает новые силы и веру в свое и национальное будущее. В философии и этике после Освенцима жертва — это тот Другой, кто взрывает самосознание и самоуважение субъекта и требует пересмотра личных моральных ценностей, утверждая, что мораль *каждого* важна для спасения человечества в целом (ибо “тот, кто спас одного человека, — спас целый мир”). Помощь расово чуждому Другому в ситуации между жизнью и смертью означает новый уровень морали и формирует новый тип текста. НЕ-деяние в ситуации расового противостояния равносильно участию в гибели Других.

Взгляды Ясперса сопрягаются с утверждениями теолога Пауля Тиллиха, одного из основоположников “теологии-после-Холокоста”, который сказал, что христианин после Второй мировой войны “не может присоединиться к хору тех, кто живет в мире неопровергнутых утверждений” [Tillich, 1951: p.25]. Тиллих имел в виду не Катастрофу, а кризис доверия к наличным мировоззренческим системам, в том числе и к христианству, которое оказалось неспособным на практике подтвердить главные принципы гуманизма. Речь идет о том, что уже после прихода Гитлера к власти церкви — протестантская и католическая, европейские и американские — могли бы выступить в защиту евреев, но не сделали этого. Если в теологии “до Освенцима” господствовал постулат о том, что христианство составляет стержень культуры и национальная культура обладает ценностью в той мере, в какой она — христианская культура, то теология после Освенцима приходит к выводу, что война требует не просто осмысления “немецкой вины”, перенесенной в область религии, но пересмотра фундаментальных ценностей современной эпохи, потому что на развалинах Освенцима и Бухенвальда была похоронена европейская вера в справедливость европейского мироустройства [Лезов, 1990].

На то, что война является ключевым событием в изменении морали, указывал Э.Левинас: “Война приостанавливает действие морали: она лишает вечные институты и обязательства их вечного характера и вслед за этим отменяет... безусловные императивы. Война заранее отбрасывает свет на человеческие поступки. Она не просто является одним из самых жестоких испытаний для морали. Она делает ее смехотворной... Война... осуществляется как чистый опыт чистого, как вспышка молнии, сжигающая все покровы иллюзии бытия... как онтологическое событие... как движение существ, до сих пор скрепленных своей идентичностью, как приведение в действие... объективных законов, которых нельзя избежать” [Левинас, 2000: с. 66]. Война — источник рождения неизбывной травмы, травмы, которой невозможно избежать и которая сохраняется в сознании общества или личности даже спустя десятилетия, как шрамы на теле.

Развивая идеи философии после Холокоста на постмодернистском этапе, Алан Бадью утверждает, что “Холокост — одновременно и то, что дает меру всему Злу, на которое способна наша эпоха... и то, с чем, тем самым, без конца его измеряя, следует сравнивать все, что требуется судить согласно очевидности Зла. Это преступление в качестве высшего отрицательного примера неподражаемо, но вместе с тем и любое преступление оказывается ему подражанием” [Бадью, 2006: с. 92]. Бадью считает, что Холокост “единичен” в чудовищности зла. И чтобы объединить в одном понятии нацистскую политику и политику Сталина, истребление евреев в Европе и депортации в Сибирь, поствоенными философами была выдвинута категория “тоталитаризм”, которая, по мысли Бадью, весьма условна. Так как “абсолютное Зло” Холокоста не может быть сведено к чему-то иному, в частности, к партийным преступлениям Сталина, для которого “Зло” было политической схемой удержания власти, в то время как нацистский геноцид был “жертвоприношением Злу”. Согласно Бадью, Вторая мировая война и Холокост с очевидностью показали: 1) “Зло существует”; 2) абсолютное Зло нацистов следует отличать от насилия, творимого человеческим животным ради самосохранения или преследования личных интересов.

Теодор Адорно продолжил и развил философию после Освенцима. Согласно Адорно, *безверие*, так же, как и *поэтизация абсурда*, характерны для людей слабых и наивных, тех, кто убежден в собственном “всемогуществе” — именно потому, что никогда не боролся и не попадал в экстремальные ситуации, требующие сопротивления ради выживания. Именно поэтому разочарование в жизни и атеизм — удел слабых; вера, как и мужество жить, требуют силы. Адорно обвинял традиционное искусство в том, что оно служило укреплению фашизма, вместо того, чтобы выполнять идеологические функции “сопротивления”: “После Освенцима любое слово, в котором слышатся возвышенные ноты, лишается права на существование... Тот, кто был в силах (и эта сила, безусловно, поражает) пережить Освенцим, да и другие лагеря, страстно протестует против [позиции] Беккета, — рассуждает Адорно на примере модернистского искусства. — Ход мыслей примерно такой: если бы Беккет был в Освенциме, он написал бы свои пьесы по-другому; он был бы настроен *более позитивно*... Беккет или любой другой, *кто все еще верит в собственное могущество, в Освенциме был бы сломлен*... Вот итог метафизики” [Адорно, 2003: с. 328]. Послехолокостная этика Т. Адорно построена на отрицании негативного мышления в экстремальной ситуации: выживание (самоохранительство) требует веры и оптимизма, отсюда следует, что сохранение субъективной целостности требует определенного *отстранения*, переживания концентрационного лагеря как “другой реальности”. Анализируя современное искусство, можно утверждать, что художественный пример такой модели показан в фильме “Жизнь — прекрасна!”, который изображает выживание маленького мальчика в концентрационном лагере. Отец, желая оградить сына от кошмарной реальности и сберечь его нравственное чувство, рассказывает, что все это — просто “игра”, в которую люди договорились играть между собой. Притчевая мораль фильма такова, что все, происходящее в лагере, настолько чудовищно, что не может быть правдой, человеческое сознание не способно принять эту правду и пытается рационализировать ее, чтобы выжить.

О потребности в возвращении к вере в периоды войны, насилия, геноцида пишут многие выжившие: например, поляк Тадеуш Боровский, переживший Освенцим, описал один свой разговор с еврейкой из женского лагеря: “— А ты веришь в загробную жизнь? — как-то неожиданно спросила она... — Иногда, — осторожно ответил я. — *Один раз я поверил, когда был в тюрьме, а второй — уже здесь, в лагере, когда чуть не умер*” [Боровский, 2003: с. 283] (курс. мой. — В.С.). В этике после Холокоста *вера* — единственный способ морального выживания в ситуации на грани смерти, без этого невозможно выживание физическое, когда вся повседневность подводит к тому, чтобы лишить человека доверия к миру.

Жан Амери, известный представитель этики после Холокоста, утверждает, что одним из самых важных итогов концентрационных лагерей для людей, переживших их, является чувство “потери доверия к миру”. Культурной предпосылкой человеческого морального бытия является уверенность в том, что в случае кризисной ситуации “другой человек будет меня защищать или, точнее, будет уважать мое физическое, а следовательно, метафизическое естество. Границы моего тела — это границы меня самого... Однако с первым ударом доверие к миру разбивается в прах... Первый удар наносит заключенному ощущение собственной беспомощности, то есть в нем, как в зародыше, заключено все, что будет после... Кто бы ни пытался помочь заключенному — мать, жена, брат или друг, — их усилия будут, скорее всего, напрасны” [Амери, 2003: с. 150–151]. Пытки напоминают изнасилование — половой акт без согласия одного из партнеров, нападение, при котором отсутствует малейшая надежда на возможность сопротивления.

Однако, согласно рефлексии людей, переживших концлагеря, ужас может вызывать не только отсутствие помощи со стороны других, но и собственное бездействие по отношению к близким людям, которых субъект любит больше всего на свете. Нобелевский лауреат Эли Визель описывает ситуацию, когда он стал в лагере свидетелем избиения собственного отца и... отстранился: “...я словно превратился в камень... Только что у меня на глазах ударили отца, а я даже не сдвинулся с места... Или я настолько изменился?... Отец словно разгадал мои мысли, он прошептал мне на ухо: “Совсем не больно!”” [Визель, 2006: с. 35]. Согласно Л.Лангер, главное искажение морали, которое происходило в ситуациях выживания в гетто и концентрационных лагерях, заключалось в том, что выживание одного всегда происходило как бы за счет Другого. И выживший всегда подсознательно знал об этом и должен был продолжать жить со знанием того, что как бы “обменял” свою жизнь на жизнь соседа, возможно, близкого, а возможно, постороннего существа: “это придавало выживанию “хищнический облик”, когда страх перед смертью заставлял мужчин и женщин вести себя так, как никогда не пришлось бы в голову в нормальных обстоятельствах, когда реальность отнимает одновременно и язык осуждения, и модель нравственного поведения” [Лангер, 2003: с. 227].

Бруно Беттельхейм, венский психоаналитик, был арестован как еврей и брошен в 1938 году в концентрационный лагерь Дахау, а спустя восемь месяцев переведен в Бухенвальд. То, что он там выжил, было чудом само по себе: он был выкуплен американскими родственниками, выехал в Америку и долго лечился от пережитого. Его книга “Просвещенное сердце” представляет собой род антропологического исследования повседневности концен-

традиционных лагерей и философии выживания в них личности как субъекта. Важность изучения нацистских концлагерей после того, как они отошли в историю, Бруно Беттельхейм видит в том, что эти лагеря представляли собой испытательную модель “тоталитарного” государства, и их цель была тройка: первая задача была прагматична и цинична — научить членов СС полностью подавлять в себе человеческие эмоции, найти наиболее эффективные методы запугивания и умерщвления людей, а также наиболее действенные стимулы работы заключенных в условиях несвободы; вторая цель была более философская и психологическая: научиться подавлять личность заключенного, разрушить ее, превратить социально, национально и религиозно разнородных людей в единую массу послушных, полуживых заключенных, неспособных ни на физическое, ни на моральное сопротивление. Именно поэтому, подчеркивает Беттельхейм, моральное сопротивление в условиях полной несвободы столь же важно, как и физическое, это признак сохранения субъективации как пространства метафизической свободы. Третья задача лагерей была превентивной: она заключалась в том, чтобы терроризировать остальное население самим фактом наличия лагерей, ужасающим примером иногда выпускаемых из них жертв, то есть запугивать страхом самой возможности ареста и, таким образом, ломать любое сопротивление населения как моральное чувство.

Беттельхейм подчеркивает, что пытки и моральные унижения, через которые нацисты пропускали своих жертв при аресте и в течение заключения, составляли один из способов “отчуждения” и “раздвоения” личности, в результате чего многие не выдерживали и бросались на электрический ток; многие теряли интерес к жизни и опускались до состояния животных — становились ходячими трупами. Ощущать “ты — Другой” по отношению к той уважаемой и благополучной, честной и интеллигентной личности, которой ты себя считал когда-то, — вот один из главных результатов психоморальной политики нацистского лагеря. Для этого использовались разные методы, из которых основными были: 1) пытки, нанесение травм и увечий без всякой необходимости; 2) моральные унижения — превращение заключенных в “детей”; 3) лишение личной собственности, личного времени и свободного пространства; 4) постоянные издевательства и ругань и как следствие — потеря заключенными самоуважения; 5) истощающая, мучительная, голодная и часто бесцельная физическая работа; 6) непредсказуемая обстановка, лишаящая жертву возможности расширить степень личного влияния с целью уменьшить значение личности в собственных глазах; 7) введение коллективной ответственности в группах; 8) разлучение родственников и другое. М.Флеминг экстраполирует методологию М.Фуко в сферу исследований геноцида и Холокоста и пишет о том, что пытки в концлагерях были инструментом функционирования “биовласти”, которая, с одной стороны, рассматривала человеческое тело как механизм, которым можно управлять, использовать его физические возможности и при этом не задумываться о духовно-нравственных аспектах отношений. С другой стороны, тело — это продукт рождения, которое хранит в себе тайны жизни и смерти, и, распоряжаясь жизнью и смертью миллионов тел, нацистская администрация подтверждала собственную субъектность и превосходство [Fleming, 2003]. Тело служило демаркационной линией между жизнью и смертью. Беттельхейм формулирует и основные принципы выживания в ситуации, когда выживание было практи-

чески невозможно: “Для выживания необходимо... овладеть некоторой свободой действия и свободой мысли. Две свободы — действия и бездействия — наши самые глубинные духовные потребности, в то время как поглощение и выделение, умственная активность и отдых — наиболее глубинные физиологические потребности. Даже незначительная, символическая потребность действовать или не действовать, но по своей воле... позволяла выжить мне и таким, как я” [Беттельхейм, 1992: с. 74].

Известный риторический вопрос Т.Адорно: “Как можно жить после Аушвица?” был обращен к фундаментальному для Запада принципу индивидуализма, который предполагает невмешательство в дела *других*, в результате чего стала возможна Вторая мировая война, истребление евреев, славян, геноцид советских военнопленных. Для многих западных интеллигентов и простых европейцев, взращенных верой в права человека и философией свободы в духе Гоббса, Вольтера и Гегеля, Вторая мировая война оказалась критическим рубежом, за которым выжившие люди и общества задавались вопросом Иова: если Бог всевидящий, как мог Он позволить это? И если мы — христиане, как могли мы наблюдать то, что происходило, и не сумели препятствовать этому в XX веке? Кажется очевидным, что классическая философия Спинозы и Гегеля просто не имеет адекватного словаря для говорения о “природе нацизма”. Именно поэтому Холокост называют “точкой рождения травмы” [Eaglestone, s.a.: p. 3] западного человека, источником постоянной рефлексии, получившей академическое воплощение в постструктурализме, феминизме, деконструктивизме, в художественных образах абстракционизма и концептуализма второй половины XX века.

Другая известная фраза Т.Адорно: “Это варварство — писать поэмы после Аушвица”, — была призвана подчеркнуть, что после того кошмара, который происходил с людьми в лагерях смерти, искусство требует новых форм, как бы содержащих в себе интертекстуальное знание о той трагедии, которую пришлось пережить народам мира. Это также и вопрос “эстетического наслаждения”: об ужасах концлагерей, пытках и той боли, которой пришлось пережить выжившим, люди могут кричать (или молчать), но как можно крик боли превратить в предмет искусства и получать от него эстетическое *наслаждение*? Поэтому в послевоенных рефлексиях на Западе все чаще возникает мысль, что искусство после Аушвица должно стать “другим”, трансформировать традиционные представления о природе эстетического, связи художника (философа) и зрителя (читателя). Фактически, Адорно один из первых заговорил о создании нового искусства и новых политик мышления, которые позже получили название “постмодерн”, то есть ситуация в обществе после разочарования в высоких идеалах Просвещения и иллюзиях морального прогресса эпохи модерна. Одна из идей этики после Холокоста состояла в том, что трагедия войны и геноцида не может быть от-рефлексирована в рациональных терминах и реалистических образах, так как это не вербальный, а *телесный* и *расовый* опыт. Опыт тела, испытавшего боль и умирание, невозможно адекватно отразить в языке, подчиненном определенной системе, так как сама война и Холокост — это символы безусловного разрушения любых моральных систем, моральных традиций и канонов.

Суммируя сказанное, можно утверждать, что эпоха постмодерна началась с утверждения морального чувства стыда у выживших за то, что они “не вмешались”, не смогли предупредить убийства миллионов невинных лю-

дей. Вторая мировая война и Холокост стали центром, фокусирующим самые разные общественные дискуссии XX века. Европейское общество признало, что Холокост, вне-символическая реальность “лагерей смерти” настолько изменили человеческое сознание, представления о теле и тексте, экзистенциальные ценности, что мир после Освенцима уже никогда не будет таким, как раньше, трансформировав качество философии, литературы, искусства. Спустя десятилетия тема войны и Холокоста, а также тема “травматической идентичности” людей, переживших войну, властно заявили о себе в кинофильмах Стивена Спилберга (“Список Шиндлера”), Романа Полански (“Пианист”), Френка Байера (“Яков, лжец”), Алана Пакулы (“Выбор Софии”) и других.

Северная Америка долгое время сохраняла “отстраненный” взгляд на “европейские дела” благодаря своему “островному положению”. Однако в 1950-е годы и она была втянута в европейские поиски “новой идентичности”, в силу того, что после Второй мировой войны американский континент стал прибежищем миллионов эмигрантов из Восточной и Западной Европы: чудом спасшихся узников концлагерей и их мучителей, гитлеровских преступников, которые скрывались от правосудия; тех, кто бежали от нацизма, и тех, кто спасался от сталинизма. Хотя для Америки Вторая мировая проходила вне ее собственного геотопоса и находилась как бы *на обочине* художественного сознания, тем не менее несколько известных писателей включили *мотив* Второй мировой войны в свои произведения: это произведения Ирвина Шоу (“Молодые львы”, “Богач, бедняк”), Норманна Майлера (“Нагие и мертвые”), Курта Воннегута (“Тьма ночная”), Джеймса Джонса (“Тонкая красная линия”, “Вторая мировая война”, “Только позови”), Эрнеста Хемингуэя (“По ком звонит колокол”). Для западной культуры одним из итогов осознания страшной войны оказалось открытие “лица Другого”: “...инаковость Другого не является следствием его самоидентичности — она ее конструирует: Другой... имеет облик бедняка, чужестранца, вдовы, сироты, но одновременно и лик господина, призванного жаловать мне свободу и подтверждать ее. Неравенство не обнаруживается третьим лицом... оно как раз означает отсутствие третьего лица, способного объять меня и Другого...” (Э.Левинас) [Левинас, 2000: с. 246] — испытывать сочувствие к жертве западная культура смогла, только пройдя через Холокост и тотальное чувство вины: выживших — перед погибшими, родившихся позже — перед родившимися раньше, “расово близких” — перед “расово чуждыми”. По моему мнению, Сартр одним из первых в культуре артикулировал дискурс “вины” от лица тех, кто выжил в экстремальной ситуации, осознавая при этом, что ничем не “лучше” тех, которые погибли. “Презумпция вины” означает фиксацию в литературе, кино, философии нравственного чувства индивида, пережившего войну, оккупацию, геноцид, насилие, гибель близких и при этом *выжившего*.

Для западного, в том числе американского общества, Вторая мировая война стала глубочайшим разочарованием в нравственном прогрессе, началом конца религиозной веры, распространением конформизма и морально-го релятивизма (“и добро, и зло относительны”); война означала конец традиционных *либеральных дискурсов и веры* в единого и целостного европейского субъекта. Осознание полного кризиса традиционной системы ценностей дало импульс появлению разнообразных неконформистских и контркультурных проектов середины XX века в Западной Европе и Северной

Америке, среди которых наиболее яркими оказались американские “битники”, британские “рассерженные молодые люди”, “театр абсурда”, французские феминизм и деконструктивизм.

Влияние войны трансформировало представления европейского общества о собственной идентичности. Для многих людей Запада Холокост стал символом разрушения всех достижений морали и культуры, после которого невозможно говорить о прогрессивном развитии цивилизации и гуманизма. Рефлексии над моральными итогами войны обратили внимание на проблему *других, принадлежащих к расовым, национальным, гендерным меньшинствам*, чью субъективность уже нельзя было игнорировать после итогов Второй мировой войны. Размышление о причинах Холокоста стимулировало чувство “вины” европейского общества перед расовыми и национальными *другими*, что привело к потребности зафиксировать послевоенную боль и травму в образах искусства, литературы, философии и к созданию нового языка (постмодерна), который бы позволял передать ужас, боль и раскаяние общества после геноцида; это также обусловило создание новых типов философий, которые осмысливали моральные итоги войны, в частности “этика-после-Освенцима”, и были посвящены проблеме субъективности *жертвы*, того *Другого*, который долгие годы находился на обочине европейского сознания.

Ценность западной философии после Освенцима и этики после Холокоста сформулировала дискурс “вины” от лица выживших, который обнаруживается как фиксация в культурных формах (в литературе, кино, философии) нравственного чувства индивида, пережившего войну. Это тип послевоенной субъективности, который получает развитие в общественных движениях, произведениях искусства и литературы на Западе в 1950–1970-е годы (хиппи, “битники”), в контркультуре 1990-х — начала 2000-х годов (панки, рокеры). Одним из фокусов изображения *Другого* как носителя альтернативной идентичности становится человек, принадлежащий к новому поколению, однако испытывающий чувство вины за свою нацию, государство, участвовавших в насилии, и потому становится участником контркультуры или диссидентского (антиимперского) движения.

В этой ситуации формирование постмодернистского языка, утверждающего “крах великих нарративов” (либеральных ценностей модернизма), выглядит как потребность культуры отрефлексировать опыт последней войны и найти механизмы, которые позволили “нацистскому воображаемому” перейти в “реальность смерти”. Согласно Роберту Иглстоуну, постмодернизм — это попытка одновременно героизации и иррационализации философского наследия феноменологии, романтического гуманизма и политической философии Т.Гоббса [Eaglestone, s.a.: p. 5–6]. Постмодернизм создал собственные способы говорения о войне и Холокосте, жанры, которые имели стилистические особенности, специфические формы экспрессии, свою поэтику и идеологию; жанры, которые были обусловлены внетекстуальными обстоятельствами — социально-историческими условиями “рождения” этих дискурсов, среди которых были три основные темы: тело, раса, сексуальность.

Постмодернизм стал бегством западного общества от рациональности законов языка, от ограничений жанров и стилей, от моральных императивов Просвещения, которые потерпели крах в противостоянии нацистского вар-

варства и христианской цивилизации. “Жанры” и “каноны”, навязываемые тексту извне, ассоциировались с “дисциплинированием” тела, а дисциплина тела была прерогативой нацизма, ее следовало разрушить. Разрушение традиционных жанров, смешение стилей, взаимопроникающие аллюзии и мотивы, разрушающие четкие контуры тематизаций, отражали бессознательную жизнь тела, стремящегося к свободе, а также сложные и неочевидные поиски выхода общественного бессознательного из ситуации “травмы”, ненамеренное “проговаривание” через намеренное “забывание”. Рациональное знание и позитивистская наука не годились для воспроизведения того, что не поддавалось рациональному анализу: для некоторых художников Холокост и геноцид стали постоянной темой их творчества; для тех, кто реферировал к общественной памяти о войне и реконфигурациях идентичности, одним из ведущих методов выражения стали абстракционизм; постструктурализм; постмодернизм; феминизм и, конечно, деконструктивизм, который воплощал страстное стремление западных мыслителей пересмотреть традиционные ценности эпохи “великих нарративов”. Постмодернизм потребовал отказаться от стилистической “нейтральности” и “объективности” как маркировки “научного дискурса”: “нейтральность” историка, повествующего о недавних событиях (или даже отдаленных, но затрагивающих эмоциональную жизнь людей), отсылала к внешне “нейтральной” позиции исполнителя пытки [Friedlander, 1993], администратора, подписывающего расстрельные списки. Потребность в новых формах искусства, философии, религии, инспирированная глубоко в подсознании западного общества травмой Холокоста, стала источником постмодернистской философии и искусства, актуализации мультикультуралистских концепций Другого.

Наиболее значимым является тот факт, что художественные и философские рефлексии опыта войны и Холокоста в западной и восточной (советской) Европе оказались принципиально разными. Хотя большинство западных европейцев даже не могли вообразить себе ту глубину страданий и лишений, которые довелось пережить украинцам и большинству советских людей на оккупированных нацистами территориях, ужас Второй мировой войны и чувство вины, на мой взгляд, проникли в западноевропейское бессознательное гораздо глубже, чем в советское общественное сознание. Для тысяч славян, евреев, цыган, советских военнопленных, народов, населяющих Польшу, Украину, Белоруссию, Россию, итогом войны был *просто* физический конец, когда человеческие *тела*, пройдя сквозь унижения и боль, покидали растерзанную войной землю черным дымом из печей крематориев... Поэтому на первый взгляд кажется удивительным, что несмотря на трагический опыт сталинизма, Холокост и нацистскую оккупацию, которые на территории Украины и Советского Союза проводились гораздо более жестокими методами, чем в Западной Европе, философские рефлексии, подобные западным исследованиям геноцида, этики после Освенцима и теологии после Холокоста не получили развития в советской академической науке и искусстве.

Не сформировалось в советской Европе и самостоятельных исследований в русле “философии после ГУЛАГа”. И вовсе не потому, что такие исследования не были актуальны. В советской послесталинской литературе основателями “этики после ГУЛАГа” были, несомненно, А.Солженицын, Л.Гинзбург, В.Шаламов, Е.Глинка, Л.Разгон, Р.Медведев и другие, в своих

художественных образах выстраивающие антропологию ГУЛАГовского ада, в котором образ Другого мог быть персонифицирован в самых разных ипостасях — от врача как библейского Спасителя умирающих зеков (в книге Л. Гинзбург “Крутой маршрут”, глава “Добрый доктор”) до энкаведешников, входящих в мирную жизнь обычных людей в качестве “гостей” (в фильме “Утомленные солнцем”), или библейского Змия (фильм “Апостол”). Пожалуй, одним из весьма показательных исследований в области “этики ГУЛАГа”, является работа француза Жака Росси [Росси, 1991], прошедшего в сталинских лагерях девятнадцать лет, уехавшего на родину и там составившего Справочник “экстремальной повседневности”. Особенность подачи материала в этом справочнике состоит в том, что ГУЛАГ и мир репрессий показаны в нем вовсе не как “другой мир”, который исчез из постсоветской ментальности, но как мир, который продолжает существовать где-то на обочине сознания, постоянно влияя на то, что происходит в современной жизни. Тем не менее, несмотря на несколько “волн коммеморации” трагического опыта ГУЛАГа, войны и послевоенных репрессий в художественной литературе, целостной “философии жестокости” ни в советском, ни в постсоветском обществе создано не было. На мой взгляд, есть несколько причин данного явления, и я попробую описать некоторые из них.

Если вернуться к обстоятельствам Второй мировой войны, инициировавшим западноевропейские теории деконструкции и разрушение модернистских канонов, то Западная Европа и Америка, в первую очередь, отображали в художественных формах свой ужас перед Холокостом и свою вину перед евреями, долгие годы пребывавшими в статусе “чужих” в христианском обществе. Безусловно, судьба европейских евреев была трагичной, однако следующими за ними — по степени жестокости обращения нацистов — были советские военнопленные и восточные славяне, обращение нацистов с которыми почти ничем не отличалось от обращения с евреями (на территориях Советского Союза). Согласно западным историкам, только в течение зимы 1941–1942 годов более двух миллионов советских военнопленных умерли в немецком плену. Именно советские военнопленные первыми (в 1941 году) прошагали “маршами смерти”, пребывая по 9–12 дней без еды, до того, как на подобные “марши смерти” были обречены еврейские узники, которых нацисты перегоняли из одного концентрационного лагеря в другой в 1944–1945 годах.

Согласно современным историкам [Lukas, p. 89], первыми жертвами отравляющих камер Освенцима стали триста поляков и семьсот русских военнопленных, на которых испытывали качество газа “циклон В”, чтобы затем использовать его методически на “фабриках смерти”. Даже Международный Красный Крест был не вправе оказывать помощь “русским” военнопленным, когда те погибали от голода в лагерях, сидя на “смертельном пайке”. Именно потому, что наибольшим издевательствам подвергались “русские” военнопленные (которых нацисты в первую очередь ассоциировали с “коммунистами”, “большевиками” и “комиссарами”), многие западные исследователи считают, что отношение нацистов к советским военнопленным следует причислить к “геноцидальным” [Berkhoff, 2004: p. 90–92]. Историкам известно, что *французы, британцы, американцы и канадцы*, попавшие в гитлеровские концлагеря во время войны, *почти все выжили*. Однако отношение к *советским воинам*, называемым “русскими”, было несравнимо бо-

лее жестоким, из них *выжили единицы* [Шнеер, 2005]. И это не было естественной “частью войны”, это было частью геноцидальной, “расовой” антиславянской политики Третьего Рейха.

По замечанию Кристиана Страйта, трагедия, которая случилась с советскими военнопленными в период 1941–1945 годов, долгое время игнорировалась не только в советских, но и в западных СМИ и научных исследованиях. Из 15 тыс. красноармейцев, поступивших в Аушвиц-Биркенау, Майдадек и Собибор осенью 1941 года, к январю 1942 выжило *всего несколько* человек [Streit, 1990: p. 142]. В общей сложности, согласно данным американских историков, 5 млн 700 тыс. советских военнопленных погибли в нацистском плену — от голода, избиений, пыток, медицинских экспериментов, расстрелов и непосильной работы. Погибшие и умерщвленные нацистами составляют 57% от общего количества советских солдат и офицеров, попавших в плен; для сравнения, заметим, что только 3,6% (то есть 8 300) военнопленных из США, Канады и Великобритании погибли в нацистских лагерях. Нацисты разделяли всех европейцев телесно-географически: на “расово близких” (тех, кто проживал на Западе Европы) и “недочеловеков” (“Untermenschen”), жителей Восточной Европы — славян, евреев, цыган.

Если сравнивать нацистский оккупационный режим в западноевропейских странах (например, в Голландии или Франции), где преследованиям подверглись в первую очередь евреи, коммунисты, цыгане и участники групп сопротивления, то террор, развязанный нацистами в восточных областях Украины, был обращен *против славян почти в равной степени с евреями*. В нацистских планах Украине отводилась роль “хлебного мешка”, “скатерти-самобранки”, поставляющей продукты для Рейха. Поэтому этнические украинцы, особенно жители ее западных регионов, рассматривались как “потенциально полезные”, так как согласно теории Гитлера, они были в меньшей степени заражены “большевизмом”, менее образованы и более религиозны. Чрезмерное образование, по мнению идеологов Рейха, способствовало развитию “недовольства” и “резистентных” настроений у населения; в то время как религиозная жизнь, которую пытались возродить нацисты в Украине, должна была способствовать дисциплинированию людей. Поэтому отношение немцев к славянам было особенно жестоким в крупных городах Восточной Украины — в Харькове, Донецке, Полтаве, которые были крупными центрами украинской культуры и науки и, таким образом, противоречили “расовой теории” нацистов. Голландский историк Карел Беркхофф приводит свидетельства очевидца, еврея, имевшего славянскую внешность, которому удалось бежать из Львовского гетто и добраться до Днепропетровска. Даже ему, пережившему Холокост, положение славян в восточных регионах показалось чудовищным: “...немцы относятся к *русским* как к скоту... — утверждал он, — они не сядут в транспорт рядом со славянином... многие немцы не стеснялись мочиться просто на улицах города в присутствии толпы местных жителей, так, словно эти люди вообще не существовали...” (цит. по: [Berkhoff, 2004: p. 159–160]).

Сохранились воспоминания одного из узников Рижского гетто, в частности история о том, как один из его соседей по гетто однажды узнал среди военнопленных красноармейцев своего брата, пребывающего в лагере военнопленных на тех же условиях, что и его сотоварищи-славяне и представители других советских национальностей. Рассказчику было очевидно, что в

условиях лагеря для советских военнопленных его брат не выживет, так как условия жизни и работы там были гораздо более невыносимыми, чем в гетто. Парадокс: группа сопротивления из еврейского гетто устроила побег этому еврею из лагеря военнопленных... в еврейское гетто! Как выяснилось после войны, этот человек, пройдя через ряд испытаний, остался жив; однако все его сослуживцы, оставшиеся в лагере, погибли в первые же месяцы плена [Смирин, 2003]. Судьба русских военнопленных иной раз оказывалась более безысходной, чем в случае еврейских узников. Сравнивая положение евреев в гетто со статусом советских военнопленных-славян, ряд меуаристов указывают на очевидные аналогии, которые позволяют говорить о том, что отношение нацистов к красноармейцам, особенно в течение 1941–1942 годов, имело отчетливый характер геноцида, сопоставимого по характеру с геноцидом цыган, инвалидов, гомосексуалистов и других “не-еврейских жертв Холокоста” (термин М. Беренбаума [A Mosaic of Victims, 1990]).

Половина жертв, расстрелянных и замученных нацистской полицией в Восточной и Центральной Украине, *были не-евреи и не-коммунисты*; в Полтаве, Кременчуге, Миргороде славяне — жертвы нацистов исчислялись десятками в день и тысячами в месяц; по отношению к беженцам, детям и подросткам без родственников широко применялись смертельные инъекции, хотя эти люди не были ни евреями, ни цыганами, ни психически больными — они были просто истощены, одиноки и не могли работать [Berkhoff, 2004: p. 49]. Голод, пережитый Киевом во время оккупации, может быть сравним только с голодом в больших еврейских гетто Польши и Чехословакии — он превратил Киев в “город нищих”. Харьков был обречен на страшный голод во время оккупации именно потому, что, во-первых, являлся крупным индустриальным и академическим центром до войны и играл значительную роль в создании советского украинского *промышленного и научного потенциала*; а во-вторых, Харьков был *первой столицей Советской Украины*, то есть, по мнению гитлеровцев, источником “большевистской идеологии”. Очевидцы, пережившие войну в Харькове, вспоминали, что во время оккупации трупы казненных висели на центральных улицах города, свешиваясь просто с балконов домов...¹. Если Советская власть “боролась” с потенциально недовольными, рассматривая при этом индивидов как продукт социально-политических влияний, то массовые экзекуции нацистов были практическим продолжением “расовой теории” о неполноценности евреев и славян, лишая эти группы возможности выжить на биологическом уровне.

Цель нацистской политики по отношению к советским восточнославянским, в том числе украинским, территориям состояла в том, чтобы не только разрушить материальные основания культуры, но де-урбанизировать Украину, превратить ее в одно большое село, лишённое культурных институций — образования, науки, искусства. Поэтому чем более жестокими становились репрессии нацистов по отношению к украинцам и другим восточным славянам, расстрелы военнопленных, депортации в Германию, тем более всеохватывающей становилась ненависть к оккупантам. Если в начале немецкого вторжения многие жители Украины, уставшие от сталинского режима, более всего желали ухода “Советов” и конца войны, то по мере эскалации насилия

¹ Документы из экспозиции Харьковского музея Холокоста.

со стороны нацистов, моральных унижений и массовых депортаций украинцев в Германию, местные жители все чаще мечтали о возвращении коммунистов и ждали Красную армию как “освободительницу”. Многие люди в своих дневниках писали, что предпочтут *любое* правительство, которое сместит нацистов и даст хотя бы *видимость* нормальной жизни и возможности выбора. Все это привело к тому, что когда в октябре 1943 года Красная армия выбила немцев из Киева, ее, — даже помня сталинские репрессии, — встречали как избавительницу — “наши пришли!”. В результате триумфа Красной армии, вызвавшего огромный эмоциональный подъем у переживших оккупацию, именно “советский” тип идентичности оказался наиболее позитивно окрашенным для значительной части послевоенных поколений. Поэтому западные исследователи Второй мировой войны и ее влияний на послевоенное сознание неоднократно замечали, что результатом немецкой расовой политики стало то, что советские люди на оккупированных территориях почувствовали себя объединенными в общем горе и именно в Сталине начали видеть освободителя от нацистов [Weiner, 2001].

Однако, в отличие от западноевропейской культуры, статус “выжившего” — в концлагере, в плену или на оккупированной территории, — в советской популярной и официальной культуре не получил положительного семантического подкрепления и *не был* героизирован в публичном дискурсе. Люди, выжившие благодаря собственному мужеству, силе воли и Божьей помощи, в послевоенные годы не стали “героями”, их статус был ненамного выше “изгоев”, “возвращенцев из небытия”, “чужих”. Это означало, что в советской культуре они составляли категорию “*двойных Других*”, причем эта двойственность моральных оценок приводила к тому, что огромная категория людей была отправлена в “забвение”, дискурсивное — в отношении мертвых, и телесное — в отношении еще живых. “Идеальный советский герой” должен был находиться на “своей” территории и обладать “совершенным” телом, способным к сражению. “Советское тело” должно было воевать и сопротивляться; категория “выживания” была исключена из семиотики советской официальной культуры и массового сознания. Советская пропаганда отводила советскому народу образ “единой общности”, мифологического “культурного героя”, вышедшего “израненным”, но живым из поединка с “нацистской гидрой”, хтоническим образом абсолютного Зла, и не подвергала сомнению основы собственной морали и культурной идентичности “после Сталина” и “после ГУЛАГа”. В советском обществе после войны не было столь резкого расслоения на “жертв” и “наблюдателей”, как в западноевропейском; “жертвами” нацистов оказалось гораздо больше, чем в Западной Европе, социальных и национальных категорий граждан, объединенных при этом как горечью военных потерь, так и страхом перед сталинскими репрессиями.

Еще один парадокс советской послевоенной культуры состоял в том, что, несмотря на то, что наибольшая тяжесть оккупационных политик нацистов пришлась на народы Советского Союза, несмотря на продолжающиеся репрессии со стороны сталинской власти, послевоенный голод, сохранение системы ГУЛАГ и уничтожение инакомыслящих (то есть политических и национальных “других”), советские люди в моральном плане чувствовали себя счастливее европейцев: их не мучило чувство вины и стыда за бездействие перед лицом нацизма. Если обратиться к советскому кинематографу послевоенных десятилетий, то очевидно, что эти фильмы наполнены опти-

мизмом и радостью, способными вызывать прилив жизненного у зрителей даже спустя полвека (“Карнавальная ночь”, “Бриллиантовая рука” и др.), так как они наполнены верой в близкое и всеобщее счастье, в правильность выбранного пути. В советский период книги по истории войны были написаны преимущественно в “ура-патриотическом” духе, тогда как история повседневности — голодающего местного населения, окруженцев, мародеров, изнасилованных женщин и сопротивления в нацистских концентрационных лагерях — практически не была известна ни широким массам, ни академическому сообществу. Дискурс “героизма” и морального превосходства активно поддерживался советской властью, в то время как дискурсы “страдания”, “потери”, “дома как разоренного пепелища” последовательно изгонялись из массового сознания (вспомним знаменитую песню М.Исаковского “Враги сожгли родную хату...”, которая показалась советской власти послевоенных лет “непристойно-откровенной” в потоке тотальных поэтических глорификаций [Минаков, s.a.]).

На мой взгляд, именно разница в моральных итогах войны — конструирование героического образа советской победы на Востоке Европы и фокусирование послевоенного внимания на жертве/жертвах, то есть на субъективности и идентичности “меньшинств” на Западе — объясняет тот факт, что философия и этика после Освенцима зародились в западной философской мысли. Вопреки тому, что наибольшая тяжесть войны и Холокоста пришлось на народы Советского Союза, осмысления войны, подобного западноевропейским “философии-после-Аушвица” и “этики-после-Холокоста”, в СССР создано не было, так же как не было создано и в период независимости Украины и России. Очевидно, существует несколько причин того, что исследования геноцида, подобно темам Холокоста, гендерных, национальных и сексуальных меньшинств, *не* развивались сначала в СССР (а затем и в пост-Союзе). Во-первых, темы национальных, гендерных, социальных меньшинств, оказавшихся “другими” и наиболее уязвимыми в период Второй мировой войны, в идеологии тоталитарных государств относятся к направлению критических философий и потому не могли быть легитимны в советской философии.

Во-вторых, этика после Холокоста могла развиваться в СССР только в тесном сотрудничестве с темами “спасения” и “коллаборации”, а также участия советских евреев в антинацистском сопротивлении в качестве солдат и офицеров Красной Армии, подпольщиков или партизан. И в ряде случаев, как показывают документы и свидетельства очевидцев, участь евреев определялась не только их национальным, но и идеологическим статусом, в рамках которого “советские” славяне (например, жители белорусской Хатыни и украинского Донбасса) ничем не отличались по своей участи от “советских” евреев — участники антинацистского сопротивления претерпевали пытки и смерть в равной степени, независимо от этнического происхождения.

В-третьих, размышления над основаниями и последствиями Холокоста для общественной морали постсоветского периода очевидным образом связаны с темами инакомыслия, эмиграции, политических репрессий, политического “двоемыслия”, антиеврейских кампаний, ГУЛАГа, — то есть непроговоренной боли “невидимых” жертв войны, у которых не было возможности текстуализировать свою травму публично, находясь в тисках единой для всех граждан советской тотализирующей идентичности.

В силу “непроговоренности”, многолетнего публичного “замалчивания” боль “травмы” *Других* в постсоветской культуре осталась реальной и телесной и спустя более чем полвека, в отличие от Запада, где публичное признание *разных типов жертв* войны помогло тем, кто выжил, перевести телесную боль в жест речи или письма. Более полувека после войны в постсоветских обществах оставались табуированными темы отступления, плена, коллаборации, репрессий в армии, насилия против мирного населения, неоправданной жестокости военачальников, и только в последние годы их начали обсуждать публично. Хотя первые художественные попытки репрезентации страшной правды о войне на советской территории были сделаны еще в 1950-е годы (“Черная книга” В.Гроссмана и И.Эренбурга, “В окопах Сталинграда” В.Некрасова), однако широкого распространения они не получили ни в массовой культуре, ни в искусстве вплоть до самых последних лет.

Только после распада Союза, в самые последние годы, несколько фильмов попытались исправить культурную несправедливость относительно тех, кто был вынужден погибать между штыками СМЕРШа и германской армией, а возвращаясь из нацистских лагерей смерти, отправлялись в ГУЛАГ, снова чувствуя себя “другим”: было снято несколько фильмов, которые делали попытку репрезентировать образы *других жертв* войны на постсоветском экране (“В августе 44-го”, “Звезда”, “Апостол”, “Последний бронепоезд”, “Эшелон”, “Штрафбат”, “Сволочи”). Художественные и философские рефлексии над моральными итогами войны обратили внимание общества на категорию “*двойных Других*” — “чужих” с точки зрения обоих тоталитарных государств — советских военнопленных, населения оккупированных советских территорий, евреев, выживших в гетто, бывших узников концлагерей, советских воинов, получивших статус “пропавших без вести” и др. Дать “право голоса”, визуализировав на экране — а значит и в публичном сознании, всем жертвам войны, всем национальным, гендерным, социальным категориям, пережившим “травму войны”, — чрезвычайно важно с точки зрения формирования постсталинского общества и посттоталитарного сознания. Ценность морально-философской рефлексии “после Освенцима” состоит в том, что она создает новые послевоенные дискурсы и источники идентичности, которые не были созданы в советской культуре после окончания Второй мировой войны, когда это чрезвычайно требовалось людям, пережившим войну и оккупацию.

Такая рефлексия и выделение философии после Освенцима в отдельное направление исследований чрезвычайно важны даже сейчас, спустя шестьдесят лет после окончания войны. Это важно для детей военных и послевоенных поколений, чьи родители — узники концлагерей, жертвы Холокоста, бывшие военнопленные и заключенные ГУЛАГа, семьи “пропавших без вести”, женщины, пережившие сексуальное насилие, очевидцы пыток, погромов и казней, — все те, кто долгие годы не имел возможности артикулировать свою персональную травму в публичных и легитимных жанрах и формах культуры, получили возможность идентификации “травмы войны” в художественных и философско-этических рефлексиях, пусть и с опозданием на шестьдесят лет. Легитимация исследований геноцида и философии после Освенцима является значимым шагом в исцелении постсоветского общества, пережившего нацизм, сталинизм, Холокост, массовый голод и этнические “чистки”, и наконец, публичное забытие жертв и героев. Развитие

философии после Освенцима и этики после Холокоста в современном постсоветском обществе позволяет легитимировать культурные и моральные ценности меньшинств, долгое время пребывавших на обочине публичной памяти, объективно способствует осмыслению болезненных проблем прошлого и легитимации культурных и политических интересов разных типов идентичности в постсоветском пространстве, расширению пространства мультикультурализма и общественной толерантности.

Литература

Адорно Т.В. После Освенцима / Т. Адорно // Негативная диалектика : пер. с нем. — М. : Научный мир, 2003. — С. 322–333.

Амери Ж. Пытки / Ж. Амери // За гранью понимания. Философы и богословы о холокосте : пер. с англ. — К. : Дух и литера, 2003. — С. 142–168.

Бадью А. Этика. Очерк о сознании Зла / А. Бадью : пер. с франц. — СПб. : Machina, 2006. — 126 с.

Беттельхейм Б. Просвещенное сердце : пер. с англ. / Б. Беттельхейм // Человек. — 1992. — № 2. — С. 65–80.

Боровский Т. А люди шли бесконечным потоком / Т. Боровский // За гранью понимания. Философы и богословы о холокосте : пер. с англ. — К. : Дух и литера, 2003. — С. 275–290.

Визель Е. Ніч. Світанок. День / Візель Е. : пер. с франц. — К. : Дух і літера, 2006. — 272 с.

Лангер Л.Л. Дилемма выбора в лагерях смерти / Л. Лангер // За гранью понимания. Философы и богословы о холокосте : пер. с англ. — К. : Дух и литера, 2003. — С. 222–236.

Лезов С. Христианство после Освенцима [Электронный ресурс] / С. Лезов // Октябрь. — 1990. — № 10. — Режим доступа: <http://www.russ.ru/antolog/inoe/lezov.htm>.

Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное / Левинас Э. : пер. с франц. — М. ; СПб. : ЦННИИ ИНИОН РАН : Культурная инициатива : Университетская книга, 2000. — 416 с.

Минаков С. Вино с печалью пополам [Электронный ресурс] / С. Минаков : Статья. — Режим доступа: kut.org.ua/music_a0005.php.

Смирин Г. “Что с нами случилось”: мемуары узника Рижского гетто Георга Фридмана / Г. Смирин // X Ежегод. Междунар. конф. по иудаике : материалы конф. — М., 2003. — Ч. 1. — С. 291–308.

Росси Ж. Справочник по ГУЛАГу : в 2-х ч. / Ж. Росси ; пер. с англ. — М. : Просвет, 1991. — 546 с.

Фрумкина Р.М. Без вины виноватые: Карл Ясперс об исторической вине немецкого народа / Р. Фрумкина // Человек. — 2007. — № 1. — С. 93–95.

Шнеер А. Плен. Советские военнопленные в Германии, 1941–1945 / Шнеер А. — Москва—Иерусалим, 2005. — 616 с.

Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии / К. Ясперс. — М., 1999. — 146 с.

A Mosaic of Victims. Non-Jews Persecuted and Murdered by Nazis / ed. by M. Berenbaum. — N. Y. ; L. : New York University Press, 1990. — 235 p.

Bauman Z. Modernity and the Holocaust / Bauman Z. — S.l. : Polity Press ; Blackwell Publishers, 1991. — 225 p.

Berkhoff K. Harvest of Despair. Life and Death in Ukraine Under Nazi Rule / Berkhoff K. — Cambridge ; Massachusetts ; London, 2004. — 484 p.

Encyclopedia of genocide. Vol. 2 / ed. by Israel Charny. — Santa Barbara (California) ; Denver (Colorado) ; Oxford (England) : ABC-CLIO, 1999. — 720 p.

Eaglestone R. The Holocaust and the Postmodern / R. Eaglestone. — Oxford : Oxford University Press. — 365 p.

Friedländer S. Reflections on Nazism: An Essays on Kitsch and Death / Friedländer S., Tr. Thomas Weyr. — Bloomington : Indiana University Press, 1993. — 144 p.

Feig K. Non-Jewish Victims in the Concentration Camps / K. Feig // A Mosaic of Victims. Non-Jews Persecuted and Murdered by Nazis / ed. by M. Berenbaum. — N. Y. ; L. : New York University Press, 1990. — P. 125–140.

Fleming M. Genocide and the Body Politic in the Time of Modernity / M. Fleming // The Specter of Genocide. Mass Murder in Historical Perspective / ed. by R. Gellately, B. Kierman. — Cambridge : Cambridge University Press, 2003. — P. 97–117.

Hilberg R. The Destruction of the European Jews / Hilberg R. — L. : Holmes and Meier, 1985. — 1273 p.

Otto R. The Fate of Soviet Soldiers in German Captivity / R. Otto // The Holocaust in the Soviet Union. — Washington DC : United States Holocaust Memorial Museum. Center for Advanced Holocaust Studies, 2005. — P. 127–138.

Streit C. The Fate of the Soviet Prisoners of War / C. Streit // A Mosaic of Victims. Non-Jews Persecuted and Murdered by Nazis. Ed. by M. Berenbaum. — N. Y. ; London : New York University Press, 1990. — P. 132–152.

Tillich P. Systematic Theology Tillich P. — Chicago : University of Chicago Press, 1951. — 307 p.

Weiner A. Making Sense of War: The Second World War and the Fate of the Bolshevik Revolution / Weiner A. — Princeton ; N.J., 2001. — 310 p.