

“Філософія після Освенцима”: рефлексії військового насильства у західній і пострадянській свідомості¹

Анотація

Актуальність статті зумовлена необхідністю розвитку етики та філософії після Освенцима та Голокосту, а також досліджень геноциду в українських соціальних науках. Мета полягає у вивченні західних рефлексій над проблемою воєнного насильства та змінами суспільної моралі в результаті осмислення причин та підсумків війни. Новизна полягає у введенні нової для вітчизняних дисциплін методології, а також аналізі значної кількості матеріалів із етики та філософії після Освенцима та Голокосту, які до цього часу маловідомі в Україні. У висновках обґрунтовуються концепція “презумпції провини” як виразної риси поствоєнного покоління; існування “культурної травми” у глибинах радянського несвідомого як наслідок недостатньої артикульованості болю різних жертв війни в офіційній культурі; формування теорії Іншого під впливом західноєвропейських рефлексій над проблемою воєнного насильства.

Ключові слова: тілесні практики (XX століття), війна, геноцид, Інший, повоєнна ідентичність, філософія після Освенцима

Проблему пошуків ідентичності європейця, який пережив Другу світову війну і Голокост, було порушено західноєвропейськими мислителями

¹ Пропоновану статтю підготовлено завдяки підтримці Європейського Фонду Ротшильда, дослідницький академічний грант 090/07.

майже одразу по завершенні військових дій. Для багатьох людей Заходу Голокост став символом руйнації всіх досягнень моралі та культури, після якого неможливо говорити про прогресивний розвиток цивілізації й торжество гуманізму. “Голокост не є суто “єврейською трагедією” і подією єврейської історії... Голокост зародився і був здійснений, — писав Зигмунд Бауман наприкінці ХХ століття, — у нашому раціональному суспільстві, на найвищому щаблі нашої цивілізації, на піку культурних досягнень гуманізму, і саме з цієї причини — це проблема і трагедія всього сучасного суспільства, культури, цивілізації” [Bauman, 1991: p. 11]. За З.Бауманом, Голокост — це феномен сучасності, одна з її ідентичностей; всіх його уроків суспільство не змогло прийняти до кінця.

Якщо наприкінці ХІХ століття європейське суспільство перебувало в упевненості, що його культурний розвиток є поступальним і висхідним (відповідно до концепцій Г.В.Ф.Гегеля, Л.Моргана, Е.Тейлора), що прогрес невідворотний, що пройшовши періоди “дикості” і “варварства”, західноєвропейська культура вступила у добу “цивілізації”, то ХХ століття цілковито зруйнувало цю впевненість у прогресі моралі та культури. Футурологам ХІХ століття здавалося, що прогрес науки й техніки обіцяє нечуваний розквіт культури і людинолюбства. Утім, сталося протилежне: символами ХХ століття виявилися дві світові війни, Освенцим, Голокост, ГУЛАГ, расова утопія нацизму, понад 50 мільйонів жертв, знищених за расовими та національними ознаками. Лишень у серпні 1944 року 20 тисяч трупів було спалено в таборах смерті, і це була тільки одна з подій у довгому ланцюгу насильства, зумовленого ненавистю до расового Іншого [Hilberg, 1985: p. 251]. Якщо у Першій світовій війні з числа загиблих мирне населення становило тільки 5%, то у Другій світовій ця цифра сягнула 65% [Encyclopedia of genocide, 1999; p. 555]. Це означало, що мільйони людей здобули “досвід війни” і “травму війни” — голоду, насильства і репресій, що значною мірою змінило якість моральних цінностей і “переформатувало” свідомість європейського суспільства. Голокост і Друга світова війна змусили західноєвропейських інтелектуалів завагатися не лише в традиційних ліберальних цінностях і праві науки на істину, а й у християнському догматі про перевагу духу над плоттю, позаяк жертвами нацистів ставали навіть безгрішні немовлята, суто за належністю їхньої *плоті*, тобто тіла, до певної раси чи нації.

У ХХ столітті стався протиприродний парадокс: якщо впродовж століть утопія втілювала все найкраще, чого палко жаждало людство, то ХХ століття реалізувало утопію як утопію расової держави. Якщо у ранньомодерній Європі кордони держави розділяли “своїх” і “чужих” і не дозволяли “чужим” коїти зло над “своїми”, то межі “расової утопії” в Німеччині були необхідні, щоби “сховати” її жителів від чужих, диференціювати їх за расовими, гендерними та соціальними ознаками на расово “далеких” і “близьких”, дистанціювати певні групи населення шляхом “ізоляції” й “відчуження”. Німецький нацизм використовував расово-антропологічні теорії, щоб на їхній основі конструювати образ “іншого”, котрий слугуватиме постійним антагоністом, ворогом: крім євреїв расово “іншими”, а відтак такими, що мають бути знищені, були визнані цигани; радянські військовополонені; східні слов’яни, особливо, росіяни; німецькі комуністи; католицькі священики і

свідки Єгови; люди з ментальними або тілесними відхиленнями; гомосексуалісти. Західні європейці в нацистській антропологічній класифікації посідали місце “расово близьких”, тоді як росіяни, поляки, українці, білоруси — місце “недолюдей”, віднесення яких до категорії “інших” було рівнозначним знищенню їх. Такі великі концтабори, як Освенцим, Бухенвальд, Заксенхаузен, являли собою лиховісну і дзеркально перевернену утопію раннього християнства: їхніми в'язнями були представники всіх європейських націй (однаковою мірою “і елліни, і іудеї”), усіх станів, вони були позбавлені власності, їхню плоть умертвляли, насильники вимагали смиренності, і тільки віра могла визначити смисл виживання. Через Равенсбрюк, найбільший табір, що вважався “жіночим”, пройшли жінки 116 національностей, передусім польки, французенки, радянські військовополонені, німкені й українки; у ньому також перебували свідки Єгови; євреї та рятівники євреїв; християни із західних країн, які не сприйняли нацистський режим; діти радянських партизан і підпільників; німецькі гомосексуалісти й лесбіянки; горбані й люди з ментальними відхиленнями [Feig, 1990]. Найуразливішою категорією “інших” були євреї, цигани і представники негроїдної раси; вони підлягали повному знищенню. Слов'яни та їхні діти належали до “чужої раси”, і з цього випливало, що вони підлягали частковому знищенню й перетворенню на рабів. Якщо у західноєвропейських країнах нацисти намагалися зберегти видимість “цивілізованих відносин”, то в окупованій Україні вони не бачили в цьому потреби: відомо, що мужні голландці два з половиною роки ховали Ганну Франк і її родину, а коли таємницю захистку було розкрито, голландських чоловіків, котрі допомагали євреям, запротестували до концтабору (звідки вони повернулися після війни), а до жінок-голландок нацисти не вжили жодних каральних санкцій [Berkhoff, 2004: p 48]. В окупованій Україні євреїв розстрілювали разом із їхньою не-єврейською родиною і з тими, хто намагався їх врятувати, а також разом із дітьми рятувальників.

У 1946 році Карл Ясперс, один із найвидатніших німецьких екзистенціалістів, порушив питання стосовно моральності тих, хто пережив війну, у своїх лекціях “Про духовну ситуацію в Німеччині”: це заведено вважати початком нового напрямку в гуманітарно-соціальной думці Заходу, який дістав назву “Філософія-після-Освенцима”. Філософія після Освенцима вводить в абсолютно нове поле культурної антропології, що виникло як результат осмислення тілесних практик ХХ століття, численних геноцидів і Другої світової війни як такої. Цей напрям досліджень пов'язує концепцію суб'єкта з такими категоріями, як “виживання”, “опір”, “провина”, “порятунок”, “укриття”, “підпілля”, “ненависть”, “катування”, “біль”, “антисемітизм”, “ксенофобія”, “расизм”, “травма”, “духовність” і “віра”. Пізніше ідеї філософії й етики після Освенцима розвивали Теодор Адорно, Ганна Арендт, Бруно Беттельгайм, Емануель Левінас, Алан Бадью і багато інших західних філософів і дослідників, чиї праці майже не відомі в Україні.

У праці “Проблема провини” Ясперс писав про “винність” усієї німецької нації, нації “мовчазних свідків” або “співучасників” нацизму [Ясперс, 1999]. Ясперс стверджував, що покаяння за минуле необхідне всім німцям, навіть тим, хто формально не належав до нацистської партії. Це потрібно,

щоб забезпечити “чисте повітря”, в якому нові покоління німців змогли би повернути собі відчуття втраченої “національної гідності”. Формулюючи принципи нової етики після Освенцима, Ясперс виходив із власного досвіду “пограничних” ситуацій, що їх він пережив під час війни: дружина Ясперса була єврейкою, і він не тільки не мав наміру від неї відмовлятися, а й робив усе для її порятунку [Фрумкіна, 2007: с. 93–95]. Сім’я Ясперсів уціліла завдяки щасливому випадку: війська американців увійшли в Гейдельберг напередодні того дня, на який було призначено депортацію євреїв.

Головні етичні постулати Ясперса полягали в такому: 1) визнання морально-політичної відповідальності німців усіх і персонально кожного, включно з нащадками, за геноцид, учинений німцями-нацистами стосовно єврейського народу; 2) визнання загальної провини європейських християн за довгі роки антиюдаїзму і “мовчання” з приводу антиєврейських законів, що вможливили виключення євреїв із числа повноправних громадян; 3) розуміння долі одного народу, який населяє світ, як важливого компонента світової цілісності, від зміни однієї частини якої порушується перебіг історії решти народів; 4) відповідальність свідків за “бездіяльність” перед загрозою гуманітарної катастрофи — убивства цілого народу або раси; 5) зміна моральної суб’єктивності індивіда, що став свідком убивства чи приниження Іншого і не завадив цьому (тут доречно пригадати відомий вислів, який пов’язують з ім’ям німецького пастора Німелера: “У Німеччині спочатку вони прийшли за комуністами, я нічого не сказав, бо я не був комуністом; потім вони прийшли за членами профспілок, і я знову мовчав, бо не був членом профспілки; потім вони прийшли за євреями, і я промовчав, бо я не єврей; і от, коли вони прийшли за мною, нікого не залишилося поруч, щоб заступитися”¹); 6) кожна безневинна жертва унікальна; 7) християнство несумісне з антисемітизмом і жодною іншою формою расизму, шовінізму й ксенофобії; 8) будь-яка національна культура має цінність, навіть якщо вона не християнська культура.

Відмінність деонтології після Освенцима у тлумаченні Ясперса від кантівської деонтології полягала в тому, що за ситуації морального вибору в екстремальній ситуації геноциду моральність суб’єкта визначається не рівнем свободи суб’єкта, на основі якої Кант зводить розрізнення “моральних” і “легальних” вчинків. В етиці після Освенцима моральність визначається вибором на користь жертви, що страждає і є вразливою, вже внаслідок того, що подолання суспільної “ізоляції”, запровадженої нацистами (виконавцями геноциду) передбачає моральне зусилля з боку індивіда, і тому є більш цінним з точки зору істини та особистої чесності. В етиці після Освенцима позитивна самооцінка суб’єкта базується не на належності до цінностей “більшості”, яка може дискримінувати релігійну, політичну, національну меншість, а в тому, щоб за ситуації “страждання” Іншого не стати співучас-

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).

ником жорстокості або її байдужим спостерігачем. У філософії Ясперса моральним є той, хто за ситуації вибору обирає бік страждальної “меншості”, хоча й не належить до неї ані за народженням, ані за статусом.

Ясперс стверджував, що усвідомлення своєї провини з минулого не руйнує актуальної національної ідентичності, але, навпаки, зміцнює її, адже той, “хто, будучи цілком переможеним, віддає перевагу життю перед смертю, той може жити за правдою... лише якщо вибере це життя з усвідомленням смислу, що в ньому міститься” [Ясперс, 1999: с. 92]. Перший шлях — заперечення “провини” — веде особистість до руйнації й невіри у себе. Другий шлях — ігнорування “провини минулого” — веде до постійних хитань і паралічу дії. І лише третій шлях — синтез антиномій буття — сповнює нових сил і віри у своє і національне майбутнє. У філософії й етиці після Освенцима жертва — це той Інший, хто підриває самосвідомість і самоповагу суб’єкта і потребує перегляду особистих моральних цінностей, стверджуючи, що мораль *кожного* важлива для спасіння людства загалом (позаяк “той, хто врятував одну людину — рятує цілий світ”). Допомога расово чужому Іншому в ситуації між життям і смертю означає новий рівень моралі й формує новий тип тексту. БЕЗ-діяльність у ситуації расового протистояння рівносильна участі в загибелі Інших.

Погляди Ясперса близькі до тверджень теолога Пауля Тіліха, одного із основоположників “Теології-після-Голокосту”, котрий сказав, що християнин після Другої світової війни “не може приєднатися до хору тих, хто живе у світі неспростованих тверджень” [Tillich, 1951: p. 25]. Тіліх мав на увазі не Катастрофу, а кризу довіри до наявних світоглядних систем, у тому числі й до християнства, яке виявилось нездатним на практиці підтвердити головні принципи гуманізму. Ідеться про те, що вже після приходу Гітлера до влади церкви — протестантська і католицька, європейські й американські — могли б виступити на захист євреїв, але не зробили цього. Якщо в теології до Освенцима панував постулат, ніби християнство становить стрижень культури і національна культура має цінність тією мірою, якою вона — християнська культура, то теологія після Освенцима доходить висновку, що війна потребує не просто осмислення “німецької провини”, перенесеної у царину релігії, а й перегляду фундаментальних цінностей модерної доби, оскільки на руїнах Освенцима і Бухенвальда була похована європейська віра у справедливість європейського світоустрою [Лезов, 1990].

На те, що війна є ключовою подією у зміні моралі, вказував Е.Левінас: “Війна призупиняє дію моралі: вона позбавляє вічні інститути й зобов’язання їхнього вічного характеру і слідом за цим відкидає... безумовні імперативи. Війна заздалегідь відбивається на людських учинках. Вона не просто є одним із найжорстокіших випробувань для моралі. Вона робить її сміховиною... Війна... здійснюється як чистий досвід чистого, наче спалах блискавки, що спалює всі покрови ілюзії буття... як онтологічна подія... як рух істот, дотепер скріплюваних своєю ідентичністю, як приведення в дію... об’єктивних законів, яких не можна уникнути” [Левінас, 2000: с. 66]. Війна — джерело народження невиліковної травми, травми, якої неможливо уникнути і яка зберігається у свідомості суспільства чи особистості навіть десятиліття потому, як шрами на тілі.

Розвиваючи ідеї філософії після Голокосту на постмодерністському етапі, Алан Бадью стверджує, що “Голокост — одночасно і те, що дає міру всьому Злу, на яке здатна наша епоха... і те, з чим, тим самим, постійно його вимірюючи, слід порівнювати все, що треба судити відповідно до очевидності Зла. Цей злочин як вищий негативний приклад є непідробним, але й будь-який злочин водночас виявляється його імітацією” [Бадью, 2006: с. 92]. Бадью вважає, що Голокост є “одиничним” у жахливості зла. І щоб об’єднати в одному понятті нацистську політику і політику Сталіна, винищення євреїв у Європі і депортації до Сибіру, поствоєнні філософи запропонували категорію “тоталітаризм”, яка, на думку Бадью, вельми умовна. Оскільки “абсолютне Зло” Голокосту не може бути зведене до чогось іншого, зокрема до партійних злочинів Сталіна, для якого “Зло” було політичною схемою утримання влади, тоді як нацистський геноцид був “жертвопринесенням Злу”. Відповідно до Бадью, Друга світова війна і Голокост з очевидністю показали: 1) “Зло існує”; 2) абсолютне Зло нацистів слід відрізнити від насильства, яке чинить людська тварина заради самозбереження або обстоювання особистих інтересів.

Теодор Адорно продовжив і розвинув філософію після Освенцима. Адорно вважав, що *безвір’я*, так само, як і *поетизація абсурду*, характерні для людей слабких і наївних, тих, хто переконаний у власній “усямогутності” — саме тому, що ніколи не боровся і не потрапляв в екстремальні ситуації, що потребують опору заради виживання. Саме тому розчарування в житті й атеїзм — доля слабких; віра, як і мужність жити, потребують сили. Адорно закидав традиційному мистецтву, що воно слугувало зміцненню фашизму замість виконувати ідеологічні функції “опору”: “Після Освенцима будь-яке слово, в якому відчутні піднесені ноги, позбавляється права на існування... Той, кому не забракло сили (і ця сила, безумовно, вражає) пережити Освенцим, та й інші табори, палко протестує проти [позиції] Бекета, — розмірковує Адорно на прикладі модерністського мистецтва. — Перебіг думок приблизно такий: якби Бекет був в Освенцимі, він написав би свої п’єси по-іншому; він був би налаштований позитивніше... Бекет чи будь-хто інший, *хто й досі вірить у власну могутність, в Освенцимі був би зломлений... От підсумок метафізики*” [Адорно, 2003: с. 328]. Післяголокосна етика Т.Адорно побудована на запереченні негативного мислення в екстремальній ситуації: виживання (самозбереження) потребує віри й оптимізму, звідси впливає, що зберігання суб’єктивної цілісності потребує певного *відсторонення*, переживання концентраційного табору як “іншої реальності”. Аналізуючи сучасне мистецтво, можна стверджувати, що художній приклад такої моделі показаний у фільмі “Життя — прекрасне!”, де зображено виживання маленького хлопчика в концентраційному таборі. Батько, аби захистити сина від кошмарної реальності й зберегти його моральне почуття, розповідає, що все це — просто “гра”, в яку люди домовилися грати між собою. Притчева мораль фільму така, що все, що відбувається в таборі, настільки жахливо, що не може бути правдою, людська свідомість не здатна прийняти цю правду і намагається раціоналізувати її, аби вижити.

Про потребу в поверненні до віри в періоди війни, насильства, геноциду пишуть ті, хто вижив: наприклад, поляк Тадеуш Боровський, який пережив

Освенцим, описав одну свою розмову з єврейкою із жіночого табору: “ — А ти віриш у *потойбічне життя*? — якось зненацька запитала вона... — Іноді, — обережно відповів я. — *Одного разу я повірив, коли був у в’язниці, а вдруге — уже тут, у таборі, коли ледве не помер*” [Боровский, 2003: с. 283] (курс. мій. — В.С.). В етиці після Голокосту *віра* — єдиний спосіб морального виживання за ситуації на грані смерті, без цього неможливе виживання фізичне, коли вся повсякденність підводить до того, щоб позбавити людину довіри до світу.

Жан Америкі, відомий представник етики після Голокосту, стверджує, що одним із найважливіших підсумків концентраційних таборів для людей, які їх пережили, є відчуття “втрати довіри до світу”. Культурною передумовою людського морального буття є впевненість у тому, що в разі кризової ситуації “інша людина буде мене захищати або, точніше, буде поважати моє фізичне, а відтак, метафізичне єство. Межі мого тіла — це межі мене самого... Проте з першим ударом довіри до світу розбивається вщент... Перший удар завдає ув’язненому відчуття власної безпорадності, тобто в ньому, як у зародку, закладено все, що станеться опісля... Хоч би хто намагався допомогти ув’язненому — мати, дружина, брат чи друг, — їхні зусилля найімовірніше виявляться марними” [Америкі, 2003: с. 150–151]. Каткування нагадують згвалтування — статевий акт без згоди одного із партнерів, напад, за якого відсутня найменша надія на можливість опору.

Однак, відповідно до рефлексії людей, котрі пережили концтабори, жах може викликати не тільки відсутність допомоги з боку інших, а й власна бездіяльність стосовно близьких людей, яких суб’єкт любить понад усе на світі. Нобелівський лауреат Елі Візель описує ситуацію, коли він став у таборі свідком побиття власного батька і... відсторонився: “...я немов перетворився на камінь... Щойно в мене перед очима вдарили батька, а я навіть не зрушив з місця... Невже я настільки змінився?... Батько немов розгадав мої думки, він прошепотів мені на вухо: “Зовсім не боляче”” [Візель, 2006: с. 35]. Згідно з Л.Лангером, головне спотворення моралі, що відбувалося за ситуацій виживання у гетто і концентраційних таборах, полягало в тому, що виживання одного завжди відбувалося ніби за рахунок Іншого. І той, хто вижив, завжди підсвідомо знав про це і мав жити далі зі знанням того, що ніби “обміняв” своє життя на життя сусіда, можливо, близької, а можливо, сторонньої істоти: “це надавало виживанню “хижацького образу”, коли страх перед смертю змушував чоловіків і жінок поводитися так, як ніколи не спало б їм на думку за нормальних обставин, коли реальність відбирає одночасно і мову осуду, і модель моральної поведінки” [Лангер, 2003: с. 227].

Бруно Бетельгайм, віденський психоаналітик, був заарештований як єврей і запроторений 1938 року до концентраційного табору Дахау, а за вісім місяців переведений у Бухенвальд. Те, що він там вижив, було дивом саме по собі: він був викуплений американськими родичами, виїхав до Америки і тривалий час лікувався від пережитого. Його книга “Освітене серце” являє собою різновид антропологічного дослідження повсякденності концентраційних таборів і філософії виживання в них особистості як суб’єкта. Важливість вивчення нацистських концтаборів після того, як вони відійшли в історію, Бруно Бетельгайм вбачає у тому, що ці табори були випробуваль-

ною моделлю “тоталітарної” держави і мали потрібну мету: перше завдання було прагматичне і цинічне — навчити членів СС цілковито придушувати в собі людські емоції, знайти найефективніші методи залякування й умертвіння людей, а також найдієвіші стимули роботи ув’язнених за умов неволі; друга мета була більш філософською і психологічною: навчитися придушувати особистість ув’язненого, зруйнувати її, перетворити соціально, національно і релігійно різнорідних людей на єдину масу слухняних, напівживих ув’язнів, нездатних ані на фізичний, ані на моральний опір. Саме тому, наголошує Бетельгайм, моральний опір за умов повної неволі настільки ж важливий, як і фізичний, це ознака зберігання суб’єктивності як простору метафізичної свободи. Третє завдання таборів було превентивним: воно полягало в тому, щоб тероризувати решту населення самим фактом наявності таборів, жахливим прикладом іноді звільнюваних з відти жертв, тобто залякувати страхом самої можливості арешту і, таким чином, ламати будь-який опір населення як моральне почуття.

Бетельгайм наголошує, що катування і моральні приниження, крізь які нацисти пропускали своїх жертв при арешті й упродовж ув’язнення, становили один зі способів “відчуження” і “роздвоєння” особистості, у результаті чого багато хто не витримував і кидався на електричний струм; багато хто втрачав інтерес до життя й опускався до стану тварин — ставав ходячим трупом. Відчувати “ти — Інший” стосовно тієї респектабельної та благополучної, чесною та інтелігентної особистості, якою ти себе вважав колись, — от один із найголовніших результатів психоморальної політики нацистського табору. Для цього використовували різні методи, з-поміж яких основними були: 1) катування, нанесення травм і каліцтв без жодної потреби; 2) моральні приниження — перетворення ув’язнених на “дітей”; 3) позбавлення особистої власності, особистого часу і вільного простору; 4) постійні знущання і лайка, і як наслідок — втрата ув’язненим самоповаги; 5) виснажлива, знущальна, голодна і часто безцільна фізична робота; 6) непередбачувана обстановка, що позбавляла жертву можливості розширити рівень особистого впливу з метою зменшити значення особистості у власних очах; 7) запровадження колективної відповідальності в групах; 8) розлучення родичів тощо. М.Флемінг екстраполює методологію М.Фуко у сферу досліджень геноциду і Голокосту і пише, що катування в концтаборах були інструментом функціонування “біовлади”, яка, з одного боку, розглядала людське тіло як механізм, яким можна управляти, використовувати його фізичні можливості, не замислюючись про духовно-моральні аспекти відносин. З іншого боку, тіло — це продукт народження, що зберігає в собі таємниці життя і смерті, і, розпоряджаючись життям і смертю мільйонів тіл, нацистська адміністрація підтверджувала власну суб’єктивність і зверхність [Fleming, 2003]. Тіло слугувало демаркаційною лінією між життям і смертю. Бетельгайм формулює й основні принципи виживання в ситуації, коли виживання було практично неможливе: “Для виживання необхідно... опанувати деяку свободу дії і свободу думки. Дві свободи — дії і бездіяльності — наші найглибші духовні потреби, тоді як поглинання і випорожнення, розумова активність і відпочинок — найглибші фізіологічні потреби. Навіть не-

значна, символічна потреба діяти або не діяти, але з власної волі... давала змогу вижити мені й таким, як я” [Беттельхейм, 1992: с. 74].

Відоме риторичне запитання Т.Адорно: “Як можна жити після Освенцима?” було звернене до фундаментального для Заходу принципу індивідуалізму, що передбачає невтручання у справи *інших*, у результаті чого стала можливою Друга світова війна, винищення євреїв, слов’ян, геноцид радянських військовополонених. Для багатьох західних інтелігентів і пересічних європейців, виплеканих вірою у права людини і філософією свободи в дусі Гобса, Вольтера і Гегеля, Друга світова війна виявилася критичним рубежем, за яким люди і суспільства, які вижили, ставили питання Іова: якщо Бог усевидящий, як міг Він дозволити це? І якщо ми — християни, як могли ми спостерігати те, що відбувалося, і не спромоглися завадити цьому у ХХ столітті? Видається очевидним, що класична філософія Спінози та Гегеля просто не має адекватного словника, щоб говорити про “природу нацизму”. Саме тому Голокост називають “точкою народження травми” [Eaglestone, s. a.: p. 3] західної людини, джерелом постійної рефлексії, що дістала академічне втілення у постструктуралізмі, фемінізмі, деконструктивізмі, в художніх образах абстракціонізму і концептуалізму другої половини ХХ століття.

Інша відома фраза Т.Адорно: “Це варварство — писати поеми після Освенцима”, — мала наголосити, що після того кошмару, що відбувався з людьми в таборах смерті, мистецтво потребує нових форм, які б ніби містили в собі інтертекстуальне знання про ту трагедію, яку довелося пережити народам світу. Це також і питання “естетичної насолоди”: про жахи концтаборів, катування і той біль, що його довелося пережити вцілілим, люди можуть кричати (або мовчати), але як можна крик болю перетворити на предмет мистецтва й отримувати від нього *естетичну* насолоду? Тому в повоєнних рефлексіях на Заході дедалі частіше постає думка, що мистецтво після Освенцима має стати “іншим”, трансформувати традиційні уявлення про природу естетичного, зв’язку митця (філософа) і глядача (читача). Фактично, Адорно один із перших заговорив про створення нового мистецтва і нових політик мислення, що пізніше дістали назву “постмодерн”, тобто ситуація в суспільстві після розчарування у високих ідеалах Просвітництва й ілюзіях морального прогресу епохи модерну. Одна з ідей етики після Голокосту полягала в тому, що трагедія війни та геноциду не може бути відрефлексована в раціональних термінах і реалістичних образах, позаяк це не вербальний, а *тілесний* і *расовий* досвід. Досвід тіла, що зазнало болю і вмирання, неможливо адекватно відобразити в мові, підпорядкованій певній системі, бо сама війна і Голокост — це символи безумовної руйнації будь-яких моральних систем, моральних традицій і канонів.

Підсумовуючи сказане, можна стверджувати, що доба постмодерну розпочалася з утвердження морального почуття сорому в тих, хто вижив, за те, що вони “не втрутилися”, не змогли запобігти убивству мільйонів безневинних людей. Друга світова війна і Голокост стали центром, що фокусує найрізноманітніші суспільні дискусії ХХ століття. Європейське суспільство визнало, що Голокост, поза-символічна реальність “таборів смерті” настільки змінили людську свідомість, уявлення про тіло і текст, екзис-

тенціальні цінності, що світ після Освенцима вже ніколи не буде таким, як раніше, трансформувавши якість філософії, літератури, мистецтва. Десятиліття по тому тема війни і Голокосту, а також тема “травматичної ідентичності” людей, які пережили війну, голосно заявили про себе у кінофільмах Стивена Спілберга (“Список Шиндлера”), Романа Поланські (“Піаніст”), Френка Баєра (“Яків, брехун”), Алана Пакули (“Вибір Софії”) та інших.

Північна Америка тривалий час зберігала “відсторонений” погляд на “європейські справи” завдяки своєму “острівному положенню”. Проте в 1950-ті роки і її було втягнуто в європейські пошуки “нової ідентичності”, оскільки після Другої світової війни американський континент став прихистком мільйонів емігрантів зі Східної та Західної Європи: в’язнів концтаборів, що дивом врятувалися, та їхніх мучителів, гітлерівських злочинців, які ховалися від правосуддя; тих, хто тікав від нацизму, і тих, хто рятувався від сталінізму. Хоча для Америки Друга світова проходила поза її власним геотопосом і перебувала ніби *на узбіччі* художньої свідомості, проте кілька відомих письменників включили *мотив* Другої світової війни у свої твори: це твори Ірвіна Шоу (“Молоді леви”, “Багач, бідняк”), Нормана Майлера (“Голі і мертві”), Курта Воненгута (“Тьма нічна”), Джеймса Джонса (“Тонка червона лінія”, “Друга світова війна”, “Тільки поклич”), Ернеста Гемінгвея (“По кому подзвін”). Для західної культури одним із результатів усвідомлення страшної війни виявилось відкриття “обличчя *Іншого*”: “...іншість Іншого не є наслідком його самоідентичності — вона її конструює: Інший... має обличчя бідняка, чужоземця, вдови, сироти, але водночас і обличчя пана, покликаного надати мені свободу і підтверджувати її. Нерівність не виявляється з погляду третьої особи... вона саме означає відсутність третьої особи, здатної осягнути мене й Іншого...” (Е.Левінас) [Левінас, 2000: с. 246] — відчувати співчуття до жертви західна культура змогла, тільки пройшовши крізь Голокост і тотальне відчуття провини: тих, хто вижив — перед загиблими, народжених пізніше — перед народженими раніше, “расово близьких” — перед “расово чужими”. На мою думку, Сартр одним із перших у культурі артикулював дискурс “провини” від імені тих, хто вижив в екстремальній ситуації, усвідомлюючи при цьому, що нічим не “кращий” за тих, хто загинув. “Презумпція провини” означає фіксацію в літературі, кіно, філософії морального відчуття індивіда, що пережив війну, окупацію, геноцид, насильство, загибель близьких і при цьому *вижив*.

Для західного, в тому числі американського, суспільства Друга світова війна стала найглибшим розчаруванням у моральному прогресі, початком кінця релігійної віри, поширенням конформізму і морального релятивізму (“і добро, і зло відносні”); війна означала кінець традиційних *ліберальних дискурсів і віри* в єдиного і цілісного європейського суб’єкта. Усвідомлення повної кризи традиційної системи цінностей дало імпульс появі різноманітних нонконформістських і контркультурних проектів середини ХХ століття в Західній Європі й Північній Америці, серед яких найяскравішими виявилися американські “бітники”, британські “розлучені молоді люди”, “театр абсурду”, французькі фемінізм і деконструктивізм.

Вплив війни трансформував уявлення європейського суспільства про власну ідентичність. Для багатьох людей Заходу Голокост став символом

руйнації всіх досягнень моралі та культури, після якого неможливо говорити про прогресивний розвиток цивілізації і гуманізму. Рефлексії над моральними результатами війни привернули увагу до проблеми *інших, що належать до расових, національних, гендерних меншин*, чію суб'єктивність вже не можна було ігнорувати після результатів Другої світової війни. Роздуми про причини Голокосту стимулювали почуття “провини” європейського суспільства перед расовими й національними *іншими*, що спричинилося до необхідності зафіксувати повоєнний біль і травму в образах мистецтва, літератури, філософії й до створення нової мови (постмодерну), яка б давала змогу передати жах, біль і каяття суспільства після геноциду; це також зумовило створення нових типів філософій, що осмислювали моральні результати війни, зокрема етики після Освенцима, і були присвячені проблемі суб'єктивності *жертви*, того *Іншого*, що довгі роки перебував на узбіччі європейської свідомості.

Цінність західної філософії після Освенцима й етики після Голокосту сформулювала дискурс “провини” від імені вцілілих, що виявляється як фіксація в культурних формах (у літературі, кіно, філософії) морального відчуття індивіда, який пережив війну. Це тип повоєнної суб'єктивності, що набуває розвитку в суспільних рухах, творах мистецтва і літератури на Заході у 1950–1970-ті роки (хіпі, “бітники”), у контркультурі 1990-х — початку 2000-х років (панки, рокери тощо). Одним із фокусів зображення *Іншого* як носія альтернативної ідентичності стає людина, котра належить до нового покоління, проте відчуває провину за свою націю, державу, що брали участь у насильстві, й тому стає учасником контркультури або дисидентського (антиімперського) руху.

У цій ситуації формування постмодерністської мови, що утверджує “крах великих наративів” (ліберальних цінностей модернізму), виглядає як потреба культури відрефлексувати досвід останньої війни і знайти механізми, які б дали змогу “нацистському уявлюваному” перейти в “реальність смерті”. Роберт Іглстоун вважає, що постмодернізм — це спроба одночасно героїзації й ірраціоналізації філософської спадщини феноменології, романтичного гуманізму і політичної філософії Т.Гобса [Eaglestone, s. a.: p. 5–6]. Постмодернізм створив власні засоби вербалізації війни і Голокосту, жанри, що мали стилістичні особливості, специфічні форми експресії, свою поетику й ідеологію; жанри, що були зумовлені позатекстуальними обставинами — соціально-історичними умовами “породження” цих дискурсів, серед яких були три основні теми: тіло, раса, сексуальність.

Постмодернізм став утечею західного суспільства від раціональності законів мови, від обмежень жанрів і стилів, від моральних імперативів Просвітництва, що зазнали краху у протистоянні нацистського варварства і християнської цивілізації. “Жанри” і “канони”, нав'язувані тексту ззовні, асоціювалися із “дисциплінуванням” тіла, а дисципліна тіла була прерогативою нацизму, її треба було зруйнувати. Руйнація традиційних жанрів, змішування стилів, взаємопроникливі алузії та мотиви, що руйнують чіткі контури тематизацій, віддзеркалювали несвідоме життя тіла, яке прагне свободи, а також складні й неочевидні пошуки виходу суспільного несвідомого із ситуації “травми”, ненавмисне “промовляння” через навмисне “забу-

вання”. Рациональне знання і позитивістська наука не годилися для відтворення того, що не піддавалося раціональному аналізу: для деяких митців Голокост і геноцид стали постійною темою їхньої творчості; для тих, хто реферував до суспільної пам’яті про війну і реконфігурацію ідентичності, одним із головних методів вираження виявилися абстракціонізм; постструктуралізм; постмодернізм; фемінізм і, звісно, деконструктивізм, що втілював палке прагнення західних мислителів переглянути традиційні цінності доби “великих наративів”. Постмодернізм зажадав відмовитися від стилістичної “нейтральності” та “об’єктивності” як маркування “наукового дискурсу”: “нейтральність” історика, який розповідає про нещодавні події (або навіть віддалені, але такі, що заторкують емоційне життя людей), відсилала до зовнішньо “нейтральної” позиції виконавця катування [Friedlander, 1993], адміністратора, який підписує розстрільні списки. Потреба в нових формах мистецтва, філософії, релігії, інспірована глибоко в підсвідомості західного суспільства травмою Голокосту, стала джерелом постмодерністської філософії та мистецтва, актуалізації мультикультуралістичних концепцій Іншого.

Найбільш значимим є той факт, що художні й філософські рефлексії досвіду війни і Голокосту в західній і східній (радянській) Європі виявилися принципово різними. Хоча більшість західних європейців навіть не могли уявити собі ту глибину страждань і поневірянь, які довелося пережити українцям і більшості радянських людей на окупованих нацистами територіях, жах Другої світової війни і відчуття провини, на мій погляд, проникли в західноєвропейське несвідоме куди глибше, ніж у радянську суспільну свідомість. Для тисяч слов’ян, євреїв, циган, радянських військовополонених, народів, що населяють Польщу, Україну, Білорусь, Росію, результатом війни був *просто* фізичний кінець, коли *людські тіла*, пройшовши крізь пониження і біль, залишали понівечену війною землю чорним димом із печей крематоріїв... Тому на перший погляд видається дивним, що попри трагічний досвід сталінізму, Голокост і нацистську окупацію, які на території України та Радянського Союзу здійснювалися набагато жорстокішими методами, ніж у Західній Європі, філософські рефлексії, подібні до західних досліджень геноциду, етики після Освенцима і теології після Голокосту не набули розвитку в радянській академічній науці та мистецтві.

Не сформувалося в радянській Європі також самостійних досліджень у руслі “філософії після ГУЛАГу”. І зовсім не тому, що такі дослідження не були актуальними. У радянській післясталінській літературі фундаторами “етики після ГУЛАГу” були, без сумніву, О.Солженіцин, Л.Гінзбург, В.Шаламов, Е.Глінка, Л.Разгон, Р.Медведев та інші, хто у своїх художніх образах вибудовував антропологію гулагівського пекла, в якому образ Іншого міг бути персоніфікований у найрізноманітніших іпостасях — від лікаря як біблійного Спасителя зеків, що вмирають (у книжці Л.Гінзбург “Крутий маршрут”, розділ “Добрий лікар”) до енкавеесників, що входять у мирне життя звичайних людей як “гості” (у фільмі “Стомлені сонцем”), чи як біблійний Змій (фільм “Апостол”). Мабуть, одним із вельми показових досліджень у сфері “етики ГУЛАГу”, є праця француза Жака Росі [Росси, 1991], який перебував у сталінських таборах дев’ятнадцять років, потім по-

їхав на батьківщину і склав там Довідник “екстремальної повсякденності”. Особливість подання матеріалу в цьому довіднику полягає в тому, що ГУЛАГ і світ репресій показані в ньому зовсім не як “інший світ”, що зник із пострадянської ментальності, а як світ, що продовжує існувати десь на узбіччі свідомості, постійно впливаючи на те, що відбувається в сучасному житті. Утім, незважаючи на кілька “хвиль комеморації” трагічного досвіду ГУЛАГу, війни і повоєнних репресій у художній літературі, цілісної “філософії жорстокості” ані в радянському, ані в пострадянському суспільстві створено не було. На мій погляд, є кілька причин цього явища, і я спробую описати деякі з них.

Якщо повернутися до обставин Другої світової війни, що ініціювали західноєвропейські теорії деконструкції та руйнацію модерністських канонів, то Західна Європа й Америка першою чергою відображали в художніх формах свій жах перед Голокостом і свою провину перед євреями, котрі довгі роки перебували в статусі “чужих” у християнському суспільстві. Безумовно, доля європейських євреїв була трагічною, проте наступними за ними — за рівнем жорстокості поводження нацистів — були радянські військовополонені та східні слов’яни, поводження нацистів з якими майже нічим не відрізнялося від поводження з євреями (на теренах Радянського Союзу). Як стверджують західні історики, тільки впродовж зими 1941–1942 років понад два мільйони радянських військовополонених померли в німецькому полоні. Саме радянські військовополонені першими (у 1941 році) прокрокували “маршами смерті”, перебуваючи по 9–12 днів без їжі, ще до того, як на подібні “марші смерті” були приречені єврейські в’язні, яких нацисти переганяли з одного концентраційного табору до іншого у 1944–1945 роках.

Сучасні історики вважають, що першими жертвами отруйних камер Освенцима стали триста поляків і сімсот російських військовополонених, на яких випробували якість газу “Циклон В”, щоб потім методично використовувати його на “фабриках смерті”. Навіть Міжнародний Червоний Хрест не мав права допомагати “російським” військовополоненим, коли ті гинули від голоду в таборах, сидючи на “смертельних пайках”. Саме тому, що найбільших знущань зазнавали “російські” військовополонені (яких нацисти першою чергою асоціювали із “комуністами”, “більшовиками” та “комісарами”), багато західних дослідників вважають, що ставлення нацистів до радянських військовополонених слід залічити до “геноцидальних” [Berkhoff, 2004: p. 90–92]. Історикам відомо, що *французи, британці, американці й канадці*, які потрапили до гітлерівських концтаборів під час війни, *майже всі вижили*. Однак ставлення до *радянських воїнів*, яких називали “росіянами”, було незрівнянно жорстокішим, з-поміж них *вижили одиниці* [Шнеер, 2005]. І це не було природною “частиною війни”, це було частиною геноцидальної, “расової” антислов’янської політики Третього Рейху.

За зауваженням Кристіана Страйта, трагедія, що трапилася з радянськими військовополоненими в період 1941–1945 років, тривалий час ігнорувалася не лише в радянських, а й у західних ЗМІ та наукових дослідженнях. З-поміж 15 тис. червоноармійців, яких привезли в Аушвиц-Біркенау, Майданек і Собібор восени 1941 року, до січня 1942 *вижили лише кілька*

людей [Streit, 1990: р. 142]. Назагал, згідно із даними американських істориків, 5 млн 700 тис. радянських військовополонених загинули в нацистському полоні — від голоду, побиттів, катувань, медичних експериментів, розстрілів і непосильної роботи. Загиблі й убиті нацистами становлять 57% від загальної кількості радянських солдат і офіцерів, які потрапили в полон; для порівняння, зауважу, що тільки 3,6% (тобто 8 300) військовополонених зі США, Канади і Великої Британії загинули в нацистських таборах. Нацисти розподіляли всіх європейців тілесно-географічно: на “расово близьких” (тих, хто мешкав на Заході Європи) і “недолюдей” (“Untermenschen”), жителів Східної Європи — слов’ян, євреїв, циган.

Якщо порівнювати нацистський окупаційний режим у західноєвропейських країнах (наприклад, у Голландії чи Франції), де переслідувань зазнали передусім євреї, комуністи, цигани й учасники груп опору, то терор, розв’язаний нацистами у східних областях України, був спрямований *проти слов’ян майже однаковою мірою з євреями*. У нацистських планах Україні відводилася роль “хлібного мішка”, “скатертини-самобранки”, що поставляє продукти для Рейха. Тому етнічні українці, особливо жителі її західних регіонів, розглядалися як “потенційно корисні”, бо відповідно до теорії Гітлера, вони були меншою мірою заражені “більшовизмом”, менш освічені та більш релігійні. Надмірна освіта, на думку ідеологів Рейха, сприяла розвитку “незадоволення” і “резистентних” настроїв у населення; тоді як релігійне життя, що намагалися відродити нацисти в Україні, мало сприяти дисциплінуванню людей. Відтак ставлення німців до слов’ян було особливо жорстоким у великих містах Східної України — у Харкові, Донецьку, Полтаві, що були видатними центрами української культури і науки й, таким чином, суперечили “расовій теорії” нацистів. Голландський історик Карел Бергхофф наводить свідчення очевидця, єврея зі слов’янською зовнішністю, якому вдалося втекти зі Львівського гетто і дістатися Дніпропетровська. Навіть йому, людині, що пережила Голокост, становище слов’ян у східних регіонах видалося жахливим: “...німці ставляться до *росіян* як до худоби... — стверджував він, — вони не сядуть у транспорт поруч зі слов’янином... багато німців не соромилися мочитися просто на вулицях міста в присутності юрби місцевих жителів, так, ніби цих людей взагалі не існувало...” (цит. за: [Berkhoff, 2004: р. 159–160]).

Збереглися спогади одного із в’язнів Ризького гетто, зокрема історія про те, як один із його сусідів по гетто якимось впізнав серед військовополонених червоноармійців свого брата, який перебував у таборі військовополонених на тих самих умовах, що і його співтовариші-слов’яни і представники інших радянських національностей. Оповідач не вагався, що в умовах табору для радянських військовополонених його брат не виживе, бо умови життя і роботи там були набагато нестерпнішими, ніж у гетто. Парадокс: група опору з єврейського гетто влаштувала втечу цьому єврею з табору військовополонених... до єврейського гетто! Як з’ясувалося після війни, ця людина, пройшовши шерег випробувань, залишилася в живих; проте всі його товариші по службі, що залишилися в таборі, загинули вже в перші місяці полону [Смирин, 2003]. Доля російських військовополонених іноді виявлялася куди безутішнішою, ніж у випадку єврейських в’язнів. Порівнюючи становище

євреїв у гетто зі статусом радянських військовополонених-слов'ян, дехто з мемуаристів указує на очевидні аналогії, що дає підстави говорити, що ставлення нацистів до червоноармійців, особливо впродовж 1941–1942 років, мало чіткий характер геноциду, зіставного за характером із геноцидом циган, інвалідів, гомосексуалістів та інших “*не-єврейських жертв Голокосту*” (термін М.Беренбаума [A Mosaic of Victims, 1990]).

Половина жертв, розстріляних і закатованих нацистською поліцією у Східній і Центральній Україні, *були не-євреями і не-комуністами*; у Полтаві, Кременчуці, Миргороді слов'яни-жертви нацистів обчислювалися десятками на день і тисячами на місяць; за ставленням до біженців, дітей і підлітків без родичів широко застосовувалися смертельні ін'єкції, хоча ці люди не були ані євреями, ані циганами, ані психічно хворими — вони були просто виснажені, самотні та не могли працювати [Berkhoff, 2004: p. 49]. Голод, пережитий Києвом під час окупації, можна порівняти тільки з голодом у великих єврейських гетто Польщі і Чехословаччини — він перетворив Київ на “місто злиденних”. Харків був приречений на страшенний голод під час окупації саме тому, що, по-перше, був великим індустріальним і академічним центром до війни і відігравав важливу роль у створенні радянського українського *промислового і наукового потенціалу*; а по-друге, Харків був *першою столицею Радянської України*, тобто, на думку гітлерівців, джерелом “більшовицької ідеології”. Очевидці, які пережили війну в Харкові, згадували, що під час окупації трупи страчених висіли на центральних вулицях міста, звисали просто з балконів будинків...¹ Якщо Радянська влада “боролася” із потенційно незадоволеними, розглядаючи при цьому індивідів як продукт соціально-політичних впливів, то масові екзекуції нацистів були практичним продовженням “расової теорії” про меншовартість євреїв і слов'ян, позбавляючи ці групи можливості вижити на біологічному рівні.

Мета нацистської політики щодо радянських східнослов'янських, у тому числі українських територій, полягала в тому, щоби не тільки зруйнувати матеріальні підвалини культури, а й де-урбанізувати Україну, перетворити її на одне велике село, позбавлене культурних інституцій — освіти, науки, мистецтва. Тому чим більш жорстокими ставали репресії нацистів стосовно українців та інших східних слов'ян, розстріли військовополонених, депортації в Німеччину, тим усеосяжнішою ставала ненависть до окупантів. Якщо на початку німецького вторгнення багато жителів України, втомлених від сталінського режиму, понад усе бажали відходу “Рад” і кінця війни, то мірою ескалації насильства з боку нацистів, моральних принижень і масових депортацій українців до Німеччини, місцеві жителі дедалі частіше мріяли про повернення комуністів і очікували Червону армію як “визволительку”. Багато хто у своїх щоденниках писав, що зрадіє *будь-якому* уряду, який заступить місце нацистів і дасть бодай *видимість* нормального життя і можливості вибору. Все це привело до того, що коли у жовтні 1943 року Червона армія вибила німців із Києва, її, — навіть пам'ятаючи сталінські репресії, — зустрічали як рятувницю — “наші прийшли!”. У результаті тріумфу Червоної армії, що спричинив величезне емоційне піднесення у тих, хто пе-

¹ Документи з експозиції Харківського музею Голокосту.

режив окупацію, саме “радянський” тип ідентичності виявився найбільш позитивно забарвленим для значної частини повоєнних поколінь. Тому західні дослідники Другої світової війни та її впливів на повоєнну свідомість неодноразово помічали, що результатом німецької расової політики стало те, що радянські люди на окупованих територіях відчували себе об’єднаними у спільній біді і саме у Сталіні почали вбачати визволителя від нацистів [Weiner, 2001].

Однак, на відміну від західноєвропейської культури, статус “того, хто вижив” — у концтаборі, у полоні або на окупованій території, — у радянській популярній і офіційній культурі не дістав позитивного семантичного підкріплення і *не був героїзований* у публічному дискурсі. Люди, що вижили завдяки власній мужності, силі волі та Божій допомозі, у повоєнні роки не стали “героями”, їхній статус був ненабагато вищим за “ізгоїв”, “поверненців із небуття”, “чужих”. Це означало, що в радянській культурі вони становили категорію “*подвійних Інших*”, причому ця подвійність моральних оцінок призводила до того, що величезна категорія людей була відправлена в “забуття”, дискурсивне — стосовно мертвих і тілесне — стосовно ще живих. “Ідеальний радянський герой” мав перебувати на “своїй” території й володіти “досконалим” тілом, здатним до бою. “Радянське тіло” мало воювати і пручатися; категорія “виживання” була виключена із семіотики радянської офіційної культури та масової свідомості. Радянська пропаганда відводила радянському народові образ “єдиної спільноти”, міфологічного “культурного героя”, що вийшов “пораненим”, але живим із двоєю з “нацистською гідрою”, хтонічним образом абсолютного Зла, і не піддавала сумніву засади власної моралі й культурної ідентичності “після Сталіна” і “після ГУЛАГу”. У радянському суспільстві після війни не було настільки різкого розшарування на “жертв” і “спостерігачів”, як у західноєвропейському; “жертвами” нацистів виявилось набагато більше, ніж у Західній Європі, соціальних і національних категорій громадян, об’єднаних при цьому як гіркотою військових утрат, так і страхом перед сталінськими репресіями.

Ще один парадокс радянської повоєнної культури полягав у тому, що, хоча найбільший тягар окупаційних політик нацистів прийшовся на народи Радянського Союзу, незважаючи на невпинні репресії з боку сталінської влади, повоєнний голод, збереження системи ГУЛАГ і знищення інакомислячих (тобто політичних і національних “інших”), радянські люди в моральному плані почувалися щасливішими за європейців: їх не мучило відчуття провини та сорому за бездіяльність перед обличчям нацизму. Якщо звернутися до радянського кінематографу повоєнних десятиліть, вочевиднеться, що ці фільми наповнені оптимізмом і радістю, здатними викликати приплив життєлюбства у глядачів навіть півстоліття потому (“Карнавальна ніч”, “Діамантова рука” та ін.), бо вони сповнені віри в близьке і суцільне щастя, у правильність обраного шляху. У радянський період книжки з історії війни були написані переважно в “ура-патріотичному” дусі, тоді як історія повсякденності — голодуючого місцевого населення, оточенців, мародерів, зґвалтованих жінок і опору в нацистських концентраційних таборах — практично не була відома ані широким масам, ані академічному загалу. Дискурс “героїзму” і моральної переваги активно підтримувався радянською владою, тоді

як дискурси “страждання”, “втрати”, “дому як розореного попелища” послідовно витіснялися із масової свідомості (пригадаймо знамениту пісню М.Ісаковського “Враги сожгли родную хату...”, що видалася радянській владі повоєнних років “непристоїно-відвертою” в потоці тотальних поетичних глорифікацій [Минаков, s.a.]).

На мій погляд, саме різниця в моральних результатах війни — конструювання героїчного образу радянської перемоги на Сході Європи і фокусування повоєнної уваги на жертві/жертвах, тобто на суб’єктивності й ідентичності “меншин” на Заході — пояснює той факт, що філософія й етика після Освенцима зародилися в західній філософській думці. Всупереч тому, що найбільший тягар війни і Голокосту випав на долю народів Радянського Союзу, осмислення війни, подібного західноєвропейським “Філософії-після-Освенцима” і “Етики-після-Голокосту”, в СРСР створено не було, так само як не було створено й у період незалежності України та Росії. Очевидно, існує кілька причин того, що дослідження геноциду, подібно до тем Голокосту, ґендерних, національних і сексуальних меншин, *не* розвивалися спершу в СРСР (а потім і в пост-Союзі). По-перше, теми національних, ґендерних, соціальних меншин, що виявилися “іншими” і найбільш уразливими в період Другої світової війни, в ідеології тоталітарних держав належать до напряму критичних філософій і тому не могли бути легітимними в радянській філософії.

По-друге, етика після Голокосту могла розвиватися в СРСР лише в тісній співпраці з темами “спасіння” і “колаборації”, а також участі радянських євреїв в антинацистському опорі як солдат і офіцерів Червоної Армії, підпільників чи партизан. І в низці випадків, як доводять документи і свідчення очевидців, доля євреїв визначалася не тільки їхнім національним, а й ідеологічним статусом, у рамках якого “радянські” слов’яни (наприклад, жителі білоруської Хатині та українського Донбасу) нічим не відрізнялися за своєю долею від “радянських” євреїв — учасники антинацистського опору зазнавали катувань і гинули однаковою мірою, незалежно від етнічного походження.

По-третє, роздуми з приводу засад і наслідків Голокосту для суспільної моралі пострадянського періоду вочевидь пов’язані з темами інакомислення, еміграції, політичних репресій, політичної “двозначності”, антиєврейських кампаній, ГУЛАґу, — тобто невербалізованого болю “невидимих” жертв війни, в яких не було можливості текстуалізувати свою травму публічно, перебуваючи в лещатах єдиної для всіх громадян радянської тоталізаційної ідентичності.

Унаслідок “невербалізованості”, багаторічного публічного “замовчування” біль “травми” *Інших* у пострадянській культурі залишилася реальною і тілесною і більш як півстоліття по тому, на відміну від Заходу, де публічне визнання різних *типів жертв війни* допомогло тим, хто вижив, перекласти тілесний біль у жест мовлення чи письма. Більш як півстоліття після війни в пострадянських суспільствах залишалися табуйованими теми відступу, полону, колаборації, репресій в армії, насильства проти мирного населення, невиправданої жорстокості воєначальників, і тільки останніми роками їх почали обговорювати публічно. Хоча перші художні спроби ре-

презентації страшної правди про війну на радянській території були зроблені ще у 1950-ті роки (“Чорна книга” В.Гросмана та І.Еренбурга, “В окопах Сталінграда” В.Некрасова), проте значного поширення вони не набули ані в масовій культурі, ані в мистецтві аж до останніх років.

Лише після розпаду Союзу, в найостанніші роки, кілька фільмів спробували виправити культурну несправедливість щодо тих, хто був змушений гинути між багнетами СМЕРШу і німецькою армією, а повертаючись із нацистських таборів смерті, відправлялися в ГУЛАГ, знову відчуваючи себе “іншим”: було знято кілька фільмів, що містили спроби репрезентувати образи *інших жертв* війни на пострадянському екрані (“У серпні 44-го”, “Зірка”, “Апостол”, “Останній бронепоезд”, “Ешелон”, “Штрафбат”, “Сволота”). Художні й філософські рефлексії над моральними підсумками війни привернули увагу суспільства до категорії “*подвійних Інших*” — “чужих” з точки зору обох тоталітарних держав — радянських військовополонених, населення окупованих радянських територій, євреїв, що вижили в гетто, колишніх в’язнів концтаборів, радянських воїнів, які здобули статус “зниклих безвісти” та ін. Надати “право голосу”, візуалізувавши на екрані — а отже, й у публічній свідомості, всім жертвам війни, всім національним, гендерним, соціальним категоріям, що пережили “травму війни”, — це конче важливо в плані формування постсталінського суспільства і посттоталітарної свідомості. Цінність морально-філософської рефлексії “після Освенцима” полягає в тому, що вона створює нові повоєнні дискурси і джерела ідентичності, які не були створені в радянській культурі по завершенні Другої світової війни, коли це було надзвичайно потрібно людям, котрі пережили війну й окупацію.

Така рефлексія і виокремлення філософії після Освенцима в спеціальний напрям досліджень дуже важливі навіть зараз, за шістьдесят років по закінченні війни. Це важливо для дітей воєнних і повоєнних поколінь, чий батьки — в’язні концтаборів, жертви Голокосту, колишні військовополонені та в’язні ГУЛАГу, сім’ї “зниклих безвісти”, жінки, що пережили сексуальне насильство, очевидці катувань, погромів і страт, — усі ті, хто довгі роки не мав можливості артикулювати свою персональну травму в публічних і легітимних жанрах і формах культури, тепер мають можливість ідентифікації “травми війни” у художніх і філософсько-етичних рефлексіях, нехай навіть із запізненням на шістьдесят років. Легітимація досліджень геноциду і філософії після Освенцима є важливим кроком у зціленні пострадянського суспільства, що пережило нацизм, сталінізм, Голокост, масовий голод й етнічні “чистки”, і зрештою, публічне забуття жертв і героїв. Розвиток філософії після Освенцима й етики після Голокосту в сучасному пострадянському суспільстві дає підстави легітимувати культурні й моральні цінності меншин, що тривалий час перебували на узбіччі публічної пам’яті, об’єктивно сприяє осмисленню болісних проблем минулого й легітимації культурних і політичних інтересів різних типів ідентичності в пострадянському просторі, розширенню простору мультикультуралізму і суспільної толерантності.

Література

- 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. : ЦГНИИ 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.