
**«ФИЛОСОФИЯ ПОСЛЕ АУШВИЦА» И «ЭТИКА ПОСЛЕ
ХОЛОКОСТА»: РЕФЛЕКСИИ НАЦИСТСКОГО ГЕНОЦИДА
В ЗАПАДНОМ И ПОСТСОВЕТСКОМ СОЗНАНИИ¹**

Проблема поисков идентичности европейца, пережившего Вторую мировую войну и Холокост, была поднята западноевропейскими мыслителями почти сразу после окончания военных действий. Для многих людей Запада 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»². Согласно З. Бауману, Холокост – это феномен и одна из идентичностей современности, все уроки которого 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 Гегеля, Л. Моргана, Э. Тайлора), что прогресс неотвратим, что, пройдя периоды «дикости» и «варварства», западноевропейская культура вступила в пору «цивилизации»,

¹ Данная статья подготовлена благодаря поддержке Европейского фонда Ротшильда, исследовательский академический грант 090/07.

² *Bauman Z. Modernity and the Holocaust.* – Polity Press, 1991. – P. 11.

то ХХ век полностью разрушил эту уверенность в прогрессе морали и культуры. Футурологам ХІХ века казалось, что прогресс науки и техники предвещает невиданный расцвет культуры и человеколюбия. Однако случилось обратное: символами ХХ 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»³. Если в Первой мировой войне от числа погибших мирное население составляло только 5 процентов, то во Второй мировой войне эта цифра составила 65 процентов⁴. Это означало, что миллионы людей получили «опыт войны» и «травму войны» – голода, насилия и репрессий, которые в значительной степени изменили качество моральных ценностей и как бы «перетформировали» сознание европейского общества.

В ХХ веке произошел противоестественный парадокс: если в течение столетий утопия воплощала все наилучшее, чего страстно желало человечество, то ХХ 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». Нацистские концлагеря представляли собой концентрированную антиутопию для тех, кто был признан «чужими» внутри «своих», и 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 телесными отклонениями; гомосексуалисты. При этом такие крупные концлагеря, как Аушвиц, Бухенвальд, Равенсбрюк, представляли собой

³ *Hilberg R.* The Destruction of the European Jews. – London: Holmes and Meier, 1985. – P. 251.

⁴ *Encyclopedia of genocide.* Vol. 2 / Ed. by Israel Charny. – ABC-CLIO; Santa Barbara, California, Denver, Colorado, Oxford, England, 1999. – P. 555.

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.

Равенсбрюк, самый большой лагерь, называемый «женским», включал женщин 116 национальностей, прежде всего поляк, француженок, советских военнопленных, немок и украинок; в нем также находились свидетели Иеговы; 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 нарушениями⁵. Немецкий нацизм использовал расово-антропологические теории для того, чтобы на их основе конструировать образ «другого», который будет служить в качестве постоянного антагониста, врага. В результате философского и художественного осмысления опыта страдания и выживания, для послевоенных поколений стала очевидной невозможность говорить о превосходстве «единой» и «целостной» западноевропейской культуры над всеми другими, если все предшествующие гуманитарные достижения европейцев не смогли защитить от уничтожения миллионы людей, чей статус «жертвы» был предопределен происхождением или расой, физическими или ментальными диспропорциями тела, принадлежностью к определенной нации или сексуальному меньшинству.

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. Иерархия жертв нацистов была выстроена следующим образом: 1) подлежащие уничтожению – «цветные», «негры», «цыгане», «евреи»; 2) представители «чуждых рас» (славяне) и их дети; 3) население, говорящее

⁵ Feig K. Non-Jewish Victims in the Concentration Camps // A Mosaic of Victims. Non-Jews Persecuted and Murdered by Nazis / Ed. by M. Berenbaum. – New York University Press, New York and London, 1990.

на собственном, не немецком наречии; 4) «асоциальные персоны»; 5) душевнобольные⁶. Очевидно, что, с точки зрения нацистской расовой и телесной политики, эти категории людей относились к «другим», причем к тем «другим», которым не было места в арийской утопии. 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.

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. 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 санкций⁷. В оккупированной Украине евреев расстреливали вместе с их нееврейскими супругами и вместе с теми, кто пытался их спасти, а также вместе с детьми спасателей.

В 1946 г. 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, получившего название «философии после Аушвица». Философия после Аушвица вводит в совершенно новое поле культурной антропологии, возникшее как результат осмысления телесных практик XX века, многочисленных геноцидов и главное – Второй мировой войны. Это направление исследований связывает концепцию субъекта с такими категориями, как «выживание», «сопротивление», «вина»,

⁶ *Milton S. German Occupation Policy in Belgium and France // A Mosaic of Victims.* – P. 80–81.

⁷ *Berkhoff K. Harvest of Despair. Life and Death in Ukraine Under Nazi Rule.* – Cambridge, Massachusetts and London, 2004. – P. 48.

«спасение», «укрытие», «подполье», «ненависть», «пытки», «боль», «антисемитизм», «ксенофобия», «расизм», «травма», «духовность» и «вера». Позднее идеи философии и этики «после Аушвица» были развиты Теодором Адорно, Ханной Арендт, Элиасом Канетти, Бруно Бетгельхеймом, Эммануэлем Левинасом и многими другими западными философами и исследователями, значительная часть работ которых до сих пор малоизвестна и не переведена в Украине.

В работе «Проблема вины» Ясперс писал о «виновности» всей немецкой нации, нации «молчаливых свидетелей» или «соучастников» нацизма⁸. 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 немцев могли бы вернуть себе чувство утраченного «национального достоинства». Формулируя принципы новой «этики после Аушвица», 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 спасения⁹. Сами жизненные выборы Ясперса давали ему право говорить о «всеобщей» немецкой вине: будучи безусловным противником гитлеризма, он не эмигрировал, хотя подвергался физической опасности – когда его уволили из университета, то все окружающие выражали ему сочувствие; когда же пришло время реальной физической угрозы, вокруг него образовалась «пустота», бывшие знакомые избегали его. 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

⁸ Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии – М., 1999.

⁹ Фрумкина Р.М. Без вины виноватые: Карл Ясперс об исторической вине немецкого народа // Человек. – 2007. – № 1. – С. 93–95.

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 «недеяние» 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: *«Когда нацисты пришли за коммунистами, я ничего не сказал, потому что я не был коммунистом; потом они пришли за социалистами, и я снова молчал, потому что не был социалистом; 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 за меня»*); 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 – нехристианская культура.

Отличие «деонтологии после Аушвица» 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 Аушвица» моральность субъекта определяется его выбором в пользу страдающей и уязвимой жертвы, уже потому, 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 Аушвица» 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 соучастником 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»¹⁰. 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 Аушвица» 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. Недеяние в ситуации расового противостояния равносильно участию в гибели «других».

Взгляды Ясперса сопрягаются с утверждениями теолога Пауля Тиллиха, одного из фундаторов «теологии после Холокоста», который сказал, что христианин после Второй мировой войны «не может присоединиться к хору тех, кто живет в мире неопровергнутых утверждений»¹¹. 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. 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. В теологии до Аушвица господствовал постулат о том, что христианство составляет стержень национальной культуры и национальная культура обладает ценностью в той мере, в какой она – христианская культура. Поэтому «теология после Аушвица» приходит к выводу о том, что речь идет не о «немецкой вине», перенесенной в область религии, а о вещах более фундаментальных – о разрушении европейской веры в справедливость

¹⁰ Ясперс К. Вопрос о виновности. – С. 92.

¹¹ Tillich P. Systematic Theology. – Vol. I. – Chicago, 1951. – P. 25.

європейського мироустрою, що виникло на руїнах Аушвица і Бухенвальда¹².

На те, що війна є ключовим подією в зміні моралі, вказував Е. Левинас: «Війна призупиняє дію моралі: вона позбавляє вічні інститути і зобов'язання їх вічного характеру і внаслідок цього відкидає... абсолютні імперативи. Війна заздалегідь відкидає світ на людські вчинки. Вона не тільки є одним з найжорстокіших випробувань для моралі. Вона робить її сміливою... Війна... здійснюється як чистий досвід чистого, як блискавка блискавки, що спалює всі покрива ілюзії буття... як онтологічне подія... як рух істот, до цих пор зв'язаних своєю ідентичністю, як приведення в дію... об'єктивних законів, яких не можна уникнути»¹³. Війна – джерело народження неминувшої травми, травми, яку неможливо уникнути, і яка зберігається в свідомості суспільства або особистості навіть через десятиліття, як шрами на тілі.

Теодор Адорно продовжив і розвинув «філософію після Аушвица». Згідно Теодору Адорно, *безвір'я*, так само як і *поетизація абсурду*, характерні для людей слабких і наївних, тих, хто впевнений у власній «всемогущості» – саме тому, що ніколи не боролися і не потрапили в екстремальні ситуації, що вимагають опору заради виживання. Саме тому розчарування в житті і атеїзм – доля слабких; віра, як і мужність жити, вимагають сили. Адорно звинувачував традиційне мистецтво в тому, що воно служило зміцненню фашизму, замість того, щоб виконувати ідеологічні функції «опору»: «Після Аушвица будь-яке слово, в якому звучать підвищені ноти, позбавляється права на існування... Той, хто був у силі (і ця сила, безумовно, поразить) пережити Аушвиц, да і інші табори, страстно протестує проти [позиції] Беккета, – розсуджує Адорно на прикладі модерністського мистецтва. – Хід думок приблизно такий: якщо б Беккет був у Аушвиці, він написав би свої п'єси по-іншому; він був би налаштований *більш позитивно*... Беккет або будь-який інший, *хто все ще вірить у власну могутність, в Аушвиці був би розбитий*...

¹² Лезов С. Християнство після Освенцима // *Октябрь*. – 1990. – № 10.

¹³ Левинас Е. *Вибране*: Тотальність і нескінченне. Пер. з фр. – М.; СПб., 2000. – С. 66.

Вот итог метафизики»¹⁴. 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 Аушвиц, 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*»¹⁵ (выделено мной. – В.С.). В «этике после Холокоста» *вера* – единственный способ морального выживания в ситуации на грани смерти, без этого невозможно выживание физическое, когда вся повседневность способствует тому, чтобы лишить человека доверия к миру.

Жан Амери, один из представителей «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 –

¹⁴ Адорно Т.В. После Освенцима // Адорно Т.В. Негативная диалектика: Пер. с нем. – М., 2003. – С. 328.

¹⁵ Боровский Т. А люди шли бесконечным потоком // За гранью понимания. Философы и богословы о Холокосте. – К., 2003. – С. 283.

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»¹⁶. 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”»¹⁷. 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 превосходство¹⁸. Тело служило демаркационной линией между жизнью и смертью. Согласно Л.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

¹⁶ *Амери Ж.* Пытки // Там же. – С. 150–151.

¹⁷ *Визель Е.* Ніч. Світанок. День. – К., 2006. – С. 35.

¹⁸ *Fleming M.* Genocide and the Body Politic in the Time of Modernity // *The Specter of Genocide. Mass Murder in Historical Perspective* / Ed. by R. Gellately and B. Kiernan. – Cambridge University Press, 2003.

«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 пришло бы в голову в нормальных обстоятельствах, когда реальность отнимает одновременно и язык осуждения, и модель нравственного поведения»¹⁹.

Бруно Беттельхейм, венский психоаналитик, был арестован как еврей и брошен в 1938 г. 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 концентрационных 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

¹⁹ Лангер Л.Л. Дилемма выбора в лагерях смерти // За гранью понимания. – С. 227.

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, были одним 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 «мусульманами», ходячими трупами. Ощущать – ты «другой» по отношению к той личности, которой ты себя считал когда-то, – респектабельной и благополучной, честной и интеллигентной, вот один из главных результатов психо-моральной 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 бессмысленная физическая работа; 6) непредсказуемая обстановка, лишаящая жертву возможности расширить степень личного влияния, цель чего была – уменьшить значение личности в собственных глазах; 7) введение коллективной ответственности в группах; 8) разлучение родственников и др. Беттельхейм формулирует и основные принципы выживания в ситуации, когда выживание было практически 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»²⁰.

Известный риторический вопрос Т. Адорно: «Как можно жить после Аушвица?» был обращен к фундаментальному на Западе принципу индивидуализма, который предполагает невмешательство в дела «*других*», в результате чего стала возможна Вторая мировая война, истребление евреев,

²⁰ Беттельхейм Б. Просвещенное сердце // *Человек*. – 1992. – № 2. – С. 74.

славян, геноцид советских военнопленных. Для многих западных интеллигентов и простых европейцев, возвращенных верой в права человека и философиями свободы Т. Гоббса, Ф. Вольтера, Г. 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 суметь препятствовать этому в XX веке? Кажется очевидным, что классические философии Спинозы и Гегеля просто не имеют адекватного словаря для рассказа о «природе нацизма». Именно поэтому Холокост называют «точкой» «рождения травмы»²¹ 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 звучит как «это варварство – писать поэмы после Аушвица», которой он хотел 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, которую пришлось пережить выжившим, люди могут кричать (или молчать), но как можно крик боли превратить в предмет искусства и получать от него эстетическое наслаждение?

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 Постмодерна, то есть ситуации в обществе после разочарования в высоких идеалах Просвещения и иллюзий морального прогресса эпохи Модерн. Одна из идей «этики после Холокоста» состояла в том, что трагедия войны и геноцида не может быть отрефлексирована 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,

²¹ *Eaglestone R.* The Holocaust and the Postmodern. – Oxford University Press, 2004. – P. 3.

так как сама война и Холокост – это символы безусловного разрушения любых моральных систем, моральных традиций и канонов.

Суммируя сказанное, можно утверждать, что эпоха, получившая впоследствии название Постмодерн, началась с утверждения морального чувства стыда у выживших за то, что они – «не вмешались», не смогли предупредить убийства миллионов невинных людей. Вторая мировая война и Холокост стали центром, фокусирующим самые разные общественные дискуссии XX века. Европейское общество признало, что Холокост, внесимволическая реальность «лагерей смерти» настолько изменили человеческое сознание, представления о теле и тексте, экзистенциальные ценности, что мир «после Аушвица» 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 заявила о себе в кинофильмах Стивена Спилберга («Список Шиндлера»), Романа Полански («Пианист»), Френка Байера («Яков, лжец»), Алана Пакулы («Выбор Софи») 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 бежал от нацизма, и тех, кто спасался от сталинизма. Хотя для Америки Вторая мировая война 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)²² – 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». Для западного, в том числе американского, общества Вторая мировая война стала глубочайшим разочарованием в нравственном прогрессе, началом конца религиозной веры, распространением конформизма и морального 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 дали импульс появлению разнообразных неконформистских и контркультурных проектов середины XX в. в Западной Европе и Северной Америке, среди которых наиболее яркими оказались американские «битники», британские «рассерженные молодые люди», «театр абсурда», французский феминизм и деконструктивизм.

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 проникли в западноевропейское бессознательное гораздо глубже, чем в советское общественное сознание. Для многих людей Запада Холокост стал символом разрушения всех достижений морали и культуры, после которого невозможно говорить о прогрессивном развитии цивилизации и гуманизма. Влияние войны трансформировало представления европейского общества о собственной идентичности. 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»

²² Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. – С. 246.

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 Аушвица», и были посвящены проблеме субъективности жертвы, того «другого», который долгие годы находился на обочине европейского сознания.

Ценность западных «философии после Аушвица» и «этики после Холокоста» сформулировали дискурс «вины» от лица тех, кто выжил в экстремальной ситуации, осознавая при этом, что ничем не «лучше» тех, которые погибли. Дискурс «вины» означает фиксацию в культурных формах (в литературе, кино, философии) нравственного чувства индивида, пережившего войну, оккупацию, геноцид, насилие, гибель близких, и при этом *выжившего*. Этот тип послевоенной субъективности получает развитие в общественных движениях, произведениях искусства и литературы на Западе в 1950–1970-е гг. (хиппи, битники), в контркультуре 1990-х – начала XXI века (панки, рокеры и др.). Одним из фокусов изображения «другого» как носителя альтернативной идентичности становится человек, который принадлежит к новому поколению, однако испытывает 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 отразить опыт последней войны и найти механизмы, которые позволили «нацистскому воображаемому» перейти в «реальность смерти». Согласно Роберту Иглстону, Постмодернизм – это попытка одновременно героизации и иррационализации философского наследия феноменологии, романтического гуманизма и политической философии Т. Гоббса²³. Постмодернизм создал собственные способы повествования о войне и Холокосте, жанры, которые имели стилистические особенности, специфические

²³ Eaglestone R. The Holocaust and the Postmodern. – P. 5–6.

формы экспрессии, свою поэтику и идеологию; жанры, которые были обусловлены внетекстуальными обстоятельствами – социально-историческими условиями «порождения» 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 варварства 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), реферировалась к внешне «нейтральной» позиции исполнителя пытки²⁴, администратора, подписывающего расстрельные списки. Потребность в новых формах искусства, философии, религии, инспирированных глубоко в подсознании западного общества травмой Холокоста, стала, по нашему мнению, источником постмодернистской

²⁴ *Friedländer S.* Tr. Thomas Weyr. Reflections on Nazism: An Essays on Kitsch and Death. – Bloomington: Indiana University Press, 1993.

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. 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 Аушвица» и «теологии после Холокоста» не получили развития в советской академии и искусстве.

Не сформировались в Восточной Европе и самостоятельные исследования в русле «философии после ГУЛАГа». И вовсе не потому, что такие исследования не были актуальны для бывших стран советского блока. В советской послесталинской литературе основателями «этики после ГУЛАГа» были, несомненно, А. Солженицын, Е. 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 Е. 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 после ГУЛАГа» является работа француза Жака Росси²⁵, проведшего 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»,

²⁵ Росси Ж. Справочник по ГУЛАГу: В 2-х частях. – Изд. 2-е / Пер. с англ. – М.: Просвет, 1991.

который исчез из постсоветского сознания, 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 наш взгляд, можно выделить несколько причин данного явления, и мы попробуем 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 трагической; однако вслед за ними – по степени жестокости обращения нацистов, – стояли 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 гг. более двух миллионов советских военнопленных умерли в немецком плену – от голода, избиений, расстрелов. Именно советские военнопленные первыми (в 1941 г.) прошагали «маршами смерти», находясь 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 историкам²⁶, первыми жертвами отравляющих камер Аушвица стали триста поляков и семьсот русских военнопленных, на которых испытывали качество газа «циклон Б», чтобы затем использовать его методически на «фабриках смерти». Даже Международному Красному кресту было запрещено 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»),

²⁶ *Lukas R.C.* The Polish Experience during the Holocaust // A Mosaic of Victims. – P. 89.

многие западные исследователи считают, что отношение нацистов к советским военнопленным следует причислить к «геноцидальным»²⁷. 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 более жестоким, из них **выжили единицы**²⁸. И это не было естественной «частью войны», это было частью геноцидальной, «расовой» антиславянской политики Третьего рейха.

По замечанию Кристиана Штрайта, 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 тысяч красноармейцев, поступивших в Аушвиц-Биркенау, Майданек и Собибор осенью 1941 г., к январю 1942 г. выжило *всего несколько человек*²⁹. В общей сложности, по данным американских историков, 5 миллионов 700 тысяч советских военнопленных погибло 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 8300) военнопленных из США, Канады и Великобритании погибло в нацистских лагерях. Нацисты разделяли всех европейцев телесно-географически: на «расово близких» (тех, кто проживал на западе Европы) и «недочеловеков», жителей Восточной Европы – славян, евреев, цыган.

После победы НКВД по приказу И. Сталина организовало так называемые «фильтрационные лагеря», в которых проводило допросы всех выживших, обвиняя их в измене родине на том основании, что они не покончили жизнь самоубийством, предпочтя плен – смерти. Однако кульминация трагедии заключалась в том, что в 1945 г., после освобождения концентрационных лагерей союзниками или советскими войсками, каждый из чудом выживших должен был пройти так

²⁷ *Berkhoff K. The 'Russian' Prisoners of War in Nazi-Ruled Ukraine as Victims of Genocidal Massacre // Holocaust and Genocide Studies. – 2001. – Vol. 15, № 1. – P. 1–32.*

²⁸ *Шнеер А. Плен. Советские военнопленные в Германии, 1941–1945. – М.; Иерусалим, 2005.*

²⁹ *Streit C. The Fate of the Soviet Prisoners of War // A Mosaic of Victims. – P. 142.*

называемые «чистки», последствия которых были описаны в произведениях А. Солженицына, В. Гроссмана, Е. Гинзбург. Наивысший цинизм сталинской власти заключался в том, что в период 1945–1947 гг. почти два миллиона узников, переживших Бухенвальд и Маутхаузен, были отправлены сроком от 10 до 25 лет в советские концентрационные лагеря в Арктику и в Сибирь с клеймом «изменников родины». Некоторая часть из тех, кто выжил в Бухенвальде и был приговорен к депортациям на Колыму, покончила с собой после допросов в НКВД; очень небольшая часть бежала в Бельгию, Францию, США и Великобританию, скрываясь от реальной угрозы быть выданными сталинским властям. Жертвами «между двух диктаторов»³⁰ назвал послевоенную судьбу советских узников один из немецких историков.

Если сравнивать нацистский оккупационный режим в западно-европейских 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 – Харькове, Донецке, Полтаве, которые были крупными культурными центрами украинской культуры и науки, и, таким образом, опровергали «расовую теорию» нацистов. К. Беркхофф приводит свидетельства очевидца, еврея, имевшего славянскую внешность, которому удалось бежать из Львовского гетто

³⁰ *Otto R. The Fate of Soviet Soldiers in German Captivity // The Holocaust in the Soviet Union. – Washington DC, 2005. – P. 134.*

и добраться до Днепропетровска. Даже ему, пережившему Холокост, положение славян в восточных регионах показалось чудовищным: «немцы относятся к *русским* как к скоту... 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...»³¹.

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 работать³². Голод, который пережил Киев во время оккупации, может быть сравним только с голодом в больших еврейских гетто Польши и Чехословакии – это был постоянный голод, который превратил Киев в «город нищих». Харьков был обречен на страшный голод во время оккупации именно потому, что а) являлся крупным индустриальным и академическим центром до войны и играл значительную роль в создании советского украинского промышленного и *научно-го потенциала*; б) 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 просто на центральных улицах города, свисая с балконов домов...³³ Цель нацистской политики по отношению к советским, в том числе украинским, территориям состояла в том, чтобы разрушить не только материальные основания культуры, но деурбанизировать Украину, превратить ее в одно большое село, лишенное 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 всеобщей станови-

³¹ Цит. по: *Berkhoff K. Harvest of Despair.* – P. 159–160.

³² *Ibid.* – P. 159–160.

³³ Документы из экспозиции Харьковского музея Холокоста.

лась 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 со стороны нацистов, моральных унижений и массовых депортаций украинцев в Германию, местные жители все чаще мечтали о возвращении коммунистов и ожидали 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 г. Красная армия выбила немцев из Киева, ее, – даже помня сталинские репрессии, – встречали как избавительницу: «Наши пришли!». Именно в силу триумфа Красной армии, подарившей надежду, освободившей, именно этот тип идентичности являлся наиболее позитивно окрашенным для послевоенных поколений. Поэтому западные исследователи Второй мировой войны и ее влияния на послевоенное сознание неоднократно отмечали, 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 нацистов³⁴. 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.

Однако статус «выжившего» – в концлагере, в плену или на оккупированной территории – в советской популярной культуре, в отличие от западноевропейской, не имел положительного семантического подкрепления и **не был** героизирован в публичном дискурсе. Люди, выжившие благодаря собственному мужеству и силе воли, в послевоенные годы не стали «героями» в послевоенной популярной и официальной культуре, 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

³⁴ Weiner A. Making Sense of War: The Second World War and the Fate of the Bolshevik Revolution. – Princeton, NJ, 2001.

отношении еще живых. «Идеальный советский герой» должен был находиться на «своей» территории и обладать «совершенным», то есть здоровым, целостным телом, способным к сражению. «Советское тело» должно 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, не поддавая 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 большее количество социальных и национальных категорий граждан, чем в Западной Европе, 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 продолжение репрессий сталинской власти, послевоенный голод, сохранение системы ГУЛАГа и уничтожение инакомыслящих (то есть политических и национальных «других»), советские люди в моральном плане чувствовали себя гораздо счастливее европейцев: их не мучило чувство вины и стыда за бездействие перед лицом нацизма. Если обратиться к советскому кинематографу послевоенных десятилетий, то очевидно, что они наполнены оптимизмом и радостью, которые вызывают прилив жизнелюбия у зрителей даже спустя полвека («Карнавальная ночь», «Бриллиантовая рука» и др.), так как наполнены верой в близкое и всеобщее счастье, в метафизическую 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, мародерства, изнасилованных женщин и сопротивления в нацистских концентрационных лагерях – практически не были известны 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 показала советской власти послевоенных лет «непристойно откровенной» в потоке тотальных поэтических глорификаций³⁵).

На наш 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 – способствовала тому, что философия и этика «после Аушвица» зародились в западной философской мысли. Вопреки тому, что наибольшая тяжесть войны и Холокоста пришлась на народы Украины и других стран Советского Союза, осмыслений войны, подобных западноевропейским «философии после Аушвица» и «этике после Холокоста», в СССР создано не было, так же как не было создано и в период независимости Украины. Однако, как нам кажется, не потому, что эти темы не были актуальны в СССР, а затем – в независимой Украине. Причин, на наш взгляд, было несколько: **первая** – то, что темы меньшинств – национальных, гендерных, сексуальных – относятся к направлению критических философий, которые не могли быть легитимны в тоталитарном государстве советского периода; **вторая** – в том, что размышления над основаниями и последствиями Холокоста для общественной морали очевидным образом связаны с темами инакомыслия, эмиграции, политических репрессий, идеологического «двоемыслия», антиеврейских кампаний, ГУЛАГа, – то есть непроговоренной боли «невидимых» жертв войны, у которых не было возможности текстуализировать свою травму публично.

Поэтому до настоящего момента боль от невыговоренной «травмы» войны и Холокоста (которой более шестидесяти лет) по-прежнему реальна и телесна в постсоветской культуре, в отличие от Запада, где публичное признание *разных типов жертв* помогло тем, кто выжил, перевести телесную боль в жест речи или письма. Более полувека после войны в постсоветских обществах оставались табуированными темы Холокоста, отступления, плена, коллаборации, репрессий в армии,

³⁵ Минаков С. Вино с печалью пополам // Режим доступа к тексту: kut.org.ua/music_a0005.php.

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 в массовой культуре и искусстве вплоть до самых последних лет.

Только после распада СССР 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 «другими»: было снято несколько фильмов, которые делали попытку репрезентировать образы **других жертв** войны на постсоветском экране («В августе 44-го», «Звезда», «Апостол», «Последний бронепоезд», «Штрафбат», «Ликвидация», «Сволочи», «Эшелон», «Свои»). Художественные и философские рефлексии над моральными итогами войны обратили внимание общества на категорию «двойных *других*» – «чужих» с точки зрения обоих тоталитарных государств – советских военнопленных, население оккупированных советских территорий, евреев, выживших в гетто, бывших узников концлагерей, советских воинов, получивших статус «пропавших без вести», др. Дать «право голоса», визуализировать на экране – а значит, и в публичном сознании, – всех жертв войны, все национальные, гендерные, социальные категории, пережившие «травму войны», – является чрезвычайно важным с точки зрения формирования постсталинского общества и посттоталитарного сознания.

Ценность морально-философской рефлексии состоит в том, что она создает новые послевоенные дискурсы и источники идентичности в Украине, которые не были созданы прежде, в первые десятилетия после окончания Второй мировой войны, когда это чрезвычайно требовалось людям, пережившим войну и оккупацию. Однако для детей военных и послевоенных поколений, чьи родители – узники концлагерей, жертвы Холокоста, бывшие военнопленные и заключенные ГУЛАГа, для семей «пропавших без вести», женщин, переживших сексуальное и этническое насилие, очевидцев пыток, погромов и казней, – всех тех, кто долгие

годы не имел возможности артикулировать свою персональную травму в публичных и легитимных жанрах и формах культуры, такая идентификация «травмы войны» в художественных и философско-этических рефлексиях, даже с опозданием на шестьдесят лет, является важным шагом в исцелении общества, пережившего нацизм, сталинизм, Холокост и публичное забвение жертв и героев. Развитие «философии после Аушвица» и «этики после Холокоста», наряду с формированием «философии после ГУЛАГа» в современном украинском обществе, позволяет легитимировать культурные и моральные ценности меньшинств, долгое время пребывавших на обочине публичной памяти, и объективно способствует разрешению болезненных вопросов прошлого и движению к демократическому обществу.