

2.2. ПАМ'ЯТЬ ТА ІНШИЙ: СПРОБА ДЕКОНСТРУКЦІЇ

Проникнення теми пам'яті в гуманітарні дисципліни, поява цілої галузі гуманітаристики, присвяченої пам'яті, свідчить, з одного боку, про фундаментальну значущість пам'яті та пам'ятання у світі після Аушвіцу та Бабиного Яру, з іншого, ставить проблему, якою саме повинна бути пам'ять про події, травматизм та катастрофічність яких перевершила все, що траплялося у світовій історії. В цьому тексті ми спробуємо здійснити деконструкцію пам'яті, не боячись цього терміна, не тавруючи його як постмодерністське словоблуддя, а зберігаючи його первинну філософську наповненість. Під деконструкцією розумітимемо процес виявлення міфологічних, психологічних редукцій та нашарувань, їх розбір, щоб виявити фундаментальне ядро пам'яті катастрофи.

Прийнято вважати, що мета історичної пам'яті полягає в формуванні емпатії до жертв. Це, мовляв, дозволить здійснити виховну функцію історії та уникнути повторення цих жертв у майбутньому. Вже тут прихована подвійна омана: історія плутається з пам'яттю та пам'ятанням, а інтенція на профілактику катастроф просто не спрацьовує. На нашу думку, суттєво деконструювати пам'ять як емпатію, для чого звернемося до фундаментальної у філософії ХХ століття категорії Іншого.

Редукція історичної пам'яті до емпатії, іншими словами, психологізація історичної пам'яті, несе в собі декілька небезпек:

1. Емпатія не рятує від конкуренції жертв, а, навпаки, тільки її посилює. Вона передбачає окреслене коло Інших, до якого вона має бути застосована. Усе, що виходить за межі цього кола, вважається емпатії не вартим, або принаймні не вартим емпатії високої інтенсивності. Так, у сучасному українському суспільстві це виражається в «змаганні» «Голодомор versus Голокост». Тут працює міфологізована логіка «або/або», яка веде до формування ексклюзивної пам'яті, що, в свою чергу, відсилає до монополізації жертвовності та геноциду, не кажучи вже про власну відпо-

відальність за геноциди в обох випадках (в першому винні «московські окупанти», в другому – всі, окрім нас).

2. Емпатія можлива тоді, коли на Іншого проєктуються наші уявлення, емоції, афекти. Вона, таким чином, відмовляє Іншому в його автономності та редує його до проєктивного образу, який створюється з метою самовиправдання та втіхи власного нарцисизму. Геноциди ХХ століття є принципово неувяними подіями. На думку В. Подороги, Аушвіц та ГУЛАГ – це події, де досвід не кодується в знання [1]. Тому часто дослідник стикається з парадоксальною ситуацією: чим більше знаємо про геноцид, тим менше його розуміємо. Між знанням та досвідом формується певний зазор, нередукована складка, що нечутлива до емпатії. Остання ж просто не помічає цих складок, тому свідомо чи несвідомо намагається їх уникати. В результаті формується очищена, «гламурна» форма наративу про катастрофи, де є чітко визначений кат і жертва, суб'єкт і об'єкт геноциду, а причини та механізми останніх є однозначно встановленими та описаними. Часто така форма наративу психологізує сам геноцид, зводячи його до психопатичних особливостей чи витіснених комплексів «вождів народних мас». У будь-якому разі, такий дискурс унеможлиблює розуміння та осмислення травматичних подій.

3. Емпатія тому закономірно призводить до такого стану культури, в якій Інший постає як жупел, очищена від своєї інакшості подоба, симулякр, радикальність якої зведена до туристичної екзотики. Якщо Інший спробує вийти за ці межі, відвоювати свою суверенність, йому вготоване тавро «фундаменталіста». Стенлі Фіш називає такий порядок речей бутиковим мультикультуралізмом, а Зигмунт Бауман оксамитовим тоталітаризмом: «Бутиковий мультикультуралізм характеризується поверховим або косметичним зв'язком з об'єктами своєї прихильності. Бутиковий мультикультуралізм захоплюється, поціновує, тішиться, симпатизує або (принаймні) "визнає спадщину" традицій інших культур; але завжди відмовляється схвалювати інші культури, коли певна їхня внутрішня цінність викликає дію, що порушує проголошені чи прийняті канони цивілізованої пристойності» [2, с. 181].

Заграючи з таким перетвореним Іншим, ми забезпечуємо нашу культуру від вторгнення певної фатальності. Невипадково термін «толерантність» сьогодні гіпостазовано до базової універсальї культури, хоча не зайвим буде звернутися до його первинного, медичного значення як неспроможності організму перенести вторгнення Іншого, розпізнати його інакшість. Жан Бодріяр називає культуру непереносимості Іншого як пекло Того Самого [3].

Вказане нами розпізнавання є засадничою рисою західної культури. Якщо звернутися до давньогрецького заклику «gnōthi sauthon», то перекладається він не тільки як «пізнай себе», а й як «впізнай себе». Саме з цього заклику, як відомо, почалася філософія як принципово західний феномен культури. Справжня думка починається з відкидання уявлення, що світ – це лише мое відображення і я, подібно до міфологічного Нарциса, маю самозакохано його роздивлятися. Так відображення та суб'єкт зливаються у тотальній, мертвій повторюваності, що має характер ілюзії. Парадоксальність останньої в тому, що вона наполегливо переконує нас у тому, що вона і є справжньою та єдиною реальністю. Натомість справжня подія, яка розташовує нас поза самозакоханістю та самозаспокоєнням, це зустріч з Іншим, в якому я і повинен впізнати себе, або, іншими словами, стати собою. Без Іншого, без готовності ризикнути на зустріч з ним я буду приречений на безперервне копіювання власних аватарів. Ця зустріч має характер краху, в якій реальність, що описується категоріями причинності, плановості та контролю, руйнується і на сцену виступає Інший.

Парадокс цього виступання в тому, що Інший завжди там знаходився, проте ми його не помічали. Інший – це апріорна форма нашого буття. Формами такої зустрічі з ним стає дружба та любов, що поєднуються в грецькому слові «філія», яке, в свою чергу, стає складовим слова «філософія». Дружба та любов – це володіння без володіння, власність без привласнення, таке відношення до Іншого, де ніхто нікому не підкорюється і, тим не менш, кожен є самим собою. Дружба та любов як відношення до Іншого звільняють мене від усього зайвого, адже стаючи на ризикований шлях само(в)пізнання, я повинен не тільки спитати

«Хто я? Яке моє місце в цьому світі?», а й «чи не займаю я чуже місце»? (Е. Левінас). Дружба та любов – це така присутність Іншого, в якому він знаходиться раніше нашого усвідомлення; рефлексія завжди вже запізнюється, і ми з подивом виявляємо враження, що друга та коханого ми знаємо ціле життя. Франсуа Федьє: «Друзі були друзями до того, як познайомилися» [4, с. 15].

Е. Левінас став чи не першим мислителем ХХ століття, який здійснив спробу врятувати Іншого від спроби емпатійної редукції. Власне, його теза будується на двох аксіомах: по-перше, страждання Іншого не співмірні моїм, звідси, жодна емпатія та засновані на ній способи розуміння та пам'яті їх не покриють; по-друге, виходячи з першої аксіоми, страждання Іншого не можна виправдати, раціоналізувати. А саме цього бажає повсякденне мислення, уникаючи травматичних зіткнень з Інакшим – тим, що виходить за межі його уявлень та оцінок. Формами такої раціоналізації поставали тео- та історіюдицея, а сьогодні – пам'ять, що ґрунтується на емпатії та ексклюзивності жертв [5].

Жодна з таких раціоналізацій не дає результату (навіть якщо ви фахово відповісте на питання, чому євреї/українці не чинили масового організованого опору під час геноциду, це не влаштує вашого співбесідника – він не хоче знати чому, він шукає привід не пам'ятати неуявну катастрофу): подія геноциду дратує, а культурний дискурс бажає обмежитися стандартним набором ритуалів жертвності, страждання, героїзму, обов'язку пам'ятання тощо. Фальш цього ритуалізму не заважає йому продуктивно функціонувати, розростаючись до меж загальнонаціонального мазохізму.

На це і був розрахунок ідеологів та призвідців геноциду: зустрівшись із невинуватим стражданням, його старатимуться раціоналізувати, редукувавши, зрештою, до чергового варіанта національно-державного міфу. Левінас же пропонує обернути цю логіку проти самих винуватців: саме невинуватість страждання має стати запорукою автентичної пам'яті про страждання Іншого. Тепер ми знаємо, що саме розташовується у нередукованій складці між знанням і досвідом – марне страждання, що відкриває інакшість Іншого.

Така деконструйована пам'ять не обмежується співчуттям, вона волає до справедливості. Радянський філософ Мераб Мамардашвілі свого часу зазначав, що ХХ століття породило нове явище – пам'ять, яка не прощає. Прощення можливе лише серед «своїх», які вилучають зі своєї спільності третього – того самого, який був підданий масовому винищенню і буде підданий тривалому замовчуванню. Мова про зло такого масштабу, в якому будь-яке прощення буде або самовиправданням, або штучною ідентифікацією себе з жертвами, яка, втім, ані попереджає наступні ексцеси зла, ані дозволяє прояснити зло вже скоєне. В такому разі йдеться не про справедливість, а лише про заколисування власного сумління та маніпуляцію жертвним трендом. Вловлюючи популярність буття-жертвою, остання категорія перестає викликати співчуття. Коло замикається: співчуття, яке редукує Іншого до рівня екзотики, веде до байдужості.

Щоб уникнути цього кола, Карл Ясперс пропонував концепт метафізичної провини. Провина взагалі та метафізична зокрема виходить за межі самобичування та самозакоханості, це провина, яку не можна перекласти на іншого, тут не працює міфологічна логіка цапа-відбувайла. В такій провині звучить голос совісті, голос Іншого, який звернений до мене так, що я не можу цю зверненість перекласти на когось: «Завдання наших роздумів про провину – проникнути в сенс нашої власної провини, навіть і тоді, коли ми говоримо про провину інших» [6, с. 83].

Пам'ять метафізичної провини та неспівмірного страждання Іншого стає не просто черговою тенденцією, вона стає новим началом мислення. Вперше увагу на те, що пам'ять і мислення мають стати одним цілим, звернув Мартин Гайдеггер. Розглядаючи слово «мислення», філософ виділяв два його виміри – пам'ять та вдячність. Вони виводять мислення за межі його розуміння як операції з поняттями. Пам'ять тут варто розуміти не психологічно, як здатність розуму/свідомості до утримування, переробки та перекодування інформації, а онтологічно, як цілісність духу, в якому самість через вищезгадану зустріч з Іншим приходиться до себе. Зустріч з Іншим, як це було показано вище, означає крах нарцисичної картини світу, і цей крах

відкриває нам світ сам по собі. Відкриває не як картину, не як уявлення, не як дискурс про, а як власне світ – світ як ціле. Це не образна, не поняттєва пам'ять свідомого суб'єкта, це найбільш ранній, глибокий досвід, як світ раніше предметів, що його наповнюють. Тут часовість, історичність нашого буття стає горизонтом будь-якого мислення та розуміння: «Пам'ять означає початково те саме, що й молитва, по-минання: зібране перебування-при, що не відпускає, а саме не лише при минулому, але й так само при теперішньому і при тому, що може прийти. Минуле, теперішнє, майбутнє являють себе в єдності завжди власної присутності» [7, с. 160].

Таке мислення дозволяє ввести катастрофічні події до нашого сьогодення. Після Аушвіцу неможливо займати класичну споглядальну позицію над чи в стороні від події. Так пам'ять стає не відтворенням інформації чи психологічних реакцій, а оберіганням таїни – того, що не піддається понятійному схопленню, що однаково протистоїть як наративу забуття, так і наративу терору пам'яті, як німотному захопленню, так і бездумній демонізації. Така пам'ять співвідноситься з новим способом говоріння про неможливе та неуявлюване – свідченням. У свідченні мова і мовець не розрізнені, як суб'єкт і наратив, а спаяні: мовець і є мовою, тому свідчення глибше верифікації, як і досвід цілісності пам'ятаючого мислення глибший та первинніший рефлексії самосвідомого суб'єкта. Варлам Шаламов виражає сенс письма-свідчення так: «Складність у тому, щоб знайти, відчути якусь нужду. Руку, яка водить твоїм пером. Якщо це рука людини – моя праця наслідування, епігонство. Якщо ж це рука каменю, риби чи хмари, то я віддаюсь цій владі, можливо, безвольно. Як тут перевірити, де закінчується моя власна воля і де межа волі каменю?» [1, с. 212].

Що саме пам'ятає ця пам'ять? Пам'ять уявлень, пам'ять «своїх» – це пам'ять міфу, в якому наратив побудований за принципом позбавлення голосу жертви відпущення. Саме на неї спроектовано провину, саме вбивши останню, спільнота очистилася від «скверни», саме це вбивство сакралізувалось і стало міфом (Р. Жирар). Пам'ять, в якій постає неуявний Інший,

повертає голос Забутому, голосу забуття як «змови з потаємним» (М. Бланшо). Це не голос оповідача, автора, котрий впорядковує пережите в артикульований текст. Це голос того, хто дискваліфікований міфом, того, хто говорити вже не має змоги, він і уособлює в собі забуття як таке. Це голос *свідка*.

Відмінність свідоцтва від міфу в тому, що в ньому виказується неможливість говорити та заговорити катастрофу – інтенція літератури, яка, згідно з Жаном-Франсуа Ліотаром, тягнеться від Флобера через Пруста до Бекета. Оповідач, як Філософ чи Політик, має справу з оманю, що до основ, начал, витоків необхідно повертатися, з ними він звіряє будь-який утопічний проєкт. Свідок же позбавлений підстав та зразковості, він не повинен був вижити, це некерований лишок, який підлягав остаточному знищенню, симулякр із найнижчою онтологічною значущістю, копія копії, подоба подоб. Свідок свідчить про і за тих, хто говорити не може, парадоксальність його позиції в тому, що він свідчить про неможливість автентичного свідоцтва, адже безпосередні свідки загинули.

Після Аушвіцу з'являється можливість пам'яті-письма як свідоцтва про неможливість свідчити. На зміну пошукам першо-основ, «чистоти витоків», «споконвічності» тощо приходять «метафізика руїн» (Ж. Деррида). Ці руїни зберігають ранній шок Неможливого та Неуявного від зазіхань будь-яких метанаративів та психологічних редукцій, до співчуття додається страждання, а в пам'яті виринає особливий пласт – позапам'ятне: «...критика вибудовує архітектоніку основ, однак неможливо побудувати будь-що з – чи на їх основі – цих уламків. Серед них вдається лише пробиратися, проковзувати серед руїн, вслухатися в крики, відгукуватись на них луною. Здатність страждати і співчувати [...]. Це письмо зберігає те забуте, яке намагалися примусити забути, знищуючи його, воно просувається до позапам'ятного через руїнацію його уявлень та його свідків, "евреїв"» [9, с. 78]. У цих руїнах Філософії, Поезії, Політики, Ідеології народжується дещо, чому ще немає імені. «Письмо виживання, саме затиснуте соромом, що не змогло загинути, що ще може – і скорботою, що наважується – свідчити. Воно є те в думці, що всупереч собі

виживає, коли філософське життя стає неможливим, коли більше не варто сподіватися на прекрасну смерть, а героїзм перейшов на бік ворога» [8, с. 78–79].

Вдячність, як і пам'ять, також є способом повернення до себе досвідомого, прислуховування до того, чим ти є, і відкриття того, що це «твое» не є «завоюванням» (пам'ять як присвоєння, поняття як захоплення в полон – нім. *Begriff*). Самість стає даром, який треба мати мужність прийняти (пор. з рос. «благо-дарность»), як і варто ризикнути на зустріч з Іншим. Цей спосіб приходу починається лише через впускання катастроф, в утримуванні їх при собі без традиційного концепту переживання. Останній або породжує пасивну модальність жертви, або ж відкидає саму катастрофу в апатичному настрої (мовляв, з якого дива зациклюватися на них, хіба немає більш насущних проблем? Який сенс апелювати до геноцидів, якщо зараз відбувається не менший – земельний чи тарифний?). Переживання подібне до емпатії, воно редукує катастрофічний досвід, відділяє об'єкт від суб'єкта, встановлюючи між ними відносини репрезентації. Пам'ятаюче ж мислення повертає ранній досвід досуб'єктної присутності, яке нічого не репрезентує – саме так пояснював сенс Меморіалу вбитим євреям Європи в Берліні архітектор Петер Айзенман.

Ф. Р. Анкерсміт називає цей досвід піднесеним історичним досвідом – досвідом втрати начала, який конститує нашу історичну суб'єктивність та свідомість, не будучи тотожним цій суб'єктивності. Цей досвід принципово досуб'єктний, він розташовується не в структурах (само)свідомості, а в площині безпосереднього налаштування на розуміння світу (гайдеггерівське *Stimmung*). Істинність цього досвіду не верифікована та не піддається фальсифікації, йдеться не про когерентність пізнавальних процедур та уявлень «об'єктивній реальності», а про справжність та здатність захопити в своїй екстатичній природі все людське ество: «Піднесений досвід – одноосібний правитель на своїй території, він більше не підзвітний епістемологічній істині... Тому марно ставити питання про "істину (піднесеного) досвіду" чи про те, що могло чи повинно було б надавати законну силу історичному досвідові» [9, с. 323].

Саме в такому досвіді народжується жага історичності нашого буття – не як академічного заняття, а як горизонту нашої присутності. Тут людина, спільнота, епоха запитують про себе. Саме це запитування конститується ситуацією остаточної, катастрофічної втрати першопочатку, неможливості ототожнитися, злитися з ним. Воно втрачене безповоротно. Втрата минулого утримується саме як втрата, кажучи словами Ліутара. Забуте тут утримується саме як Забуте, без переведення у певні артикульовані форми дискурсу (релігійного, політичного, філософського, мистецького, наукового). У вторгненні такого досвіду всі опосередкування знімаються, людина стає частиною конгеніального світу, відкриваючи можливість залучення до втраченого. Це і є та сама рання пам'ять, досвідоме та досуб'єктне в нас самих: «...досвід є дещо, що відчувається, а не (активне) втручання в об'єкт досвіду зі сторони когнітивних схем чи категорій, які існують у свідомості суб'єктів. Він володіє усіма ознаками одкровення, і [...] це описується у виразах, які часом межують з містицизмом, [...] досвід супроводжується переконанням у наявності абсолютно справжнього контакту з реальністю минулого, контакту, який не обтяжений жодними попередніми зв'язками, жодним знанням чи теоріями про об'єкт досвіду, якими ми могли б вже володіти» [9, с. 349]. Саме така захопленість розмикає наше герметичне, недоступне Іншому «Я-сам» в гетерогенне «Я-як-інший». Цій розімкненості нашої присутності відповідає настрої жаху.

Розрізнення між страхом і жахом є принциповим для Гайдеггера. Страх має чітку репрезентативну структуру, завжди боїшся «чогось», через це страх піддається відносно легкій ідентифікації. Але важче зауважити, що він не стосується самих речей, це всього лише наші проєкції на предмети, як емпатія – психологічна проєкція Іншого. Страх, тривога – це те чуже в нас, що маскується під наше власне. Пауль Тіллх, філософ тривоги, пише: «Наша тривога одягає лякливі маски на всіх людей і на речі. Якщо ми зірвемо з них ці маски, явиться їхнє справжнє обличчя, і страх, ними викликаний, щезне» [10, с. 18].

Жах же стосується буття в цілому, він, на відміну від страху, зачіпає нашу присутність повністю, без залишку. Тут не врятуєшся апеляцією до «чогось жахливого», адже жахає «все», не уявлення, не частина світу, не картина чи дискурс світу, а сам світ як ціле: «...від чого жаху є світ як такий» [11, с. 187]. Він проникає в нас зненацька, без жодних передумов, так, що його неможливо ігнорувати. Раптом, в автоматизованому потоці повсякдення реальність дає тріщину, і з цього розламу на світ виходить «дещо жахливе». Це жахливе зачіпає дещо глибше в нашому естві, аніж вимір «людського», і тому жах відповідає піднесеному історичному досвіду та свідченню, адже у цих випадках маємо справу з подіями, що перевершують наші антропоморфізми. Свідчення – це тип письма, в якому виражається досвід нелюдського, ось чому воно не вписується в пануючі наративи (як, наприклад, письмо В. Шаламова не вписалося в жанр дисидентської літератури, на відміну від творів О. Солженіцина). За ці антропоморфізми тримається суб'єкт емпатійної пам'яті, щоб зберегти видимість ґрунту під ногами, тоді як завдання нередукованої пам'яті Іншого полягає в тому, щоб цей ґрунт втратити: «Жахом привідкривається Ніщо. В жахові "земля йде з-під ніг". Точніше: жах забирає у нас землю з-під ніг, тому що примушує вислизати суще в цілому. Звідси і ми самі – ось ці існуючі люди – із загальним провалом сущого також вислизаємо самі від себе. Жахливо робиться тому в принципі не "тобі" чи "мені", а людині. Тільки наша чиста присутність у потрясінні цього провалу, коли йому вже немає на що опертися, все ще тут» [12, с. 21].

Інший не страшний, він жахливий, оскільки його інакшість тотальна, від нього неможливо закритися. Жах вимагає від нас не просто вжахнутися в істеричі самобичування, а впізнати себе в інакшому, навіть якщо ним буде зло. Це впізнання може стати новим початком історії, новим осьовим часом. Оберігання таїни іншого тут стає не просто черговою філософською еквілібристикою, мова про трансформацію самого поняття історії. Вона більше не є «вчителькою життя», яка в той же самий час нічого не вчить, вона стає свідченням про марність страждання, зустріч з яким повертає нам людяність та покладає обов'язок пам'ятати неувне.

1. Подорога В. Время после. Москва: РИПОЛ классик, 2017. 268 с.
2. Бауман З., Донскіс Л. Плинне зло. Життя без альтернатив. Київ: Дух і Літера, 2017. 216 с.
3. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. Москва: Добросвет, КДУ, 2006. 258 с.
4. Федье Ф. Голос друга. Санкт-Петербург: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. 80 с.
5. Левінас Е. Між нами: Дослідження. Думки-про-іншого. Київ: Дух і Літера: Задруга, 1999. 312 с.
6. Ясперс К. Вопрос о виновности. Москва: Издательская группа «Прогресс», 1999. 146 с.
7. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? Москва: Академический Проект, 2010. 351 с.
8. Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и «евреи». Санкт-Петербург: Machina, 2014. 206 с.
9. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт. Москва: Издательство «Европа», 2007. 612 с.
10. Тиллих П. Мужество быть. Київ: Дух і Літера, 2013. 200 с.
11. Хайдеггер М. Бытие и время. Москва: Академический Проект, 2011. 460 с.
12. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие. Москва: Республика, 1993. С. 16–27.