

Кристоф Мюнц

Холокост, иудаизм и память

Заметки о еврейских толкованиях Холокоста
и о центральном значении памяти в иудаизме

(К 60-й годовщине освобождения Освенцима - 27 января 2005 г.)

Перевод с немецкого: Давид Розенфельд

Редакторы перевода: Юрий Табак, редактор сайта «Иудейско-христианские отношения»
(www.jcrelations.net/ru/), Конрад Гебурек, д-р Екатерина Плетнёва

Перевод с издания: <http://www.compass-infodienst.de/>

[Christoph Muenz Der Holocaust das Judentum und die Erinnerung.248.0.htm](http://www.compass-infodienst.de/Christoph_Muenz_Der_Holocaust_das_Judentum_und_die_Erinnerung.248.0.htm)

Вспомним памятный 1995-й год и злополучную дискуссию о том, считать ли 8 мая Днём освобождения, – и обратимся к нынешнему Дню памяти, 27 января 2005 г., когда исполняется 60-я годовщина освобождения уцелевших узников лагеря смерти Освенцим. Порой складывается впечатление, что наша память привязана к некоей дате только для того, чтобы пометить ее галочкой, – вместо того чтобы служить для нас источником самообновления. Годовщины нередко являются для нас разве что скучным поводом для воспоминаний, вместо того чтобы сами воспоминания становились для нас поводом и потребностью устанавливать памятные дни. Очевидно, есть народы, которым требуются памятные даты, чтобы помнить, – и народы, у которых есть памятные даты, потому что они помнят. В первом случае память – это нечто вроде чудовищного «джина в бутылке», которого раз в год выпускают, чтобы оставшуюся часть года жить со спокойной совестью. Во втором случае память – это постоянный спутник, в честь которого устанавливают особый день. Соответственно, одни народы я называю «имеющими историю», другие же – «живущими памятью».

Тот, кто живет памятью, живёт из воспоминаний, от воспоминаний, с воспоминаниями, через воспоминания. Тот, кто живет памятью, несёт в себе историю (и истории); он желает и должен рассказывать эти истории. Но нет ничего страшнее для воспоминаний и памяти, чем абстрактное описание. «Невозможно научить тому, что такое ураган – его надо пережить», писал скончавшийся в прошлом году в Лондоне раввин Альберт Х. Фридендер и продолжал:

«Мы не сможем понять, что такое Шоа, этот смертоносный ураган, унесший жизни шести миллионов евреев в гитлеровской Германии, если нам только изложат факты и события и предложат их научные описания. Нам нужно самим прикоснуться к этим сумрачным дням и горящим ночам, прочувствовать, ощутить, вкусить их. Наши сердца должны сжиматься от ужаса и боли. Наш дух должен обрести такую широту, чтобы суметь вместить непостижимое. И наша любовь к Благу жизни должна стать столь сильной, чтобы суметь погрузиться в эту тьму, проникнуть в глубину мрака, чтобы познать его».

О сражении с этим опытом, воспоминаниях о нём и, кажется, почти безнадежных попытках его интерпретировать и пойдёт речь в нашей статье.

Рабби Цви Гирш Майзельс, один из немногих авторитетных ортодоксальных раввинов, переживших Холокост, рассказал об истории, случившейся в Освенциме. В 1944 г., в канун еврейского Нового года, *Рош-ха-Шана*, комендант Освенцима решил оставить в живых только достаточно рослых и крепких юношей в возрасте 14-18 лет, чтобы использовать их на работах в лагере. Около 1600 таких

юношей, переживших предшествующие селекционные, собрали на главном плацу лагеря. В землю врыли два деревянных столба, и на определённой высоте на них положили горизонтальную перекладину. Каждый юноша должен был пройти под перекладиной: тех, чья голова упиралась в нее или возвышалась над перекладиной, отсылали обратно в бараки. Всех остальных, проходивших под перекладиной, помещали в специальный барак, охраняемый капо. Низкорослых юношей набралось около 1400 человек; им не давали ни еды, ни питья, и было ясно, что к исходу следующего дня их отправят в газовые камеры.

На следующее утро, в первый день Рош-ха-Шана, многие родители пытались подкупить капо и освободить своих детей. Капо отказывались: точное число обреченных на смерть было зафиксировано, и любого из тех, кого не оказалось бы на месте вечером, заменили бы одним из юношей, кого это участь миновала. В любом случае число обреченных должно было оставаться неизменным.

И вот один из евреев, единственный сын которого был обречён на гибель в газовой камере, пришёл к рабби Майзельсу. Отец мог подкупить капо и спасти своего сына – но он знал, что вместо его сына должны будут отправить на смерть другого юношу. Он просил рабби Майзельса дать ему окончательный ответ: позволительно ли ему спасти своего сына ценою жизни другого. Поначалу рабби Майзельс вообще не хотел отвечать: рядом не было никого из коллег-раввинов, с которыми – как того требовала традиция – можно было бы посоветоваться; не было под рукой и никакой раввинской литературы, откуда рабби мог бы узнать, как нужно поступить в таком случае. Однако отец был настойчив и повторял: «Рабби, вы обязательно должны мне ответить – еще есть время, чтобы спасти жизнь моего сына».¹

В подобных обстоятельствах, решил рабби Майзельс, такой поступок мог быть дозволен, если бы только капо не решились заменить его сына другим юношей. В конце концов, и сами эти продажные выродки, капо, были евреями...

Неопределённость ситуации, вероятно, давала возможность спасти сына – при условии, что спасение одного не было бы обусловлено убийством другого. С другой стороны, капо, из страха перед немцами, фактически могли обречь на смерть другого юношу, в качестве замены.

В итоге, раздираемый внутренними сомнениями рабби был не в состоянии дать однозначный ответ отцу, и умолял его больше не мучить его вопросами. Тогда отец сказал: «Рабби, я поступил бы так, как обязывает меня Тора. Я хотел бы узнать у раввина о галахическом (соответствующем религиозному Закону) указании. Здесь нет никакого другого раввина. Если вы не можете сказать мне, что я вправе вызволить своего сына, тогда, очевидно, вы сами не уверены, позволяет ли такое Закон. Ведь если бы вы были уверены, что это дозволено, то, конечно же, сказали бы мне. Таким образом, ваши отговорки для меня равнозначны твёрдому ответу, что мне запрещено поступать таким образом. Итак, мой единственный сын лишится жизни в соответствии с Торой и Галахой. Я принимаю заповедь Всемогущего. Я не сделаю ничего, чтобы освободить его ценою другой невинной жизни: такова заповедь Торы».²

Далее рабби Майзельс рассказывает, что весь день Рош-ха-Шана отец бродил, погружённый в себя; иногда было слышно его бормотание, что он пожертвовал своим единственным сыном во имя освящения имени Б-жьего, Киддуш-ха-Шем, в соответствии с волей Всемогущего и его Торой. Он молился, чтобы Б-г принял его поступок, как "связывание Исаака" – один из главных мотивов литургии на Рош-ха-Шана.

Этот эпизод из романа «Ночь» (Эли Визеля) – один из наиболее достоверных, широкоизвестных и часто цитируемых в англоязычной литературе: он поразительным образом демонстрирует не только гнусность нацистского конвейера убийства, но также и документирует одну из наиболее характерных поведенческих реакций многих евреев, широкого круга еврейства. Эта реакция проявлялась даже в условиях столкновения с беспредельным террором смерти, проявляясь как глубоко укорененная доминанта религиозно обусловленной модели мышления и поведения.

В большинстве случаев мы недостаточно осознаём, что в общей массе уничтоженного европейского еврейства доля западноевропейского высокоассимилированного еврейства является меньшей в сравнении с количеством еврейских жертв из Восточной Европы, происходивших, в своем подавляющем большинстве, из традиционно-ортодоксального и в высшей степени религиозного еврейства штетлов. «По некоторым оценкам, – пишет ортодоксальный раввин Ирвинг Гринберг, – больше 80% раввинов, учителей еврейского Закона и учеников талмудических школ, которые были живы в 1939 г., к 1945 г. уже оказались мертвы. 90% восточноевропейского еврейства, его биологический и культурный костяк был уничтожен. Нацисты преследовали и уничтожали не только евреев, но и еврейство как таковое [еврейскую традицию и религию - К. М.]»³ А так как значительная часть евреев в гетто и лагерях принадлежала к традиционно-религиозному иудаизму, то совсем не удивительно, что их мышление и поведение оставалось прежним даже в условиях невиданного ранее террора. Они руководствовались в своём поведении традиционными религиозными образцами.

Еврейский народ за свою многотысячелетнюю историю обрёл огромный и поражающий воображение, почти беспрецедентный по своим масштабам опыт страданий. Уже в книгах еврейской Библии, в Торе, приводятся убедительные свидетельства о часто невыносимом бремени народа, провозгласившего всемогущего Бога Господином истории, а себя – Его избранным народом. Перед каждым поколением еврейского народа всегда стояла трудная задача: как совместить постигающие их трагедии с их верой.⁴

Поэтому не удивительно, что с давних времён дискуссия о смысле страданий, о смысле истории (если угодно – о смысле столь трагической истории испытаний) занимает большое место в теологической мысли, сначала у пророков, а позднее и у раввинов.

Страдания, перенесенные евреями за всю их четырёхтысячелетнюю историю, получили два основных объяснения: это *Киддуш-ха-Шем* (освящение имени Бога, еврейская форма мученичества) и *Мипней Хатайену* (это случилось из-за наших прегрешений..., библейски обоснованное понимание непосредственной причинно-следственной связи "поступок – соответствующее состояние"). Обе эти модели осмысления и значимого поступка широко проявлялись и в ирреальной реальности гетто и лагерей 1938 - 1945 гг., примером чему служит история, которую приводит рабби Майзельс. Нам известны тысячи подобных хорошо документированных примеров, мы в значительных масштабах сталкиваемся с феноменом религиозно-обусловленного поведения еврейства в лагерях в период Холокоста, мы придаём этому феномену решающее значение в восприятии и интерпретации Холокоста в целом; наконец, изучение указанных связей могло бы подсказать важные темы и направления исторического исследования – и однако же, весь этот комплекс исторических изысканий у нас (в Германии – прим. пер.) не играет сколь-нибудь заметной роли, словно ничего подобного просто не существовало.

Игнорирование исследований, посвящённых феномену религиозного поведения евреев в лагерях во время Холокоста, находит, к сожалению, своё продолжение в игнорировании еврейских попыток интерпретации и осмысления Холокоста, имевших место после 1945 г.

Тот, кто займётся исследованием внутриеврейского пост-холокостовского дискурса, возможно, самого раннего и вместе с тем одного из наиболее важных, глубоких и продолжающихся вплоть до сегодняшнего дня внутриеврейских дискурсов об интерпретации и смысле Холокоста, сделает удивительнейшее открытие: этот дискурс не был политическим, историческим, философским или социологическим, а был и остаётся историко-теологическим. Противостояние абсолютному безумию Освенцима, размышления о возможных ответах на неотступные вопросы о еврейской идентичности после Освенцима, еврейской памяти об Освенциме, обсуждение исходной еврейской проблематики интерпретации Холокоста нашли отражение прежде всего в сочинениях т.н. «теологов Холокоста». ⁵ Их работы и выступления, постоянно публикуемые с середины 60-х годов XX в., главным образом в США, стали катализатором процесса восприятия и интерпретации Холокоста сначала самим еврейством, а впоследствии также и значительной частью нееврейского англосаксонского мира. В этих книгах – а ещё больше в последовавших за ними продолжительных дебатах – формулируются и обсуждаются вопросы и проблемы особого рода еврейской памяти, её своеобразия и мудрости. Назовём имена четырех главных «классиков» среди интерпретаторов Холокоста: Игнац Майбаум, Ричард Лоуэлл Рубенштейн, Эмиль Людвиг Факенхайм и Элиэзер Беркович. Из их последователей можно назвать, в первую очередь, Артура Аллена Коэна, Ирвинга Гринберга и, с некоторыми оговорками, Марка Эллиса. ⁶

В рамках нашей статьи невозможно, даже в общих чертах, дать представление об их позициях и точках зрения, не говоря уже о том, какой след оставили эти авторы за почти сорок лет внутриеврейской полемики вокруг сформулированных ими вопросов и тезисов. Поразительно, – и здесь как раз уместно вспомнить об игнорировании соответствующих исследований после 1945 г. – что интенсивные, содержащие огромное количество материала и, как уже сказано выше, длившиеся почти 30 лет внутриеврейские дебаты об интерпретации Холокоста и о том, насколько она важна для понимания истории и еврейской памяти, до сих пор не нашли на всём немецкоязычном пространстве сколь-нибудь существенного резонанса, не получили даже начального осмысления. До сих пор ни один из крупных и глубоких трудов «классиков» еврейской интерпретации Холокоста не появился на немецком языке, не говоря уже о бесчисленных дискуссионных докладах, опубликованных в десятках журналов, антологий, материалах конференций и симпозиумов. ⁷

Оба феномена – еврейская религиозность в лагерях во время Холокоста и еврейская теология после Освенцима – разделяют, несмотря на своё фундаментальное значение, общую судьбу: они почти полностью игнорируются нашей исторической наукой и христианской теологией. Оба феномена являются независимыми, но конечно же, внутренне взаимосвязаны. Еврейскую теологию после Холокоста невозможно понять вне восприятия и понимания еврейской религиозности в период Холокоста: для еврейских интерпретаторов Холокоста после 1945 г. традиционно-религиозные модели поведения и интерпретации *Киддуш-ха-Шем* и *Минней Хатайену* являются исходным моментом их собственных рефлексий. И однако после 1945 г., учитывая уникальный характер Холокоста, его новое качество – катастрофичность, – еврейские мыслители приходят к единодушному мнению, что традиционные модели *Киддуш-ха-Шем* и *Минней Хатайену* впервые, по прошествии тысячелетий, когда они служили смыслом и утешением, – уже выполнили свою роль и не могут считаться достаточными. Перед нами встают неизмеримо более трудные вопросы.

Может ли еврей после Освенцима по-прежнему рассуждать о Боге истории? Где в Освенциме был Бог? Где Его милость, сострадание, Его любовь к своему избранному народу – еврейскому народу? Какой смысл еврейской истории, еврейской религиозности придаёт пламя печей Трешлинка, Собибора, Майданека, Освенцима и как там ещё называть все эти не-места, в которых не-возможное стало возможным, не-представимое произошло, не-вероятное состоялось, не-постижимое нашло еще более непостижимого исполнителя. Зверства немецких мужчин и женщин, добропорядочных глав

семейств, крещёных и получивших христианское воспитание (?!) – не насмешка ли это над всякой верой в божественное Провидение в истории?

«Что такое мелкие вопросы?», пишет Эмиль Факенхайм и отвечает: «Определения, правила, инструкции, ограничительные приказы, маршруты и график движения поездов; объём и цена газа: короче говоря, как это делалось? Что такое «большой» вопрос: почему это делалось?». На этот «большой вопрос», вопрос «почему» пытаются дать историко-теологические ответы еврейские теологи Холокоста. Мы очень кратко расскажем о трёх таких авторах и их взглядах.

Публикация в 1966 г. книги Ричарда Лоуэлла Рубенштейна «После Освенцима. Радикальная теология и современный иудаизм» вызвала бурный отклик среди американских евреев и резко прервала более чем двадцатилетнее молчание еврейских теологов в вопросе о "Боге после Освенцима". Родившийся в 1924 г. в Нью-Йорке, Рубенштейн воспитывался в нерелигиозном и ассимиляторском духе, типичном для американского еврейства вплоть до 60-х годов. В бытность студентом, ему пришлось испытать на себе антиеврейские настроения христианского окружения, что привело его к осознанию своего еврейства. Он стал изучать еврейскую теологию и стал реформистским раввином. Впервые познакомившись с фактами Холокоста, Рубенштейн начал интенсивно переосмысливать теологические последствия уничтожения евреев.

Однако решающее влияние на Рубенштейна, в его последующих размышлениях о Холокосте, оказала встреча в августе 1961 г. в Бонне с Генрихом Грюбером, тогдашним настоятелем евангелической церкви Восточного и Западного Берлина. Рубенштейн в своё время интервьюировал Грюбера по заданию Федерального ведомства печати. «После моего интервью», писал он позже, «я дошёл до теологического «пункта невозврата» («point of no return»). Интервью стало для него теологическим поворотным пунктом, после которого возврат назад уже был невозможен.⁸

В период Третьего Рейха Грюбер сам активно занимался спасением евреев, был заключён в концлагерь Дахау и подвергался пыткам. На вопрос Рубенштейна, могла ли быть на то воля Бога, чтобы Гитлер уничтожал евреев, Грюбер отвечал стихами Псалма: «Но за Тебя умерщвляют нас всякий день...». Разве в минувшие времена, продолжал Грюбер, евреев не били, не преследовали – например, Навуходоносор и другие, которые были орудиями в руках Бога? Это ясно сформулировано уже в Библии. В принципе, то же самое случилось и при Гитлере. Поражённый Рубенштейн констатирует, что немецкий церковный деятель объясняет уничтожение еврейства в тех же категориях, в которых раввины объясняли падение Иерусалима почти две тысячи лет назад, а именно согласно еврейской традиционной схеме "грех-наказание", *Мипней Хатайену*. Шок, пережитый в ходе беседы, заставил Рубенштейна задаться вопросом: насколько его образ мыслей согласуется с еврейской верой, потенциально содержащей оправдание Холокоста – которое он, Рубенштейн, считал неприемлемым.

В результате Рубенштейн приходит к, вероятно, самому радикальному выводу – к отрицанию существования Бога. Его позицию, в целом, можно выразить двумя словами: Бог мёртв. И в качестве обоснования он использует простое трехчленное суждение: «(1) Бог, каким Он мыслится в еврейской традиции, вряд ли мог допустить, чтобы произошёл Холокост, (2) Холокост произошёл. Значит, (3) не существует Бога, каким Он мыслится в еврейской традиции».²

Рубенштейн решительно выступает против еврейского представления о «Боге истории» и настаивает на необходимости отказаться от типичного для иудаизма исторического мышления – и, следовательно, от таких привычных категорий, как воспоминание и память, сколь бы прочно с ними не было связано прошлое еврейского народа. Иудаизм, с его точки зрения, должен перейти от линейно-хронологического, ориентированного на прошлое исторического мышления к мышлению

природно-циклическому, мифологически ориентированному на будущее. Иначе говоря, еврейская идея "исторической религии" (Мозес Хесс) должна уступить место идее религии природы, фольклорно-ориентированной натуррелигии.

Пронизанная элементами негативной теологии и впитавшая мистические традиции концепция резюмируется Рубенштейном в следующем высказывании:

*«В конце концов, момент смерти Бога не означает конец всех богов. Это означает только исчезновение Бога как главного действующего лица в истории. Я верю в Бога, Священное Ничто, известное мистикам всех времён, из которого мы вышли и в которое, в итоге, вернёмся. Я во многом согласен с атеистическими экзистенциалистами, такими, как Камю и Сартр, показавших сломленное состояние смертного человека.... Их анализ безнадежности человеческой жизни побудил меня видеть в религиозном сообществе институт, в котором такое состояние можно разделить на глубинном уровне.... В конечном итоге, Господь всего сотворённого – это всемогущее Ничто».*¹⁰

Книга Рубенштейна в немалой степени послужила стимулом к написанию и публикации в 1970 г. другой книги – «Присутствие Бога в истории». Её автор, раввин и философ Эмиль Людвиг Факенхайм, родился в городе Галле, жил в Канаде, позже переехал в Иерусалим и умер в 2003 г. Ученика Бубера и Розенцвейга, Факенхайма, наверное, можно назвать одним из самых выдающихся современных еврейских философов. Его труд, с любой точки зрения, заявляет позицию, принципиально противоположную рубенштейновской, и может рассматриваться, без сомнения, как классика современной еврейской мысли.

Рубенштейна, после беседы с Грюбером, побудила на размышления не удовлетворившая его традиционная схема "за наши грехи" (*Минней Хатайейну*). Факенхайма же изначально не удовлетворяло второе традиционное объяснение страданий – *Киддуш- ха-Шем*, освящение имени Бога, – поскольку, с его точки зрения, даже сама возможность мученичества была уничтожена нацистами. Если, к примеру, во времена крестовых походов у евреев оставался, по меньшей мере, выбор – либо добиваться спасения посредством крещения, либо достойно умереть во имя веры со словами «Шма Исраэль» на устах, – то у евреев в Освенциме никакого выбора не было:

*«Мальчиков и стариков, верующих и атеистов - всех убивали без разбора. Возможно ли мученичество там, где нет никакого выбора?... Торквемада разрушал тела, чтобы спасти души. Эйхман стремился разрушить души, прежде чем он разрушал тела.... Освенцим – это самая чудовищная из когда-либо предпринятых попыток уничтожить самоё мученичество, чтобы любая смерть, включая мученическую, перестала быть достойной...».*¹¹

Как и большинство других интерпретаторов Холокоста, Факенхайм подчёркивает: безнадежно, даже кощунственно пытаться найти удовлетворительное истолкование смысла и целей Освенцима. Выживание евреев как евреев, согласно Факенхайму, зависит не от того, будет ли найдено объяснение Холокосту, а от того, сможем ли мы дать ответ (*response*) на известные нам катастрофические события.

В блестящей статье, вновь и вновь полемизируя с Розенцвейгом и Бубером, Факенхайм развивает свою историко-теологическую интерпретацию Холокоста. Решительно подчёркивая уникальность Холокоста и отвергая традиционные модели ("по нашим грехам"; "еврейское мученичество"), он приходит к новому радикальному выводу, что только обновлённое Божественное Откровение в истории может сделать возможным почти невозможное существование еврея в тени Освенцима. Из адских глубин Освенцима, по Факенхайму, звучит «повелевающий голос Бога»:

«Евреям запрещается позволить Гитлеру одержать посмертную победу. Им предписывается выжить, оставшись евреями, дабы не погиб еврейский народ. Им предписывается помнить жертвы Освенцима, дабы не погибла их память. Им запрещается терять веру в человека и его мир и становиться циниками или отрешаться от всего земного, дабы они не стали пособниками сил, стремящихся отдать мир демонам Освенцима. Наконец, им запрещается отчаиваться в Боге Израиля, дабы не погиб иудаизм... И верующие евреи, которые остались со своим Богом, могут быть вовлечены в новые, возможно совсем отличные от прежних, отношения с Ним. Только одно совершенно исключается: на попытку Гитлера разрушить иудаизм евреям запрещается отвечать собственным участием в его разрушении. В прежние времена самым страшным грехом для евреев было идолопоклонство. Сегодня самый страшный грех - ответить Гитлеру его же делами». (пер. О.Боровой)¹²

Этим безусловным призывом к еврейскому выживанию и, вопреки всему, к ответственному осмыслению еврейской истории, который Факенхайм в другом месте обозначает, как «614-ю заповедь»,¹³ он создаёт историко-теологическую концепцию еврейской истории; в ней Холокосту придаётся основополагающее значение, не меньшее, чем Исходу и Синайскому откровению. Все три события – Исход, Синайское откровение и Холокост (повелевающий голос Освенцима с 614-й заповедью) – являются для него «основополагающим опытом», который еврейскому народу довелось пережить в своей истории. И подобно тому, как Исход и Синайское Откровение имели решающее значение для еврейского понимания истории и памяти, и потом на протяжении тысячелетий вспоминались в праздниках, обрядах и литургии, – так же и Холокост должен сохраняться в еврейской памяти через обряд и литургию.

Роль Факенхайма в еврейской дискуссии о Холокосте едва ли можно переоценить. Пожалуй, не существует ни одного историко-теологического «ответа» на Холокост, который нашёл бы большее согласие в еврейском мире и оказался бы сильнее ответа Эмиля Факенхайма. Его интеллектуальный оппонент Ричард Рубенштейн открыто и без всякой обиды высказался о значении «614-й заповеди» Факенхайма и о впечатлении, которое она произвела на еврейский мир:

«Наверное, не существует ни одного столь же известного текста, из когда-либо написанных современными еврейскими мыслителями. Он затронул душевные струны евреев из всех социальных слоёв и религиозных течений. Большая часть из написанного Факенхаймом отличается теологическим и философским уровнем, недоступным пониманию простых людей – но не этот текст. В значительной степени именно благодаря ему, интерпретация Холокоста по Факенхайму стала самой влиятельной в еврейском сообществе... Страстность и психологическую мощь его позиции невозможно отрицать».¹⁴

Наряду с первыми публикациями Рубенштейна в 1966 г. и Факенхайма в 1970 г., уже в июне 1974 г. в соборе Святого Иоанна Богослова в центре Нью-Йорка состоялся симпозиум, посвящённый Холокосту и получивший широкую известность как в еврейской среде, так и за её пределами – в широких кругах американских христиан. Впервые видные еврейские и христианские деятели совместно обсуждали широкий спектр проблем теологической интерпретации Холокоста.¹⁵ Многие из прозвучавших тогда на заседаниях и впоследствии опубликованных выступлений многократно цитировались.¹⁶ И нельзя считать случайностью, что симпозиум открылся докладом, вызвавшим самую большую сенсацию, – а именно докладом Ирвинга Гринберга «Облака дыма, столб огня: иудаизм, христианство и современность после Холокоста». ("Clouds of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity after the Holocaust").

Констатировав, что иудаизм и христианство в равной мере являются «религиями спасения», ядро вероучения которых возникло на основе их исторического опыта, можно лишь удивляться, отмечает

Гринберг, что обе религии «продолжали существовать после 1945 г., как будто не произошло ничего такого, что могло бы изменить суть их позиций. Но становится всё более очевидным, что Холокост игнорировать невозможно. По самой своей природе Холокост имеет центральное значение для евреев». ¹⁷

Однако, по мнению Гринберга, всем прежним заслуживающим внимания попыткам дать серьезный ответ на Холокост – Факенхайма, Рубенштейна и др., – недоставало необходимого «диалектического принципа». Прежние интерпретации ориентировались на уже переставшие быть адекватными классические оппозиции "теизм - атеизм", "религиозный - секулярный" и т.д., и вследствие этого они не могли учесть в полной мере всю «сложность» Холокоста. И прежде всего, Гринберг считает абсолютно неприемлемыми нередко высказываемые претензии на абсолютную истинность интерпретаций: «После Холокоста уже не должно быть никаких окончательных решений, даже теологических.» ¹⁸

«После Освенцима «иметь веру» означает, что бывают времена, когда вера побеждена... Теперь нам уже приходится говорить о «моментах веры»: мгновения присутствия Избавителя и видения Избавления прерываются мгновениями, когда в пламени и дыму горящих детей рушится вера – хотя и вспыхивает снова». ¹⁹

Эта диалектика момента подчёркивает представление, что «вера – это жизненно важный ответ человека на Божественное присутствие в жизни и в истории. Как и сама жизнь, этот ответ подвержен взлётам и падениям. Отличие между скептиком и верующим состоит в частоте присутствия веры, а не в непоколебимой уверенности в своей позиции.» ²⁰

Почему, однако, нельзя говорить об окончательном крахе веры перед лицом убитых детей, почему «диалектическая вера еще возможна»? Гринберг находит тому три причины, и важнейшая из них – почему отчаяние и неверие не должны получить последнего слова, – видится ему в "другом событии нашего времени, необычайно масштабном и имеющем определяющее значение – в возрождении Государства Израиль». ²¹

Именно здесь для Ирвинга в наибольшей мере проявляется диалектика событий: «Если опыт Освенцима символизирует нашу оторванность от Бога и от надежды, возможность разрушения Завета, то опыт Иерусалима доказывает, что Бог исполняет Свои обеты и что Его народ жив. Сожжённые дети свидетельствуют об отсутствии всяких ценностей – человеческих и божественных; возрождение полумиллиона переживших Холокост в Израиле – это провозглашение величайшего достоинства и ценности человека. Если Треблинка превращает надежды человека в иллюзию, то Западная стена свидетельствует, что человеческие мечты реальнее, чем сила и факты. Вера Израиля в Бога истории требует, чтобы беспрецедентному акту разрушения был противопоставлен беспрецедентный акт избавления. Именно это и произошло.» ²²

Сегодня весь еврейский народ живёт в напряженном поле между нигилизмом и Избавлением. Отрицание любого из этих двух полюсов означало бы отсечение и отрицание накопленного исторического опыта, того и другого. Необходимо понять, что существует реальность Ничто, которое побеждает веру; но так же верно, что есть «мгновения веры», которые дают надежду и служат знаком Избавления.

Эли Визель рассказывает следующую историю: «В царстве ночи я принимал участие в очень странном процессе. Три благочестивых учёных раввина решили привлечь Бога к суду за кровавую расправу, постигшую его детей». ²³ В ходе жаркой дискуссии они бросили Богу горькое обвинение в том, что он забыл свой народ и тем самым отдал его в руки убийц; Бог непростительным образом не исполнил свои обязательства перед евреями, с которыми заключал Завет. Бог был признан виновным (!), и процесс закончился. Солнце уже заходило, и один из раввинов сказал, что наступило время молитвы. И они, опустив головы, стали молиться.

В другой истории Эли Визель рассказывает о евреях, собравшихся в одном из лагерей смерти для совместной молитвы. И один из них прошептал: «Тише! Не молитесь так громко, а то Бог услышит, что есть ещё живые евреи!»

Думается, эти две коротких истории могут лучше и глубже отразить тайну еврейской религиозности, еврейской мысли и поведения во время и после Освенцима, свойства еврейской памяти, чем любая из изошённых теологий истории, которые кратко здесь представлены. В то же время истории Визеля можно считать своего рода истолкованиями Холокоста. И упомянутые выше интерпретаторы Холокоста, и многие другие, позицию которых мне не позволяют осветить рамки статьи, спорят каждый на свой манер со своим Богом и историей своего народа. Все они устраивают над НИМ 'процесс', однако каждый по-своему молится своему Богу. Даже «атеист» Рубенштейн не может, в конечном счете, представить себе мир, очищенный от Бога, богов и традиционной религиозности. И все они, в борьбе за еврейскую идентичность после Освенцима, вспоминают об Освенциме.

Но почему именно историко-теологический дискурс занял центральное место в иудаизме после Холокоста? Что отсюда можно заключить применительно к характеристике еврейской памяти? Позволим себе привести краткие соображения на этот счет:

Всякий человек, изучающий иудаизм и еврейскую память, – и в особенности историк, – сталкивается с единственным в своём роде феноменом, а именно с феноменом фундаментального, симбиотического и едва ли раскрываемого соотношения исторического и религиозного самосознания в иудаизме. Разумеется, этот феномен связан с двойственным, многозначным характером иудаизма, где столь разные понятия, как религия, культура, страна, этничность и национальность, объединены одним общим названием – "иудаизм". Поэтому идентичность еврея определяется в той же мере сущностью и функцией памяти об истории израильского народа, как и памяти о вере религиозной общины Израиля. Нам следует рассматривать оба эти понятия как взаимозависимые. Всякое религиозное самоопределение в иудаизме соотносится с историческим, и всякое историческое самоопределение должно быть соотнесено с религиозным. При этом специфическая еврейская идентичность определяется не тем, в каком конкретно соотношении находятся между собой память об истории и память о вере, а тем, что каждая из них соотносится с конечной целью и является отправным пунктом, позволяющим нам говорить о центральном значении памяти в иудаизме.

На этом фоне формируется историко-теологическая мысль (в нашем конкретном случае – еврейская теология Холокоста). В равной степени отражая историю и веру, она является одной из двух главных форм и путей, формирующих еврейскую идентичность и еврейскую память. Другой центральный организационный принцип еврейской памяти – то, на что последним настойчиво указывал историк Иосеф Хаим Иерушалми: важные исторические события и испытания традиционно входили и будут входить в иудаизм не через историографию, а «через обряд и литургию». ²⁴ Наглядным примером тому являются еврейские праздники и праздничные дни, прежде всего Песах. То же самое происходит теперь с памятью о Холокосте. Так, специально была составлена мемориальная синагогальная молитва, в качестве попытки литургического воплощения опыта Холокоста, и даже был учреждён особый день памяти о Холокосте, *Йом ха-Шоа*.

Из всего этого можно сделать несколько выводов:

1. Исключительная сложность проблемы интерпретации Холокоста и еврейской памяти о нём связана не только с тяжестью этого единственного в своём роде события. Холокост постиг общину, которая всегда придавала исключительную, в сравнении с любой другой религией или культурой, роль, смысл и значение историческому событию как таковому.

2. Анализ историко-теологической мысли и обрядово-литургического воспоминания как двух основных форм выражения еврейской памяти позволяет понять, что представляет собой еврейская память в самой своей сущности: это процесс экзистенциального "я-воспоминания" как интегральной составляющей бытия. Еврейская память требует при этом экзистенциально-целостного восприятия, воспроизведения прошлого. Как часть современности, я вспоминаю о прошлом не для того, чтобы быть его частью; но как часть современности, через воспоминания я есть непосредственная часть прошлого. Воспроизведение (моего) прошлого – это воспоминание о (моей) былой современности.

3. Память, таким образом, играет центральную роль для еврейства и его коллективной идентичности, проявляясь преимущественно в историко-теологической мысли и будучи представленной в ритуально-литургическом воспоминании; отсюда можно заключить, что в иудаизме обнаруживается особая, единственная в своём роде связь исторического понимания и религиозности; соответственно, эту связь можно понимать, как образцовую модель памяти мира. Очевидно, что в таком свете не будет преувеличением, если мы скажем: уничтожение европейских евреев было также и мнемоцидом, уничтожением памяти – попыткой стереть в лице иудаизма память мира.

4. Холокост, по существу, посягает на сердцевину еврейской идентичности – на уровне памяти. Таким образом, его следует воспринимать на том же уровне – памяти в её еврейском значении, равным образом через историко-теологическую мысль и обрядово-литургическое воспоминание.²⁵

Хотя историко-теологическая рефлексия и обрядово-литургическое воспоминание проистекают из грамматики еврейской памяти, еврейское воспоминание при этом никоим образом не ограничивается исключительно религиозной сферой и символикой. Приведём очень показательный пример:

*«Я был рабом в Египте. Я принял Тору на горе Синай. Вместе с Йешуа и Илией я перешёл реку Иордан. Вместе с царём Давидом я вступил в Иерусалим, и вместе с Цедекией был изгнан оттуда. Я не забыл Иерусалим у рек Вавилонских. Когда Господь вернул узников Сиона домой, я мечтал вместе со строителями стен Иерусалима. Я воевал с римлянами и был изгнан из Испании. Меня сожгли на костре в Майнце. Я изучал Тору в Йемене и потерял семью в Кишинёве. Меня сожгли в Трешлине. Я восстал в Варшаве. Я эмигрировал в Эрец Исраэль – страну, из которой меня изгнали, в которой я родился, из которой я вышел и в которую вернулся».*²⁶

Эти слова взяты не из религиозного памфлета. Они прозвучали не из уст раввина-ортодокса. 16 января 1996 г. (24-го Тевета 5756 г. по еврейскому календарю) их произнёс перед германским Бундестагом Эзер Вейцман, тогдашний президент государства Израиль.

В силу вышесказанного, в свете дня памяти и воспоминаний, ещё раз подчеркну в заключение: очень опасно оказаться в плену абстракций. Мы могли бы научиться у иудаизма, по крайней мере, тому, что самый опасный враг памяти – абстракция. В этом смысле должно быть меньше анонимности, выхолащенной государственно-политической памяти о «жертвах национал-социализма». Мы должны снова научиться рассказывать истории: историю этой девочки Евы Хайман, этого подростка Моше Флинкера, этого отца Шломо Визеля, этой матери Лены Донат ... Холокост – это не шесть миллионов, а один, и ещё один, и ещё один, и ещё один....

Уже почти две тысячи лет христиане ежегодно в Страстную пятницу рассказывают и слушают одну и ту же историю, о смерти еврея по имени Иисус. Между тем, существует по меньшей мере шесть миллионов других историй жизни и смерти людей, принадлежавших к тому же народу, что и Иисус. Если бы мы договорились каждый год рассказывать одну такую историю, то воспоминание получило бы своё лицо – лицо, которое оставалось бы с нами в течение всего года. Сколь значима история, рассказ и размышления о ней, сколь сильны воспоминания, память и чувство истории, с еврейской

точки зрения, – подобно лестнице Якова, соединяющей небо и землю, – демонстрирует одна из самых впечатляющих и глубоких историй в еврейской литературе, которой мне и хочется завершить статью:

«Когда великий рабби Израиль Бааль-Шем-Тов видел, что беда угрожает еврейскому народу, он обычно удалялся в известное ему место в лесу; там он разжигал огонь, произносил молитву, и случалось чудо: угроза отступала... Позже его ученик, знаменитый Магид из Межерича, когда народу угрожала беда, отправлялся в лес на то же место и говорил: «Господь Вселенной, выслушай меня. Я не знаю, как разжечь огонь, но я могу произнести молитву». И случалось чудо. Ещё позже рабби Моше Лейб из Засова, чтобы спасти народ, шёл в лес и говорил: «Я не знаю, как разжечь огонь, я не знаю молитвы, но я хотя бы знаю это место, и этого должно быть достаточно». И этого было достаточно: снова случалось чудо. Ещё позже предотвращать беду приходилось рабби Исраэлю из Рыжина. Он сидел в кресле, обхватив голову руками, и обращался к Богу: «Я не в состоянии разжечь огонь, я не знаю молитву, я не могу даже найти место в лесу. Всё, что я могу сделать – рассказать эту историю. Этого должно быть достаточно». И этого было достаточно».²⁷

Того, что постоянно делали евреи, верующие и неверующие, с 1938 по 1945 г. – молились или рассказывали истории – оказывалось недостаточно, угроза не исчезала, никакого чуда не происходило. Об этом рассказывают – и нам тоже – оставшиеся в живых. Они непрестанно излагают свои истории. Между тем эти истории свидетельствуют, что само воспоминание о Катастрофе подчиняется тем же законам и правилам, которым тысячелетиями подчинялась еврейская память.

1. Цит. по Aaron RAKEFFET-ROTHKOFF, *Surrendering Jews to the Nazis in the Light of the Halakha*, in: *Tradition*, Vol.25, No.3, P.42.
2. Там же.
3. Irving GREENBERG, *The Third Great Cycle in Jewish History*, in: *Perspectives*, New York 1981, P.14.
4. См. библейские книги Иова, Иеремии, Псалмов, Исаяи.
5. Термины «Теология Холокоста», «теолог Холокоста» являются спорными и, по-видимому, не слишком удачными. Как правило, сами авторы категорически не приемлют для себя именование «Теолог Холокоста», как и саму «Теологию Холокоста». Однако эти термины очень часто встречаются в англоязычной литературе в качестве *terminus technicus* – вероятно, по той причине, что не существует соответствующих альтернативных терминов; см. подробнее по этому поводу: Christoph MÜNZ, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*. Gütersloh 1995 (далее цит. как MÜNZ 1995).
6. Обстоятельное изложение, анализ и оценка представляющего исключительный интерес возникновения в еврейской среде историко-теологического дискурса о значении Холокоста, а также позиций упомянутых здесь наиболее известных интерпретаторов Холокоста является главной задачей моей вышеназванной книги (см. прим. 5) Приведём краткий список наиболее важных публикаций указанных авторов: Ignaz MAYBAUM, *The Face of God after Auschwitz*, Amsterdam 1965; Richard Lowell RUBENSTEIN, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*, New York 1966; Emil Ludwig FACKENHEIM, *God's Presence in History*, New York 1970; Ders., *To Mend the World: Foundations of Future Jewish Thought*, New York 1982; Eliezer BERKOVITS, *Faith after the Holocaust*, New York 1973; Arthur Allen COHEN, *The Tremendum. A Theological Interpretation*, New York 1981; Irving GREENBERG, *Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity after the Holocaust*, in: Eva FLEISCHNER, *Auschwitz - Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust*, New York 1977, S.7-55; Ders., *The Third Great Cycle in Jewish History*, in: *Perspectives*, New York 1981; Mark ELLIS, *Toward a Jewish Theology of Liberation: The Uprising and the Future*, Maryknoll 1987.
7. Единственным приятным исключением является давно распроданный и переизданный в 1993 г. сборник, в котором собраны некоторые переведенные на немецкий язык отрывки из сочинений интерпретаторов Холокоста и несколько небольших статей: Michael BROCKE/Herbert JOCHUM

- (Hrsg.), *Wolensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, München 1982 (unveränderte Neuauflage Gütersloh 1993).
8. RUBENSTEIN 1966, S.46.
 9. Steven KATZ, *The Post-Holocaust Dialogues. Critical Studies in Modern Jewish Thought*, New York 1983, S.174.
 10. RUBENSTEIN 1966, S.154.
 11. FACKENHEIM 1970, S.74.
 12. FACKENHEIM 1970, S.84.
 13. Согласно раввинистической системе нумерации, в Торе содержится 613 заповедей (мицвот), которые обязательны к исполнению до сегодняшнего дня, особенно для ортодоксальных евреев.
 14. ROTH/RUBENSTEIN 1987, S.319f
 15. В частности, с еврейской стороны в симпозиуме принимали участие Йосеф Хаим Иерушалми, Эмиль Л. Факенхайм, Эли Визель, Шломо Авинери, Артур Васков, Эдит Вышегород; со стороны христиан – Ева Флейшнер, Розмари Рэдфорд Рютер, Джон Т. Павликовский.
 16. О значении и роли симпозиума в развитии еврейской теологии Холокоста см. также: MÜNZ 1995, Kap. IV-2.3.
 17. GREENBERG 1977, S.8
 18. GREENBERG 1977, S.8. Критика Гринберга направлена в первую очередь против самого тона Рубенштейна, не терпящего возражений, и его радикальных выводов; ср.: GREENBERG 1977, S. 26f.
 19. GREENBERG 1977, S.27
 20. там же.
 21. GREENBERG 1977, S.32.
 22. там же.
 23. Elie WIESEL, *Der Prozess von Schamgorod*, Freiburg 1987, S.6.
 24. Ср. Yosef Hayim YERUSHALMI, *Zachor. Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, Berlin 1988.
 25. Подробно эти четыре вывода представлены в: MÜNZ 1995, V-4, VI и VII.
 26. Цит. по полному тексту речи, полученному из Государственного ведомства по печати (Bundespresseamt).
 27. Elie WIESEL, *Die Pforten des Waldes*, Frankfurt/M. 1967, S.7.

Об авторе

КРИСТОФ МЮНЦ

Д-р, изучал германистику и историю в университете города Зиген, Германия; защитил диссертацию по истории (Christoph MÜNZ, *Der Welt ein Gedächtnis geben. Geschichtstheologisches Denken im Judentum nach Auschwitz*, Кристоф Мюнц «Дать миру память. Историко-теологическая мысль в иудаизме после Освенцима», Gütersloh 1996); член правления Немецкого Координационного Совета обществ христианско-еврейского сотрудничества (DKR); член комиссии по диалогу евреев и христиан при Центральном комитете немецких католиков (ZdK). Переводчик, автор и свободный журналист; ответственный редактор «COMPASS-Infodienst христианско-еврейских и немецко-израильских сообщений на темы дня в Интернете».

Кontakt:

redaktion@compass-infodienst.de