

УДК 02.11.21

ГРНТИ 02.51.25

## **Некоторые парадоксы субъекта исторической ответственности\***

### **Some paradoxes of the subject of historical responsibility**

*Кострова Елизавета Алексеевна,*

*Кандидат философских наук,*

*научный сотрудник Научной лаборатории «Социология религии»*

*ОЧУВО «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет»*

*Москва, Россия*

*[elizakos@mail.ru](mailto:elizakos@mail.ru)*

#### **Аннотация**

В работе рассматриваются проблемы, связанные с субъектом исторической ответственности. Его положение интересно своей парадоксальностью. Как отмечает в своей работе «Коллективная ответственность» Ханна Арендт, в этом случае человек несет вину за то, чего не совершал. Можно сказать, что субъект исторической ответственности обнаруживает себя в ней, «заброшен» в нее, она дана ему как изначальная составляющая его идентичности вместе с принадлежностью к той или иной нации или социальному классу. В данном случае не представляется возможным определить границы ответственности: как долго – скольким поколениям считать себя причастными? за что из совершённого другими я несу ответственность, а за что нет? Обычные для индивидуальной ответственности процедуры искупления вины, например, через наказание, также затруднены: известные прецеденты подобных действий по компенсации исторической вины (коленипреклонение Вилли Брандта в Варшаве; репарации, выплаченные жертвам нацизма; программы США, призванные исправить последствия колониализма) едва ли можно оценить как восстановление справедливости. Все это приводит к тому, что положение субъекта исторической ответственности становится сродни тому, что Левинас описывает через метафору «заложника» за другого: речь идет о приближении к до-онтологическому предстоянию перед другим, где Я всегда уже в ответе.

---

\* Доклад подготовлен в рамках проекта «Экономика как проблема: Теории границ экономического в политической и теологической мысли» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ в 2016 году.

## Abstract

The paper is focused on issues related to the subject of historical responsibility. His position is paradoxical. As Hannah Arendt noted in "Collective responsibility", in this case, the person is responsible for something he did not commit. We can say that the subject finds himself in the historical responsibility, is "thrown" into it, it has been given to him as the original component of his identity along with membership in a particular nation or social class. In addition, in this case it is not possible to determine the limits of responsibility: how long should it last? What exactly should I be considered responsible for? There are also some problems with procedures of redemption, so common in the case of the individual responsibility: the famous precedents of similar actions to compensate for historical guilt (Willy Brandt kneeling in Warsaw; reparations paid to the victims of Nazism; US programs designed to correct the effects of colonialism) can hardly be estimated as justice restoration. Thus, position of the subject of historical responsibility is becoming akin to what Levinas described through the metaphor of "hostage" to another: it is a question of the approach to the pre-ontological anticipation before the Other, where I always have to respond.

**Ключевые слова:** ответственность; Арендт; Левинас.

**Keywords:** responsibility; Arendt; Levinas.

В данной статье я хочу попробовать провести параллель понятием субъекта исторической ответственности и субъективностью как «заложником» за другого. В первом случае опорным текстом для меня послужит «Коллективная ответственность» Ханны Арендт, во втором – работы Эмманюэля Левинаса. Несмотря существенным различиям в их целях и взглядах, представляется, что суть того состояния, которое описывает Арендт в качестве коллективной ответственности, в чем-то подобно тому, что пытается ухватить Левинас, говоря об отношении Тождественного и Иного.

В своей работе «Коллективная ответственность» Ханна Арендт так определяет коллективную ответственность (частным случаем которой является и ответственность историческая): «Есть два необходимых условия коллективной ответственности: я должен считаться ответственным за что-то, чего я не совершал, и я должен нести такую ответственность в силу своего членства в группе (коллективе), которое невозможно прекратить добровольным актом с моей стороны...» [2; 207]. Феномен исторической ответственности интересен прежде всего своей парадоксальностью, которая становится особенно очевидной, если сосредоточиться на фигуре субъекта исторической

ответственности. Как отмечает Ханна Арендт, в этом случае человек несет ответственность за то, чего не совершал. В этом контексте для нее важно развести понятия ответственности и вины, где первая – феномен политический, а вторая – характеристика частной сферы морали и права. Разделение проходит по тому, чье благополучие мы прежде всего имеем в виду: с политической точки зрения нас интересует то, как поступок сказывается на ситуации в мире; точка зрения морали фокусируется на благополучии личности. Поэтому Арендт считает вполне возможным существование такой ответственности, которая не сопровождается личным чувством вины. Более того, она склонна подозревать в лицемерии и осуждать тех, кто заявляет, что действительно испытывает чувство вины за то, что было совершено не им, а его предками: заявляющий об этом признает свою солидарность с реальными преступниками [2; 205-206].

Возникает закономерный вопрос: как субъект может повести себя в связи с этой ответственностью, которую он обнаруживает уже вмененной себе? Очевидная альтернатива заключается в том, чтобы либо признать, либо не признать ее. Такое «непризнание» означало бы не что иное, как отказ идентифицировать себя с тем коллективом, который эту ответственность несет. Однако это едва ли возможно, и именно этим коллективная ответственность отличается от, скажем, юридической: можно выйти из состава преступной группы или организации, действующей вопреки законам морали, но можно ли с той же легкостью отказаться от связи со своим народом, расой, социальным классом? Можно сказать, что субъект исторической ответственности обнаруживает себя в ней, «заброшен» в нее, она дана ему как изначальная составляющая его идентичности вместе с принадлежностью к той или иной нации или социальному классу. Отказаться признать себя носителем исторической ответственности значит либо предаться самообману, закрыть глаза на свои истоки и игнорировать то, как воспринимают тебя другие, либо сменить ту группу, с которой субъект идентифицирует себя, – и вместе с тем, как подмечает Арендт, скорее всего, принять на себя тяжесть другой истории и другой ответственности [2; 208].

Но что бы могло означать для субъекта принятие на себя, признание собственной исторической ответственности? С точки зрения Арендт, здесь не уместно чувство личной вины или юридические последствия. Значит ли это, что субъективное признание исторической ответственности является достаточным – или признание это должно заключаться в каких-то действиях? С одной стороны, прецеденты подобных «искупительных» процедур довольно многочисленны, от официальных изменений до выплат компенсаций. Отметим, что обычно они производятся от имени коллектива: например, выплаты репараций осуществляет правительство Германии. Даже коленипреклонение Вилли Брандта в Варшаве имело такое значение прежде всего потому, что он в тот момент являлся не частным лицом, но представлял

нацию. К тому же, хотя реализация подобных действий ощущается как необходимое следствие истинного и глубокого принятия на себя исторической ответственности, важное отличие от юридических процедур в данном случае состоит в том, что пределы ответственности не установлены и, в сущности, историческая ответственность едва ли уменьшается, что бы ни предпринимали потомки виновных. Бесконечность ответственности вытекает из того, что нет того, кто мог бы простить, положив ей предел. И если в поколении современников, как это важно для Арндт, есть действительное различие между виновными и невиновными, потому что еще живы те, кто непосредственно своими решениями и поступками причастен к событию, то в следующих поколениях ответственность все больше отстает из порядка юридического в порядок онтологический, сливаясь с историческим опытом и национальным характером.

В конце концов коллективная ответственность оказывается, по словам Арндт, «нашей платой за тот факт, что мы живем не сами по себе, а среди других людей, и за то, что способность действия... может быть актуализована лишь внутри одной из множества разнообразных форм человеческого сообщества» [2; 216]. Мысль о том, что человек не вправе выбирать себе тех, с кем он сосуществует, и что такая неизбежность соседства принадлежит к самым сущностным экзистенциальным характеристикам бытия человека вообще, не раз встречается у Арндт (см. например, Скрытая традиция). Историческая ответственность оказывается необходимым следствием жизни в сообществе, идентификации с группой, которая есть важнейшее условие формирования идентичности субъекта. В конечном счете, нести историческую ответственность – значит просто быть человеком. Индивид вступает в мир, уже определенный разными группами и сообществами – семья, социальный класс, нация, человечество. Признание исторической ответственности оказывается синонимом признания такой принадлежности, присвоения ее истории.

Все это приводит к тому, что положение субъекта исторической ответственности становится сродни тому, что Левинас описывает через метафору «заложника» за другого: речь идет о приближении к до-онтологическому предстоянию перед другим, где Я всегда уже в ответе. В центре философии Э.Левинаса с самого начала стоит фигура Другого. В своей первой работе «Тотальность и бесконечное» он описывает другого через бесконечность. Парадоксальность идеи бесконечности заключается в том, что она по определению не может содержаться в чем-то конечном (например, в сознании Я). Для Декарта эта мысль служит ключом к открытию божественного существования; для Левинаса – аналогией абсолютной инаковости, воплощающейся в фигуре Другого. Образ бесконечности призван продемонстрировать полную невозможность для Другого стать содержанием понятия или представления, и тем самым частью тотализирующего мышления Я, которое как бы взрывается изнутри. Абсолютность его инаковости выводит Другого за пределы того, что

можно мыслить, делая единственным путем к нему трансцендирование в «метафизическом желании». Оно соответствует идее бесконечности, которую человек находит в себе, и несоразмерности этой идеи. В то время как мышление и потребность направлены на присвоение и преодоление инаковости, метафизическое желание никоим образом не влияет на то, что предстоит перед Я, а значит, наилучшим образом соответствует бесконечности Другого: «Картезианское понятие идеи Бесконечности обозначает отношение к бытию, которое сохраняет свой абсолютно экстериторный характер по отношению к тому, кто его мыслит. Это понятие подразумевает контакт с незыблемым, не нарушающий целостности того, с чем соприкасаются» [3; 87].

Другой превосходит любое определение, разрушая его, не поддается никакой попытке описания и включения в тотальность рода. Он трансцендентен и недоступен для Я в качестве предмета познания. Для Я Другой существует в качестве выражающего себя присутствия, ускользающего от конституирования и определения, явственно отличного от любой безликой вещи, доступной для тематизации в качестве феномена. Этот присущий Другому способ «являться», не являясь, описывается при помощи метафоры Лица [3; 88]. Лицо «выражает себя», то есть раскрывается непосредственно, само через себя, без посредничества понятий, качеств и атрибутов. При этом Другой для Левинаса – это именно другой человек, так что познавательное отношение, сводящее предмет к понятию, охватывающее объект горизонтом сознания Я обращается в насилие, в том числе в самом прямом смысле слова, и результатом классического философствования становится вполне реальная война: «Война не допускает никакой экстериторности, не дает возможности иному существовать как иному... Лик бытия, проступающий в войне, может быть определен с помощью понятия “тотальность”, господствующего в западной философии» [3; 67].

Другой предстает перед Я в разных обликах. Прежде всего, это некто униженный и оскорбленный, беззащитный в силу своей физической или социальной уязвимости. Как пишет Левинас, «другой – всегда нищий» [4; 373]. Он воплощен в образах странника, чужеземца, вдовы, сироты: «его ситуация “чужого” сродни положению обездоленного или пролетария. Инаковость, являющаяся свободой, есть в то же время инаковость-нужда» [3; с.108]. При этом, однако, он и тот, к кому можно обращаться только на «вы», кто находится заведомо выше Я, господин и повелитель.

Самотождественного, находящегося в отношении лицом-к-лицу, Левинас характеризует через метафору избранности, которая описывает ответственность Я. Избранничество подразумевает призванность к ответу и становится синонимом нравственного сознания. В положении избранника заключена выделенность среди людей, неравенство другим, но вовсе не как право, а как обязанность и долг. К избранному предъявлены более высокие требования,

чем к остальным. Примером реализации данного принципа является избранность иудея: «идея избранничества... может выродиться в гордыню, но изначально выражает сознание неотвратимого предназначения, которым живет этика и в силу которого всеобщность преследуемой цели предписывает одиночество, обособление того, на ком лежит ответственность» [4; 343-344].

В работах 1970-х годов у Левинаса появляется метафора «заложника», и в первую очередь в книге «Иначе, чем бытие, или По ту сторону сущности», где Левинас продолжает развитие своих основных идей, смещая акценты, заостря определенные аспекты, пользуясь для этого новой терминологией. Само название говорит о стремлении Левинаса радикализировать трансцендентность Другого, избавившись от того, что еще было онтологического в «Тотальности и бесконечном», и попытаться описать ее абсолютную инаковость, выходящую за пределы противопоставленности бытия и небытия. До тех пор, пока мы остаемся в пределах этой оппозиции, мы существуем в области синхронии – то есть во времени, которое представляет собой привычную для нас смену прошедшего, настоящего и будущего, достижимые для нас как память или история. Этот мир аналогичен жизни отделенного бытия: здесь царит заинтересованность, борьба за удовлетворение потребностей в виде войны или коммерции, которая есть не что иное, как та же завуалированная война. Но смысл человеческого существования открывается не в измерении синхронии, но за его пределами, вообще – за пределами, в ином, чем бытие, в трансцендентности диахронии. Она представляет собой разрыв, отрицание синхронизации, ан-архию (в смысле отсутствия первоначала), вторжение глубинного прошлого, которое не может быть возвращено в настоящее усилием памяти или историографии. Поэтому это прошлое вне-памятное, «незапамятное», невозвратимое. Путь в иное, чем бытие, лежит через субъективность, по которой проходит граница между заинтересованностью и незаинтересованностью, между бытием и иным, чем бытие.

Диахрония становится местом совершения этического выбора. Она помещает меня «поблизости» от Другого, делает его моим «ближним», вменяет мне ответственность за него. Поскольку, однако, диахрония не может быть тематизирована субъектом, например, в качестве припоминания, он застает себя уже ответственным, вопреки своей свободе, до своей свободы; обязанность перед ближним проскальзывает в мое сознание, как вор, контрабандой [5; 16]. В связи с этим особенно важной оказывается метафора подстановки – замещения (substitution), которая развивает мотивы изначальной виновности Я и его незаменимости как субъекта ответственности, появившиеся уже в «Тотальности и бесконечном». Результатом подстановки становится образ субъекта как заложника [за] Другого. Это крайняя радикализация отношения лицом-к-лицу. Теперь субъект не только незаменим как всегда

именно тот, кто несет ответственность за все происходящее, даже за поступки самого Другого, но и должен быть готов заменить Другого, то есть пожертвовать собой ради него. Метафора заложничества передает бесконечность ответственности, которую принимает на себя Я. Бытие-заложником представляется фразой «вот я!», «винительным» падежом готовности к самопожертвованию. Здесь достигает своего крайнего выражения понимание ответственной субъективности как «пассивности более пассивной, чем всякая пассивность», вы-ставленной Другому, открытой в своей ранимости, во всей незащищенности обнаженной кожи.

Историческая ответственность, по-видимому, также открывает выход за пределы синхронического юридического понятия личной вины к изначальности диахронической ответственности человека перед человеком. Описание Левинаса перекликается с Арндт также и в том, что речь здесь идет о том этическом отношении, которое открывается субъективности в ее выставленности навстречу другому – как сказала бы Арндт, в политическом измерении, в том пространстве, где есть только поступки людей по отношению к другим людям. Такой взгляд, возможно, чрезмерно расширяет понятие исторической ответственности, лишая ее как раз ожидаемой «историчности». Впрочем, этот феномен, по-видимому, относится к числу тех, которые, при всей неопределенности и подчас расплывчатости своих границ, позволяют индивиду прикоснуться к глубинам истинной человечности.

#### **Литература:**

1. Арндт Х. Скрытая традиция. М., 2008.
2. Арндт Х. Коллективная ответственность // Ответственность и суждение. М., 2013. С. 205-217.
3. Левинас, Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб., 2000.
4. Левинас, Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004.
5. Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye, 1974.