

ГЕРМЕНЕВТИКА СВИДЕТЕЛЬСТВА КАК ПРОГРАММА ИНТЕРПРЕТАЦИИ ВОЙНЫ

Игорь Подпорин

Институт бизнеса, Белорусский гуманитарный университет

ORCID: 0000-0002-1920-7859

Резюме. В статье предпринимается попытка предварительного конструирования установок герменевтики свидетельства как программы интерпретации войны, направленной на поиск новых парадигмальных условий и способов концептуального описания войны, позволяющих создать возможность преодоления ее неизбежности. Автор предлагает мартирологическую перспективу понимания свидетельства, в которой обосновывает возможность auctor-свидетельской позиции. Основываясь на работах Р. Жирара, Дж. Агамбена и А. Бадью автор дает описательную реконструкцию парадоксальности свидетеля войны. Герменевтика свидетельства как рефлексивная практика выдвигает ряд требований к позиции интерпретации, таких как не только познавательная, но и социальная заинтересованность, направленная к универсальному нормативному горизонту и проявляющаяся в сопутствующей аффективной стороне интерпретатора как auctor-свидетеля события войны.

Ключевые слова: *свидетельство, парадоксальность позиции свидетеля, война в Украине, герменевтика свидетельства.*

Verbum caro factum est («слово стало мясом»).

М. Павич. Хазарский словарь

А также и вы будете свидетельствовать.

Ин. 15:27

Проблемы, связанные с переосмыслением войны и ее концептуальными интерпретациями, ворвавшись в актуальное тематическое пространство после начала войны в Украине в 2014 году, репрезентируют совершенно особую общественно-политическую и интеллектуальную ситуацию, сложившуюся в постсоветских странах восточноевропейского региона. Эта ситуация манифестирует по крайней мере две особенности, имеющие отношение к герменевтике свидетельства, попытка предварительного описания которой будет изложена ниже. Во-первых, война в Украине выявила разрывы в социальной ткани обществ, которые оказались прямо или косвенно причастны к этому событию: расколы по политическим и идеологическим мотивам просматриваются на уровне не только «больших» обществ, но и малых сообществ и социальных групп, вплоть до отдельных семей. Отношение к войне вообще, историческому военному наследию и актуальным военным событиям вызвали принципиально несоизмеримые и предельно далеко отстоящие друг от друга позиции у людей, живущих в одном или соседних социальных и

даже физических пространствах. Во-вторых, подобная ситуация обозначилась также на концептуальном поле: эпистемологические разрывы в социально-гуманитарных научных сообществах, в существовании которых, по крайней мере неявно, мало кто сомневался, оказались реконфигурированы событием войны и выявились чрезвычайно отчетливо. Однако трудность состоит, конечно же, не в самом эпистемологическом разнообразии и гетерогенности исследовательских позиций, а в возникшей интеллектуальной ситуации с полюсами от полной концептуальной растерянности до крайней решимости. По-видимому, нынешние научные публикации о войне в российском, украинском и белорусском интеллектуальном пространстве можно рассматривать как манифестации широкого спектра отношений к событию войны, не исключая, с одной стороны, политкорректной осторожности и безопасной для автора отстраненности, а с другой – предельной концептуальной определенности и даже своеобразного радикализма. Присутствие события войны стало ощутимо в академических сообществах. Вспоминая негативную реакцию некоторых коллег автора настоящей статьи на саму тематику войны в Украине, уместно заметить, что вопросы о том, говорить ли и *как говорить о войне*, приобрели острый характер. Теперь стало отчетливо видно, что проблема концептуального выбора или выбора дискурса определенного типа не является отвлеченной исследовательской задачей, не имеющей отношения к социальной и политической ситуации, в которой этот выбор производится. И если в других ситуациях и условиях исследователь мог позволить себе не обращать внимания на это давно известное обстоятельство, то в случае с тематизацией войны понимание того, что

теперь слово становится «плотью», заставляет пересмотреть установки и позиции философской интеллектуальной работы. Заявленная «герменевтика свидетельства» является попыткой такого пересмотра с намерением описать позицию интерпретатора-свидетеля в контексте смены перспективы видения войны, причем такой, которая могла бы создать возможность невозможности повторения подобного социального пароксизма. Эта перспектива, в свою очередь, расширяет понимание герменевтики (до герменевтики свидетельства), выводя ее за рамки теоретизирования («чистой» интерпретативной практики) и переводя в сферу практического действия и поведения как перформатива, разворачивающего попытку повлиять на ситуацию войны. Разумеется, эта задача вряд ли может быть осуществлена без реконструкции позиции свидетеля как очевидца, участника и толкователя события.

Поскольку в дальнейшем основной интерес будет сосредоточен на позиции свидетеля и свидетельстве, следует сделать несколько предварительных замечаний и уточнений: 1) что подразумевать под герменевтикой; 2) каковы принципиальные для последующего анализа характеристики войны.

1) Представление о герменевтике как искусстве интерпретации, не ограничивающемся отвлеченной интеллектуальной работой, по-видимому, так же старо, как и сама герменевтика. После попытки Х.У. Гумбрехта предложить герменевтике как господству самодовлеющей интерпретации, основанной на «культуре значения», альтернативу в виде интеллектуальной работы, воплощающей «культуру присутствия», само понятие герменевтики, казалось, было проблематизировано. Однако

нужно указать на два обстоятельства, которые обозначает сам Гумбрехт. Во-первых, он говорит о том, что не склонен категорически отрицать основные понятия герменевтики: «абсурдно было бы... вовсе отказываться от понятий значения, понимания или толкования» (2006, 147). Во-вторых, Гумбрехт критикует не идеи и замыслы герменевтики как таковой, а интеллектуальную ситуацию в гуманитарном сообществе, превращающую интерпретацию в самодовлеющую цель. С учетом этих обстоятельств, нужно заметить, что герменевтика в данном случае подразумевает и то, за что ратует Гумбрехт – учет так называемых «феноменов присутствия» (без такого учета герменевтика свидетельства принципиально невозможна), – и то, что любая интерпретация осуществляется в особой ситуации (позиции с определенным местом и временем) и с определенной социальной интенцией. Достаточно точно эту интенцию выразил Дж. Ваттимо: «Герменевтика – это не философия, а утверждение исторического существования в эпоху конца метафизики... Здесь и сейчас мы не можем говорить на нашем языке и переживать нашу историчность, не отвечая на послание...» (2008, 121–122, 127).

2) Отношение к войне, которое здесь транслируется, основано на представлениях о ней не как политическом, экономическом, историческом и т.п. феномене. Речь идет о войне как тотализированном в рамках локального общества взаимном вооруженном насилии и уничтожении людей. Основной внутренней характеристикой войны с этой точки зрения является ее бессмысленность. Все смыслы (политический, исторический и т.п.) являются внешними и привнесенными интерпретирующими субъектами, подразумевающими возможность

использования войны в русле ее функционального назначения. В частности, инициирование войны в Украине может быть понято как целенаправленный геополитический шаг России, направленный на дискредитацию украинского государства, подлежащий критике как бессмысленный с точки зрения отношения «издержек» и «прибыли» в политическом, символическом и т.п. измерениях. Однако дело не в рациональной оценке осмысленности этого «предприятия», поскольку все подобные оценки войны, привносящие внешние смыслы, разбиваются о ее внутреннюю бессмысленность. Эта констатация не является следствием морализирующего пацифизма, полагающего, что не существует никаких ценностей, которые были бы выше ценности человеческой жизни. Это логическое следствие понимания войны как коллективного уничтожения людьми друг друга, подчиненного циркулярной логике миметического насилия (Жирар, 1972). Миметическое насилие запускается *hybris* – установкой безудержной агрессивной и максимально претенциозной дерзости (наглости), – поддерживается и распространяется посредством взаимного заражения мезью. Насилие, унижение и уничтожение порождают здесь сами себя. Все частичные, или партикулярные, смыслы вторичны и только маскируют эту ситуацию бессмысленного, тотального самовоспроизводящегося насилия, создающего разрушительный социальный хаос, в котором определяются границы человеческого в социально-онтологическом смысле. Как представляется, именно такое понимание войны предполагает тот нормативный горизонт, исходя из которого можно оценить антропологические и социально-онтологические основания войны. Критика войны в этом направлении предстает не как критика

политических, идеологических и других подобных позиций ее участников, а как обращенная на сами основания социальных условий, в которых реализуются механизмы дегуманизации.

Наивно было бы полагать, что посредством герменевтической работы можно непосредственно повлиять на прекращение войны. Правдоподобней оставить философии (пусть даже направленной на генерирование новых дискурсов) традиционно отводимую ей скромную роль запаздывающего осмысления. В лучшем случае можно говорить о прочерчивании нормативного горизонта, исходя из некой позитивной утопии мира без насилия и дегуманизации, которая бы предвосхитила новое общество, где невозможна война. Мы знаем, что работа в этом направлении велась и ранее, но войны не исчезают, а лишь видоизменяются. С другой стороны, нельзя сбрасывать со счетов социальную роль философского воображения, тем более что в современных информационных условиях интерпретативные модели приобретают особое значение на различных уровнях и в различных сферах социальной активности. С учетом вышесказанного может быть понята патетика интеллектуальной интенции и критичность социальных приложений предлагаемой герменевтики свидетельства: философская работа такого рода должна быть направлена на *поиск новых концептуальных перспектив и попыток разворачивания и развития новых логик в осмыслении войны*. Подход, репрезентированный в последующем материале, представляет собой одну из таких попыток.

Свидетельство и свидетель в круге «очевидность – интерпретация»

Философская проблематизация свидетельства сегодня может быть представлена, пожалуй, из двух основных перспектив, которые можно условно обозначить как *эпистемологическую* и *мартирологическую*¹.

Попытки концептуального описания свидетельства обнаруживают разноплановость в силу многогранности самого предмета. В первом приближении достаточно просто отличить описания различных типов. Как правило, если рассуждение строится вокруг вопросов о передаче информации, знания о фактах или некоей эмпирической истине посредством сообщения свидетеля (чаще всего очевидца), то мы имеем дело с эпистемологическим подходом. Если же мы сталкиваемся с интерпретацией свидетельства, например, с позиции православного взгляда (Филоненко, 2010), то такое толкование, как правило, можно отнести к подходу, названному здесь мартирологическим, поскольку речь идет о сообщении духовной истины посредством особого образа жизни (Майнарди, 2016). Некоторые описания свидетельства смешивают оба аспекта (эпистемологический и мартирологический), что, по-видимому, неизбежно в случае развернутого неюридического понимания свидетеля как очевидца события. Для эпистемологического подхода характерна постановка ряда проблем, связанных с природой свидетельских данных,

¹ В данном случае под «мартирологическим» не имеется в виду нечто относящееся к спискам христианских мучеников, их составлению или изучению, а также жизнеописанию святых. Под мартирологическим подходом к пониманию свидетельства подразумевается такое описание, которое трактует свидетельство как провозглашение пережитого события различными средствами: от речи до соответствующего образа жизни. При этом приходится прибегнуть к частичному смысловому замещению в этимологии слова «мартирология», поскольку это слово применимо в нашем контексте только тогда, когда оно означает не сказание о мучениках или словесную фиксацию относящегося к ним, как в христианстве, а учение о свидетельстве как таковом, что также представляется допустимым.

определением условий и критериев достоверности свидетельской информации, т.е. вопросы, в которых интерес исследователя направлен не на конституирование самой фигуры или позиции свидетеля, а на то *знание*, носителем которого он предположительно является и которое составляет основной предмет изучения (Гагинский, 2017; Греко, 2017; Маслов, 2017). Мартирологическому подходу ближе вопросы об условиях и существо свидетельства и свидетеля, их социокультурной роли и значимых следствиях действительной реализации. Именно этот подход соответствует замыслу герменевтики свидетельства.

С известной долей условности указанные подходы отсылают к двум смыслам «свидетельства», которые в английском языке передаются понятиями *testimony* и *witness*. Первое понятие – *testimony* – подразумевает прежде всего «свидетельские показания» и этимологически восходит к латинскому *testis*, означающему свидетеля как незаинтересованного стороннего наблюдателя, т.н. «третье лицо» в суде. К первичности этого смысла, конечно, впоследствии добавляется другой, сходный с мартирологическим, когда свидетельство начинает трактоваться как передача субъективного переживания (например, восприятия Бога). В случае с *witness*, означающему свидетельство и свидетеля, мы имеем дело с происхождением от *wit* – «ум», «понимать», «знать» – и подразумеваем под свидетельством в первую очередь сообщение очевидца, а также действительное подтверждение убеждений, что связано с использованием *witness* для перевода греческого *μάρτυς* как свидетеля-мученика. Интересно то, что *μάρτυς* в небиблейском контексте использовался с указанным юридическим смыслом. Однако

употребление этого понятия у Платона и Аристотеля дает основания для его трактовки и в эпистемологическом, и в мартирологическом ключе. Так, Аристотель использует $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma$ в контексте не только описания наблюдений, но и выражения провозвестия, этических суждений и моральной убежденности, которые не могут быть эмпирически наблюдаемы. Ранее Платон иногда использовал этот термин для обозначения «свидетеля истины» (Shneider, 1967). Кстати говоря, в современной юридической практике различают понятия очевидца и свидетеля. Очевидец – тот, кто непосредственно наблюдал событие. Свидетель – лицо, предположительно знающее нечто важное о событии; «лицо, в отношении которого имеются основания полагать, что ему известны какие-либо обстоятельства по делу..., вызванное судьей, должностным лицом органа, ведущего... процесс, для дачи объяснений либо дающее объяснения» (Pravo.by, 2018). Примечательно то, что очевидец не является свидетелем, пока он не вовлечен в юридический процесс с соответствующим документальным подтверждением его статуса, а также наделением правами и обязанностями. Причем специфику свидетелю как таковому придают его «объяснения», можно сказать, интерпретации.

Воспользуемся этим последним различием очевидца и свидетеля в интересующем нас ключе. Предположим, что есть свидетель-очевидец и свидетель-интерпретатор. Причем для интерпретатора не обязательно быть очевидцем, достаточно знать о событии или быть уверенным в том, что оно произошло. В свою очередь, очевидец также не избавлен от необходимости интерпретировать событие, что он и делает.

Подтверждением этому служит приводимый П. Рикером эксперимент с очевидцами, целью которого было выяснение того, насколько на такие свидетельства можно полагаться. От нескольких лиц требовался пересказ одной и той же заснятой на пленку сцены. Результатом эксперимента была фиксация несоответствия между эмпирической реальностью, наблюдаемой извне, и свидетельскими показаниями (2004, с. 225–226). В нашем мартирологическом контексте это подтверждает мысль о том, что эмпирически очевидное задано интерпретативными процедурами, посредством которых восприятие и передача информации о событии с необходимостью приобретают субъективный характер. Следовательно, особое значение имеет не столько эмпирическое восприятие события, его буквальная очевидность как таковая, сколько отношение свидетеля к этому событию: его готовность воспринять событие, вовлеченность в событие, причастность к нему. Сама же эмпирическая информация служит для свидетеля, скорее, поводом для вовлечения. Свидетель, таким образом, может быть рассмотрен как фигура, замкнутая в цикл кругового движения *от очевидности к интерпретации*. Эти два полюса предполагают, что идеальный свидетель является не только тем, кто способен удостоверить некое событие (будучи эмпирическим наблюдателем, т.е. очевидцем), но и тем, кто может передать смысл этого события другим, проинтерпретировав его в любой доступной действенной форме.

Очевидец-свидетель и интерпретатор-свидетель как исходные субъектные позиции свидетельства

Вернемся к предположению о том, что свидетель может занять позицию на одном из предполагаемых полюсов: очевидности или интерпретации. При этом свидетель не будет субъектом свидетельства в полном смысле, оставаясь только на одном полюсе (что невозможно по определению). С другой стороны, неизбежная циркуляция через оба полюса, как будет видно, также не гарантирует свидетелю завершённый статус. Здесь мы должны вернуться к различию эпистемологического и мартирологического взглядов. С точки зрения первого подхода, для которого важно знание, или информация, содержащаяся в свидетельстве, основными проблемами в таких позициях будут критерии «очевидности» и «интерпретации» (например, каким образом подтверждается очевидность события или чем информативна некая интерпретация). С мартирологической точки зрения это не важно. Основная проблема в том, чтобы очевидец или интерпретатор действительно стал свидетелем (субъектом со специфическими свойствами), и тогда нужно понять, как это возможно. Такой подход требует корректировки используемых терминов, поскольку в таком случае речь идет не о свидетеле-очевидце и свидетеле-интерпретаторе, а об *очевидце-свидетеле* и *интерпретаторе-свидетеле* как возможных отправных субъектных позициях свидетельства. Следствием из эпистемологического подхода является то, что процесс конституирования свидетеля обусловлен критериями познания и понимания без учета специфических субъектных характеристик

свидетеля как такового. Важным следствием из мартирологического подхода является то, что в виду особой субъектности свидетеля не всякий очевидец может считаться свидетелем и не всякий интерпретатор может им априорно не считаться. Нас интересуют указанные позиции с точки зрения мартирологического подхода.

Вернемся к полюсам очевидности и интерпретации, описанным выше. Ситуация субъекта-свидетеля на этих полюсах будет выглядеть следующим образом. Очевидец-свидетель, для которого отправной точкой является эмпирическая вовлеченность в событие, будет вынужден восполнять нехватку *субъективного смысла* произошедшего события через интерпретацию. Основным вопросом для него (явно или скрыто) будет вопрос об оценке события: «Что означает произошедшее?» – понятый как вопрос о субъективном содержании события, об отношении к нему. Интерпретатор-свидетель, напротив, отталкиваясь от полюса интерпретации и не располагая очевидностью эмпирической информации, будет иметь возможность лишь восполнить отсутствие очевидности *субъективной уверенностью* в том, что нечто действительно происходило. Для него в процессе формирования такой уверенности основным вопросом будет не вопрос о субъективно-оценочном содержании события (как у свидетеля-очевидца, который абсолютно уверен в эмпирическом факте, в том, что «это было»), а вопрос о самом событии как таковом: «Действительно ли произошедшее имеет значение события?» И в первой, и во второй позиции проблемой является конституирование субъекта как свидетеля идеального типа – способного подтверждать (удостоверять апелляцией к очевидности) и

интерпретировать событие. В первом случае очевидец будет субъективироваться через интерпретацию эмпирически пережитого факта, что и может завершить его конституирование в качестве субъекта свидетельства. Во втором случае интерпретатор будет конституироваться как свидетель посредством выработки субъективной уверенности в произошедшем. В подтверждение этого приведем два концептуальных примера, которые, разворачиваясь из различных перспектив, приводят к сходным выводам.

Поль Рикер, начиная рассматривать свидетельство как эпистемологический процесс, проходящий через заявление, архивацию и доказательство, тем не менее, приходит к ряду особенностей свидетельства, которые здесь интересны. В частности, он признает тот факт, что существуют свидетельства, остающиеся «за пределами историографии», не поддающиеся объяснению и репрезентации и заставляющие «усомниться в своей интенции служить раскрытию истины» (2004, с. 224–225). Само свидетельство, по мнению Рикера, представляет собой процедуру утверждения фактичности вместе с ее подтверждением личным опытом очевидца (что, впрочем, неразделимо). Самообозначение свидетеля — «я там был» — имеет ключевое значение: оно указывает на самоопределение в конкретном месте и времени. Это, в свою очередь, вызывая потребность свидетеля в доверии («если вы мне не верите, то...»), вводит его в ситуацию диалога, который допускает наличие разногласий. Свидетель оказывается в положении призванного — готового отвечать на обращенный к нему вопрос и повторить свое свидетельство.

Таким образом, из анализа свидетельства П. Рикера видно, что:

- 1) свидетельство избавлено от необходимости содержать / передавать достоверную, если угодно, «объективно истинную» информацию; свидетелю достаточно воплотить субъективную уверенность свидетеля;
- 2) в свидетельстве наибольшее значение приобретает самоопределение позиции свидетеля, готового провозглашать / отвечать;
- 3) это провозглашение / ответ неизбежно предполагает социальную ситуацию – существование других или другого как тех, от кого исходит призыв (вызов), и тех, к кому обращено провозвестие.

Дональд Дж. Миллер в обзоре новозаветного употребления понятия «свидетель» среди прочих, уже известных нам смыслов указывает на следующие. Свидетель – это:

- 1) тот, кто непосредственно не переживал события, но передает истину о нем. В этом смысле свидетельская позиция универсализируется: это субъектное место, которое может занять каждый. В частности, Тимофей, один из адресатов ап. Павла, был непалестинским греком и не мог быть очевидцем воскресения Христа. Но Павел советовал ему свидетельствовать о Боге: «Итак, не стыдись свидетельства Господа нашего Иисуса Христа...» (2 Тим. 1:8а). Тимофей, очевидно, был свободен свидетельствовать, выходя за рамки простого повторения апостольского учения, и, используя собственную интерпретацию, мог передавать истину, принятую от ап. Павла и других апостолов. Фигура самого Павла также примечательна в этом отношении, поскольку Павел тоже не был непосредственным очевидцем события воскресения Христа (что и отличает его от других апостолов-очевидцев), но, как известно, был

инициирован позже, через видение по дороге в Дамаск. Однако и Павел, и Тимофей, как, впрочем, всякий христианин, могут считаться свидетелями в указанном здесь смысле, поскольку причастны истине через соответствующее ее выражение и передачу. Требование, которое предъявляется к такому свидетелю, может быть понято как «следование апостольскому движению мысли» (Miller, 1988, p. 61);

2) сообщество, само существование которого удостоверяет истину (в библейском контексте – христианское сообщество). Церковь в этом смысле является воплощенным свидетельством, причем независимо от того, насколько успешно она существует и справляется со своей миссией с точки зрения передачи истины. Например, существование Израиля в изгнании также является подтверждением спасительной цели Яхве (Ibid., p. 67-68).

К субъективной уверенности, субъектному и социальному самоопределению свидетеля П. Рикера после анализа Д. Миллера можно добавить еще одну существенную особенность: свидетель передает истину. В христианском контексте эта истина трактуется как истина о Боге – онтологическая истина (в некоторых теологических вариантах – «объективная» истина), которая, разумеется, не сводима только к индивидуальной субъективной уверенности. Акцентируется также передача истины, в которой, кроме самоопределения свидетеля, присутствует также указание на существование сообщества, в котором эта истина обитает. Свидетельская позиция поэтому должна быть понята не только как позиция индивидуального ретранслятора истины, но и одновременно выразителя истины социальной, универсальной.

Что это может означать для свидетеля, если попытаться импортировать особенности такой позиции в нетеологический контекст? По-видимому, свидетель не избавлен от ответа на вопрос, какую именно истину он транслирует. И если ставится вопрос о содержании истины, а вне богословия – прежде всего социальной и экзистенциальной истины, то, учитывая, что эта истина о событии, изменившем отношение к наличной действительности, вопрос о содержании истины (поскольку ее трансляция для свидетеля неизбежно связана с выражением этого отношения) становится для свидетеля также вопросом об интенции изменения себя и общества. Будучи «подвешен» на истину значимого события, как апостол Павел у А. Бадью (1999), *свидетель действительно выражает не то, что он знает, а то, в чем уверен*, поскольку это имеет решающее субъективное значение, способное универсализироваться. Истина, таким образом, может быть понята только в действительной направленности к определенному универсальному нормативному горизонту, из которого и задается ее содержание, если угодно, как из воображаемой воплощенной утопии. Свидетельство, в свою очередь, становится образом жизни, сконцентрированным вокруг актов реализации универсализируемой субъективной истины. Это позиция интерпретатора-свидетеля, который, не будучи очевидцем, имеет интенцию, не сводимую к реализации индивидуальной или социальной истин самих по себе, а воплощающую субъективное предложение истины «для всех».

Основным отличием интерпретатора-свидетеля является его лишенность эмпирических характеристик свидетеля: даже знание о

самом факте ему дано опосредованно. Первичными для интерпретатора являются ценностные характеристики: его вовлеченность в событие осуществляется не посредством эмпирического факта, а через символические механизмы. Именно это создает большую опасность принятия и ретрансляции объективистских и идеологических версий события. Однако эмпирическая дистанцированность от события создает и возможность критической позиции, поскольку интерпретатор может лишь предполагать событие. Здесь мы сталкиваемся с важным моментом: *интерпретатору, чтобы стать свидетелем, нужно самому получить свидетельство от других.* Что, если для провозвестия ап. Павла решающее значение имела не инициация ослепляющей теофанией по дороге в Дамаск, а его *встреча* с Ананией, излечившим его от слепоты и сказавшим ему, что дальше делать: «Потому что ты будешь Ему свидетелем пред всеми людьми» (Деян. 22:15)?

Обратимся еще раз к этому событию, описанному в главе 9 Деяний апостолов, для детального прояснения диспозиции участников и их характеристик. Кроме самого ап. Павла, ослепленного явлением Христа, мы видим тех, кто был с ним в дороге. Явление Христа производит мощное воздействие на Павла (тогда еще Савла), и только отчасти на его спутников: «Люди же, шедшие с ним, стояли в оцепенении, слыша голос, а никого не видя» (Деян. 9:7). Эти люди оказались в позиции случайных наблюдателей, и как произошедшее повлияло на их дальнейшую жизнь, мы не знаем. Но именно они привели Павла в Дамаск, где его и нашел Анания, уведомленный о его прибытии Господом (в видении). Павел, как известно, будучи слепым, три дня не ел и не пил, а только молился. Бог,

между тем, также уведомил его о дальнейшем прозрении, что потом и произошло: Анания исцелил Павла возложением рук и раскрыл ему намерения Бога о том, что Павел – «избранный сосуд» Бога (Деян. 9:15), что он должен «исполниться Святого Духа» (Деян. 9:17) и возвещать о Нем.

Здесь, таким образом, представлены три позиции в отношении возможности свидетельства о событии: Павла, сопровождавших его и Анании. Спутники Павла, по-видимому, не получили ни полной эмпирической картины произошедшего (поскольку что-то слышали, но никого не видели), ни эмпирической уверенности (и скорее всего, не поняли, что произошло). Единственное, с чем они столкнулись, – это потеря зрения Павлом по неясной причине, после чего им пришлось сопровождать его в Дамаск. Событие Богоявления, произошедшее с Павлом, с его спутниками не случилось, а следовательно, и свидетельство об этом с их позиции невозможно. Вместе с тем символично то, что они ведут Павла. Но исполняют ли они роль только технического средства, доставляющего в нужный город, или все же их действия несут некий духовный смысл, остается неясным. Идеальным свидетелем события богоявления Павлу, как это ни странно с эмпирической точки зрения, выступает Анания, не присутствовавший при нем. В противоположность спутникам Павла, имевшим возможность эмпирической очевидности, но не реализовавшим ее, Анания выступает орудием Бога в собственном смысле: через свое видение богоявления он получает информацию и руководство к действию, что и совершает – исцеляет Павла и указывает ему духовный путь. Свидетельская позиция Анании основана на факте

богоявления ему самому, где эмпирический смысл (информация от Бога) и субъективный смысл (значение этой информации) совпадают, т.е. различие самого факта и оценки этого факта не возникает.

У Павла, как мы указывали, иная ситуация. Само богоявление выступает травмирующим эмпирическим событием (причем телесность травмы усугубляет ее), которое само по себе служит только начальной стадией становления свидетелем. Христос оставляет смысл своего явления недосказанным: «Он [Павел] в трепете и ужасе сказал: Господи! что повелишь мне делать? и Господь сказал ему: встань и иди в город; и сказано будет тебе, что тебе надобно делать» (Деян. 9:6). Именно Анания наполняет смыслом этот травмирующий факт и, передавая волю Бога, открывает для Павла путь свидетельства. Прозрение Павла приобретает здесь не только телесный (исцеление от недуга слепоты), но и потенциально универсализируемый духовный смысл. Уже став верующим после ослепления, Павел, скорее всего, воспринимает богоявление как событие экзистенциальной перемены, имеющей отношение именно к нему самому, а не как универсальное событие, когда трудность или даже невозможность универсализации подтверждена слепотой. И только получив подкрепление от Анании в виде излечения и указания пути, прозревает для становления свидетелем. Таким образом Павел обретает субъективный смысл произошедшего, способный универсализироваться (быть предложенным другим), *получив свидетельство от другого христианина*, и именно это обстоятельство позволяет ему возвещать истину о Христе. Другое обстоятельство, которое позволяет рассматривать Павла как идущего к свидетельству от позиции

интерпретатора, было уже указано: Павел не был очевидцем земных событий, произошедших с Иисусом, и мог полагаться только на субъективное переживание воображаемого события. Прямое или косвенное, но убедительное свидетельство других – христиан и общин, – живущих так, как будто все действительно было, служит для Павла в его деле свидетельства решающим «социальным» моментом, запускающим возвещающую активность.

Итак, можно резюмировать *свидетельскую интенцию* в рамках мартирологического понимания (призвав на помощь все того же ап. Павла Алена Бадью, который, как представляется, может рассматриваться в качестве образцового свидетеля). Свидетель как «тот, кто представляет собственную жизнь в качестве доказательства собственного утверждения» (Майнарди, 2016), может быть представлен в нескольких существенных моментах, а именно как:

1) *причастный событию* в эмпирическом и субъективно-оценочном аспектах, репрезентирующих соответствующую вовлеченность в процессы вокруг события. Эти два аспекта, казалось бы, невозможно разорвать применительно к позиции очевидца-свидетеля, но в случае с интерпретатором-свидетелем факт события оказывается значимой символической реконструкцией в воображении, которая инициирует возвещение, в то время как очевидец-свидетель отличается опытом столкновения с эмпирической «реальностью»;

2) *заинтересованный актер*, который не просто нечто знает, а *действует* в социальной ситуации, исходя из предвосхищения универсального нормативного горизонта (а не эмпирической данности

или социальной легитимации); этот действительный процесс подразумевает субъективную уверенность (верность событию), способную универсализироваться;

3) *непредопределенный и незавершенный процесс субъективации*, идущий через действенное восполнение субъективного смысла события и верности ему;

4) *«момент истины» события*, где истина понимается как процесс – длящаяся действительная процедура ее установления, а не знание, репрезентирующее определенное положение дел; истина в таком понимании контекстуальна, поскольку нет никакого априорного, трансцендентального или эмпирического места истины;

5) *актор возвещения о событии*, производящий в своем провозглашении универсальное предложение, дающее возможность дезавуирования эмпирических или социальных условностей, представляющихся как нечто безусловное;

6) *респонзивный «субъект»*, всегда подразумевающий встречу / столкновение с чем-то принципиально иным или радикально другим субъектом: свидетельство замыкается в ответе на зов / вызов иного.

Реализуя описанную интенцию, фигуры свидетеля войны – очевидца-свидетеля и интерпретатора-свидетеля – оказываются по своему парадоксальны. Парадоксальность очевидца-свидетеля проявляется вокруг травмирующего, приковывающего и сковывающего эмпирического факта, в отношении которого сложно встать на позицию интерпретатора, универсализирующего узнанное. Парадоксальность

интерпретатора-свидетеля, напротив, обусловлена его непричастностью к эмпирическому факту и, как следствие, – открытой формальной возможностью возвещения о событии, но проблематичностью содержания этого возвещения. В такой позиции также можно усмотреть причастность некоему потрясению – через «солидарность» с другими потрясенными (Паточка, 2008, 166), – когда ключевым моментом является символическая травма, обуславливающая интенцию возвещения. Таким образом, очевидец не может «говорить» («сказать всего»), а интерпретатор не может «ведать» («знать всего»): «немой» и «невежда» вместе могли бы составить образцового свидетеля. Но любой действительный свидетель оказывается неизбежно невосполненным, будучи замкнут на свою парадоксальность. В этом смысле свидетельство как процесс субъективации и универсализации истины о событии требует усилий.

Парадоксальность свидетеля войны

Парадоксальность свидетельской позиции в отношении ситуации войны задана существенным обстоятельством, которое само по себе также может рассматриваться как вариация этого парадокса: в качестве непрекращающегося взаимного коллективного уничтожения *событие войны предельно значительно и столь же бессмысленно одновременно.*

Для прояснения указанной парадоксальности обратимся к простому, на первый взгляд, примеру. В одной из программ телеканала «Дождь» были показаны «свидетельства военных из зоны боевых действий». Один из участников боев в Песках под Донецком, сапер ВСУ, в интервью

достаточно спокойно высказывался о бессмысленности происходящего. «С какого-то момента, – сказал он, – война начинает сама себя поддерживать, скажем так. Зачем уже... уже не понятно, зачем люди воюют. Просто воюют, и все. По-другому не могут» (И так далее с М. Фишманом, 2014).

Создается впечатление, что перед нами прямое риторическое указание на идею Р. Жирара о бессмысленности миметического циркулярного насилия, но само высказывание солдата говорит не об этом. Нужно заметить, что это мнение, высказанное «с пониманием дела» человеком, непосредственно воющим, демонстрирующим самообладание и ровную умеренную эмоциональность, могло быть произведено, скорее всего, из какой угодно позиции, но не из позиции человека в ситуации предельно значительной бессмысленности. Если это так, то у самого говорящего есть иная позиция, наделенная смыслом. На вопрос о том, как он сюда попал, он отвечал: «пришла повестка»; т.е. его мобилизовали. Предположим, что здесь мы видим человека, верного долгу перед Украиной. Однако этот смысл (гражданский, политический) является привнесенным в ситуацию войны извне. Скорее всего, мнение этого человека отражает феномен, описанный Я. Паточкой и другими участниками военных событий, когда в первой фазе вовлеченности в боевые действия приходит чувство бессмысленности происходящего (Паточка, 2008, 157–158). Но возможность сказать об этом наступает позже, когда обретается смысл. И поэтому здесь перед нами человек, не оказавшийся вдруг на войне, а уже захваченный ею и вынужденный вопреки условиям найти точку опоры. Свидетельствует ли он, будучи

очевидцем, в интересующем нас смысле? По-видимому, эта позиция будет неполной в силу невозможности выступать в качестве интерпретатора-свидетеля, поскольку нужна *дистанция между свидетелем и событием*, делающая возможной его оценку. Находясь в ситуации войны, он вынужденно погружен в причинно-следственную зависимость круга насилия, из которого невозможно реализовывать жизнь в свете предвосхищения мира как универсального регулятивного принципа. О чем он свидетельствует как очевидец? Предположим, о том, о чем писал в свое время В. Франкл: о способности человека находить смысл в любой, даже самой неподходящей для этого, социальной ситуации, например в концентрационном лагере. Однако, скорее всего, именно так обнаруживается *внутренний субъектный разрыв свидетеля*. Очевидность, говорящая о бессмысленности, выбивает почву из-под ног, запуская тем самым десубъективацию. Интерпретация, в свою очередь, требует возможности обретения субъективного смысла и оценки, что означало бы восстановление субъекта. С другой стороны, эмпирическая действительность ведения боевых действий (та же внутренне противоречивая очевидность) требует (как детерминанта) субъективной уверенности для своего продолжения, что опять же предполагает обретение смысла и субъективацию. А интерпретация (так же противоречивая) при попытке осмысления фактичности обнажает бессмысленность происходящего (как десубъективирующий процесс) и парализует субъекта. Таким образом, имеют место дискредитация самого смыслополагания (в стирании различия между смыслом и бессмысленностью) и одновременное противоречие между действительной необходимостью активных действий и их

невозможностью, равно как и между необходимостью принятия (избавления от) бессмысленности и невозможностью этого сделать. С этой точки зрения имеет место разрыв субъекта-свидетеля между отторжением и принятием ситуации войны, а точнее между невозможностью и необходимостью принятия / отторжения этой ситуации.

Приведенные рассуждения заставляют вспомнить парадокс свидетельства, проанализированный Дж. Агамбеном (2012) применительно к свидетелям массового уничтожения людей в концентрационных лагерях. Этот парадокс может быть сформулирован следующим образом: свидетелем является непосредственный участник события, переживший его до конца и поэтому способный поведать о нем, но именно этого он и не может сделать, поскольку «дойти до конца» в данной ситуации означает погибнуть. Тот, кто является подлинным свидетелем, оказывается немым («канувшим»), а те, кто могут сказать нечто («спасенные»), оказываются теми, кто не знает о событии всего.

Анализируя фигуру канувшего – безмолвствующего свидетеля, а также фигуру выжившего – способного говорить, но не знающего всего, Агамбен дает нам подсказку о том, как возможно невозможное подлинное свидетельство, как павшие способны говорить посредством выживших. Агамбен пишет: «Назовем *свидетельством* систему отношений между внутренним и внешним *языка*, между тем, что можно сказать, и тем, что нельзя сказать на каждом языке – то есть между способностью сказать и ее существованием, между возможностью и невозможностью сказать» (Агамбен, 2012, 153). И далее: «Свидетельство

является потенцией, которая реализуется посредством неспособности сказать и невозможностью, которая реализуется посредством возможности говорить. Эти два движения не могут ни отождествиться в субъекте или в сознании, ни разделиться на две невыразимые сущности. Эта неразъединимая близость является свидетельством» (Там же, 154). В таком случае:

1) парадокс свидетельства интерпретируется через парадокс субъективности в ее разорванности. Субъект оказывается сам канувшим и спасенным, погибшим и выжившим, одновременно; подверженный двум процессам субъективации и десубъективации, он является силовым полем, в котором пересекаются потоки конституирования «своего мира» и чуждого бессубъектного мира;

2) в свидетельстве субъект случается (он случаен), но ситуации, подобные массовому уничтожению и войне, отменяют субъекта как случайность (превращая его в нечеловеческую определенность) и сохраняют его таковым как существование невозможного;

3) определение свидетельства, его идентификация возможны не только исходя из внутренних особенностей речи, но и в связи с условиями речи. Приведенный выше пример с высказываниями очевидца из зоны боевых действий также подтверждает это.

Здесь мог бы возникнуть вопрос о том, насколько логика, воспроизводимая Дж. Агамбенем, применима именно к ситуации войны. В своем анализе Агамбен ссылается на парадоксальную фигуру безмолвствующего «мусульманина» Освенцима как невозможного немого подлинного свидетеля. Однако и сам Агамбен полагает, что этот

анализ применим для интерпретации биополитических механизмов вообще. Это отчасти дает основания полагать, что ситуация уничтожения людей в концлагерях является рафинированной формой, более наглядно демонстрирующей то, что в замаскированном виде имеет место и на войне – бессмысленное взаимное уничтожение (а в иных биополитических процессах – в качестве онтологического «расчеловечивания» через манипулятивные механизмы власти).

Ясно, что взаимное уничтожение является более сложным механизмом, подразумевающим в качестве ключевого отличия невозможность поступить иначе, где эта невозможность не является простым оправданием палача, заявляющего, что у него не было выбора в соответствующих социальных условиях. На войне действительно у человека нет этого выбора: если не убьешь ты, убьют тебя. И эту причинно-следственную связь нельзя разорвать; она является в таком положении субъекта *фатальной и привнесенной в жизнь человека извне*, будучи атрибутом самой эмпирической ситуации. Убийство по необходимости само по себе парадоксально и содержит субъективный разрыв: ведь если некто убивает по необходимости, то он либо деформирован (в случае убийства из императива он «болеет» безумным *hybris*, не сознавая того, что *hybris* привнесена извне), либо, в случае убийства по внешней (эмпирической) необходимости, он имеет возможность увидеть в самом себе нечто иное или другого – не подчиненного внешней необходимости убивать. Парадоксальность этой ситуации, таким образом, обусловлена *субъектным разрывом*

внутреннего и внешнего, создающим, тем не менее, их неразличимое сплетение.

Этот парадокс может быть представлен также как своеобразное одновременное наложение друг на друга субъекта в активном и в пассивном залого: с одной стороны, страдательного субъекта, испытывающего столкновение с «реальностью», а с другой – субъекта, производящего определенную действительность. Эти регистры субъективности – активный и пассивный – не должны пониматься как простая способность или неспособность нечто совершить, а должны представляться в своей амбивалентности. В ситуации войны невозможность иного выбора, кроме «убить или быть убитым», задает в обоих субъективных регистрах прежде всего угрозу негации – интенцию десубъективации. Одновременный процесс субъективации (субъекции), репрезентирующий противоречащую десубъективации интенцию к созданию возможности разрыва фатальной логики убийства, теперь уже никогда не способен окончательно избавить от угрозы негации.

В подтверждение этого попытаемся домыслить фигуры, предложенные для анализа Агамбеном, в ситуации войны. До сих пор мы привлекали к рассуждению о свидетельстве две фигуры: погибшего и выжившего. В отличие от массового бессмысленного уничтожения (наподобие геноцида), война создает более сложную систему диспозиций, в которой кристаллизуются особые фигуры. Можно было бы заметить, что есть существенная разница между комбатантами и некомбатантами. Фигура выжившего (а возможно, и фигура погибшего) раздваивается, поскольку выжившим может быть тот, кому приходилось убивать, и тот,

кому этого делать не приходилось. Интересен в этом смысле анализ фигуры убитого по необходимости. Даже предварительное осмысление этой фигуры позволяет ее также поместить в пространство парадокса свидетеля. Мы знаем, что в основном участники боевых действий предпочитают либо не говорить о своем боевом опыте, либо весьма неохотно и избирательно вспоминают его (Макаревич, 2016). Ветераны войн, вспоминая о том, что пришлось пережить, говорят о боевых товарищах, о бытовых трудностях, о тяжелой работе, т.е. о жизни на войне. Нередко в таких воспоминаниях может доминировать идеологическое дискурсивное оформление. Если речь заходит непосредственно о боевых столкновениях и убийстве, информация подается скупой, без эмоциональных и натуралистичных подробностей. Светлана Алексиевич, создававшая свои книги на материале воспоминаний, пишет об упреках ветерана афганской войны, поведавшего об ужасе смерти товарища: «Что ты, женщина, можешь понять о войне? ...Ты так напишешь?» По прошествии многих лет после войны: «Зачем твои книги? Они слишком страшные» (Алексиевич, 1989).

Тем не менее среди комбатантов находятся те, кто способен заявлять об убийствах. Так, в частности, обвиняемый СБУ в военных преступлениях А. Павлов (по прозвищу Моторола), один из уничтоженных лидеров боевых формирований ДНР, в телефонном интервью англоязычной украинской газете Kyiv Post заявил: «...Я пятнадцать пленных расстрелял. Без комментариев... Хочу убивать, хочу – нет» (Kyiv Post, 2015). Подобного рода заявления могут соответствовать фактам и даже свидетельствовать о военных преступлениях, но *не могут считаться*

речью со свидетельской позиции в мартирологическом смысле. Добавив к приведенным высказываниям то, что известно об одиозности Моторолы, мы увидим, что через него говорит и действует *hybris*.

Выступая в модусе свидетеля, убивший вступает в ту область, где он уничтожает себя, совершая символическое самоубийство, поскольку вынужден свидетельствовать о собственной десубъективации. Это онтологическое обстоятельство коррелирует с известными клиническими проявлениями посттравматического стрессового расстройства, в частности с суицидом: число самоубийств в ВСУ с начала войны занимает первую строчку среди небоевых потерь: за 2016 год это число составило 63 человека из 256 погибших (Гор, 2017), что, по-видимому, значительно превышает аналогичные показатели в различных армиях мира (Алешкевич, 2017). Всего за время войны с 2014 по 2017 год в украинской армии было совершено около 500 самоубийств (ТСН, 2017). При этом известно, что среди самоубийц есть люди с боевым опытом. Напрашивается еще одна аналогия: «по утверждению журналиста В. Бугрова, опирающегося на сведения созданного в 1998 г. Московского объединения организаций ветеранов локальных войн и военных конфликтов, в конце 1990-х гг. ежегодно до 3% «афганцев» кончали жизнь самоубийством» (Сенявская, 1999, 95). Сопоставляя приведенные сведения с «афганским синдромом», от которого фактически нельзя избавиться и который может обнаруживать себя по прошествии многих лет, мы имеем дело не столько с психологической проблемой, а с проблемами онтологического и антропологического свойства – атопичностью и внутренним расколом свидетеля.

О герменевтике аuctor-свидельства

Есть еще одна позиция, имеющая отношение к войне и возможному свидетельству о ней. В первом приближении ее можно определить как позицию «вынужденного наблюдателя» – того, кто не участвует в боевых действиях и не является непосредственно погруженным в ситуацию войны, но ощущает присутствие войны и сам себя оценивает как «включенный наблюдатель», сопереживающий эту ситуацию. Иными словами, это тот, кто оказался субъективно причастен событию войны (наделил ее соответствующим значением), для кого вместе с войной мир принципиально изменился. Воплощением этой фигуры может быть любой, кто соответствует предложенному критерию вовлеченности – мать воюющего солдата, волонтер, журналист или тот, кто внимательно пытается понять, что происходит. Здесь мы имеем дело с особым модусом субъективности, в котором принципиальное значение имеет прежде всего респонзивность. Позиция вынужденного наблюдателя также может быть представлена в модусе свидетельства, и тогда уместно обратиться к понятию аuctor-свидетеля. Латинское *auctor* может означать того, кто действовал от лица, нуждающегося в этом действии (например, опекун от лица несовершеннолетнего). Мы знаем, что оно также означает автора, создателя или творца. Учитывая указанные смыслы, Дж. Агамбен отмечает, что если аuctor-свидетель – это тот, кто восполняет неспособность или несовершенное действие, то он всегда оказывается со-автором и со-творцом (Агамбен, 2012, 156–157). В предлагаемой здесь терминологии это позиция интерпретатора-свидетеля. В этом

смысле становится понятна аффективная сторона интерпретативных практик в рамках герменевтики свидетельства как *практик, восполняющих свидетельства тех, кто не может об этом говорить*. Такое назначение программы герменевтики свидетельства относится к любой речи, которая может быть понята и оценена как интерпретация, в том числе и речи исследователя. Позже будут отмечены установки такой программы, но прежде обратимся к некоторым примерам.

В 1992 году начался ряд судебных разбирательств, связанных с исками в отношении Светланы Алексиевич по поводу ее книги об «афганцах» «Цинковые мальчики». Истцами являлись как сами ветераны афганской войны, так и матери погибших солдат и офицеров. Известно, что в 1980-е гг. Алексиевич была проделана огромная работа (в том числе и в Афганистане) по сбору устного документального материала об участниках той войны. Было проведено большое количество интервью с целью подготовки книги, о чем были осведомлены сами интервьюируемые, согласившиеся на опубликование предоставленного ими материала. Выход книги «Цинковые мальчики» в 1989 году вызвал неоднозначный общественный резонанс. «Писательницу обвиняют в передержках, выборочном использовании представленных ей участниками войны, вдовами и матерями погибших солдат материалов. И вообще в клевете, антипатриотизме и очернительстве» (Алексиевич, 1989). Интересно то, что позиция автора книги, подразумевающей литературную обработку документального материала (свидетельств участников событий) с точки зрения избранного нормативного горизонта (безусловно, гуманистического, по мнению

самого автора и многих критиков), вошла в противоречие с предубеждениями тех, о ком была написана книга. В ходе судебных диалогов истцов и обвиняемой выяснилось, что претензии истцов по поводу их моральной дискредитации были вызваны принципиальным различием в основаниях оценок описаний, используемых в книге. Обвинители ссылались в основном на советские идеологические штампы (например, «выполнение интернационального долга») и конвенциональную мораль (например, на материнское отношение к погибшим сыновьям или заботу о своей социальной репрезентативности). Алексиевич, в свою очередь, пыталась объяснить подачу материала с универсализированной гуманистической точки зрения, которая естественным образом подразумевала критику войны (и вполне справедливо – советского общества), а также передачу драматизма событий и их участников. Разумеется, тех, кто держался за идеологические стереотипы советской социальной морали или заботился о своем, семейном или корпоративном «лице», такой подход не устраивал.

Возникшие конфликты были симптоматикой отторжения некоторой частью общества аустор-свидетельской позиции, которую пыталась занять Алексиевич (не зря ее произведения относят к жанру романа-свидетельства). Причем предъявленные претензии касались как самой аустор-свидетельской позиции («Кто она такая, чтобы...?»), так и соответствующего нормативного горизонта, в перспективе которого отстраивалось содержание возвещаемого («мы не такие», «это не так» и т.п.). Возможно, в произведениях Алексиевич есть амбивалентный,

нарочито провокационный момент (чуть ниже вернемся к нему). Однако свидетельская интенция (которая в целом совпадала с указанными выше ее признаками) также просматривается достаточно отчетливо: автор не может равнодушно относиться к событию войны, о чем и сообщает всем, провозглашая ее полную несостоятельность независимо от партикулярного отношения к своим оценкам со стороны различных персон и социальных категорий, тем более – идеологий и политических предпочтений различных групп. В этом смысле положение Алексиевич оказалось социально атипично в отношении прототипов своих персонажей, поскольку презентировало такую норму, которую те не могли принять в качестве основания собственных оценок. Позиция участников событий войны, изменившаяся с течением времени и проявившаяся после публикации книги, у некоторых даже в виде попытки отрицания того, что вошло в интервью («я такого не говорил»), вполне объяснима желанием преодолеть травматический опыт через дистанцирование от него и его редуцирование к такому содержанию, которое бы не разрушало их экзистенциальных, психологических и социальных опор. Этот отказ от собственных воспоминаний, как и соскальзывание в идеологические оценки, выражал стремление подавить в себе чувствительность в отношении собственной психотравмы, что усложнялось дестабилизированной социальной ситуацией 1990-х годов. Последовательная критическая позиция Алексиевич в отношении войны мешала осуществлению этой задачи, спровоцировав, по-видимому, вторичную травматизацию участников событий артикулированным выведением этого опыта на поверхность, разбудившим воспоминания, проблематизирующие привычный для них мир. Ситуация скандала вокруг

«Цинковых мальчиков» частично указывает не только на некоторые риски, которым подвержен аuctor-свидетель – быть неверно понятым, выглядеть некомпетентным, не встраиваться в социально принятые нормы, – но и на своеобразную социальную амбивалентность свидетельского замысла. С одной стороны, имела место справедливая попытка напомнить обществу о специфически человеческих нормах, с учетом которых любая война недопустима, а с другой – инициация сопротивления социальной среды. Это сопротивление, в свою очередь, было вызвано не только приоритетами частных или партикулярных интересов, но и, возможно, интуитивным пониманием того, что последовательная критика войны (даже с хорошо известных и официально пропагандируемых гуманистических позиций), неизбежно доходит до *подрыва привычных и разделяемых всеми социетальных устоев*. В том же 1989 году Зигмунт Бауман в книге «Актуальность холокоста» указывает на то, что ужасающая социальная катастрофа уничтожения людей может быть понята не как вызванная особой, доселе невиданной ситуацией, а как конфигурация самых обычных для общества социетальных условий (связанных с технологической рационализацией, бюрократизацией, партикуляризацией интересов и т.п.), вызывающая эффекты наподобие «социального подавления моральной ответственности», ведущие к совместному производству общественной машины тотальной дегуманизации (и материализации «невозможного»), которые не поддаются прогнозированию (Бауман, 1989). В позиции Алексиевич, таким образом, просматривается «момент истины», который, тем не менее, до сих пор может быть воспринят как неоправданное разрушительное посягательство на мир, в котором мы живем.

Возможность такого восприятия задана необходимой социально-критической направленностью реализации свидетельской интенции.

Еще один момент, на который нужно обратить внимание, связан с диспозицией очевидца и интерпретатора. В описанном выше случае очевидец, как мы увидели, соскальзывает в разрыв между возможностью и невозможностью говорить со свидетельской позиции, на который указал Дж. Агамбен. Автор, интерпретирующий травматичный опыт очевидца, вследствие дистанции имеет возможность более последовательно выражать свидетельскую позицию, направленную, с одной стороны, на понимание опыта очевидца, а с другой – на трансляцию-созидание истины (универсализированного значения) этого опыта. Позиция интерпретатора-свидетеля в этом смысле ближе мартирологической интенции и требует мужества взятия ответственности за провозглашаемую истину о событии. Мужественная открытость по отношению к опыту очевидца, с одной стороны, и обществу – с другой, наделяет интерпретатора-свидетеля *правом говорить*. Попробуем на примере источников, предоставляющих сведения о войне в Украине, проиллюстрировать, насколько такое право может быть оправдано.

Опыт войны в Украине уже имеет своих летописцев: журналистов, участников боевых действий, исследователей. Обратимся к двум источникам, претендующим на свидетельство об этой войне. Один из них подготовлен российскими исследователями, другой – украинскими. При всем различии целей данных публикаций (российский автор публикует «свидетельства» иностранных журналистов, а украинские авторы – результаты исследований на основе фактов, описанных участниками

событий), они служат репрезентативной иллюстрацией подачи материала, претендующего на свидетельство о войне. Насколько эта претензия оправдана, можно убедиться в ходе анализа данных источников.

Книга «Честный Донбасс. Сборник статей иностранных журналистов», выпущенная А. Татариновым, директором российского Центра актуальной политики, в 2015 году представляет репортажи журналистов из США, Канады, Германии и других стран, которые «своими глазами посмотрели», что происходит на Донбассе. По замыслу редактора эти статьи помогут читателям сделать выводы о происходящем и убедиться в том, что люди на Донбассе «защищают свой мир». Авторы статей сборника единодушно указывают на бедственное положение мирных жителей Донбасса, обусловленное причиненными украинской стороной (Киевом с поддержкой Запада) разрушениями и нарушениями режима перемирия, считают войну борьбой за самоопределение жителей Донбасса и говорят, что не увидели российских солдат и боевой техники. Россия, со слов жителей и «ополченцев» Донбасса, подается в репортажах как сторона, оказывающая гуманитарную помощь, а Киевское правительство – как «фашисты» (Татаринов, 2015). По прочтении сборника становится очевидной его идеологическая однобокость, которой, по замечанию редактора, этот сборник должен был избежать. Особенно явно в репортажах выражен негативный образ Киева и западных СМИ, а также позитивный образ людей Донбасса и России. Претензия на правдивую подачу информации, при том что у некоторых авторов она была артикулировано выражена через стремление к объективности, терпит фиаско, поскольку невозможность правдивой

информации была predetermined самим отбором материала. Что интересно, сами авторы статей сетуют и даже гневаются на западные СМИ за проукраинскую, проевропейскую и антироссийскую позиции.

Нетрудно догадаться, что в основе представленного материала лежит все та же геополитическая онтология, пропагандируемая российскими СМИ, где Донбасс выступает как территория гражданской войны, на которой наглядно разворачивается обостренное политическое противостояние Запада и России. Эта онтология, положенная в основу всех прочих оценок, производит соответствующие моральные выводы, в частности о бедствиях населения Донбасса. «Плохими парнями» оказываются те, кто воюет с украинской стороны под управлением «фашистов» Киева. Между тем, удивление и негодование авторов статей по поводу разрушений и бедствий мирного населения Донбасса, вызванных «Киевом», снимается простым сведением к абсурду: а что эти журналисты ожидали увидеть на территории, где идет непосредственное военное противостояние? И как из увиденного собирались определить, кто прав, кто виноват? Совершенно ясно, что все бедствия, вызванные этим противостоянием, явились результатом взаимодействия *обеих сторон* конфликта. Создается впечатление, что авторов очень легко ввести в заблуждение или они сами пытаются обмануть других. Источник такого рода излишне комментировать далее, а тем более задаваться другими вопросами, например насколько интервьюирование представителей только одной из сторон конфликта способно дать правдивую информацию о ситуации на Донбассе, в том числе о ее причинах, которые авторы статей, будто бы пытаются нащупать. Занимая

восточную сторону конфликта, авторы сборника производят холостой выстрел не только в сторону тех, кто на западе, но в сторону мирного населения Донбасса, о правдивости образа которого они так «заботятся».

Когда политическая позиция положена в основу всех прочих оценок (и К. Шмитт в данном случае был прав: это позиция одной из сторон в войне), ни о каком универсальном нормативном горизонте, которым в этой ситуации может быть только всеобщий мир, не может быть и речи. Позиция по одну сторону от «линии фронта», отказывая в праве на существование тем, кто находится с другой стороны, автоматически исключает их из универсального нормативного поля, вследствие чего ситуация войны длится до известных пределов, вызывая известные последствия. Без регулятивного значения утопии мира, работающей на реализацию истины в этой ситуации, позиция интерпретатора невозможна в качестве свидетельской.

Ближе к свидетельской позиции оказываются авторы украинского издания 2015 года «Пережившие ад: свидетельства жертв о местах незаконного лишения свободы на Донбассе», где собраны и проанализированы описания фактов насилия и унижения по отношению к тем, кто оказался в плену или местах задержания на территории «ДНР» и «ЛНР». Стремление авторов собрать информацию не только о военнопленных, но и о гражданских лицах вполне соответствует желанию обоснованно заявить о нарушениях прав человека на Донбассе. Предложенная универсальная нормативная рамка (принцип соблюдения прав человека) осознанно была избрана исследователями, что, тем не менее, также не избавило их от своеобразной идеологизации (видимо, по

целому ряду причин). Поскольку исследование проводилось украинской стороной, во внимание были приняты, по-видимому, только задержанные украинцы. Сам выбор объекта исследования можно обосновать по-разному, но нельзя не учитывать тот факт, что этот выбор во многом predetermined результат: в самопровозглашенных республиках грубо нарушаются права человека. Обоснование этого утверждения авторы предлагают использовать в деле установления мира на Донбассе, но при этом призывают международные организации к различным формам ненасильственного давления на Россию (Белоусов и др., 2015). Таким образом, и здесь наблюдается шмиттовский раскол, но в данном случае это вынужденное видение ситуации, если признавать задачу восстановления территориальной целостности Украины и выхода из сложившегося положения с использованием юридических средств. Однако интересно другое, а именно сама попытка представить факты и последствия военного конфликта в юридическом виде. В целом назначение такой попытки понятно: она вроде бы может внести вклад в юридическую определенность происходящего с тем, чтобы создать возможность вменения ответственности виновным. Тем не менее политическое руководство Украины в отношении этой войны находится в юридической ситуации как минимум не совсем определенной: руководство не может признать этот конфликт «войной» с Россией (хотя признало Россию страной-агрессором), поскольку не может игнорировать факт участия в войне на стороне противника своих собственных граждан. Это обстоятельство невозможно не учитывать при реконструкции позиции авторов исследования. Вместе с тем перевод гуманитарной проблемы в юридическую плоскость создает ограничения для ее

понимания и подлежит критике посредством того же метода сведения к абсурду: разве бывает война, на которой возможно соблюдение прав человека? Ведь право – удел цивилизованной жизни человека, *прерыванием и отменой которой является война*. Тем не менее с этой позиции подобные исследования полезны тем, что воспроизводят аргументы, не дающие забыть эту истину.

Приведенные выше рассуждения и иллюстрации дают возможность сформулировать существенные моменты герменевтики свидетельства как программы интерпретации войны, направленной на поиск новых парадигмальных условий, логик, способов и инструментов концептуального описания войны в перспективе создания возможности преодоления ее неизбежности. Можно считать обозначенные ниже моменты своеобразными эпистемологическими и методологическими принципами, учитывая которые можно пытаться научиться говорить о войне по-новому.

1) Интерпретация события войны и ее различных эмпирических данностей может отстраиваться с позиций свидетеля. Ключевой при такой интерпретации является воспроизводство свидетельской интенции, которой будут обусловлены и основные моменты, приведенные ниже. Интерпретатор (будь то исследователь или иной субъект описания) способен выступить как auctor-свидетель.

2) Интерпретатор должен отдавать себе отчет в том, что его позиция является не только позицией познавательной или ретранслирующей, а

социальной – позицией, из которой производится социальное действие с соответствующей целью и нормативным горизонтом.

3) Нормативный горизонт такого социального действия должен быть универсальным и подлежащим проверке на универсализм посредством определения и попытки устранения возможности исключения из области приложения нормативного горизонта тех или иных сообществ. Универсальный нормативный горизонт не сводим к партикулярной социальной норме (идеологической, политической, этнической и т.п.), хотя может быть выражен в партикулярной форме.

4) Позиция auctor-свидетеля – это не позиция регистратора объективных «истин», а принципиально заинтересованная позиция, предполагающая субъективную уверенность и аффективную нагруженность, обусловленную содержанием той универсальной нормы, к реализации которой направлен этот интерес.

5) Любые интерпретативные описания в этом смысле будут не дескрипциями, а прескрипциями – обращениями-действиями.

6) Исследование войны не является добыванием и предоставлением «объективной» информации с позиций стороннего наблюдателя, а имеет действительное социальное и антропологическое значение.

Для автора настоящей статьи герменевтика свидетельства является методологией философской реконструкции социально-онтологических и антропологических параметров войны, событий в ситуации войны, ее структурных и содержательных особенностей. Если, таким образом, понимание войны восходит к вопросам о производстве, воспроизводстве

и организации социального порядка, а также понимания человека, герменевтика свидетельства становится социальной и антропологической критикой.

Библиография

Agamben, Giorgio (1999). *Homo Sacer. Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive* (Heller-Roazen, D., tr.). New York: Zone Books, 175 p.

Aleksievich, S.A. (1989). [online] Aleksievich, S.A. (1989). [onlain] Tsinkovye Mal'chiki [Zinc Boys]. *Book-online.com.ua*. Elektronnaya Biblioteka. Available from: <http://book-online.com.ua/read.php?book=8557&page=2>. [Accessed 15 March 2018].

Aleshkevich, D. (2017). [online] Po suitsidam belorusskaya armiya – ne vperedі planety vseі. [By the suicides the Belarusian army is not ahead of the whole planet]. *Voenno-politicheskoe obozrenie*. Available from: <http://www.belvpo.com/ru/87918.html>. [Accessed 5 March 2018].

Badiou, Alain. (2003). *Saint Paul. The Foundation of Universalism* (Brassier, R., tr.). Stanford, California: Stanford University Press, 128 p.

Bauman, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press, 224 p.

Belousov, Yu.P., Korinevich, A.A., Martynenko, O.A., Matviichuk, A.V., Pavlichenko, A.N., Romenskii, Ya.V. i Shvets, S.P. (2015). *Perezhivshie Ad: Svidetel'stva Zhertv o Mestakh Nezakonnykh Zaklyuchenii na Donbasse*.

- [Survivors of Hell: Evidence of Victims of Illegal Detention in the Donbass]. Kiev: TsP Komprint, 86 p.
- Filonenko, A. (2010). [online] Svidetel' v evkharisticheskoi antropologii. [Witness in eucharistic anthropology]. *Bogoslov.ru. Nauchnyi bogoslovskii portal*. Available from: <http://www.bogoslov.ru/text/1246617.html>. [Accessed 20 September 2017].
- Gaginskii, A.M. (2017). Znanie ot svidetel'stva: nekotorye problemy. [Testimonial knowledge: some problems]. *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 53, no. 3, pp. 68–75.
- I. Girard, René. (1972). *Violence and the Sacred* (Gregory, P., tr.). Baltimore: Johns Hopkins University Press, 352 p.
- Gor, A. (2017). [online] Neboevye poteri: pochemu ukrainskie soldaty pogibayut, kogda pushki molchat. [Non-combat losses: why Ukrainian soldiers die when guns are silent]. *Apostrof*. Available from: <https://apostrophe.ua/article/society/2017-01-12/pochemu-na-fronte-pogibaet-bolshe-soldat-kogda-pushki-molchat/9444>. [Accessed 9 January 2018].
- Greko, John. (2017). Svidetel'stvo i peredacha religioznogo znaniya. (V. Karpov, tr.). [Testimony and the Transmission of Religious Knowledge]. *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 53, no. 3, pp. 19–47.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. (2004). *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*. Stanford, California: Stanford University Press, 200 p.
- Yuridicheskii slovar'. (2018). [online] Svidetel'. [Witness]. *Pravo.by. National legal Internet portal of the Republic of Belarus*. Available from:

<http://pravo.by/pravovaya-informatsiya/yuridicheskiy-slovar/?p0=%D0%A1>. [Accessed 2 March 2018].

Kyiv Post. (2015). [online] Russian fighter's confession of killing prisoners might become evidence of war crimes. [audio]. *Kyiv Post*. Available from: <https://www.kyivpost.com/article/content/war-against-ukraine/kremlin-backed-fighters-confession-of-killing-prisoners-might-become-evidence-of-war-crimes-audio-385532.html>. [Accessed 12 April 2018].

Makarevich, E. (2016). [online] «Ya ubivat' ne khotel». Byvshii boets batal'ona «Aidar» – o tom, kak ubival v Donbasse i kakovo posle etogo zhit'. [«I didn't want to kill». The former fighter of the «Aidar» battalion about how he killed in the Donbas and what it is like to live after]. *Radio Svoboda*. Available from: <https://www.svoboda.org/a/27725915.html>. [Accessed 10 March 2018].

Maslov, D.K. (2017). Kritika svidetel'skogo znaniya s pozitsii vneshnego nablyudatelya: argument ot udachi i problema raznoglasiya [Criticism of the testimonial knowledge from the outsider's point of view: the luck argument and the problem of disagreement]. *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 53, no. 3, pp. 76–82.

Miller, Donald G. (1988). Some Observations on the New Testament Concept of «Witness». *The Asbury Theological Journal*, Vol. 43, no 1, pp. 55–71.

Minardi, A. (2016). [online] Khristianskoe svidetel'stvo i edinstvo tserkvei. [Christian witness and church unity]. *Dukh i litera* [The Spirit and the

- Letter]. Available from: <http://ru.duh-i-litera.com/hristianskoje-svidetelstvo-i-jedinstvo/>. [Accessed 15 September 2017].
- Patochka, Yan. (2008). *Voiny XX veka i XX vek kak voina* [The wars of the twentieth century and the twentieth century as a war]. In: Patochka, Yan. *Ereticheskie esse o filosofii istorii* (P. Prilutskii, tr., O. Shparaga, ed.) [Heretical Essays on the Philosophy of History]. Minsk: I.P. Logvinov, pp. 148–168.
- Pavic, Milorad. (1988). *Dictionary of the Khazars: A Lexicon Novel in 100,000 Words*. New York: Published by Alfred A. Knopf, 307 p.
- Ricoeur, Paul. (2004) 2006. Testimony. In: Ricoeur, Paul. *Memory, History, Forgetting* (Blamey, K., Pellauer, D. tr.). Chicago, London: University of Chicago Press, pp. 161–166.
- Senyavskaya, E.S. (1999). [online] *Psikhologiya voiny v XX veke: istoricheskii opyt Rossii*. [The Psychology of War in the Twentieth Century: the Historical Experience of Russia]. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya, 347 p. [pdf]. Available from: http://www.al24.ru/wp-content/uploads/2014/04/%D1%81%D0%B5%D0%BD_11.pdf. [Accessed 11 January 2018].
- Shneider, C. (1967). Μάρτυς. *Theological Dictionary of the New Testament* (Kittel, G., Bromiley, G.W., ed.), Vol. 4. Michigan: Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, pp. 474–515.
- Tatarinov, A., ed. (2015). *Chestnyi Donbass. Sbornik statei inostrannykh zhurnalistov*. [Honest Donbass. Collection of articles of foreign journalists]. Moscow: Tsentral'noi politiki, 175 p.

Telekanal Dozhd'. (2014). [online] Kak menyalas' armiya Ukrainy vo vremya voyny. Svidetel'stva voennykh iz zony boevykh deistvii. *I tak dalee s Mikhailom Fishmanom*. [TV channel Rain. How the army of Ukraine changed during the war. Evidence of the military from the war zone. And so on with Mikhail Fishman]. [TV-programm]. Available from: https://tvrain.ru/teleshov/fishman_vechernee_shou/kak_menjalas_ukrainskaja_armija_ontologija_glazami_soldat-379067/. [Accessed 18 August 2017].

TSN. (2017). [online] Bolee 500 ukrainskikh voennykh sovershili suitsid za vremya voyny. [More than 500 Ukrainian soldiers committed suicide during the war]. *TSN*. Available from: <https://ru.tsn.ua/ato/bolee-500-ukrainskih-voennyh-sovershili-suicid-za-vremya-voyny-bogomolec-932587.html>. [Accessed 4 April 2018].

Vattimo, Gianni. (2005). The Age of Interpretation. In: Richard Rorty and Gianni Vattimo. *The Future of Religion*. New York: Columbia University Press, pp. 43–54.