МАКЕДОНСКА АКАДЕМИЈА НА НАУКИТЕ И УМЕТНОСТИТЕ

80 ГОДИНИ ОД ХОЛОКАУСТОТ НА МАКЕДОНСКИТЕ ЕВРЕИ

ЗБОРНИК НА ТРУДОВИ ОД НАУЧНИОТ СОБИР
ОДРЖАН ВО МАКЕДОНСКАТА АКАДЕМИЈА НА НАУКИТЕ И УМЕТНОСТИТЕ,
ВО ОРГАНИЗАЦИЈА НА ЦЕНТАРОТ ЗА СТРАТЕГИСКИ ИСТРАЖУВАЊА „КСЕНТЕ БОГОЕВ“,
НА 26 ДЕКЕМВРИ 2023 ГОДИНА

Скопје, 2025

Издавач:
МАКЕДОНСКА АКАДЕМИЈА НА НАУКИТЕ И УМЕТНОСТИТЕ

За издавачот:
Живко Пōйов

Уредник:
Владо Камбовски

Секретар на Организациониот одбор:
Елена Мујоска Трӣевска

Јазична редакција:
Софија Чолаковска-Пōйовска
Гордана Ацеска

Компјутерска обработка:
Бане Галиќ

Печати:
„Мар-саж“, Скопје

Тираж:
150 примероци

CIP – Каталогизација во публикација
Национална и универзитетска библиотека „Св. Климент Охридски“, Скопје

94(=411.16:497.7)"1943/2023"(082)
341.485(=411.16:497.7)"1943/2023"(082)

80 години од холокаустот на македонските Евреи : зборник на трудови од научниот собир одржан во Македонската академија на науките и уметностите, во организација на Центарот за стратешки истражувања „Ксенте Богоев“, на 26 декември 2023 година / [уредник Владо Камбовски]. - Скопје : Македонска академија на науките и уметностите, 2025. - 150 стр. : илустр. ; 25 см

На напор. насл. стр.: 80 years since the holocaust of the macedonian Jews : proceedings of the scientific meeting held at the Macedonian academy of sciences and arts, organized by the center for strategic research "Ksente Bogoev", on december 26, 2023. - Фусноти кон текстот. - Abstract. - Библиографија кон трудовите

ISBN 978-608-203-391-4

а) Евреи – Историја – Македонија – Јубилеи
б) Евреи – Геноцид – Втора св. војна – Македонија – Јубилеи

COBISS.MK-ID 65478917

Марија Тодоровска

НИКОГАШ ПОВТОРНО „НИКОГАШ ПОВТОРНО“? ПОПРАВАЊЕТО НА СВЕТОТ И ПРОСТУВАЊЕТО НА НЕПРОСТЛИВОТО

Повторно „никогаш повторно“

Околности како оваа, одбележувањето на осумдесет години од холокаустот на македонските Евреи, служат за повторно да размислиме, да осудиме, но и да се заблагодариме, да ветиме и да очекуваме, да посакаме и да замислиме, да паметиме. Да ветиме. Да посакаме да поправиме; не некритично да простиме; да внимаваме да не занемариме ново зло, какво било ново зло. Неказнетото зло секогаш се враќа посилно. Но сето зло завршува исто, така што завршува. Проблемот е што не се решава само од себе, не се повлекува, не попушта и не простува, тоа не е во природата на злото. Секогаш кога злото завршило, загубило и потфрлило, тоа било благодарение на непоколебливата борба на доброто, победата на светлината над темнината, слободата над тиранијата. Но „никогаш повторно“ губи пред „може да се повтори“, повторно и повторно.

„Никогаш повторно“ од холокаустот (фразата во последните децении има добиено поширока употреба од онаа на Аба Ковнер и преживеаните од холокаустот, користејќи се при реферирање на други случаи на геноцид) траело неколку децении. Постојано сме свесни за цената што нашите предци тогаш, нашите блиски сега, ја плаќаат за сонот на *никогаш повторно*, и постојано сме изненадени што некоја нова генерација на своја кожа го чувствува сквернавењето на оваа порака. Таа не е универзална за сите во секое време, не соодветствува со партикуларноста на егзистенцијата. „Никогаш“ не вреди ништо – избришано, растрелано, бомбардирано, искрвавено, мачено, запалено. Повторно.

Никогаш повторно може да се смета за современ еквивалент на старозаветниот императив на сеќавањето: „И запомни дека ти беше роб во египетската земја, но Господ, твојот Бог, те изведе оттаму со силна и долга рака" (*5 Moj*. 5,15), каде што е во контекст на сеќавањето и одржувањето на шабат. Исто така, поврзано е и со императивот на сомилоста кон споделената несреќа: „Туѓинец не притеснувај; вие знаете каква му е душата на туѓинецот, бидејќи и самите бевте туѓинци (*2 Moj*. 23,9). Со оваа често употребувана формулација, *Тората* го утврдува принципот на емпатизирачка справедливост – оние што искусиле тиранија и репресија, не смеат да подложат други на истото искуство. Идејата е, според тоа, поради тоа што Евреите од прва рака искусиле репресија, погроми, и потем холокаустот, бивајќи во голема мера напуштени од меѓународната заедница во време на неверојатна акутна ранливост (не сметајќи ги овде засебните случаи на храброст, одважност и сомилост, дел од кои потем се признаени како праведници меѓу народите), тие имаат посебна одговорност да спречат иден геноцид. Каде било.

КОНЦЕПТОТ ЗА ПОПРАВАЊЕТО НА СВЕТОТ

Еврејската концепција за tikkun (ha) olam се однесува на поправање или „лекување" на светот, на споделената одговорност за неговото одржување, поправање и трансформирање. Формулацијата tikkun olam е употребена во *Мишна* во конструкцијата „поради/за доброто на tikkun на светот"/ mip'nei tikkun ha-olam, однесувајќи се на потребата од следење на одредено правило од обичајното право, не само затоа што е дел од светиот закон туку поради одговорноста на членот на заедницата за одржување социјална уреденост. Концептот се однесува и на духовно подготвување за некаков значаен настан или за посветено изучување на *Тората*. Tikkun olam нема директна света смисла, туку функционира на социјален план. Најраспространетото значење е „уредува", „наредува" (во смисла на тоа дека пренесува наредби), односно акцентот е на неговата перформативност.[1] Во правна смисла се однесува на воведувањето на правилата и законите или на поправање на правни неправедности или неправедни социјални ситуации.[2]

[1] Со реактуализирањето на формулацијата во современиот политички дискурс, сето значење може да се сведе на „општествен активизам" – види го резимето во Тодоровска 2015, стр. 80, pass.

[2] Во раниот среден век формулацијата се однесува на „подобрување на човековите доблести" (Соломон ибн Габирол), „создавање на човековите души од страна на Бога со примордијалната светлина" (Јехуда Халеви) или во контекст на „поправање" на личноста која е морално болна (Маймонид) како и во рамките на правни и социјални решавања на проблеми (Rosenthal 2005, pp. 216-220).

Дали поправањето на светот, исправањето на неправдата, така што ќе се понуди прошка, значи неправда? Дали поправањето на неправдата без прошка значи непоправање? Особено е тешко, и особено важно, да се говори за прошката за она што оди отаде дофатот на праведноста, на задоволувањето на правдата, на ретрибуцијата, на искупувањето за сторе-ното. Прошката за она за кое не може да има правда не е неправедна, туку е натправедна. А прошката што не е побарана, воопшто и не е прошка.[3]

Во околности во кои концептот за поправањето на светот се чини тешко одржлив и неговото исполнување е отежнато, можно е да се јави тенденција кон автаркичност и себичност. Лесно е да се цитира позна-тата изрека од Хилел „ако не сум јас за себе, кој ќе биде за мене?", ако се заборави дека цитатот продолжува со „Но ако сум само за сам себе, што сум? И ако не сега, кога?". Јудаизмот може да се смета за силно поврзан со tikkun olam.[4] Еврејскиот начин на живот подразбира откри-вање на божественото во светот – насекаде околу човекот, и во самиот човек, постојат елементи на божественост. Од религиозна гледна точка, верникот треба да го пронаоѓа и да го одржува светото во светот. Кон-темплацијата на светот(о), и особено – дејствата во светот(о) определу-ваат каков е човекот и дали соодветно посветено и успешно ја поправа својата средина.

---

[3] Најосновниот вид прошка во јудаизмот е простувањето на долгот на другиот (mechilah). Ако оштетувачката страна се има покајано, и ако е искрена во тоа, тогаш оштетената страна треба да понуди прошка (mechilah). Ова значи дека го простува долгот, и повеќе нема никакви барања од оштетувачот; не подразбира некакво помирување во срцето или прифаќање на оштетувачот, туку само постигнување на заклучокот дека веќе не се должи ништо (слично на помилување на осуден злосторник во модерна смисла – не е дека злосторството магиски исчезнало, туку долгот е простен). Ако оштетувачот не е искрен во своето покајание и не понудил конкретни чекори за поправање на работата, оштетениот не е должен да понуди прошка. Оштетениот не смее да биде суров и да не нуди прошка, зашто тоа не е еврејскиот начин. Оштетувачот треба да побара прошка еднаш (и двапати), и ако се има покајано и искупено за гревот, прошка треба да биде дадена. Според ова, прошката (mechilah) се очекува од оштетениот, но само ако оној што згрешил вистински се покајал (и искупил). Вториот вид прошка (selichah) е „чин на срцето", многу подлабока и поинтроспек-тивна постапка на разбирање и простување. Таа се постигнува преку емпатија со неволјите на другиот. Сепак, ниту овој вид прошка не значи помирување со или прифаќање на оштетувачот, туку разбирање дека тој е човек што греши и што заслужува да биде сожален. Во оваа смисла, овој тип прошка повеќе наликува на чин на милост. Ако некој е малтретиран од некој посилен од него, нему надреден, или ближен од кого зависи, таквиот вид разбирање, а со тоа и прошка, воопшто не е нужен. Третиот вид прошка е искупување или прочистување (kapparah или tahorah) – наполно бришење на сета грешност, егзистенцијално прочистување, врвен чин на простување кој е можен само од страна на Бога. Ниеден човек на може да искупи гревовите на другиот, ниту може да ја прочисти духовната загаденост на другиот (резимирано според D. R. Blumenthal 1998).

[4] Ако се генерализира, може да се тврди дека концептот на поправањето на светот како „општата мисија на еврејскиот народ" е навлезен во секое движење: како активна сила во идеолошкиот развој и на реформираниот јудаизмот и на ционизмот, кои, иако дијаметрално спротивни, се неомесијански по карактер, имајќи се развиено како одговор на прашањата за причината и за начинот на преживувањето (види Hirsch 1996, pp. 88-91).

Факенхајм го поврзува поправањето на светот со холокаустот: tikkun olam значи да му се пркоси на единственото и непретходено зло на холокаустот, како и тоа да се победи. Во неговиот обид за градење филозофски систем врз основа на еврејските принципи и сфаќањето дека систем од типот на Хегеловата феноменологија е можен само кога се мисли дека сите нешта може да бидат објаснети, што во теолошки рамки би значело целосно откровение, Факенхајм, всушност, гради врз идејата дека такво откровение не е можно, туку дека мора да биде со отворен крај, нецелосно, и подложно на толкување, што значи дека под тие околности сеопфатен филозофски систем би бил невозможен. Сепак, она што останува можно е систематична активност на мислата, односно испитување на можностите на религијата и филозофијата како предмет на систематска анализа во дваесет и првиот век. Се поставува прашањето дали холокаустот може воопшто да биде мислен, а не пак систематски, без мислата да се распадне во таквиот обид. Според Факенхајм, постои јаз меѓу состојбата на нештата пред и по холокаустот; еврејската и христијанската филозофија, како и секуларната филозофија, се под закана да пропаднат пред реалноста на холокаустот со која се соочуваат.

По холокаустот, нема основа на која би биле автентично мислени (во контекст на градење систем на мислата), доброто, злото, човековото достоинство, праведноста, моралот и слични теми. По холокаустот, повеќе не може да се верува во човековото достоинство, затоа што човештвото било уништено, и во лицата на жртвите и на сторителите: добрата волја на обете страни била уништена, а со тоа, и правото на достоинство што човекот би требало да го има како неотуѓиво. Според Факенхајм, најкарактеристичен производ на Рајхот се Muselmänner – кутнатата, потонатата анонимна толпа на нелуѓе што маршираат во тишина и тешка работа, божествената искра сосема умртвена во нив (Fackenheim 1982, 25). Таканаречениот Muselmann е најтипичниот затвореник на Аушвиц; ваквите затвореници Леви се колеба да ги нарече живи, но и да ја нарече „смрт" нивната смрт (Levi 1986, p. 82). Muselmann е човек лишен од трансценденција, затоа што неговата смрт и свесноста за него му биле одземени и чија божествена искра и достоинство исто така биле наполно изгасени – накратко, човек што е нечовек. Тој не може да се покае, да се бунтува или да стане маченик, затоа што намерно е лишен од изборот и од свесноста. Ова е една од поентите во врска со уништувањето на човештвото во Аушвиц, онаму каде што метафизичката способност за мисла колабира.

Заедничкиот термин за изгладнетите луѓе на умирање, Muselmann, е прафигура (Ur-фигура) за редуцираното, потиснато човештво во логорите

Тој е сличен на еуфемизмите од типот „селекција", „туш", „работата ќе те ослободи", „специјален третман", и „конечното решение (Die Endlösung) – за замаглување на работата на машината на смртта за жртвите и за олеснување на извршителите (N. Blumenthal 1957, pp. 59–61). Терминот ги опфаќа најужасните парадокси на концентрационите логори: секојдневното мешање на смртта и животот, разорувањето на солидарноста меѓу оние што биле сметани за Muselmänner и оние што не им обрнувале внимание. Терминот ја означува минливата состојба на бивање блиску до смртта, или на живот во смртта што ја трпеле сите затвореници, во која некои преживеале, но повеќето не (Oster 2014, p. 305). Според Остер, и покрај нејасното потекло и проблематичните асоцијации, терминот бил некритички апсорбиран во културниот лексикон како „реифициран тип", кој го денотира другиот, оној што не преживеал (Oster 2014, p. 310). Ова е добро посочено во формулацијата на Леви според кого Muselmänner се апсолутните сведоци во чие име ние зборуваме, како преку прокси (Levi 1986).[5]

Вредноста на човештвото е под прашалник, и тоа радикално и засекогаш - уништувањето на човештвото е постојано потенцијално, затоа што во Аушвиц било актуализирано (Fackenheim 1982, p. 65). Ако мислата не може да отиде отаде Аушвиц (односно холокаустот), ако не може да го премине јазот во нејзината историја и историчност, тогаш филозофијата на постхолокаустот (независно дали е еврејска, христијанска или секуларна), станува, во најдобра смисла, беспредметно дрдорење, смета тој. Кога се разгледува историчноста на Аушвиц, се доаѓа до ќор-сокак со прашањето за тоа дали, всушност, не може да има мисла онаму каде што го има холокаустот (не оди кон тоа да го праша и обратното – дали онаму каде што има мисла не може да го има холокаустот); дали можеби сета мисла е парализирана во однос на овој настан; и дали парализата во оваа точка на неповратна катастрофа ја компромитира можноста за мисла по холокаустот, насекаде (Fackenheim 1982, p. 249). Проблемот со настани како што е холокаустот е што остануваат непоимливи и додека

[5] Остер се обидува да се спротивстави на распространетата научна претпоставка дека терминот Muselmann, сеприсутен во сведоштвата на преживеаните од холокаустот, означува фиксен, тивок, „тип" затвореник од концентрационен логор, кој, најблиску до смртта, требало да умре, туку дека врз основа на широк избор на усни сведоштва, не се работи за некаква нова онтолошка категорија или дури, некаков различен вид. Muslemann-ството било, изненадувачки, привремена состојба за некои што биле Muselmänner, а сепак преживеале, што ги прави слични на другите затвореници, но со различни степени на лишување, изгладнување, измачување, и близина до смртта. Во секој случај, никој не требало да преживее. Во текстот се разгледуваат книжевните описи и метафори во мемоарите на Делбо, Визел, Клугер, кои го повикуваат терминот како нивна сенка, или двојник, огледало на себството што умрело за себството што преживеало, невозможна метафора (оттаму и насловот на статијата) што наоѓа значење токму преку различноста (Oster 2014).

се случуваат, и подоцна, со сите нивни импликации. Од друга страна, способноста да се замисли нешто целосно, капацитетот да се сфати нешто и можноста да се изрази нешто се различни категории. Така, границите на интелигибилноста и границите на мислата (онака како што Факенхајм ја предлага, како потенцијален отворен систем подложен на дополнувања и на интерпретации) ненужно се идентични, онака како што ненужно границите на мислата и на јазикот се идентични (инаку би немало метафизички и лингвистички развој). Свесноста за потфрлањето на мислата соочена со актуализираното непоимливо е сепак вид мисла (иако е прашање дали е основа на систем на мислата). Како што Факенхајм формулира, кружното движење на мислата што потфрла произведува резултат во самото негово потфрлање, затоа што сфаќа, онолку колку што е можно, целина (Fackenheim 1982, p. 238).

Чиновите на отпор кон лишувањето од човечноста се она што, сепак, ја одржува човечноста во човештвото. Чиновите на отпор против логиката на уништувањето се единствен можен начин на кој мислата може да го премости јазот на својата инсуфициентност. Според ова, отпорот за време на холокаустот за Фекнхајм бил единствениот начин на кој луѓето грчевито се држеле до достоинството, обидувајќи се да го задржат единствениот начин на автентично постоење. Тој наведува многубројни примери на отпор, од Варшавското гето, до едноставното постење за Јом кипур во логорите, а споменува и примери во кои неевреи пркосат на логиката на нечовечноста. Организацијата „Белата роза", која била посветена на антинаци-пропаганда е добар пример: учесниците, тинејџери и студенти, знаеле дека тоа што го прават може да ги одведе кон смрт. Водачот на организацијата, професорот по филозофија Курт Хубер, во последната изјава на неговото судење пред егзекуцијата, изјавил дека организацијата дејствувала како колективна одговорност на целото германско општество; како и дека нејзините дејства не биле нелегални, туку напротив, обид да се поврати легалноста. Хубер и „Бела роза" навистина ја вратиле легалноста според Факенхајм – онтички тогаш и таму, а онтолошки тука и сега. Идејата за човекот може да биде, и била, уништена, затоа што и човештвото може да биде, и било, уништено. Но токму затоа што човештвото било поправено во некои мажи и жени од страна на некои мажи и жени, и идејата за Човекот може да биде поправена (Fackenheim 1982, p. 276). Чиновите на пркосење против уништувањето, на различни начини, во различна смисла и со разни пристапи, делумно го поправиле она што било скршено, лишено, уништено: човечноста, човековото достоинство, божествената искра во

Човекот и идејата за Човекот. Сепак, ова поправање е делумно, затоа што јазот не може да биде надминат и поправен и не може да се надмине фактот дека незамисливото, немисливото, непоимливото, станало актуелно, тогаш и засекогаш.[6]

ПРОСТУВАЊЕТО НА НЕПРОСТЛИВОТО

Дали простувањето на (не)простливото помага во поправањето на светот? Дали е доволно паметењето, без држење горчина (во смисла на ressentiment)? Дали тоа би спречило злото повторно да се појави? Немаме право да простиме во име на друг. Тогаш, од каде доаѓа прошката? Како поправаме освен преку заложбата да не дозволиме нешто слично да се повтори? Прошката има предност затоа што гледа нанапред, поради начинот на кој го преобразува минатото. Левинас смета дека простувањето дејствува кон минатото, некако го повторува настанот, прочистувајќи го (Lévinas 1969, p. 283).[7] За Левинас, прошката подразбира подготвеност да се влезе во релација со Другиот, во постигнувањето на неговата прошка – во оваа смисла покајанието и прошката се етички и религиски категории. Според него, со тоа што инсистира на одговорноста за Другиот, покајанието е показател на духот на религиозноста во јудаизмот, и пример на строг хуманизам.

Според Левинас, ние сме бесконечно одговорни кон другиот,[8] (кој е) бесконечно инаков. Прашање е дали бесконечната одговорност нужно повлекува и прошка. Ако доследно се следи идејата, тогаш одговорноста подразбира и прошка, инаку не би била бесконечна. Сепак, тоа ја зголемува (ако воопшто може бесконечното да биде зголемено) одговорноста на жртвата – жртвата треба да прости, за моралниот ред на светот да не биде поткопан. Покрај ова, бивањето одговорен кон другиот, од аспект на некој што не е жртва, не може да биде еквивалентно кон жртвите и кон злосторниците. Левинас имал проблем да му прости на Хајдегер за неговото минато – дали ова е проблем на Левинас (жртвата) или на Хај-

[6] Само фрагментарен tikkun е можен во светот по холокаустот. Бездната на Аушвиц, сепак, може да биде премостена со филозофско поправање – филозофско поправање е можно сега, смета Факенхајм, затоа што филозофски tikkun веќе се случил во самиот холокаust (Fackenheim 1982, p. 266).

[7] Ова е слично на Аренд, која смета дека прошката ја менува етичката важност на минатото на злосторникот, спречувајќи да има постојан или фиксен карактер (Arendt1958).

[8] Неконзистентноста во употребата на голема буква се должи на различната употреба во изворниот текст.

дегер?[9] Да се биде себеси значи да се изрази себе, односно (веќе) да му се служи на Другиот. Тлото на таквата експресија е добрината (Levinas 1969, p. 183). Добрината, пак, може да биде изразена како одговорност за другиот, за голото лице на првата личност што ќе се појави. Одговорноста, според Левинас, оди отаде она што јас можеби сум го сторил или не сум го сторил кон Другиот, или какви било чинови што можеби сум ги извршил или не сум ги извршил, како да сум бил посветен на другиот (човек) пред да бидам посветен на себе (Levinas 1989, p. 83) Левинас е радикален во овој потфат на посветеност: таа треба да биде во вид на замена (бивање наместо) другиот, до степен на бивање држен во заложништво од другиот. Левинас ова не го замислува симетрично, меѓутоа, што лесно може да одведе во морално оправдување на другиот што дејствува зло. Така, пишува, оваа одговорност е несиметрична, затоа што јас не може да очекувам реципроцитет од Другиот – јас сум одговорен за Другиот без да чекам возвраќање, макар би умрел за тоа. Реципроцитетот е работа на Другиот (Levinas 1985, p. 98). На логички план, ова функционира добро: ако одговорноста е бесконечна, не може да биде ограничена од очекувања за тоа што треба да стори другиот. Но од друга страна, бесконечно не значи универзално на човечки план: одговорноста не може да биде бесконечна, ако воопшто не е признаена, почитувана и извршувана од другата страна. Ова повторно го поставува прашањето: дали, ако во самопрегорно заложништво на Другиот му служам без да

[9] Левинас смета дека е тешко (кон невозможно) да му се прости на интелигентниот Друг кој нема побарано прошка преку искупување – види го ставот во коментарот на *Гемара* (Levinas 1994, p. 25). Нема податок дека Хајдегер побарал прошка за своето минато.
Според Кечам, прошката помага да се врати рамнотежата во асиметричната врска, кога таа била оштетена од некакво зло дејствување, и да се поправи различноста на бесконечниот инаквиот Друг како незаслужен злодејствител. Иако тој признава дека не е неразумно да се тврди дека бесконечната одговорност кон другиот, кој било друг, е, во најмала рака, „аспирационистичка", но не многу практична (Ketcham 2019, p. 23), тој сепак се обидува да го омекне Левинас, без да понуди одговори на прашањата за прошката од трета страна, и позицијата на оштетениот во ситуации кога прошката не е побарана. Така, тој тврди дека Левинас треба да му прости на Хајдегер, иако преку толкувањето на *Гемара* Левинас експлицитно тврди дека не може да се даде прошка доколку не е побарана. Кечам смета дека дури и во ситуација во која Хајдегер не побарува прошка (што е историски точно, впрочем, а не некаква хипотетичка ситуација што треба да го екскулпира), и не смета дека неговата нацистичка позиција и отворен антисемитизам предизвикале штета, прошката му помага на Левинас. Така, Кечам тврди дека ослободувањето од горчината (ressentiment) и гневот во давањето на прошката ја поправа асиметричната релација која била оштетена од злото дејствување и ја враќа бесконечноста на другиот (Ketcham 2019). Левинас и Хајдегер се само пример, ова може да се генерализира и да се примени на сите оштетувачки и сите оштетени страни. Идејата тука е дека прошката го подготвува тлото за бесконечната одговорност, поради што прошката мора да биде интегрален дел од одговорноста. Сепак, полошо од проблемот на неможноста да се прости како трета страна (нешто што Кечам очигледно лесно го прави), е патронизирачкото советување на жртвата дека е во нејзина корист да прости, за постигнување на некаква рамнотежа во умот на жртвата, и на метафизичко-етички план во уредеността на меѓучовечките односи.

очекувам реципроцитет, тогаш треба и да му простам? Во овој контекст, се чини дека Левинас смета дека прошката не е апсолутна како неговата замисла за одговорноста. Затоа, прашање е дали прошката се содржи во поимот на одговорноста.

Во своите коментари на *Талмудот* Левинас се осврнува на дел од трактатот *Јома* и потребата за прошката – делот од *Мишна* поврзан со овој коментар на *Талмудот* објаснува дека трансгресијата на човекот кон Бога бива простена од страна на Бог на Денот на покајанието/искупувањето (Јом кипур). Но трансгресиите кон другите луѓе не биваат простени од Него, доколку претходно не се случило смирување (Levinas 1994, p. 12). Повикувајќи се на одбрани делови од *Мишна*, Левинас посочува дека Бог не бара покајание од оној што ја извршил трансгресијата против Бога - Тој ќе прости за ваквите (не)дела на денот на покајанието. Од друга страна, ако човекот не прости за трансгресија кон другиот, тогаш Бог не е одговорен да понуди прошка. Ако човек е бесконечно одговорен, и прошката или непростувањето е работа на луѓето. Бог, совршено одговорно, дава прошка што само Бог може да ја даде, за трансгресии извршени против Бога. Во оваа смисла, Бог дејствува одговорно кон бесконечно Другиот, нудејќи прошка на Јом кипур: ова повеќе се чини како ветување за одговорност во форма на прошка, или потенцијална прошка, а не директна, непосредна прошка, но сепак, врзана со одреден свет датум.

Според ова, работа на Бог е да ги простува трансгресиите кон него самиот, и тоа низ определен свет временски процес. Работа на луѓето е да простуваат (или да не простуваат) еден на друг. На човечко ниво, се чини дека задоцнувањето или одбивањето на прошката се можни – луѓето не умеат да ги исполнуваат очекувањата и обврските на Бога. Нефер би било кон жртвата да ѝ се дава датум до кој мора да прости. Неосновано е да се дава термин за простување на оној што не бил жртва, да прости во име на жртвата. Бесконечна одговорност не значи должност да се прости веднаш, или да се прости до следниот Јом кипур. Сепак, може да се тврди дека неограничената должност на одговорноста се подрива со одложувањето на простувањето (до одреден датум или на неопределено време). Левинас пишува дека злоделата кон ближниот се ipso facto злодела кон Бога (Levinas 1994, p. 16). Но претходно тврди дека Бог простува за трансгресија против Бог, без да ја споменува оваа посредност на Бог преку Другиот (ако е така, тогаш апсолутната одговорност за секоја морална одлука, интервенција и импликација е само во Бога, и луѓето немаат можност за какво било вистинско морално одлучување). Во *Мишна* беше споменато, трансгресијата кон другиот мора да биде простена

од другиот, мора да има измирување, за Бог потем да прости во светото искупување. Левинас на човека му дава извонредна одговорност, а не му одзема одговорност, значи ваквото сведување на секоја трансгресија и прошка на проблем на Бог би било сосема во спротивност на неговата позиција. Луѓето имаат сопствено морално подрачје и дејствуваат во неговите (ограничени) рамки, како апсолутно одговорни кон другите. Во рамките на религиозниот култ, Бог чека до Јом кипур за да прости. Левинас не објаснува како важат временските правила за луѓето, што не е нефер кон жртвите. Не објаснува дали прошката мора да биде направена веднаш или да биде одложена. Ова е, впрочем, ирелевантно, затоа што ако во одговорноста кон другиот не се очекува реципроцитет, тогаш и прошката не би требало да има очекувања. Но давање непобарана прошка уште повеќе ја нагласува оваа асиметричност. Давање прошка подразбира заемна релација, прошката се дава врз база на барањето прошка.

Левинас подразбира дека прошката треба да биде побарана. Ако јас сум одговорен за другиот, и тој ме повреди на некаков начин, мора да ја прифатам повредата, без да смеам да предизвикам штета или повреда, ниту може како одмазда да престанам да бидам одговорен кон него. Но во врска со прашањето дали треба да се прости, се очекува дека другиот, оној што нанел штета или повреда, бара прошка. Другиот го носи товарот на трансгресијата против мене, и ако не простам, тој товар никогаш нема да се намали. Ова значи дека непростувањето го зголемува квантумот на страдањето на другиот, нешто што не смее да биде предизвикано од мене, затоа што го нарушува принципот на бесконечната одговорност. Во коментарот на *Гемара* („Кон Другиот“) Левинас тврди дека виновникот мора да ја признае својата вина, а оштетената страна мора да сака да ги прифати таквите искрени молби за прошка. Никој не може да прости ако прошката не му била побарана од оној што го оштетил, ако виновната страна не се ни обидела да се помири со оштетениот, тврди Левинас (Levinas 1994, p. 21).

Во текстот „Дали треба да им простиме?“ Јанкелевич ги повлекува своите благи ставови од делото *За прошката*, каде што ја објаснува прошката низ онтолошките категории интервал и момент, и апофатички пристапува наведувајќи што сè не е прошка, односно е псевдопрошка (Jankélévitch 2005). Во „Дали треба да им простиме?“, одговорот е отсечно негативен. Холокаустот е неопишливо, метафизичко, чисто зло, и немаме право да простиме во име на другите за зло што е насочено против самата суштина на човечкото (Jankélévitch 1996, p. 555). Прошката не е можна кога станува збор за чинови што ја негираат самата суштина на луѓето; ограничувањата, кои во името на моралноста, би можеле да одведат кон простување на тие чинови, самите се спротивни на моралноста. Не е само

контрадикторно, туку апсурдно да се прости; да се заборави такво огромно злосторство против човештвото е самото злосторство против родот човечки (Jankélévitch 1996, p. 556).[10] Јанкелевич е ужаснат од тоа како сите молчеле, особено интелектуалците од кои би се очекувало да протестираат, и го спо-редува педантниот тон на германскиот расизам и со изјавите на Вермахтот и со неразбирливото брборење на Хајдегер, кое оттогаш има станато дел од знаците на филозофска длабочина (Jankélévitch 1996, p. 564).[11]

Јанкелевич е соодветно остар во врска со наметнувањето на прош-ката на жртвите. Додека неутралните молчат, поранешните соработници, кои ниту се бореле ниту страдале, пишува, препорачуваат да се заборават повредите, повикувајќи се на милослива должност што треба да им се проповеда на жртвите за „прошка што измачувачите никогаш не ја поба-рале" ((Jankélévitch 1996, p. 569). Во неверување, и без да очекува одговор, тој прашува дали не е грижата за жртвите, признавањето на нивните по-вреди, исто така милосрдна должност. Се прашува што го квалификува преживеаниот да прости на место на жртвите, или на нивните блиски, и смета дека тоа не е можно – не е работа на преживеаниот да прости за измачуваните и уништените. До смрт измачуваните деца мора самите да им простат на мачителите, додека преживеаните треба да се свртат кон нив и нивните пријатели и да им кажат дека тие самите треба да побараат прошка. Јанкелевич предупредува дека еден од проблемите со лесното заборавање на теророт, и ставовите во врска со теророт, е што на тој на-чин не се признаваат мртвите. Мртвите сосема зависат од лојалноста на живите – ако престанеме да мислиме на жртвите, ја пополнуваме нивната екстерминација, и тие би станале на тој начин дефинитивно уништени, анихилирани ((Jankélévitch 1996, p. 571).[12]

[10] Јанкелевич е совршено свесен дека милиони исто така умреле со ужасна смрт за време на војната, но Аушвиц (и нему сличните) додаваат нова димензија: тие имаат насочен, методичен, изборен карактер, тие се чудовишно ремек-дело на омраза. За сите оние кои ги извршиле тие ужасни злос-торства, сите кои безинтересно гледале како тоа се случува, Јанкелевич предлага пресвртување на Исусовата молитва кон Бога – не простувај им, зашто точно знаеја што прават (Ibid.).

[11] Се чини дека сите сакаат да се преправаат дека она што се случило – се случило, и нема поента да се задржуваме на тоа, смета Јанкелевич. Но лесното отфрлање на важноста на злосторствата, затоа што е полесно да се вратиме кон едноставно постоење, го олеснува и простувањето и заборавањето. Како резултат на индиферентноста, моралната амнезија и општата површност, простувањето се чини како свршен чин (Jankélévitch 1996, p. 566). Напротив, она што го искусуваат преживеаните (и она што самото човештво треба да го искуси, бивајќи самото загрозено преку уништувањето на човечките суштества) не е омраза, туку ужаснатост, тврди Јанкелевич, ужаснатост од извршителите, од неутралните, од индиферентните кои речиси веднаш заборават; тоа е ressentiment (Jankélévitch 1996, p. 572). Неутралните и софистите препорачуваат заборавање, но немоќната ужаснатост на преживеаните останува. Ќе продолжиме да мислиме на агонијата на депортираните и на децата што не се вратиле, агонија што ќе трае сè до крајот на светот (Ibid).

[12] Поопширно за овој текст на Јанкелевич, кај Тодоровска 2016, стр. 105-110.

Амери, иако од старт е категоричен во одбивањето да се прости, односно во задржувањето на ressentiment, во делото *На границите на разумот – контемплации на преживеан за Аушвиц и неговите реалии*, во неговиот познат Zustand параграф пишува дека не му се измолкнало дека ressentiment не само што е неприродна, туку и логички неконзистентна состојба (Zustand) – го заковува секој од нас на крстот на уништеното минато (Améry 1980, p. 68). Апсурдно, бара иреверзибилното да се врати назад, настанот/стореното да се „отстори". Ressentiment го блокира излезот кон автентичната човечка димензија, иднината (ibid.).

НИКОГАШ „НИКОГАШ ПОВТОРНО"

Резимирајќи приказна за обичен штетл, Трохимбрид (или Зофиовка), од полуавтобиографскиот истражувачки роман на Фоер, *Сè е осветлено*, според која некој жител бил најден на тревникот на рабинот, исповрзан со бел конец: тој рекол дека го врзал конецот околу показалецот за да запамети нешто ужасно важно, и плашејќи се дека ќе го заборави показалецот, го врзал конецот и на малиот прст, а потоа од половината кон вратот, и плашејќи се дека ќе заборави, врзал конец од уво до уво и кон петиците. Го употребил целото свое тело за да го запамети своето тело, но на крајот сè што можел да запамети бил конецот (Foer 2002, p. 15). Дали ако го користиме искусеното страдање за да ја запаметиме нашата приказна, на крајот сè што ќе остане ќе биде страдањето? Или ако користиме агресија за да ја запаметиме агресија, на крајот сè што ќе остане ќе биде деструкција?

Бесрамно цитирајќи го, а потем парафразирајќи го Сандберг: „(...) Јас сум јавноста, која сведочи за историјата. Ужасни бури минуваат над мене. Заборавам. Најдоброто од мене е исцицицано и потрошено. Заборавам. / (...) Понекогаш ќе заржам, ќе се стресам и ќе испрскам неколку црвени капки за да ги запамти историјата. И тогаш – заборавам (Sandburg 1916, p. 172). И, излегувајќи од изворниот текст - кога јас, народот, ќе научам да се сеќавам; кога јас, народот, ќе се послужам со лекциите од вчера, во целиот свет не ќе се најде говорник што ќе изговори „никогаш повторно" со трошка потсмев, презир и неверување.

Кога семејствата ќе бидат заедно, и ќе се сеќаваат на оние што ги изгубиле. Кога ќе станеме свесни што требало да сториме, и што не смеело да дозволиме. Скопски монопол, 7.144 мажи, жени и деца. Уништената Варшава, гетото, обвинувањата и понижувањата. Нападите и депортациите

ноќе. Бомбардирањата ноќе, додека луѓето спијат во своите домови. Бомбардирањата на пазари, храмови, театри дење, додека луѓето се обидуваат да живеат барем некаква имитација на живот. Ковентри, сега Харкив. Ротердам, наполно уништен. Лондон, Ливерпул; а потем Кијив, Миколајив, Одеса. Бабин Јар и уништениот споменик на Бабин Јар. Масакрите врз Евреите во Фез и Гранада, погромите на Евреите во Килце, Лвив, Пинск во Руската Империја; Петрушинска балка во Таганрог, и Змијевски Дол во Ростов на Дон за време на нацистичката окупација. Мариупол, отворената рана на Европа во дваесет и првиот век. Градот Марјинка, кој беше, а повеќе не е, сведен на минато време на својата страница на Википедија. Бахмут, Волноваха, Соледар, Македонивка, Авдијивка, илјадници населени места кои повеќе не се, и чие уништување го набљудуваме; сето страдање за кое сме свесни (или уште полошо, не сме).

Кога ќе се сеќаваме без парализирачка горчина, но нема да простуваме во име на другите; кога нема да дозволуваме зло без казна и мир без праведност; кога ќе научиме дека прашањата за еклипсата на Бог во холокаустот, и какви било расправи за теодикеја и за неприсуството на Бог во ситуациите на намерно и ентузијастично нанесување страдање од страна на луѓето, како и на неоснованите оправдувања на таквото насилство се беспредметни, затоа што изборите за дејствување или недејствување се во нас, и импликациите на нашите постапки се наша одговорност; кога ќе запаметиме дека наша е борбата, и храброста и праведноста да се постапува во заштита на другиот, тогаш ќе престанат ситуациите во кои на другиот воопшто би му требала заштита, и тогаш ќе бидеме автентично луѓе во најполната смисла на зборот. Не повторно. За првпат.

БИБЛИОГРАФИЈА

Améry, J. (1980) *At the Mind's Limits – Contemplation by a Survivor on Auschwitz and its Relations*. Bloomington: University of Indiana Press.

Arendt, H. (1958) *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

Blumenthal, D. R. (1998) 'Repentance and Forgiveness', *CrossCurrents*, 48(1), pp. 75-82.

Blumenthal, N. (1957) 'On the Nazi Vocabulary', *Yad Vashem Studies on the European Jewish Catastrophe and Resistance*, 1, pp. 59–61.

Fackenheim, E. (1982) *To Mend the World*. Indianapolis: Indiana University Press.

Foer, J. S. (2002) *Everything is Illuminated*. Boston-New York: Houghton Mifflin Company.

Hirsch, R. G. (1996) 'Tikkun Olam – can we Repair the World for the Twenty-First Century?', *European Judaism: A Journal for the New Europe*, 29(2), pp. 88-91.

Jankélévitch, V. (1996) 'Should We Pardon Them?, *Critical Inquiry*, 22(3), pp. 552-572.

Jankélévitch, V. (2005) *Forgiveness*. Chicago: University of Chicago Press.

Ketcham, C. (2019) 'Levinas on Forgiveness', *Journal of Philosophy and Ethics*, 1(1), pp. 20-24.

Levi, P. (1986). *Survival in Auschwitz and the Reawakening: Two Memoirs*. New York: Summit Books.

Levinas, E. (1969) *Totality and Infinity: An essay on exteriority*. New York, New York: Springer.

Lévinas, E. (1969) *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.

Levinas, E. (1985) *Ethics and infinity*. Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press.

Levinas, E. (1989) *The Levinas Reader*. Cambridge, MA: Wiley-Blackwell.

Lévinas, E. (1994) *Nine Talmudic Readings*. Bloomington, In.: Indiana University Press.

Oster, S. B. (2014) 'Impossible holocaust metaphors: the Muselmann', *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History*, 34(3), pp. 302-348.

Rosenthal, G. S. (2005) 'Tikkun haOlam: The Metamorphosis of a Concept', *The Journal of Religion*, 85(2), pp. 214-240.

Sandburg, C. (1916) *Chicago Poems*. New York: Henry Holt.

Свето писмо (2006) Скопје: Библиско здружение на Р. Македонија.

Тодоровска, М. (2015) 'Концептот tikkun olam и религиозното празнување', во *Евреите во Македонија – историја, традиција, култура, јазик и религија, по повод 70 години од возобновувањето на работата на Еврејската заедница во Македонија по Втората светска војна (1944-2014)*. Скопје: МАНУ, стр. 79-88.

Todorovska, M., (2018) 'The (im)possibility to forgive – some aspects of forgiveness and ressentiment', in *International Conference „St. Clement of Ohrid: Clemency in the Bible and in the Church" /меѓународна конференција „Св. Климент Охридски: милоста и милосрдието во Библијата и во Црквата" (Охрид, 20-22. 10. 2016)*, Скопје: Православен богословски факултет, pp. 97-127.

Abstract

NEVER AGAIN "NEVER AGAIN"? MENDING OF THE WORLD AND FORGIVENESS FOR THE UNFORGIVABLE

The text starts with the optimistic and failed idea of "never again" in preventing evil, destruction, and general wickedness. The main question posed is whether the concept of the mending of the world (tikkun olam) should mean forgiving unforgivable evil. First, a brief summary of the history and the meaning of the concept is offered, followed by a lengthy summary of Fackenheim's stances on mending the world in connection with forgiveness for the holocaust. Then, Levinas' idea on infinite responsibility towards the Other is examined through the obligations it encompasses and implies: infinite responsibility does not require reciprocity, which means that forgiveness should be seen as a major part of the infinity of the responsibility to the Other. However, following Levinas, forgiveness is not necessary, and forgiveness should be given (or considered to be potentially granted) only when the offending party has asked for it sincerely and has repented. Unsolicited forgiveness is not forgiveness at all, as it requires a bilateral relation. The refusal to forgive absolute, metaphysical evil, such as the holocaust, is then summarized through the later Jankélévitch, along with his admonitions to the indifferent neutrals, and his warnings against forgetting the victims, to whom we owe the memory. His stances on the impossibility to forgive unless it has been asked for by the offender, as well as the impossibility to forget in someone else's name (third party forgiveness) are also tackled. Améry's strong stance on ressentiment is briefly mentioned. At the end, the underachieving "never again" is given another harsh perspective in the framework of the current destruction and suffering. Nevertheless, the text ends on a more optimistic note of possible (although most likely unattainable) mending of the world by treating people as (how is this even still an issue?) people.

Key words: forgiveness, tikkun olam, holocaust, evil