

ХРИСТИАНСТВО ПОСЛЕ ОСВЕНЦИМА

1.

В немецкой теологической литературе слово «Освенцим» обозначает прежде всего Катастрофу европейского еврейства в годы Второй мировой войны, Голокауст. «Теология после Освенцима» – это не название исторической вехи, а содержательное определение, наподобие «политической теологии» или «теологии освобождения».

При этом речь идет не о *Schuldfrage*, не о «проблеме вины», перенесенной в область религии и теологии, а о чем-то более фундаментальном. В современной христианской теологии обсуждается в основном не вопрос о *морально-политической* ответственности христиан за геноцид, а вопрос об истоках и смысле собственно «христианского», вопрос о содержательном ядре христианства перед лицом Голокауста.

Рассматриваемая тематика не стала уделом «специалистов по раскаянию» или хотя бы специалистов по «диалогу между христианами и евреями». На эту тему писал Карл Барт, крупнейший протестантский теолог нашего века, а также Карл Раер, один из авторитетнейших католических теологов послевоенного периода.

Пауль Тиллих во введении к своей «Систематической теологии» (1951) говорит, что теолог сейчас «не может присоединиться к хору тех, кто живет в мире неопровергнутых утверждений». Конечно, он имел в виду не Голокауст, а современную герменевтическую ситуацию. Однако словами Тиллиха можно выразить исходную смысловую установку «теологии-после-Освенцима»: после Катастрофы христианин больше не может жить «в мире неопровергнутых утверждений».

Я вижу здесь три этапа продвижения в глубину проблематики.

1. Признание морально-политической ответственности Церкви за национал-социализм. Самое раннее из таких признаний – штутгартское «Исповедание вины», опубликованное Советом Евангелической церкви в Германии 19 октября 1945 г. Этот шаг дается, пожалуй, проще всего.

2. Анализ христианского антииудаизма как одного из источников расистского антисемитизма. Христианская теология начинает осваивать тему «антииудаизм в Новом Завете». На этом этапе христианская экзегеза обнаруживает юдофобский потенциал Нового Завета – потенциал, который сполна реализовался в истории Церкви (см., например, сборник «Antijudaismus im Neuen Testament», hrsg. v. W.Eckert, 1967; G.Baumbach, «Antijudaismus im NT», 1983). Но уже этот анализ Нового Завета давался христианским теологам нелегко. Приведу два высказывания, принадлежащие крупнейшему либеральному еврейскому теологу Давиду Флуссеру: «После шока гитлеровского Голокауста пробудилась совесть (то есть у христиан. – С.Л.). Христиане не хотят чувствовать себя виновными в пролитии еврейской крови. Было сделано немало попыток снять обвинение с христианства как такового, и антисемитизм в христианстве считается неким отклонением. Вина возлагается то на средневековье, то на эллинизацию христианства, то на отцов Церкви. Но при этом, как правило, исключается из поля зрения Новый Завет». И в другой работе Флуссера: «Сейчас чуть ли не все пытаются доказать, что в Новом Завете антииудаизма нет. Я прекрасно понимаю скрывающийся за этими усилиями соблазн апологетики. Но ускользнуть от этого вопроса христианам не удастся, если они хотят добраться до корней зла: ведь в противном случае они не смогут исцелиться».

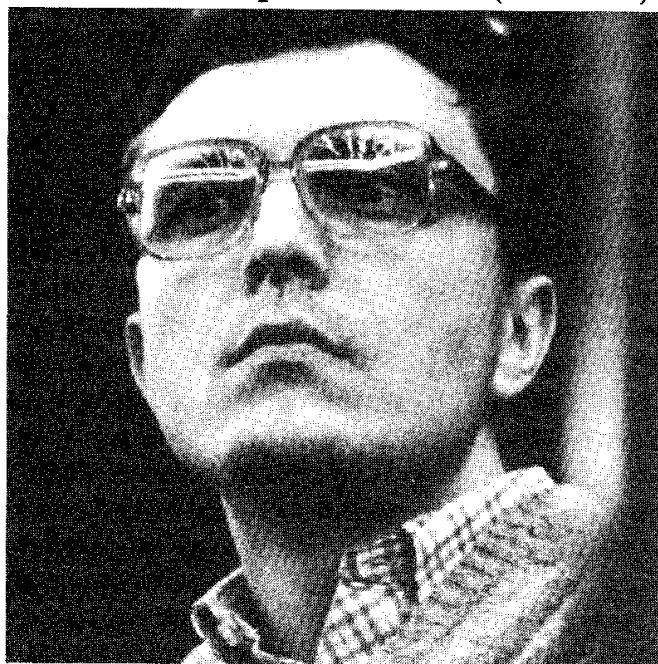


Фото М.Лемкина

3. Отсюда естествен переход к самому глубокому пласту – к христологии (то есть к смысловому, догматическому центру христианства). Христологическая проблематика «после Катастрофы» тоже стала выглядеть по-новому. Тут я могу сослаться на недавнюю работу Джона Павликовского «Голокауст и современная христология» (1986), а также на самый известный опыт создания «христологии после Освенцима» – на книгу Юргена Мольтмана «Распятый Бог: Крест Христов как основание и критика христианской теологии» (1972).

Конечно, попытки *защитить* христианство переплетаются в сознании теолога с «открытыми вопросами», ответ на которые не предполагается известным. Но в итоге, при продумывании литературы рассматриваемого направления все же проясняется, что «теологи-после-Освенцима» стремятся к некоторому новому, еще не найденному единству политического, нравственного и догматического измерений христианства. Конечно, речь идет об основах христианской идентичности. И цель этого поиска – не просто «очищение» («исцеление», по слову Флуссера), то есть не просто удаление чего-то дурного. Тут ставится скорее творческая задача.

Для пояснения предложенных тезисов я приведу текст влиятельного немецкого католического теолога Иоганна-Баптиста Меца (который уже в 60-е годы стал известен как участник так называемого диалога между христианами и марксистами), где можно обнаружить связь разных аспектов нашей проблемы – от политики до христологии:

«Не демонстрирует ли история нашего христианства угнетающий *недостаток примеров политического сопротивления* и, наоборот, избыток примеров конформизма? Вот, на мой взгляд, решающее основание, почему христиане и христианская теология обязаны, в память об Освенциме, потребовать отчета от самих себя. В эпоху возникновения христианства евреи и христиане вместе подвергались гонениям. Однако преследование христиан вскоре прекратилось, а травля евреев все возрастала и с течением веков достигла невероятных размеров. И этот исторический факт побуждает задать христианству и его теологии вопрос, который должен был бы поразить всякого теолога после того, что произошло в Освенциме: не придало ли христианство мессианскому спасению, о котором возвестил Христос, чересчур личный, чересчур индивидуалистический и эгоистический смысл? (Так декларируется связь политики и христологии, о которой я упоминал. – С.Л.) И не получилось ли так, что именно это сведение мессианской вести о спасении к сугубо личному делу породило у христиан еще раньше, чем в еврействе, начиная еще со времен апостола Павла, стремление приспособляться к существующему политическому порядку, более или менее безропотно подчиняться преобладающим властям и мириться с ними? Кто знает, не оттого ли христианство было «лучше» евреев, а его двухтысячелетняя история в меньшей степени, чем еврейская, была историей мучений, травли и рассеяния, что с христианами было легче столкнуться в «деле государственного строительства»? Разве Бисмарк не попал в самую точку, сказав, что с Нагорной проповедью империю не построишь? Какое же это тогда преимущество, да еще мессианское, если оказывается, что христиане везде и всегда явно успешнее умели приспособлять свое понимание спасения как сугубо индивидуальной, интимной задачи к требованиям государственной власти! Не правильнее ли было, напротив, ожидать, что история христианства будет куда богаче столкновениями с властью – подобно мученической истории гонимого еврейского народа? В самом деле, разве не поразительно, что христианству явно недостает истории политического сопротивления, в то время как история его политического приспособленчества так богата? И ведь вот что в конце концов получается: мы, христиане, узнаем ту самую судьбу, которую Иисус заповедовал своим последователям, – не в реальной истории христианства, а в страдальческой летописи еврейского народа! Как теолог, я не могу умолчать об этой загадке, которая тревожит меня именно в связи с Освенцимом» (цит. по переводу Б.Хазанова, опубликованному в журнале «Страна и мир», 1984, 5).

Приведенный текст поясняет и мои слова о переплетении защиты (то есть апологетики) христианства с открытыми вопросами. У Меца явно присутствует лукавая риторика: все эти «разве не поразительно?» и «не могу умолчать о загадке»...

Нет, не поразительно. Если мы рассмотрим историю политической культуры «реального христианства», то поражаться не придется. К тому же надо учитывать

особый (я бы сказал, невротический) характер христианского антииудаизма или даже шире – невротический характер христианского отношения к еврейству.

Вот пример. Шестого марта 1982 г. папа Иоанн-Павел II произнес речь перед католическими иерархами, занимающимися проблемами иудео-христианских отношений. Иоанн-Павел II сказал, что Церковь идет по новому пути в этих отношениях, но что ему известны и возражения против этого нового пути. По словам папы, они основаны на страхе христиан утратить собственную идентичность.

Выходит, что для последовательного теологического осмысления Голокауста христианам требуется известное мужество – мужество задать вопрос об основах собственного мировоззрения.

Христиане, настроенные в духе «диалога», склонны подчеркивать «общее» в обеих религиях как естественную основу для иудео-христианской экумены. Они полагают, что об этом общем надо больше говорить, вводить соответствующие темы в катехизацию, преодолевать таким путем укоренившиеся предрассудки и т.п. «Вы – наши старшие братья», – сказал 13 апреля 1986 г. Иоанн-Павел II в римской синагоге.

Между тем нетрудно понять, что «общее наследство» часто оказывается источником вражды между братьями (классическая тема в фольклоре разных народов). Тут я приведу слова еврейского историка Хайама Маккоби, которыми он резюмирует свою работу «Истоки антисемитизма».¹ Работа Маккоби публицистически заострена, однако ее основные тезисы обнаруживаются и в трудах крупных христианских теологов.

Х.Маккоби пишет: «В христианском антисемитизме можно различить три аспекта: первый, заимствованный из гностицизма, формирует дуализм, позволяющий рассматривать евреев как народ дьявола; второй, заимствованный из иудаизма, формирует представление о Церкви как о месте, где Бог дает и выполняет Свои обетования в истории – от сотворения Адами и до Последних Дней, что приводит христианство в столкновение с Израилем, у которого оно узурпировало притязания на такого рода отношения с Богом; третий и наиболее важный аспект заимствован из мистериальных религий. Это представление о распятом Боге, спасающем грешный мир от последствий греха. Этот Бог нуждается в мрачной фигуре Священного Палача, который причиняет ему спасительную смерть, берет на себя зловещую, но необходимую роль убийцы, становясь служителем злого бога – сатаны. (По мысли Маккоби, евреи дьяволизуются в христианском сознании прежде всего как «богоубийцы», как коллективный Священный Палач. – С.Л.). Отсюда и пошел клич: «Кто убил Христа?» Это тот клич, что слышался во время нацистского Голокауста и при всяком другом массовом убийстве евреев в христианском обществе. Вот почему массовое уничтожение евреев при Гитлере проводилось с молчаливого согласия огромного большинства его подданных. Гитлер предложил также «программу эвтаназии» (умерщвления больных наследственными болезнями), но общественное возмущение и протесты Папы заставили его отказаться от нее. Однако положение евреев не вызвало таких протестов и возмущения. Ведь христианам свойственно считать, что богоубийцы-евреи заслуживают всех мыслимых страданий».

Здесь я должен сделать одно пояснение. Мец, как и Маккоби, говорит о некоторых характеристиках христианства, тесно связывая их с осмыслением Голокауста и далее – с христианским отношением к евреям. Меня же интересует такая постановка вопроса применительно к христианству, при которой всякая специфика отношения к евреям как к народу и к религиозной общине отступает на задний план. У писателя Бориса Хазанова есть очень важная для него формулировка: «Антисемитизм – это универсальная школа зла». Я могу принять такое определение всерьез, потому что для меня слово «антисемитизм» – это еще и метафора всякого человеконенавистнического мировоззрения, то есть любого мировоззрения, которое включает доб-

рый и злой полюс, причем злой полюс отождествляется с некоторой человеческой общностью. Если мы обнаруживаем в каком-либо мировоззрении эту ксенофобию (опять же широко понятую), этот образ врага, то вопрос ставится лишь так: конститутивен ли образ врага для этой идеологии, необходим ли он для ее формирования и правильного функционирования или нет?

Вот тот универсальный критерий, который, как я считаю, не чужд и самому христианству.

2.

Теперь, исходя из сказанного и имея в виду специфику германской церкви, я выделяю три группы проблем, возникающих при христианском осмыслении Голокауста, то есть те основные проблемы, разработка которых составляет содержание христианской «теологии-после-Освенцима».

1. В свете Голокауста по-новому выглядит старая проблема *отношений между Церковью и государством*. Эта проблема особенно существенна для немецкого протестантизма, в особенности для понимания судьбы Евангелической церкви в Третьем рейхе.

2. *Соотношение христианского и национального*. История движения Deutsche Christen¹ заставляет по-новому рассмотреть соотношение христианских ценностей и национальных ценностей.

3. В свете Голокауста по-новому ставится вопрос о *религиозной истине* применительно к христианству, вопрос о *содержании* христианского кредо и об универсальном *притязании* христианства. Едва ли нужно специально доказывать, что вопрос о содержании вероисповедания тесно связан с вопросом о его универсальном притязании (на выражение полной истины), о притязании исключить или ограничить истинность других конфессий, религий, мировоззрений.

Новый подход к первой группе проблем можно выразить в следующих словах: «после Освенцима» христианство должно выработать свое собственное политическое измерение, обусловленное заново продуманным содержанием веры. Как уже говорилось, политика должна быть связана с догматикой. Именно эту задачу ставил и пытался решить Карл Барт с конца 20-х годов и до своей смерти в 1968 г. Чтобы показать, насколько трудной эта задача оказалась для христианской теологии, приведу несколько тезисов одной ранней статьи Дитриха Бонхёффера, свидетеля веры и героя светского сопротивления, притом мыслителя, ставшего одной из центральных фигур в христианской теологии XX века.

Седьмого апреля 1933 г. был принят «арийский параграф» – закон, запрещавший евреям занимать государственные должности. Было ясно, что немецко-христианское большинство в руководстве Евангелической церкви попытается ввести этот расовый закон и в церковную сферу. В эти дни 27-летний доцент теологии Бонхёффер пишет статью «Церковь перед еврейским вопросом». Исходные положения его работы позволяют нам увидеть некоторые аспекты той теологии, с которой лютеранская церковь входила в эпоху Освенцима. (Следует также помнить, что Бонхёффер написал эту статью с целью дать теологическое обоснование борьбе с нацистским антисемитизмом.)

Бонхёффер пишет: «Безусловно, протестантская церковь не имеет права вмешиваться в специфически политическую деятельность государства. Церкви не следует ни одобрять, ни порицать государственные законы, ей следует лишь благодарно принимать государство как данный Богом порядок сохранения (Erhaltungsordnung) в безбожном мире. Церковь должна признать созданный государством порядок (хорош он или плох с гуманистической точки зрения) и понимать его как порядок, уко-

рененный в сохраняющей воле Бога, которая именно так проявляет себя в хаотичной безбожности этого мира». И далее Бонхёффер пишет, что такая концепция отношений Церкви и государства (а она имеет глубокие корни в христианской традиции вообще и в лютеранской – в особенности) «отличается от гуманизма всех оттенков тем, что в ней (в этой концепции) сфера Благой Вести (Евангелия) радикально отделена от сферы закона». (Бонхёффер подводит свои рассуждения под известную дихотомию «Закон и Евангелие».) Отсюда делается вывод: «Безусловно, одна из исторических проблем, с которой должно справиться наше государство, – это еврейский вопрос. И, безусловно, государство правомочно искать новые пути в решении этой проблемы».

Миную пока что вопрос «христианское и национальное», я перейду к христианскому кредо и к универсальному притязанию христианства, потому что той же статьей Бонхёффера удобно воспользоваться как исходным пунктом для размышления на эти темы. Он пишет: «Меры, принимаемые государством против еврейства, воспринимаются Церковью еще и в некотором совершенно особом контексте. Церковь Христова никогда не забывала о том, что «избранный народ», пригвоздивший Искупителя мира к кресту, должен нести на себе проклятие за свое деяние в долгой истории страданий». И после подобающей цитаты из Лютера Бонхёффер продолжает: «Однако история страданий этого возлюбленного и караемого Богом народа разворачивается под знаком итогового возвращения Израиля ко Христу. Вот что должно стать концом страданий еврейского народа. Всякая новая попытка «решить» этот «еврейский вопрос» кончается крахом, ибо противоречит значению этого народа в истории спасения; однако этим попыткам суждено повторяться снова и снова». Это – страшные рассуждения, ибо они оправдывают то, что в современном международном праве называется «национально-культурным геноцидом». Наконец, с помощью таких рассуждений в принципе можно было бы оправдать и физический геноцид как промысел Божий.

Но в основе этих страшных рассуждений – христологическая догма и универсальное притязание христианства в том их понимании, какое было унаследовано Бонхёффером от его теологических учителей. И здесь уместно привести слова Меца, чтобы показать, что же изменилось после Катастрофы в христианском самопонимании: «Я даю своим студентам по видимости простой, но в высшей степени ответственный критерий оценки, чего стоит такая-то теологическая система. Спросите себя: могла бы теология, которую вы изучаете, остаться после Освенцима такой же, какой она была прежде? Если да – то держитесь от нее подальше!».

Этот поворот христианской мысли очень точно выразил профессор систематической теологии из Западного Берлина Фридрих-Вильгельм Марквардт: «Сегодня Освенцим надвигается на нас как суд над нашим христианством, над прошлым и нынешним образом нашего христианского бытия, и более того – если смотреть глазами жертв Освенцима – он надвигается на нас как суд над самим христианством. И еще: Освенцим надвигается на нас как призыв к покаянию-обращению. Должна измениться не только наша жизнь, но и сама наша вера. Результатом осмысления Освенцима должны стать не только этнические, но также и вероучительные последствия. Освенцим зовет к тому, чтобы сегодня мы услышали Слово Божие совсем не так, как мы слышали его до Освенцима, совсем не так, как нам передали его наши теологические учителя и проповедники старших поколений. *Это покаяние-обращение затрагивает сущность христианства*, как мы понимали ее до сих пор» (F. Marquardt, «Christsein nach Auschwitz», 1979).

Как мы видим, при такой постановке вопроса Катастрофа становится лишь симптомом – может быть, самым зловещим из симптомов несостоятельности христианства. Оказалось, что христиане больше не вправе заниматься деятельностью под названием «христианский ответ на...»: на вызов марксизма, «современного мира» и многое другое. Оказалось, что, не упуская из виду все эти «вызовы», в крайне неблагоприятных стратегических условиях, христиане должны найти точку опоры для последовательного переосмысления собственной веры. Отчасти это напоминает положение известного литературного персонажа, пытавшегося вытащить себя из болота за волосы.

3.

Теперь я вкратце охарактеризую проблематику «христианское и национальное». В теологии культуры «до Освенцима» господствовал следующий постулат: христианство составляет ценностный стержень национальной культуры. Национальная культура обладает ценностью в той мере, в какой она – христианская культура. (Очевидно, что христианство берется здесь как уже готовый критерий оценки, а как раз это неприемлемо для рассматриваемого теологического направления.)

В более вульгарном варианте это соотношение меняется на обратное и христианство воспринимается как *часть* национальной культуры. А на практическом уровне обе концепции сливаются, они неразличимы, и мы можем наблюдать то, что именуется «национально-религиозным движением».

И здесь «теология-после-Освенцима» приходит к выводу о том, что Катастрофа сильнее, чем какое-либо другое историческое событие, поставила под вопрос самую возможность сопряжения «христианского» с «национальным».

Американский историк Роберт Эриксен в книге «Теологи при Гитлере» пишет: «Христианство настолько смешалось с целым набором культурных факторов, что его уже невозможно извлечь в чистом виде. Христианство – это немецкая культура. Христианство – это нравственность среднего класса. Христианство – это уважение к власти. Христианство за закон и порядок. Христианство на стороне «положительных» социальных групп в их борьбе против анархии. Именно в подобных воззрениях причина того, что очень многие христиане приняли национал-социалистическое движение за религиозное возрождение» (R.Ericksen, «Theologians under Hitler», 1985).

Отталкиваясь от этих слов, я сформулирую центральный для рассматриваемого теологического направления вопрос: как могло бы выглядеть после Голокауста «христианство, извлеченное в чистом виде»? Размышления над тем, что называют «теологией после Освенцима», подводят к следующему выводу (я намечаю его предельно упрощенно): это было бы христианство, выработавшее собственную политическую культуру, не зависящую от форм государственности, характера политических режимов и т.п. (не путать с «отделением Церкви от государства» в современных демократиях!); христианство, отказавшееся от всякой опоры на национальные ценности и традиции; наконец, христианство, релятивировавшее собственное притязание на причастность к абсолютной истине и изменившее вытекающие из этого притязания миссионерские установки. Последнее дается с наибольшим трудом. Мец говорит: «Экумена заключает в себе и глубокую *теологическую* проблему, а именно вопрос о том, готово ли и способно ли христианство – и если да, то в какой мере – признать мессианскую традицию иудаизма в ее неотчуждаемой самобытности, признать ее продолжающееся мессианское достоинство и при этом не предавать и не уничтожать содержащуюся в христианстве христологическую тайну».

Но опять же: дело тут не сводится к той или иной хитроумной теологической конструкции иудео-христианского диалога, к устранению неустранимых, по-видимому, противоречий между двумя вероучениями, – хотя в последние десятилетия попытки такого рода предпринимались христианами неоднократно. Ведь по сути вопрос этот глубже: как можно с последней серьезностью относиться к *своей* истине – и с такой же серьезностью принимать сосуществование «чужих» истин? Может ли плюрализм значить нечто большее, чем способ мирного существования в мировоззренчески расколотом мире? Возможно ли, чтобы плюрализм стал положительной ценностью в самом христианстве, то есть *христианской* ценностью?

4.

Но для ответа на этот вопрос я должен обратиться к самому понятию *веры*. Если вера – это согласие с истинностью ряда утверждений, то она, конечно, несовместима с сомнением, сомнение разрушает ее (как говорится в таких случаях). Если же мы – вслед за Паулем Тиллихом – определим веру как *захваченность тем, что касается меня безусловно* («захваченность» в смысле «плененность»), то есть пойдем веру как способ существования, то сомнение становится необходимым элементом та-

кой веры. Если вера как безусловная отдача («захваченность») связана с риском (это утверждение привычно для многих традиций христианского благочестия), то «сомнение верующего – это сомнение человека, охваченного последним устремлением, имеющим конкретное содержание» (Тиллих). Это экзистенциальное сомнение, отличное от методологического сомнения ученого и догматического сомнения скептика. Вера как безусловная отдача заключает мужество, а потому и сомнение в самой себе. Сомнение оказывается структурным элементом веры, а не психическим состоянием.

Я бы хотел показать, что связанное с этими размышлениями над «теологией-после-Освенцима» понятие веры, отрицающей собственные универсальные притязания, и, конечно, соответствующее такому понятию веры понятие о БОГЕ, – более «благочестиво», чем абсолютистское и «неплюралистическое» понятие веры. Ведь легко понять, что вера, включающая риск и сомнение в свою структуру, подразумевает более «возвышенного», более «божественного» Бога, чем вера, существующая «в мире непровергнутых утверждений», о котором я упоминал в начале этой статьи. В самом деле, вера, лишенная элементов риска и мужества, утрачивает характер веры и приобретает характер единственно-верной идеологии. Здесь происходит неблагочестивое умаление Бога, низведение Его на положение идола.

Чтобы пояснить мое представление о плюрализме как о собственно христианской ценности, я обращусь к традиционному в западной теологической мысли различию «последнего» и «предпоследнего». Вполне достоверна (не вызывает сомнения, не связана с риском) лишь безусловность безусловного – реальность, которая дана мне столь же непосредственно, как мое собственное «я» (то есть моя охваченность тем, что касается меня безусловно). Это область «последнего». Но принятие конкретного содержания этого безусловного – акт мужества, связанный с риском.

Христианин может сказать: Иисус из Назарета стал для меня содержанием моего «последнего», содержанием того, что касается меня безусловно. В Нем, в Иисусе из Назарета, Бог открыл мне все необходимое для того, чтобы моя жизнь наполнилась смыслом. Павел пишет: «А если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал. 2:21). Так и для меня смысл Радостной Вести выражается в похожем грамматическом условном периоде: «Если я не беру на себя определенную ответственность, если я уклоняюсь от нее, – то Христос напрасно умер».

Есть слова, которые в нашем сознании связаны с именем немецкого мистика XVII века Иоганна Шефлера (Силезского Вестника): «Если нет меня, то и Бога нет». Эти слова встречаются в мистических традициях разных религий. Мистик пытается выразить свой опыт: бытие Бога зависит от бытия человека. Кстати, в Британской энциклопедии, в статье «Философская антропология» я прочел: «Удивительное соответствие есть между темами смерти Бога и смерти человека. Кажется, это соответствие выявляет глубинную взаимосвязь между теологией и антропологией... Если в прошлом мысль стремилась прежде всего доказать бытие Бога, то главная трудность для современной мысли – доказать бытие человека».

Так и в моем понимании Вести: Иисус уже сделал все, что зависело от Него. Теперь смысл Его жизни и смерти зависит от меня. Если я не беру на себя то бремя следования за Иисусом, о котором говорит Новый Завет, то Он «напрасно умер».

Таков мой опыт восприятия смыслового центра христианской Вести. И этому соответствует понятие о Боге как о Том, Кто может дать мне силы взять на себя это бремя.

Конечно, такую теологию и такую христо-логию нельзя сделать предметом универсального притязания. Я воспринял эту веру в Церкви, но не могу претендовать на то, что и другие «поверят» в нее. Я даже не испытываю потребности «передать», то есть как-то навязать ее.

Мое безусловное и «последнее» не обязывает других. И здесь открывается пространство для христианского плюрализма.



СТРАНА И МИР

• das land und die welt • our country and the world • le pays et le monde • el país y el mundo •

- БАКУ МЕЖДУ ТРИНАДЦАТЫМ И ДВАДЦАТЫМ
- КАКИМ ОН БЫЛ
- ГРЕЗЫ О ПЛАНЕ МАРШАЛЛА
- КРАТКИЙ КУРС ТЕОРИИ ПАРТИИ

ФИНАЛ ИСТОРИИ?

- ПОБЕДИТЕЛЕЙ СУДЯТ
- ХРИСТИАНСТВО ВОПРЕКИ ОСВЕНЦИМУ
- ИЗ ВАРЯГ В МОНГОЛЫ
- УТРО С ПАСТЕРНАКОМ