

**МАЛАХОВ
ДАНИЛА
ВЛАДИМИРОВИЧ**



Кандидат философских наук, докторант Института философии НАН Республики Беларусь.
Минск. Беларусь.

E-mail: danmalakhov08@mail.ru

УДК 177.8

**ОНТО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ
СВИДЕТЕЛЬСТВА О ХОЛОКОСТЕ**

Аннотация. Статья посвящена проблеме возможности свидетельства о Холокосте, в котором смысл этого события был бы растождествлен с фактичностью и образами зла и состоял бы в определении характера деяния претерпевающих зло людей. Апелляция к онто-теологическим измерениям свидетельства призвана заострить данное определение и продемонстрировать ограниченность известной в западной философии и теологии «после Холокоста» концепции «смерти Бога». Онто-теологическое измерение свидетельства дополняется философско-антропологическим, ориентирующимся на поиск универсальных значений, которые имеют страдания и деяния в период Холокоста для человечества в целом. В ходе развития темы предпринимается герменевтический анализ живописи Давида Олера, литературных произведений Эли Визеля и Пауля Целана.

Ключевые слова: Холокост, свидетельство, лагерь смерти, смерть Бога, онтология, теология, философская антропология, смысл, герменевтика, историческая память.

Danila V. Malakhov

Institute of Philosophy of NAS RB

E-mail: danmalakhov08@mail.ru

**ONTOLOGICAL-THEOLOGICAL DIMENSIONS
OF THE TESTIMONY ABOUT
THE HOLOCAUST**

Abstract. The article is devoted to the problem of the possibility of testimony about the Holocaust, in which the meaning of this event would be dissociated from the factuality and images of evil and would consist in determining the nature of the acts of people undergoing evil. An appeal to the ontological-theological dimensions of testimony is intended to sharpen this definition and demonstrate the limitations of the «Death of God» as a concept known well in Western philosophy and theology «After Holocaust». The ontological-theological dimension of testimony is complemented by the philosophical-anthropological dimension aimed to the universal significances of the human suffering and deeds experienced during the Holocaust for humanity in common sense. In developing the topic, the art of David Ohler, the literary works of Elie Wiesel and Paul Celan are taken place in a hermeneutic analysis.

Keywords: Holocaust, Testimony, Death Camp, Death of God, Ontology, Theology, Philosophical Anthropology, Sense, Hermeneutics, Historical Memory.

DOI: 10.47850/2410-0935-2024-19-210-235

© Д. В. Малахов 2024

Удалось ли нацистам осуществить задуманное уничтожение еврейского народа в период Холокоста? Этот вопрос инициировал написание статьи, выступая в то же время фоном интеллектуального оппонирования тем философскими концепциями, в которых на него явно или косвенно дается положительный ответ. Катастрофа европейского еврейства не привела к гибели еврейского народа. По разным оценкам, нацистам удалось уничтожить приблизительно треть от всего еврейского населения, жившего на тот момент на земле. То есть, по крайней мере десять миллионов остались в живых. Это то, что касается количества. А *сущности*? На процессе А. Эйхмана в Иерусалиме в 1961 г. генеральный прокурор Израиля Гидеон Хаузнер неоднократно подчеркивал, что замысел нацистов удался. В частности, он поясняет свою мысль следующими словами: «Погибла целая цивилизация с особым, красочным укладом жизни, своеобразной атмосферой и твердой верой. Вырваны веки еврейской истории. Удар был нанесен в само сердце народа. Адольф Эйхман знал, что он замышлял: если ему удастся уничтожить это еврейство, – он уничтожит весь народ. Остальные, – так он рассчитывал, – погибнут или потеряются в чужой среде» [Хаузнер 1961: 171].

Прав ли Г. Хаузнер? Отчасти да, прав. Нельзя забывать, что уничтожению подверглись не только миллионы людей, но и колоссальная часть духовной, интеллектуальной истории Европы, буквально выжженная нацизмом из сознания и самосознания немцев и других европейских народов.

Разве прежде не считались истинным достоянием европейского мышления и культуры еврейские философы и теологи, чьи сочинения сущностным образом сопутствовали развитию средневековой мысли Европы: Ицхак Израэли, Давид ал-Мукаммас, Саадия Гаон, Бахья Ибн Пакуда, Шломо бен Габироль, Авраам Ибн Эзра, Моше бен Маймон (Маймонид), Ицхак Албалаг, Леви бен Гершом (Герсонид), Хасдай Крескас и Йосефе Альбо? И разве не достижением собственно европейской духовности признавались учения еврейского мистицизма, впитавшего в себя философскую мысль христианства и ислама, и, тем самым, получившего универсальное измерение европейской духовности в мистике Меркавы, каббале и гностицизме, развивавшем идеи Филона Александрийского?

Не обнаруживала ли себя Европа и, в особенности, Европа Восточная и Юго-Восточная, себя в хасидизме, возникшем как эсхатологическое учение в средневековой Германии; доктрине «профетической» каббалы Авраама Абулафии и в сдвиге этого учения в сторону доктрины *нуждающегося в человеке абсолюта*, мессианско-пророческий нерв которой, по А.Ф. Лосеву, состоит в том, что «каббалический Бог нуждается в Израиле для своего спасения, воплощается в него и становится им» [Лосев 1999: 399]; мессианизме Ицхака Лурии и в его же концепции «цимцума» как творения *ex nihilo* вследствие последовательно совершаемых актов божественного сжатия и расступания, которая оказала влияние и на формирование учений о пространстве и времени в новейшей европейской науке? Не приветствовала ли Европа возрождение на польских землях и землях нынешних Украины и Беларуси хасидизма в лице учителей любви к Богу и человеку Израэля Баал-Шем-Това, Магида из Межирича, Леви-Ицхака Бердичевского, Нахмана из Брацлава, Менахема-Мендла из Коцка,

а также развитие хасидизма как универсального учения о человеческой святости и личности учителя-наставника («цадика») как ее носителя?

Безусловно, Европа считала эти учения и их создателей своим достоянием и находила себя в них. Но столь же очевидно, что живые наследники и хранители этой великой традиции погибли в Холокосте, унеся с собой обретенное ими всечеловеческое измерение духовности Торы, Пророков, Талмуда. Вряд ли современная академическая ученость в состоянии компенсировать эту утрату. Поэтому мы и считаем, что Гидеон Хаузнер *отчасти* прав.

Но чтобы полнее разобраться в проблеме, мы намерены апеллировать к Холокосту как к трагическому событию, в котором великая традиция европейской еврейской духовности нашла свое разрешение от бремени тайны обетованного Израилю богосыновства и богосупружества. Ключевым вопросом, на который мы будем искать ответ, предлагаем считать «проклятый» в западной философии и теологии «после Холокоста» вопрос о природе онтологической разделенности и единства Бога и человека в нацистских лагерях смерти. Уверены, что необходимость именно такой формы постановки вопроса диктуется не страстью собственного мышления к теологическим спекуляциям, но самим предметом.

Холокост не индифферентен по отношению к теологии *a priori*.

В записных книжках А. Эйхмана, отвечавшего в третьем рейхе за исполнение «окончательного решения еврейского вопроса», можно найти следующие высказывания: «Я ни в коем случае не каюсь. Я не могу этого сделать, моя душа противится признать, что мы делали что-то неправильно. Получи я приказ убить евреев или умертвить их в газовой камере, я не задумываясь выполнил бы его. Депортированные мной евреи меня не интересуют. Кого бросили в тюрьму – тот заключенный. Слова фюрера равносильны закону. <...> Если это должно случиться, я, смеясь шагну в могилу, и сознание того, что смерть пяти миллионов евреев на моей совести, приносит мне чувство глубокого удовлетворения. <...> Я прожил жизнь, веря в Бога, веря в Бога, я и умру» [Кноп 2003: 313]. Однако, эти и подобные им дневниковые записи, которых больше, чем можно себе представить, а, точнее, то состояние дел, которое они изображают, представляют собой лишь вершину айсберга.

На наш взгляд, дело отнюдь не в том, что практически вся нацистская верхушка была крещеной и даже не в том, что ни один из них не был отлучен от церкви за истязания и массовое убийство евреев, славян, да и самих немцев. Дело даже не в том, что многие из вдохновителей и исполнителей актов тотального уничтожения еврейского народа считали себя верующими христианами с той лишь поправкой, что провозглашали Христа арийцем, но отнюдь не евреем, которым он в действительности был. Поэтому онто-теологическая сущность Холокоста должна быть осмыслена глубже, основательнее, нежели в тривиальных констатациях вины католической и протестантской церковью. Глубже, основательнее и бесстрашнее, потому что для христианского сознания факт того, что Христос является неотъемлемой частью еврейского народа, служит фундаментом для исследования онто-теологических форм рефлексии о Холокосте. А бесстрашнее потому, что такое мнение далеко не всегда присутствует в нашей современной культуре, религии и философском сообществе. На наш взгляд, суть дела заключается ни в чем ином, как в *тайне еврейства*

самого Христа. Отсюда и следующий тезис: традиционная христианская теология и аскетический опыт богопознания не могут свидетельствовать или обнаружить свидетельство о смысле Холокоста, исходя из собственных догматических, традиционных оснований.

Это не только наше мнение. Как полагает М. Рафаэль, известные конструктивные положения теологического дискурса о сокрытии Бога в феномене человеческой свободы сталкиваются с действительным опытом богооставленности как опытом *полностью обезбоженного* мира лагерей смерти [Raphael 2005: 45]. Р. Рубинштейн считает, что обезбоженный именно в онтологическом плане мир нацистских лагерей смерти подразумевал отнюдь не символическое или идеальное (то есть как факт сознания), но буквальное уничтожение Бога [Rubenstein 1966: 35]. Видимо, поэтому действительный человеческий опыт лагерей смерти практически не поддается известным формам категорической религиозно-философской рефлексии, традиционно рассматривающей «отсутствие» Бога в контекстах человеческой свободы или аскетического опыта временного и сотериологически оправданного разъединения подвижника и удостоверяемого благодатью божественного присутствия.

Данная форма рефлексии оказывается в крайнем затруднении перед необходимостью помыслить *онтологическое*, а не промыслительное, то есть лишь кажущееся, богоотсутствие. Если иметь в виду видимость отсутствия Бога, то «проклятые» вопросы о реальности или идеальности смерти Бога, на которые ищет ответы западное религиозно-философское сознание, так и останутся фантомной формой философствования о предельных основаниях человеческого и божественного бытия. Между тем, сознание, имеющее представления о «человекообразной» специфике и неотложности подобных вопросов, не может пренебречь мыслями западных философов и теологов в том, что молчание/отсутствие Бога в лагерях смерти указывает не столько на теологическую проблему веры, сколько на антропологическую проблему возможности постулировать осмысленность претерпевающего исключительные страдания человеческого бытия.

Мысли, высказанные многими философами современности и, в частности, Э. Александером [Alexander 1979] и Д. Бирнбаумом [Birnbauм 1989] касательно сомнений в атрибутивной божественной справедливости и благости, допустившей чудовищные страдания людей в лагерях смерти, порождают вопросы о том, в какой степени Бог и человек связаны в трагедии Катастрофы *онтологически*? Это ключевой момент для тео- и антроподицеи, поскольку в нем инициируется фундаментальная интенция в отношении трагической фатальности и катастрофизма бытия самого Бога, заключившего Завет с еврейским народом, что недвусмысленно подчеркивает З. Брайтерман [Braiterman 1997]?

Вопрос о том, почему в отношении своего народа Бог бездействовал, считается наиболее трудным в теологии «после Холокоста». Его острота не снимается в зависимости от того, рассматривать ли божественное начало в качестве личного Бога-Творца, заключившего с народом Израиля Завет; Бога-Искупителя и Спасителя, бытие которого оказалось исторически укорененным в бытии еврейского народа; интеллигибельно постигаемого Единого Блага, полностью утраченного в бесчеловечности лагерей смерти.

Современный российский историк и философ Б. Г. Якеменко считает, что центральная для теологии проблема теодицеи, «выраженная в вопросе о том, где был Бог, когда в Концентрационном мире гибли миллионы людей, стала главной проблемой европейского богословия второй половины прошлого столетия» [Якеменко 2022: 419]. С другой стороны, Б. Г. Якеменко справедливо указывает на чрезвычайно сложный характер богооставленности в нацистских лагерях смерти, исключающий его возможную редукцию к промыслительному богоотсутствию как икономии спасения: «Но если храм как образ Рая есть место особого присутствия Бога, то концентрационный лагерь как сублимация всего античеловеческого есть место *особого отсутствия* (выделено нами – Д. М.) Бога. И только это положение, ставящее под сомнение вездесущность Бога, может хоть как-то примирить религиозное сознание с произошедшим» [Там же: 421].

Действительно, если не конкретизировать мысль о богоотсутствии как особом и подразумеваемом под собой иное по отношению к догматическому морально-нравственному сознанию содержание, то торжествовавшее в нацистских лагерях смерти зло выступает поистине абсолютным началом. В его мрачных отблесках узник оказывается слишком малой величиной, чтобы предстать основанием новой тео- и антроподицеи. Именно поэтому онто-теологический вопрос о бытии и/или небытии Бога в лагерях смерти и связанный с ним вопрос о возможности осмысленного свидетельства, дополняется философско-антропологическим: может ли человек считать свое мучительное бытие имеющим наивысшее значение для Бога и человечества?

Как станет ясным по ходу разворачивания темы, *известие о смысле* события, под которым мы и подразумеваем слово «свидетельство», отличается от рассказа о его фактической стороне. Свидетельство выступает в более сложной и неявной конфигурацией повествования. Оно опирается на предельные эмоциональные и интеллектуальные усилия личности свидетеля, стремящегося определить иной по отношению к непосредственно данной фактичности и образности события смысл. В противном случае, фактичность и образность зла, достигшего своего апогея в Холокосте и в лагерях смерти, рискует остаться единственным смыслом. Выход за его пределы, к примеру, утверждение подлинного величия человеческих страданий, торжества жизни в царстве смерти, катастрофичности бытия самого Бога или имплицитно присутствующего в страданиях действия, рискует парализовать любое усилие сознания в отношении актов многосложного, полифонического понимания этого катастрофического события.

Подтверждающим данный тезис и знаковым для западной философии и теологии «после Холокоста» примером этого выступает философия Дж. Агамбена [Агамбен 2012], задающего в Европе интеллектуальный тон в отношении возможности свидетельства о Холокосте. Согласно Дж. Агамбену, подлинное свидетельство, в котором может быть явлен сущностный, то есть апеллирующий к предельным основаниям бытия человека, человечества, мира и Бога, смысл Холокоста, *невозможно* по причине отсутствия тех, кто в состоянии предоставить его. Речь идет о тех, кто прошел ад лагерей до конца – был умерщвлен и сожжен или погребен в братских расстрельных ямах. Только они, жертвы в абсолютном смысле этого слова, обладают, по мнению Дж. Агамбена,

истинным правом свидетельствования. Но поскольку их отсутствие суть окончательное и безвозвратное, то говорить от их лица и имени в отношении того, что касается их жизни и смерти, бытия и небытия не дано никому из живых. Это значит, что знание о Холокосте как о событии, в котором есть не только страдания, мука и смерть, но и подлинный человеческий и богочеловеческий смысл, оказывается в принципе недостижимо. Слово, способное открыть для нас сущностные смыслы Катастрофы европейского еврейства, не прозвучит никогда, а все прочие слова и интерпретации суть безосновательные, ничем и никем не подтвержденные фантазии.

Что это, здравая или убийственная позиция известного мыслителя? С одной стороны, она, безусловно, здравая, потому что говорит «нет» разного рода инсинуациям, одевающим маску рационального осмысления Холокоста без обращения к существу исторического бытия еврейского народа. К примеру, таковыми являются стратегии его рассмотрения в аспекте логически завершённых интенций развития тоталитаризма и авторитаризма. Хотя следует уточнить, что Дж. Агамбен рассуждает не столько о Катастрофе, сколько об узнике лагеря смерти и о самом лагере как «родовом понятии», он не фокусирует мышление на вопросах о *еврейских* узниках Освенцима или иного лагеря смерти. Но он прав в том, что образы тотального и изощренного зла и человеческого бессилия перед ним вводят сознание в герменевтический ступор.

Словно в унисон с Дж. Агамбеном звучат слова Эли Визеля (1928–2016), лауреата Нобелевской премии по литературе, юношей сумевшего выжить в Освенциме и Бухенвальде и посвятившего свой дар рассказчика и мыслителя осмыслению как собственно Холокоста, так и попыткам любого человека остаться таковым в нацистских лагерях: «Путь к печам под равнодушными небесами. Грудных младенцев, которых бросали в огонь, разведенный во рвах <...> Я не уточнил, были ли они *живы* или уже мертвы. Думал, что жгли живых, но говорил себе: нет, это невозможно, иначе я бы рехнулся. А ведь другие заключенные тоже это видели и утверждали, что дети были живы <...> Я не сошел с ума» [Визель 2021: 19]; «Ночь. Никто не молился, чтобы она прошла быстрее. Звезды казались отблесками вселенского огня, уничтожавшего нашу жизнь. Стоит пламени угаснуть и на небе останутся только звезды, подобные потухшим глазам мертвецов» [Там же: 54].

Какое свидетельство об *иных* смыслах возможно в контексте увиденного, пережитого и описанного Э. Визелем? Ведь даже *личное* свидетельство очевидца и талантливое писателя оказывается, по его собственному признанию, невозможным, поскольку застывает перед вопросом, о чем именно следовало бы свидетельствовать, кроме как об аде, ничто? «Как рассказать о столкновении с безумным ледяным миром, где бесчеловечность была обычным делом, где дисциплинированные, воспитанные люди в военной форме убивали других людей, а насмерть перепуганные дети и изможденные старики появлялись там, чтобы встретить смерть? Возможно ли создать картину расставания в огненном мраке, когда рвутся связи, распадаются семьи, гибнет целая людская общность? Кто рискнет поведать о маленькой еврейской девочке с золотыми волосами и печальной улыбкой, очень умной и красивой, которую сожгли вместе с матерью в ночь прибытия в концентрационный лагерь? Рука дрожит, сердце грозит разорваться» [Там же: 11–12]. И это не только судьба человека.

Вряд ли явственный образ уничтоженного Бога возник у пятнадцатилетнего юноши только как факт его собственного сознания.

«Началось традиционное шествие. Повешенные мужчины были мертвы, но третье – детское – тело все еще дергалось в петле.

Несчастный пипель (мальчик, находившийся в услужении у капо барака – Д. М.) целых полчаса умирал у нас на глазах. А мы вынуждены были смотреть. Поравнявшись с виселицей, я увидел его окровавленный язык и не до конца потухшие глаза.

Кто-то из шедших за мной повторил:

– Так где же Бог?

Голос у меня в голове ответил: «Где Он? Здесь – болтается в петле...» [Там же: 112–113].

Если это предел свидетельства, то придется признать, что «Молитива» неизвестного узника Дахау о преображении палачей и благе грядущего мира [Молитва 2005: 5], найденные дневники сгоревших в печах Освенцима Залмана Градовского, раввина Лейба Лангфуса, Залмана Левенталя, Хаима Германа и Аврома Левите [Полян 2018], не свидетельствуют ни о чем, кроме смерти. Смерти их собственной, их родных и близких, а в предле – их Бога. Названные люди, оставили после себя личные «дневники», спрятанные в металлические банки и зарытые в земле огромной территории этого лагеря. Казалось бы, говорить о невозможности свидетельства здесь не приходится.

Однако, здесь есть нюанс. Дж. Агамбен полностью сосредоточен на фигуре узника определенного «качества», обуславливающего вывод итальянского философа о невозможности свидетельства. Речь идет о «доходягах», или «живых мертвецах». Это узники, которые полностью утратили всякие силы жить, бороться, воспринимать мир по-человечески, смирились (поэтому иногда их называли «мусульмане») со смертью так, что стали олицетворением смерти при жизни. Именно их образы словно требуют от мысли Дж. Агамбена: все, стой, дальше нельзя, дальше нет ни слова, ни смысла, ни судьбы. Именно с «доходягами» Дж. Агамбен, по-видимому, чувствует некую внутреннюю связь, пытается мыслить феномен не-присутствия в мире обреченных, мучимых, но еще живых людей. Но он, на наш взгляд, в действительности стремится не допустить их возвращения, полностью завершить их бытие, навсегда освободив от назойливых вопросов о значении их страданий и, в конечном счете, природе полного безразличия и к ним, и к самой жизни. Да, эти люди не оставили «следа», они не боролись, не проклинали палачей, не помогали товарищам, не надеялись и не верили, искра человеческой жизни погасла в них еще при жизни. Но тогда почему еврейский художник Давид Олер (1902–1985), переживший Освенцим и видевший тысячи «доходяг», смог воспеть их жизнь и деяние в живописных образах столь высокой степени смысловой интенсивности?

Речь, в частности, идет о карандашном рисунке и картине, имеющих одно название «Освенцим» (Илл.), позволяющих утверждать, что свидетельство о «доходягах» не только возможно, оно просто есть.



Илл. Давид Олер «Освенцим»
(карандашный рисунок и картина)

Рисунок и картина различаются нюансами, но общее, что остается неизменным – перекрестие вертикальных и горизонтальных линий, то есть собственно *крест*, вертикальной вершиной которого является дымящаяся труба крематория, а поперченной переключиной – стена и крыша барака. И *три* узника, средний из которых очевидно выписан в карандашном рисунке в образе «доходяги». В картине происходит коллапс внутреннего движения двух крайних узников, влекущих «распятого», и все они, тем самым, превращаются в умирающих «доходяг» на фоне мрачного «креста» (номер на левой руке среднего узника соответствует лагерному номеру самого Олера). В картине апогей смерти представлен с абсолютной достоверностью фактичности и образности лагеря смерти. Но есть и существенный нюанс, благодаря которому картина Олера вырывается из круга, онтологически связывающего смерть человека и смерть Бога. Яркий, плотный огонь на заднем плане, как бы подчеркивая масштаб «всесожжения», выступает своеобразным *нимбом* креста и узников. Создается странный эффект преодоления смерти и уничтожения, *всесожжения* иным огнем того самого мира, в котором господствует зло. Поэтому в картине узники не умирают при жизни, а как бы замирают на пороге развязки тайны... *жизни*? Огонь-нимб создает полное ощущение живого огня, противостоя блеску пламени-копоты, вырывающемуся из трубы крематория, и мертвенному белому свету, освещающему фигуры палачей, лежащих жертв, тела и лица самих трех узников.

Разве эти произведения Олера не в состоянии свидетельствовать об *ином* смысле?

Кроме того, что может изменить слово молитвы в момент гибели или после нее неизвестного узника Дахау, написавшего в конце: «Положи все это, Господи, перед Твоими очами в прощение грехов, как выкуп, ради торжества праведности. Прими во внимание добро, а не зло. И пусть мы останемся в памяти наших врагов не как их жертвы, не как жуткий кошмар, не как неотступно преследующие их призраки, но как помощники в их борьбе за искоренение

разгула их преступных страстей. Ничего больше мы не хотим от них. А когда все это кончится, даруй нам жить среди людей, и да возвратится на нашу пострадавшую землю мир, мир людям доброй воли и всем остальным» [Молитва 2005: 5]. Что в состоянии перечеркнуть силу скорбного и прекрасного гимна Залмана Градовского красоте лунного света, заливающего землю, на которой возведен Освенцим [Полян 2018: 270–277]? Неужели выкрикнутая в безднах ада лагеря, вылитая на клочок бумаги и тем самым *оставленная* в мире и для мира молитва, может быть отменена возложившим ее *человеком*, что бы ни ждало его за порогом газовой камеры и самого бытия? Не это ли в действительности проделывает Дж. Агамбен, лишая «доходягу» даже посмертного права быть или вновь стать человеком, имеющим осмысленное бытие хотя бы в благодарной людской памяти? Не отменяет ли он тем самым вместе с «доходягой» всякого узника в абсолютном, метафизическом смысле?

В этой связи, считаем нужным остановиться на весьма существенных замечаниях по поводу позиции Дж. Агамбена, которые делает С. А. Смирнов – один из немногих (если не единственный) среди российских философов, подвергнувший ее резкой и основательной критике. По мнению С. А. Смирнова, «Дж. Агамбен <...> честно пытается понять и услышать свидетелей. Осталось ли нам что-то или одни печи и камеры? Были настоящие свидетели. Они сгорели в печах. Остались архивы. Но они в огне беспомощности горят сильнее, чем в печах» [Смирнов 2017: 211]. Однако, несмотря на своеобразную личную честность итальянского философа, С. А. Смирнов оценивает его философскую позицию крайне скептически: «Вся работа Агамбена есть перечисление ряда тупиков, в которые упирается сознание рассказчика и интерпретатора» [Там же: 208]. С этим трудно не согласиться. Но есть ли у российского философа позитивный, конкретизирующий альтернативный взгляд аспекта критики?

Да, есть. Поэтому предлагаем более детально остановиться на аргументах С. А. Смирнова: «В христианской культуре первым опытом свидетельства был опыт общения с Богом, был пример Иисуса Христа. Он показал пример этого опыта и об этом свидетельствовал, сказав: “Иди и смотри”. <...> Но сам опыт живого свидетельства о сокровенном и пока сокрытом, опыт открывания Иному, опыт показа того, что он, этот опыт, реален, что он – правда, остался и многократно повторился. Феномен свидетельства при этом всегда оставался последним и главным аргументом в пользу слова правды. Правды опыта, правды живого действия и живого знания. Свидетельство отличается от текста тем, что оно представлено живым носителем, который может показать живой и неотчужденный пример своего опыта. <...> Но XX век впервые показал, что и этот опыт может быть поставлен под большой вопрос. Поставлен в принципе. Поставлен в залог: живая правда никому не нужна! Не надо ни смотреть, ни делать, ни идти. И главным, кто ставится под вопрос, является тот, кто свидетельствует. А есть ли они, свидетели? Кто расскажет правду? <...> О чем и как можно свидетельствовать, когда свидетельствовать невозможно? Может ли отец рассказать сыну о своей смерти? <...> Что и как может рассказать своим потомкам тот, кто канул в печах Освенцима? <...> А чудом выжившие всякий раз, даже если и пытаются что-то сказать, признаются, что никакое их свидетельство здесь не работает, точнее, не может работать, потому что невозможно свидетельствовать о Ничто тому, кто выжил. Тот, кто выжил, в Ничто все же

не попал, а если кто-то ушел туда, по ту сторону, тот не вернулся и свидетельствовать уже не может» [Там же: 204–205].

Но ведь воскресение Христа суть несомненный факт для *верующего* сознания и сердца и условие истинности самого свидетельства. Значит, тьма молчания неизбежно поглотит свет свидетельства о *невернувшихся* и *невоскресших* узниках, ведь, по Дж. Агамбену, есть только твердая уверенность в их смерти, то есть попросту говоря, нет *веры* в иное или даже *нужды* в вере? Тогда получается, что С. А. Смирнов описывает лишь психологический портрет лжи современного общества, которое *как бы* нуждается в представлении строго доказательных форм свидетельства, к тому же доступных для использования на рынке социально-политических конструктов и инсинуаций, связанных с исторической памятью о Катастрофе [Брюкнер 2008: 58]? Безусловно, нет.

По собственному признанию, С. А. Смирнов усматривает здесь далеко идущую цель *очеловечивания человека* в обществе, испытавшем ценностный и ментальный коллапс от осознания масштабов трагедии и своего участия в ней. Российский философ утверждает, что, несмотря на туманную перспективу обретения подлинного слова свидетельства о Холокосте, мыслящие люди и философское сообщество, как, впрочем, и отдельные люди, не должны спасовать перед фатальной драматургией погибших «истинных» свидетелей и неотложной жизненной необходимостью в живых свидетелях: «Неужели выживший должен теперь извиняться, что он остался жив? И что, ему теперь надо молчать только потому, что он, бедняга, не настоящий свидетель, потому что он не мертвый? А плач по умершему? Почему хотя бы это не является аргументом для Агамбена?» [Смирнов 2017: 208].

Процитированный только что фрагмент содержит фундаментальную интуицию. В хорошо понятном русской культуре замечании о *плаче* С. А. Смирнов находит ключи, позволяющие вплотную подойти не только к утверждению возможности свидетельства о Холокосте, но и к его содержательным аспектам. Каковы эти ключи? Свидетельство открывается не разуму, оперирующему абстрактными категориями и нуждающемуся в обоснованных с логической достоверностью положениях, но *экзистенции, способной переживать общность с теми, кто может предоставить свидетельство в качестве дара этой самой экзистенции*. Напомним, что Эли Визель не мог свидетельствовать лично, то есть исходя из самого себя; его мысль замирала, входила в ступор – как в Освенциме, так и после – в Париже, Нью-Йорке. Его человеческое *Я* было изолировано в лагере даже от самого любимого человека – отца, умиравшего на соседней койке барака. Только спустя годы, когда *Я* вместило в себя *Мы*, а отчаяние непонимания и безмыслия нашло опору в самой трагедии еврейского народа и его многовековой судьбе, мысль Визеля буквально взорвалась тем, что мы назвали бы *совокупным свидетельством Я-Мы*.

Для Дж. Агамбена свидетельство является когнитивной, возможно герменевтической, но никоим образом не экзистенциальной категорией, обнаруживающей общность между свидетелем, актом и предметом свидетельства и теми, или теми, кто его воспринимает и переживает. Бесспорно, что определенная форма причастности есть и у Дж. Агамбена. Герменевтический ступор сознания и его последующий отказ от попыток увидеть смысл там, где есть только апогей зла и бессилия, тоже является своеобразной эмпатией, включением,

но это негативный, фрустрированный опыт, не способный переживать, нуждаться, плакать. А ведь именно сокрушение сердца – *плач* у С. А. Смирнова – выступает мощнейшим стимулом для переноса взгляда в сторону от апогея зла или, вернее, в его глубину в поисках того дара человечности, который совершался узниками тогда и может быть воспринят и понят сейчас. Понят в отношении *дара для меня самого, для нас* как тех, кому небезразличны судьбы погибших и которые *готовы* оплакать их смерть и дожидаться *от них* ответа. А поскольку способность плакать сугубо человечна, и, значит, она помогает искать в свидетельстве подвиг человечности. Для философа этот подвиг должен иметь онтологическое измерение; в нашем случае – онто-теологическое.

В романе-документе Анатолия Кузнецова «Бабий Яр» дословно передается рассказ еврейской женщины Дины Моисеевны Проничевой (фамилия по мужу), которой удалось спастись во время массового расстрела, имитировав свою смерть. Здесь мы, судя по всему, впервые в советской литературе прикасаемся к свидетельству о Холокосте в модусе *инога* по отношению к апогею зла смыслу, в котором, к тому же, явственно звучит мотив общности еврейского народа не в гибели, но в высшем предназначении его бытия.

«Дина окончательно поняла: это расстреливают. Судорожно она стала рвать паспорт на мелкие кусочки. Она бросала их под ноги, налево, направо. Пошла обратно к старикам, но ничего им не сказала, чтобы не волновать преждевременно. <...>

Говор затих, все умолкли, словно оцепенели, и довольно долго молча шли, а по сторонам стояли шеренгами фашисты. Впереди показались цепи солдат с собаками на поводках. Позади себя Дина услышала:

– Дети мои, помогите пройти, я слепой.

Она обхватила старика за пояс и пошла вместе с ним.

– Дедушка, куда нас ведут? – спросила она.

– Детка, – сказал он, – мы идем отдать Богу последний долг» [Кузнецов 1967: 56-57].

Пора задать ключевой вопрос: быть может, свидетельство возможно, но существует в неявной форме, не предоставляющий смысл простыми и ясными словами, наподобие *иди и смотри! вот, Он воскрес из мертвых?* В форме, требующей собственного усилия узнавания, понимания и дифференциации смыслов? Если это возможно, а допустить такую возможность нам ничто не мешает, то истинное свидетельство о Холокосте должно быть не о безднах ада/ничто, а о жизни, живом человеке, человечности и богочеловечности как слово, сказанное *во имя* тех, чьи голоса и слова для нас уже непосредственно не доступны. Такое свидетельство в полной мере согласуется с религиозно-философским требованием оправдания бытия перед ничто смерти, страданий перед их абсолютной бессмысленностью, человека перед абсолютной бесчеловечностью. Мы, современные люди, сами должны сделать усилие, чтобы понять, кто и о чем свидетельствует во имя нашей жизни, нас самих. Этот взгляд противоположен позиции Дж. Агамбена, поскольку не констатирует чрезвычайную сложность определения истинного свидетельства, но просит, даже требует его истины как условию для того, чтобы быть, жить самому. Здесь следует иметь в виду и искать жизнетворческую мощь свидетельства, существующую в той мере интенсивности, в которой позволяют действительно «преодолеть

разрыв между трагическим прожитым временем и временем вечности, надея свидетелей миссией сохранения увиденного и пережитого для вечности» [Трубина 2009: 179].

Существует понимание подвига на войне, подвига восстаний в еврейских гетто, самым значительным из которых стало восстание в Варшаве, отчаянные бои в Риге, активное участие евреев в деятельности партизанских отрядов, восстание зондеркоманды в Освенциме, на основе которого Ласло Немешем был снят выдающийся фильм «Сын Саула» (2015). Эти действия имеют своих очевидцев, задокументированы, освоены исторической наукой. Однако в случае свидетельства речь, с нашей точки зрения, должна идти не только и не столько о действенном «боевом» подвиге. Нужно попытаться проникнуть в смысл действия, которое никогда не проявлялось, не идентифицировалось и не рефлексировались в качестве такового. Мы имеем в виду действие там, где, по единодушному согласию социологии, философии и теологии ни смысла, ни действия не может быть *a priori* – в претерпевании зла.

Итак, действовали ли те, кто бездействовал, претерпевая свою смерть, смерть близких и дорогих людей, смерть своего народа? Этот вопрос может быть конкретизирован в философском отношении следующим образом: в каком именно контексте сущностный смысл Холокоста может быть отличен от его фактического смысла как апогея зла и страданий? По опыту изучения попыток западной философии и теологии ответить на этот вопрос, да и по собственному опыту в том числе, можем утверждать, что, встречаясь со столь всеобъемлющим феноменом зла, рациональное мышление коллапсирует в попытках обнаружить его, зла, смысл в каком-либо ином, *идеальном* содержании. Здесь требуются как философская решимость и экстраординарное интеллектуальное усилие, наподобие феноменологической редукции Э. Гуссерля, «закрывающей в скобки все фактическое сущего, чтобы яснее усматривались и схватывались сущностные формы» [Апель 2001: 31], так и глубокое понимание жизненной необходимости *растождествления* эмпирической фактичности и иного по отношению к ней смысла события. Попробуем пойти этим путем, помня об избранном онто-теологическом измерении свидетельства.

Как известно, в соответствии с положениями Халкидонского («христологического») Вселенского Собора (451 г.) единство Христа как Бога и человека определяется в четырех понятиях, эксплицирующих порядок соединения двух онтологически различных природ: *неслитно, нераздельно, неразлучно, неизменно*. Если первые два понятия, которыми зачастую и ограничиваются в богословских дискуссиях и исследованиях, указывают на онтологический характер богочеловеческого единства («халкидонского синтеза»), то заключительные понятия отчетливо прочитываются в перспективе живого *богочеловеческого* присутствия Христа в мире истории, восходящей к обетованному в новозаветной вести теозису. Поэтому современный еврейский мыслитель Э. Факенхайм оказывается совершенно прав, когда ставит перед христианским миром вопрос о реальной гибели Христа как Бога-Сына в Освенциме [Факенхайм 1994: 275]. Холокост полагается Э. Факенхаймом в качестве события *абсолютного зла*, «временем антихриста, <...> *сердцевинной* которого был мир Голлокауста» [Там же: 277], в котором Иисус из Назарета, в своей человеческой природе всецело принадлежащий еврейскому народу, как Второе Лицо св. Троицы умирает именно как еврей и вместе с еврейским народом.

Также, в работе Ж. Маритена «Тайна Израиля», подготовленной им из отдельных статей и набросков еще до начала Второй мировой войны, есть фрагмент, где французский мыслитель рассказывает о своем собственном восприятии «христологических» истоков антисемитизма в третьем рейхе от практически неизвестного на то время еврейского мыслителя М. Сэмьюэла. Французский философ, по его собственным словам, испытал нечто вроде «удара», сродни внезапному и полному пониманию природы происходившего. Позволим себе привести поясняющий мысль фрагмент полностью: «Наконец, я хотел бы добавить, что некоторые наиболее поразительные утверждения, относящиеся к духовной сути антисемитизма, можно найти в изданной в 1940 г. книге еврейского автора, который, что любопытно, оказывается сам очень невнимателен к глубочайшему христианскому смыслу, связанному с этой проблемой. Я не знаю, исповедует ли автор, Морис Сэмьюэл, иудаизм; быть может, это душа, ищущая Бога, но лишенная какой-либо определенной веры и рассматривающая себя “свободной” от веры в Божественное откровение, Ветхий или Новый Завет. Между тем свидетельство этого автора необычайно важно: “Мы никогда не пойдем без переосмысления терминов, – пишет Морис Сэмьюэл, – всей безмерности безумия, порожденного антисемитизмом. Именно Христа боятся национал-фашисты, именно в Его всемогущество они верят, именно Его в своей безумии они решили уничтожить. Даже сами слова “Христос” и “христианство” слишком могущественны, и привычка уважать их слишком глубоко укоренилась в сознании за прошедшие века. И нацисты хотят нанести удар по тем, кто ответствен за рождение и распространение христианства. И они решили оплевать евреев, как предавших смерти Христа, при том, что на самом деле их неотступно преследовало желание оплевать евреев за то, что они дали миру Христа, оплевать их, как христородцев”» [Маритен 2004: 310–311].

В свою очередь, Д. Дейтрих утверждает, что христианский антисемитизм и антииудаизм, сыгравший свою роль в истории европейских гонений на еврейский народ, не мог выступить достаточным основанием для планирования и осуществления Холокоста [Dietrich 1995]. То есть, несмотря на свойственное западному (и не только западному, добавим от себя) христианству враждебное отношение к евреям само по себе не привело бы к Холокосту. Можно сказать, что евреи утверждаются в расовой идеологии третьего рейха как абсолютно несовместимая с его, рейхом, существованием форма жизни. На этом настаивает также еврейский мыслитель И. Вольфсберг-Авиад, автор известного произведения «Верующие евреи и война»: «Острый глаз ненавистника проник глубоко в действительность. Страшное безумие не ошиблось в одном: народ Израиля – представитель принципа вечности, Божественности на земле; миссия нашего народа – распространение учения о милосердии в облачении Закона и заповедей. Враг понял, что эта миссия возложена на весь народ Израиля со всеми его течениями и слоями, понял всю глубину значения, заключенного в высказывании: самые опустошенные в тебе полны благими деяниями, как плод граната косточками. Он стремился – кроме мирового господства – к осуществлению своего основного намерения: искоренить благородное, возвышенное, этическое, а для этого нет лучшего способа, чем вырвать с корнем древний народ, верующий в единого Бога. <...> Ненависть преследователя

к Израилю не была бы столь беспощадной, если бы не его враждебное отношение к Творцу и Судье мира [Вольфсберг-Авиад].

Теперь вернемся к Эли Визелю, в произведениях которого есть не только известие о смерти человека и Бога. Его свидетельство особо важно и ценно, поскольку именно ему принадлежат слова о глубокой сущностной связи между живыми и теми, чья жизнь оборвалась, точнее, была столь чудовищным образом оборвана: «Мой отец, человек просвещенный, верил в людей. Мой дед, страстный хасид, верил в Бога. Один научил меня говорить, другой – петь. Оба любили истории. И теперь, рассказывая свою, я слышу их голоса. Их шепот, доносящийся из безмолвного прошлого, связывает выжившего с теми, от кого осталась только память» [Визель 1999: 10]. Визель признает, что помыслить немислимое после лагеря смерти было для него сверхважной жизненной задачей, истоком его решимости изучать философию в Сорбонне: «Философия привлекала меня – я хотел понять смысл недавних событий и чувства, испытанные мной в лагере: боль и гнев на Бога и человека, уподобившегося Творцу в одной лишь жестокости. Вопль, исторгшийся из моей груди под небом Буны, требовал переосмысления и анализа с позиций мирного времени. Я терзался вопросами. Где искать Бога? В страдании или самоотречении? Что человечнее – сказать “да” или выкрикнуть “нет”? Страдание очищает человека или растормаживает в нем звериную сущность? Я надеялся, что философия поможет мне найти ответы, рассеет сомнения, прогонит воспоминания и чувство вины» [Визель 2021: 191].

Откровение о высочайших взлетах человечности и об истинном существовании Бога Визель произносит, как было сказано выше, *не от своего имени*. От первого лица он повествует о расчетливости, изощренности и беспощадности актов уничтожения, где смерть при жизни зачастую предшествует смерти на проволоке, на краю ямы или в газовой камере; о том, о чем человек меньшей силы духа предпочел бы умолчать – собственных черствости, страхе, а порой и жестокосердии в отношении умирающего рядом с ним, в лагере, отца (линия «отец–сын» является ключевой в первой части трилогии). Истинная глубина свидетельства отдана другим людям – он говорит от их имени, вкладывая свидетельство в их уста, словно считая себя не вправе обладать подобным знанием – «откровением» о происшедшем. Это отнюдь не литературный прием, дело обстоит серьезнее, глубже, убедительнее. Он словно уходит в сторону, освобождая место и давая слово другим – истинным свидетелям происшедшего, которые как бы в отличие от него, знают истину и верят в нее.

В рассказе «Первый гонорар» он вспоминает слова безымянного учителя, ставшего в лагере его учителем Торы: «...все раввины, все мудрецы, все святые с самого начала нашей истории готовились к тому, что здесь происходит. Здесь наша новая иешива, новый дом Торы и Шехины» [Визель 2001: 81–82]. Это свидетельство на самом деле не безымянно, за титулом «рабби» в нем звучат все имена еврейского народа; как ни странно – кроме имени его самого, словно отстраняющегося от немислимого прежде свидетельства во имя всех остальных, говорящих устами учителя Торы: «Здесь, дружок, у нас нет выбора. Хотим мы того или нет, каждый из нас должен быть одновременно и раби Йохананом бен Закай, и раби Акивой, и раби Йегудой» [Там же: 81].

Таким образом, мы находим подтверждение, что свидетельство осуществляется *от имени и во имя* тех, кто не может свидетельствовать сам и в драматически сложной экзистенциальной связи *с ними самими*. Свидетельство в полной мере *человечно* – со всеми свойственными человеческому разуму и языку изъянами. К примеру, устами каббалиста Калмана Э. Визель говорит о смысле происшедшего предельно ясно и точно, но делает это, опять же, не от себя лично, дистанцируясь как человек видевший, испытавший, умерший и не знающий, воскрес он или нет. Свидетельство Калмана о Боге и человеке суть предельно, большего сказать невозможно, здесь последние тайны судьбы и божественного супружества еврейского народа и здесь – ответ, но это не ответ пока еще только слушающего Калмана Визеля. Истинное свидетельское слово здесь *собственное слово еврейского народа*, слагающееся многоголосие, в котором словам Калмана и словам безымянного учителя Торы оказываются созвучны в гармонии и диссонансе все иные слова, безмолвные взгляды, молитвы, стоны и проклятия, все *имена* Израиля. Об истине свидетельствуют люди, в конечном счете, Народ, но не отдельный человек Элиезер Визель:

«Однажды я спросил моего учителя Калмана-каббалиста:

– Зачем Бог создал человека? Человек нуждается в Боге. Но что может дать Ему человек?

Учитель закрыл глаза, и тысячи ран, артерий и вен, истерзанных ужасной правдой, паутиной выступили у него на лбу. Несколько минут он был погружен в благоговейную отрешенность, потом на губах появилась тонкая, «потусторонняя» улыбка.

– Священные книги учат: осознай человек собственное могущество, он утратил бы либо веру, либо рассудок, ибо в нем заложена недоступная его пониманию функция. Бог нуждается в человеке, чтобы быть ЕДИНЫМ. Мессия, призванный освободить человека, сам может быть освобожден только им. Мы знаем, что свободу получают не только человек и Вселенная, но и Тот, кто назначил законы и установил отношения. Вот и получается, что человеческое существо – пригоршня праха – способно воссоединить время и его исток, вернуть Господу его собственный образ.

В то время я был слишком молод и не постиг глубину рассуждений учителя. Мысль о том, что существование Господа может быть связано с моим, наполнила душу тщеславной гордостью и глубоким состраданием.

Несколько лет спустя я увидел, как благочестивые мудрецы идут на смерть, распевая: «Нашим огнем мы сокрушим цепи изгнанного Мессии.» И меня осенило, я наконец понял символический смысл речей Калмана. Да, Бог нуждается в человеке. Обреченный на вечное одиночество, Он создал человека, чтобы тот смешил Его, был игрушкой. Философы и поэты не желали признавать, что вначале было не Слово и не Любовь, но смех – вечный громкий смех, чье эхо обманчивее миражей пустыни» [Визель 2021: 322–323].

Как показывает данный фрагмент «Ночной трилогии», полифоническая, экзистенциальная и теологическая сложность свидетельства недостижима в том случае, если его предметом выступает только зло. Так что, в сравнении с симфонической сложностью слова народа, слово философа и теолога оказывается заведомо в проигрыше, а уловить смысл события в понятиях подраз-

умеает обессилить немислимую сложность жизни, а, в данном случае, жизненную человечность свидетельства. Но все зависит от того, для чего и во имя чего ищется свидетельство и взыскивается его религиозно-философская полнота. Если для облегчения чувства [исторической] вины, то Визель прав и теология вкупе с философией оказывается сродни бездушному эху события как вселенское эхо божественного смеха в приведенном отрывке.

Поэтому, в словах Калмана им, судя по всему, отвергается *полное несопадение* величия религиозной истины и ужас увиденного, прожитого самим Визелем уничтожения человеческого в человеке (он, по собственному признанию, не исключение). В следующих за «откровением» каббалиста его, Визеля, словах отвергается религиозная *идея*, за которую приходится платить столь страшную цену. В мысли Калмана им видится, скорее, *приговор* человечеству в виде необходимой и неотвратимой для восстановления божественного единства бесчеловечности, разрывающей жизни, сердца, приносящей муку той жертве, которая не имеет никакого права даже мысленно быть уподобленной жертве Авраама, приносящего на алтарь *своей любви и верности* сына Исаака.

Можно ли, следуя за Визелем и не впадая в кощунство, допустить, что возглас горечи и ужаса, вложенный раввином Лейбом Лангфусом в имя собственного сына, может быть уподоблен любви Авраама и оправдан в этом уподоблении. В таком ключе нет. «Я стоял у кровати сына и запоминал черты его лица: всматривался в изгибы его бровей, носа, ушей и даже ногтей на пальцах его рук. Скоро исполнится мое решение, и я должен буду с ним расстаться, с живым или мертвым. Я должен сейчас вдоволь насмотреться на это лицо с его глубокой печалью, отчаянием и плачем, чтобы оно навсегда запечатлелось во мне и в моих глазах. Долго стоял я так и чувствовал, как мое «я» растворяется в сыне, сливается с ним. Я представил себе всю безнадежность моей жизни после потери ребенка и бессмысленность моего существования, которое стало бы только мучительнее. Я судорожно вздрагивал от страха и ужаса перед завтрашним днем... Вдруг из моего рта, как из источника, вырвались тихие душераздирающие слова, как будто излившиеся из самых глубоких тайников моей души, – больно ранящие слова, слова, от которых в жилах застывает кровь, слова, которые так на меня подействовали, что все когда-то прозвучавшее на земле показалось пустым и бессмысленным по сравнению с моей катастрофой. Неутихающая боль и чувство полной разбитости полностью оглушили меня; всю свою огромную и страшную трагедию воплотил я в медленно произнесенном, оборванном звуке одного-единственного слова, которое с глубоким вздохом сорвалось с моих губ и вобрало в себе весь ужас моей судьбы: “Самуильчик, мой Самуильчик!..”. Я еще долго выкрикивал его имя [Полян 2018: 388–390].

Разве *и это тоже* – не плачь самого Эли Везеля? Его разум понимает смысл слов Калмана, но его душа *плачет*...

В концептуальном плане сказанное подразумевает, что Холокост может быть воспринят как духовный подвиг еврейского народа, подвиг действующей, одаряющей *человечности*. Существует ли свидетельство об онто-теологической природе и предмете такого действия-дара? Да, существует, и мы обратимся к нему в лице великого австрийского поэта еврейского происхождения Пауля Целана (1920–1970), чье творчество сосредоточено на Холоко-

сте. Предлагаем рассмотреть только одно стихотворение «Tenebrae» («Тьма» – лат.) тем более, что именно оно стало предметом герменевтического разбирательства для Х.-Г. Гадамера. Причиной нашего внимания к тексту Гадамера является, с одной стороны, смелость и философская глубина исследования христологической канвы стихотворения, а, с другой, присутствие в гадамеровской интерпретации тех мотивов и значений, которым мы сами в настоящей статье оппонируем.

В «Tenebrae» говорится о странном и, не побоимся этого слова, непредсказуемом для мышления действенном единстве судеб еврейских узников и Христа. Вот это стихотворение (в переводе Ольги Седаковой):

Рядом мы, Господь,
рядом, рукойхватишь.

Уже схвачены мы, Господь,
друг в друга вцепившись, будто
тело любого из нас –
тело твое, Господь.

Молись, Господь,
молись нам,
мы рядом.

Криво шли мы туда,
мы шли чтоб склониться
над лоханью и мертвым вулканом.

Пить мы шли, Господь.

Это было кровью. Это было
тем, что ты пролил, Господь.

Она блестела.

Твой образ ударил в глаза нам, Господь.
Рот и глаза стояли открыто и пусто, Господь.
Мы выпили это, Господь.
Кровь и образ, который в крови был, Господь.

Молись, Господь.
Мы рядом

[Целан 2008: 81].

Стихотворение имеет два событийно-смысловых плана. Во-первых, путь и осуществление его смысла – от первой строки стихотворения до слов «она блестела» включительно; во-вторых, от строки «Твой образ ударил в глаза нам, Господь» до финальной строки и слов «Мы рядом». Словосочетание «Мы рядом», таким образом, принимает двоякий и последовательно раскрывающийся смысл как следования к тому и стояния рядом с тем, к кому обращены слова стихотворения. То есть к Христу.

Название стихотворения означает, согласно Гадамеру, «не только затмение и темноту в буквальном смысле, но и несет значение определенного духовного затмения и тьмы, которая, следуя Евангелию, наступает, когда

Иисус на кресте делает свой последний вздох» [Гадамер 2019: 315–316]. Вместе с тем, «Tenebrae» имеет всечеловеческое измерение здесь и сейчас: «Эта мольба, обращенная к темнеющему небу в устах сегодняшнего поэта, не передает ли она еще нечто большее? Нужно ли вспоминать о страданиях и смертях евреев в гитлеровских лагерях смерти? Или даже о страхе смерти, присущем всем людям? <...> Или об отчуждении Бога, которое нависло над нашим временем, когда происходит ослабление традиции христианской веры?» [Там же: 316].

Первый событийно-смысловой план «Tenebrae» определен Гадамером в целом точно. Слова идущих на смерть евреев «молись нам» обращены именно к Христу, новозаветные образы не оставляют для этого сомнений. Однако, и это прекрасно понимает Гадамер, призыв идущих молиться *им* ставит под сомнение иное, а именно все принятые в философии и теологии принципы понимания сотериологических взаимоотношений между человеком и Богом. Гадамер прав в том, что это стихотворение суть вызов и поэтому он старается изначально понять, в каком ключе его рассматривать: «Как богохульное или как христианское стихотворение? Не кощунство ли это, когда стихотворение так прямо и отчетливо обращается к умирающему Иисусу: не Богу, который тебя покинул, должен ты молиться, а нам!» [Там же: 317].

Немецкий философ уверен, что само по себе требование моления «нам» – не кощунство и не богохульство, но суть предельная форма признания того факта, что мольба Христа будет услышана, а его смертное одиночество будет разорвано единением с идущими *Мы*: «Внемливание молитве – это значит стать самим услышанным молитвы, бытием (*Dasein*) того, к чему в ней зывают. То, что Он слышит, и то, что ты не останешься покинут, это и есть внемливание» [Там же: 318]. Таков, согласно Гадамеру, смысл первого событийно-смыслового плана «Tenebrae», в котором еврейским народом Катастрофы узнается и подтверждается истинность его неразрывности с бытием Христа.

Наступает второй событийно-смысловой план. До этого момента герменевтическое усилие Гадамера сосредоточивалось на инкорпорировании новозаветных событий и образов в смысловую ткань «Tenebrae». Однако, следующий вопрос-реплика поворачивает его исследование в иную сторону, и перед интерпретатором возникает проблема конкретизации *Мы* Целана в отношении их способности оказать действительную помощь Христу: «Что должно означать “молиться” *этим людям* (выделено нами – *Д. М.*)? Как будто люди в этот момент могут помочь?» [Там же].

По всей видимости, именно в этом *недоразумении* (просим у читателя прощения, но слово здесь к месту) Гадамер и усматривает вызов, связанный с высказыванием Целаном немислимого для христианской теологии содержания вне зависимости от исторических нюансов учений и конфессий: молись «нам», то есть тем, кому Христос молиться никоим образом не должен. А, значит, и не может. Но, несмотря на «недоразумение», Гадамер решительно выдвигает тезис об общности судеб и, главное, *обстоятельств* смерти Христа *тогда* и еврейского народа сейчас. Если «мольба означает призыв, предназначенный другому, чтобы другой услышал его, то возникает более глубокий смысл того единства, которое возникает между идущими смертным путем евреями и Христом: «Поскольку люди знают смерть, ходят под знаком смерти, то они

уникальным образом близки и причастны тому, кто умирает. То, чем должен умирающий заручиться в своей мольбе к нам, так это вот этим последним, что нас объединяет» [Там же: 319].

В последнем процитированном фрагменте мгновенно ощущается переход, совершаемый Гадамером от конкретного *Мы* Целана к универсальному измерению людей, претерпевающих лагерные страдания и смерть и вне зависимости от их принадлежности к еврейскому народу. Этот же шаг, по всей видимости, имплицитно делает и Дж. Агамбен. В результате переброшки значений, сотканная Целаном «экзистенциальная» ткань общности между Христом и еврейским народом незамедлительно разрывается для последующего герменевтического усилия. Почему глубокая и тонкая мысль Гадамера замирает именно здесь? По всей видимости, Гадамер попросту не выходит, не может выйти за пределы оценки действительно очень схожих обстоятельств пути и смерти у евреев Катастрофы и у новозаветного Христа. Но дело не только в этом. Он не допускает, что *со стороны евреев возможно действие внутри единства их смерти и смерти Христа здесь и сейчас*.

Иными словами, обстоятельства трансвременного единства той смерти и этих смертей оказываются для него важнее, нежели сущность того, что могло бы произойти и действительно происходит у Целана между еврейским народом и Христом. Герменевтический цикл «Tenebrae» замыкается Гадамером ответом на ранее поставленный им вопрос о природе и цели строк «Молись, Господь / Мы близко». Предельным обнаружением смысла исторического бытия еврейского народа становится осознание им своего единства «с умирающим Иисусом, переживающим свою оставленность Богом» [Там же: 324] в обстоятельствах собственной абсолютной богооставленности. По Гадамеру, христологический смысл «Tenebrae» реализуется именно в данном утверждении и на этом исчерпывается. Тайна, связывающего Христа и идущих *Мы* у Целана остается им неразгаданной.

На наш взгляд, причина этого очевидна и проясняется простым вопросом, который, судя по всему, не задал себе Гадамер: *не о помощи ли в действительности говорит Целан, не на свидетельстве ли о спасении Христа этими самими Мы сосредоточено «Tenebrae»?* Попробуем предположить и, тем самым, сделать определяющий ход к противоположному способу интерпретации, что воззвание/требование «молиться нам» действительно имеет под собой *силовое поле, могущество гибнущих людей действовать в отношении умирающего здесь и сейчас Христа*. Целан утверждает нечто, прежде в теологии действительно немислимое. Смертный путь человека оказывается трагичней, уверенней и во всех отношениях мощней страстей и крестного пути новозаветного Христа. Человек как *Мы* еврейского народа оказывается сильнее Бога (согласно Его воле?..); сильнее, чем все ранее осуществленное человеком, поскольку у Целана решение идти во тьму, призывать и действовать принимается только человеком, но человеком именно как единым еврейским народом – народом, в свое время казнившим Христа. Именно непостижимая *диалектика* казни и спасения ставится в основание свидетельства Целана, незримо присутствует в стихотворении в качестве его нерва, сверхзадачи. И в том и в другом событии *Мы* оказываются свободными, абсолютно свободными, что и придает свидетельству такую смысловую напряженность строк, превращающую *Я* самого Целана в *Мы* еврейского народа Распятия и Катастрофы.

Восходящие *Мы* Целана никоим образом не призываются к одному лишь осознанию единства с Христом в смерти. Подобная мысль, исходящая даже от прославленного немецкого философа-герменевта, наводит, скорее, на точку зрения, что Гадамеру важно убедить нынеживущих евреев и традиционный иудаизм в том, что их историческое отвержение Христа не имеет под собой окончательной силы разъединяющего их общую судьбу решения. Иными словами, в центре гадамеровской герменевтики «Tenebrae» пребывает новозаветный Крест, но не освенцимский «крест» Давида Олера. И последние строки «Tenebrae» говорят не о смерти, как это полагает Гадамер, но о жизни: *осуществившееся* деяние дара бытия словно снимает напряжение предшествующих строк, в которых легко узнается непонимание, тягота и ужас пути; оно словно констатирует облегчение, наступающее от исполненного долга. Возглас-извещение о том, что *Мы* как бы почти рядом сменяется удостоверением, что *Мы уже рядом полностью, без остатка, а, значит, Ты спасен, восстановлен из нашей с Тобой общей смерти*. В этой связи напомним, что слово «Холокост» (*Holocaust*), впервые примененное к Катастрофе еврейского народа (которую правильнее именовать «Шоа» (*Shoah*), то есть «истребление» или собственно «катастрофа») Эли Визелем, является транскрипцией с древнегреческого языка и означает «всесожжение» как всецелое, безостаточное вознесение сжигаемой жертвы.

Следует обратить внимание на структуру второго событийно-смыслового плана стихотворения, в котором отсутствуют слова первого плана «Молись нам» («*bete zu uns*»). В последних строках Целан пишет просто «Молись, Господь / Мы рядом» («*Bete, Herr / Wir sind nah*»). При этом, обращение «Господь» повторяется в заключительном четверостишии четырежды, столько же, сколько и в первом плане, но как бы *подряд* – заканчивая каждую из четырех строк. Эпически-торжественный тон этих строк, каждая из которых начинается с заглавной буквы, что происходит у Целана крайне редко, словно намекает на разговор, в ходе которого Христу словно рассказывают о том, как «Твой образ ударил в глаза нам, Господь. / Рот и глаза стояли открыто и пусто, Господь. / Мы выпили это, Господь. / Кровь и образ, который в крови был, Господь». Рассказывают то, что Его спасению предшествовало.

Поэтому слово «был» в последней из приводимых строк указывает отнюдь не на новозаветную или нынешнюю *смерть* Христа, но на *вот-вот миновавшую смерть*, что, по всей видимости, каузально скоррелировано Целаном с заключительными строками стихотворения. «Рядом» теперь – это *Мы и Ты рядом*, но не в смерти, а в жизни и в вознесении привычной для каждого из *Нас* еврейской молитвы, благодарящей Всевышнего за спасение. Смысл заключительных двух строк «Tenebrae», таким образом, означает даваемую Христу возможность осуществить сообразное с Его силами моление: *Мы рядом и Ты можешь молиться, ничего более не опасаясь*.

Таким образом, во втором событийно-смысловом плане стихотворения деяние *Мы* состоялось, завершилось. Исходя из этого, первый событийно-смысловый план прочитывается также в принципиально ином, нежели у Гадамера, ключе. В нем осуществляется подготовка к деянию, заключающаяся в требовании «молиться нам», *чтобы мы имели возможность услышать Тебя и найти к Тебе путь, ибо пути не видно, вокруг тьма* – Tenebrae. Отсюда и по-

строение Целаном воззвания в виде отдельных возгласов «Господь», присутствующих в первом плане стихотворения в виде возгласов-откликов, истинной целью которых является *отклик* Христа в виде моления «нам» (по всей видимости, Целан имеет в виду личные еврейские имена, столь хорошо знакомые Христу). Иными словами, гибнущий должен быть услышан и найден во тьме; для этого и требование Его отклика-зова-моления.

В единстве двух планов «Тенебрае» сосредоточена колоссальная мощь свидетельства, на которую отдельный человек Пауль Целан, наверное, способен бы не был. Подобная сущностная интуиция судьбы и деяния народа не рождается в одиноком разуме и одинокой душе – одинокой не в плане бытового земного одиночества, естественно.

Вернемся немного назад. В приведенных словах раввина Лейба Лангфуса, погибшего в Освенциме, на первый взгляд не содержится подобного свидетельства. Однако, это не так. Свидетельство есть и оно по-человечески более правдиво, нежели заключенное в словах писателей и поэтов. Лейб Лангфус и его сын Самуил и есть *само живое* свидетельство, смысл которого заключен в них самих, как и в тех, кто, подобно им, восклицает имена своих умирающих детей и призывает родителей по имени. Но также и в *Тех*, Кто восклицает имя умирающего Сына и в смертной тоске призывает имя Отца. Мука отца, склонившегося над кроваткой обреченного сына и беспрестанно повторяющего его имя, не одинока и в этом *не-одиночестве* заключается существо свидетельства. Рабби Лейб и его сын Самуил не оставлены «отсутствующим» Богом, потому что в горе, отчаянии и страхе потери сына/Сына они с Богом едины. В личностном, ипостасном бытии *Они* суть одно. Аврааму, как и каждому еврею истории и самой Катастрофы, уподобляется не только Лейб Лангфус, но и Бог. Поэтому душа Визеля оплакала далеко не всех...

Не в подобном ли понимании историчности тайны еврейства Христа заключается смысл слов С. Н. Булгакова об «антихристовом» существе германского фашизма [Булгаков 1993: 363–364]? На наш взгляд, это слово русского философа-софиолога обязательно должно учитываться, когда мы рассуждаем на тему исторической памяти о Великой Отечественной войне. В исторических источниках есть немало сведений о том, что советские евреи в ответ на издевательские требования эсэсовцев или карателей хором произнести молитвы или спеть хвалебный гимн их Богу на краю расстрельных ям, начинали петь «Интернационал» и умирали со словами этой песни на устах [Черная книга 1980: 277–278]. Это не просто факты истории, которые можно помнить или забыть, но, пожалуй, один из самых животрепещущих вопросов современности: память о каком именно событии в советской истории мы одушевляем разумом, полагаем в качестве истинной и оживляем собственной жизнью? Ведь только таким способом мы можем дать правдивый ответ на поставленный в начале статьи вопрос о том, удалось или не удалось нацистам сущностное уничтожение еврейского народа. Если наша память о Великой Отечественной войне и *той* нашей стране склонится перед западными авторитетами, если мы подменим страсть к познанию человека и Бога формализмами догматических формулировок и тривиальностью религиозного опыта, то тем самым подтвердим правоту слов Гидеона Хаузнера, отказавшись принять дар свидетельства.

Раз уж мы коснулись темы исторической памяти, то позволим себе высказать по этому поводу несколько соображений. Наш собственный опыт преподавания убеждает, что соединение событий Холокоста и Великой Отечественной войны (даже не на концептуальном уровне) приводит к впечатляющим результатам. Слушая выдержки из литературных произведений или просматривая щадящие психику документальные и художественные фильмы о Холокосте, классные комнаты и студенческие аудитории замирают; время останавливается, словно расступаясь перед смыслом, вместить который оно должно. Вместить и привыкнуть к нему. После этого известные и необходимые слова учителя или доцента о том, что солдат Великой Отечественной войны спас мир от коричневой чумы, приобретают совершенно иные вес и значение, поскольку становится очевидным, от чего именно и какой ценой был спасен мир. Знание, как и историческая память, становится живым, происходит вхождение в общность человеческих судеб, разрывается порочный круг эгоистической самости. Если повезло, то рождается плотное, буквально осязаемое слово о человеке и человечности, доступное для восприятия и школьникам, и студентам.

Для того, чтобы остаться в памяти, слово, направляющее разум юных и молодых людей к такому измерению человеческого бытия, каким оно явлено в свидетельствах, требует своего возобновления и закрепления в предмете, общность которого с *философской антропологией* является для нас несомненным требованием результативности и конечного блага педагогических усилий. Благо, на наш взгляд, состоит в способности сознания переживать, а не механически воспринимать и воспроизводить смысл. Как это сделать? Ответ хорошо известен, он есть и в статье: воспитать душу, умеющую отзываться на чужую боль.

Литература

- Агамбен 2012 – *Агамбен Дж.* Номо Сакер. Что остается после Освенцима: архив и свидетель / Перевод с итал. И. Левиной, О. Дубицкой, П. Соколова. М.: Изд-во «Европа», 2012. 192 с.
- Апель 2001 – *Апель К.-О.* Трансформация философии / Пер. с нем. В. Куренного, Б. Скуратова. М.: Логос, 2001. 344 с.
- Брюкнер 2008 – *Брюкнер П.* Тирания покаяния: эссе о самобичевании Запада / Пер. с франц. // Отечественные записки. 2008. № 5. Т. 44. С. 57–65.
- Булгаков 1993 – *Булгаков С. Н.* Расизм и христианство // Тайна Израиля. Еврейский вопрос в русской религиозной мысли конца XIX – первой половины XX вв. СПб.: София, 1993. С. 352–405.
- Визель 1999 – *Визель Э.* Рассыпанные искры / Пер. с англ. В. Глинера и А. Окуня. М.: Мосты культуры, 1999. 239 с.
- Визель 2001 – *Визель Э.* Следующее поколение / Пер. с англ. А. Яковлева. М.: Текст, 2001. 191 с.
- Визель 2021 – *Визель Э.* Ночь. Рассвет. День / Пер. с франц. Е. Клоковой. М.: Книжники, 2021. 429 с.
- Вольфсберг-Авиад – *Вольфсберг-Авиад И.* Верующие евреи и война [Электронный ресурс] // Катастрофа и героизм еврейского народа. Режим доступа: <https://kruginteresov.com/assets/katastrofa.pdf> (Дата доступа: 25.11.2023).

- Гадамер 2019 – *Гадамер Х.-Г.* Смысл и сокрытие смысла у Пауля Целана / Пер. с нем. И. Казаковой // Феноменология поэзии. М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс», 2019. С. 311–330.
- Кноп 2003 – *Кноп Г.* За спиной Гитлера. Психogramмы / Пер. с нем. В. Ю. Матвеева, И. Л. Паражинской. Минск: ООО «Поппури», 2003. 592 с.
- Кузнецов 1967 – *Кузнецов А. В.* Бабий Яр. Роман-документ. М.: Молодая гвардия, 1967. 288 с.
- Лосев 1999 – *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа / Самое Само. Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. С. 205–404.
- Маритен 2004 – *Маритен Ж.* Тайна Израиля / Пер. с франц. Н. В. Занемонец // Избранное: Величие и нищета метафизики. М.: РОССПЭН, 2004. С. 306–442.
- Молитва 2005 – Молитва неизвестного узника Дахау // Вестник Европы. 2005. Vol. XV. С. 5.
- Полян 2018 – *Полян П. М.* Жизнь и смерть в Аушвицком аду. Издательство АСТ, 2018. 640 с.
- Смирнов 2017 – *Смирнов С. А.* Философия человека: Жизнь метода. Lambert Academic Publishing RU, 2017. 233 с.
- Трубина 2009 – *Трубина Е.* Феномен вторичного свидетельства: Между безразличием и «отказом от недоверчивости» // Травмапункты: Сборник статей. – М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 171–205.
- Факенхайм 1994 – *Факенхайм Э.* О христианстве после Голокауста / Перевод с англ. С. В. Лезова // Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX в. (Переводы). М.: Восточная литература, 1994. С. 267–281.
- Хаузнер 1961 – Шесть миллионов обвиняют. Речь генерального прокурора Израиля на процессе Эйхмана. Иерусалим: Издание информационного отдела Министерства иностранных дел, 1961. 177 с., ил.
- Целан 2008 – *Целан П.* Стихотворения. Проза. Письма / Перевод с нем. О. Седаковой. М.: Ad Marginem, 2008. 736 с.
- Черная книга 1980 – Черная книга. О злодейском повсеместном убийстве евреев немецко-фашистскими захватчиками во временно оккупированных районах Советского Союза и в гитлеровских лагерях уничтожения на территории Польши во времена войны 1941–1945 гг. Иерусалим, 1980. 547 с.
- Якеменко 2022 – *Якеменко Б. Г.* Пепел над пропастью. Феномен концентрационного мира нацистской Германии и его отражение в социокультурном пространстве Европы середины – второй половины XX столетия. М.: ООО «ИРК», 2022. 472 с.
- Alexander 1979 – *Alexander E.* The Resonance of Dust: Essays on Holocaust Literature and Jewish Fate. Columbus: Ohio State University Press, 1979. 256 p.
- Birnbaum 1989 – *Birnbaum D.* God and Evil: A Jewish Perspective. Hoboken: KTAV, 1989. 266 p.
- Braiterman 1997 – *Braiterman Z.* Hitler's Accomplice? The Tragic Theology of Richard Rubenstein // Modern Judaism. 1997. Vol. 17. Issue 1. P. 75–89.
- Dietrich 1995 – *Dietrich D.* God and Humanity in Auschwitz: Jewish-Christian Relations and Sanctioned Murder. New Jersey: Transaction Press, 1995. 355 p.
- Raphael 2005 – *Raphael M.* The female face of God in Auschwitz. London and New York: Routledge, 2005. 228 p.
- Rubenstein 1966 – *Rubenstein R.* After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism. Indianapolis–New York–Kansas City: The Bobbs-Merrill Company, 1966. 287 p.

References

- Agamben 2012 – Agamben J. *Homo Sacer. What remains after Auschwitz: Archive and Witness* Moscow, Europe, 2012. In Russian.
- Alexander 1979 – Alexander E. *The Resonance of Dust: Essays on Holocaust Literature and Jewish Fate*. Columbus, Ohio State University Press, 1979.
- Apel 2001 – Apel K. -O. *Transformation of philosophy* Moscow, Logos, 2001. In Russian.
- Birnbaum 1989 – Birnbaum D. *God and Evil: A Jewish Perspective*. Hoboken, KTAV, 1989.
- Black book 1980 – *The Black Book: The Ruthless Murder of Jews by German-Fascist Invaders Throughout the Temporarily-Occupied Regions of the Soviet Union and in the German Nazi Death Camps established on occupied Polish soil during the War 1941–1945*. Jerusalem, 1980. In Russian.
- Braiterman 1997 – Braiterman Z. *Hitler's Accomplice? The Tragic Theology of Richard Rubenstein // Modern Judaism*. 1997. Vol. 17. Issue 1.
- Bruckner 2008 – Bruckner P. *The Tyranny of Guilt: An Essay on Western Masochism // Otechestvennye zapiski*. 2008. № 5 (Vol. 44). P. 57–65. In Russian.
- Bulgakov 1993 – Bulgakov S. N. *Racism and Christianity // The Mystery of Israel. The Jewish question in Russian religious thought of the late XIX - first half of the XX centuries*. Saint Petersburg, Sofia, 1993. In Russian.
- Celan 2008 – Celan P. *Poems. Prose. Letters*. M.: Ad Marginem, 2008. 736 p. In Russian.
- Dietrich 1995 – Dietrich D. *God and Humanity in Auschwitz: Jewish-Christian Relations and Sanctioned Murder*. New Jersey, Transaction Press, 1995.
- Fackenheim 1994 – Fackenheim E. *About Christianity after Holocaust, Social-Political measurement of Christianity: Selected theological texts of the XX cent. (Translations)*. Moscow, Eastern Literature, 1994. P. 267–281. In Russian.
- Gadamer 2019 – Gadamer H -G. *Meaning and concealment of meaning in Paul Celan // Phenomenology of Poetry*. Moscow, RIPOL Classic Group of Companies / Pangloss, 2019. In Russian.
- Hauzner 1961 – *Six million are accused*. Speech by the Israeli Attorney General at the Eichmann trial. Jerusalem: Publication of the Information Department of the Ministry of Foreign Affairs, 1961. In Russian.
- Knopp 2003 – Knopp G. *Behind Hitler's back*. Psychograms. Minsk, LLC «Poppuri», 2003. In Russian.
- Kuznetsov 1967 – Kuznetsov A.V. *Babiy Yar. Novel-document*. M Moscow, Young Guard, 1967. In Russian.
- Losev 1999 – Losev A. F. *Dialectics of Myth / Selected Essays*. Moscow, AKSMO-Press, 1999. pp. 205–404.
- Maritain 2004 – Maritain, J. *The Mystery of Israel // Glory and Poverty of Metaphysics*. Moscow, ROSSPEN, 2004. In Russian.
- Pray 2005 – *Pray of the unknown prisoner of Dachau // Bulletin of Europe*. 2005. T. XV. In Russian.
- Polyan 2018 – Polyan P. M. *Life and death in the Auschwitz hell*. Moscow, AST, 2018. In Russian.
- Raphael 2005 – Raphael M. *The female face of God in Auschwitz*. London and New York, Routledge, 2005.
- Rubenstein 1966 – Rubenstein R. *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism*. Indianapolis–New York–Kansas City, The Bobbs-Merrill Company, 1966.
- Smirnov 2017 – Smirnov S. A. *Philosophy of Man: The Life of Method*. Republic of Moldova, Lambert Academic Publishing RU, 2017. In Russian.

- Trubina 2009 – Trubina E. The phenomenon of secondary evidence: Between indifference and “refusal of distrust” // Trauma points: Collection of articles. – Moscow, New Literary Review, 2009. In Russian.
- Yakemenko 2022 – Yakemenko B. G. Ashes over the Abyss. Moscow, LLC IRK, 2022. In Russian
- Wiesel 1999 – Wiesel E. Scattered sparks. Moscow, Bridges of Culture, 1999. In Russian.
- Wiesel 2001 – Wiesel E. One Generation after: Moscow, Text, 2001. In Russian.
- Wiesel 2021 – Wiesel E. The Night Trilogy: Night, Dawn, Day. Moscow, Knizhniki, 2021. In Russian.
- Wolfsberg-Aviad – Wolfsberg-Aviad I. Jewish believers and war [Electronic resource] // Catastrophe and heroism of the Jewish people. Access mode: <https://kruginteresov.com/assets/katastrofa.pdf>. Access date: 11/25/2023. In Russian.