

Социально-политические измерения философии и теологии «после Освенцима»

Д.В. МАЛАХОВ

Статья посвящена анализу философских и теологических форм рефлексии о событии Холокоста и Освенцима как его предельного символа в современном социально-политическом пространстве. При анализе философского дискурса «вины и прощения» в перспективе формирования нарративов исторической памяти устанавливается теологическая форма корреляции между ними и формами социально-политической институционализации прощения. Делается вывод об их нерелевантности свидетельствам узников лагерей смерти, в которых предметом выступает не только зло, но деяние самих узников, получающее в статье теологическое обоснование.

Ключевые слова: Освенцим, событие, политика, теология, вина, прощение, дар, свидетельство.

The article is devoted to the philosophical and theological forms of reflection on the event of the Holocaust and Auschwitz as its ultimate symbol. In the analysis of the philosophical discourse of guilt and forgiveness from the formed perspective of historical memory's narratives, a theological form of correlation is established between them and the forms of social and political institutionalization of forgiveness. It is concluded that their irrelevance to the testimonies of prisoners of death camps, in which the subject is not only the evil, but the deed of the prisoners themselves, which receives a theological justification in the article.

Keywords: Auschwitz, event, policy, theology, guilt, forgiveness, gift, testimony.

Как предельная форма выражения зла и бесчеловечности, явленных в событии Холокоста, лагерь смерти Освенцим является исключительно важной, знаковой темой для послевоенной западной философии и теологии. В то же время, это также предмет боли и памяти, а в немецком обществе – памяти мучительной и жестокой, проблема примирения с которой до сих пор стоит весьма остро. Вопрос о том, может ли прощение за содеянное и исторически беспрецедентное зло исходить от другого человека, другой человеческой общности, Бога или же от разума, т. е. собственно от теологии как рационально создаваемой системы понятий, считается крайне сложным, противоречивым, парадоксальным. Поиск возможных форм его прояснения выступает предметом настоящей статьи.

Французский феноменолог П. Рикер, посвятивший значительную часть своих исследований феноменам смыслополагания истории и исторической памяти, склонен считать, что прощение за исторически совершенное зло является более сложным явлением, нежели естественно присущее социуму забвение событий, осмысление которых сопряжено с общественным покаянием и возобновлением чувства вины. Согласно П. Рикеру, *истинное* прощение не может стать результатом экстерниорного конструирования социальных действий, позволяющих *как бы* нивелировать память о содеянном зле [1, с. 644–646]; прощение суть чудо и безвозмездный дар, заслужить который посредством выработки и усвоения нарративных стратегий, стиля мышления или нормативного социального действия невозможно. По этой причине прощение в принципе не может рассматриваться в качестве нормативной или нормализующей социальную жизнь формы, но *само по себе* есть чрезвычайное, исключительное событие, «опыт невозможного» (П. Рикер здесь полностью солидаризуется с известным императивом Ж. Деррида [1, с. 648]).

Вследствие этого, политические стратегии работы с исторической памятью, включающие в себя сегменты «вины и прощения», рассматриваются П. Рикером в качестве *иллюзорно* конструируемого пространства памяти, паразитирующего на теме исторической вины: «Если признать вместе с Деррида, что существует “универсальная потребность в памяти” и что “нужно обратиться к прошлому”, то неизбежно встанет вопрос о включении этого морального требования в историю. Деррида с этим соглашается, когда требует, чтобы этот акт памяти, самообвинения, “покаяния”, вынесения на суд осуществлялся сразу и без участия политических инстанций и государства-нации. <...> В этом отношении понятие преступления против человечности всегда стоит “на горизонте всей геополитики прощения”» [1, с. 648]. То есть сопротивление геополитики памяти *икономии* «невозможного» прощения, конституирующего интериорные формы экзистенциальной сосредоточенности как неготовности к дару (условию его *невозможной возможности*) остается неизменным фактором инициации иллюзорных форм и тривиальных смыслов прощения вины.

На первый взгляд, христианская теология, подвергающаяся в современном западном мире явной обструкции, не оказывает существенного влияния на формирование стратегий прощения. Вместе с тем, следует учесть, что существуют усвоенные на имманентном, архетипическом уровне общественного сознания и культуры привычки и навыки к удостоверению присутствия божественного, проявляющиеся в зачастую неосознаваемых стремлениях личности и социума к теологически фундированным решениям и конструкциям. Поэтому теология и историческая память связаны глубже, чем это может показаться на первый взгляд. В данном контексте хотелось бы указать на весьма значимый способ перенесения понятия «жертва» в немецкую, а затем и общеевропейскую культуру. Как отмечает авторитетный исследователь генезиса исторической памяти о Холокосте в ФРГ А.И. Борозняк, середина 80-х гг. прошлого столетия становится поворотной точкой социально-политического самосознания Германии и, как это представляется ясным теперь, всего западного социально-политического проекта: «знаком идейно-политической ориентации консервативных сил стало – вопреки многочисленным публичным протестам – совместное посещение канцлером Коелем и президентом Рейганом кладбища солдат и офицеров войск СС в Битбурге (Рейнланд-Пфальц) 5 мая 1985 г. Рейган (при полном одобрении Коля) назвал нацистов “такими же жертвами, как и жертвы концлагерей”» [2, с. 153–154]. Значение и последствия этого *чрезвычайного* события трудно переоценить. Согласно А.И. Борозняку, «призрак Битбурга» следует рассматривать как тень, заволакивающую разум. От себя хотелось бы добавить: как тень, в которой гаснут возможности конституирования благородства и милосердия интериорно преодолеваемой «жестокостью памяти».

«Индульгенция», выданная Германии президентом Рейганом, означает, на наш взгляд, инициацию сакрального по своей сути проекта снятия исторической вины как учреждения политического господства. Для нас последствия этого события становятся ясными только сейчас. Оправданию подлежит не само событие нацистских лагерей смерти, хотя оправдание легионеров СС в некоторых европейских и постсоветских странах давно является нормой, но тот тип социума, в котором событие Холокоста выступает ценностным маркером истинности социальных и политических решений, которые были невозможны ещё в краткосрочной исторической ретроспективе. Создается впечатление, что перед нами предстает социально-политическая метаморфоза классической теологической схемы *выкупа* своего спасения в обмен на признание за определенной политической силой, а, по сути, сакральным субъектом дара прощения, *права и власти предоставить* прощение осознающему себя «непоправимо» виновным социуму.

Может показаться, что подобная трансформация входит в прямое противоречие с содержательными аспектами философских дискурсов, в которых утверждается необходимость толерантности, заботы и дара по отношению к Другому, отвержение всех форм тоталитаризма, готовность радикально пересмотреть собственные догматические основания и т. п. В действительности это не так. Подлинное благо милосердия и прощения усваивается социумом (в том числе и в первую очередь посредством теологии) только в том случае, если *есть предмет религиозной веры и если этот предмет Благ*. В данном случае речь может идти либо об открытии теологией прежде неизвестных сторон традиционного предмета религиозной веры, либо о его радикальном обновлении, но никоим образом не о его секуляризации и социально-политической профанации. Однако новый предмет веры как вечное Благо попросту не возникает. Основная причина этого, на наш взгляд, связана с одной существенной чертой, которую несет в себе западная религиозно-философская мысль, рефлексирующая о событии Холокоста, безусловно являющимся *чрезвычайным* событием, *разделяющим* мировоззренческие, религиозно-философские и теологические основания социально-политического и ценностно-гуманитарного единства исторически сложившихся контуров цивилизационного взаимодействия.

Согласно авторитетному исследователю историографии Холокоста в западной теологии, философии и социологии Дж. Фишелу [3], основной массив публикаций на английском языке можно тематически классифицировать следующим образом: история трансформации европейского антииудаизма в антисемитизм; моральные и религиозные формы обоснования геноцида еврейского народа; влияние христианского социума и христианской догматической теологии на развитие антииудаизма и антисемитизма; влияние института католической церкви на развитие антииудаизма, антисемитизма и национал-социализма; догматические основания геноцида еврейского народа в христианской Европе; радикальный пересмотр теологических оснований христианства; смысл религиозного «удара», «поражения» (*impact*), нанесенных Холокостом христианству и западно-христианской цивилизации; развитие феминистического движения;

история уничтожения еврейского народа в отдельных странах Европы. Отметим, что в классификации Дж. Фишела практически полностью отсутствует такая существенная теологическая проблема, как *молчание, бездействие* Бога в лагерях смерти. С нашей точки зрения, именно этот самый сложный момент религиозно-философского осмысления Холокоста является *единственным истинным предметом* теологии «после Освенцима», поскольку имплицитно содержит в себе вопрос о *теодицее*, являющийся, как известно, ключевым для всякой теологии.

Как следует из приведенной классификации, в теологии «после Освенцима» доминирует совершенное нацизмом зло, исторические формы ненависти к еврейскому народу и его вековые преследования, обусловливаемые, как предполагается, догматическими основаниями христианской веры. Отметим, что в прочитанном нами массиве изданий и публикаций по данной теме, глубочайшей тайной нацистских лагерей смерти считается *бесчеловечность палачей и бессилие жертв*. Злодейство и необходимость его преодоления в исторической памяти и общей европейской судьбе становится исходным принципом построения богословских концепций, распространяющихся на ценностные основания социально-политических теорий и практик. Указанная черта делает поиск безусловной религиозно-философской истины и нерелятивизируемого в социально-политической плоскости смысла события, т. е. построение теологии как таковой, крайне затруднительным предприятием. Она же, в конечном счете, негативно влияет и на выработку действительно нового религиозно-философского понимания предельных смыслов человеческой жизни и тех форм страданий, усилий и стремлений сохранить человечность, достоинство, любовь и религиозную веру, свидетельствами о которых буквально пронизаны рассказы и строки, оставшиеся от погибших и выживших узников лагерей смерти.

Зло, однако, не только подавляет сознание и память своими образами, но и очаровывает их, выступая необходимым условием пролиферации ценностей и смыслов сознанием. По мнению П. Рикера, «преимущество соединения идеи вины и идеи зла состоит в том, что эта связь заставляет оставаться в рамках великого культурного воображаемого, питавшего мышление в его мифической форме. Ни одна тема, кроме любви и смерти, не вызвала такого многообразия символических построений, как зло» [1, с. 643]. Действительно, торжествовавшее в нацистских лагерях смерти зло представляется абсолютным, всепроникающим и беспощадным, оно словно подтверждает нерушимость древней догмы, в свете которой узник оказывается слишком малой величиной, чтобы предстать «краеугольным камнем» новой теологии. Отстраниться от образов зла, вывести их за пределы конститутивных форм рациональной деятельности трудно, практически невозможно, а с учетом процесса наращивания аффективно обусловленных нарративов памяти, неолиберальных ценностных дискурсов, практик социально-политических перформансов – и нежелательно.

Выслушаем действительно мощное слово – свидетельство о лагере смерти выдающегося писателя и мыслителя Элиезера Визеля: «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» [4, с. 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» [4, с. 54]. *Какая* теология возможна в контексте увиденного, пережитого, описанного Э. Визелем и нами прочитанного, воспринятого? Ведь даже личное свидетельство талантливого художника слова оказывается невозможным, поскольку невозможно понять, *о чем именно* свидетельствовать как о Благе? «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» [4, с. 11–12].

О чем можно свидетельствовать, кроме загнанности человека в невысказанное по масштабам и изощренности уничтожение? Кроме *самого* зла, всевластие которого проявляется даже в отношении Бога (в ночной трилогии Бог умирает на виселице – вместе с повешенным мальчиком и в качестве это мальчика), свидетельствовать, казалось бы, не о чем. Многие современные авторы признают, что релевантная событию Освенцима теология вряд ли воз-

можно: сознание, пытающееся осмыслить событие рационально и категориально, коллапсирует, облики зла и мук застилают глаза, рассмотреть религиозно-философский смысл события невозможно, а в глубине разума и души – недопустимо, почти преступно.

С другой стороны, Э. Визель признает, что помыслить немислимое *после* лагеря смерти было для него сверхважной жизненной задачей, истоком его решимости изучать философию в Сорбонне (этим намерениям не суждено было сбыться, Э. Визель не стал профессиональным философом, он стал лауреатом Нобелевской премии по литературе): «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» [4, с. 191]. Действительно, возможно ли построить «новую» теологию и, как следствие, конституировать формы ее социально-политического воплощения, основываясь *не* на категории зла? Для этого нужно уловить истинное свидетельство о событии Холокоста, выводящее разум за пределы тех ценностных, экзистенциальных апорий, к которым религиозно-философская мысль оказалась приученной инициаторами и сторонниками вышеуказанной формы его социально-политической объективации. Но тогда получается, что свидетельство должно быть не о жертвах и не о бесчеловечности. О чем же?

В произведениях Э. Визеля *есть* откровение о Боге и человеке, есть свидетельства о высочайших взлетах человечности и об истинном существе Бога. Но об этом Э. Визель говорит *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. И 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» [5, с. 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» [5, с. 81].

В философии и теологии присутствует идея о том, что подлинными свидетелями Холокоста могут быть только те, кто не выжил, стал «прахом и пеплом», иное же свидетельство в принципе невозможно: о безднах ада не может говорить не спустившийся в них *до конца*. На наш взгляд, это ложное понимание. Свидетельство, если оно не просто рассказ очевидца, осуществляется *от имени и во имя* тех, кто не может свидетельствовать здесь и сейчас непосредственно сам и в сложной, драматически насыщенной экзистенциальной связи *с ними самими*. Для этого не обязательно быть очевидцем. Свидетельство в полной мере *человечно* – со всеми свойственными человеческому разуму и языку изъятиями. 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. 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 самого Э. Визеля. Истинное свидетельское слово здесь – это *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. Вот это свидетельство:

«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 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» [4, с. 322–333].

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 подразумевает обессилить невысказанную сложность жизни, а, в данном случае, жизненную человечность свидетельства? Все зависит от того, для чего и во имя чего ищется смысл и взыскивается его религиозно-философская полнота. Если для облегчения участи, вины и страданий, то Э. Визель прав и теология вкупе с философией оказывается сродни бездушному эху события как вселенское эхо божественного смеха в приведенном отрывке. (Об этом, собственно, и предупреждает П. Рикер.) В словах Калмана им, судя по всему, отвергается несовпадение величия религиозной истины и увиденного, прожитого самим Э. Визелем уничтожения начала человеческого – в самых простых, а, значит, и самых глубоких проявлениях любви, заботы, тепла. В следующих за откровением каббалиста собственных словах им отвергается религиозная идея, за которую приходится платить столь страшную цену, а в словах Калмана видится, скорее, приговор человечеству – необходимость и неотвратимость бесчеловечности. И все же это свидетельство обретает художественную плоть и кровь и колоссальную религиозно-философскую мощь в перспективе осмысления события Освенцима будущими поколениями.

Философия и теология не могут свидетельствовать сами по себе, опыт лагерей смерти, как в этом убеждают строки Э. Визеля, не поддается категориальной рефлексии. Как справедливо отмечает М. Рафаэль, известные конструктивные положения теологического дискурса о сокрытии Бога в феномене человеческой свободы сталкиваются с действительным опытом богооставленности и обезбоженного мира лагерей смерти («*While theological discourse may construe the absence or hiddenness of God as that which preserves human freedom, in actuality, numberless Jews would have experienced the absent God as not-God in Auschwitz*» [6, p. 45]). Снова тупик? Нет. Попытки западной теологии осмыслить Холокост крайне редко связываются с вопросами, которые могут указать на истинное значение этого события: что именно сделали жертвы, а не их палачи? Может ли запредельное претерпевание физических и духовных мук быть воспринято и осознано как действие или, правильнее сказать, деяние в отношении мира, жизни, Бога? Именно в этих вопросах и свидетельствах, подобных свидетельству Э. Визеля, следует искать как новые горизонты и предмет обновленной теологии, так и их социально-политические измерения. В этом смысле философия оказывается в состоянии дотянуться до высоты свидетельства, выступив категориальной формой, раскрывающей заложенные в свидетельстве знания о человеке и Боге, а, в конечном счете, способствовать исполнению «завета» всякой теологии в отношении теодицеи.

В заключение поставим вытекающий из вышесказанного вопрос: манифестируя необходимость теологии «после Освенцима» как ценностного основания культуры и социума, нужда-

ется ли в действительности современное западное общество в истинном осознании события Холокоста, *невзирая* на собственные исторические и экзистенциальные травмы, или же в лице своих политических элит выстраивает систему *само-* и *социодицеи*, в которых трагедия еврейского народа выступает лишь формой огранки социально-политического проекта и теологическим основанием для перераспределения исторической вины? С нашей точки зрения – нет, не нуждается; более того, следует констатировать последовательно проводимую и получающую со стороны западного социума полное одобрение, а в контексте социально-политической прагматики и необходимую секуляризацию идей священного, прощения, искупления.

В этом смысле вопрос Э. Фэкенхайма, поставленный им перед христианским миром непосредственно после события Холокоста, звучит и как собственно философский и теологический вопрос, направленный в догматические средоточия религии, и как предостережение о недопустимости распыления мысли и экзистенции на прагматически оправданных контекстах кажущегося преодоления совершенного зла: «Голокауст нанёс травму сегодняшним еврейско-христианским отношениям. Но причинил ли он травму также и самому христианству, независимо от этих отношений? Здесь мы обращаемся ко второму вопросу, который Голокауст поставил перед христианской верой. Она утверждает, что Бог во Христе взял на Себя *всякое возможное* в будущем страдание и заместительно искупил *всякий возможный* в будущем грех. Но, как мы уже видели, в Голокаусте «реальностью стало невозможное». Голокауст – это мир зла, антимир, прежде невообразимый и невысказанный. Он нанёс удар по философской мысли. Он также нанёс удар по искусству и литературе. Так неужели не пострадали от него христианская теология и вера? Разве *тот* грех заместительно искуплен?» [7, с. 273].

Подобные вопросы, хотя и в менее заостренной форме, присутствуют и в западном философском и теологическом дискурсах. Как отмечалось в начале настоящей статьи, «дар прощения» выступает одной из основных конститутивных ценностных форм феноменологического дискурса. Кроме того, потенциал философской рефлексии в социально-политическом ракурсе был обозначен также в близком, но все же альтернативном по отношению к феноменологии дара проекте – постмодернизме. Существо этого элитарного интеллектуального проекта в целом как раз и состоит в дискурсивном освоении новых условий личного и общественного бытия европейцев – бытия «после Освенцима». Трудно не согласиться с А.Б. Ковельманом в том, что философии постмодернизма были хорошо известны понятия «абсолютной жертвы» и «жертвы чистого духа», а также с тем, что в этом типе философствования «втайне речь идет о *холокосте* и даже о Холокосте (с большой буквы), о сожжении без остатка и о кризисе европейского сознания, слишком легко мирившегося с “хитростью жизни, то есть разума”, с исторической необходимостью сакральной жертвы» [8, с. 66]. Однако в ситуации экзистенциальной растерянности послевоенных европейских поколений, отягощенных жестокой памятью, данный тип мышления инициировал и инициирует, скорее, мировоззренческую индифферентность к тривиальным и откровенно ложным социально-политическим проектам прощения и примирения.

Литература

1. Рикер, П. Память, история, забвение / П. Рикер ; пер. с франц. И. И. Блауберг [и др.]. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 2004. – 728 с. – (Серия «Французская философия XX века»).
2. Борозняк, А. И. Жестокая память. Нацистский рейх в восприятии немцев второй половины XX и начала XXI века / А. И. Борозняк. – М. : Политическая энциклопедия, 2014. – 354 с.
3. Fishel, Jack R. The Holocaust and Its Religious Impact : A Critical Assesment and Annotated Bibliography / Jack R. Fishel, Susan M. Ortmann. – Connecticut–London : Praeger Publishers, 2004. – 355 p.
4. Визель, Э. Ночь. Рассвет. День / Э. Визель. – М. : Книжники, 2021. – 429 с.
5. Визель, Э. Следующее поколение / Э. Визель. – М. : Текст, 2001. – 191 с.
6. Raphael, M. The female Face of God in Auschwitz / M. Raphael. – Londo–New York, 2005. – 228 p.
7. Факенхайм, Э. О христианстве после Голокауста / Э. Фэкенхайм // Социально-политическое измерение христианства : Избранные теологические тексты XX в. (Переводы) ; сост. С. В. Лёзова, О. В. Боровой. – М. : Восточная литература, 1994. – С. 267–281.
8. Ковельман, А. Б. Вознесение, всесожжение, связывание. К генеалогии Холокоста / А. Б. Ковельман // Вопр. Философии. – 2019. – № 3. – С. 56–68.