

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

О.П. Зубец

КАК МЫСЛИТЬ СОВЕРШИВШЕМУ НЕМЫСЛИМОЕ?

Зубец Ольга Прокофьевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: olgazubets@mail.ru

Обращаясь к анализу того общего направления и напряжения мысли, которое в западной литературе названо «этикой после Аушвица», показав дискредитированность морали в целом, ее языка и понятийного ряда этики, автор приходит к идее, что философ может мыслить Аушвиц в пространстве морали лишь в качестве собственного индивидуально-ответственного поступка: его персональный субъектный взгляд является основой моральной философии, противопоставленной этике, как науке о морали, опирающейся на взгляд извне и анализ морали в ее ценностно-нормативной представленности в социуме. Вопрос о возможности моральной философии после Аушвица, субъектного мышления, ответственного за него, разворачивается в проблему, как возможно мышление, которое 1) ничтожит, т.е. лишает оснований в пространстве собственного бытия, Аушвиц как кульминацию социальности, 2) само невозможно без такого основания, которое исключило бы повторение Аушвица как кульминации убийства, рационально обоснованного и инструментально обслуживаемого разумом. В качестве такого основания автор полагает абсолютный запрет на убийство, выведенный из компетенции разума и не опосредованный моральными нормами и ценностями. Понимание морали в ее противоположенности социальности опирается на идею тождества человека как субъекта поступка и самого поступка. Устранение зазора между ними, заполняемого нормами, ценностными понятиями, знанием, всем тем, что задействовано в механике Аушвица, есть морально-философская попытка ответить на главный вопрос: как мне ничтожить Аушвиц, не соучаствовать в нем, как мне не стать Эйхманом?

Ключевые слова: этика после Аушвица, моральная философия, Аушвиц, мораль, мышление, немислимое, ответственность, поступок, субъект

Для цитирования: Зубец О.П. Как мыслить совершившему немислимое? // Философский журнал / Philosophy Journal. 2020. Т. 13. № 2. С. 19–34.

Вопросительная форма названия статьи вовсе не является риторическим приемом: в этом названии не только задан вопрос, лежащий в основе предлагаемого размышления, но выражен персональный, субъектный характер последнего, а также то, что нескончаемая цепь вопросов составляет не только его сюжет, но и само содержание. Словами узника Аушвица Эли Визеля, «Холокост требует вопросительного знака и ставит все под вопрос. Традиционные идеи и обретаемые ценности, философские системы и социальные

теории – все должно быть пересмотрено перед лицом (в тени) Биркенау». Но прошло целых двадцать лет после освобождения, прежде чем Адорно задал свои вопросы, тридцать – прежде чем начала вздыматься волна кинопроизведений и гуманитарных текстов, посвященных Холокосту. Именно вопросы стали первыми философскими ответами на Аушвиц¹: «Возможна ли поэзия после Аушвица?», «Возможен ли Бог после Аушвица?», «Возможна ли все еще жизнь с Богом в эпоху, в которой есть Аушвиц?» (М. Бубер), «Возможна ли философия после Аушвица?»², «Как возможна социология?» (З. Бауман), возможны ли искусство, культура, наука, медицина... В своей предельной форме эти вопросы кульминируют в «менее культурном вопросе», как его называет Т. Адорно: «...а можно ли после Освенцима жить дальше; можно ли действительно позволить это тем, кто случайно избежал смерти, но по справедливости должен стать одним из тех, убитых»³. «Менее культурные вопросы» дистанцированы от культуры, которая и не предотвратила, и соучаствовала, символом которой можно считать дуб *Geme*, сохраненный строителями Бухенвальда в качестве национального наследия и окруженный созданными архитекторами на основе художественного конкурса сторожевыми башнями, или дирижерскую палочку, которой Менгеле производил селекцию.

Аушвиц изменил саму природу вопроса: до него, если повторить слова одного из героев Э. Визеля, «человек поднимается к Богу с помощью вопросов, которые он Ему задает...»: не понимая ответов, он находит их в самом себе. Но после Аушвица вопросы к богу (или к науке, или к искусству) – это вопросы обвинителя к обвиняемому («Я был обвинителем, а Бог – обвиняемым»), оставляющие человека наедине с самим собой («Мои глаза открылись, и я оказался одинок, чудовищно одинок в мире – без Бога и без человека»), так что он сам становится последним одиноким ответчиком, одиноким в той предельной степени, когда отказывает сам язык, когда слова – *knotted* (Сара Кофман), их необходимость и запрещенность завязаны спутаны узлом, лишая способности говорить.

Философия, в первую очередь, этика – соучастник Аушвица («философии необходим свой собственный Нюрнбергский процесс», по выражению

¹ Аушвиц – слово, объединяющее множество авторов и текстов, при этом оно не является понятием, которое допускает теоретическое описание, определение и рядоположенность с подобными ему (например, к нему неприменимо определение «величайший геноцид», см.: *Roth J.K. The Failures of Ethics Confronting the Holocaust, Genocide, and Other Mass Atrocities. Oxford, 2015. P. 191*). В наибольшей степени его можно считать именем собственным, выражающим единственность, подобную единственности поступка, но не эмпирического факта.

В русскоязычной литературе долгое время было принято название Освенцим: это имя освобожденного Советскими войсками польского города стало и обозначением освобожденного комплекса лагерей. В последнее время принятым становится более точное – лагерь Аушвиц-Биркенау (в Освенциме): именно это немецкое название лагеря принято в мировой литературе, так называется музей, и что особенно важно и можно считать решающим – именно так его называют бывшие узники.

² Негативный ответ на этот вопрос А. Бадью называет гордыней, превращающейся в опасную несостоятельность, трагической позой, эстетизацией, несправедливой по отношению к жертвам, и вторичным преданием смерти евреев, внесших определяющую лепту в рационалистическую философию, оценением духа и самообличительной нерешительностью перед лицом преступления (*Бадью А. Манифест философии. СПб., 2003. С. 12–13*).

³ *Адорно Т. Негативная диалектика. М., 2003. С. 323.*

Ди Чезаре) и не может существовать после него, не задаваясь вопросом о возможности своего существования. Моральный философ не может не поставить под вопрос все, что лежит в основе его мышления в силу соучастия в Аушвице его самого как морального существа и соучастия морали, философии, языка. Для него Аушвиц есть своего рода страшная и разоблачительная кульминация развития цивилизации (о чем сказано, в первую очередь, З. Бауманом) – сгусток социальности как таковой и воплощение идеи убийства человека, идеи насилия. Слияние социальности и насилия, то, что определяется как радикальное зло, совершаемое социумом с полным вовлечением всех его форм, всего, что мы связываем с идеей цивилизации – Аушвиц совершается мощью государства, науки, морали, в том числе и философии. Имя ему – Anus Mundi, так определяют его и врач СС Йоганн Кремер, и его жертва Вислав Килар, назвавший так свою книгу: палач и жертва пользуются одним языком, что ставит под вопрос сам язык. А потом Ханна Арендт хочет назвать свою книгу о политических теориях Amor mundi: если вся широта мира присваивается и осваивается в качестве Amor mundi, то как Anus Mundi она сжимается до черного провала, до черной дыры, в которой есть все, и все теряет свое качество.

Как жить и как мыслить моральному философу перед лицом Аушвица – тому, кто понимает, что речь идет не о факте истории? Во-первых, если человек мыслится в его принадлежности человечеству, он не может не быть ответственным за деяния человечества. Во-вторых, моральная ответственность в отличие от правовой не может быть делегирована другому, как не может и быть поделена между многими. В силу этого, человек как моральное существо оказывается единственным в своей человечности и ответственным за все в своей единственности. Кроме того, морально помыслить и значит помыслить в качестве собственного поступка – он есть единственная форма бытия человека в качестве морального существа и только в такой оптике мышления не уничтожается принципиальная субъектность морали. Так возникает центральный вопрос: как возможна моральная философия в качестве мышления совершившего Аушвиц, соучастующего в нем, ответственного за него?

В отличие от российской, в западной литературе понятие *этика после Аушвица* широко распространено, в том числе в названиях статей, монографий и сборников⁴. Его нелегко определить, обычные (хронологические и тематические) координаты приходится отвергнуть. Речь так же не идет о некотором наборе идей или понятий, которые, возникнув в связи с опытом Аушвица, оказались вписанными в традиционный этический дискурс, нашли свое место в курсах этики, стали неотъемлемой частью учебников, ничем не разрушая их: как, например, это произошло с понятием банальности зла Ханны Арендт.

⁴ Полный список вряд ли возможен, укажем лишь некоторые значимые работы: Haas P.J. *Morality after Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethic*. Philadelphia, 1988; *The Double Binds of Ethics after the Holocaust*. N.Y., 2009; Roth J.K. *Ethics During and After the Holocaust: In the Shadow of Birkenau*. N.Y., 2005; Roth J.K. *The Failures of Ethics Confronting the Holocaust, Genocide, and Other Mass Atrocities*. Oxford, 2015; Fackenheim E.L. *The Holocaust and Philosophy* // *The Journal of Philosophy*. 1985. Vol. LXXXII. No. 10. P. 505–514; Bernstein J.M. *Intact and Fragmented Bodies: Versions of Ethics «After Auschwitz»* // *New German Critique*. 2006. Vol. 33. No. 97 (1). P. 31–52; *Good and Evil After Auschwitz: Ethical Implications for Today*. Hoboken (N.J.), 2000.

Есть такие имена, без которых невозможно помыслить *этику после Аушвица* – например, Ясперс, Адорно, Сартр, Арендт, Бауман, Агамбен, Йонас, Левинас, Лиотар, Деррида, Бадью и другие, но сами они не мыслили себя ее представителями. (Дж. Бернштейн, описывающий основные версии *этики после Аушвица*, выделяет трех философов: Т. Адорно, Дж. Агамбена и Х. Арендт⁵.) Есть авторы, обсуждающие проблемы этики или морали «после» (например, П. Хаас, Э. Факенхейм, Дж. Рот, Дж. Бернштейн и многие другие). Но и они не относят себя к некоторому единому направлению, говоря о нем, скорее, как о предмете анализа. *Этику после Аушвица* невозможно поместить в один ряд, например, с аналитической этикой, утилитаризмом, резко ею критикуемым, как и в один ряд с философией поступка или экзистенциализмом: она воплощается в них, но не является ими. Кроме того, вся философия второй половины века может быть осмыслена как ответ на Аушвиц, в том числе и такие крайности, как постмодернизм и аналитическая философия. Будучи родственной критическому периоду истории этики Маркса и Ницше, *этика после Аушвица* все же возникает в ситуации всё пронизывающей этизации, когда самые разные области знания и практики (наука, техника, медицина, теология, искусство), породив Anus Mundi, столкнулись с потерей собственных оснований и в их поиске не могут не вступать в пространство этики.

Этика после Аушвица в самом общем виде есть определенная, заостренная и болезненная, доминанта мышления, осознающего потерю прошлых оснований, свою вину и бессилие перед разрушительной громадой Аушвица, свое онемение. Она есть осознание того, что этика не может существовать в виде тех же понятий, проблем и идей, в каких она существовала в эпоху «до», ведь нельзя назвать дорогой дорогу, которая ведет в пропасть. Более того, осознание того, что она не может быть теоретическим мышлением «ученого», стороннего наблюдателя: она санкционирует себя только в качестве мышления самого поступающего, именно того, кому, по Арендт, не дан объективированный смысл его поступков – это мышление того, кто ответственен за поступок, и эта индивидуальная ответственность затмевает собой отсутствие и невозможность знания. *Этика после Аушвица* есть мышление не любого, усредненного человека эпохи *после*, но того единственного, который мыслит исключительно от первого лица – это я, воспроизводящий истоки Аушвица просто в силу и по мере своей включенности в социум. Если опереться на разведение моральной философии и этики, проводимое А.А. Гусейновым, то речь идет именно о моральной философии. «Первая ставит на кон меня самого и само бытие раскрывает как персональную ответственность, вторая учит, как быть рациональным и осуществлять правильный выбор»⁶. Попытка определить этику после Аушвица лишь контрастно обнажает ясность моральной философии «после Аушвица» – это персонифицированное мышление философа, осознающего Аушвиц как свой поступок, принимающий ответственность за него. В этой оптике морального субъекта Аушвиц лишен фактичности в той же мере, как ее лишен любой моральный поступок, который не выводится из своего объективированного содержания, и так же полагает собой, задает весь мир.

⁵ См.: Bernstein J.M. Intact and Fragmented Bodies: Versions of Ethics «After Auschwitz». P. 31–52.

⁶ Гусейнов А.А. Нравственная философия и этика: линия разграничения // Этическая мысль / Ethical Thought. 2019. Т. 19. № 2. С. 15.

Последовательность требует понимания, что Аушвиц мыслится не неким абстрактным философом или философами, но именно мной и как моё, то, по поводу чего я не могу не принимать решение. Словами А. Бадью, «на эту тему следует говорить исключительно от своего собственного имени, своим собственным голосом»⁷.

Вопрос о возможности моральной философии после Аушвица не заканчивается на определении того, кто мыслит: он переходит в вопрос, каким образом возможно мышление, которое в своем содержании ничтожит (т.е. лишает оснований в пространстве собственного бытия) Аушвиц как социальность, противостоит ей, и в вопрос – каково то основание мышления, которое исключило бы соучастие в Аушвице, заложенное в самой рациональности, в разуме. Первый вопрос посвящен содержанию моральной философии, ее понятийному ряду, теоретической направленности, а второй – возможности санкционировать бытие самого себя как мыслящего и поступающего и самого своего мышления при понимании своей индивидуальной ответственности и соучастия в Аушвице морали и философии. Разум, рациональность соучаствовали в Аушвице обоснованием, санкционированием и инструментальным обеспечением убийства. В силу этого невозможно морально санкционировать свое мышление (которое тоже есть поступание), не положив в его основание абсолютный запрет на убийство. Но какова возможность ничтожения Аушвица в самом содержании моральной философии? Допущенный зазор между деятелем и его деянием (а именно так чаще всего они видимы в этике, воспроизводящей оптику наблюдателя извне, а не самого субъекта) составляет пространство Аушвица, в котором доминирует социальность в виде норм и оценок. Именно на него направлен взор и Эйхмана (выполняющего свои организационные обязанности и устремленного к заданной Гитлером цели) и его жертв (выживание которых зависело от понимания и точного выполнения внешнего требования). Моральная философия может ничтожить Аушвиц именно через устранение этого зазора между деятелем и деянием, через слияние человека в его моральной субъектности и поступка. И сам Аушвиц, доводящий противостояние социальности и моральности до эмпирически явленного предела, дает для этого все основания. Иными словами, моральная философия после Аушвица возможна при выведении вопроса об убийстве из своей собственной компетенции, при полагании его абсолютного запрета как основания собственной возможности, а ее содержательное развертывание возможно только при открытом противопоставлении моральности социальности, исключении последней в качестве опосредования между субъектом и поступком.

Разрушенное и сохраненное⁸

Аушвиц, определяемый как радикальное зло, в принципе не может быть предметом объективного научного описания в качестве факта. Такова «апория Аушвица», сформулированная Дж. Агамбенем: «реальность, неизбежно

⁷ Бадью А. *Обстоятельства*, 3: Направленности слова «еврей». СПб., 2008. С. 25.

⁸ Этот подзаголовок перекликается с важнейшим свидетельством – «Канувшими и спасенными» Примо Леви: судьбу канувших и спасенных людей разделяют и морально-философские понятия.

большая, чем сумма ее фактических элементов, – такова апория Освенцима»⁹. С одной стороны, Аушвиц воплощает предельную фактическую данность в том смысле, что он оказывается наиболее значимым, а потому и предельно истинным событием, а с другой – он непознаваем в качестве факта: в нем выражено «несовпадение фактов и правды, несовпадение констатации и понимания»¹⁰.

Отвержение фактичности в осмыслении Аушвица резонирует с антигносеологизмом этической мысли от Аристотеля до Шестова и Бахтина: у Аристотеля решение о поступке не есть знание, но дано лишь в самом поступке, у Бахтина поступок невыводим из нормы, а у Шестова: «объясненное зло не только сохраняется, не только остается злом, оно оправдывается в своей необходимости, приемлется и превращается в вечное начало»¹¹. Всеохватывающая этизация интеллектуального пространства после Аушвица выражается не только в его исходном моральном отторжении, но в этическом подавлении гносеологизма, в ничтожении фактичности мира, а это значит – в доминирующем превосходстве человеческой субъектности как начала мира (способной и «бывшее сделать небывшим»). Но этот как бы очевидный приоритет морального приходит в столкновение с дискредитированностью морали и ее языка: разрастание колосса этического дискурса чувствует под собой глиняные ноги.

Аушвиц является разуму доминирующей реальностью – так что критика разумом самого себя следует за Аушвицем, подчинена ему. Спасение рациональности для многих связано с обращением к *пониманию*. Так, у Ди Чезаре Аушвиц «прочерчивает разделяющую линию между разными, даже противоположными, философиями», одни основаны на научно-аналитической модели, идее субъекта, способного достичь объективного знания о себе и мире, а другие опираются на идею понимания, предшествующего и лежащего в основе знания¹², отказаться от него – значит пойти на поводу у зла. Научное описание как форма соучастия и укоренения в человеческой жизни отвергаемо в силу принадлежности Аушвицу, но и понимание разрушено в пространстве Аушвица. Что есть понимание, когда мир поделен на идущих в газовую камеру и тех, кто расчищает им дорогу, и нет никакого стороннего наблюдателя и невозможен нарратив? – идея понимания разрушена, как и идея коммуникации, как и понимаемые смыслы. Призыв к пониманию *своего другого*, того, за кого ответственен, предполагает понимание и того, кто ведет тебя в газовую камеру, ведь моральная ответственность не подлжит ограничению и жертвы считали себя виновными и соучастующими (соучастие было условием выживания). Понимание оборачивается еще одним обличьем соучастия познающего разума. В нем скрыт тот же познающий взгляд на Аушвиц, тогда как исходное видение задает не гносеологическую, а моральную оптику, в которой перед философом стоит задача не описать или понять Аушвиц, но помыслить его в качестве абсолютно отвергаемого. В этом он остается наедине с самим собой – тем, кто совершил то, что для него является невыносимым. Первейшая необходимость для

⁹ Агамбен Дж. Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М., 2012. С. 8.

¹⁰ Там же. С. 9.

¹¹ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. М., 2000. С. 806.

¹² Di Cesare D. Utopia of understanding: between Babel and Auschwitz. Albany, 2012. P. 207.

него – найти такие основания мышления и поступания, которые предотвратили бы его превращение в Эйхмана, обеспечиваемое самим присутствием в социальном пространстве: простое исполнение своего профессионального долга или иных социальных ролей, убежденность в своей способности отличить зло от добра чревато этим превращением. Уединившись с самим собой в невозможности познания-знания и познания-понимания, он должен найти возможность сохранить мышление – не как средство для познания или инструмент существования в мире, но как способ специфически человеческого существования. Он должен найти ответ на вопрос: как я могу мыслить, если я совершил немислимое?

Аушвиц немислим не в силу несовершенства средств (как это происходит с познанием-описанием) и не в силу разрушенности коммуникации (как основы понимания), и даже не в силу разрушенности смыслов (в чем смысловая последовательность жизни, если истощенные женщины рожали здоровых младенцев, которых тут же уносили и убивали?), а исключительно в силу лишения его моральной санкции на помысленность как на персонафицированное включение в человеческое бытие. Мышление в своем содержании не поддается ограничению, но я как мыслящее существо, т.е. признавая мысль своей, выступаю в качестве морального существа и именно в этом качестве соприкасаюсь с немислимым. Попытка помыслить Аушвиц обнаруживает моральную основу мышления, отказывающегося мыслить (и внутренне проговаривать) опыт Аушвица каким-либо способом, за исключением абсолютного отвержения, которое уже выпадает из того, что называется мышлением, так как исключает какое-либо развертывание мысли в дискурс.

Это отторжение можно было бы связать с идеей радикального зла, но и ее Аушвиц ставит под вопрос. По выражению Арендт, единственное, что мы можем сказать о радикальном зле: «Такого никогда не должно было произойти!»¹³, к нему неприменимы все те моральные понятия, которые составляют содержание человеческой жизни – прощение, совесть, запрещающая норма (ведь не существует заповеди «Не убий миллионы людей» и т.п.) – ему «никогда не следовало бы случаться, поскольку за это нельзя ни наказать, ни простить»¹⁴. Лиотар сравнивает его с лиссабонским землетрясением, столь повлиявшим в свое время на философскую мысль: событие такого масштаба разрушает и те средства, которыми можно было бы измерить его масштаб. Но Аушвиц разрушает *все* средства, которые позволили бы *оценить* его: он разрушает основы морального мышления, оценки и языка морали. Более того, само противопоставление и противостояние добра и зла является ценностной координатой Аушвица: именно борьба со злом во имя блага движет нацистами, именно чувство нравственной правоты и способности отличить добро и зло (на это указывают авторы, вводящие понятие нацистской этики¹⁵). Но и оценивающий Аушвиц как радикальное зло – человек из *серой зоны*¹⁶, т.е. тот, кто с неизбежностью соучаствует

¹³ Арендт Х. Некоторые вопросы моральной философии // Арендт Х. Ответственность и суждение. М., 2013. С. 114.

¹⁴ Там же. С. 88.

¹⁵ В первую очередь, это вызвавшая множество дискуссий книга: Haas P.J. Morality after Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethic. Philadelphia, 1988.

¹⁶ Серая зона – введенное Примо Леви понятие, подхваченное Агамбенем, Ротом и многими другими, является определением пространства, к которому неприменимы понятия

в нем. В зловонном тумане *серой зоны*, столь ощущаемом в фильме «Сын Саула», он не видит далее своих рук: здесь не место для радикального или абсолютного. И не существует святого стороннего наблюдателя, способного оценить Аушвиц как радикальное, предельное зло вне самого себя: т.е. это определение моральный философ дает тому, во что сам замешан и для оценки чего у него нет адекватных средств. Тогда как же он может соотносить себя с тем, что в такой степени отторгнуто? Для Аушвица не остается никаких оценок – все они дискредитированы и любое втягивает Аушвиц в пространство человеческого, морально санкционирует в качестве присущего человеку: само определение Аушвица как радикального или абсолютного зла оказывается невозможным. Единственный остающийся способ помыслить его – абсолютное отвержение, не принимающее никаких традиционных форм морального сознания, такое отвержение, которое не опосредовано идеями блага и зла, никакими нормами и императивами. То есть отвержение, предшествующее морали, а не вытекающее из нее: отвержение не в силу того, что оценено как зло, и не потому, что известно благо. Немыслимое указывает на эту основу, без которой моральный философ не может мыслить, полагает саму человеческую жизнь, ее сохранение – условием и основой мышления. Таково оно для субъекта мышления как поступка в его единственности, тогда как в пространстве социальности немыслимое таит возможность превращения в норму через трансформацию дискурса (окно Овертона). Любая попытка отвергнуть и преодолеть Аушвиц с помощью самых радикальных морально-понятийных средств лишь формулирует интеллектуальную задачу, позволяющую снова играть «краплеными картами разума» (З. Бауман). Не случайно новый категорический императив «мыслить и поступать таким образом, чтобы Освенцим не повторился» есть императив, навязанный Гитлером людям в ситуации несвободы¹⁷, так же как и сформулированная Факенхеймом 614-я заповедь иудаизма соблюдать ряд императивов, объединенных запретом совершения того, что даровало бы посмертную победу Гитлера.

Соучастие: утрата оснований и понятий

То, с чем сталкивается моральная философия после Аушвица, описывается в литературе как нечто крайне противоречивое (*double binds*). С одной стороны, она осознает дискредитированность этических и моральных идей: «фактически, значимые аспекты проверенных веками этических традиций – этики добродетели, этики долга и утилитаристской этики – были использованы для продвижения нацистской программы убийства»¹⁸. Но, в то же время, эта дискредитированность сочетается с неустранимостью и особой востребованностью именно морального взгляда и именно моральной философии. С одной стороны, – разрушенность языка, невозможность говорить,

правильного и неправильного, доброго и злого и вся этическая традиция: это пространство победы социальности, когда человек неизбежно оказывается соучастником всего, что порождает цивилизованное общество, он втянут в творимое зло самим тем фактом, что не может не быть социальным существом, пространством, в котором кульминация социальности противопоставлена моральности.

¹⁷ Адорно Т. Негативная диалектика. С. 325–326.

¹⁸ The Double Binds of Ethics after the Holocaust. P. xi.

а с другой – невозможность не говорить об Аушвице. Само выражение «double binds» при всей понятийной успешности маскирует устрашающую асимметрию всеохватывающей разрушенности, неуверенных, угнетенных рефлексией попыток противостоять и ей, и притягательному интеллектуальному покою забывания. Что делать философу, если он не может опереться на мораль в тех формах, которые устойчиво, даже особо демонстративно сохранились в нацистском обществе, а содержание за считанные дни менялось сначала в согласии с нацистской идеологией, а потом в отрицании ее? Если он не может опереться и на рациональную европейскую традицию, достигшую вершин в сочетании несочетаемого, по выражению П. Хааса – в первую очередь, запрета на убийство и оправдания справедливой войны и смертной казни. Остается опереться на самую разрушительность Аушвица, (устрашающе воспроизводя ключевое слово Аушвица – «селекция»), т.е. проверяя любое теоретическое понятие на соучастие, с одной стороны, и на сохранение смысла – с другой, видя за разрушенностью понятий дискредитированность морали как таковой в образе «нацистской этики». Теоретически это означает не познавательную или логическую ущербность и не нормативное бессилие, но невозможность более использовать понятия, доверять моральному языку и идеям. Обозначим некоторые из них.

В Аушвице соучаствует философская идея человека как абстракция, порождающая идею абстрактного еврея-недочеловека (З. Бауман), обвешанная предикатами (А. Бадью) и разрушаемая образом «мусульманина», не допускающего различия человека и не-человека как задачи разума. Попытка провести такую границу является важным элементом механики Аушвица: не-человек есть тот, кого можно убивать. Идея человека в противоположности идее не-человека лежит в основе очищения человечества от «болезни и мусора»: «...само понимание того, что означает быть человеком, было радикально изменено организованным, настойчивым, современным, бюрократическим и жестоким убийством тех, кто квалифицирован как “непригодный для человечества”»¹⁹. Речь не о том, что одно определение человека надо заменить другим, но о том, что любое общее определение человека (как некоторой самостоятельной субстанции вне живых индивидов, их конкретной единственности) содержит зерно Аушвица и обслуживает его. Дискредитирована и обесмыслена идея морального выбора, а вместе с ней и весь утилитаристский способ понимания морали и задания ее нормативного содержания: моральный выбор теперь есть то, что в Аушвице предложено матери двух детей: выбрать одного из них, а второго отправить на смерть (а это было совсем не единичной практикой), или выбор старого отца, идущего за советом к раввину – выкупить ли сына и вычеркнуть его из списка отправляемых в газовую камеру, так что вместо него для сохранения количества будет вписан другой. Моральный выбор становится невозможностью, недопустимостью выбора.

Дискредитировано противопоставление добра и зла, положенное в основу идеи борьбы со злом и справедливой войны: именно оно санкционирует уничтожение злого, борьбу с врагом. Дискредитировано и понятие блага, именно в том смысле, в каком о нем говорил Толстой: «С тех пор как существует мир и люди убивают друг друга, никогда ни один человек не совершил преступления над себе подобным, не успокаивая себя этой самой мыслью. Мысль эта есть *la bien publique*, благо других людей. Для человека, не одержимого страстью, благо это никогда не известно; но человек, совершающий преступление, всегда верно знает, в чем состоит это благо»²⁰.

¹⁹ The Double Binds of Ethics after the Holocaust. P. xii.

²⁰ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 11: Война и мир. Т. 3. М., 1940. С. 350–351.

Дискредитировано классическое для этики различие жизни хорошей и жизни как таковой (находящее свое столь откровенное выражение в предложении Платона убивать недобродетельного), на основе которого оправдано убийство «мусульманина» – узника лагеря в крайней степени истощения. Дискредитирована идея меньшего зла, именно она была ориентиром для юденратов, организовывавших отправку евреев из гетто в Аушвиц и другие лагеря уничтожения. Она была близка механике Аушвица, будучи неотъемлемым элементом в аппарате террора и преступлений, по выражению Х. Арндт: и палачи и жертвы пользуются не только одним моральным языком, но и единой рациональностью.

Дискредитирован категорический императив Канта, освоенный нацистской риторикой: к нему апеллирует и Эйхман, и Гиммлер. Он освоен до такой степени, что Э. Факенхейм говорит о гитлеризации кантовского категорического императива²¹, а Х. Кассим (наряду с другими) утверждает, что «Холокост возникает из немецкого философского, принадлежащего Просвещению проекта Канта, в силу чего любой этический проект после Холокоста должен отвергнуть этот проект и двинуться далее, следуя иным путям»²². Вот стихотворение, в котором, «хотя слова принадлежат Фихте (в этом Факенхейм зря доверился К. Хуберу²³. – О.З.), чувства безусловно кантовские»²⁴:

И поступать ты должен так, как если бы
только от тебя и того, что ты делаешь,
зависела судьба всего немецкого
и ответственность лежала бы на тебе.

Понятно, что это и далеко от кантовского категорического императива, и порождено им. Идея долга в его противостоянии склонности неоднократно воспроизводится в речах и дневниках нацистов, наряду с идеями достоинства, чести, справедливости, правдивости, совести.

Дискредитированность права как такового перешла в потребность очистить моральные понятия, зараженные правовыми смыслами – в первую очередь, понятие ответственности²⁵. Благодаря принципу справедливой войны убийство врага получает моральную санкцию – утверждает Питер Хаас, а «изгнание евреев из арийского общества могло быть осознано не только как расовая или историческая потребность, но и как моральный императив»²⁶. Формирование морали как таковое имплицитно в тот процесс дегуманизации, который парадоксальным образом поддерживается и усиливается «чрезмерно человеческим желанием порядка»²⁷. Дискредитиро-

²¹ *Fackenheim E.* To Mend the World. Bloomington, 1994. P. xi.

²² *Kassim H.* Cutting the Roots of the Holocaust: Resisting the Enlightenment's Universalizing Impulse // *The Double Binds of Ethics after the Holocaust.* N.Y., 2009. P. 43–44.

²³ Курт Хубер – философ и музыковед, участник антинацистского движения «Белая роза». В своей речи на суде автором стихотворения назвал Фихте (это не так, автор – Альбрехт Маттеи), критиковал нацизм с точки зрения немецкого патриотизма.

²⁴ *Fackenheim E.* To Mend the World. P. 267–268.

²⁵ Об этом: *Агамбен Дж.* Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М., 2012. О разведении морали и права «после Аушвица» моя статья: *Зубец О.П.* Суд над Эйхманом: этический взгляд // *Актуальные проблемы российского права.* 2019. № 2. С. 51–61.

²⁶ *Haas P.J.* Morality after Auschwitz. P. 30.

²⁷ *Benedix B.* Morality after Auschwitz? Haas, Nietzsche, and the Possibilities for Revaluation // *The Double Binds of Ethics after the Holocaust.* N.Y., 2009. P. 30.

ван, по сути – разрушен язык морали, ведь «один и тот же язык мог быть использован для описания и нацистского опыта, и еврейского опыта»²⁸. Более того, нацисты использовали его с большей уверенностью и в исключительном масштабе, постоянно апеллируя к моральным понятиям в речах и описывая свои нравственные переживания в дневниках. Моральная риторика принадлежит именно им, узники избегают ее, свидетельствуя лишь об обесмысленности этого языка. Оставаясь в рамках традиционного представления о морали как нормативной системе, как форме социальной регуляции, мы не можем отвергнуть понятие нацистской морали, отказать ей в праве называться моралью. (Подобным образом и право столкнулось с проблемой невозможности судить Эйхмана.) Именно нацистская мораль воспроизводит все понятия и идеи, представления о добродетелях и нормах, которые и в обыденном, и в теоретическом сознании представляют мораль, исключая лишь запрет на убийство (хотя и маскируя его с помощью словесных ухищрений и исключения жертв из человеческого сообщества), что предельно ясно, почти указующим жестом говорит о том, что «не убий» и составляет подлинное содержание морали. С другой стороны, пространство Аушвица для его узников полностью лишено моральных определений, они свидетельствуют – там нет морали, там все моральные понятия и идеи обесмыслены. Узник-свидетель ничего не может свидетельствовать о человеке как моральном существе. Именно перед этой разрушительной асимметрией традиционная этика вынуждена застыть как перед трудно одолимым препятствием.

Весь понятийный язык этики дискредитирован и разрушен, кроме двух морально-философских идей, сохранивших и даже акцентировавших свое содержание. Это понятия индивидуально-ответственного поступка и субъекта морали как начала поступка и порождаемого им мира. Если в этике Аристотеля и философии поступка Бахтина они выступают основой моральной философии в силу последовательности мысли философа, ее подлинной философичности, то «после Аушвица» они остаются в опустошенном понятийном пространстве. Приоритет понятия индивидуально-ответственного поступка задается Аушвицем негативно – через разрушение всего остального содержания классической этики: в силу дискредитированности понятия моральной нормы, морали как регулятива, как проявления социальности человека. Моральной философии остается опереться на факты достойных поступков отдельных людей, т.е. на свидетельство того, что даже в пространстве *apud mundi*, человек в своей единственности, нерядоположенности способен на индивидуально-ответственный поступок: в ситуации полного развала и невозможности этического дискурса спастись тем, что именно в таких, по сути – героических, поступках мораль может быть еще помыслена. Поступок не как повседневный опыт эмпирического человека, а как деяние героя, полу-бога, в принципе не задаваемое нормой и не порождающее ее в своей единственности – возвращает моральную мысль к ее истокам. Странным образом история стягивает два конца: подвиги героев античной мифологии были первыми образами морального поступка, а герой древнегреческого мифа – первой персонификацией моральной субъектности, и они лежали в основе зарождающейся морали и философии, а те, кого

²⁸ *Benedix B. Morality after Auschwitz? Haas, Nietzsche, and the Possibilities for Reevaluation. P. 32.*

социологи, исследующие Холокост, называют спасателями, и их героические поступки, связанные с риском для жизни и даже неизбежностью смерти, вновь позволяют моральному мышлению сохраниться. Но если подвиги героев в большой степени определяли лицо античности, то поступки спасателей ни в коей степени не есть лицо Аушвица: Аушвиц не есть история про героизм и человечность, мыслящий не может присвоить себе поступок Януша Корчака, но несет ответственность за *Anus mundi*. Само совершение индивидуально-ответственного поступка не взламывает механику социума: история говорит о героических поступках, хотя и единичных, но это не есть история Аушвица и это ничего не меняет в свидетельстве о нем. Поступок в античности принципиально публичен, он задает социум, превращает общезнание «стада пасущихся на одном поле коров» в пространство полиса, а поступок в Аушвице совершается в сокрытости, в уединении, тайно – в отрицании социальности. Противостояние моральности и социальности явлено здесь в предельной очевидности.

Особое значение понятие субъекта как основы моральной философии «после Аушвица» также определено негативностью: разрушением каких-либо содержательных определений поступающего. Человек в пространстве Аушвица лишен социальных определений: имени, семейных черт, пола, возраста, и национальности (смысл которой сведен к обреченности на уничтожение). Его личная судьба (спасение) не выводима из личных качеств, достижений, действий, а с другой стороны, ни злодейство, ни святость поступков не выводимы из содержательных определений человека – ни социальных, ни моральных. З. Бауман сетует, что иногда плохой человек (если предполагать, что добродетельность может быть некоей чертой личности, характера вне поступка) совершал героическое, спасал людей, а идеальный супруг спасал себя, бросив на гибель семью. Как свидетельствует Лоренц Риз о Менгеле, «ничто в его предыдущем опыте до Аушвица не указывало на то, что он способен на садизм в гигантских масштабах»²⁹. Более того: люди, совершавшие немислимое зло, во всех остальных отношениях отличались множеством моральных добродетелей: Менгеле был явно мужественным человеком, получившим железный крест за спасение двух танкистов. Грюнинг говорит, что работа в Аушвице вела к возникновению дружеских связей, о которых он намного позже вспоминает с радостью, Гесс в дневнике предстает ответственным, жаждущим правдивости человеком, симпатизирующим цыганам, но выполняющим свой долг по их уничтожению. Также нет связи между различными определениями человека и тем, что он спасает других, рискуя собственной жизнью, иногда погибая. В исследовании «спасателей» Нехама Тек³⁰ не нашла связи между социально-личностными характеристиками человека и актом спасения еврея (иногда спасающим был идейный антисемит). Получается, что поступок человека невозможно просчитать и предвидеть, его невозможно вывести из личностных характеристик, опыта, биографии: в его основе неустранимым остается лишь его субъектность, его началом выступает чистый, бескачественный субъект (возвышающийся на фоне эмпирически явленного краха идеи иден-

²⁹ Rees L. The Holocaust. L., 2017. P. 358. (См. рус. пер.: Риз Л. Холокост: Новая история. М., 2019.)

³⁰ Тек N. When Light Pierced the Darkness: Christian Rescue of Jews in Nazi-Occupied Poland. N.Y., 1986.

тичности и качественной описываемости личности). Он лишен предикатов, он есть подлинно универсальное ничто, «решительно отвергающее любые предписания сакрализации общественных, религиозных или национальных именований», «диктатуру предикатов»³¹. Для морального философа понимание этого становится вопросом: как я сам поступлю в пространстве Аушвица? Я не знаю, никто не знает, как он или другой поступит: поступок невыводим из прошлого, из некоей данности, он абсолютно изначален и самодостаточен, он задает вневременность бытия человека как морального субъекта. Он невыводим из знания (нормы или решения в виде интеллектуального вывода), мое решение дано лишь в самом поступке, в виде поступка. Моральный философ обнаруживает себя как бескачественное, никаким эмпирическим качеством не заданное абсолютное начало. Именно помыслив себя как начало поступка, слитое с ним, ничтожа какой-либо зазор, в который могла бы прорваться нормативно-регулирующая социальность, он пытается (я пытаюсь) преодолеть Аушвиц в самом себе.

* * *

Моральная философия после Аушвица возможна, если в качестве основания ее выступает абсолютный запрет на убийство, не опосредованный самой моралью и выведенный за рамки компетенции рационального дискурса, а ее теоретическим ядром являются понятия индивидуально-ответственного поступка и морального субъекта как его начала в их слитости и единственности, неотделимые от понятия ответственности, очищенного от правовых смыслов – ни с кем неделимой и никому не делегируемой ответственности, выражающей именно это тождество меня и поступка как «моего» (именно так понимает ответственность Сартр). Эти идеи не порождены Аушвицем, они есть уже у Аристотеля, Толстого, Бахтина: сколь отвратительно было бы искать в Аушвице источник новых понятий и захлебывающихся в самодовольствии философских откровений. Маркс и Ницше превратили мораль в объект критики, которая представляла у них себя внеморальной, скрывала свои неустраимые моральные основания и задавала *сверхморальную* перспективу – коммунистическую или сверх-человеческую, тогда как Аушвиц заставляет задать *до-моральную* основу морали и мышления в виде абсолютного запрета, не опосредованного разумом и не данного в виде знания: этот запрет на убийство не есть негативно предъявленная норма (от которой, как и от всякой нормы нет перехода к поступку), не продукт универсализации, не рядоположенная другим заповедь. Разоблачаемая Марксом извращенность морали, представляющая частный интерес как всеобщий, и отвергаемая Ницше реактивность, вторичность, рессентиментное обращение к внешнему источнику вместо обращения к самому себе – все отвергаемое и разоблачаемое ими достигло в Аушвице своей предельной эмпирической явленности. Это сделало философскую критику морали в ее социальной ангажированности и дискредитированности предельно серьезным персональным делом, поиском возможности мыслить и поступать перед лицом неистребимой перспективы пойти по пути Эйхмана и миллионов «добропорядочных» соучастников Аушвица.

³¹ Бадью А. *Обстоятельства*, 3: Направленности слова «еврей». С. 21–22.

Список литературы

- Агамбен Дж. Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель / Пер. с итал. И. Левина, О. Дубицкая, П. Соколов. М.: Европа, 2012. 192 с.
- Адорно Т. Негативная диалектика / Пер. с нем. Е.Л. Петренко. М.: Научный мир, 2003. 373 с.
- Арендт Х. Некоторые вопросы моральной философии // *Арендт Х. Ответственность и суждение* / Пер. с англ. Д. Аронсона, С. Бардиной, Р. Гуляева. М.: Ин-т Гайдара, 2013. С. 84–203.
- Бадью А. Манифест философии / Сост. и пер. с фр. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2003. 184 с.
- Бадью А. Обстоятельства, 3: Направленности слова «еврей» / Пер. с фр. М.Ю. Бендет. СПб.: Академия исследования культуры, 2008. 144 с.
- Бауман З. Актуальность Холокоста / Пер. с англ. С. Кастальского, М. Рудакова. М.: Европа, 2013. 316 с.
- Гусейнов А.А. Нравственная философия и этика: линия разграничения // *Этическая мысль / Ethical Thought*. 2019. Т. 19. № 2. С. 5–16.
- Зубец О.П. Суд над Эйхманом: этический взгляд // *Актуальные проблемы российского права*. 2019. № 2. С. 51–61.
- Рис Л. Холокост: Новая история / Пер. с англ. С. Бавина. М.: КоЛибри; Азбука-Аттикус, 2019. 512 с.
- Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 11: Война и мир. Т. 3. М.: Художественная литература, 1940. 466 с.
- Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия // *Шестов Л. Апофеоз беспочвенности*. М.: АСТ, 2000. С. 621–809.
- Bernstein J.M. Intact and Fragmented Bodies: Versions of Ethics «After Auschwitz» // *New German Critique*. 2006. Vol. 33. No. 97 (1). P. 31–52.
- Di Cesare D. Utopia of understanding: between Babel and Auschwitz / Trans. by N. Keane. Albany: State University of New York Press, 2012. 245 p.
- Fackenheim E.L. The Holocaust and Philosophy // *The Journal of Philosophy*. 1985. Vol. LXXXII. No. 10. P. 505–514.
- Fackenheim E.L. To Mend the World. Bloomington: Indiana University Press, 1994. 359 p.
- Good and Evil After Auschwitz: Ethical Implications for Today / Ed. by J. Bemporad, J. Pawlikowski, J.T. Pawlikowski, J. Sievers. Hoboken (N.J.): KTAV Publ. House, 2000. 333 p.
- Haas P.J. Morality after Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethic. Philadelphia: Fortress Press, 1988. 257 p.
- Koonz C. The Nazi Conscience. Cambridge: Harvard University Press, 2003. 368 p.
- Rees L. The Holocaust. L.: Penguin Random House, 2017. 599 p.
- Roth J.K. Ethics During and After the Holocaust: In the Shadow of Birkenau. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2005. 225 p.
- Roth J.K. The Failures of Ethics Confronting the Holocaust, Genocide, and Other Mass Atrocities. Oxford: Oxford University Press, 2015. 277 p.
- Tec N. When Light Pierced the Darkness: Christian Rescue of Jews in Nazi-Occupied Poland. N.Y.: Oxford University Press, 1986. 262 p.
- The Double Binds of Ethics after the Holocaust / Ed. by J.L. Geddes, J.K. Roth, and J. Simon. N.Y.: Palgrave MacMillan, 2009. 197 p.

How to think having done the unthinkable?

Olga P. Zubets

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: olgazubets@mail.ru

The author analyses the trend and the tension of thought defined as “ethics after Auschwitz”, revealing the discredited character of morality in general, of moral language

and ethical concepts, which leads to a conclusion that a philosopher can contemplate Auschwitz within the space of morality only as their own individual and responsible act, so that their personal subject's perspective becomes the basis of moral philosophy. Thus, moral philosophy is understood in its opposition to ethics – a study of morality based on a perspective from the outside and on the analysis of morality represented in the norms and values of a society. The question of how moral philosophy after Auschwitz can be possible is a question about the possibility of thinking that is performed by a subject that takes responsibility for Auschwitz. This question unfolds into the double problem of the possibility of a kind of thinking that 1) negates (deprives of any roots in one's own being) Auschwitz as the culmination of sociality and 2) itself requires a foundation that would exclude the participation of reason in Auschwitz as a culmination of violence, rationally justified and instrumentally supported by reason. The author finds a foundation for such thinking in the absolute prohibition of killing which is beyond the competence of reason and is not mediated by any moral norms or values. The way to negate Auschwitz as a sociality is to identify the moral subject of an act with the act itself. Eliminating any gap between the moral subject and the act is eliminating any space that could be taken up by norms, values and knowledge, i.e. all those things that were engaged in the mechanics of Auschwitz. This can be seen as a philosophical answer to the main question: How can I negate Auschwitz and not collaborate with it? How can I avoid becoming Eichmann?

Keywords: ethics after Auschwitz, moral philosophy, Auschwitz, morality, thinking, unthinkable, responsibility, act, subject

For citation: Zubets, O.P. “Kak myslit' sovershivshemu nemyslimoe?” [How to think having done the unthinkable?], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2020, Vol. 13, No. 2, pp. 19–34. (In Russian)

References

- Adorno, T. *Negativnaya dialektika* [Negative Dialectics], trans. by E.L. Petrenko. Moscow: Nauchnyi mir Publ., 2003. 373 pp. (In Russian)
- Agamben, G. *Homo sacer. Chto ostaetsya posle Osventsima: arkhiv i svidetel'* [Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive. Homo Sacer III], trans. by I. Levina, O. Dubickaja, P. Sokolov. Moscow: Europe Publ., 2012. 192 pp. (In Russian)
- Arendt, H. “Nekotorye voprosy moral'noi filosofii” [Some Questions of Moral Philosophy], in: H. Arendt, *Otvetstvennost' i suzhdenie* [Responsibility and Judgment], trans. by D. Aronson, S. Bardina, R. Gulyaev. Moscow: Institut Gaidara Publ., 2013, pp. 84–203. (In Russian)
- Badiou, A. *Manifest filosofii* [Manifesto for Philosophy], trans. by V.E. Lapitskii. St. Petersburg: Machina Publ., 2003. 184 pp. (In Russian)
- Badiou, A. *Obstoyatel'stva, 3: Napravlenosti slova 'evrei'* [Circumstances, 3: The Uses of the Word 'Jew'], trans. by M. Bendet. St. Petersburg: Akademiya issledovaniya kul'tury Publ., 2008, pp. 7–104. (In Russian)
- Bauman, Z. *Aktual'nost' Kholokosta* [Modernity and the Holocaust], trans. by S. Kastal'ski and M. Rudakov. Moscow: Europe Publ., 2013. 316 pp. (In Russian)
- Bemporad, B., Pawlikowski, J.T. & Sievers, J. (eds.) *Good and Evil After Auschwitz: Ethical Implications for Today*. Hoboken, N.J.: KTAV Publ. House, 2000. 333 pp.
- Bernstein, J.M. “Intact and Fragmented Bodies: Versions of Ethics ‘After Auschwitz’”, *New German Critique*, Vol. 33, No. 97 (1), 2006, pp. 31–52.
- Di Cesare, D. *Utopia of understanding: between Babel and Auschwitz*, trans. by N. Keane. Albany: State University of New York Press, 2012. 245 pp.
- Fackenheim, E.L. “The Holocaust and Philosophy”, *The Journal of Philosophy*, 1985, Vol. LXXXII, No. 10, pp. 505–514.
- Fackenheim, E.L. *To Mend the World*. Bloomington: Indiana University Press, 1994. 359 pp.
- Geddes, J.L., Roth, J.K. & Simon, J. (eds.) *The Double Binds of Ethics after the Holocaust*. New York: Palgrave MacMillan, 2009. 197 pp.

- Guseynov, A.A. "Nravstvennaya filosofiya i etika: liniya razgranicheniya" [Moral Philosophy and Ethics: The Line of Demarcation], *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2019, Vol. 19, No. 2, pp. 5–16. (In Russian)
- Haas, P.J. *Morality after Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethic*. Philadelphia: Fortress Press, 1988. 257 pp.
- Koonz, C. *The Nazi Conscience*. Cambridge: Harvard University Press, 2003. 368 pp.
- Rees, L. *The Holocaust*. London: Penguin Random House, 2017. 599 pp.
- Rees, L. *Kholokost: Novaya istoriya* [The Holocaust: A New History], trans. by S. Bavin. Moscow: KoLibri Publ.; Azbuka-Attikus Publ., 2019. 512 pp. (In Russian)
- Roth, J.K. *Ethics During and After the Holocaust: In the Shadow of Birkenau*. New York: Palgrave Macmillan, 2005. 225 pp.
- Roth, J.K. *The Failures of Ethics Confronting the Holocaust, Genocide, and Other Mass Atrocities*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 277 pp.
- Shestov, L. "Kirgegard i ekzistentsial'naya filosofiya" [Kierkegaard and the Existential Philosophy], in: L. Shestov, *Apofeoz bespochvennosti* [Apotheosis of Groundlessness]. Moscow: AST Publ., 2000, pp. 621–809. (In Russian)
- Tec, N. *When Light Pierced the Darkness: Christian Rescue of Jews in Nazi-Occupied Poland*. New York: Oxford University Press, 1986. 262 pp.
- Tolstoy, L.N. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 11. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ, 1940. 466 pp. (In Russian)
- Zubets, O.P. "Sud nad Eikhmanom: eticheskii vzglyad" [Eichmann Trial: An Ethical vision], *Aktual'nye problemy rossiiskogo prava*, 2019, No. 2, pp. 51–61. (In Russian)