



АГАМБЕН. НОМО SACER

ЧТО ОСТАЕТСЯ ПОСЛЕ ОСВЕНЦИМА

 европа

В оформлении обложки
использован фрагмент
скульптурной композиции
Джейсона де Кайреса Тейлора
«Тихая эволюция».



ДЖОРДЖО АГАМБЕН

HOMO SACER

**Что остается после Освенцима:
архив и свидетель**

Москва
Издательство «Европа»
2012

УДК 93/94
ББК 63/3(0)
А 94

Giorgio Agamben

HOMO SACER

Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone

Copyright © 1998, 2000 Bollati Boringhieri editore s.r.l., Torino

Научный редактор *Дмитрий Новиков*

Перевод с итальянского:

Изабелла Левина, введение, глава 3

Ольга Дубицкая, главы 1, 4

Павел Соколов, глава 2

Джорджо Агамбен

А 94 Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. –
М.: Издательство «Европа», 2012. – 192 с.

УДК 93/94
ББК 63/3(0)

ISBN 978-5-9739-0208-7

© Bollati Boringhieri editore
s.r.l., 1998, 2000

© Дубицкая О., Левина И.,
Соколов П., перевод на
русский язык, 2012

© Издательство «Европа»,
издание на русском языке,
2012

Содержание

Введение	7
1. Свидетель	13
2. «Мусульманин»	42
3. Стыд, или О субъекте	93
4. Архив и свидетельство	145
Примечания	181

Введение

Благодаря ряду всесторонних и все более точных исследований (особое место среди которых занимает книга Хильберга) вопрос исторических (материальных, технических, бюрократических, юридических и т. д.) условий, в которых происходило уничтожение евреев, был в достаточной степени прояснен. Дальнейшие исследования могут пролить свет на отдельные аспекты, однако общую картину можно считать уже сформированной

Совсем по-другому дело обстоит с тем, что касается этического и политического значения уничтожения, или даже просто человеческого понимания того, что произошло, – то есть в конечном счете его актуальности. В этой области не только не было предпринято какой-либо попытки глобального осмысления, но даже и смысл, и причины поведения палачей и жертв, а зачатую и сами их слова все еще представляются непостижимой загадкой. Такое положение вещей лишь поддерживает тех, кто желал бы, чтобы Освенцим навсегда остался недоступным для понимания.

С исторической точки зрения, мы, например, знаем в мельчайших подробностях, как в Освенциме происходила финальная фаза уничтожения: как ссыльных отводили в газовые камеры ко-

манды своих же товарищей (так называемые *Sonderkommando**), которые затем должны были вытащить трупы, вымыть их, собрать золотые зубы и волосы, с тем чтобы в конечном итоге поместить их тела в печи крематориев. И все-таки сами события, которые мы можем описать и расположить во временной последовательности, почему-то, как только мы пытаемся по-настоящему понять их, вдруг оказываются непроницаемыми. Возможно, никому не удалось выразить этот раскол и эту трудность так же непосредственно, как это сделал один из членов зондеркоманды Залман Левенталь. Свое свидетельство он доверил нескольким листкам, которые были погребены около крематория III и обнаружены спустя семнадцать лет после освобождения Освенцима.

Точно так же, – пишет Левенталь на своем бытовом идиш, – как ни одно человеческое существо не может представить себе происходивших событий, так же невообразимо, чтобы наш опыт, опыт, выпавший на долю кучки безвестных людей ... которая не доставит много хлопот историкам, может быть когда-либо передан.

Речь здесь, естественно, идет не о трудностях, с которыми мы сталкиваемся всякий раз, когда пытаемся передать другим наши самые интимные переживания. Отличие обусловлено самой структурой свидетельства. С одной стороны, действительно, произошедшее в лагерях представляется выжившим единственной истинной вещью как таковой, абсолютно незабываемой; с другой стороны, эта истина в той же мере и невообразима, то есть несводима к составляющим ее реальным элементам. Факты, настолько реальные, что по сравнению с ними ничто другое уже не реально; реальность, неизбежно большая, чем сумма ее фактических элементов, – такова апория Освенцима. Как написано в листках Левенталья, «правда гораздо трагичнее и еще ужаснее...» Трагичнее и ужаснее чего?

* Зондеркоманда, особая команда (нем.).

По меньшей мере в одном Левенталь, тем не менее, ошибся. Несомненно, эта «кучка безвестных людей» («безвестных» здесь следует понимать и в прямом смысле, как «невидимых» – тех, кого не удастся разглядеть) никогда не перестанет доставлять историкам хлопоты. Апория Освенцима по сути является апорией исторического познания вообще: она заключается в несовпадении фактов и правды, несовпадении констатации и понимания.

Задержаться на этой двойственности показалось нам возможным, избегая крайних позиций – желания тех, у кого для всего есть объяснение, кто хочет понять слишком много и слишком быстро, и нежелания понимать тех, кто предается дешевой сакрализации. К этой трудности прибавляется еще одна, касающаяся главным образом тех, кто привык заниматься литературными и философскими текстами. Многие свидетельства – как палачей, так и жертв – исходят от самых обыкновенных людей, так как подавляющее большинство находившихся в концлагерях очевидным образом составляли «безвестные» люди. Один из уроков Освенцима – это именно то, что понять мышление обыкновенного человека бесконечно труднее, чем мышление Спинозы или Данте (именно так следует понимать столь часто неверно толкуемое утверждение Ханны Арендт о «банальности зла»).

Читатели, возможно, будут разочарованы, найдя в этой книге мало нового, относящегося к свидетельствам выживших. По форме это своего рода бесконечный комментарий к свидетельству. Приступить к этому по-другому нам показалось невозможным. В какой-то момент стало очевидным, что принципиальным элементом свидетельства является некий изъян, а именно, что выжившие свидетельствуют о чем-то таком, о чем свидетельствовать невозможно, и, следовательно, комментировать их свидетельства неизбежно означало исследовать этот пропуск – или, скорее, пытаться вслушаться в него. Обратить внимание на этот изъян оказалось для автора небезполезным. Прежде всего это вынудило его отбросить практически все теории, которые после Освенцима все еще претендовали на то, чтобы называться этическими. Как мы увидим, практически ни

один этический принцип, который наша современность, как ей казалось, могла признать действующим, не выдержал главного испытания – *Ethica more Auschwitz demonstrata**. Со своей стороны, автор посчитает не напрасным свой труд, если при попытке определить место и предмет свидетельства ему удастся хотя бы расставить указатели, которые смогут помочь ориентироваться будущим картографам новой этической территории. Или даже в том случае, если ему удастся добиться пересмотра некоторых терминов, при помощи которых фиксируется этот главный урок века, так что некоторые слова выйдут из употребления, а другие станут пониматься иначе. Это всего лишь некий способ (быть может, и единственно возможный) слушать невысказанное.

* Этика, доказанная Освенцимом (лат.) – по аналогии с работой Спинозы «Этика, доказанная геометрическим методом» (*Ethica More Geometrico Demonstrata*, другое название – *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*).

И будет в тот день: остаток Израиля и спасшиеся
из дома Иакова не будут более полагаться на того, кто
поразил их, но возложат упование на Господа, Святого
Израилева, чистосердечно.

Остаток обратится, остаток Иакова – к Богу сильному.
Ибо, хотя бы народа у тебя, Израиль, было столько, сколько
песку морского, только остаток его обратится; истребление
определено изобилующею правдою.

Книга Пророка Исаии, 10:20–22

Так и в нынешнее время, по избранию благодати,
сохранился остаток... И так весь Израиль спасется, как
написано: «приидет от Сиона Избавитель, и отвратит
нечестие от Иакова...»

Послание к Римлянам, 11:5–26

1.1.

В концлагере одной из причин, побуждающей заключенного выжить, становится возможность стать свидетелем:

Я твердо решил для себя, что, что бы со мной ни случилось, я никогда не покончу с собой. Я хотел увидеть все, пережить все, испытать все, удержать все внутри себя. Зачем, если у меня никогда не появится возможности крикнуть миру о том, что я знал? Просто потому, что я не хотел убрать себя с дороги, не хотел устранить свидетеля, которым я мог стать¹.

Конечно, далеко не все, скорее ничтожная часть заключенных думают об этой причине. Впрочем, может статься даже, что эта причина придумывается для собственного успокоения («я хочу выжить по той или иной причине, для той или иной цели – и человек находит для себя сотни предлогов. А правда лишь в том, что он хочет выжить любой ценой»²). Или речь идет просто о мести («естественно, я мог бы покончить с собой, бросившись на колючую проволоку, это мы всегда можем сделать. Но я хочу жить. Вдруг случится чудо, и

нас освободят. И тогда я отомщу за себя, расскажу всему миру о том, что случилось здесь, внутри»³). Оправдать свое выживание в концлагере непросто. Некоторые из выживших потом предпочитали молчать о своем опыте. «Некоторые из моих друзей, очень дорогих мне друзей, никогда не говорят об Освенциме»⁴. Тем не менее для остальных не дать умереть свидетелю – это единственная причина выжить. «Другие люди, напротив, говорят об этом не переставая, и я из их числа»⁵.

1.2.

Классическим свидетелем является Примо Леви. С тех пор как он вернулся домой, к людям, он без усталости рассказывал всем о том, что ему довелось пережить. Он поступает, как Старый Моряк из баллады Кольриджа:

Помните сцену, в которой Старый Моряк удерживает гостей свадебного пира, которые не обращают на него внимания – они думают о свадьбе, – и заставляет их слушать свой рассказ? Когда я только вернулся из концлагеря, я вел себя в точности так. Я чувствовал неутолимую потребность рассказывать мою историю всем подряд!.. Любой повод был хорош для того, чтобы рассказывать людям мою историю; директору фабрики или рабочему, пусть даже у них были другие дела. Я превратился в такого вот Старого Моряка. Потом я начал печатать мою историю по ночам на машинке... Я печатал все ночи напролет, и это казалось всем еще большим безумием!⁶

Но Леви не чувствует себя писателем, он становится им, исключительно чтобы свидетельствовать. В каком-то смысле писателем он так никогда и не стал. В 1963 году, когда он уже опубликовал два романа и множество рассказов, на вопрос, кем он себя считает – хими-

ком или писателем, он ответил без тени сомнения: «Конечно, химиком, не следует заблуждаться»⁷. Тот факт, что со временем и почти вопреки себе он стал писателем и начал писать книги, которые не имели никакого отношения к его свидетельству, вызывает у него сильное чувство неловкости: «Потом я начал писать... я приобрел дурную привычку писать»⁸. «В моей последней книге – “Ключ “звездочка” я совершенно освободился от своей роли свидетеля... Это не значит, что я отказываюсь от нее; я не перестал быть бывшим заключенным, свидетелем...»⁹

И он носил в себе эту неловкость, когда я впервые встретил его на собраниях в издательстве «Эйнауди». Он, возможно, чувствовал себя виноватым в том, что выжил, но не в том, что свидетельствовал. «Я в мире с самим собой, потому что я свидетельствовал»¹⁰.

1.3.

В латыни для определения свидетеля существуют два слова. Первое – *testis*, от которого происходит итальянское слово *testimone*, с этимологической точки зрения, оно обозначает того, кто выступает в роли третьей стороны (*terstis*) в процессе или в споре между двумя противниками. Второе слово – *superstes** указывает на того, кто пережил нечто, прошел до самого конца какое-то событие и поэтому может свидетельствовать о нем. Очевидно, что Леви – не третий; он во всех смыслах является выжившим. Но это обозначает также, что его свидетельство не связано с приобретением фактов в рамках судебного процесса (он недостаточно нейтрален для этого, он не является *testis*). В конечном счете ему важен не приговор – и тем более не прощение. «Я никогда не играл роли судьи»¹¹; «у меня нет права прощать... у меня нет таких полномочий»¹². Более того, кажется, что его интересует лишь то, что делает приговор невозможным, та серая зона, в которой

* Букв.: переживший (лат.).

жертвы становятся палачами, а палачи – жертвами. По поводу этой серой зоны выжившие в основном соглашаются: «Ни одна группа не была человечнее других»¹³; «Жертва и палач в равной степени лишены благородства, уроком концлагеря является братство унижения»¹⁴.

Это не значит, что приговор не может или не должен быть вынесен. «Если бы передо мной оказался Эйхман*, я бы приговорил его к смерти»¹⁵; «Если они совершили преступление, значит, должны за него заплатить»¹⁶. Важно не путать свидетельство и приговор и понимать, что право не претендует на то, чтобы исчерпать этот вопрос. У правды есть и неюридический аспект, в котором *quaestio facti* никогда не может быть сведен к *quaestio iuris*** . И именно это является делом «выжившего»: все то, что выводит человеческую деятельность за пределы права, то, что радикальным образом освобождает ее от Процесса. «Каждого из нас могут судить, приговорить и казнить, даже не зная, за что»¹⁷.

1.4.

Одним из самых распространенных недоразумений – и не только в связи с концлагерями – является негласное смешивание этических категорий с юридическими (или еще хуже – юридических категорий

* Адольф Эйхман (1906–1962) – оберштурмбаннфюрер СС, один из главных организаторов уничтожения евреев во время Второй мировой войны, возглавлял отдел гестапо IV-B-4, отвечавший за «окончательное решение еврейского вопроса». После окончания Второй мировой войны и вплоть до 1960 года скрывался в Аргентине под именем Рикардо Клемента. В 1960 году был выкраден оперативной группой «Моссада» и переправлен в Израиль. 15 декабря 1961 года Эйхман был признан виновным в преступлениях против еврейского народа и приговорен к смертной казни. Приговор был приведен в исполнение в ночь с 31 мая на 1 июня 1962 года.

** *Quaestio facti* – вопрос факта, *quaestio iuris* – вопрос права (лат.).

с богословскими: новая теодицея). Почти все категории, которыми мы пользуемся в области морали или религии, в какой-то мере заражены правом: вина, ответственность, невиновность, приговор, оправдание... Поэтому при их использовании требуется особая осторожность. Факт состоит в том, что, как прекрасно знают юристы, право в конечном счете не стремится ни к восстановлению справедливости, ни к установлению истины. Оно стремится лишь к вынесению приговора, независимо от истины или справедливости. Это доказывается, без всякого сомнения, *силой судебного решения*, которая присуща и несправедливому приговору. Конечная цель права – создание *res judicata**, посредством которого приговор заменяет собой истину и справедливость и имеет значение истинного даже вопреки своей ложности и несправедливости. Право находит свой покой в этом гибридном творении, о котором невозможно сказать, является оно фактом или нормой; и дальше оно идти не может.

В 1983 году издательство «Эйнауди» попросило Леви перевести «Процесс» Кафки. «Процесс» получил бесконечное количество интерпретаций, которые подчеркивают его политически-провидческий (современная бюрократия как абсолютное зло), или богословский (суд неведомого Бога), или биографический (приговор – это болезнь, которую ощущал в себе Кафка) характер. Но мало кто заметил, что эта книга, где закон представляется исключительно в форме процесса, содержит в себе глубокую интуицию о природе права, которое является там не столько – как полагает большинство – нормой, сколько суждением и, следовательно, процессом. Но если сущностью закона – любого закона – является процесс, если все право (и мораль, которая им заражена) является лишь процессуальным правом (и моралью), тогда исполнение и нарушение, невиновность и виновность, повиновение и неповиновение смешиваются и теря-

* Букв.: разрешенное дело (лат.) – в римском праве положение, в соответствии с которым окончательное решение полномочного суда, которое вступило в силу, является обязательным для сторон спора и не может быть пересмотрено.

ют свое значение. «Суд ничего от тебя не хочет. Он принимает тебя, когда ты приходишь, и отпускает, когда уходишь». Конечной целью нормы является производство суждения; но суждение не предполагает ни наказывать, ни награждать, ни устанавливать справедливость, ни утверждать истину. Суждение является целью само по себе, и это – как было сказано – составляет его тайну, тайну процесса.

Одно из последствий, которое можно вывести из этой автореферентной природы суждения – и вывел его выдающийся итальянский юрист, – заключается в том, что кара логически не вытекает из приговора, но именно приговор и является карой (*nullum iudicium sine poena*). «Можно даже сказать, что кара полностью заключается в приговоре, что реальная кара – тюрьма, палач – имеют значение только в той мере, в какой они, так сказать, являются продолжением судебного суждения (задумайтесь над термином *giustiziare**)»¹⁸. Но это означает также и то, что «оправдательный приговор является признанием судебной ошибки», что «каждый человек является, в сущности, невиновным», но что единственным настоящим невиновным «является не тот, кого оправдали, а скорее тот, кто прожил жизнь без судебного приговора»¹⁹.

1.5.

Если это так – а выживший знает, что это так, – то, возможно, именно судебные процессы (двенадцать процессов в Нюрнберге плюс процессы, состоявшиеся в Германии и за ее пределами, вплоть до процесса над Эйхманом в 1961 году в Иерусалиме, который завершился казнью через повешение и дал начало новой серии процессов в ФРГ) виновны в той путанице, что возникла в умах и мешала думать об Освенциме в течение десятилетий. Сколь бы ни были эти процессы необхо-

* Итальянские слова *giustiziare* – «казнить» и *giustizia* – «судебное решение» и «справедливость» имеют один корень.

димы, несмотря на их явную недостаточность (все вместе они затронули всего несколько сотен человек), они внесли свой вклад в распространение идеи о том, что проблема Освенцима в общем решена. Приговоры не подлежали обжалованию, доказательства виновности были окончательными. За исключением нескольких ясных умов, которые часто оставались в одиночестве, остальным потребовалось почти полвека, чтобы понять, что право не только не исчерпало этой проблемы, но что сама проблема была настолько огромной, что это поставило под вопрос существование самого права и привело его к краху.

Жертвами путаницы между правом и моралью, между богословием и правом стали и некоторые знаменитости. Одной из них является Ханс Йонас – философ, ученик Хайдеггера, который специализировался на этических проблемах. В 1984 году, по случаю вручения ему премии Лукаса, он решил заняться Освенцимом. И в итоге, спросив себя, как Бог мог терпеть Освенцим, построил новую теодицею. Теодицея – это судебный процесс, цель которого – установить ответственность не людей, а Бога. Как и все теодицеи, эта привела к оправдательному приговору. Мотивировочная часть приговора звучит примерно так: «Бесконечное (Бог) целиком отказалось от своего всемогущества в конечном. Сотворив мир, Бог, так сказать, доверил ему его собственную судьбу и стал бессильным. И после того как Он целиком отдал себя миру, ему больше нечего нам дать: теперь очередь человека приносить дары. Человек может сделать это, следя, чтобы Богу не приходилось или приходилось по-реже сожалеть о том, что Он позволил миру жить своей жизнью».

Порочное стремление любой теодицеи к примирению здесь является особенно явным. Она не только ничего не говорит нам ни об Освенциме, ни о жертвах, ни о палачах; она даже не в состоянии избежать счастливого конца. За бессилием Бога показывается бессилие людей, которые повторяют свое «это никогда не повторится!», когда ясно, что «это» уже распространилось повсюду.

Понятие ответственности также неизбежно заражено правом. Это знает любой, кто пробовал использовать его за пределами юридической сферы. И все же этика, политика и религия смогли определиться, лишь отвоевав территорию у юридической ответственности, но не для того, чтобы взять на себя ответственность другого рода, а скорее развивая зоны без-ответственности. Что, естественно, не означает безнаказанности. А означает скорее – по крайней мере для этики – столкновение с неизмеримо большей ответственностью, чем та, которую мы когда-либо сможем на себя взять. Мы можем, самое большее, быть ей верными, то есть отстаивать собственную неспособность брать ее на себя.

Невероятное открытие, которое Леви сделал в Освенциме, касается области, уклоняющейся от любого установления ответственности, он смог определить некий новый элемент этики. Леви называет его «серой зоной». Это зона, в которой разворачивается «длинная цепочка соединений между жертвой и палачами», где угнетенный становится угнетателем, а палач становится, в свою очередь, жертвой. Серая непрерывная алхимия, в которой добро и зло, а с ними и все металлы традиционной этики достигают своей зоны плавления.

Речь идет, следовательно, о зоне безответственности и «невозможности суждения (*impotentia judicandi*)»²⁰, которая располагается не за пределами добра и зла, а, так сказать, внутри пределов того и другого. Жестом, симметрично противопоставленным жесту Ницше, Леви сместил сюда этику оттуда, где мы привыкли ее располагать. И хотя мы не можем сказать почему, мы чувствуем, что это «здесь, внутри пределов» является более важным, чем любое «за-предельное», что недочеловек должен значить для нас больше, чем сверхчеловек. Эта позорная зона безответственности является нашим первым кругом, из которого никакое признание ответственности не сможет нас вывести, и где каждую минуту разучивается по слогам урок «страшной, бросающей вызов словам и мыслям банальности зла»²¹.

Латинский глагол *spondeo*, от которого происходит итальянское слово *responsabilità* – ответственность, означает «выступить поручителем за кого-либо (или за себя) в чем-то перед кем-либо». Так, во время обряда обручения произнесение формулы *spondeo* обозначало, что отец обязуется отдать в жены претенденту свою дочь (которая поэтому называлась *sponsa*) или гарантирует возмещение в случае, если брак не состоится. В древнейшем римском праве в действительности существовал обычай, по которому свободный человек мог становиться заложником – то есть находиться в заключении, откуда и происходит термин *obligatio*, – чтобы гарантировать возмещение ущерба или исполнение обязательства. (Термин *sponsor* обозначал того, кто замещал ответчика – *reus*, обещая предоставить в случае неисполнения ответчиком обязательства надлежащее возмещение.)

Следовательно, жест принятия на себя ответственности по сути не является этическим. Он не выражает ничего благородного и светлого, а лишь обозначает связывание себя (*ob-ligatio*), передачу себя в заключение для того, чтобы гарантировать выплату долга в перспективе, в которой правовые узы относились еще физически к телу ответственного. Как таковые эти узы тесно связаны с понятием вины, которое в широком смысле означает ответственность за ущерб (поэтому римляне исключали возможность быть виновным перед самим собой: *quod quis ex culpa sua damnum sentit, non intelligitur damnum sentire* – ущерб, нанесенный самому себе, не имеет правового значения).

Таким образом, ответственность и вина просто выражают два аспекта правовой ответственности, и лишь позднее они были интегрированы, а затем выведены за пределы права. Отсюда недостаточность и непроницаемость любой этической доктрины, которая претендует на то, чтобы основываться на этих двух понятиях. (Это касается и Йонаса, который претендовал на то, чтобы сформулировать самый настоящий «принцип ответственности», и, воз-

можно, Левинаса, который, более сложным образом, трансформировал жест «спонсора» в исключительно этический жест.) Недостаточность и непроницаемость проявляются со всей ясностью каждый раз, когда речь идет о попытке очертить границы, отделяющие этику от права. Приведем два примера, очень далеких друг от друга по уровню серьезности рассматриваемых фактов, но совпадающих в том, что касается данного различия, которое оба, кажется, подразумевают.

Во время иерусалимского процесса постоянная линия защиты Эйхмана была выражена его адвокатом Робертом Сервациусом следующим образом: «Эйхман чувствует себя виновным перед Богом, но не перед законом». И действительно, Эйхман (ответственность которого в истреблении евреев была очевидно доказана, несмотря на то что, вероятно, его роль и отличалась от той, которую ему инкриминировало обвинение) даже заявил о том, что хочет «публично повеситься», чтобы «снять с молодых немцев бремя вины», но, тем не менее, до самого конца продолжал утверждать, что его вина перед Богом (которым для него был *Höheren Sinnesträger*, высший носитель смысла) не наказуема по закону. Единственным возможным смыслом этого столь настойчиво повторяемого различия является то, что признание моральной вины, очевидно, казалось подсудимому этически благородным, но в то же время он не был готов признать уголовную ответственность (которая, с этической точки зрения, должна была бы быть менее тяжелой).

Недавно группа людей, которые в прошлом входили в крайне левую политическую организацию, опубликовала в газете сообщение, в котором они заявляли о собственной политической и моральной ответственности за убийство комиссара полиции, произошедшее 20 лет назад. «Эта ответственность, однако, – говорилось в сообщении, – не может быть трансформирована... в уголовную ответственность». Здесь уместно вспомнить, что признание моральной ответственности имеет значение, только если вы готовы принять ее юридические последствия. И это авторы сообщения, кажется, до некоторой степени ощущают, так как делают существенный шаг, при-

нимая на себя ответственность, которая звучит в точности как уголовная, когда утверждают, что «создали климат, который привел к убийству» (но срок давности данного преступления – подстрекательства к убийству – естественно, уже истек). В любую эпоху считалось благородным, будучи виновным, принять на себя чужую юридическую ответственность (Сальво д'Аквисто*), в то время как принятие политической или моральной вины без юридических последствий всегда характеризовало высокомерие сильных мира сего (Муссолини в отношении убийства Маттеотти**). Но сегодня в Италии эти модели поменялись местами, и покаянное принятие моральной вины постоянно используется, чтобы избежать юридической ответственности.

Здесь мы наблюдаем абсолютное смешение этических и юридических категорий (с логикой раскаяния, которое этим смешением подразумевается). Это смешение является причиной множества самоубийств, совершенных, дабы избежать процесса (и не только нацистскими преступниками), в которых молчаливое принятие моральной вины должно как будто освободить человека от юридической ответственности. Нужно помнить, что ответственность за эту путаницу несет в первую очередь не католическая доктрина, обладающая, кстати, таинством, целью которого является освобождение грешника от вины, а светская этика (в своей доминирующей – благонамеренной и фарисейской версии). Возведя юридические ка-

* Сальво д'Аквисто (1920–1943) – итальянский карабинер, ценой своей жизни спасший от расстрела 22 невинных жителей деревни, которых эсэсовцы обвинили в организации взрыва на военном складе в небольшой деревушке Торримпьетра в окрестностях Рима. Был расстрелян 23 сентября 1943 года.

** Джакомо Маттеотти (1885–1924) – один из лидеров Итальянской социалистической партии, убежденный критик фашизма. Разоблачал избирательные махинации и злоупотребления фашистской партии на выборах 1924 года, потребовал аннулировать мандаты фашистских депутатов. 10 июня 1924 года был похищен и убит фашистами.

тегории в ранг категорий высшей этики и таким образом немедленно спутав все карты, эта этика хотела бы еще и сыграть на своем отличии от права. Но этика – это сфера, которой не известны ни вина, ни ответственность: она, как знал Спиноза, является доктриной блаженной жизни. Принять на себя вину и ответственность – что иногда бывает необходимо – означает выйти из сферы этики, чтобы войти в сферу права. Человек, сделавший этот непростой шаг, не может претендовать на то, чтобы войти в ту же дверь, которую он только что закрыл за собой.

1.8.

Крайним видом «серой зоны» были *Sonderkommando*. Этим эвфемизмом – «особая команда» – эсэсовцы называли группы заключенных, которые работали в газовых камерах и крематориях. Они должны были приводить обнаженных заключенных в газовые камеры и не допускать в их рядах паники; затем вытаскивать наружу трупы, покрытые розовыми и зелеными пятнами в результате действия цианистоводородной кислоты, мыть их, проверять, не спрятаны ли в полостях трупов ценные предметы; вырывать из челюстей золотые зубы, срезать женские волосы и мыть их хлоридом аммиака, затем перевозить трупы в крематорий, следить за их сжиганием и, наконец, освобождать печи от оставшегося в них праха.

Смутные обрывочные слухи о зондеркомандах доходили до нас еще в лагере, позднее они получили подтверждение из других источников, но чудовищная специфика работы, выполняемой этими командами, накладывала отпечаток сдержанности на все свидетельства; и сегодня трудно себе представить, как можно месяцами заниматься подобным ремеслом... Один из этих несчастных признался: «При такой работе или в первый же день сходишь с ума, или привыкаешь». А вот признание дру-

гого выжившего: «Даже если бы я отказался убивать, они убили бы меня. Но я хотел выжить, чтобы отомстить, чтобы свидетельствовать против них»... От людей, прошедших через такое, невозможно ожидать свидетельских показаний в юридическом значении этого термина; самое большее, что мы можем услышать, – это жалобы, проклятья, стремление объясниться, оправдаться... Зондеркоманды – самое дьявольское преступление национал-социализма²².

А дальше Леви передает рассказ свидетеля – Миклоша Нисли, одного из немногих выживших членов последней «особой команды» Освенцима, который присутствовал во время перерыва в «работе» на футбольном матче между эсэсовцами и членами зондеркоманды.

Посмотреть игру пришло много эсэсовцев из других подразделений, а также не занятые в матче члены команды; все болели, кричали, хлопали, подбадривали игроков, как будто это была обычная игра на какой-нибудь деревенской лужайке, а не перед входом в ад²³.

Кому-то, возможно, этот матч может показаться кратким прорывом человечности в бесконечный ужас. На мой взгляд, как и на взгляд свидетелей, этот матч, этот момент нормальности и является настоящим ужасом концлагеря. Потому что мы еще можем, вероятно, думать, что массовые боины закончились – даже если они повторяются здесь и там, не так уж далеко от нас. Но этот матч так и не закончился и, кажется, продолжается и в этот момент. Этот матч – совершенный и вечный символ «серой зоны», которая не подвластна времени и находится везде. Отсюда происходят тоска и стыд выживших, «сидевшая в каждом тоска *tohu vavohu**, тоска пустынной,

* Бесформенный и пустой (древнеевр.). Ср.: Первая книга Моисеева. Бытие (1:2): «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою».

необитаемой вселенной, подвластной духу Божьему, но где нет человека: он или еще не родился, или уже умер»²⁴. Но это и наш стыд, стыд людей, которые не познали концлагерь и которые, тем не менее, присутствуют, сами не зная как, на этом матче, который повторяется в каждом матче наших стадионов, в каждой телевизионной трансляции, в каждой ежедневной нормальности. Если мы не сможем понять этот матч и прекратить его, у нас не будет надежды.

1.9.

По-гречески свидетель называется *martis*, мученик. Ранние Отцы Церкви вывели из этого слова термин *martirium*, мученичество, чтобы обозначать им казни гонимых христиан, которые смертью свидетельствовали о своей вере. То, что происходило в концлагерях, не имело ничего общего с мученичеством. По этому поводу выжившие единодушны. «Называя жертв нацизма мучениками, мы мистифицируем их судьбы»²⁵. Однако существует две точки, в которых христианские мученики и жертвы нацизма, кажется, сходятся. Первая касается самого греческого слова, которое происходит от глагола, означающего «вспоминать». Призвание выжившего – помнить, он не может не вспоминать.

Воспоминания о моем заключении намного ярче и подробнее воспоминаний о любых других событиях моей жизни до или после лагеря²⁶. Я сохраняю необъяснимо точные зрительные и слуховые образы того времени ... в моем уме, как на магнитофонной ленте, записались фразы на языках, которых я не знаю – польском и венгерском: я позднее повторил их полякам и венграм, и они сказали мне, что эти фразы имеют значение. По какой-то неизвестной мне причине со мной случилось нечто аномальное, я бы сказал, это была почти неосознанная подготовка к свидетельству²⁷.

Но во второй точке контакт является еще более близким и поучительным. Чтение первых христианских текстов о мученичестве – например «Средство против укусов скорпионов» (*Scorpiace*) Тертуллиана – содержит на самом деле неожиданные уроки. Отцы Церкви сталкивались с группами еретиков, которые отказывались от мученичества, потому что, на их взгляд, такая смерть была совершенно бессмысленной (*perire sine causa*, смертью без причины). Какой смысл в том, чтобы исповедовать веру перед людьми – гонителями и палачами, – которые ничего не поймут в этом исповедании? Бог не может хотеть от нас чего-то бессмысленного.

Почему невинные должны претерпевать это?.. Христос раз и навсегда принес себя в жертву за нас, раз и навсегда был убит именно для того, чтобы нас не убивали. Если он просит чего-то взамен, то потому ли, что и он ждет своего спасения от моего убийства? Или должны ли мы думать, что Бог требует человеческой крови именно тогда, когда отказывается от крови тельцов и козлов? Как он может желать смерти того, кто не согрешил?²⁸

Доктрина мученичества рождается, следовательно, чтобы ответить на вопрос о бессмысленной смерти, о бойне, которая не могла не казаться абсурдной. Перед лицом, на первый взгляд, бессмысленной смерти (*sine causa*) отсылка к Евангелию от Луки, 12:8–9, и Евангелию от Матфея, 10:32–33 («всякого, кто исповедает Меня пред человеками, и Сын Человеческий исповедает пред Ангелами Божиими; а кто отвергнется от Меня пред человеками, тот отвержен будет пред Ангелами Божиими»), позволяла толковать мученичество как божественный приказ и находить таким образом причину бессмысленного.

Здесь есть сходство с концлагерем. Ведь в концлагерях массовое истребление людей, которое и раньше случалось в истории, принимает формы, абсолютно лишаящие его смысла. И по этому поводу выжившие также единодушны. «В то время и нам самим то,

что мы могли сказать об этом, начинало казаться невообразимым»²⁹. «Все попытки объяснения... потерпели абсолютную неудачу»³⁰. «Меня раздражают попытки некоторых религиозных экстремистов толковать истребление людей в пророческом смысле: как наказание за наши грехи. Нет! Я этого не принимаю: бессмысленность делает истребление еще более страшным»³¹.

Неудачный термин «холокост» (часто с большой буквы) родился из этой неосознанной необходимости оправдать смерть *sine causa*, вернуть смысл тому, что, кажется, не может иметь смысла: «...Простите, но я использую слово «холокост» неохотно, потому что оно мне не нравится. Но я использую его, чтобы меня понимали другие. Филологически оно ошибочно...»³²; «Когда он родился, этот термин меня очень раздражал; потом я узнал, что его придумал не кто иной, как Эли Визель, который позднее раскаялся в этом и хотел отказаться от него»³³.

1.10.

История этого ошибочного термина может оказаться поучительной. «Холокост» происходит от латинского слова *holocaustum*, которое, в свою очередь, переводит греческий термин *holocaustos* (однако греческое слово является прилагательным и означает буквально «сгоревший дотла»; а соответствующее греческое существительное – *holocaustoma*). Семантическая история этого термина является главным образом христианской: Отцы Церкви пользовались им, чтобы перевести на латынь – на самом деле не очень точно и непоследовательно – сложную библейскую доктрину жертвоприношений (в особенности в Книге Левит и Книге Чисел*). В Книге Левит все жертвоприношения сводятся к четырем основным типам: *olah*, *hattat*, *shelamin*, *minha*.

* Книга Левит – третья книга Пятикнижия Моисеева (Торы), Ветхого Завета и всей Библии. Книга Чисел – четвертая книга Пятикнижия Моисеева, Ветхого Завета и всей Библии.

Названия двух из них имеют лексическое значение. *Hattat* было жертвоприношением, которое использовалось, чтобы искупать грех, который назывался *hattat* или *hataa*, которому в Книге Левит, к сожалению, дается довольно расплывчатое определение. *Shelamin* – это объединяющее жертвоприношение: действия или благословения, союза или обета. Что же касается терминов *olah* и *minha*, то они являются чисто описательными. Каждый из них обозначает одну из особых операций жертвоприношения: второй означает «приношение жертвы» в случае, если она имеет растительную природу, а первый – отправление приношения Богу³⁴.

Вульгата* обычно переводит *olah* как *holocaustum* (*holocausti oblatio* – «жертва всесожжения»), *hattat* как *oblatio* – «предложение», *shelamin* (от *shalom*, «мир») как *hostia pacificorum* – «мирная жертва», *minha* как *hostia pro peccato* – «жертва за грех». Из Вульгаты термин *holocaustum* переходит к латинским Отцам Церкви, которые пользуются им главным образом, чтобы говорить о жертвоприношениях евреев в многочисленных комментариях к Священному Писанию (так у Илария Пиктавийского в комментарии к Псалму 65, стих 23: *holocausta sunt integra hostiarum corpora, quia tota ad ignem sacrificii deferrebantur, holocausta sunt nuncupata*). Здесь важно подчеркнуть прежде всего два факта. Первый заключается в том, что этот термин неосмотрительно используется Отцами Церкви в качестве полемического оружия против евреев, чтобы осудить тщетность кровавых жертвоприношений (Тертуллиан, «Против Маркиона»: *quid stultius... quam sacrificiorum cruentorum et holocaustorum nidorosum a deo exactio?*^{**35}; Августин, «Против Фауста-манихея» 19, 4). Второй факт заключается в том, что этот термин метафорически распро-

* Вульгата (Vulgata) – латинский перевод Библии блаженного Иеронима, постоянно дополняемый и исправляемый вариант которого со времени Тридентского собора 1545–1547 годов является единственно приемлемым каноническим текстом Священного Писания Римско-католической церкви.

** «Что может быть неразумнее Бога, который требует кровавых жертв и всесожжений, пахнущих гарью?» (лат.).

страняется на христианских мучеников, чтобы приравнять их страдания к жертвоприношению (Иларий Пиктавийский, Толкование Псалма 65, 23: *martyres in fidei testimonium corpora sua holocausta voverunt*), вплоть до того, что и крестная жертва Христа определяется как *всесожжение* (Августин, Толкование Евангелия от Иоанна 41, 5: *se in holocaustum obtulerit in cruce Iesus*; Руфин Аквилейский, Книга Левит 1, 4: *holocaustum... carnis eius per lignum crucis oblatum**).

Отсюда термин *holocaustum* начал семантическую миграцию, в результате которой он все более последовательным образом принимал в романских языках значение «высшей жертвы в форме полного самопожертвования ради священных, высших мотивов», которое регистрируют современные словари. Оба значения – прямое и метафорическое, кажется, объединяются у Маттео Банделло^{**}: «Прекратились жертвы и *всесожжения* тельцов, козлов и других животных, вместо которых теперь приносится в дар тот непорочный и драгоценный агнец истинного тела и крови всемирного избавителя и спасителя Господа Иисуса Христа». Метафорическое значение очевидно у Данте («создателю свершил я *всесожженье*»³⁶, что относится к сердечной молитве), у Савонаролы, а потом мало-помалу вплоть до Дельфино^{***} («многие принесли себя в совершенное *всесожжение* родине») и до Пасколи^{****} («в жертвенности, необходимой и сладостной, вплоть до *всесожжения*, заключена для меня сущность христианства»).

Но и использование термина в полемике против евреев имело в истории свое продолжение, хотя речь идет о тайной истории,

* В русском синодальном переводе: «И возложит руку свою на голову жертвы всесожжения – и приобретет он благоволение, во очищение грехов его».

** Маттео Банделло (1485–1561) – выдающийся итальянский новеллист эпохи Возрождения. Главным его произведением принято считать четырехтомный сборник из 214 новелл, из одной из них – «Ромео и Джульетта» – Шекспир почерпнул сюжет своей трагедии.

*** Мелькиорре Дельфино (1744–1835) – итальянский философ, экономист, политик и нумизмат.

**** Джованни Пасколи (1855–1912) – выдающийся итальянский поэт.

не зарегистрированной в словарях. В ходе моих исследований понятия суверенности я столкнулся у автора средневековой хроники с первым известным мне случаем употребления термина «холокост» в значении уничтожения евреев, но в этом примере он имеет сильную антисемитскую окраску. Ричард из Дайзеса свидетельствует, что в день коронации Ричарда Львиное Сердце (в 1189 году) лондонцы устроили особенно кровавый еврейский погром:

В день коронации короля, примерно в тот час, в который Сын был принесен в жертву Отцу, в Лондоне начали приносить евреев в жертву отцу их дьяволу (*incoeptum est in civitate Londoniae immolare judaeos patri suo diabolo*); и празднование этого таинства длилось так долго, что холокост завершился лишь на следующий день. И другие города и деревни в округе подражали вере лондонцев, и с таким же благочестием отправляли в преисподнюю этих кровопийц всех в крови (*pari devotione suas sanguisugas cum sanguine transmiserunt ad inferos*)³⁷.

Формирование эвфемизма всегда приводит к двусмысленности, поскольку оно предполагает замещение прямого выражения чего-то, о чем мы на самом деле не хотим слышать, смягченным или измененным выражением. Но в данном случае двусмысленность зашла слишком далеко. Евреи также пользуются эвфемизмом для обозначения истребления людей. Речь идет о слове *šō'ah* (шoa), значение которого – «опустошение, катастрофа», в Библии оно часто подразумевает идею Божьей кары (как в Книге Пророка Исаи, 10:3: «И что вы будете делать в день посещения, когда гибель (*šō'ah*) придет издалека?»). Даже несмотря на то, что Леви, по-видимому, имеет в виду именно этот термин, когда протестует против попытки толковать массовое уничтожение людей как наказание за наши грехи, этот эвфемизм все же не содержит никакой насмешки. В случае же термина «холокост», напротив, установление связи, пусть и самой отдаленной, между Освенцимом и библейским *olah*, между смертью

в газовых камерах и «полным самопожертвованием ради священных и высших мотивов» не может не звучать издевательски. Этот термин не только предполагает неприемлемое уравнивание печей крематориев с алтарями, но и несет в себе все семантическое наследие, которое с самого начала имело антиеврейскую окраску. Поэтому я никогда не буду использовать этот термин. Тот, кто продолжает им пользоваться, демонстрирует свое невежество или бесчувственность (или то и другое вместе).

1.11.

Когда несколько лет назад я опубликовал в одной французской газете статью о концлагерях, один из читателей написал главному редактору письмо, в котором обвинил меня в том, что я хотел своим анализом «уничтожить уникальный и невыразимый характер Освенцима». Впоследствии я часто задавался вопросом, что имел в виду автор этого письма. Уникальность феномена Освенцима (по крайней мере что касается прошлого, и мы можем лишь надеяться, что он не повторится в будущем) никто не ставит под сомнение. («Несмотря на то, что за годы, прошедшие до написания этой книги, мы столкнулись и с ужасом Хиросимы и Нагасаки, и с позором ГУЛАГа, и с бессмысленной кровавой кампанией во Вьетнаме, и с самоуничтожением камбоджийского народа, и с пропавшими без вести в Аргентине, и с многими жестокими и бессмысленными войнами, концентрационная нацистская система так и осталась *уникальной* – как по масштабам, так и по своему характеру»³⁸.) Но почему Освенцим невыразим? Зачем придавать массовому истреблению людей мистический оттенок?

В 386 году нашей эры Иоанн Златоуст сочинил в Антиохии свой трактат «О непостижимости Бога». Он полемизировал с оппонентами, утверждавшими, что сущность Бога может быть познана, так как «все то, что Он знает о себе, мы легко находим и в нас са-

мих». Энергично утверждая в споре с ними абсолютную непостижимость Бога, который «невыразим» (*arrhetos*), «несказанен» (*anekdiegetos*) и «неизречим» (*anepigraptos*), Иоанн прекрасно осознает, что именно это является наилучшим способом славить его (*doxan didonai*) и поклоняться ему (*proskyein*). Ведь и для ангелов Бог непостижим, и поэтому они тем лучше могут возносить ему славу и хвалу, непрестанно воспевая в своих мистических песнопениях. Множествам ангелов Иоанн противопоставляет тех, кто тщетно силится понять: «Те прославляют, а эти изследуют; те славословят, а эти испытывают; те закрывают лица, а эти усиливаются безстыдно взирать на неизреченную славу»³⁹. Греческий глагол, который мы перевели «поклоняться в молчании», в оригинальном тексте звучит как *euphemein*. От этого слова, которое означает «рассматривать в благоговейном молчании», происходит современный термин «эвфемизм», указывающий на слова, замещающие другие слова, которые из чувства стыда или из-за хороших манер мы не можем произнести. Сказать, что Освенцим «неизречим» или «непостижим», означает *euphemein*, поклоняться ему в безмолвии, как богу; то есть, какими бы ни были намерения этого человека, он поучаствовал в его прославлении. А мы, напротив, «усиливаемся безстыдно взирать на неизреченную славу». Пусть даже мы рискуем обнаружить, что все, что зло знает о самом себе, мы легко находим в нас самих.

1.12.

В свидетельстве, однако, есть лакуна. И по этому поводу выжившие единокоренны.

Есть также еще одна лакуна в любом свидетельстве: свидетели по определению являются выжившими и, следовательно, все в той или иной мере пользовались привилегиями... О судьбе обычного заключенного не рассказал никто,

так как он физически не смог выжить... Обычных заключенных описываю и я, когда говорю о «мусульманах*»: однако сами мусульмане не говорили⁴⁰.

Те, кто не пережил этот опыт, никогда не узнают, что это было; а те, кто пережил его, никогда о нем не расскажут по-настоящему, до самого конца. Прошлое принадлежит мертвым...⁴¹

Стоит осмыслить эту лакуну, которая ставит под вопрос сам смысл свидетельства и вместе с ним – идентичность и надежность свидетелей.

Повторяю, не мы, оставшиеся в живых, настоящие свидетели... Мы, выжившие, составляем меньшинство, совсем ничтожную часть. Мы – это те, кто благодаря привилегированному положению, умению приспосабливаться или везению не достиг дна. Потому что те, кто достиг, кто посмотрел в глаза Горгоне, уже не вернулись, чтобы рассказать, или вернулись немymi; но это они, «мусульмане», доходяги, канувшие – подлинные свидетели, чьи показания должны были стать главными. Они – правило; мы – исключение... Мы, кого судьба пощадила, пытались рассказать не только про свою участь, но, с большей или меньшей степенью достоверности, про участь тех, канувших; только это были рассказы «от третьего лица», о том, что мы видели рядом, но не испытали сами. Об уничтожении, доведенном до конца, завершенном полностью, не рассказал никто, потому что никто не возвращается, чтобы рассказать о своей смерти. Канувшие, даже если бы у них были бумага и ручка, все равно не оставили бы свидетельства, потому что их

* «Мусульманин» – на лагерном сленге узник, находившийся в стадии крайнего физического и психического истощения. Более подробно об этом см. главу 2.

смерть началась задолго до того, как они умерли. За недели, месяцы до того, как потухнуть окончательно, они уже потеряли способность замечать, вспоминать, сравнивать, формулировать. Мы говорим за них, вместо них⁴².

Свидетель свидетельствует обычно во имя правды и справедливости, и они придают его словам прочность и полноту. Но здесь свидетельство, в сущности, равняется тому, что в нем отсутствует; содержит в своей сердцевине не-свидетельствуемое, которое лишает выживших авторитета. «Подлинные» свидетели – это те, кто не свидетельствовал и никогда не смог бы этого сделать. Это те, кто «достиг дна», мусульмане, канувшие. Выжившие, в качестве псевдосвидетелей, говорят вместо них, по доверенности: свидетельствуют об отсутствующем свидетельстве. Говорить по доверенности, однако, не имеет здесь никакого смысла: канувшим нечего сказать, у них нет ни наставлений, ни воспоминаний, которые они могли бы нам передать. У них нет «истории»⁴³, «лица» и, тем более, «мыслей»⁴⁴. Тот, кто берет на себя бремя свидетельствовать за них, знает, что должен свидетельствовать о невозможности свидетельствовать. Но это решительным образом меняет ценность свидетельства и заставляет нас искать его значение в непредвиденной зоне.

1.13.

То, что в свидетельстве присутствует невозможность свидетельствовать, уже отмечалось ранее. В 1983 году в свет вышла книга Жана Франсуа Лиотара «Спор», которая, с иронией отвечая на тезисы тех, кто отрицал факт холокоста, открывается констатацией логического парадокса:

Нам стало известно, что некоторые человеческие существа, наделенные языком, были поставлены в такую ситуацию,

которую никто из них не может в точности описать. Большая часть из них погибла, а выжившие о ней говорят редко. И если говорят, то их свидетельство касается лишь ничтожной части этой ситуации. Как тогда узнать, действительно ли эта ситуация существовала? Не может ли она быть лишь плодом воображения нашего информатора? Ситуация могла вовсе не существовать, или существовала, но тогда свидетельство нашего информатора является ложным, потому что в этом случае он должен был либо исчезнуть, либо молчать... Если некто своими глазами действительно видел газовую камеру, то это дает ему право говорить, что камера существовала, убеждая тех, кто в нее не верит. Но надо будет также доказать, что камера убивала в тот момент, в который ты ее видел. Единственным допустимым доказательством того, что она убивала, является факт смерти. Но если вы умерли, вы не сможете свидетельствовать о том, что вы умерли в результате действия газовой камеры⁴⁵.

Несколько лет спустя, в ходе исследования, проведенного в Йельском университете, Шошана Фельман и Дори Лауб выработали понятие *šo'ah* как «события без свидетелей». В 1989 году одна из них развила это понятие далее, в комментарии к фильму Клода Ланцмана «Шоа». *šo'ah* – это событие без свидетелей в двойном смысле – потому что о нем нельзя свидетельствовать ни изнутри (нельзя же свидетельствовать изнутри смерти, у исчезновения голоса нет голоса), ни извне (ведь аутсайдер по определению исключен из этого события):

...На самом деле извне говорить правду, свидетельствовать невозможно. Но так же невозможно, как мы видели, и свидетельствовать изнутри. Мне кажется, что невозможность свидетельства и напряжение всего фильма проистекают именно из положения не-нахождения ни просто внутри, ни просто вовне, но, парадоксальным образом, одновременно внутри и вовне. Фильм пытается открыть путь и пе-

рекинуть мостик, который не существовал во время войны и не существует и по сей день, между «внутри» и «вовне» – чтобы установить контакт и диалог между ними⁴⁶.

Именно этот порог неразличения между «внутри» и «вовне» (который, как мы увидим, вовсе не является ни «мостиком», ни «диалогом») исследовательница и опускает из своего анализа, хотя он мог привести ее к пониманию структуры свидетельства. Мы имеем здесь скорее не анализ, а переход от логической невозможности к эстетической возможности посредством метафоры пения:

То, что дает фильму возможность свидетельствовать и составляет его силу вообще, это не слова, но двусмысленное и сбивающее с толку отношение между словами, голосом, ритмом, мелодией, образами, текстом и молчанием. Любое свидетельство говорит нам за пределами своих слов, за пределами своей мелодии, как уникальное исполнение песни⁴⁷.

Объяснять парадокс свидетельства посредством *deus ex machine** пения значит эстетизировать свидетельство – а этого как раз Ланцман всеми силами старался не делать. Ни поэма, ни песня не могут помочь спасти свидетельство от невозможности; наоборот, именно на свидетельстве и основывается возможность поэмы.

1.14.

Заблуждения честного человека могут быть поучительными. Прямо Леви, не любивший трудных для понимания авторов, восхи-

* Бог из машины (лат.) – выражение, означающее неожиданную, нарочитую развязку той или иной ситуации с привлечением внешнего, ранее не действовавшего в ней фактора.

щался поэзией Пауля Целана, хотя на самом деле до конца не понимал ее. В коротком эссе, которое называется «О неясной литературе» (*Sullo scrivere oscuro*), он противопоставляет Целана тем, кто пишет непонятно из-за презрения к читателю или из-за неумения ясно выражать свои мысли: неясность поэтики Целана наводит Леви на мысль скорее о «пред-самоубийстве, нежелании существовать, бегстве от мира, венцом которого становится желанная смерть»⁴⁸. Необычайную операцию, которую Целан проделывает с немецким языком и которая так сильно очаровывает его читателей, Леви сравнивает – по причинам, которые нам еще предстоит осмыслить, – с бессвязным бормотанием или хрипом умирающего.

Мрак, который нарастает от страницы к странице, пока не достигает бессвязного бормотания, приводит в замешательство, как хрип умирающего, и на самом деле ничем иным он и не является. Он завораживает, как завораживают пропасти, но вместе с тем обманом лишает нас того, что должно было быть сказано, но не было сказано, и поэтому разочаровывает и отталкивает нас. Я думаю, что Целан-поэт должен быть предметом наших размышлений и жалости, но подражать ему не стоит. Если он и хочет передать нам какое-то послание, то оно теряется в «фоновом шуме»: это не сообщение, не речь, или, самое большее, речь темная и отрывочная, которая присуща именно умирающему человеку, и он одинок, как одинок будет каждый из нас в момент нашей смерти⁴⁹.

В Освенциме Леви уже приходилось стараться расслышать и истолковать бессмысленное бормотание, не-речь или темную, отрывочную речь. Это случилось после освобождения лагеря, когда русские переводили выживших из Буны в «большой лагерь» Освенцима. Здесь внимание Леви сразу же привлек ребенок, которого заключенные звали Урбинеком.

Урбинек был ничто, сын смерти, сын Освенцима. На вид ему было года три, никто о нем ничего не знал, он не умел говорить, у него не было имени: это странное имя – Урбинек дал ему кто-то из нас, наверное, одна из женщин, истолковавшая таким образом одно из неясных слов, которые малыш то и дело произносил. Нижняя часть его тела была парализована, его атрофированные ноги были тонкими, как прутики; но его глаза, смотревшие с треугольного истощенного лица, были ужасно живыми и полными мольбы, желания освободиться, разбить гробницу немоты. Его глаза кричали о жажде языка, которого ему не хватало, которому никто не потрудился его научить⁵⁰.

В какой-то момент Урбинек начал постоянно повторять одно и то же слово, которое никто в лагере не мог понять, а Леви транскрибировал его с некоторыми сомнениями как «масс-кло» или «матискло»:

Ночью мы начали прислушиваться: и правда, из угла Урбинека то и дело доносился звук. Это было какое-то слово, на самом деле не всегда одно и то же, но это точно было членораздельное слово; или, возможно, немного различающиеся членораздельные слова, экспериментальные вариации на тему, на один и тот же корень, возможно, на имя⁵¹.

Все прислушивались и пытались расшифровать этот звук, этот рождающийся лексикон, но, хотя в лагере были представлены все европейские языки, слово Урбинека так и осталось непонятым:

Нет, это точно не было посланием или откровением: возможно, это было его имя, если оно у него вообще когда-либо было; кто-то предположил, что он хотел сказать «есть», или «хлеб», или, возможно, «мясо» по-чешски, как упорно утверждал один из тех, кто говорил на этом языке... Урбинек, человек-без-имени, чье крошечное предплечье было

отмечено татуировкой Освенцима, умер в первых числах марта 1945 года, освобожденный, но не свободный. От него ничего не осталось: он свидетельствует этими моими словами⁵².

Может быть, именно это таинственное слово Леви расслышал в «фоновом шуме» поэзии Целана. В Освенциме, однако, он все же старался слушать не-свидетельствуемое, собирать его тайные слова: *масс-кло*, *матискло*. Возможно, в некотором смысле каждая речь, каждый текст рождается как свидетельство. Поэтому то, о чем свидетельствуют, уже не может быть речью, текстом: оно может быть только не-свидетельствуемым. Оно является звуком, который происходит из лакуны, не-языком, которым мы говорим сами с собой, когда мы одни, которому отвечает язык, из которого рождается язык. И именно о природе этого не-свидетельствуемого, о его не-языке, нам и следует задуматься.

1.15.

Урбинек не может свидетельствовать, потому что не владеет языком (слово, которое он произносит, является неясным и лишенным смысла звуком: *масс-кло* или *матискло*). И однако он «свидетельствует этими моими словами». Но даже и сам выживший не может свидетельствовать полностью, до конца высказать собственную лакуну. Это означает, что свидетельство является встречей двух невозможностей свидетельствовать, что язык, чтобы свидетельствовать, должен уступить место не-языку, показать невозможность свидетельствовать. Язык свидетельства является языком, который больше не означает, но который в своем не-означивании, углубляется в без-язычие вплоть до того, чтобы вобрать другое не-значение, присущее полноценному свидетелю, который по определению свидетельствовать не может. Следовательно, чтобы свидетельствовать,

недостаточно довести язык до его не-значения, нонсенса вплоть до чистой неразрешимости букв (*м-а-с-с-к-л-о*, *м-а-т-и-с-к-л-о*); нужно, чтобы этот звук, лишенный смысла, был, в свою очередь, голосом чего-то или кого-то, кто по совершенно другим причинам не может свидетельствовать. То есть невозможность свидетельствовать, та «лакуна», которая является человеческим языком, должна углубиться в себя саму, чтобы уступить место другой невозможности свидетельствовать – невозможности того, у чего нет языка.

След не-свидетельствуемого, который, кажется, намечает язык, не является словом не-свидетельствуемого. Это слово языка, слово, которое рождается там, в основании чего язык больше не находится, но проистекает оттуда, чтобы просто свидетельствовать: «Оно не было светом, но было свидетельством о свете»*.

* «Он не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о Свете». Евангелие от Иоанна, 1:8.

«Мусульманин»

2.1.

Тот, о ком не может быть свидетельства, имеет, однако, имя. На лагерном жаргоне он зовется *der Muselmann*, мусульманин.

В так называемом *Muselmann* – на лагерном языке этим словом называли узника, оставившего всякую надежду и оставленного товарищами, – угасала та область сознания, в которой противостоят друг другу добро и зло, благородство и низость, духовность и бездуховное. Он превращался в ходячий труп, в средоточие физических функций агонизирующего тела. Мы должны будем, как ни больно это делать, исключить его из нашего рассмотрения¹.

В свидетельстве снова лакуна, на сей раз оставленная вполне сознательно.

Помню, однажды, когда мы спускались по лестнице, что вела в баню, к нам присоединили группу мусульман, как мы их впоследствии стали называть. Это были настоящие мумии, живые мертвецы. Их заставили спуститься вниз

вместе с нами, чтобы показать их нам, словно желая сказать: смотрите, что вас ждет².

Эсэсовец неспешно прогуливался, глядя на мусульманина, который шел прямо на него. Мы все сгрудились по левую сторону – посмотреть, что будет. Это лишенное воли и разума существо, волоча ноги в деревянных башмаках, шло, не разбирая дороги, и угодило прямиком в объятия эсэсовца. Тот взревел от ярости и ударил его кнутом по голове. Мусульманин остановился, не понимая, что произошло. Получив еще несколько ударов – за то, что забыл снять шапку, – он начал испражняться, потому что был болен дизентерией. Когда эсэсовец увидел черную зловонную жидкость, стекавшую на башмаки мусульманина, он потерял рассудок от ярости. Он налетел на мусульманина и несколько раз ударил его в живот, а когда несчастный упал в свои собственные испражнения, стал бить его по голове и по спине. Мусульманин не защищался. После первого удара он сложился вдвое, а еще после двух-трех уже был мертв³.

С точки зрения симптомов истощения можно выделить две стадии этой болезни. Для первой характерны потеря веса и прогрессирующая вялость движений. На этой стадии организм еще не слишком сильно изношен. Никаких симптомов, кроме замедления движений и упадка сил, у больных не наблюдается. За исключением повышенной возбудимости и характерной раздражительности, они не проявляют никаких других признаков расстройства психики. Трудно определить момент, когда первая стадия сменяется второй. У некоторых это происходит медленно и постепенно, у других очень быстро. Можно считать, что вторая стадия наступает приблизительно тогда, когда голодающий теряет треть своего обычного веса. Если он продолжает худеть, меняется даже выражение его лица. Взгляд становится мутным, лицо теряет подвижность, приобретает безразлич-

ное и печальное выражение. Глаза, глубоко запавшие в орбиты, подергиваются поволокой. Кожа приобретает пепельно-серый оттенок, становится тонкой и шершавой, как картон, и начинает шелушиться. Она делается очень чувствительной к всевозможным инфекциям, прежде всего к чесотке. Волосы истончаются, тускнеют и секутся. Череп удлиняется, скулы и орбиты глаз заметно проступают на лице. Больной дышит тяжело, говорит тихо и с большим усилием. На следующей стадии истощения образуются опухоли, небольшие или крупные. Сначала они появляются на веках и на ступнях, а потом проступают в разных местах в зависимости от времени суток. Утром, после ночного сна, они чаще всего видны на лице. Вечером, наоборот, на ступнях, голенях и ляжках. Днем из-за стояния на ногах жидкость собирается в нижней части тела. Постепенно, по мере того как истощение усугубляется, опухоли распространяются по всему телу, особенно если больному приходится часами стоять на ногах: сначала они переходят на голени, затем на бедра, ягодицы, половые органы и, наконец, на живот. К кожным инфекциям часто прибавляется диарея, которая может также предшествовать развитию опухолей. На этой стадии больной полностью теряет интерес к происходящему вокруг, изолируясь от любых контактов с окружающим миром. Если он еще в состоянии ходить, то передвигается в замедленном темпе, не сгибая колен. Так как температура у больного обыкновенно опускается ниже 36, он дрожит от холода. Издалека группа таких больных напоминает мусульман во время молитвы. Эта ассоциация нашла отражение в слове, которым в Освенциме обыкновенно называли узников, умирающих от истощения: мусульмане⁴.

Мусульманин ни у кого не вызывал сочувствия и не мог рассчитывать на симпатию с чьей-либо стороны. Товарищи по заключению, постоянно пребывавшие в страхе за

собственную жизнь, не устаивали его ни единым взглядом. Для заключенных-коллаборационистов мусульмане были источником раздражения и постоянных забот, для эсэсовцев – всего лишь бесполезными лагерными нечистотами. И те и другие думали лишь о том, как избавиться от них любыми доступными способами⁵.

Все доходяги, которые были отправлены в газовые камеры, имели одну и ту же историю, а точнее сказать, не имели никакой истории: они просто спускались все ниже и ниже, до самого дна, как горный ручей, который течет и течет, пока не достигнет моря. Оказавшись в лагере, они либо от присущей им беспомощности, либо от невезения, либо по неблагоприятному стечению обстоятельств быстро оказывались сломленными, не сделав даже попытки приспособиться: не учили немецкий, не старались разобраться в чудовищной путанице инструкций, положений и запретов, а превращались в ходячие трупы, и ничто уже не могло спасти их от селекции или смерти от истощения. Жизнь их коротка, а число бесконечно. Это они – мусульмане, доходяги, канувшие – нерв лагеря; это они, каждый раз другие и всегда одни и те же, бредут в молчании безымянной толпой, с трудом передвигая ноги; это они, уже не люди, с потухшим внутренним светом, слишком опустошенные, чтобы испытывать страдание. Трудно назвать их живыми, трудно назвать смертью их смерть, перед лицом которой они не испытывают страха, потому что слишком устали, чтобы ее осознать. Они живут в моей памяти без лиц, и, если бы мне дано было создать образ, вмещающий в себя все зло, причиненное в наше время человеку, я изобразил бы так хорошо знакомое мне изможденное существо со сторбленной спиной и понурой головой, в лице и в глазах которого нельзя прочесть и намека на мысль⁶.

Данные о происхождении термина *Muselmann* весьма противоречивы. Кроме того, как это часто бывает с жаргонизмами, здесь нет недостатка в синонимах.

Это слово появилось в Освенциме, откуда позднее проникло и в другие лагеря... В Майданеке оно было неизвестно, и для обозначения «живых мертвецов» использовалось слово *Gamel* (верблюды); в Дахау их называли *Kretiner* (тупицы), в Штутхофе – *Krüppel* (калека), в Маутхаузене – *Schwimmer* (имелось в виду, что они дрейфуют навстречу смерти), в Нойенгамме – *Kamele* (верблюды или, в переносном смысле, тупицы), в Бухенвальде – *müde Scheichs* (то есть расслабленные); наконец, в женском лагере Равенсбрюк их называли *Muselweiber* (мусульманки) или *Schmuckstücke* (висюльки, побрякушки)⁷.

Основанием наиболее достоверного объяснения могло бы служить буквальное определение арабского слова *муслим*, которое обозначает человека, безусловно предавшего себя воле Бога. Именно это понятие лежит в основе легенд об исламском фатализме, достаточно широко распространенных в Европе начиная со Средних веков (в своем уничижительном значении термин этот существует и в европейских языках, например в итальянском). Однако в то время как смирение мусульманина основывается на убеждении в том, что воля Аллаха не перестает действовать ни на мгновение и определяет собой любое самое незначительное событие, мусульманин Освенцима, видимо, совершенно утрачивал волю и лишался рассудка:

...относительно более многочисленная группа людей, давно потерявших всякую волю к жизни. В лагере их называли мусульманами, то есть людьми во власти абсолютного фатализма. Их готовность к смерти была, однако, не про-

явлением воли, а напротив, результатом ее разрушения. Они предоставляли событиям идти своим чередом, ибо все силы их были сломлены и обращены в ничто⁸.

Есть и другие, хотя и менее убедительные, объяснения. Одно из них мы находим в Иудейской энциклопедии в статье «Мусульманин»:

Термин использовался прежде всего в Освенциме. Представляется, что он отражает характерные особенности внешнего вида узников лагеря: они ходили, пригибаясь к земле, с полусогнутыми, на восточный манер, коленями и с неподвижным, как маска, лицом.

А вот еще одно объяснение, предложенное Марсалеком: согласно ему этот термин отсылает к «традиционным движениям, которые арабы совершают во время молитвы, постоянно падая ниц и распрямляясь вновь»⁹. Можно, наконец, привести и то объяснение – правда, его невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть, – согласно которому *Muselmann* – это искаженное *Muschelmann*, «человек-раковина», то есть замкнутый и сосредоточенный на себе (Леви, вероятно, имел в виду эту интерпретацию, когда говорил о «человеке-скорлупе»).

Как бы то ни было, известно, что сами евреи с приводящей в трепет самоиронией говорили: в Освенциме нельзя умереть евреем.

2.3.

Путанице в этимологии термина вполне соответствует неопределенность семантического и дисциплинарного контекста, в который этот термин должен вписываться. То, что Фейкель – врач по профессии, долгое время проработавший в лагерях, стремится рассматривать мусульманина как разновидность больного, страдающего осо-

бой, эндемичной для лагерей болезнью истощения, не может вызывать удивления. В определенном смысле начало этому направлению интерпретации положил Бруно Беттельгейм, опубликовавший в 1943 году в «Журнале патологической и социальной психологии» (*Journal of Abnormal and Social Psychology*) исследование «Индивидуальное и массовое поведение в экстремальных ситуациях». В 1938–1939 годах – до того как его освободили по ходатайству Элеоноры Рузвельт – Беттельгейм на протяжении года находился в двух самых крупных на тот момент нацистских концентрационных лагерях для политических заключенных: Дахау и Бухенвальд. Хотя условия жизни в лагере в те годы нельзя сравнить с условиями Освенцима, Беттельгейм своими глазами видел мусульман и открыл для себя те невероятные изменения, которые «чрезвычайная ситуация» производит в личности заключенных. Мусульманин стал парадигмой исследований детской шизофрении, проведенных Беттельгеймом уже позднее, после эмиграции в Соединенные Штаты, а также послужил моделью, использованной им при создании Ортогенической школы, которую он открыл в Чикаго для лечения детей, больных аутизмом, – это была своего рода инверсия лагеря, где мусульман учили вновь становиться людьми. В детально разработанной им феноменологии детского аутизма, которую мы обнаруживаем на страницах «Пустой крепости» (1967), нет ни одной черты, для которой поведение мусульманина не служило бы смутным прообразом и парадигмой интерпретации.

Ту роль, которую для заключенного играет внешняя среда, для ребенка исполняет внутренний мир. Оба они по разным причинам в конце концов начинают воспринимать мир одинаково¹⁰.

Подобно тому, как дети-аутисты полностью игнорируют реальность, стремясь замкнуться в мире воображения, заключенные, превратившиеся в мусульман, перестают замечать реальные причинно-следственные связи между явлениями, подменяя их бредо-

выми фантазиями. Ложное косоглазие, шаркающая походка, навязчивая повторяемость действий, упорное молчание – все эти черты поведения Джозеля, Марчии, Лауры и других детей из школы, которых наблюдал Беттельгейм, указывали ему на возможное решение загадки, которой был для него мусульманин из Дахау. Термин «экстремальная ситуация» по-прежнему имел для Беттельгейма моральные и политические коннотации; равно как и мусульманин всегда оставался для него чем-то большим, чем просто объектом медицинского наблюдения. Коль скоро в экстремальной ситуации вопрос стоит о том, чтобы «остаться человеком или перестать быть им»¹¹, мусульманин становится своего рода подвижной границей, переходя которую человек перестает быть человеком, а клиническая диагностика уступает место антропологическому исследованию. Что касается Леви, чье первое свидетельство, обнародованное в 1946 году по запросу советских властей, носит название «Доклад о гигиенических и санитарных условиях жизни в концентрационном лагере для евреев в Моновице (Освенцим, Верхняя Силезия)», то для него достоверность того опыта, о котором он призван был свидетельствовать, никогда не подвергалась сомнению. «На самом деле предмет моего интереса является человеческое достоинство и его утрата», – заявил он в 1986 году в интервью Барбаре Кляйнер с иронией, которая, вероятно, осталась незамеченной¹². Новый предмет этического рассмотрения, который открыл ему Освенцим, не допускал обобщающих заключений или терминологических различий, и, хотел он этого или нет, но потеря человеческого достоинства должна была интересовать его не менее, чем само достоинство. Этика Освенцима начинается – иронический намек на это мы можем обнаружить в риторической заглавии («Человек ли это») – именно в той точке, где мусульманин, «свидетель *par excellence*», навсегда теряет возможность различать человека и не-человека.

В дополнение к этому Леви открыто утверждает, что пограничная область между жизнью и смертью, между человеческим и нечеловеческим, область, в которой существовал мусульманин, может иметь политическое измерение.

Мусульманин воплощает в себе антропологический аспект абсолютной власти в наиболее радикальной форме. В акте убийства власть, по сути, самоуничтожается: смерть другого прерывает общественные отношения. Морив голодом свои жертвы и доводя их до крайней степени деградации, власть, напротив, выигрывала время, что позволяло ей создать «третью империю» на границе жизни и смерти. И мусульманин, как и горы трупов, удостоверяет власть в ее полном триумфе над человеческой природой человека: даже продолжая жить, человек становится лишь фигурой без имени. Навязывая такое условие, режим достигает своей полноты...¹³

И вновь мы видим, что мусульманин – предмет медицинского описания и этическая категория, предельное политическое понятие и антропологический термин – остается существом, не подлежащим определению; существом, в котором непрерывно переходят друг в друга не только человеческое и не-человеческое, но и биологическая и общественная жизнь, физиология и этика, медицина и политика, жизнь и смерть. Поэтому «третий мир» мусульманина оказывается подлинным символом лагеря – *не-местом*, где все дисциплинарные барьеры рушатся, а все плотины оказываются сметены.

2.4.

К парадигме «пограничной ситуации» и «экстремальных условий» в наше время часто обращаются как философы, так и теологи. Эта парадигма выполняет ту же функцию, что и чрезвычайное положение у некоторых теоретиков права. Подобно тому, как чрезвычайное положение позволяет обосновать и определить нормальный правопорядок, так лишь в контексте предельной ситуации – на самом деле она является разновидностью чрезвычайного положения –

возможно судить и принимать решения о нормальном положении дел. Говоря словами Кьеркегора, «Исключение объясняет правило и само себя. Если вы хотите корректно исследовать правило, вам необходимо обратиться к исключению». Так, у Беттельгейма именно лагерь – чрезвычайная ситуация *par excellence* – позволяет решать, что есть человеческое, а что нет, и на этом основании отделить мусульманина от человека.

Как бы то ни было, Карл Барт, характеризуя предельную ситуацию, и прежде всего опыт Второй мировой войны, не без оснований заметил, что человек обладает уникальной способностью настолько хорошо приспосабливаться к предельной ситуации, что ситуация эта перестает нести в себе функцию различения.

Сегодня, – напишет Барт в 1948 году, – можно с уверенностью сказать, что, если бы такое было возможно, то на следующий день после Страшного суда разного рода бары и дансинги, издательские конторы, предоставляющие абонемент и подписку, группировки политических фанатиков, светские и религиозные посиделки с их неизменным чаепитием, а также приходские собрания непременно оправились бы от потрясения с наименьшими для себя потерями и спокойно возобновили свою работу. При этом едва ли что-то могло бы их всерьез затронуть или уничтожить: вряд ли они претерпели бы существенные изменения. Ни пожар, ни наводнение, ни землетрясение, ни война, ни чума, ни затмение солнца – словом, никакое даже самое немыслимое происшествие не могло бы причинить им настоящее беспокойство; равным образом ничто не могло бы даровать им подлинный мир. «Не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь; после землетрясения огонь, но не в огне Господь»*. Поистине, это так!¹⁴

* Библия. Третья книга Царств, 19:11–12.

Об этом невероятном свойстве предельной ситуации превращаться в привычку единодушно сообщают все свидетели, в том числе и те, кто выжил вопреки самым тяжелым условиям (например, члены *Sonderkommando*: «Чтобы выполнять эту работу, нужно было или сойти с ума в первый день, или привыкнуть»). Нацисты так хорошо понимали это неявное свойство предельных ситуаций, что даже не думали отменять чрезвычайное положение, введенное в феврале 1933 года сразу же после захвата власти, так что Третий рейх можно с полным основанием назвать «Варфоломеевской ночью, продолвшейся 12 лет».

Освенцим является именно тем местом, где чрезвычайное положение полностью совпадает с нормой, а предельная ситуация становится парадигмой повседневности. Однако именно эта парадоксальная способность превращаться в собственную противоположность и делает предельную ситуацию столь интересным предметом рассмотрения. До тех пор, пока чрезвычайное положение и нормальная жизнь остаются, как это обыкновенно бывает, разделенными во времени и в пространстве, оба эти состояния продолжают быть непроницаемыми для исследования, хотя втайне одно всегда поддерживает другое. Но как только их сговор делается явным, что в наши дни происходит все чаще, они, так сказать, освещают друг друга изнутри. Помимо прочего это означает, что предельная ситуация не может быть более определена, как у Беттельгейма, через различие, скорее ее природа прочитывается как абсолютная имманентность, «бытие всего во всем». В этом смысле философию можно определить как мир, увиденный в предельной ситуации, ставшей нормой (некоторые философы именуют эту предельную ситуацию Богом).

2.5.

Альдо Карпи, профессор живописи Академии художеств Брера, находился в заключении в лагере Гузен с февраля 1944 по май 1945 го-

да. Выжить ему удалось, помимо прочего, еще и потому, что эсэсовцы, узнав о его профессии, стали заказывать ему картины и рисунки. В основном Карпи должен был рисовать по фотографиям портреты родственников заказчика, а также итальянские пейзажи и «венецианские статуи», которые изображал по памяти. Хотя Карпи и не был художником-реалистом, он, по понятным причинам, предпочел бы рисовать с натуры персонажей и сцены лагерной жизни, однако все это совершенно не интересовало его заказчиков, которые не выносили самого их вида. «Никто не хочет видеть сцены и персонажей лагерной жизни, – отмечает Карпи в своем дневнике, – никто не хочет видеть *Muselmann*»¹⁵.

Мы можем найти и другие свидетельства этой невозможности смотреть на мусульманина. Одно из них, хоть и косвенное, особенно красноречиво. Несколько лет тому назад был открыт доступ к киноплёнке, отснятой англичанами в только что освобожденном лагере Берген-Бельзен. Чрезвычайно тяжело вынести вид тысяч нагих трупов, лежащих в общих могилах или взгроможденных на плечи бывших охранников, – истерзанные тела, о которых даже эсэсовцы не решались говорить буквально (нам известно свидетельство, что их ни в коем случае нельзя было называть «трупами» или «телами», но только *Figuren* – фигуры, куклы). Ни малейшей детали этого вопиющего зрелища не было упущено, поскольку союзники в первое время намеревались использовать эти кадры для доказательства нацистских зверств и распространять их на территории самой Германии. В какой-то момент камера задерживается, будто случайно, на группе узников, некоторые из которых лежат, свернувшись в клубок на земле, а другие бродят подобно призракам. Продолжительность этих кадров – всего несколько секунд, однако этого достаточно, чтобы понять: перед нами мусульмане, чудом оставшиеся в живых – точнее, заключенные, состояние которых очень близко к состоянию мусульман. Если не считать рисунков, сделанных по памяти Карпи, возможно, это единственный сохранившийся запечатленный образ мусульман. Итак, тот же оператор, который минуту назад терпеливо снимал нагие трупы, чудовищные «куклы», рас-

простерты на земле и сваленные друг на друга, не может вынести вида полуживых мусульман и снова начинает снимать трупы. Как заметил Канетти, горы трупов – зрелище, известное еще с древности, зачастую оно даже доставляло удовольствие сильным мира сего; однако вид мусульманина – это нечто абсолютно новое и невыносимое для человеческого глаза.

2.6.

Именно то, чего никто ни за что не хочет видеть, представляет собой «нерв» лагеря, роковую черту, к которой неотвратимо приближаются все узники.

Состояние мусульманина было для заключенных источником постоянного ужаса, ведь никто из них не знал, когда его постигнет та же судьба и он превратится в мусульманина, первого претендента на то, чтобы занять место в газовой камере или быть уничтоженным каким угодно иным способом¹⁶.

Пространство лагеря (по крайней мере такого, как Освенцим, объединяющего в себе функции концентрационного лагеря и лагеря уничтожения) может быть представлено в виде серии концентрических кругов, которые, подобно волнам, расходятся от расположенного в их центре *не-места*, где обитают мусульмане. Внешняя граница этого места на лагерном жаргоне называется *Selektion*, отбор жертв для газовой камеры. Поэтому главная забота узника лагеря состоит в том, чтобы скрывать свои болезни и психические расстройства, постоянно подавлять в себе мусульманина, который ежеминутно стремится обнаружить себя. Все население лагеря можно представить как огромный водоворот, вращающийся вокруг безликой бездны. Однако в этой безымянной пучине, как в мисти-

ческой розе Дантова Рая, «являющей нам как бы наши очертанья»¹⁷, запечатлен истинный образ человека. Больше всего человек боится уподобиться тому, что внушает ему отвращение, и поэтому мусульманина избегают все обитатели лагеря, так как в стертых чертах его лица они видят собственный образ.

Примечательно, что, хотя все свидетели говорят о встрече с мусульманином как о самом сильном своем впечатлении, он крайне редко упоминается в исторических исследованиях, посвященных уничтожению евреев в Европе. Возможно, только сейчас, после более чем полувекового забвения, фигура мусульманина обрела видимость, и только сейчас мы можем оценить важность ее появления. Теперь парадигма истребления, до сих пор определявшая направление исследований о лагерях, допускает существование рядом с собой иной парадигмы, которая представляет истребление в новом свете, в каком-то смысле еще сильнее подчеркивая его жестокость. Освенцим – это не только и даже не столько лагерь смерти, сколько площадка для проведения немыслимого доселе эксперимента. Здесь, по ту сторону жизни и смерти, еврей превращался в мусульманина, а человек – в не-человека. Мы не сможем понять, что такое Освенцим, если прежде не поймем, кто или что такое мусульманин, и если не научимся, глядя ему в лицо, видеть в нем лик Горгоны.

2.7.

Одна из перифраз, которую Леви использует, говоря о мусульманине – «увидевший Горгону». Но что именно увидел мусульманин? Что в лагере стало для него Горгоной?

Чем для греков являлась Горгона, описывает Франсуаза Фронтизи-Дюкру в своем исследовании, опирающемся как на литературные источники, так и на памятники скульптуры и вазовой живописи: взгляд этой чудовищной оплетенной змеями женской головы несет смерть, и потому Персею, которому в поединке с Гор-

гоной помогала сама Афина, следовало отсечь эту голову, не глядя на нее.

Прежде всего, у Горгоны нет лица в том смысле, который греки вкладывали в слово *prósōpon* – этимологически оно означало «то, что находится перед глазами, то, что являет себя взору». Лицо, на которое запрещено смотреть, лицо, несущее смерть тому, кто осмелится взглянуть на него, для греков – это отсутствие лица, и потому оно никогда не может быть обозначено словом *prósōpon*. В то же время это невозможное зрелище представляется грекам тем, чего невозможно избежать. Примечательно не только то, что лицо Горгоны – лицо, которого нет, – бесчисленное множество раз изображалось в пластике и вазовой живописи, но и то, как именно оно изображалось.

Горгона, «антилицо», изображается всегда в фас... так, чтобы нельзя было избежать встречи с ее взглядом ... *antiprósōpon* Горгоны предстает взгляду во всей полноте, с неумолимой отчетливостью являя все признаки своей коварной притягательности¹⁸.

Разрушая иконографический канон, предписывающий изображать человеческое лицо на стенке вазы в профиль, Горгона предстает перед зрителем лишенной профиля, как плоский диск без третьего измерения – не как реальное лицо, а как самодовлеющее изображение, нечто такое, что можно лишь увидеть или изобразить. *Gorgoneion*, символизирующее невозможность лицезреть, может существовать лишь как то, что нельзя не видеть.

Но это еще не все. Фронтизи-Дюкру проводит параллель между этой фронтальностью, нарушающей иконографический канон вазовой живописи, и апострофой – риторической фигурой, суть которой в том, что автор, ломая нарративные конвенции, напрямую обращается к своему персонажу или непосредственно к читателю. Это значит, что невозможность лицезреть, символом которой выступает Горгона, содержит в себе нечто подобное фигуре апострофы – требование, которое невозможно игнорировать.

Но в таком случае оказывается, что наименование мусульманина – «увидевший Горгону» – это не просто оборот речи. Если «увидеть Горгону» значит видеть невозможность видения, то Горгона не именуется нечто такое, что находится или происходит в лагере, то, что увидел мусульманин и чего не мог видеть выживший в лагере. Скорее эта метафора означает невозможность видеть, свойственную тому, кто находится в лагере, тому, кто «достиг дна» и превратился в не-человека. Мусульманин не увидел и не постиг ничего, кроме самой невозможности видеть и постигать. Поэтому свидетельствовать о мусульманине, то есть пытаться проникнуть взором в невозможность видения, – непростая задача.

Образ Горгоны, вид которой обращает человека в не-человека, означает, что «в глубине» человеческого находится не что иное, как невозможность лицезрения. Однако именно то, что эта уже не человеческая невозможность лицезрения вызывает к человечности – как апострофа, которую невозможно игнорировать, – именно это, и ничто другое, является свидетельством. Горгона и тот, кто взглянул ей в лицо, мусульманин, и тот, кто свидетельствует о нем, сливаются в единый взгляд, в единую невозможность видения.

2.8.

Тот факт, что о мусульманах невозможно говорить как о «живых» в прямом смысле этого слова, подтверждают многочисленные свидетельства. «Ходячими трупами» называют их Амери^{*19} и Беттельгейм²⁰. Карпи называет их «живыми мертвецами» и «мумиями»²¹; Леви пишет, что «трудно назвать их живыми»²². «В конце концов живые

* Жан Амери, настоящее имя Хаим Майер (1912–1978) – австрийский писатель, журналист, мыслитель-эссеист. Был узником лагерей Аушвиц (Буна-Моновиц), Бухенвальд, Берген-Бельзен. Был освобожден в апреле 1945 года.

становятся неотличимы от мертвых», – пишет один из свидетелей лагеря Берген-Бельзен. «По сути различие между двумя этими категориями исчезающе мало... Однако есть и третья категория, к которой принадлежат те, кто лежит без сил, уже не в состоянии двигаться, но пока еще дышит...»²³ «Безликие тени», призраки, их место «на границе между жизнью и смертью», как гласит заглавие исследования, проведенного Рином и Клодзинским, которое до сих пор остается единственной монографией, посвященной этому вопросу.

Однако наряду с биологическим образом существует другой, который, как кажется, раскрывает подлинный смысл этого явления. Мусульманин – это не только и не столько граница между жизнью и смертью, сколько демаркационная линия между человеком и не-человеком.

И в этом все свидетели единодушны. «Они уже не люди, с потухшим внутренним светом, бредут в молчании безымянной толпой, с трудом передвигая ноги...»²⁴ «Они переставали реагировать на что бы то ни было и превращались в неодушевленные предметы. Одновременно с этим они лишались личности»²⁵. Таким образом, оказывается, что существует предел, достигнув которого человек, хоть он и сохраняет человеческий облик, лишается человеческой природы. Этот предел – мусульманин, и лагерь преимущественно является его территорией. Но что означает для человека превратиться в не-человека? Существует ли особая «человеческая» природа человека, которую можно отделить от его биологической природы?

2.9.

Ставка в игре в «предельной ситуации» – «остаться человеком или перестать быть им», превратиться в мусульманина или нет. Самым естественным и наиболее распространенным способом толкования этого предельного опыта является его интерпретация в моральных категориях. Речь идет о сохранении достоинства и уваже-

ния к себе – даже если в условиях лагеря ни то ни другое не могло найти выражения в соответствующих действиях. Беттельгейм, как кажется, имеет в виду нечто подобное, когда говорит о «последней черте», за которой заключенный превращался в мусульманина:

Тому, кто хотел остаться человеком, пережившим унижения и опустившимся, но все же человеком, и не превратиться в ходячий труп, надлежало прежде всего осознать для себя свою собственную последнюю черту, то есть момент, когда следовало любой ценой, даже под угрозой смерти, противостоять давлению... Требовалось понять, что за этой чертой жизнь теряет всякий смысл. Ты выживешь, но твое уважение к себе будет не просто подорвано, а полностью разрушено²⁶.

Естественно, заключенный отдавал себе отчет в том, что в предельной ситуации практически не оставалось места для свободного действия и реального выбора – зачастую они сводились к сохранению внутренней независимости в те моменты, когда ему приходилось подчиняться приказу:

Осознание собственных поступков не могло их изменить, но их оценка давала какую-то внутреннюю свободу и помогала узнику оставаться человеком. Заключенный превращался в «мусульманина» в том случае, если отбрасывал все чувства, все внутренние оговорки по отношению к собственным поступкам и приходил к состоянию, когда он мог принять все что угодно... Те, кто выжил, поняли то, чего раньше не осознавали: они обладают последней, но, может быть, самой важной человеческой свободой – в любых обстоятельствах выбирать свое собственное отношение к происходящему²⁷.

Таким образом, согласно Беттельгейму мусульманин – это тот, кто отрекся от минимальной области свободы и как следствие утратил

последние крохи осознанного поведения и человеческого образа. Этот переход «последней черты» является поистине необратимым опытом, и потому для Беттельгейма он становится моральным критерием различения человеческого и нечеловеческого. Этот опыт не только лишает свидетеля всякого чувства сострадания, но и отнимает у него ясность сознания, так как заставляет смешивать то, что не следует смешивать ни в коем случае. Так, Гёсс, комендант Освенцима, представший перед судом в Польше в 1947 году, для Беттельгейма оказывается также своего рода мусульманином, хотя и «хорошо накормленным и прилично одетым»:

Хотя его физическая смерть должна была наступить лишь некоторое время спустя, он превратился в живой труп в тот самый момент, как принял управление Освенцимом. Он не стал мусульманином, потому что был хорошо накормлен и прилично одет. Однако он полностью утратил уважение и любовь к самому себе, лишился всякой способности чувствовать и быть личностью – он превратился в машину, которой начальники могли управлять нажатием кнопки²⁸.

Мусульманин становится в глазах Беттельгейма невероятной и чудовищной биологической машиной, лишенной не только нравственного сознания, но и способности чувствовать и реагировать на внешние раздражители:

Возникает вопрос, мог ли организм мусульманина вообще воспринимать сигналы спинного мозга, которые, активизируя лобные доли мозга, претворяются в ощущения и действия?²⁹ Заключение превращались в мусульман, когда ничто уже не могло вызвать у них эмоциональной реакции... Хотя они испытывали голод, соответствующий сигнал не достигал мозга в достаточно отчетливой форме, чтобы произвести действие... Другие заключенные старались проявлять заботу о них, когда только могли, и пытались кормить их,

но мусульмане уже не могли реагировать на проявления сочувствия³⁰.

Принцип «никто не хочет видеть мусульманина» оказал влияние даже на очевидца событий: Беттельгейм – выживший свидетель – не только искажает подлинные свидетельства (все свидетели согласны в том, что никто «не проявлял заботу» о мусульманах), но и не замечает, что приносит человеческие существа в жертву призрачной теории, превращая их в вегетативный механизм, единственная цель которого – любыми средствами разделить то, что в лагере сделалось неразделимым: человеческое и нечеловеческое.

2.10.

Что значит «остаться человеком»? Сложность ответа на этот вопрос и необходимость осмысления самой его постановки уже содержатся в требовании, с которым обращается к нам выживший свидетель: «рассудите, человек ли это?» Речь здесь идет, собственно говоря, не о вопросе, а о требовании (Примо Леви: «заповедую вам эти строки»³¹), которое ставит под сомнение саму форму вопроса. Как будто единственное, на что здесь можно рассчитывать, это на отрицательный или утвердительный ответ.

На самом же деле речь идет скорее о том, что значение термина «человек» смещается столь значительно, что трансформируется сам смысл вопроса. Есть некоторая ирония в том, что свидетельства Леви и Антельма*, опубликованные в одном и том же году, уже в заглавиях словно вступают в диалог друг с другом: «Человек ли

* Робер Антельм (1917–1990) – французский писатель, во время Второй мировой войны участвовал в движении Сопротивления, за что в 1944-м был арестован гестапо и отправлен в концентрационный лагерь. С 1944 по 1945 год прошел через лагерь Бухенвальд, Гандерсхайм и Дахау.

это?» и «Род человеческий». Согласно Антельму в лагере под сомнение ставится «квазибиологическая» претензия на принадлежность к человеческому виду, основополагающее чувство принадлежности к одному виду:

Отрицание человеческого достоинства актуализирует квазибиологическую претензию на принадлежность к человеческому виду³².

Важно то, что вместо термина *le genre humain*^{*}, который он должен был бы хорошо знать, Антельм использует здесь технический термин *esrèse*^{**}. Но ведь говорит он о биологической характеристике в строгом смысле этого слова (приставка «квази» выступает здесь своего рода эвфемизмом, жестом научной корректности перед лицом фантастического), а не о моральной и политической общности. Именно об этом и следовало бы «рассудить» – а не о человеческом достоинстве, как, видимо, считает Беттельгейм. Задача тем более неясная и масштабная, поскольку совпадает с той, которую ставили перед собой эсэсовцы, что заставляет нас принять всерьез лагерный закон: «не люди, а свиньи».

Сколько бы те герои, которых мы знаем из истории и литературы, ни говорили о любви, одиночестве, страхе бытия и небытия или о мести, сколько бы ни восставали против несправедливости и унижения – мы, тем не менее, не думаем, что им когда-либо вдруг придется провозгласить в качестве единственного и предельного требования основополагающее чувство принадлежности к биологическому виду. Поэтому считать, что под сомнение ставилось само их свойство быть людьми, представляется нам ретроспективной проекцией чувства, ясное представление о кото-

* Человеческий род (фр.).

** Здесь: биологический вид (фр.).

ром могло возникнуть лишь позднее. И в то же время именно это чувство переживали узники лагеря непосредственно и постоянно, и именно оно и было пределом стремлений героев прошлого³³.

Что же это за «основополагающее» чувство принадлежности к человеческому виду? И существует ли оно вообще? Когда речь идет о мусульманине, многие, кажется, ищут ответ лишь на этот вопрос.

2.11.

Свидетельство Леви начинается только после того, как дегуманизация уже полностью осуществилась, то есть тогда, когда говорить о человеческом достоинстве стало уже бессмысленно. Он – единственный автор, сознательно претендующий на то, чтобы свидетельствовать от лица мусульман, людей, достигших самого дна, уничтоженных и навсегда канувших в Лету. То, что каждый узник Освенцима в конечном счете так или иначе утрачивал человеческое достоинство, отражено во многих свидетельствах. Однако яснее всего это выражено в том отрывке из книги «Канувшие и спасенные», где Леви говорит о парадоксальном чувстве отчаяния, которое охватывало заключенных в момент освобождения: «когда человек снова начинал превращаться в человека, то есть ощущать себя ответственным...»³⁴ Как мы можем убедиться, узник лагеря, сумевший в нем выжить, считает, что процесс деградации затрагивал всех без исключения, и признает, что, попав в лагерь, заключенный был обречен оставить человеческое достоинство и ответственность за его воротами.

Несомненно, чрезвычайно важно, что некоторые из них – благочестивый Хаим, молчаливый Шабо, мудрый Робер, отважный Барух – не сдались. Но свидетельство – не для них, не для «лучших». Даже если бы они остались в живых – а «лучшие умерли все»³⁵, – они

бы не стали свидетелями, не могли бы свидетельствовать о лагере. О чем-то другом, быть может, о собственной вере или добродетели (что они и сделали, приняв смерть), но не о лагере. «Свидетели *par excellence*», или, иначе, те, о ком только и имеет смысл свидетельствовать, «уже потеряли способность замечать, вспоминать, сравнивать, формулировать»³⁶, и говорить об их достоинстве и приличиях само по себе недостойно.

Когда один из друзей пытался убедить Леви в том, что его спасение имеет провиденциальный смысл и что он «выжил, чтобы свидетельствовать», тот ответил ему гневной отповедью («привилегия выжить и жить и результат кажутся мне несоизмеримыми»³⁷), словно в Освенциме стремление сохранить в себе благость, пронести ее через лагерь в мир, живущий по нормальным законам, было недопустимо. В свете вышесказанного следует также рассмотреть мнение Леви о том, что «выживали худшие, те, кто умел приспособляться, – лучшие умерли все»³⁸. Худшими выжившие являются не только в сравнении с лучшими, то есть с теми, кому успешно приспособиться к лагерным условиям помешали личные качества, но и в сравнении с безымянным множеством всех тех канувших, чью смерть даже нельзя назвать смертью. В этом-то и состоит особая этическая апория Освенцима: это место, где сохранять порядочность недостойно, где тот, кто считает, что сохранил достоинство и самоуважение, испытывает стыд по отношению к тому, кто утратил их вскоре после того, как попал в лагерь.

2.12.

У этого чувства стыда, что тебе удалось сохранить достоинство и порядочность, есть известное описание. Встречая нищих на улицах Парижа, Мальте замечает, что, вопреки его внешнему респектабельному виду и чистым воротничкам, они признают в нем своего и знаками дают понять это.

Воротник у меня чистый, и белье, и в таком виде я могу зайти в любую кофейню даже и на больших бульварах, спокойно запустить руку в блюдо с пирожными и угоститься. И в этом не усмотрят ничего необычного, меня не обругают, не выставят вон, потому что рука эта – все еще рука человека из приличного общества, рука, которую моют четыре-пять раз на дню... Но есть две-три личности на бульваре Сен-Мишель, например, и на улице Расин, которых не проведешь, которым плевать на мои запястья. Они смотрят на меня и все понимают. Они понимают, что я – свой и только разыгрываю комедию... Им и не хочется портить мне музыку. Они ухмыляются и подмигивают... Кто они? Чего им от меня надо? Может быть, они меня подстерегают? И почему узнают?.. Мне ведь ясно, что это отребье, не просто нищие; да они и не нищие вовсе, тут надо делать различие. Они – отбросы, кожа человека, сплюснутая судьбой. Мокрые от ее слюны, они липнут к фонарям и стенам, к афишным тумбам или медленно стекают по улице, оставляя темный грязный след... И зачем та седая маленькая простояла со мной у витрины битых четверть часа, показывая мне старый длинный карандаш, бесконечно медленно выползавший из гадких скрюченных пальцев? Я прикинулся, будто разглядываю разложенные в витрине товары и ничего не заметил. Но она-то знала, что я заметил ее, знала, что я стою и ломаю голову над тем, что она такое выделяет. Потому что я прекрасно понял, что суть не в карандаше: я чувствовал, что это какой-то знак, известный отребью; я подозревал, что она манит меня куда-то, на что-то толкает. И самое странное – я догадывался о действительности договора, определившего этот знак, и не мог отделаться от ощущения, что тут нечему удивляться... А теперь дня почти не проходит без такого подвоха. И не то что в сумерках – среди бела дня, на самых людных улицах появляется вдруг маленький человечек или старуха, кива-

ет, что-то мне показывает и вновь исчезает, будто сделав свое дело. Когда-нибудь им еще взбредет ввалиться ко мне в комнату, они ведь знают, конечно, где я живу, им ничего не стоит подольститься к консержу³⁹.

Наиболее интересно в рассказе Мальте не то, что Рильке здесь блестяще изображает амбивалентность психологического состояния своего героя – между сознанием полной утраты человеческого образа и попыткой любыми средствами найти выход из этого положения: для персонажа Рильке погружение в бездну становится лишь приготовлением к ожидающему его восхождению к горным высям (*hauts lieux*) поэзии и благородства. Важно прежде всего то, что перед лицом «отребья» Мальте осознает, что все его достоинство – лишь жалкая комедия, которая может вызвать у понимающих зрителей лишь «ухмылки и подмигивания». Характерно и то, что для Мальте их вид и притязания на взаимное доверие столь невыносимы, что он в страхе готов поверить, будто они могут однажды явиться к нему домой, чтобы разоблачить его. Поэтому он находит убежище в Национальной библиотеке, среди своих поэтов, куда отребью вход навсегда заказан.

Возможно, до Освенцима еще никогда не были столь выразительно описаны поражение достоинства перед лицом человеческого в его предельном выражении, бессмысленность уважения к себе перед лицом абсолютной деградации. «Кожуру человеческую» и «человека-раковину», о котором говорит Леви, соединяет тончайшая нить. Легкий стыд молодого поэта перед парижскими нищими – словно сигнальный факел, предвещающий огромный, невообразимый стыд выживших в лагере перед канувшими.

2.13.

Необходимо рассмотреть этот парадоксальный этический статус мусульманина. Мусульманин – это не совсем то, о чем говорил Бет-

тельгейм: не символ последней черты; границы, за которой человек перестает быть человеком; моральной смерти, которой надлежит противостоять всеми силами, чтобы сохранить свое человеческое достоинство, а возможно, и жизнь. Для Леви мусульманин – это скорее зона эксперимента, в котором сама мораль, само достоинство человека ставятся под вопрос. Мусульманин – предельный образ особого рода, образ, в котором не только такие категории, как достоинство и самоуважение, но даже и граница этического теряют всякий смысл.

Очевидно, однако, что если мы устанавливаем границу, при пересечении которой человек перестает быть человеком и люди – все или по крайней мере большая часть – оказываются по ту сторону этой границы, это доказывает не столько бесчеловечность людей, сколько неудовлетворительность и абстрактный характер предлагаемой границы. В самом деле: представьте, что эсэсовцы позволили войти в лагерь проповеднику, и вот он силится всеми средствами убедить мусульман, будто даже в Освенциме необходимо сохранять человеческое достоинство и самоуважение. Поведение этого человека вызвало бы ненависть, а его попытка проповедовать тем, кто лишился не только способности внимать убеждению, но и каких бы то ни было остатков надежды на помощь со стороны людей («они были почти совершенно лишены поддержки»⁴⁰), была бы воспринята как жестокое издевательство. По этой причине другие заключенные никогда не разговаривали с мусульманином, словно полагая, что молчать и избегать – единственный способ обращения с тем, кто живет, оставив всякую надежду на помощь.

Мусульманин был помещен в особую область человеческого существования – просто отрицать его принадлежность к человеческому роду означало бы согласиться с вердиктом СС, повторить их жест, которым одновременно с отказом в помощи утверждалась также никчемность достоинства и самоуважения. Но если существует особая область человеческого существования, в которой все эти понятия не имеют смысла, то их не следует считать основополагающими этическими категориями, ибо этика не вправе исключать

из себя часть того, что свойственно человеку, сколь бы неприглядным или даже невыносимым это ни было.

2.14.

Прошло уже немало лет с тех пор, как в академических кругах получила распространение концепция, зародившаяся в той европейской стране, которая имела самые веские причины терзаться угрызениями совести из-за Освенцима. Эта концепция претендовала выдвинуть своего рода трансцендентальное условие этики в форме общезначимого коммуникативного принципа*. Согласно этой любопытной концепции существо, наделенное речью, не может уклониться от общения с другими. Обладая в отличие от животных речью, люди, так сказать, обречены на то, чтобы оценивать свои действия в критериях смысла и значения. Тот, кто объявляет о своем нежелании вступать в коммуникацию, сам себя сбивает с толку, так как ему приходится сообщать о своем нежелании сообщать что бы то ни было.

В истории философии аргументы подобного рода не новы. Они появляются в тот момент, когда философ чувствует, что попал в затруднительное положение – когда земля родного языка начинает уходить у него из-под ног. С этой проблемой столкнулся еще Аристотель, когда в книге «Гамма» «Метафизики» пытался дать обоснование «наиболее достоверного из всех принципов» – принципа непротиворечивости.

Так вот, некоторые по невежеству требуют, чтобы и оно было доказано, ведь это невежество – не знать, для чего следует искать доказательства и для чего не следует. На самом же деле для всего без исключения доказательства

* Имеются в виду работы Юргена Хабермаса и Карла-Отто Апеля.

быть не может (ведь иначе приходилось бы идти в бесконечность, так что и в этом случае доказательства не было бы); а если для чего-то не следует искать доказательства, то они, надо полагать, не будут в состоянии сказать, какое же начало считают они таким [не требующим доказательства] в большей мере. И все же можно и относительно их утверждения доказать путем опровержения, что так дело обстоять не может, если только возражающий против нас что-то высказывает; если же он ничего не высказывает, то было бы смешно искать доводы против того, у кого нет доводов ни для чего, именно поскольку у него их нет: ведь такой человек, поскольку он такой, подобен ребенку⁴¹.

Поскольку все подобные опровержения опираются на некоторые принятые по умолчанию предпосылки (в данном случае на то, что оппонент непременно должен говорить), в них обязательно оказывается слепое пятно, имеющее вид исключения. У Аристотеля таким слепым пятном становится человек-растение (*homoios gar fyto*) – человек, который не говорит. Достаточно того, чтобы оппонент просто молчал – и опровержение, выдвигаемое Аристотелем, сразу же теряет всякую убедительность. И дело не в том, что человек может по своему усмотрению вступить в разговор или уклониться от него. Ведь в действительности сама по себе способность вступать в общение с людьми не понуждает к говорению – тот факт, что язык всегда дан говорящему на нем заранее, вовсе не предполагает никакого обязательства общаться с другими людьми. Напротив, говорящий может каким-то образом обосновать требование вступить с ним в разговор только при условии, что владение языком не всегда влечет за собой коммуникацию и язык свидетельствует о том, о чем свидетельства быть не может.

Освенцим – это радикальное опровержение принципа обязательной коммуникации. Не только потому, что согласно единому свидетельству выживших любая попытка подвигнуть начальство или эсэсовцев к разговору имела следствием лишь па-

лочные удары, или потому, что, как пишет Марсале, «в некоторых лагерях любая коммуникация заменялась кнутом, так что заключенные иронически окрестили кнут *der Dolmetscher*, переводчиком». Равно и не потому, что «когда-с-тобой-не-разговаривают» являлось нормальным условием существования в лагере, где «твой язык за несколько дней присыхал к гортани, а скоро пересыхали и мысли»⁴². Решающий аргумент иной. Этим аргументом снова оказывается мусульманин. Представим себе на мгновение, что при помощи чудесной машины времени мы переместили в лагерь профессора Апеля и, поставив его перед мусульманином, попросили посмотреть, работает ли созданная им коммуникативная этика и в этой ситуации. Мне кажется, в этот момент было бы во всех смыслах этого слова уместно выключить нашу машину и остановить эксперимент. Потому что существовала опасность, что, при всех наших добрых намерениях, мусульманин вновь окажется исключенным из сферы человеческого. Мусульманин – радикальное опровержение всех возможных опровержений, он сокрушает последние метафизические бастионы, мощь которых казалась несокрушимой, так как их невозможно обосновать непосредственно, а лишь отрицая их отрицание.

2.15.

Нас не должно удивлять, что понятие человеческого достоинства также происходит из правовой сферы. Правда, на этот раз речь идет о сфере публичного права. Начиная с республиканской эпохи латинский термин *dignitas* обозначал ранг и объем полномочий, соответствующий той или иной общественной должности, а также, по принципу транзитивности, и сами эти должности. Так, говорили о *dignitas equestre, regia, imperatoria* – всадническом, королевском, императорском достоинстве. Особенно показателен фрагмент, помещенный в разделе «Достоинства» (*De dignitatibus*) 12-й книги Кодек-

са Юстиниана*. В нем законодатель проявляет заботу о том, чтобы иерархия «достоинств» (не только традиционных – сенаторского и консульского, но и, например, «достоинств» префекта претория, препозита священной опочивальни, магистра скринии и других чиновников византийской табели о рангах) неукоснительно соблюдалась в малейших деталях. А также чтобы доступ к получению должностей (*porta dignitatis*) был закрыт для тех, чей образ жизни не соответствует занимаемому положению (обвиненных в бесчестии постановлением цензора или претора). Однако заслуга создания законченной теории достоинства принадлежит средневековым юристам и знатокам канонического права. То, как здесь переплетаются юриспруденция и теология, тем самым закладывая краеугольный камень теории суверенитета – учения о вечности политической власти, – показал Канторович в своей давно уже ставшей классической книге. Достоинство отделяется от своего носителя и превращается в фиктивную ипостась, своего рода мистическое тело, которое присоединяется к физическому телу чиновника или императора подобно тому, как божественная ипостась Христа соединяется с Его человеческим телом. Кульминационным пунктом этого процесса эмансипации становится принцип, бесчисленное множество раз повторенный средневековыми юристами: «достоинство бессмертно» (*dignitas non moritur; le Roi ne meurt jamais***).

Отделение достоинства от его носителя и вместе с тем их сущностное единство получает зримое выражение в обряде двойных похорон римского императора (а позднее и французского короля). Во время похорон восковое изображение умершего суверена, ре-

* Кодекс Юстиниана (лат. *Codex Iustiniani*) – одна из составных частей Свода Юстиниана. Включает отрывки из императорских распоряжений (конституций), изданных начиная с императора Адриана (II век н. э.) и кончая самим Юстинианом и объединенных в 12 книг (церковное право, уголовное, финансовое, гражданское и другие вопросы). Сохранился не полностью.

** Достоинство бессмертно (лат.); король никогда не умирает (фр.).

презентировавшее его «достоинство», как бы становилось живым человеком – его лечили и воздавали почести до тех пор, пока торжественно не предавали огню (*funus imaginarium*).

В одном ключе со специалистами по гражданскому праву осмыслить «достоинство» пытались также знатоки канонического права. Параллельно они выстроили теорию иерархии церковных «достоинств», которая наиболее полное выражение нашла в трактатах «О достоинстве священнослужителей» (*De dignitate sacerdotum*), предназначенных практикующим священникам. В этих трактатах, с одной стороны, сан священнослужителя возвышался над ангельским чином, поскольку на время мессы тело того, кто ее вел, становилось местом воплощения Христа; с другой стороны, авторы настаивали на этической ответственности, которую сан налагал на священника, чье поведение должно было соответствовать его исключительному положению (священнослужитель должен был воздерживаться от несправедливой жизни (*mala vita*) – например, не прикасаться к Телу Христову, коснувшись прежде срамных частей женщины). Подобно тому как политическое достоинство суверена после его смерти воплощается в восковом изображении, святость священнослужителя продолжает жить в мощах святых (слово «достоинство», прежде всего во франкоязычных регионах, имеет также значение «мощи»).

После того как понятие «достоинство» проникает в трактаты по этике, ему остается лишь аккуратно воспроизвести – а затем и вобрать в себя – форму юридической теории. Изначально подразумевалось, что образ жизни и внешний вид чиновника или священнослужителя должны гармонировать с их рангом (дополнительным значением *dignitas* с самого начала было соответствие физического облика высокому общественному положению – в традиции римлян именно это качество мужчины является коррелятом *venustas** женщины). Ныне же эта полая форма одухотворяется нравственным содержанием и узурпирует место и имя отсутствующего

* Привлекательность (лат.).

«достоинства». И подобно тому как право отделило *persona ficta** от ее обладателя, так и нравственность, двигаясь в противоположном направлении, спекулятивными методами утвердила независимость поведения индивида от должности, которую он занимает. Теперь «достойной» считается такая личность, которая, даже занимая общественную должность, ведет себя так, как если бы эта должность ей принадлежала. Особенно хорошо это видно на примере представителей тех классов, которые после падения *Ancien régime***, утратили последние гражданские прерогативы, которые еще оставляла им абсолютная монархия. Уже в более поздний период то же явление можно обнаружить в низших слоях общества: они по определению были лишены всякого политического статуса, и просветители всех мастей стали читать им нотации о достоинстве и чести бедняков. И аристократы, и представители низов оказались вынужденными вести себя в соответствии со своим отсутствующим достоинством. Эта связь иногда получает словесное выражение в таких формулировках, как *dignitatem amittere* или *servare****. В прежние времена эти выражения обозначали потерю или сохранение должности, сегодня – потерю или сохранение достоинства, принесение в жертву или спасение если не реального общественного статуса, то хотя бы его видимости.

После принятия расовых законов нацисты стали использовать для обозначения юридического положения евреев термин, содержащий указание на достоинство: *entwürdigten*. Еврей – это человек, полностью лишенный *Würde*, какого бы то ни было достоинства: просто человек – и именно поэтому не-человек.

* Условная личность (лат.).

** Старый порядок (фр.).

*** Достоинство потерять или сохранить (лат.).

Тот факт, что есть случаи и ситуации, в которых достоинство неуместно, был известен всегда. Одним из таких случаев является любовь. Влюбленный может быть каким угодно, но только не преисполненным достоинства, так же как невозможно заниматься любовью, сохраняя достоинство. Древние настолько крепко были в этом убеждены, что считали само имя любви несовместимым с понятием достоинства (*verbum ipsum voluptatis non habet dignitatem**) и относили любовные повествования к комическому жанру (Сервий свидетельствует, что четвертая книга Энеиды, которая современного читателя способна расстрогать до слез, рассматривалась как прекрасный образец комического стиля).

Эта невозможность примирить любовь и достоинство имеет глубокую основу. *Dignitas* – как в юридическом, так и в этическом смысле этого термина – является чем-то автономным по отношению к его носителю. Достоинство становится внутренним императивом, которым руководствуется человек, или внешним образцом, которому он должен соответствовать и сохранить любой ценой. Однако в чрезвычайных ситуациях – а такой чрезвычайной ситуацией является в определенном смысле и любовь – становится невозможным выдерживать даже минимальную дистанцию между реальным индивидом и образцом, на который он ориентируется, между жизнью и нормой. Это происходит не потому, что жизнь и норма, внешнее и внутреннее попеременно одерживают верх друг над другом, но потому, что они смешиваются до полной неразличимости, не оставляя места для достойного компромисса. (Апостол Павел об этом прекрасно знал, так как в Послании к Римлянам он определяет любовь как цель и исполнение Закона⁴³.)

Еще и по этой причине Освенцим знаменует собой смерть и разрушение всякой этики, основанной на достоинстве и соответствии норме. Голая жизнь, к которой сводится человек, ничего от не-

* Само слово «удовольствие» не ведает достоинства (лат.).

го не требует и ни с чем не соразмеряется: будучи абсолютно имманентной, она сама становится единственной нормой. «Предельное чувство принадлежности к виду» ни в коем случае не может быть названо достоинством.

Таким образом, та благость, которую выжившим удалось пронести через лагерь – если только имеет смысл говорить здесь о благости, – вовсе не является достоинством. Напротив, выжившие приносят из лагеря на землю людей чудовищную весть о том, что можно утратить достоинство и честь в такой степени, которую себе трудно даже представить, и что жизнь продолжается даже в состоянии полной деградации. И ныне это новое знание становится тем пробным камнем, на котором испытывается и которым измеряется любая мораль и любое достоинство. Мусульманин, будучи предельной формой этого знания, стоит на страже границ этики, формы жизни, которая начинается там, где заканчивается достоинство. И Леви, свидетельствующий о канувших и говорящий от их имени, – картограф этой новой *terra ethica*, бесстрастный землемер *Muselmannland*.

2.17.

Пребывание на грани жизни и смерти – характеристика, которая, как мы могли видеть, постоянно повторяется в описаниях мусульманина, перифрастически именуемого «ходячим трупом». Вглядываясь в стершиеся черты его лица, наблюдая его агонизирующее тело, в позах которого видится что-то «восточное», выжившие сомневаются, что он все еще обладает мерой достоинства, подобающей живому человеку. Однако эта близость к смерти может иметь и другой, более шокирующий смысл, связанный с достоинством или отсутствием такового скорее у смерти, чем у жизни.

Как всегда, именно Леви удалось подобрать наиболее точную и вместе с тем наиболее ужасную формулировку: «Сомнительно, – пишет он, – что их смерть можно назвать смертью». Наиболее точ-

ную, потому что мусульманина характеризует не столько то, что его жизнь – уже не жизнь (этот вид деградации в определенном смысле был свойственен всем обитателям лагеря; кроме того, подобный опыт в принципе нельзя считать чем-то радикально новым), сколько то, что его смерть – это уже не смерть в подлинном смысле этого слова. Как раз именно в том, что смерть человеческого существа более не может именоваться смертью (не только потому, что она не имеет значения – такое уже имело место, – а потому, что не может быть названа этим словом), и заключен тот особый ужас, который мусульманин привносит в лагерь и которым лагерь заражает мир. А это означает – и в этом весь ужас слов Леви, – что эсэсовцы справедливо называли трупы *Figuren*. Там, где смерть уже не может именоваться смертью, трупы тем более не могут быть названы трупами.

2.18.

Мы уже сказали о том, что смысл лагеря состоит не только в отрицании жизни; что внушаемый им ужас не исчерпывается ни смертью, ни числом его жертв; что в лагере уничтожается не достоинство жизни, а достоинство смерти. Ханна Арендт в интервью, данном Гюнтеру Гаусу в 1964 году, описывает свои ощущения в то время, когда правда о лагерях начала распространяться во всех подробностях:

Раньше мы говорили: ну хорошо, у нас есть враги. Это вполне естественно. Почему бы нам не иметь врагов? Но это было совсем другое. Было так, будто разверзлась бездна... Это не должно было случиться. Я имею в виду не только количество жертв. Я имею в виду способы, производство трупов и так далее. Нет необходимости говорить об этом подробнее. Это не должно было случиться. Там произошло нечто такое, с чем мы не можем смириться. Никто из нас не может⁴⁴.

Возникает впечатление, что каждая фраза несет в себе смысл столь тягостный, что говорящий вынужден прибегать к оборотам, представляющим нечто среднее между эвфемизмом и словами, которых прежде не существовало. Прежде всего любопытно повторенное дважды выражение «это не должно было случиться» – оно произносится тоном, по крайней мере на первый взгляд, гневным, который тем более удивительно слышать от автора самой смелой и откровенной книги нашего времени, посвященной проблеме зла. Это впечатление еще более усиливают последние слова: «мы не можем с этим смириться, никто из нас не может». (Предрассудок, по словам Ницше, происходит от неспособности воли принять то, что произошло, смириться с необратимостью времени и с тем, что «так случилось».)

О том, чего не должно было произойти и что, тем не менее, произошло, Арндт подробнее говорит далее: это нечто столь оскорбительное для слуха, что она упоминает об этом с неохотой и стыдом («нет необходимости говорить об этом подробнее») – «производство трупов и тому подобное». Впервые уничтожение людей в лагере сравнил с конвейерным производством (*am laufenden Band*) эсэсовский врач Фридрих Энтресс⁴⁵ – с тех пор оно повторялось и варьировалось бесконечное множество раз, не всегда к месту.

В любом случае выражение «производство трупов» подразумевает, что применительно к лагерю речь идет не о смерти в собственном смысле этого слова, а о чем-то бесконечно более оскорбительном, чем смерть. В Освенциме не умирали, там производились трупы. Неумершие трупы, не-человеки, чья гибель была обеспечена тем, что она была поставлена на поток. Именно это уничтожение смерти является, согласно одному из возможных и весьма распространенных толкований, тем особым унижением, которому подвергал своих узников Освенцим, и подлинным именем того ужаса, который он в себе несет.

Однако то, что именно уничтожение смерти составляет суть этической апории Освенцима, не вполне очевидно. Это доказывают противоречия, с которыми сталкиваются те, кто пытается рассматривать Освенцим с данной точки зрения. Как и те авторы, которые за много лет до Освенцима провозгласили девальвацию смерти. Первым из них, разумеется, был Рильке: именно он, как ни странно, стал источником, из которого Энтресс, непосредственно или опосредованно, заимствовал определение смерти в лагерях как конвейерное производство:

Теперь умирают на пятистах пятидесяти девяти [кроватях]. Разумеется, фабричным способом. При такой огромной продукции каждая смерть уж не отделяется столь тщательно; но ведь это не важно. Важно количество⁴⁶.

Тогда же Пеги, которого Адорно следовало процитировать применительно к Освенциму, говорил о том, что смерть в современном мире утратила подобающее ей достоинство:

Современный мир сумел обесценить то, что, быть может, обесценить труднее всего, потому что оно таково, что в самом себе, как бы в своем составе, содержит особое достоинство – какую-то исключительную неспособность поддаться обесцениванию: современный мир обесценил смерть.

Смерти, «пущенной в серийное производство», Рильке противопоставляет «свою же смерть» доброго старого времени, ту смерть, которую каждый носит в себе как «незреющий плод»: «она у тебя была», и «это тебе придавало особое достоинство и тихую гордость». Вся «Книга о нищете и смерти», написанная под тяжелейшим впечатлением от жизни в Париже, посвящена обесцениванию смерти в

большом городе, где невозможность жить оборачивается невозможностью взрастить плод собственной смерти («а смерть великая есть плод нутра, и в нас он – долгожданная нужда»⁴⁷). Характерно, что если не считать навязчивого обращения к образному ряду, связанному с родами и выкидышем («нашей смерти выкидыш рожаем»⁴⁸), а также к метафорике зрелых / незрелых плодов («Своя же смерть висит и зеленеет // У них внутри незреющим плодом»⁴⁹), «собственная» смерть отличается от других видов смерти лишь наиболее абстрактными и формальными характеристиками: оппозицией собственности / несобственности и внутреннего / внешнего. Перед лицом экспроприации смерти, свершившейся в наши дни, поэт ведет себя в полном соответствии с фрейдистской схемой борьбы Эроса и Танатоса – он интериоризирует утраченный предмет. Или можно сказать, что он поступает как меланхолик, представляя отчужденным от себя объект, а именно смерть, применительно к которой говорить о собственном и чужом просто не имеет смысла. Что именно делает «собственной» смерть камергера Бригге в его старом доме в Ульсгоре, которую он столь тщательно описывает как образец «царской» смерти? Об этом нигде не сказано ни слова, если только не считать того, что герой умирает в своем доме, окруженный своими слугами и своими собаками. Попытка Рильке возвратить смерти ее «особое достоинство» оставляет впечатление чего-то столь неподобающего, что в итоге сон крестьянина о том, как он заколол умирающего хозяина «вилами», начинает казаться осуществлением тайного желания самого поэта.

2.20.

Выражение «производство трупов» впервые употребил еще в 1949 году Мартин Хайдеггер, который был наставником Ханны Арендт в середине 1920-х годов, когда она училась во Фрайбурге. По любопытному совпадению «производство трупов», как и у Леви, оз-

начает, что невозможно говорить о смерти применительно к жертвам лагеря уничтожения, ибо они не умирали в подлинном смысле этого слова – они были продукцией, производимой фабрикой смерти. «Они умирают массово, сотнями и тысячами», как говорится в тексте лекции о технике, которую философ прочитал в Бремене. Лекция носит название «Опасность» (*Die Gefahr*):

Умирают? Кончаются. Уничтожаются. Умирают? Становятся единицами хранения на складе фабрики трупов. Умирают? Ликвидируются без лишнего шума в лагерях уничтожения... Но умереть (*Sterben*) означает: испытать смерть в собственном бытии. Мочь умереть означает: мочь принять это решающее испытание. И мы это можем, только если наше бытие способно стать бытием смерти... Повсюду безмерная нищета безбрежной, жестокой смерти без смерти (*ungestorbener Tode*), и однако же сущность смерти остается сокрытой от человека⁵⁰.

Несколькими годами позднее Хайдеггера упрекали, и не без оснований, в этом по меньшей мере неуместном для автора, пусть и косвенно связанного с нацизмом, беглом упоминании о лагерях уничтожения (и это после нескольких лет молчания). С уверенностью можно утверждать только то, что узники лагеря были лишены права на достойную смерть, они были обречены сгнить, умереть, не умирая – ситуация, напоминающая «выкидыш смерти» у Рильке. Однако как можно себе представить в лагере «мертвую» смерть, то есть смерть, вынашиваемую в собственном бытии? И имеет ли смысл применительно к Освенциму различать собственную и не собственную смерть?

Очевидно, что в «Бытии и времени» смерть наделяется особой функцией. Она предстает местом экзистенциального опыта, именуемого «бытием-к-смерти» – этот опыт выражает, возможно, самую суть хайдеггеровской этики. Это так, потому что выступающая в этом опыте «решимость» превращает повседневное, состоящее из

болтовни, двусмысленностей и уклонений несобственное бытие, в которое человек всегда уже заранее и прежде всего брошен, – в собственное. И анонимная смерть, всегда обращенная вовне и никогда не присутствующая в подлинном смысле, становится наиболее собственной и непреодолимой возможностью. Дело не в том, что в этой возможности заключено какое-то особенное содержание, и не в том, что благодаря ей человек может стать чем-то или сделать что-то. Напротив, смерть, рассматриваемая как возможность, абсолютно пуста и не имеет особого статуса: она есть лишь *возможность невозможности всякого способа поведения и всякой экзистенции*. Именно поэтому решимость, которая в бытии-к-смерти испытывает во всей полноте эти невозможность и пустоту, избавляется от всякой нерешимости и впервые полностью присваивает свое несобственное бытие. Таким образом, опыт безграничной неспособности существования оказывается для человека тем путем, следуя которым, он может, перестав скитаться по миру, где царит *Da**, сделать возможным свое собственное фактическое существование.

Тем более значимым является подход к рассмотрению Освенцима, предложенный на конференции в Бремене. Лагерь оказывается местом, где невозможно испытать опыт смерти как наиболее собственной и непреодолимой возможности, возможности невозможного; местом, где не происходит присвоения несобственного и фактическая область неподлинного не знает ни инверсий, ни исключений. Вот почему в лагерях (как, впрочем, и повсюду в эпоху безусловного господства техники) бытие смерти подвергается остракизму и люди не умирают, а превращаются в продукт производства – трупы.

В этом месте следует задать вопрос, не привело ли философа к противоречию влияние Рильке, четко отделявшего собственную смерть от несобственной? В этике Хайдеггера то, что возвышается над неподлинной повседневностью, идеальное царство, вознесенное

* Здесь (нем.). Термин *Dasein* составлен из двух элементов: *Sein* (бытие) и *Da* (здесь), именно поэтому он нередко переводится на русский язык как «здесь-бытие».

над царством реальности, не называется подлинным и собственным бытием. Эти категории означают не что иное, как «видоизмененное утверждение несобственного», высвобождающее лишь фактически наличные возможности экзистенции. В согласии с изречением Гёльдерлина, которое Хайдеггер неоднократно вспоминает («Но где опасность, там вырастает // И спасительное»), именно в предельной ситуации лагеря становятся возможными присвоение и избавление.

Но тогда следует найти другую причину, почему Освенцим оказывается изъятым из опыта смерти: эта причина должна ставить под вопрос саму возможность подлинной решимости и тем самым расшатывать основания хайдеггеровской этики. Лагерь – это место, где всякое различие между собственным и несобственным, возможным и невозможным практически стирается. Ведь принцип, согласно которому единственным содержанием собственного является несобственное, подтверждается здесь, превращаясь в обратный ему принцип: единственным содержанием несобственного является собственное. И подобно тому, как в своем бытии-к-смерти человек подлинно присваивает неподлинное, существование узников лагеря в своей повседневности и безличности направлено к смерти. Присвоение несобственного становится невозможным, так как несобственное полностью сделалось бременем собственного, и каждое мгновение своей фактической жизни люди живут «к смерти». Это означает, что в Освенциме невозможно отличить смерть от остановки биологических процессов, различить умирание и «ликвидацию». Амери, отвечая Хайдеггеру, писал: «После освобождения становится возможным думать о смерти, не думая при этом обязательно об умирании и не испытывая тревоги от этой мысли»⁵¹. В лагере это невозможно. И не потому, что мысль о способах умерщвления (инъекция фенола, газовая камера или избиение до смерти) вытесняла мысль о смерти как таковой (как, кажется, думал Амери), а потому, что там, где мысль о смерти приобрела материальное воплощение, там, где смерть была «тривиальной, обычной, бюрократической»⁵², она становилась неотличимой от умирания, умирание – от своих видов и, наконец, смерть – от производства трупов.

Грета Салус, одна из выживших в Освенциме, чье свидетельство всегда звучит истинно, однажды написала: «никогда не следовало бы вынуждать человека претерпеть все то, что он может вынести, вынуждать его видеть, что в страдании, доведенном до предела, не остается ничего человеческого»⁵³. Эта формулировка очень точно воспроизводит специфическую «модальность» лагеря, его исключительный бытийный статус – особую реальность, в которой, по свидетельству выживших, непреложная истинность существования сочетается с абсолютной невозможностью помыслить это существование. Если бытие-к-смерти создает возможное из опыта невозможного (смерти), то в рассматриваемом случае невозможное (массовая смерть) производится из испытанного во всей полноте опыта возможного, из исчерпания его бесконечности. Таким образом, лагерь предстает наиболее полным выражением нацистской политики, которая мыслила себя, говоря словами Геббельса, как «искусство делать возможным казавшееся невозможным» (*Politik ist die Kunst, das unmögliche Scheinende möglich zu machen*). Именно поэтому в лагере действие, которое составляет суть хайдеггеровской этики – присвоение несобственного, превращение существующего в возможность, – оказывается бесполезным, именно поэтому «сущность смерти ускользает от человека».

Тот, кто прошел лагерь – неважно, сгинул он или выжил, – вынес все то, что мог вынести, и даже то, чего не хотел и не мог вынести. Было бы неправильным сказать, что в этом «страдании, доведенном до предела», в этом исчерпании возможного не остается «ничего человеческого». Человеческие возможности здесь вторгаются в область нечеловеческого, человек выдерживает даже не-человека. Отсюда преследующая выжившего тоска, «неотступный недуг ... не имевший названия», тоска, в которой Леви узнает атавистическую тоску Книги Бытия – «сидевшую в каждом тоску *tohu vavohi*... где нет человека»⁵⁴. Это означает, что человек несет на себе печать нечеловеческого, что в самой глубине его духа зияет рана

бездущия, царит бесчеловечный хаос, злонамеренно посеянный в его существо, способное на все.

Как тоска, так и свидетельство относятся не только к тому, что сделано или пережито, но и к тому, что можно сделать или пережить. И нечеловеческой оказывается именно эта мощь, эта почти беспредельная способность терпеть, а вовсе не события, действия или бездействие. Как раз опыта этой мощи были лишены эсэсовцы. Эти палачи в один голос продолжают твердить, что они не *могли* поступить иначе, что они только исполняли долг. Действие, совершаемое без возможности не действовать, называется *Befehlnotstand*, необходимость исполнять приказ. И они, говоря словами Эйхмана, починались *kadavergehorsam*, как трупы. Разумеется, палачам также приходилось переносить то, что они не должны были (а иногда и не хотели) переносить, однако, как остроумно заметил однажды Карл Валентин, они в любом случае «не находили в себе сил это перенести». Именно по этой причине они оставались «людьми» и не приобрели опыта «нечеловеческого». Эта неспособность «мочь», возможно, никогда не была выражена со столь ослепительной ясностью, как в речи Гиммлера 4 октября 1943 года:

Большинство из вас должны знать, что означает, когда рядами один к одному лежат 100 трупов, или 500, или 1000. Выдержать все это до конца и остаться при этом порядочными людьми, за незначительными исключениями, подчас называемыми человеческой слабостью, – вот что делает нас твердыми. Это страница славы в нашей истории, которая никогда не была и не будет написана...⁵⁵

Так значит, не случайно эсэсовцы, лишь за незначительными исключениями, оказались неспособны свидетельствовать. В то время как жертвы свидетельствовали о том, как их существо утратило человеческую природу, ибо они вынесли все, что *могли* вынести, палачи же, пытая и убивая, оставались «порядочными людьми» и не вынесли того, что, однако же, *могли* вынести.

И если предельным воплощением этой предельной способности страдать является мусульманин, то становится понятно, почему эсэсовцы не могли видеть мусульманина и тем более свидетельствовать о нем:

Они были совсем обессилены и позволяли делать с собой все что угодно. Нельзя было найти никакой общей почвы, никакой возможности разговаривать с ними – отсюда презрение: я не мог понять, как можно было до такой степени опуститься. Совсем недавно я прочитал в книге, что заяц-беляк каждые пять или шесть лет бросается в море, чтобы умереть, и вспомнил о Треблинке⁵⁶.

2.22.

Идея о том, что труп заслуживает почтительного отношения и что смерть обладает особым достоинством, изначально не принадлежала к сфере этики. Ее истоки следует искать скорее в архаическом субстрате права, сложившемся в ту эпоху, когда право было неотделимо от магии. Почести, воздаваемые телу покойного, и забота о нем имели целью помешать душе умершего (а точнее, его призраку или двойнику) остаться в мире живых и стать для него угрозой (*larva** римлян, *eidolon*** и *phasma**** греков). Погребальные обряды были призваны превратить это докучливое и сомнительное существо в дружественный и могущественный дух предка, с кото-

* Букв.: животная душа (лат.). В древнеримской религии ларвы – это души безвременно умерших или погибших насильственной смертью людей, которые в виде привидений преследовали людей на земле.

** Букв.: образ, подобие (греч.). Именно от греческого *Oidolon* происходит слово «идол».

*** Видение, привидение, призрак (греч.).

рым устанавливались четко регламентированные правилами культа связи.

Однако архаическому миру были известны и такие магические практики, целью которых было, напротив, на долгий срок сделать невозможным это примирение. Иногда речь шла лишь о том, чтобы нейтрализовать враждебность призрака. Таковым было назначение чудовищного ритуала *mascalismos*: выступающие части трупа убитого (кисти рук, нос, уши и т. д.) отрезали и нанизывали на веревку, которую затем пропускали под мышками у мертвеца, чтобы тот не смог отомстить за нанесенную ему обиду. Оставление без погребения (именно это стало причиной трагического конфликта Антигоны и Креонта) также являлось разновидностью магической мести – ритуалом, исполняемым над трупом умершего, который после этого был обречен остаться *larva* навечно и никогда не обрести покоя. По этой причине в греческом и римском архаическом праве требование хоронить умерших было столь строгим, что в случае отсутствия трупа предписывалось предать земле колосс, своего рода ритуального двойника покойного (чаще всего это было деревянное или восковое изображение умершего).

В очевидном противоречии с этими магическими практиками оказываются, с одной стороны, изречение Гераклита «Трупы на выброс пуще дерьма», а с другой – евангельское требование предоставить мертвым хоронить своих мертвецов (отзвуком которого уже внутри христианской церкви стал отказ францисканцев-спиритуалов от официального обряда погребения). Таким образом, очевидно, что переплетение и контрастное сочетание этих традиций – магико-юридической и философско-мессианской – определяет амбивалентное отношение к достоинству смерти в нашей культуре начиная от самых ее истоков.

Возможно, наиболее сильно эта амбивалентность проявляется в том эпизоде из «Братьев Карамазовых», где речь идет о невыносимом зловонии, исходившем от трупа старца Зосимы. Монахи, толпившиеся у кельи святого старца, быстро разделились на тех, кто усомнился в святости его жизни (таковых было большинство), так как до-

стоинство усопшего очевидным образом не было явлено – ведь вместо того чтобы источать благоухание святости, он в самом скором времени начал разлагаться, – и тех, весьма немногих, кто знал, что участь трупа не позволяет делать выводы этического свойства. Смерд, витавший над головами маловерных монахов, чем-то сродни тошнотворному запаху, распространявшемуся над лагерем из труб кремационных печей, недаром прозванных «дорогой в небеса». В зловонии этих печей некоторые также видят символ наивысшего оскорбления, нанесенного Освенцимом достоинству смертных.

Амбивалентность отношения нашей культуры к смерти достигает кульминации после Освенцима. Это особенно заметно у Адорно, который хотел представить Освенцим своего рода историческим водоразделом, утверждая не только, что «после Освенцима поэзия уже невозможна», но и что «после Освенцима любая культура вместе с любой ее уничижительной критикой – всего лишь мусор»⁵⁷. С одной стороны, он, как кажется, разделяет взгляды Арендт и Хайдеггера (к которым, впрочем, не испытывает ни малейшей симпатии) на «производство трупов» и говорит о «массовом производстве смерти по сходной цене»; с другой – с презрительным негодованием отвергает рассуждения Рильке (и того же Хайдеггера) о «собственной» смерти.

Знаменитая молитва Рильке, – читаем мы в *Minima Moralia*, – в которой он просит Бога даровать каждому собственную смерть, всего лишь жалкая уловка: при помощи этой уловки он пытается скрыть тот факт, что люди просто подышают, и все⁵⁸.

Эти колебания выдают неспособность разума точно определить характер преступлений Освенцима. Освенцим обвиняют по двум статьям, на первый взгляд, противоречащим друг другу: с одной стороны, говорят о том, что он явил собой безусловный триумф смерти над жизнью; с другой – ему ставят в вину уничтожение смерти и надругательство над ней. Оба этих обвинения – как, возможно, и всякое об-

винение, являющееся по определению юридическим действием, – неспособны проникнуть в суть оскорбления, нанесенного Освенцимом, подвести его под статью, по которой его следовало бы судить. Как и в случае с головой Горгоны, которую невозможно – и нежелательно – увидеть, мы сталкиваемся с чем-то до того неслыханным, что единственный способ сделать его понятным – применить к нему одновременно наиболее предельные и наиболее близкие нам понятия: жизнь и смерть, достоинство и бесчестье. Но мусульманина – этот подлинный ключ к Освенциму, «нерв лагерной жизни», тот, кого никто не хочет видеть и кто образует лакуну в любом свидетельстве, – не охватывает ни одно из этих понятий. Поистине он – призрак мертвеца, которого наша память неспособна похоронить, привидение, которое мы не можем изгнать, и поэтому нам следует заставить себя с ним считаться. Порой он предстает как существо, которое кажется живым, но на самом деле лишено жизни; иногда он оказывается тем, чья смерть не может быть названа смертью, но лишь производством трупа. Как мертвая зона внутри жизни, как область жизни в царстве смерти. В обоих случаях, коль скоро уничтожается сущностная связь человека с тем, что делает его таковым, а именно со святостью жизни и смерти, под вопрос ставится сам человеческий статус человека. Мусульманин – это нечеловек, который упорно выдает себя за человека, он есть само человеческое, неотделимое от нечеловеческого.

Если это так, возникает вопрос: что же именно имел в виду выживший, когда говорил о мусульманине как о «свидетеле *par excellence*», единственном, чье свидетельство является общезначимым? Как может нечеловек свидетельствовать о человеке, как может тот, кто по определению неспособен свидетельствовать, быть подлинным свидетелем? Ведь у названия «Человек ли это» есть, очевидно, и этот смысл: имя «человека» присваивается прежде всего нечеловеку, а важнейшим свидетелем о человеке оказывается тот, чья человеческая природа полностью разрушена. Иными словами, человек – это тот, кто может пережить человека. Если мы назовем «парадоксом Леви» тезис «Мусульманин – это свидетель *par excellence*», то понять Освенцим – если это вообще возможно – мы смо-

жем лишь тогда, когда одновременно постигнем и смысл и бессмысленность этого парадокса.

2.24.

Мишель Фуко предложил политическое объяснение обесценивания смерти, происходящего в наши дни. Концепция Фуко связывает этот феномен с трансформацией власти в Новое время. В своей наиболее традиционной форме территориального государства власть может быть определена как право жизни и смерти. Это право по природе своей асимметрично, так как реализуется прежде всего как право смерти и затрагивает жизнь лишь косвенно – как воздержание от права на убийство. Поэтому Фуко характеризует суверенитет посредством формулы «предать смерти или сохранить жизнь». Когда в XVII веке рождается полицейская наука, а в механизмах функционирования и в экономике государства забота о жизни и здоровье подданных начинает занимать все более важное место, суверенная власть последовательно превращается в то, что Фуко называет биологической властью. Место древнего права предавать смерти и сохранять жизнь занимает его инверсия, определяющая биополитику Нового времени и выражающаяся формулой «заставить жить и позволить умереть».

Тогда как в условиях суверенного права смерть была тем феноменом, в котором проявлялась самым очевидным образом абсолютная власть суверена, теперь смерть, напротив, олицетворяет момент, когда индивид ускользает от всякой власти, обращается к самому себе и отступает в некотором роде в самую частную область⁵⁹.

Отсюда – прогрессирующая дисквалификация смерти: она утрачивает характер публичного ритуала, в котором принимали участие

не только отдельные люди и семьи, но и в определенном смысле общество в целом, и становится чем-то, что нужно скрывать, глубоко интимным делом.

Смерть Франко, фигуры, которая дольше других в двадцатом столетии оставалась воплощением древнего суверенного права жизни и смерти, стала рубежом в процессе перехода к новой медико-биологической власти – власти, которой так хорошо удается «заставлять жить» людей, даже когда они мертвы. Смерть Франко сделалась линией фронтального столкновения двух моделей власти. Для Фуко, однако, эти два вида власти, на мгновение сливающиеся в теле суверена, остаются сущностно чуждыми друг другу, и их различие выражается серией концептуальных оппозиций (индивидуальное тело / население, дисциплина / механизмы регуляции, человек как тело / человек как вид), которые обозначают переход от одной системы к другой на заре Нового времени. Разумеется, Фуко прекрасно понимал, что эти два вида власти и характерные для них техники могут в некоторых случаях проникать друг в друга, однако с концептуальной точки зрения они остаются различными. Это взаимопроникновение двух моделей власти становится проблемой в тот момент, когда мы приступаем к исследованию крупных тоталитарных государств современности, и прежде всего нацистского государства. Происшедшая в нем беспрецедентная абсолютизация биологической власти «заставлять жить» сопрягается с абсолютной генерализацией суверенного права «предавать смерти» так, что биополитика непосредственно совпадает с танатополитикой. Это совпадение, в фукинской перспективе, представляет собой самый настоящий парадокс, который, как и всякий парадокс, нуждается в объяснении. Как может быть возможно, что власть, целью которой является принуждение к жизни, реализует свое безусловное право предавать смерти?

Ответ на этот вопрос, предложенный Фуко в курсе, прочитанном в 1976 году в Коллеж де Франс, общеизвестен: именно расизм позволяет биологической власти обозначить разрывы в биологическом континууме человеческого вида, возвратив таким образом принцип войны в систему «принуждения к жизни».

В биологическом *континууме* человеческого рода появление рас, их различение и иерархия, оценка одних рас как высших, а других как низших становится средством фрагментации биологической области, ответственность за которую взяла на себя власть; средством сместить внутри населения одни группы по отношению к другим. Короче, средством установить разрывы биологического типа внутри области, которая представляется именно биологической областью⁶⁰.

Попытаемся продолжить анализ, начатый Фуко. Основная цезура, конститутивная для биополитической сферы, пролегает между народом и населением – благодаря ей в самых недрах народа возникает население, то есть тело, по сути своей политическое, превращается в тело биологическое, применительно к которому речь уже может идти о контроле и регуляции рождаемости и смертности, здоровья и болезни. С рождением биологической власти любой народ обретает двойника – население, любой *демократический* народ становится одновременно народом *демографическим*. Очень отчетливо эту изначальную цезуру в нацистском рейхе обозначает Закон о защите наследственного здоровья немецкого народа 1933 года. За этой цезурой следует другая, которая выделяет в общей массе гражданского населения граждан «арийского» и «неарийского» происхождения. Новая цезура из «неарийцев» выделяет собственно евреев (*Volljuden*) и «смешанных» (*Mischlinge*) – тех, чьи дед или оба деда были евреями, но кто не исповедовал еврейской веры и на момент 15 сентября 1935 года не имел родственников-евреев. Впрочем, границы биополитических цезур подвижны – всякий раз они вычленивают в жизненном континууме новые зоны, соотносящиеся с этапами *Entwürdigung** и прогрессирующей деградации. Так неариец превращается в еврея, еврей – в перемещенное лицо (*umgesiedelt, ausgesiedelt*), перемещенное лицо – в интернированного (*Häftling*), пока разделение по биополитическому прин-

* Унижение, лишение достоинства (нем.).

ципу не достигает последнего предела. Этим пределом является мусульманин. В тот момент, когда узник лагеря становится мусульманином, расистская биополитика оказывается по ту сторону расового принципа и проникает в сферу, где производить разделение более невозможно. Здесь непрочная и неясная связь между народом и населением разрывается окончательно, и нашему взору открывается своего рода чистая сущность биополитического – абсолютная, неделимая, та, которая не может никому принадлежать.

В свете сказанного становится понятной решающая роль лагерей в нацистской биополитической системе. Они не являются только лишь местом смерти и уничтожения, но прежде всего – местом производства мусульман, предельного выражения биополитической сущности, которую можно выделить в биологическом континууме. Дальше – только газовая камера.

В 1937 году на секретном совещании Гитлер впервые употребил предельное биополитическое понятие, на котором стоит остановиться подробнее. Имея в виду Центрально-Восточную Европу, он сказал, что эти территории следует превратить в *volkloser Raum*, пространство без народа. Как следует понимать эту весьма оригинальную формулировку? Речь здесь идет не о пустыне, не о географическом пространстве, лишенном жителей (ведь регион, о котором он говорил, был густо населен разными народами и нациями). Правильнее сказать, что эта формула описывает базовый биополитический механизм, который может действовать в любом пространстве и посредством которого народ превращается в население, а население – в мусульман. Таким образом, *volkloser Raum* – это название, обозначающее внутренний двигатель лагерной системы, задуманной как биополитическая машина, которая, однажды начав работать в определенном географическом пространстве, превращает его в абсолютное биополитическое пространство, *Lebens- и Todesraum**, где человеческая жизнь оказывается по ту сторону всякой предсказуемой биополитической идентичности. И смерть здесь – всего лишь эпифеномен.

* Пространство жизни и смерти (нем.).

Стыд, или 0 субъекте

3.1.

В начале «Передышки» Леви описывает первую встречу с русскими передовыми отрядами, которые днем 27 января 1945 года подошли к покинутому немцами Освенциму. Эта встреча, знаменовавшая окончательное освобождение от кошмара, проходила, однако, не под знаком радости, а, странным образом, под знаком стыда:

Это были четверо молодых солдат – верхом, с автоматами в руках, они настороженно ехали по дороге, ведущей к лагерю. Перед колючей проволокой они остановились и, тихо переговариваясь, растерянно уставились на груды разлагающихся трупов, на разрушенные бараки, на нас, немногих, оставшихся в живых... Они не сказали нам ни слова, не улыбнулись в знак приветствия; скорее не сочувствие, а смущенная сдержанность запечатала их губы, приковала их взгляды к зрелищу смерти. Нам было хорошо знакомо это чувство, мы испытывали его после селекций, всякий раз, когда на наших глазах унижали других и когда мы сами подвергались унижению; имя этому чувству было

стыд, тот самый стыд, которого не ведали немцы, но который испытывает честный человек за чужую вину, мучаясь, что она существует, что она стала неотъемлемой частью порядка вещей и его добрая воля – ничто или слишком мало, чтобы что-то изменить¹.

Более чем двадцать лет спустя, во время написания «Канувших и спасенных», Леви возвращается к размышлениям об этом стыде как о преобладающем чувстве выживших и пытается найти ему объяснение. И неудивительно, что глава «Стыд» книги «Канувшие и спасенные», как и всякая другая попытка, в конце концов оказывается неудовлетворительной. Тем более что непосредственно ей предшествует уникальный анализ «серой зоны», где в центре внимания находится необъяснимое, а любые объяснения изначально отбрасываются. В отношении *Kapos**, коллаборационистов, «привилегированных» всех видов, несчастных членов зондеркоманд и даже Хаима Румковского, *rex Judaeorum*** Лодзинского гетто, выживший произносит *non liquet**** («я повторяю: “вороны крематория” достойны как жалости, так и строгого осуждения, и прошу только об одном – не спешите выносить им приговор»²). Но уже в главе о стыде Леви, кажется, вновь поспешно сводит его к чувству вины («многие, и я в том числе, испытывали в заключении и после “стыд” и чувство вины»³). Сразу вслед за этим, пытаясь определить источники этой вины, автор, только что бесстрашно рискнувший проникнуть в абсолютно неисследованную область этики, подвергает свою совесть столь наивному анализу, что приводит читателя в смущение.

* Капо – узники, выполнявшие в лагере административно-надзорные функции.

** Царь Иудейский (лат.).

*** Не ясно (лат.) – формула римского судопроизводства: голосуя приговор, судьи подавали одно из трех мнений: «оправдываю», «осуждаю» или «не ясно», то есть «воздерживаюсь». Последнее означало, что дело направляется на повторное рассмотрение.

Обнажаемые проступки (раздраженное пожатие плечами в ответ на вопрос младших товарищей или эпизод со стружкой воды, разделенной с Альберто, но утаенной от Даниэле), естественно, простительны, но возникающее у читателя смущение – всего лишь отражение замешательства бывшего узника, его неспособности разобраться в своем чувстве стыда.

3.2.

Чувство вины, испытываемое выжившими, – это *locus classicus** лагерной литературы. Беттельгейм так описал его парадоксальный характер:

В действительности все дело в том... что выживший, будучи существом рациональным, прекрасно знал, что он невиновен, как, например, я знаю это о себе, но это не отменяет того факта, что его человечность как существа чувствующего требовала, чтобы он чувствовал себя виновным, – и он таковым себя ощущал. Человек не способен выжить в концентрационном лагере, не почувствовав себя виноватым за то, что ему так невообразимо повезло, в то время как миллионы погибли, и многие погибли у него на глазах... В лагерях он был вынужден годами, день за днем наблюдать уничтожение других, чувствуя – наперекор логике, – что он должен помешать этому, испытывая вину за то, что часто бывал рад, что погиб не он⁴.

Апорию такого же типа Эли Визель выразил в афоризме «я жив, следовательно, я виновен», немедленно добавив: «Я здесь, потому что друг, знакомый, незнакомец умер вместо меня». Подобное объясне-

* Классическое место (лат.).

ние приводит и Элла Лингенс: «Разве не живет каждый из нас, вернувшихся, с чувством вины, которое так редко чувствуют наши мучители: “я жив потому, что другие умерли вместо меня”?»⁵

Леви также знакомо чувство такого рода. Однако он не принимает его окончательно и упорно ему противостоит. Этот конфликт все еще находит выражение в его стихотворении «Выживший», написанном в 1984 году:

*Since then, at an uncertain hour**

Он не знает, когда эта боль возвратится,
Но когда она с ним, ему нужен хоть кто-то,
Кто бы слушал его и не дал этой боли
Сжечь в груди его сердце дотла и до пепла.

Перед ним возникают товарищей давних
Лица, бледные в раннем рассвете,
В серой пудре цемента, в неверном тумане,
В гриме смерти, что скрыта в ночном беспокойстве.

По ночам они мерно шевелят челюстями,
Пустоту словно репу жуют и слюнявят,
В снах тяжелых застряв.

* Строка из поэмы С. Т. Кольриджа «Поэма о старом моряке»:

*Since then, at an uncertain hour,
That agony returns;
And till my ghastly tale is told,
This heart within me burns.*

С тех пор гнетет меня тоска
В неведомый мне час,
Пока я вновь не расскажу
Мой сумрачный рассказ.
(Пер. с англ. Н. Гумилева)

Прочь, оставьте меня, порожденья тумана!
Разве я притеснял вас? Иль хлеб ваш убогий
У вас отнимал? Или требовал в жертву
Вашу жизнь? Никогда.
Возвращайтесь скорее в свой сумрак.

Нет вины моей в том, что я жив, что дышу,
Что я ем, что я сплю, что ношу я одежду*.

Свидетельством того, что тема стихотворения сложнее, чем просто отрицание ответственности, служит упомянутая в его последней строке цитата из Данте. Ее источник находится в 33-й песне «Ада»**, повествующей о встрече с Уголино в кругу, где находятся предатели. Цитата содержит двойную имплицитную отсылку к проблеме вины депортированных. С одной стороны, в «темном колодце» находятся те, кто предал – главным образом своих родственников и товарищей. С другой стороны, не без горького намека на собственное положение выжившего, Леви цитирует именно строку, повествующую о персонаже, которого Данте считает живым, в то время как это только видимость, так как душу того уже поглотила смерть.

Через два года, во время написания «Канувших и спасенных», Леви снова задает вопрос: «Тебе стыдно, что ты живешь вместо другого? Причем более благородного, тонкого, мудрого, нужного? Того, кто больше тебя достоин жить?»⁷ Но и на этот раз ответ неоднозначен:

Ты анализируешь, перебираешь свои воспоминания, следя, чтобы ни одно не ускользнуло, не замаскировалось, не изменило облик. Все как будто в порядке: ты никого не поработал, никого не бил (а были ли у тебя на это силы?); ты не занимал привилегированных должностей (да тебе ни-

* Пер. с ит. М. Новиковой-Грунд.

** «Он ест, и пьет, и спит, и носит платье». – Данте Алигьери. Божественная комедия. Ад. Песнь 33. Строка 141.

кто их и не предлагал); ты не воровал хлеб у товарищей. Впрочем, это могло быть, и предположение, тень сомнения, что каждый – Каин брату своему, что каждый из нас (на этот раз я употребляю «нас» в очень широком, даже вселенском смысле) поработил ближнего своего, а теперь живет вместо него⁸.

Расширение обвинения (или скорее подозрения) некоторым образом смягчает его остроту, делает наносимую им рану менее болезненной: «Или требовал в жертву вашу жизнь? Никогда»; «Невозможно влезть в шкуру другого»⁹.

3.3.

Другой стороной стыда выжившего является превознесение факта выживания как такового. В 1976 году вышла в свет книга профессора Колгейтского университета Терренса де Пре «Выживший: анатомия жизни в лагерях смерти», которая сразу же приобрела большой успех. Книга была призвана показать, что «выживание есть опыт, имеющий определенную структуру, которая не является ни случайной, ни регрессивной, ни аморальной», и в то же время «сделать эту структуру видимой»¹⁰. Результатом анатомического вскрытия лагерной жизни стала мысль, что жизнь в конечном итоге есть выживание и что в экстремальной ситуации Освенцима это высвобожденное из культурных одежд и деформаций глубинное ядро «жизни в себе» обнажается как таковое. Хотя в определенный момент де Пре и вызывает к жизни дух «мусульманина» как символ невозможности выжить («эмпирический факт смерти при жизни»¹¹), он, тем не менее, упрекает Беттельгейма, что тот в своем свидетельстве недооценивает ежедневную анонимную борьбу депортированных за выживание – по мнению де Пре, во имя устаревшей этики героя, готового отречься от жизни. Для де Пре, напротив, истинный

этический образец нашего времени – это выживший, который, не ища идеальных оправданий, «выбирает жизнь» и просто борется за выживание:

Он – первый цивилизованный человек, живущий по ту сторону принуждений культуры и страха смерти, смягчить который можно, только настаивая на том, что жизнь сама по себе ничего не стоит. Выживший – это свидетельство того, что мужчины и женщины теперь достаточно сильны, достаточно зрелы и достаточно сознательны для того, чтобы, не раздумывая, встретить смерть лицом к лицу и, тем не менее, безоговорочно принять жизнь¹².

При этом жизнь, которую выживший «безоговорочно принимает», «маленькая добавка к жизни»¹³, за которую он готов заплатить самую высокую цену, оказывается в итоге биологической жизнью как таковой, всего лишь непроницаемым и «неустранимым биологическим началом». В абсолютно замкнутом порочном круге, где продолжаться означает не что иное, как двигаться вспять, «добавочная жизнь» выживания это лишь ее полное обнажение – ее абсолютное *a priori*:

Лишенный всего, кроме жизни, на что может положиться выживший, кроме как на биологически детерминированный «талант», долгое время подавлявшийся обусловленной культурой деформацией, кроме как на базу знаний, заключенную в клетках его тела? Таким образом, ключ к поведению, позволяющему выжить, может лежать в приоритете биологического существования¹⁴.

Неудивительно, что «Выживший» де Пре вызвал негодование Беттельгейма. В статье, опубликованной в журнале *New Yorker* на следующий день после выхода книги, он отстаивает принципиальную важность чувства вины для выжившего:

Для большинства выживших станет ошеломляющей новостью, что они «достаточно сильны, достаточно зрелы, достаточно сознательны для того, чтобы ... безоговорочно принять жизнь», так как лишь чудовищно малая часть из попавших в германские лагеря выжила. Как насчет миллионов погибших? Были ли они «достаточно сознательны для того, чтобы ... безоговорочно принять жизнь», когда их вели в газовые камеры?.. А как же множество выживших, которые были совершенно сломлены полученным опытом, так что годы лучшего психиатрического ухода не помогли им справиться с воспоминаниями, продолжавшими преследовать их в глубокой и часто суицидальной депрессии?.. И как насчет ужасных кошмаров о лагерях, что продолжают будить меня и сегодня, спустя тридцать пять лет полной и деятельной жизни, и которые знакомы всем выжившим, кого я об этом спрашивал?..¹⁵

Только способность испытывать чувство вины делает нас людьми, особенно если с объективной точки зрения мы невиновны¹⁶.

Несмотря на полемические интонации, многие признаки позволяют предположить, что эти два взгляда гораздо менее далеки друг от друга, чем кажется. Действительно, оба оппонента, в большей или меньшей степени сознательно, находятся в плену любопытного круга, где, с одной стороны, превознесение выживания заставляет их постоянно обращаться к чувству собственного достоинства (де Пре: «В существовании в экстремальной ситуации есть странная цик-

личность: выжившие сохраняют свое достоинство для того, чтобы “не начать умирать”; и в то же время заботятся о теле с целью “морального выживания”»¹⁷), а с другой – отстаивание собственного достоинства и чувства вины имеет значение именно как выживание и «инстинкт жизни» (Беттельгейм: «выживали те заключенные, кто не подавлял ни сердце, ни разум...»¹⁸; «Наш долг – не перед умершими, а перед живыми и перед самими собой – усиливать стремление к жизни...»¹⁹). Не случайно Беттельгейм заканчивает тем, что возвращает де Пре его обвинение в «этике героизма»: «... [де Пре] делает героев из случайных выживших. Подчеркивая, как лагеря смерти производили таких высших существ, как выжившие...»²⁰

Мы словно видим два противоположных образа выжившего: один, не способный не испытывать чувства вины за собственное выживание, и другой, доказывающий выживанием свою невиновность, в симметричном движении обнаруживают тайную солидарность. Эти два образа отражают две стороны неспособности живого существа отделить невиновность от вины, каким-то образом разобратся в собственном чувстве стыда.

3.5.

На самом деле вовсе не бесспорно, что чувство вины выжившего за то, что он живет вместо другого, является верным объяснением его стыда. Вызывает подозрение даже само утверждение Беттельгейма: выживший невиновен, но, тем не менее, обязан испытывать чувство вины. Подобное признание вины, основанное на положении выжившего вообще, а не на том, что он как индивид сделал или упустил возможность сделать, следует распространенной тенденции признавать неопределенную коллективную вину, когда не удастся разрешить вопрос этики. Ханна Арендт отмечала, что удивительная готовность немцев всех возрастов в послевоенное время

признавать коллективную вину за нацизм, чувствовать себя виновными в содеянном своими родителями или своим народом, сожительствоваала со столь же удивительным нежеланием выяснять, кто несет персональную ответственность, и карать за конкретные преступления. Аналогично евангелическая церковь Германии в определенный момент публично объявила, что несет «ответственность перед лицом Господа Милосердного за зло, которое наш народ причинил евреям»; но при этом она не была готова сделать неизбежный вывод, что эту ответственность она несет не перед Господом Милосердным, а перед Господом Справедливым и что священники, виновные в оправдании антисемитизма, должны понести наказание. То же можно сказать и о католической церкви, которая еще недавно в декларации французского епископата выразила готовность признать свою коллективную вину по отношению к евреям; но та же самая церковь так и не захотела признать совершенно конкретные, тяжкие и документированные свидетельства бездействия папы Пия XII во время преследования и уничтожения евреев (в частности, во время депортации римских евреев в октябре 1943 года).

Леви абсолютно убежден: говорить о коллективной вине (или невинности) не имеет смысла, и сказать, что чувствуешь себя виновным за то, что совершил твой народ или твой отец, можно только метафорически. Немцу, который не без лицемерия пишет ему: «тяжелая вина обрушилась на мой бедный, жестоко обманутый, сбившийся с пути народ»²¹, он отвечает, что «за свою вину и ошибки отвечать надо лично, иначе с лица земли давно исчезли бы последние следы цивилизации»²². И когда он один-единственный раз говорит о коллективной вине, он понимает ее в единственно возможном для него значении – как то, в чем виноваты «почти все немцы того времени»: в том, что они не решились говорить, свидетельствовать о том, чего не могли не видеть.

Но существует еще одна причина не доверять этому объяснению. Она заключается в более или менее сознательной попытке представить стыд выжившего в терминах трагического конфликта. Начиная с Гегеля виновный невинный стал фигурой, через которую современная культура истолковывает греческую трагедию и с ее помощью – свои самые тайные противоречия. «Во всех этих трагических конфликтах, – писал Гегель, – мы в особенности должны отбросить ложное представление вины и невинности. Трагические герои столь же виновны, как и невинны»²³. Конфликт, о котором говорит Гегель, – это не просто состояние совести, в котором субъективная невинность противостоит объективной вине; напротив, трагично именно безоговорочное признание объективной вины субъектом, который нам представляется невинным. Так, в «Царе Эдипе»:

...речь идет о праве бодрствующего сознания, об оправдании того, что осуществляет человек в сознании своей воли, в противоположность тому, что он бессознательно и произвольно на самом деле сделал по определению богов. Эдип убил отца, женился на матери, родил детей на ложе кровосмешения, и все же он был вовлечен в эти тягчайшие преступления бессознательно и произвольно. Право нашего теперешнего более глубокого сознания заключалось бы в том, чтобы не считать эти преступления за деяния нашего «я», поскольку они не были достоянием ни нашего ведения, ни нашей воли, но пластический грек отвечает за то, что он сделал как индивид, и не расчленяет себя на формально субъективную сторону самосознания и на то, что составляет сторону объективную... В этих действиях они не стремятся избежать вины. Наоборот, их славу составляет их деяние – то, что они действительно сделали. Для такого героя нет ничего хуже упрека, что он действовал невинно²⁴.

Такая модель как ничто другое далека от Освенцима. Лагерный заключенный видит, как пропасть между субъективной невинностью и объективной виной – между тем, что он сделал, и тем, за что он чувствует себя ответственным, разрастается до таких размеров, что он уже не может взять на себя ответственность ни за один из своих поступков. В противоположность трагедии, оказывающейся своеобразной пародией на эту модель, он чувствует себя невинным именно в том, за что трагический герой испытывает вину, и виновным в том, в чем трагический герой считает себя невиновным. Именно таков смысл особого *Befehlsnotstand**, «не подлежащего обсуждению приказа, приказа-бедствия, приказа-принуждения, от которого действительно невозможно уклониться»²⁵ (Леви упоминает о нем в связи с членами зондеркоманды), превращавшего любой трагический конфликт в Освенциме в невозможный. Объективная сторона, которая так или иначе была решающей для греческого героя, делает здесь невозможным вынесение решения. Жертва, не способная разобраться с собственными поступками, как Беттельгейм, ищет убежища за престижной маской невинной вины.

Сомнения в адекватности трагической модели понимания Освенцима вызывает прежде всего та легкость, с которой к ней (и зачастую чистосердечно) обращаются палачи. Много раз отмечалось (среди прочих, тем же Леви²⁶), что обращение нацистских бюрократов к *Befehlsnotstand* было проявлением цинизма. И все же не подлежит сомнению, что (по крайней мере начиная с определенного момента) они ссылались на него не столько для того, чтобы избежать наказания (это возражение было отклонено уже в ходе первого Нюрнбергского процесса на основании того, что немецкий военный устав содержал статью, утверждавшую право на неповиновение в чрезвычайных ситуациях), сколько для того, чтобы в собственных глазах представить ситуацию в терминах трагического кон-

* Букв.: чрезвычайный приказ (нем.) – понятие немецкого уголовного права, означавшее противоправный приказ, отданный в ситуации крайней необходимости.

фликта – безусловно, более приемлемых. «Мой клиент считает себя виновным перед Господом Богом, но не перед законом», – повторял в Иерусалиме адвокат Эйхмана.

Показателен случай Франца Штангля, коменданта лагеря смерти Треблинка, чью личность Гита Серени попыталась реконструировать в серии интервью, взятых у него в дюссельдорфской тюрьме – они составили книгу под красноречивым названием «В эту тьму». До самого конца Штангль упорно продолжал настаивать на своей невинности во вменявшихся ему в вину преступлениях, ничего при этом не отрицая на фактическом уровне. Однако во время последней беседы, которая состоялась 27 июня 1971 года за несколько часов до смерти Штангля от сердечного приступа, Серени показалось, что остатки сопротивления пали и что-то вроде проблеска этического сознания с трудом пробилось через «эту тьму»:

«За то, что я сделал, моя совесть чиста», – сухо произнес он те же слова, которые говорил уже бесконечное число раз во время процесса и в последние недели, когда снова и снова возвращался к этому вопросу. Но на этот раз я ничего не сказала. Он остановился и ждал, но в комнате по-прежнему стояла тишина. «Умышленно я лично никогда никому не причинял зла», – повторил он с изменившейся, менее резкой интонацией и снова стал ждать. Ему пришлось ждать очень долго. Впервые за все эти дни я совсем не помогала ему. На это больше не было времени. Он схватил стол обеими руками, как будто держась за него. «Но я был там», – наконец произнес он удивительно сухим и усталым тоном отказа. На то, чтобы сказать эти несколько предложений, понадобились почти полчаса. «Итак, да, – сказал он наконец очень тихо, – в действительности я разделяю эту вину... Потому что моя вина... я впервые сказал это только сейчас, в этих беседах...» Он остановился.

Он произнес слова «моя вина». Но больше, чем в словах, это окончательное признание проступало в его сгорбленной позе, на его лице.

Прошло больше минуты, и он вялым голосом предпринял еще одну нерешительную попытку: «Моя вина, – сказал он, – в том, что я все еще здесь. В этом моя вина»²⁷.

Серени, занятой исключительно процессом развития признания Штангля, кажется, что эта отсылка к трагическому конфликту нового типа, столь неразрешимому и загадочному, что только смерть способна его разрешить, в устах человека, руководившего убийством тысяч человеческих существ в газовых камерах, является моментом обнажения истины, моментом, когда Штангль «стал человеком, которым должен был быть»²⁸. Однако это не так. Напротив, эта аллюзия означает окончательный крах его способности свидетельствовать, безнадежное замыкание «этой тьмы» в самой себе. Греческий герой навеки распрощался с нами, он больше не может свидетельствовать о нас. После Освенцима использовать в этике трагическую парадигму стало невозможным.

3.7.

Этика нашего века открывается ницшеанским преодолением ре-сентимента. Наперекор неспособности воли изменить прошлое, наперекор духу мщения за то, что произошло бесповоротно и более не может быть желанным, Заратустра учит людей снова хотеть прошлого, желать, чтобы все повторилось. Критика иудеохристианской морали в наш век совершается во имя способности полностью принять прошлое, раз и навсегда освободиться от вины и угрызений совести. Бесконечное возвращение – это прежде всего победа над ре-сентиментом, возможность желать именно того, что было, превратить «так было» в «я так хотел» – *amor fati**.

* Букв.: любовь к року (лат.). Выражение стоиков. У Ницше – радостное принятие судьбы сверхчеловеком.

В этом отношении Освенцим также отмечает принципиальный перелом. Представим себе повторение эксперимента, предложенного Ницше в «Веселой науке» в отрывке под названием «Величайшая тяжесть». Что «днем или ночью» к выжившему подкрадывается демон и спрашивает: «Хочешь, чтобы Освенцим вернулся снова и еще бесчисленное количество раз; и чтобы каждая деталь, каждое мгновение, каждое мельчайшее происшествие в лагере бесконечно повторялись, возвращались бы в той же последовательности, в какой происходили? Хочешь этого еще раз и навеки?» Простой переформулировки эксперимента достаточно для того, чтобы без малейших сомнений отвергнуть его, навсегда исключить даже возможность его предложить.

Тем не менее крах этики XX века перед лицом Освенцима вызван не тем, что произошедшее слишком ужасно, чтобы кто-то желал это повторить и «любил такую судьбу». То, что эксперимент Ницше ужасен, очевидно с самого начала – до такой степени, что под воздействием слов демона слушатель первым делом «бросился навзничь, скрежеща зубами и проклиная говорящего так демона». Но было бы ошибкой утверждать, что провал урока Заратустры ведет к прямой и полной реставрации морали ressentimentа, даже если для жертв такой соблазн велик. Так, Жан Амери пришел к формулировке настоящей антиницшеанской этики ressentimentа, просто отказавшись «принять, что то, что было, – было»²⁹.

Для таких, как я, ressentiments как экзистенциальная доминанта являются результатом долгого личного и исторического развития... Мои ressentiments существуют для того, чтобы преступление сделалось моральной реальностью в глазах самого преступника, чтобы поставить его перед лицом истинности его злодеяния... Я полагаю, что за два десятилетия, которые я посвятил размышлениям о том, что со мной происходит, я осознал, что навязываемые общественным давлением прощение и забвение безнравственны... Естественное чувство времени фактически коренится в фи-

зиологическом процессе заживления ран и стало частью социального представления о реальности. Именно поэтому оно не просто неморально, оно антиморально. Право и привилегия человеческого существа – не смиряться со всяким естественным происшествием, в том числе и с происходящим со временем биологическим заживлением ран. «То, что было, – было» – это выражение настолько же верно, насколько противоречит морали и духу... Моральный человек требует приостановки времени: в нашем случае – пригвоздив преступника к его преступлению. Таким образом в случае морального переворота времени он будет иметь возможность встать рядом с жертвой как с себе подобным³⁰.

Ничего похожего у Примо Леви нет. Конечно, он отказывается от названия «всепрощенец», которое ему дает Амери: «У меня нет привычки прощать, я не простил ни одного из наших тогдашних врагов»³¹. Но тем не менее невозможность желать бесконечного повторения Освенцима для Леви имеет совершенно другие основания, включающие новое, беспрецедентное онтологическое состояние происшедшего. Вечного возвращения Освенцима невозможно желать потому, что он никогда и не переставал происходить, потому что он и без того постоянно повторяется. Этот жестокий, неумолимый опыт открылся Леви в форме сна:

Это сон во сне – его детали меняются, но содержание остается тем же. Я за столом с семьей, или с друзьями, или на работе, или за городом: в общем, в мирной, спокойной обстановке... И тем не менее я ощущаю слабую и вместе с тем глубокую тоску, чувство нависшей угрозы. И вот во сне, постепенно или сразу, каждый раз по-новому, все вокруг меня распадается и разрушается: пейзаж, стены, люди, а тоска становится более сильной и определенной. Все обратилось в хаос. Теперь я один в центре серого и смутного ничто – и вдруг я понимаю, что все это значит, и знаю, что всегда это

знал: я снова в лагере, и все вне лагеря было неправдой, коротким перерывом или обманом чувств, сном: семья, природа в цвету, дом. Мой внутренний безмятежный сон закончился, а в продолжающемся внешнем ледяном сне я снова слышу хорошо знакомый голос, одно-единственное слово, не повелевающее, нет – напротив, короткое и смиренное. Команда подъема в Освенциме, иностранное слово, которого ждешь и боишься, – подъем, *Wstawać*³².

В поэтическом варианте в стихотворении «В неведомый час» этот опыт облечен уже не в форму сна, а в форму пророческой уверенности:

В свирепые ночи нам снились
жестокие темные сны,
снились телам и душам:
вернуться, есть. Рассказать.
Пока коротко и негромко
не звучала команда подъема:
Wstawać;
и разрывалось сердце в груди.
Теперь у нас снова есть дом,
наши желудки полны,
мы все досказали.
Пора. Скоро мы снова услышим
приказ на чужом языке:
*Wstawać*³³.

Этическая проблема предстает здесь в радикально иной форме: теперь речь идет уже не о необходимости побороть дух мести, чтобы принять прошлое, захотеть его вечного повторения, и не о том, чтобы крепко держаться за неприемлемое через ресентимент. Перед нами бытие по ту сторону принятия и отказа, вечного прошлого и вечного настоящего – вечно повторяющееся событие, которое

именно поэтому абсолютно и вечно неприемлемо. По ту сторону добра и зла находится не невинность становления, а стыд – не только без вины, но и без времени.

3.8.

Антельм предоставил несомненное свидетельство, что в действительности стыд не является чувством вины, стыдом за то, что ты выжил вместо другого, а имеет другую, скрытую, более сложную причину. Он рассказывает, как в конце войны, во время безумного пешего этапирования пленных из Бухенвальда в Дахау, преследуемые союзными войсками эсэсовцы расстреливали небольшими группами тех, кто из-за своего физического состояния мог задержать ход колонны. Иногда из-за спешки производили децимацию, жертвы для которой отбирались без каких-либо очевидных критериев. Однажды очередь дошла до молодого итальянца.

Эсэсовец снова произнес: *Du komme hier!** Вышел еще один итальянец – студент из Болоньи. Я его знал, я смотрел на него и видел, что его лицо покраснело. Я смотрел на него очень внимательно, и этот удивительный румянец всегда будет стоять у меня перед глазами. У него смущенный вид, он не знает, куда девать свои руки... Он покраснел, как только эсэсовец сказал ему: *Du komme hier!* Прежде чем покраснеть, он огляделся, однако звали именно его, и когда он убедился в этом, он покраснел. Эсэсовец искал человека, любого человека, чтобы убить, и «выбрал» этого студента. Он не задал себе вопрос: почему этот, а не кто-то другой. Но и сам итальянец не спросил себя: «почему я, а не другой»...³⁴

* Иди сюда (нем.).

Трудно забыть румянец неизвестного студента из Болоньи, в последний момент своей жизни стоявшего на обочине один на один со своим убийцей. Интимность, испытываемая к своему неизвестному убийце, – одна из самых сильных и сама по себе может вызывать стыд. Но каковы бы ни были причины того румянца, очевидно, что покрасневший стыдится не того, что он выжил. Напротив, со всей очевидностью он стыдится того, что должен умереть, что именно его, и никого другого, выбрали наугад, чтобы убить. Это то единственное значение, которое в лагерях может иметь выражение «умереть вместо другого»: каждый живет и умирает вместо другого, без причины и без смысла. Лагерь – это место, где никто не может настоящему выжить или умереть за самого себя. Освенцим показал, что, умирая, человек не может найти для своей смерти другого смысла, кроме этого румянца, этого стыда.

Во всяком случае студенту не стыдно за то, что он выжил – стыдно, напротив, пережить его. Кафка и здесь оказался провидцем. В конце «Процесса», когда Йозеф К. вот-вот должен умереть «как собака», нож палача дважды проворачивается в его сердце, а он испытывает что-то вроде стыда, «как будто этому стыду суждено было пережить его». Чего стыдится Йозеф К.? Почему покраснел студент из Болоньи? Этот румянец на его щеках как будто выдает, что на мгновение он достиг некой черты, что была затронута какая-то новая этическая материя. Скорее всего, речь идет о чем-то, о чем он не мог свидетельствовать по-другому. Так или иначе, но его румянец – немая апострофа, обращенная к нам сквозь время и свидетельствующая за него.

3.9.

В 1935 году Эммануэль Левинас написал прекрасный набросок о стыде. По мнению философа, стыд, вопреки представлениям моралистов, происходит не от сознания несовершенства или неполно-

ценности нашего бытия, от которого мы отрекаемся. Напротив, он основывается на неспособности нашего бытия отделиться от самого себя, на его абсолютной неспособности порвать с самим собой. Если нагота заставляет нас испытывать стыд, это происходит потому, что мы не можем спрятать то, что хотим уберечь от взгляда, и неудержимое стремление убежать от себя наталкивается на неоспоримую невозможность бегства. Как в физиологических потребностях и тошноте (которые Левинас ставит в один ряд со стыдом) мы переживаем отвратительное присутствие рядом с самим собой – присутствие, от которого невозможно избавиться, так же и в стыде мы оказываемся во власти чего-то, от чего никаким способом не можем отречься.

Стыд показывает, что мы пригвождены к самим себе, обнажает полную невозможность убежать и спрятаться от самих себя, беспощадное самоприсутствие Я. Нагота стыдна, когда она – явное присутствие нашего бытия, его предельной близости. Нагота нашего тела не является наготой материальной вещи, противопоставленной наготе духовного, она – нагота всего нашего бытия в целом, во всей его полноте и цельности, в самом животном его проявлении, о котором мы не можем не знать. Свисток, проглоченный Чарли Чаплином в «Огнях большого города», обнажает скандальное животное присутствие его бытия. Он словно записывающее устройство, позволяющее установить присутствие того, что легендарный костюм Шарло скрывает с трудом... Стыдна сама наша интимность – наше присутствие рядом с самим собой. Она разоблачает не наше ничтожество, а совокупность всего нашего существования... Стыд раскрывает бытие, раскрывающее себя³⁵.

Попробуем проследить за ходом мысли Левинаса. Стыдиться означает находиться во власти того, что нельзя принять. Но это неприемлемое не является чем-то внешним. Скорее оно проистекает имен-

но из нашего интимного, оно – самое интимное, что в нас есть (например наша физиологическая жизнь). То есть Я вытеснено и преодолено собственной пассивностью, собственной чувствительностью; но, тем не менее, это отторгнутое и десубъективированное бытие есть также предельное и несократимое самоприсутствие Я. Как если бы наше сознание распалось и разлетелось в разные стороны, но в то же время, подчинившись приказу, который невозможно нарушить, неотрывно присутствовало бы при своем распаде, наблюдая за самой интимной частью своего Я, как за чем-то абсолютно внешним. Таким образом, в стыде единственным содержанием субъекта является его десубъективация, он становится свидетелем собственного распада, потери себя как субъекта. Это двойное движение одновременной субъективации и десубъективации и есть стыд.

3.10.

Хайдеггер также занимался чувством стыда (в ходе посвященного Пармениду зимнего семестра 1942–1943) – точнее, связанным с ним греческим словом *aidos* (αἰδώς)*, которое он определял как «основное слово настоящего эллинизма»³⁶. По мнению философа, стыд – это нечто большее, чем «чувство, которое переживает человек»³⁷; скорее это эмоциональная тональность, которая пронизывает и определяет все его бытие. Таким образом, стыд – это род онтологического чувства, место которого – на стыке человека и бытия. Это настолько далеко от феномена психологии, что Хайдеггер может написать: «бытие само несет в себе благоговейный, приязненный страх, а именно страх быть»³⁸.

Чтобы подчеркнуть онтологический характер стыда – тот факт, что в стыде мы оказываемся перед лицом бытия, которое са-

* Айдос – в греческом пантеоне богиня стыда, была искусственным божеством, введенным древними философами.

мо стыдится, – Хайдеггер предлагает понимать его как противоположность отвращения (*Abscheu*). Любопытно, но Хайдеггер не развивает это определение, как будто с самого начала с ним все было совершенно ясно – но это не так. К счастью, в нашем распоряжении есть столь же краткий, сколь и глубокий анализ отвращения, данный в «Улице с односторонним движением». По Беньямину преобладающее чувство в отвращении – это страх быть узнанным тем, что нам противно.

То, что потрясает до глубины души, – это смутное сознание того, что в ней живет нечто до такой степени нечуждое отвратительному животному, что оно может быть узнано последним³⁹.

Это означает, что испытывающий отвращение узнает себя в объекте своего отвращения и, в свою очередь, боится быть им узнанным. Человек, испытывающий отвращение, узнает себя в неприемлемом отличии – то есть субъективирует себя в абсолютной десубъективации.

Именно взаимность узнавания такого рода мы встречаем в анализе *aidos*, произведенном Кереньи примерно в те же годы в книге «Античная религия». По мнению венгерского мифолога, *aidos*, стыд, – это одновременно пассивность и активность, наблюдаемый и наблюдатель.

В феномене *aidōs* – фундаментальной ситуации религиозного опыта греков, взаимно соединяются активное и пассивное видение; смотрящий человек и человек, на которого смотрят; мир, на который смотрят, и мир смотрящий – где видеть также означает проникать... Эллин не только «все видеть рожденный», поставлен «зорко, в упор смотреть с бастиона на вольный простор»* он стоит с тем, чтобы быть осматриваемым⁴⁰.

* Реплика Линкея из второй части «Фауста». Перевод Б. Пастернака.

В этой взаимности пассивного и активного видения *aidos* есть опыт присутствия при собственной наблюдаемости, это означает, что то, что ты видишь, берет тебя в свидетели. Подобно Гектору перед обнаженной грудью матери («Гектор, сын мой, почувствуй *aidos* перед этим!»), тот, кто испытывает стыд, охвачен и подавлен подчиненностью видению и должен отвечать за то, что лишает его речи.

Теперь мы можем выдвинуть первое, предварительное, определение стыда. Стыд – это фундаментальное ощущение себя как субъекта в двух противоположных – по крайней мере на первый взгляд – значениях этого термина: быть подчиненным и быть сувереном. Стыд появляется в полном совпадении субъективации и десубъективации, потери себя и обладания собой, рабства и суверенности.

3.11.

Существует особая сфера, в которой этот парадоксальный характер стыда сознательно трансформируется в удовольствие – то есть стыд выносится, так сказать, за пределы самого себя. Это сфера садомазохизма: пассивный субъект (мазохист) до такой степени захвачен бесконечно превосходящей его пассивностью, что отрекается от своего статуса субъекта, чтобы полностью подчиниться другому субъекту – садисту. Отсюда весь этот многоинструментальный церемониал петель, связывания, металла, корсетов, сшивания, затяжек всех видов, при помощи которых субъект-мазохист тщетно пытается открыть и иронически закрепить бесконечную пассивность, которая со всех сторон выходит за его пределы, доставляя этим наслаждение. Только потому, что само страдание мазохиста – это прежде всего страдание от неспособности принять свою способность принимать, его боль может мгновенно обратиться в наслаждение. Но тонкость мазохистской стратегии, ее почти саркастическая глубина заключается в том, что мазохист может наслаждаться

тем, что выходит за его пределы, только если найдет вне себя точку вмещения собственной пассивности, собственного бесконечного удовольствия. Эта внешняя точка – субъект-садист, хозяин.

Таким образом, садомазохизм есть биполярная система, в которой бесконечная восприимчивость – мазохист – встречается с бесконечной невосприимчивостью, субъективация и десубъективация непрерывно обращаются между двумя полюсами, по-настоящему никому не принадлежа. Однако эта неопределенность наделяет субъектов не только властью, но и знанием. На самом деле диалектика хозяин – раб является здесь не результатом войны не на жизнь, а на смерть, но бесконечной «дисциплины», кропотливого и нескончаемого процесса учебы и преподавания, в конце которого субъекты обмениваются ролями. Так же, как субъект-мазохист может по сути получить свое удовольствие только от хозяина, так же субъект-садист не может признать себя таковым, не может приобрести свое бесчувственное знание, кроме как передав его рабу в ходе бесконечного обучения и наказания. Но поскольку субъект-мазохист по определению наслаждается своим жестоким обучением, то оказывается, что наказание, которое должно служить средством передачи знания, вместо этого передает удовольствие, таким образом, дисциплина и ученичество, учитель и ученик, хозяин и раб бесповоротно смешиваются. Эта неразличимость дисциплины и наслаждения, где два субъекта на мгновение совпадают, и есть стыд, о котором возмущенный хозяин беспрестанно напоминает своему комичному ученику: «Тебе не стыдно?» Другими словами: «Ты не осознаешь, что являешься субъектом собственной десубъективации?»

3.12.

Неудивительно, что эквивалент стыда обнаруживается в первичной структуре субъективности, которую в современной философии называют самоаффектацией и которая начиная с Канта, как правило,

отождествляется со временем. По Канту время в качестве формы внутреннего чувства, «то есть созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния»⁴¹, определяет, что «рассудок ... производит на пассивный субъект, способностью которого он является, такое действие, о котором мы имеем полное основание утверждать, что оно влияет на внутреннее чувство»⁴², и поэтому во времени «мы созерцаем себя самих лишь постольку, поскольку мы сами воздействуем на себя изнутри»⁴³. Для Канта очевидным доказательством этого заложенного в нашем созерцании самих себя самопреобразования служит тот факт, что мы можем представить себе время, только имея в воображении образ линии, являющейся непосредственным следом самоаффективного акта. В этом смысле время есть самоаффектация; однако именно поэтому Кант может говорить о самом настоящем «парадоксе», заключающемся в том, что мы «должны были бы при этом относиться пассивно к самим себе» (*wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten mussten*)⁴⁴.

Как понимать этот парадокс? Что значит быть пассивным по отношению к самому себе? Совершенно очевидно, что пассивность не означает обычную восприимчивость, простой факт нахождения под влиянием какого-либо активного внешнего принципа. Так как все происходит внутри субъекта, активность и пассивность должны совпадать, и пассивный субъект должен быть активным в отношении собственной пассивности, вести себя (*verhalten*) «против» самого себя (*gegen uns selbst*) как пассивный*. Если мы скажем, что фотопленка восприимчива к влиянию света или что мягкий воск отображает рисунок печати, то таким образом мы назовем пассивным только то, что активно чувствует свою пассивность, что находится под воздействием собственной восприимчивости. Таким образом, в качестве самоаффектации пассивность является восприимчивостью второго порядка, находящейся под воздействием самой себя, увлеченной собственной пассивностью.

* Агамбен играет с немецким оригиналом Канта: немецкий глагол *verhalten* значит одновременно и «вести себя», и «относиться», а предлог *gegen* – и «против», и «по отношению к».

Комментируя эти страницы Канта, Хайдеггер определяет время как «чистую самоаффектацию»⁴⁵, имеющую необычную форму «движения от-себя-к...»⁴⁶, «оглядывающегося назад»⁴⁷. Только в этом сложном акте, в этом смотре на себя в отстранении от себя, может быть сконструирована некая «самость»:

Время как чистая самоаффектация не есть аффектация, воздействующая на наличную самость, но как чистая она образует существо нечто как себя-самого-касания. Поскольку же сущности конечного субъекта свойственна возможность быть затронутой как некоей самости, время как чистая самоаффектация образует сущностную структуру субъективности.

Лишь на основе этой самости конечное существо может быть таким, каким оно должно быть: зависимым от восприятия⁴⁸.

Здесь аналогия со стыдом – который мы определили как быть открытыми бесконечной пассивности – становится очевидной, и стыд представляется естественной эмоциональной тональностью субъективности. Человеку, который против воли подвергается сексуальному насилию, определенно нечего стыдиться; но если, подвергаясь насилию, он получает от этого удовольствие, если пассивность его увлекает – если происходит самоаффектация – тогда можно говорить о стыде. Вот почему греки в гомосексуальных отношениях четко разграничивали активного (*erastes*) и пассивного (*eromenos*) субъекта. Более того, для этичности связи требовалось, чтобы *eromenos* не испытывал удовольствия. Таким образом, пассивность как форма субъективности принципиально расколота на исключительно воспринимающий (мусульманин) и активно пассивный (свидетель) полюсы. Однако этот раскол никогда не выходит за свои пределы, никогда окончательно не разделяет эти два полюса, напротив, он всегда имеет форму интимности, отдачи себя пассивности, делания-себя-пассивным – форму, в которой оба понятия разделяются и в то же время смешиваются.

В «Очерке грамматики еврейского языка» (*Compendium grammatices linguae hebraeae*) Спиноза иллюстрирует концепт имманентной причины (действия, в котором действующий и тот, на кого направлено действие, являются одной и той же личностью) глагольными категориями активного возвратного залога и неопределенного существительного.

Так как часто случается, – пишет он о последнем, – что действующее лицо и предмет действия – это одна и та же личность, евреям было необходимо создать новый, седьмой тип инфинитива, при помощи которого можно было выразить действие, направленное одновременно и на действующего, и на предмет действия, и который имел бы одновременно форму актива и пассива... Следовательно, требовалось изобрести тип инфинитива, который выражал бы действие, обращенное на действующего как имманентная причина... что, как мы видели, означает «посетить самого себя» или «создать себя посещающего или, наконец, показать себя посещающего»⁴⁹.

В качестве объяснения значения этих глагольных форм простая (хотя в данном случае нетривиальная) возвратная форма «посетить себя» Спинозу не устраивает, поэтому он вынужден образовать необычную синтагму «создать себя посещающего» или «показать себя посещающего» (с тем же успехом он мог написать «создать или показать себя посещенного»). В итальянском языке о человеке, который получает удовольствие, выполняя какое-то действие (или являясь соучастником этого действия), говорят, что он *si fa fare**. Анало-

* Часто используемая в итальянском языке пассивно-каузативная конструкция, в которой семантический субъект действия совпадает с его объектом. Например, «он подстригся» будет звучать как *si e' fatto tagliare i capelli*, то есть «он сделал себе подстричь волосы» или «он сделался подстричь волосы».

гично совпадение действующего лица и предмета действия в одном субъекте не является застывшим тождеством, а имеет форму сложного движения самоаффектации, где субъект создает или показывает себя в качестве пассивного (или активного) так, что его активность и пассивность принципиально не могут быть разделены – свою раздельность они проявляют в невозможном совпадении в самости. Таким образом, самость – это остаток, вырабатывающийся в двойном – активном и пассивном – движении самоаффектации. Поэтому субъективность принципиально имеет форму субъективации и десубъективации, и потому она в своей глубине есть стыд. Румянец – это тот остаток, который в любой субъективации выдает десубъективацию, а в каждой десубъективации свидетельствует о субъекте.

3.13.

Существует выдающийся документ, в котором о десубъективации речь идет как о стыдном, но тем не менее неизбежном опыте. Это письмо Джона Китса к Ричарду Вудхаусу от 27 октября 1818 года. «Постыдное признание», которое поэт делает в своем письме, касается самого поэтического субъекта: он постоянно отсутствует у самого себя, так как состоит исключительно из отчуждения и несуществования. В письме излагаются следующие парадоксальные утверждения:

- 1) Поэтическое Я не есть Я, оно не тождественно самому себе: «Что касается поэтической личности как таковой (под ней я понимаю тип, к которому принадлежу и сам, если вообще принадлежу к какому-нибудь...), ее не существует: она не есть отдельное существо – она есть всякое существо и всякое вещество, все и ничто – у нее нет ничего личностного»⁵⁰.
- 2) Поэт – самое непоэтическое существо, так как всегда он – это не он сам, всегда находится в другом теле: «Поэт – самое непоэтиче-

ское существо на свете, потому что у него нет своего Я – он постоянно заполняет собой самые разные оболочки»⁵¹.

- 3) Высказывание «я поэт» – противоречие терминов, подразумевающее невозможность быть поэтом: «Поскольку поэт лишен собственного Я – а я – поэт, – удивительно ли, если я вдруг скажу, что отныне не намерен больше писать?»⁵²
- 4) Поэтический опыт – это постыдный опыт десубъективации, полной и безудержной безответственности, который затрагивает каждый речевой акт и помещает того, кто называет себя поэтом, ниже ребенка:

Горько признаваться, но совершенно ясно, что ни одно произнесенное мной слово нельзя принимать на веру как идущее из глубины моего собственного Я – да и как же иначе, если собственного Я у меня нет?! Когда я бываю в обществе других людей и ум мой не занимают порожденные им же фантазии, тогда не-Я возвращается к Я, однако личность каждого из присутствующих воздействует на меня так сильно, что в скором времени я совершенно уничтожусь: и не только в кругу взрослых – то же самое произошло бы со мной и в детской, среди малышей⁵³.

Последний парадокс заключается в том, что вслед за этим признанием идут не молчание и отречение, а обещание абсолютного и непрестанного акта написания, готового уничтожить себя и день за днем возрождаться, словно заключенная в речи постыдная десубъективация содержала тайную красоту и вынуждала поэта бесконечно свидетельствовать о своем отчуждении:

...Я намерен попытаться достичь таких вершин в Поэзии, на какие только позволит мне взойти моя дерзость.
...Я мог бы писать единственно из любви к прекрасному и страстного к нему стремления, даже если бы труды каждой ночи сжигались поутру дотла, не увиденные никем. А впро-

чем, как знать, быть может, сейчас я говорю все это не от своего имени, а от имени того, в чьей душе теперь обитаю...⁵⁴

3.14.

Наличие десубъективации в акте поэтического творчества или даже в каждом речевом акте – общее наследие нашей литературной традиции. Поэты называют эту десубъективацию музыой.

«Я» без гарантий! – пишет Ингеборг Бахман в одной из своих франкфуртских лекций. – Что такое, по сути, Я, чем бы оно могло быть? Звездой, положение и орбита которой никогда не были определены, и чье ядро состоит из еще не известных веществ. Возможно, Я составляют мириады частиц, но в то же время, быть может, Я – это ничто, ипостась чистой формы, воображаемое вещество⁵⁵.

Поэт, по мнению Бахман, это тот, кто «превратил свое Я в поле для экспериментов или же самого себя сделал экспериментальным полем». Поэтому поэты «постоянно рискуют сойти с ума»⁵⁶, уже почти не ведают, что говорят. Опыт полностью десубъективированного речевого акта можно обнаружить и в религиозной традиции. За много веков до того, как Рембо возродил его в письме Полю Демени (*car je est un autre. Si le cuivre s'éveille clairon, il n'y a rien de sa faute*, «потому что Я – это другой. Если медная труба просыпается рожком, в этом нет ее вины»), этот опыт в общих чертах был зафиксирован в Послании Павла к Коринфянам (как актуальная практика мессианской общины). «Говорить языками» (*lalein glosse*), о котором идет речь в Послании, отсылает нас к такому речевому событию, как глоссолалия, когда говорящий говорит, не зная, что он говорит («никто не понимает его, он тайны говорит духом»⁵⁷). Это означает,

что сам принцип слова становится чуждым и «варварским»: «Но если я не разумею значения слов, то я для *говорящего* чужестранец, и говорящий для меня чужестранец»⁵⁸ – или, в прямом смысле слова, «варвар», существо, не одаренное логосом, чужестранец, не умеющий по-настоящему понимать и говорить. Глоссолалия представляет собой апорию абсолютной десубъективации и «варваризации» языкового события, в котором говорящий субъект уступает место другому, инфантильному, ангелу или варвару, говорящему «на ветер» и «без плода». Показательно, что Павел, хоть и не отвергает полностью практику глоссолалии коринфян, но предупреждает их о заключенной в ней регрессии к детскости и призывает истолковывать то, что они говорят:

И если труба будет издавать неопределенный звук, кто станет готовиться к сражению? (Именно отсюда Рембо и начинает свою апологию коринфян: *si le cuivre s'éveille clairon*.) Так, если и вы языком произносите невразумительные слова, то как узнают, что вы говорите? Вы будете говорить на ветер. ...А потому, говорящий на незнакомом языке, молись о даре истолкования. Ибо когда я молюсь на незнакомом языке, то хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода. ...Братия! не будьте дети умом»⁵⁹.

3.15.

Опыт глоссолалии лишь доводит до крайности опыт десубъективации, заложенный в простейшем речевом акте. В современной лингвистике одним из принципиальных является положение о том, что язык и реальный дискурс – абсолютно оторванные друг от друга реальности, между которыми не существует ни перехода, ни связи. Уже Соссюр отмечал, что, несмотря на то, что в языке существует готовый набор знаков (например: «бык», «озеро», «небо», «крас-

ный», «грустный», «пять», «раскалывать», «видеть»), нет ничего, что позволяло бы предвидеть и понять, каким образом и в результате каких операций эти знаки будут задействованы в формировании дискурса.

Набор этих знаков, какой бы широкий круг понятий они ни выражали, никогда не укажет индивиду, что другой индивид, произнося их, имеет что-то в виду. В действительности, – добавил Бенвенист несколько десятилетий спустя, продолжая и развивая соссюрдовскую антиномию, – мир знаков замкнут. От знака к высказыванию нет перехода ни путем образования синтагм, ни каким-либо другим. Их разделяет непреходимая грань⁶⁰.

С другой стороны, всякий язык располагает набором знаков (лингвисты называют их шифтерами, или индикативными символами, в числе прочих к ним относятся местоимения «я», «ты», «этот», наречия «здесь», «сейчас» и т. д.), призванных помочь индивиду присвоить себе язык и воспользоваться им. Общим для всех этих знаков является то, что в отличие от других слов они не имеют лексического сигнификата, который можно было бы определить в реальных терминах; эти знаки могут обретать значение только в содержащем их речевом акте.

Какова же та «реальность», – спрашивает Бенвенист, – с которой соотносится (имеет референцию) я или ты? Это исключительно «реальность речи», вещь, очень своеобразная. Я может быть определено только в терминах «производства речи», а не в терминах объектов, как определяется именной знак. Я значит «человек, который производит данный речевой акт, содержащий я»⁶¹.

Выходит, что высказывание отсылает не к тексту высказывания, а к его наличию; индивид может воспользоваться языком, только ото-

ждествив себя с событием говорения, а не с тем, о чем в нем говорится. Но что в таком случае означает «присвоить себе язык»?⁶² Как в таких условиях взять слово? Если хорошо подумать, переход от языка к дискурсу – это парадоксальный акт, подразумевающий одновременно и субъективацию, и десубъективацию. С одной стороны, реальный психосоматический индивид должен полностью упраздниться и десубъективироваться, с тем чтобы стать субъектом высказывания и отождествить себя с шифтером «я», абсолютно лишенным какой бы то ни было субстанциональности и содержания, кроме чистой отсылки к данному речевому акту. Однако, освободившись от всякой внелингвистической реальности и став субъектом высказывания, он обнаруживает, что получил доступ не к возможности говорения, а скорее к невозможности говорить, к состоянию, где его постоянно опережает возможность глоссолалии, над которой у него нет ни власти, ни контроля. Приобретая формальный аппарат высказывания, индивид вводится в язык, от которого по определению нет перехода к дискурсу; тем не менее, говоря «я, ты, этот, сейчас...» он лишается всякой референциальной реальности и может быть определен только посредством чистой и пустой соотнесенности с данным речевым актом. *Субъект высказывания полностью заключен в дискурсе и полностью состоит из него, но именно поэтому он ничего не может в нем сказать, не может говорить.*

Следовательно, «я говорю» – такое же противоречивое высказывание, как и «я поэт» Китса. Поскольку не только «я» – всегда уже другой по отношению к говорящему «я», но даже и говорить об этом я-другом, что он говорит, не имеет никакого смысла, поскольку (так как тот существует исключительно в языковом событии вне связи с каким-либо сигнификатом) он находится в невозможности говорить, сказать что-либо. В абсолютном настоящем данного речевого акта субъективация и десубъективация полностью совпадают, и как индивид из плоти и крови, так и субъект высказывания хранят полное молчание. Эту мысль можно выразить также, сказав, что говорит не индивид, а язык – но это означало бы, что невозможность говорить необъяснимым образом высказала себя, пришла к речи.

Неудивительно, что поэты, сталкиваясь с этой заключенной в речевом акте глубинной чуждостью, чувствуют что-то вроде ответственности и стыда. Видимо поэтому Данте в «Новой жизни» предписывает поэтам под страхом «большого стыда» писать стихи так, чтобы потом можно было «разъяснить смысл сказанного в прозе». И трудно забыть слова, которые произнес Рембо, вспоминая время, когда он был поэтом: «Я не мог продолжать, я сошел бы с ума, к тому же... это было душно».

3.16.

Пожалуй, одним из самых впечатляющих документов поэзии двадцатого века, где говорится о десубъективации, о поэте как о чистом «поле экспериментов» собственного Я и сопутствующих этому возможных этических трудностях, является письмо Фернандо Пессоа о гетеронимах. В письме, отправленном им в январе 1935 года своему другу Адолфо Казайсу Монтейро, он, отвечая на вопрос о своих многочисленных гетеронимах, начинает с того, что представляет их как «естественную и постоянную тенденцию к деперсонализации»:

Истоки моих гетеронимов – в глубоко истерическом складе характера. Не знаю, может быть, я просто истерик, а может – и это точнее – истеро-неврастеник. Я склоняюсь ко второму предположению, так как мне свойственна абулия*, не входящая в круг симптомов истерии. Так или иначе, мысленный исток моих гетеронимов – в самой моей природе, в постоянной тяге к деперсонализации и притворству. Эти явления – к моему счастью и к счастью дру-

* Абулия – отсутствие воли или инициативы, а также заниженная мотивация.

гих – ментализируются во мне. Я имею в виду, что они не находят отражения в моей внешней жизни и в отношениях с другими, они взрываются внутри меня, и только я живу с ними... Ко мне приходит высказывание, совершенно чуждое тому, чем я являюсь или по крайней мере мне кажется, что являюсь. Я немедленно, спонтанно произношу его, словно оно принадлежит моему другу, чье имя я придумываю, чью историю формирую, чей образ – лицо, рост, одежду и манеры – немедленно вижу перед собой. Так я создал и распространил множество разных друзей и знакомых, которые никогда не существовали, но которых я и сегодня, более чем тридцать лет спустя, слышу, чувствую, вижу. Повторяю: слышу, чувствую, вижу... и скучаю по ним⁶³.

Далее следует рассказ о неожиданной персонализации 8 марта 1914 года одного из самых знаменитых гетеронимов Пессоа – Алберто Каэйро, которому суждено было стать его учителем (или, точнее, учителем другого его гетеронима Алваро де Кампоса):

Я подошел к высокому комоду и, взяв несколько листов бумаги, начал писать – на одном дыхании, как я пишу каждый раз, когда у меня получается. В каком-то экстазе, природу которого я не могу определить, я сочинил одно за другим больше тридцати стихотворений. Это был день моего триумфа, второго такого уже не будет. Я начал с названия: «Пастух». Вслед за этим внутри меня возник кто-то, кому я сразу дал имя Алберто Каэйро. Простите за абсурдность выражения, но во мне появился мой учитель. Я сразу ощутил именно такое чувство. Закончив тридцать с лишним стихотворений, я взял еще несколько листов бумаги и написал «Косой дождь», поэму Фернандо Пессоа. Тотчас же и целиком... Это было возвращение от Фернандо Пессоа – Алберто Каэйро назад к Фернандо Пессоа. Точнее, это была реакция Фернандо Пессоа на свое несуществование как Алберто Каэйро⁶⁴.

Стоит проанализировать эту несравненную феноменологию гетерономической деперсонализации. Не только каждая новая субъективация (зарождение Алберто Каэйро) включает в себе десубъективацию (деперсонализация Фернандо Пессоа, подчиняющегося своему учителю), но и каждая десубъективация в то же время включает в себе и ресубъективацию – возвращение Фернандо Пессоа, реагирующего на свое несуществование, то есть на деперсонализацию Алберто Каэйро. Все происходит так, будто поэтический опыт представляет собой сложный процесс, в который вовлечены по меньшей мере три субъекта – или, лучше сказать, три различные субъективации-десубъективации, потому что о субъекте в прямом смысле говорить уже невозможно. Прежде всего, существует психосоматический индивид Фернандо Пессоа, 8 марта 1914 года подошедший к комоду, чтобы писать. В отношении этого субъекта поэтический акт может заключаться только в радикальной десубъективации, совпадающей с субъективацией Алберто Каэйро. Однако новое поэтическое сознание, что-то вроде настоящего *ethos** поэзии, рождается только тогда, когда Фернандо Пессоа – переживший свою деперсонализацию и возвращающийся к самому себе, являющемуся и в то же время не являющемуся первым субъектом, – осознает, что он должен реагировать на свое несуществование как Алберто Каэйро, что он должен отреагировать на свою десубъективацию.

3.17.

Перечитаем феноменологию свидетельства, данную Примо Леви: невозможную диалектику между выжившим и мусульманином, между псевдо-свидетелем и «полным свидетелем», между человеком и не-человеком. Свидетельство здесь представлено как процесс, в который вовлечены по меньшей мере два субъекта: выжив-

* Нравственность (лат.).

ший, кто может говорить, но не может сказать ничего интересного, и тот, кто «увидел Горгону», кто «достиг до дна» и поэтому много о чем может сказать, но не может говорить. Кто из них свидетельствует? Кто субъект свидетельства? Казалось бы, можно сказать, что человек – выживший – свидетельствует о не-человеке, о мусульманине. Но если выживший свидетельствует за мусульманина – в прямом значении «от его лица», «по доверенности» («мы говорим вместо них, по их поручению»), то выходит, что, руководствуясь юридическим принципом, согласно которому действия доверенного лица приписываются доверителю, свидетелем является мусульманин. Но это означает, что тот, кто в действительности свидетельствует в человеке, – это не-человек, то есть что человек – это всего лишь уполномоченный не-человека, говорящий за него. Или скорее, что не существует носителя свидетельства, что говорить, свидетельствовать значит вступать в головокружительное движение, в котором что-то идет ко дну, полностью десубъективируется и теряет дар речи, а что-то субъективируется и говорит, не имея что сказать («я рассказываю о вещах... которые сам не испытал»). То есть туда, где не имеющий речи заставляет говорящего говорить и где говорящий несет в своей речи невозможность говорения, так что в свидетельстве немой и говорящий, не-человек и человек входят в зону неразличения, где невозможно определить положение субъекта, идентифицировать «воображаемое вещество» Я и, вместе с ним, настоящего свидетеля.

Другими словами, субъект свидетельства – это тот, кто свидетельствует о десубъективации; не забывая, однако, при этом, что «свидетельствовать о десубъективации» может означать только то, что субъект свидетельства в прямом смысле не существует («я повторяю, мы не... настоящие свидетели»), что всякое свидетельство – это процесс или силовое поле, которое постоянно пересекают течения субъективации и десубъективации.

Теперь можно оценить неудовлетворительность двух противоположных утверждений об Освенциме: первое – из дискурса гуманистов, утверждающих, что «все люди – люди», и второе – анти-

гуманистов, настаивающих, что «только некоторые люди – люди». Свидетельство говорит совершенно о другом. Этот вывод можно сформулировать в виде тезиса: «люди являются людьми, поскольку они не люди» – или, более точно: «люди являются людьми, поскольку они свидетельствуют о не-человеке».

3.18.

Рассмотрим особое существо – ребенка. Что происходит в нем в тот момент, когда он говорит «я», становится говорящим? «Я» – субъективность, к которой он подходит, – это, как мы видели, чисто дискурсивная реальность, не отсылающая ни к понятию, ни к реальному индивиду. Это Я – которое как единство, трансцендентное в отношении совокупности полученного опыта, обеспечивает постоянство того, что мы называем сознанием, – на деле является всего лишь проявлением в бытии исключительного свойства языка. Как пишет Бенвенист, «именно в том акте речи, где Я обозначает говорящего, последний и выражает себя в качестве “субъекта”». Следует буквально понимать ту истину, что основание субъективности лежит в самом процессе пользования языком»⁶⁵. Лингвистами изучено то, как эта расположенность субъективности в языке влияет на структуру языков. А вот то, какое влияние субъективация оказывает на живого индивида, во многом еще только предстоит изучить. Именно благодаря необычному самоприсутствию в качестве Я, в качестве говорящего в данном речевом акте, в живом существе образуется своего рода единый центр «записи» полученного опыта и совершенных действий, неподвижная точка, стоящая вне подвижного океана ощущений и психических состояний, на которую последние могут *полностью* ссылаться как на своего обладателя. Бенвенист показал, как именно через самоприсутствие и присутствие в мире, которые акт высказывания делает возможными, порождается человеческая темпоральность, и что у

человека, в общем-то, нет иного способа жить «сейчас», кроме как реализовать его, введя речевое сообщение в действительность, сказать «я», «сейчас». Но именно потому, что у «сейчас» нет другой реальности, кроме дискурса, оно – как показывает любая попытка уловить настоящий момент – отмечено несводимой негативностью; именно потому, что язык – это единственная материальность, которую имеет сознание, а все то, что философии и психологии казалось, что они различают, было лишь тенью языка, «воображаемым веществом». Субъективность и сознание, которые, как казалось, составляют прочнейшую основу нашей культуры, покоятся на наиболее хрупком и шатком явлении в мире – на речевом событии. Это неустойчивое основание затвердевает – и снова рушится – каждый раз, когда мы задействуем язык для того, чтобы говорить: как в самой легкомысленной болтовне, так и в данном навсегда себе и другим слове.

Более того, живое существо, которое обрело в акте высказывания, в говорении «Я» абсолютное самоприсутствие, отбрасывает полученный опыт обратно в бездонное прошлое и более не может непосредственно с ним совпадать. В чистом настоящем речь необратимо раскалывает самоприсутствие ощущений и полученного опыта в тот самый момент, когда отсылает их к единому центру «записи» опыта. Обладающий особым присутствием, реализующимся в глубоком сознании высказывающегося голоса, навеки теряет то девственное согласие с Открытым, которое Рильке заметил во взгляде животного, и обращает свой взгляд внутрь, к не-месту языка. Поэтому часто субъективация, порождение сознания в конкретном речевом акте – это травма, от которой люди тщатся излечиться. Вот почему хрупкий текст сознания непрерывно расслаивается и уничтожает сам себя, обнажая раскол, на котором он выстроен, лежащую в основе всякой субъективации десубъективацию. (Неудивительно, что именно из гуссерлевского анализа значения местоимения «я» Деррида вывел свою идею бесконечного различения, первоначального раскола – письма, – вписанного в чистое самоприсутствие сознания.)

И неудивительно, что, когда у греческих трагиков и поэтов возникает нечто вроде сознания (*syneidesis**, *synnoia***), оно появляется в виде включения зоны не-сознания в язык и немоты в знание, с самого начала обладающего скорее этической, чем логической коннотацией. Так, в «Благозаконии» Солона справедливость (*Dike*) имеет форму молчаливого со-знания (*sigosa synoide*), а трагики могут приписывать сознание недоушевленному объекту, который по определению не может говорить: «постылому одру» в «Электре»*** и «злосчастной пещере» в «Филоклете»****. Когда субъект впервые предстает в форме сознания, его появление отмечает отсутствие связи между знанием и говорением, так же как опыт для знающего – болезненную невозможность сказать, а для говорящего – столь же горькую невозможность знать.

3.19.

В 1928 году Людвиг Бинсвангер опубликовал исследование под выразительным названием «Жизненная функция и внутренняя исто-

* Совесть (греч.).

** Размышление (греч.).

*** В переводе Ф. Ф. Зелинского:

А как сна я уладу привыкла вкушать,
Это знает чертога постылого одр.

**** В переводе С. В. Шервинского:

Ты, пустынный вертеп в скале,
Где и зной я и стужу знал.
Разлучиться с тобой, увы,
Видно, мне не судьба, – моей
Смерти станешь свидетель.
Горе мне, горе!..
Ты, пещера злосчастная,
Горькой скорбью моей полна.

рия жизни». В этой книге благодаря привитой психиатрической терминологии тогда еще неустойчивому феноменологическому лексикону не без усилий пробивается идея фундаментальной гетерогенности между уровнем разворачивающихся в организме жизненных функций – как физических, так и психических – и уровнем личного сознания, на котором все полученные индивидом опыты организуются в единую внутреннюю историю. Старое противопоставление психического и соматического Бинсвангер заменяет на более радикальное противопоставление «функциональной модальности психосоматического организма и внутренней истории жизни», что позволяет ему избежать «заложенного в термине “психический” и теперь недопустимого с научной точки зрения» смешения «понятия психической функции с духовным содержанием психического опыта»⁶⁶.

В следующей работе (которую комментировал Мишель Фуко) Бинсвангер сравнивает эту двойственность с разницей между сном и бодрствованием.

Во время сна человек... – это «жизненная функция»; пробуждаясь, он создает «жизненную историю». ...Невозможно – не имеет значения, как часто делается попытка – свести обе части дизъюнкции между жизненной функцией и жизненной историей к общему знаменателю, потому что жизнь, рассматриваемая как функция, – это не то же самое, что жизнь, рассматриваемая как история⁶⁷.

Бинсвангер ограничивается констатацией этой двойственности и советом психиатрам учитывать обе точки зрения. Но указанная им апория гораздо более радикальна – настолько, что ставит под вопрос саму возможность установить унитарное основание сознания. Необходимо учитывать, с одной стороны, постоянное течение жизненных функций: дыхания, кровообращения, пищеварения, гомеотермии, а также чувственного восприятия, мускульного движения, ирритации, и с другой – непрерывность языка и Я сознающего, в котором полученные опыты организуются в личную историю. Суще-

ствуется ли точка, в которой два этих течения образуют единство и в которой «сон» жизненной функции срастается с «бодрствованием» личного сознания? Где и как может произойти включение субъекта в биологическое течение? Быть может, в той точке, где говорящий, сказав «я», производит себя как субъективность, два этих ряда совпадают, благодаря чему говорящий субъект может принять свои биологические функции как собственные, а живое существо – идентифицировать себя с говорящим и мыслящим Я? Кажется, ни в циклическом протекании телесных процессов, ни в последовательности интенциональных актов сознания нет ничего, что делало бы такое совпадение возможным. Более того, Я есть несократимый раскол между жизненными функциями и внутренней историей, между превращением живого существа в говорящего и ощущением себя живым существом говорящего. Несомненно, оба ряда идут плечом к плечу, так сказать, в полной близости, но не является ли эта близость названием, которое мы даем соседству, остающемуся отдаленным, или смешению, никогда не становящемуся тождеством?

3.20.

Японский психиатр Кимура Бин, директор психиатрической клиники Киото и переводчик Бинсвангера, предпринял попытку развить анализ темпоральности «Бытия и времени» с учетом классификации фундаментальных типов душевных болезней. Для этого он использовал латинское выражение *post festum* (буквально – «после праздника»), означающее необратимое прошедшее, прибытие к уже свершившимся вещам, которому он противопоставил *ante festum* и *intra festum**.

Темпоральность *post festum* – темпоральность меланхолика, переживающего свое «я» как «я уже бывшее», как необратимо завер-

* Перед праздником и в ходе праздника (лат.).

шившееся прошлое, по отношению к которому можно быть только в долгу. У Хайдеггера такому опыту времени соответствует брошенное бытие *Dasein*, его нахождение в состоянии оставленности, брошенности в фактической ситуации, из которой ему никогда не выбраться. Таким образом, мы имеем дело с некой конститутивной «меланхолией» человеческого *Dasein*, которое всегда запаздывает по отношению к самому себе, которое всегда уже пропустило свой «праздник».

Темпоральности *ante festum* соответствует опыт шизофреника, в котором свойственная меланхолику ориентированность времени в прошлое меняет свое направление на противоположное. Поскольку Я шизофреника никогда не находится в его неоспоримой собственности, а должно постоянно завоевываться, он переживает свое время в форме заступания.

В случае шизофрении Я, – пишет Кимура Бин, – не «уже бывшее» и связанное с долгом, как Я *post festum* меланхолика, о котором можно говорить только как о прошлом и о долге... В данном случае принципиальной является именно проблема возможности быть самим собой, уверенности в возможности стать самим собой и, следовательно, риска быть отторгнутым от самого себя⁶⁸.

Темпоральности шизофреника в «Бытии и времени» соответствует примат будущего в форме экзистенциального наброска и заступания. Именно благодаря тому, что его опыт времени темпорализуется на основании будущего, *Dasein* может быть определено Хайдеггером как «сущее», которое «вообще уже всегда настает для себя» и потому «вообще в своем бытии наступающе»⁶⁹. Но именно поэтому *Dasein* по своей сути шизофренично, постоянно находится в опасности не быть, не присутствовать на собственном «празднике».

Можно предположить, что в таком случае темпоральное измерение *intra festum* должно соответствовать точке, в которой человек, между необратимой потерей меланхоликом самого себя и заступающим отсутствием себя шизофреника, достигает наконец

полного самоприсутствия, находит свой *dies festus**. Но это не так. В двух примерах, которыми Кимура Бин иллюстрирует темпоральность *intra festum*, нет ничего праздничного. В первом – неврозе навязчивых состояний – связь с настоящим имеет форму навязчивого повторения одного и того же акта, призванного обеспечить себя доказательствами бытия самим собой, собственной неупущенностью. Другими словами, используя повторения, обсессивный тип пытается обеспечить себя доказательствами собственного присутствия на явно ускользающем от него празднике. Конститутивное самоотсутствие, характеризующее темпоральность *intra festum*, еще более очевидно во втором примере Кимура Бин. Речь идет об эпилепсии, которую он представляет как «первичный ландшафт» безумия, как отсутствие через экстатический избыток присутствия. По мнению Кимура Бин, в эпилепсии принципиальным является вопрос: «Почему эпилептик теряет сознание?» Он отвечает на него так: в тот момент, когда Я вот-вот соединится с самим собой в апогее праздника, эпилептический припадок утверждает неспособность сознания выдержать это присутствие, участие в собственном празднике. Говоря словами Достоевского, которые в качестве иллюстрации приводит Кимура Бин:

Есть секунды, их всего зараз приходит пять или шесть, и вы вдруг чувствуете присутствие вечной гармонии, совершенно достигнутой. Это не земное; я не про то, что оно небесное, а про то, что человек в земном виде не может перенести. Надо перемениться физически или умереть⁷⁰.

Кимура Бин не приводит примера соответствия эпилептической темпоральности в «Бытии и времени». Тем не менее можно предположить, что речь идет о моменте решения, в котором заступление и бытие уже бывшим, шизофреническая и меланхолическая темпоральности совпадают, и Я приходит к самому себе, подлинно прини-

* Праздничный день (лат.).

мая собственное необратимое прошлое («Заступание в предельнейшую и самую свою возможность есть понимающее возвращение в самую свою бывшесть»⁷¹). Молчаливая и тревожная решимость, заступающая и принимающая собственный конец, должно быть, является некой эпилептической аурой *Dasein*, в которой оно «касается мира смерти в форме избытка, одновременно являющегося переполнением и источником жизни»⁷². В любом случае интересно, что японский психиатр, видимо, представляет человека неизбежно находящимся в расколе с самим собой и со своим *dies festus*. Словно живое существо для того, чтобы стать говорящим, чтобы сказать «я», уже в своей сущности должно быть разделено, а время – являться ничем иным как формой этой разорванности. Будто оно может быть заполнено только в эпилептическом припадке или в момент аутентичного решения, представляющего собой невидимый архитрав, который поддерживает экстатически-горизонтальное здание времени, не позволяя тому по кускам обвалиться на пространственное положение здесь-бытия, на его здесь.

С этой точки зрения Освенцим отмечает непоправимый кризис аутентичной темпоральности, самой возможности «разрешить» эту разорванность. Лагерь, абсолютная ситуация, – это конец любой возможности первоначальной темпоральности, то есть темпорального основания особого положения в пространстве, особого *Da*. Необратимость прошлого принимает в нем форму абсолютной неизбежности, *post festum* и *ante festum*, заступление и следование распластаны друг на друге. Пробуждение теперь навсегда погребено внутри сна: «Скоро мы снова услышим приказ на чужом языке: *Wstawać*».

3.21.

Теперь становится ясно, что стыд в действительности есть нечто вроде потайной структуры любой субъективности и любого созна-

ния. Сознание, поскольку оно заключено в конкретном речевом акте, принципиально находится во власти неприемлемого. Иметь сознание – означает быть во власти бессознательности. (Отсюда и вина как структура сознания у Хайдеггера, и необходимость бессознательного у Фрейда.)

Возьмем старое философское определение человека как *zōon logon echon* – живое существо, имеющее язык (*logos*). Метафизическая традиция стремилась осмыслить в этом определении «живое существо» и «логос». Единственно, что в нем осталось необдуманым, это *echon*, способ обладания. Как может живое существо иметь язык? Что может для него означать «говорить»?

Предыдущий анализ достаточно хорошо показывает, что акт говорения парадоксален, что в нем заключаются вместе субъективация и объективация и что живой индивид в нем присваивает язык только в полной экспроприации, становится говорящим, только погружаясь в молчание. Способ бытия Я, экзистенциальное положение живого-говорящего – это некая онтологическая глоссолалия, совершенно беспредметная болтовня, в которой живое существо и говорящий, субъективация и десубъективация никогда не могут совпасть. Поэтому западная метафизика и наука о языке – а это две разные вещи – всегда пытались отыскать между живым существом и говорящим какое-то сопряжение, чтобы соорудить шарнир, обеспечивающий возможность сообщения между тем, что казалось несообщающимся, дать плотность «воображаемому веществу» субъекта, его невнятной глоссолалии.

Здесь не место показывать, как поиски этого сопряжения шли в направлении Я или Голоса – с одной стороны, молчаливого голоса сознания, который делается самоприсутствующим во внутренней речи, а с другой – артикулированного голоса, *phonē énarthros*, в котором язык прочно связывается с живым существом, вписываясь в сам его голос. И тем не менее каждый раз в итоге оказывается, что этот голос – мифологема или *theologoumenon** и что нигде – ни в жи-

* Теологумена – богословское мнение.

вом существе, ни в языке – мы не можем достичь точки, в которой действительно есть что-то вроде сопряжения. Вне теологии, вне воплощения (в буквальном смысле) Слова не существует мгновения, когда язык вписан в этот живой голос, не существует места, где живое существо могло бы логизироваться, сделаться речью.

Именно в это не-место сопряжения вписаны «след» и *différance** деконструкции, а голос и письмо**, значение и присутствие бесконечно различаются. Линия, которая у Канта была единственным способом представить самоаффектацию времени, теперь стала движением письма, где «вид» не может «остаться неизменным»⁷³. Но именно эта невозможность соединить живое существо и язык, *phonē* и *logos*, не-человеческое и человеческое – далеко не авторизующая бесконечное откладывание значения – и есть то, что дает возможность свидетельству существовать. Свидетельство может существовать, только если нет сопряжения между живым существом и языком, если Я подвешено в этом расколе. Выдающая наше несовпадение с самим собой интимность и есть место свидетельства. *Место свидетельства – это не-место сопряжения*. В не-месте Голоса находится не записанное, а свидетель. Именно потому, что связь (или скорее ее отсутствие) между живым существом и говорящим имеет форму стыда, бытия, во взаимной власти неприемлемого, *ethos* этого раскола может быть только свидетельством – то есть чем-то, что нельзя отнести к субъекту, но что, тем не менее, является единственным местопребыванием, единственно возможной плотностью субъекта.

3.22.

Джорджо Манганелли написал об особой форме гетеронимии, которую он называл «псевдонимией в квадрате» или «гомопсевдо-

* Различение (фр.).

** «Письмо» как устоявшийся термин деконструкции.

нимией». Она заключается в использовании псевдонима, полностью идентичного настоящему имени. Однажды от своего друга он услышал, что якобы опубликовал книгу, о которой ничего не знает; и раньше уже случалось, что «здравомыслящие люди» сообщали ему, что видели на витринах заслуживающих доверия магазинов книги, подписанные его именем и фамилией. Псевдонимия в квадрате доводит до крайности онтологический парадокс гетеронимии, потому что Я не просто уступает здесь место Другому, но этот Другой утверждает, что он не Другой, что он идентичен Я, а такое утверждение Я может только отрицать.

Я купил и пролистал книгу, которую честный клеветник, историк, анаграфолог назвал бы «моей». Но если ее написал я, если существует некое «Я», способное написать книгу – эту книгу, – то как можно объяснить ту полную тягостную чуждость, которая отделяла меня от написанного?⁷⁴

Гомопсевдоним настолько абсолютно чуждый и совершенно близкий обычному Я, безоговорочно реальный и необходимо несуществующий, что ни один язык не смог бы его описать, ни один текст не смог бы гарантировать его плотность.

Значит, я ничего не писал; но «Я» – это тот, у кого есть имя, но нет псевдонима. Псевдоним ли написал книгу? Это не исключено, но псевдоним псевдопишет, и то, что он написал, технически не может быть прочитано «Я», его может прочитать только псевдонимичное «Я» в квадрате, которого в действительности не существует; но если не существует читатель, то я знаю, что он может читать то, что может писать псевдоним нулевой степени – нечто, что не может быть прочитано никем, кроме псевдонима в квадрате, Несуществующего. В действительности то, что пишется, – ничто. Книга ничего не значит, и в любом случае я не могу читать ее, не отказавшись от собственного существования. Быть может,

все это шутка: как станет понятно в дальнейшем, я, как и встреченный мной друг, уже давно мертвы, а книга, которую я листаю, всегда непонятна. Я ее читаю, перечитываю, теряю. Возможно, умирать приходится несколько раз⁷⁵.

В этой чудовищно серьезной шутке псевдонимия в квадрате обнажает ни больше ни меньше, как онтологический парадокс живого-говорящего (или пишущего), живого существа, которое способно сказать «я». Как простое Я, обладающее именем, но лишенное псевдонима, оно ничего не может ни написать, ни сказать. Но всякое имя собственное, поскольку оно называет нелингвистическое, живое существо, всегда является псевдонимом (нулевой степени). Я могу написать, сказать только как псевдоним Я; но то, что я таким образом пишу и говорю, – ничто, то есть нечто, что может прочесть или услышать только псевдоним в квадрате, который сам по себе иначе не существует, кроме как занимая место первого Я, которое, со своей стороны, отказывается от существования (то есть умирает). В этот момент достигается возведение псевдонимии в квадрат: Я, имеющее имя, но не имеющее псевдонима, исчезает в несуществующем гомопсевдониме.

Но теперь возникает вопрос: кто говорит в рассказе Манганелли, кто его автор? Кто свидетельствует о дискомфорте этой интимной чуждости? Лишенное псевдонима, существующее, но не способное писать Я? Или псевдоним нулевой степени, который пишет текст, нечитабельный для первого Я? Или скорее кто-то третий, псевдоним в квадрате, который читает, перечитывает и теряет нулевую и недоступную для понимания книгу? Если очевидно, что «я уже давно мертв», то кто выжил, чтобы говорить об этом? Это выглядит так, словно в головокружительном процессе гетерономических субъективаций что-то всегда переживает Я, словно Я – будущее или остаточное – генерируется в каждом акте говорения «Я», так что в действительности псевдонимия никогда не возводится в квадрат, всегда отбрасывается обратно на новое, неотличимое от первого и, тем не менее, никогда с ним не совпадающее Я.

Термин «выжить» содержит неустранимую амбивалентность. Он включает в себя отсылку к кому-то или чему-то, что оказывается пережитым. В этом значении латинское *supervivo**, как и эквивалентное ему *superstes sum***, управляют дативом для обозначения того, «по отношению к чему» выживший выжил, что он пережил. Однако в части людей глагол изначально принимает возвратную форму, то есть необычную идею выживания по отношению к самому себе и собственной жизни, в которой тот, кто переживает, и то, что пережито, совпадают. Таким образом, если Плиний может сказать о публичном лице, что *triginta annis gloriae suae supervixit* – «тридцать лет слава его жила вместе с ним»⁷⁶, то у Апулея мы находим выраженную идею настоящего посмертного существования, жизни, переживающей саму себя (*etiam mihi ipse supervivens et postumus*). В том же значении христианские авторы могут говорить, что Христос – а с ним и каждый христианин – не только завещатель и наследник, поскольку он пережил собственную смерть (*Christus idem testator et haeres, qui morti propriae supervivit*), но также и грешник, так как духовно он уже мертв, и в земной жизни переживает самого себя (*animam tuam misera perdidisti, spiritualiter mortua supervivere hic tibi****).

Это означает, что человеческая жизнь несет с собой цезуру, которая может сделать каждую жизнь выживанием и каждое выживание жизнью. В одном значении – мы его встретили у Беттельгейма – выживание означает чистое и простое продолжение голой жизни, противопоставленное более настоящей и более человеческой жизни; в другом – выживание имеет положительное значение и соотносится – как у де Пре – с тем, кто, сражаясь со смертью, пережил нечеловеческое.

* Переживать (лат.).

** Переживший (лат.).

*** «Ты потерял свою жалкую душу, здесь тебе переживать духовную смерть» (лат.).

Сформулируем тезис, резюмирующий урок Освенцима: *человек – это тот, кто может пережить человека*. В первом значении он относится к мусульманину (или к серой зоне) и подразумевает нечеловеческую способность пережить человека. Во втором – к выжившему и указывает на способность человека пережить мусульманина, не-человека. Однако при ближайшем рассмотрении оба значения сходятся в одной точке, которая составляет их наиболее сокровенное семантическое ядро, где оба сигнификата, как кажется, на мгновение совпадают. В этой точке стоит мусульманин и в ней высвобождается третье – более настоящее и в то же время более амбивалентное – значение провозглашаемого Леви тезиса, когда он пишет «это они, мусульмане, канувшие, и есть полноценные свидетели»: человек есть не-человек, по-настоящему человек тот, чья человечность полностью разрушена. Парадокс заключается в том, что если о человеческом по-настоящему может свидетельствовать только тот, чья человечность разрушена, что означает, что человек и не-человек никогда в полной мере не идентичны, то полностью разрушить человеческое невозможно, всегда что-то остается. Этот остаток и есть свидетель.

3.24.

Однажды Бланшо написал по поводу книги Антельма: «человек – это неразрушаемое, которое может быть бесконечно разрушаемо»⁷⁷. Неразрушаемое не означает здесь нечто – человеческое отношение или сущность, – что бесконечно сопротивляется собственному бесконечному разрушению, и Бланшо неверно понимает свои слова, когда утверждает, что в бесконечном разрушении выступает «человеческое отношение в своей первичности»⁷⁸ как отношение к Другому. Неразрушаемое не существует ни как сущность, ни как отношение – фразу следует понимать в другом смысле, одновременно и более сложном, и более простом. «Человек – это неразрушаемое, кото-

рое может быть бесконечно разрушаемо», как и «человек – это тот, кто может пережить человека» – это не определения, которые, как всякое хорошее логическое определение, описывают человеческую сущность, наделяя ее особым различием. Человек может пережить человека, человек – это то, что остается после разрушения человека, не потому, что где-то существует человеческая сущность, которую можно разрушить или спасти, а потому, что местонахождение человеческого расколота, потому что место человека – в расколе между живым существом и говорящим, между человеком и не-человеком. Другими словами, место человека – в не-месте человека, в отсутствующей связи между живым существом и *логосом*. Человек – это самоотсутствующее существо, состоящее исключительно в этом отсутствии и в открывающейся через него нестабильности. Когда Грета Салус писала, что «никогда не следовало бы вынуждать человека претерпеть все то, что он может вынести, вынуждать его видеть, что в страдании, доведенном до предела, не остается ничего человеческого», она имела в виду также и то, что никакой человеческой сущности нет, что человек – существо потенциальное, и когда, постигнув его бесконечную разрушаемость, мы думаем, что улавливаем его сущность, то в том, что мы видим, «не остается ничего человеческого».

То есть человек всегда находится по ту или другую сторону человеческого, он – центральный порог, через который постоянно проходят течения человеческого и нечеловеческого, субъективации и десубъективации, становления говорящего из живого существа и живого существа из *логоса*. Эти течения коэкстенсивны, но не совпадают, и их несовпадение, разделяющая их тончайшая грань и есть место свидетельства.

Архив и свидетельство

4.1.

Вечером 1969 года в Париже профессору лингвистики Коллеж де Франс Эмилю Бенвенисту вдруг стало плохо на улице. Поскольку при нем не было документов, его узнали не сразу, а когда идентифицировали, он уже впал в полную и неизлечимую афазию, из-за которой не мог работать вплоть до самой смерти в 1972 году. В том же году в Гааге в журнале *Semiotica* вышла его статья «Семиология языка», в конце которой Бенвенист намечал программу исследований за пределами соссюрдовской лингвистики, которой было суждено остаться нереализованной. В основе этой программы лежала теория высказывания, которая является, возможно, самым гениальным творением Бенвениста. Преодолеть соссюрдовскую лингвистику, утверждал он, можно двумя способами: первый, совершенно очевидный, – посредством семантики дискурса, отличной от теории значения, основанной на парадигме знака; второй – который интересует нас здесь – заключается, напротив, «в надъязыковом (транслингвистическом) анализе текстов и художественных произведений – в направлении разработки метасемантики, которая будет надстраиваться над семантикой высказывания»¹.

Стоит кратко остановиться на апории, вытекающей из этой формулировки. Если высказывание относится, как мы знаем, не к тексту высказанного, а к тому факту, что высказывание имело место, если оно является ничем иным как автореференцией языка к моменту разворачивания дискурса, то в каком смысле можно говорить о «семантике» высказывания? Конечно, изолирование сферы повествования позволяет впервые провести в высказывании различие между сказанным и тем, что высказывание имело место; но не поэтому ли высказывание является отождествлением в языке несемантической сферы? Несомненно, можно определить значение индикаторов *я*, *ты*, *сейчас*, *здесь* (например: «*я* означает того, кто произносит сегмент дискурса, содержащий *я*»); но это значение совершенно не является тем же лексическим значением, которое присуще другим языковым знакам. *Я* не является ни понятием, ни сущностью, и в дискурсе высказывание захватывает не то, что говорится, а чистый факт, что это говорится, или событие (как его раньше называли) языка как такового. Как бытие у философов, высказывание это то, что является наиболее уникальным и конкретным, потому что относится к случаю дискурса в действии, абсолютно единичному и неповторимому, и одновременно оно наиболее пустое и общее, потому что каждый раз повторяется так, что невозможно зафиксировать его лексическую реальность.

Что в этой перспективе может означать метасемантика, основанная на семантике высказывания? Что Бенвенист предвидел, прежде чем погрузился в афазию?

4.2.

В том же 1969 году Мишель Фуко публикует «Археологию знания», в которой формулирует метод и программу своих исследований посредством учреждения теории высказываний. Несмотря на то, что имя Бенвениста в книге не упоминается и Фуко мог быть не

знаком с его последними статьями, программу Фуко и программу, намеченную Бенвенистом, объединяет тайная нить. Несомненным новаторством «Археологии знания» является то, что в качестве объекта Фуко однозначно берет не фразы или предложения, а именно высказывания, не текст дискурса, а тот факт, что он имел место. Таким образом, Фуко стал первым, кто понял то невероятное измерение, которое теория высказывания Бенвениста открыла для мысли, и сделал его объектом нового исследования. Несомненно, он отдавал себе отчет в том, что этот объект в некотором смысле не определяем, что археология никоим образом не выделяет в языке сферу, сопоставимую с теми, которые в нем выделяют дисциплинарные знания. Поскольку высказывание относится не к тексту, а к чистому событию языка (в терминологии стоиков – не к сказанному, а к тому, что могло быть сказано, но осталось не сказанным), его территория никогда не совпадает с определенным уровнем языкового анализа (фраза, пропозиция, иллокутивный акт и т. д.), не захватывает специфические сферы, намеченные науками, а представляет скорее функцию, которая может опираться на любую из них в качестве вертикали. Ясно осознавая онтологические последствия своего метода, Фуко пишет: «Высказывание – не структура... но функция существования»². Другими словами, высказывание является не вещью, наделенной определенными реальными свойствами, а чистым существованием, фактом того, что некая сущность – язык – имела место. Принимая во внимание систему наук и многообразие знаний, которые внутри языка определяют фразы, наделенные смыслом предложения и более или менее хорошо оформленные дискурсы, археология в качестве своей территории претендует на чистый факт того, что эти предложения и эти дискурсы «имели место», то есть на сам факт существования языка, его *вовне*.

Таким образом, археология в точности осуществляла программу Бенвениста – «метасемантики, надстроенной над семантикой высказывания»: после того как благодаря семантике высказывания сфера высказываний отделяется от сферы предложений, Фуко использует это, чтобы получить новую точку зрения, с которой

он мог бы исследовать знания и дисциплины, ту зону *вовне*, которая позволяет посредством «метасемантики» – археологии – восстановить области дисциплинарных дискурсов.

Возможно, Фуко таким образом лишь облек старую, ставшую непрезентабельной онтологию в современное одеяние новой исторической метадисциплины, с некоторой иронией заново предложив первую философию не как знание, а как «археологию» всех знаний. Но это означало бы отрицать новизну его метода, придающую исследованию несомненную эффективность, которая заключается в том, что он не стремится уловить (как это делает доминирующая традиция современной культуры) тот факт, что язык имел место посредством «Я», или трансцендентного сознания, или, еще хуже, посредством столь же мифического психосоматического «я», но решительно ставит вопрос о том, может ли вообще нечто вроде субъекта «я» или сознания соответствовать высказываниям, то есть чистому факту того, что язык имел место.

Поскольку гуманитарные науки в действительности определяют себя, вырезая из языка сегмент, соответствующий определенному уровню значащего дискурса и лингвистического анализа (фраза, пропозиция, иллокутивный акт и т. д.), их субъект просто-душно отождествлялся с психосоматическим индивидом, который, как предполагалось, произносит дискурс. С другой стороны, и современная философия, лишившая трансцендентального субъекта его антропологических и психологических атрибутов, сведя его к чистому «я говорю», в полной мере не отдавала себе отчета в вызванной этим трансформации опыта языка, его соскальзывании на не-семантический уровень, который больше не мог быть уровнем предложений. Воспринимать высказывание «я говорю» действительно всерьез означает больше не думать о языке как о способе передачи смысла или истины субъектом, являющимся его носителем и ответственным за него; скорее это означает рассмотрение дискурса в чистом факте того, что он имел место, а субъекта – как «несуществующее, в пустоте которого непрерывно изливается неопределенность языка»³. Высказывание отмечает в языке порог между

«внутри» и «вовне», его «иметь место» как чистой «внешности», и, как только основным референтом становятся высказывания, субъект освобождается от всякого сущностного следствия и становится чистой функцией или чистой позицией.

(Субъект) является определенным и пустым местом, которое может быть заполнено различными индивидами... Если пропозиция, фраза, совокупность знаков могут быть названы «высказываниями», то лишь постольку, поскольку положение субъекта может быть определено. Итак, описать формулировку в качестве высказывания означает не проанализировать отношения между автором и тем, что он сказал (или хотел сказать, или сказал, не желая того), но определить положение, которое может и должен занять индивид для того, чтобы быть субъектом⁴.

В соответствии с этими предпосылками Фуко в том же году начинает свою критику понятия автора – не столько для того, чтобы констатировать его исчезновение или установить его смерть, а чтобы определить его как простое обозначение функции-субъекта, необходимость которой он вовсе не умяляет:

Можно вообразить такую культуру, где дискурсы и обращались и принимались бы без того, чтобы когда-либо вообще появилась функция-автор. Все дискурсы, каков бы ни был их статус, их форма, их ценность, и как бы с ними ни имели дело, развертывались бы там в анонимности шепота⁵.

4.3.

Озабоченный вопросом определения территории археологии по отношению к сферам знаний и дисциплин, Фуко, кажется, опускает –

по крайней мере вплоть до определенного момента – вопрос этических последствий теории высказываний. Занятый тем, чтобы отметить и депсихологизировать автора, уже в нейтрализации вопроса «кто говорит?» идентифицировать нечто вроде этики, присущей письменности, он лишь позднее начал оценивать все последствия, которые десубъективация и уничтожение автора могли иметь для того же субъекта. В терминах Бенвениста можно сказать, что метасемантика дисциплинарных дискурсов кончила тем, что превратила сделавшую ее возможной семантику высказывания в неясную, что построение позитивной и исторически априорной системы высказываний заставило забыть об отмене субъекта, которая была ее предпосылкой. Таким образом, справедливая обеспокоенность устранением ложной проблемы «кто говорит?» помешала сформулировать совершенно другой и неизбежный вопрос: что происходит с живущим индивидом в тот момент, когда он занимает «пустое место» субъекта в той точке, в которой, вступая в процесс говорения, он устанавливает, что «наш разум – это различие дискурсов, наша история – различие времен, наше Я – различие масок»?⁶

И снова: что значит быть субъектом де-субъективации? Как может субъект отдавать себе отчет в собственном кризисе?

Это упущение – если речь идет именно об упущении – вызвано, очевидно, не забывчивостью или неспособностью Фуко, а трудностью, вытекающей из самого понятия семантики высказывания. Поскольку она относится не к тексту высказывания, а к тому, что оно имело место, не к сказанному, а к чистому говорению, она не может в свою очередь являться ни текстом, ни дисциплиной, поскольку держится не на содержании значения, а на языковом событии; субъект высказывания, рассеивание которого закладывает основу возможности метасемантики знаний и создает из высказываний позитивную систему, не может брать себя в качестве объекта. То есть не может быть археологии субъекта в том же смысле, в каком существует археология знаний.

Означает ли это, что тот, кто занимает пустое место субъекта, обречен всегда оставаться в тени, что автор должен полностью ис-

чезнуть и потерпеть неудачу в анонимном шептании «какая разница, кто говорит?» В наследии Фуко есть, возможно, лишь один текст, где эта трудность тематически выходит на поверхность сознания и где неясность субъекта на мгновение проявляется во всем своем блеске. Речь идет о статье «Жизнь подлых людей», изначально задуманной как предисловие к антологии архивных документов, книг записей интернированных, или *lettres de cachet*^{*}, где встреча с властью в одно и то же время клеймит позором и вырывает из плена ночи и безмолвия человеческие жизни, от которых в противном случае не осталось бы следа. Лаконичные высказывания на мгновение высвечивают не биографические события личной истории (как того хотелось бы патетической эмфазе некоторой устной истории), а светящийся кильватер другой истории; не память об угнетенном существовании, а безмолвное горение незапамятного *этоса*; не лицо субъекта, а разъединение живущего и говорящего, которое указывает на пустое место субъекта. Поскольку человеческая жизнь существует здесь лишь в позорной ситуации, в которую она попала, а имя живет исключительно в бесчестии, которым оно было покрыто, нечто в этом бесчестии свидетельствует о них вне всякой биографии.

4.4.

Фуко называет «архивом» позитивное измерение, которое соответствует уровню высказывания, «общую систему формации и трансформации высказываний»⁷. Как следует понимать это измерение, если оно не соответствует ни архиву в строгом смысле этого слова – то есть хранилищу, которое каталогизирует следы уже сказанного, чтобы передать их памяти будущего, – ни вавилонской би-

^{*} Письмо с печатью (*фр.*) – в абсолютистской Франции приказ о внесудебном аресте того или иного человека. В более широком смысле *lettre de cachet* – королевское письмо, имеющее силу закона.

блиотеке, которая собирает пыль высказываний, чтобы позволить им затем воскреснуть под взглядом историка?

Будучи совокупностью правил, определяющих события дискурса, архив располагается между языком как системой построения возможных фраз (то есть возможностей сказать) и *сводом* (*corpus*), который объединяет множество уже сказанного – действительно произнесенных или написанных слов. Таким образом, архив представляет собой массу не-семантического, вписанную в любой значащий дискурс как функция его произнесения, высказывания, неясная граница, окружающая каждое конкретное говорение. Между навязчивой памятью традиции, которая знает только «уже-сказанное», и чрезмерной непринужденностью забвения, которое доверяется лишь никогда не сказанному, архив является не-сказанным или тем, что можно сказать, вписанным в каждое сказанное благодаря тому, что оно было произнесено, фрагментом памяти, который забывается каждый раз в произнесении слова «я». Именно это «историческое *априори*», колеблющееся между *языком* и *речью*, Фуко делает своей стройплощадкой, на которой основывает археологию как «основной предмет описания, который опрашивает “уже-сказанное” на уровне его существования»⁸ – то есть как систему отношений между не-сказанным и сказанным в каждом речевом акте, между функцией высказывания и дискурсом, в котором она осуществляется, между «вне» и «внутри» языка.

Теперь мысленно повторим операцию Фуко, смещая ее в направлении языка, то есть переводя стройплощадку, которую он создал между языком и совокупностью речевых актов, на уровень языка, или, лучше, в зону между языком и архивом. То есть теперь она находится не между дискурсом и тем, что он имел место, между сказанным и высказыванием, которое в нем осуществляется, но между языком и тем, что он имеет место, между чистой возможностью сказать и его существованием как таковым. Если высказывание неким образом подвешено между *языком* и *речью*, значит, надо постараться рассматривать высказывания не с точки зрения дискурса в действии, а с точки зрения языка, смотреть с уровня высказывания не в направле-

нии речевого акта, а в сторону языка как такового. То есть артикулировать внутреннее и внешнее языка не только на уровне языка и дискурса в действии, но еще и на уровне языка как возможности сказать.

В противоположность *архиву*, который обозначает систему отношений между не-сказанным и сказанным, назовем *свидетельством* систему отношений между внутренним и внешним языка, между тем, что можно сказать, и тем, что нельзя сказать на каждом языке, – то есть между способностью сказать и ее существованием, между возможностью и невозможностью сказать. Мыслить способность в действии как *потенцию*, то есть мыслить высказывание на уровне языка, означает вписывать в возможность цезуру, которая разделяет ее на возможность и невозможность, на потенцию и неспособность, и в эту цезуру помещать субъекта. В то время как образование архива предполагало вывод субъекта, сведенного к простой функции или к пустой позиции, из игры, пустое место субъекта, растворенного в анонимном гомоне высказываний, в свидетельстве, становится решающим вопросом. Речь идет, естественно, не о том, чтобы вернуться к старой проблеме, которую Фуко хотел ликвидировать: «Как может свобода субъекта вписаться в правила языка?», а скорее о том, чтобы поместить субъекта в разрыв между возможностью и невозможностью сказать, задавая вопрос: «Как может высказывание располагаться на уровне языка? Каким образом возможность сказать может проявиться как таковая»? Именно потому, что свидетельство является отношением между возможностью сказать и тем, что она «имеет место», оно может быть дано только посредством отношения к невозможности сказать – то есть исключительно как *случайность*, как возможность не быть. Эта случайность, то, что язык «случается» в субъекте, – не то же самое, что реальное произнесение или непроизнесение дискурса в действии, говорение или молчание субъекта, продуцирование или непродуцирование высказывания. В субъекте она касается возможности иметь или не иметь язык. Таким образом, субъект является возможностью того, что языка нет, что он не имеет места – или, точнее, что он имеет место только посредством своей возможности не существовать, своей случайности. Человек является говорящим, живущим, обладает языком, потому что он *может не*

иметь языка, может не пользоваться им. Случайность не является одной из модальностей наряду с возможным, невозможным и необходимым: она – действительная реализация возможности, тот способ, которым потенция существует как таковая. Она является событием (*contingit*), рассматриваемым с точки зрения потенции как возникновение цезуры между возможностью быть и возможностью не быть. В языке это возникновение имеет форму субъективности. Случайность является возможным, подвергнутым испытанию субъектом.

Если в отношении между сказанным и тем, что оно «имело место», субъекта высказывания можно было бы взять в скобки, потому что говорение в любом случае уже случилось, то отношение между языком и его существованием, между языком и архивом, напротив, требует субъективности как того, что утверждает невозможность речи в самой возможности говорить. Поэтому эта субъективность предстает как *свидетель*, который может говорить за тех, кто говорить не может. Свидетельство является потенцией, которая реализуется посредством неспособности сказать, и невозможностью, которая реализуется посредством возможности говорить. Эти два движения не могут ни отождествиться в субъекте или в сознании, ни разделиться на две невыразимые сущности. Эта неразъединимая близость является свидетельством.

4.5.

Именно сейчас стоит попытаться заново определить категории модальности в перспективе, которая нас здесь интересует. Модальные категории – возможность, невозможность, случайность, необходимость – не являются безобидными логическими или гносеологическими категориями, относящимися к структуре пропозиций или отношениям чего бы то ни было с нашей способностью познания. Они – онтологические операторы, то есть разрушительное оружие, которым биополитическая гигантомахия сражается за бытие и

при помощи которого каждый раз решают, что является человеческим, а что нечеловеческим, «позволить жить» или «дать умереть». Полем этой битвы служит субъективность. То, что бытие дается в модальностях, означает, что «у живых существ быть означает жить» (*to de zen tois zosi to einai estin*)⁹, что оно подразумевает живущего субъекта. Категории модальности не основываются (согласно кантовскому тезису) на субъекте и не происходят из него; скорее субъект выступает как ставка в игре в процессах, в которых они взаимодействуют. Они раскалывают и отделяют в субъекте то, что он может, от того, чего он не может, живущего от говорящего, мусульманина от свидетеля – и таким образом принимают о нем решение.

Возможность (возможность быть) и случайность (возможность не быть) являются операторами субъективации, точки, в которой возможное начинает существование через отношение к невозможности. Невозможность как отрицание возможности [не (возможность быть)] и необходимость как отрицание случайности [не (возможность не быть)] являются операторами де-субъективации, разрушения и смещения субъекта – то есть процессов, которые разделяют в нем способность и неспособность, возможное и невозможное. Первые две составляют бытие в его субъективности, как мир, который всегда является *моим* миром, потому что в нем возможность существует, прикасается (*contigit*) к реальности. Необходимость и невозможность, напротив, определяют бытие в его целостности и плотности, как чистую сущность без субъекта – как мир, который никогда не является *моим* миром, поскольку в нем возможность не существует. Модальные категории как операторы бытия никогда, однако, не находятся перед субъектом как нечто, что он может выбрать или от чего отказаться, или как задача, которую он может решить – или тем более взять на себя в особых обстоятельствах. Субъект является скорее силовым полем, которое пересекают раскаленные и исторически детерминированные потоки способности и неспособности, возможности и невозможности не быть.

В этой перспективе Освенцим – точка исторического краха этих процессов, разрушительный опыт, в котором невозможное си-

лой заставляют становиться реальностью. Освенцим – это существование невозможного, наиболее радикальное отрицание случайности, а следовательно, абсолютная необходимость. И мусульманин, которого он производит, представляет собой катастрофу субъекта, его отмену как сферу случайности и сохранение как сферу существования невозможного. Геббельсовское определение политики – «искусство делать возможным то, что кажется невозможным» – обретает здесь свою полновесность. Оно определяет биополитический эксперимент над операторами бытия, который трансформирует и деартикулирует субъекта вплоть до предельной точки, где связь между субъективацией и де-субъективацией, кажется, разрывается.

4.6.

Современное значение термина «автор» появилось довольно поздно. В латыни слово *auctor** изначально обозначало того, кто действовал от лица несовершеннолетнего (или от лица того, кто по какой-либо причине был не способен выполнять юридически значимое действие), чтобы наделить его дополнительной юридической силой, в которой тот нуждался. Так, учитель, произнося формулу *auctor fio***, представлял ученику «полномочие», которым тот не обладал (тогда говорилось, что ученик действует *tutore auctore****). Формула *auctoritas partum***** являлась ратификацией, которой сенаторы – поэтому их называли *patres auctores* – присваивали решению народного собрания статус юридически значимого и обязательного для всех.

* Автор, создатель, творец (лат.).

** Стань автором (лат.).

*** Под покровительством опекуна (лат.).

**** Букв.: авторитет отцов (лат.) – формула римского права, обозначавшая полномочия сената одобрять и утверждать законы, предложенные магистратом и принятые народом.

Среди наиболее древних значений термина фигурируют также «продавец» в акте передачи собственности, «тот, кто советует или убеждает» и, наконец, «свидетель». Каким образом термин, выражавший идею восполнения несовершенного действия, может обозначать также продавца, совет и свидетельство? Каков общий характер этих, казалось бы, разнородных значений?

Чтобы понять сущностное родство значений «продавец» и «советник» с основным значением, достаточно бегло проанализировать тексты. Продавец – это *auctor*, поскольку его желание, соединяясь с желанием покупателя, ратифицирует продажу и делает переход права собственности законным. То есть в процессе передачи собственности совпадают по меньшей мере две стороны, в его ходе право приобретателя всегда основывается на праве продавца, который таким образом становится его *auctor*'ом. Когда мы читаем в «Дигестах» (50, 17, 175, 7): *non debeo melioris conditioni esse, quam auctor meus, a quo ius in me transit*, это просто означает, что мое право собственности основывается на праве собственности продавца, который его «авторизует». В любом случае существенной является идея отношений двух субъектов, где один выполняет функцию *auctor*'а второго: нынешний владелец называет продавца *auctor meus**, именно на этом основывается законное право собственности.

Значение «тот, кто советует или убеждает» содержит аналогичную идею. Действительно, неопределенное или колеблющееся желание субъекта получает от *auctor*'а импульс или дополнение, позволяющее перейти к действию. Когда в комедии Плавта «Хвастливый воин» мы читаем: *quid nunc mi aucto es, ut faciam?* это означает не «что ты советуешь мне сделать?», а «что ты “уполномочиваешь” меня сделать?», каким образом ты восполняешь мое желание, чтобы оно могло перейти в решение об определенном действии?

В этой перспективе значение «свидетель» также обретает ясность, и каждое из трех слов, которые на латыни выражают идею свидетельства, приобретает свое собственное лицо. Если *testis* ука-

* Мой автор (лат.).

зывает на свидетеля, так как тот в споре двух субъектов выступает в качестве третьей стороны, *superstes* – это тот, кто пережил некий опыт до самого конца, выжил и поэтому может рассказывать о нем другим, то *auctor* указывает на свидетеля, поскольку свидетельство всегда предполагает нечто (факт, вещь или слово), предшествующее ему, реальность и сила которого должны быть утверждены или удостоверены. В этом смысле *auctor* противопоставлен факту – *res* (*auctor magis... quam res... movit* – свидетель обладает большим полномочием, чем свидетельствуемый факт¹⁰) или слову – *vox* (*voces... nullo auctore emissae* – слова, которые не подтвердит ни один свидетель¹¹). То есть свидетельство всегда является действием «автора» и подразумевает сущностную двойственность, в которой недостаточность или неспособность восполняются и становятся значимыми.

Подобным образом объясняются также смысл «основатель рода или города», которое слово *auctor* имеет в поэтическом языке, и общее значение «осуществление», которое Бенвенист выделял как изначальное значение глагола *augere*. Классический мир, как известно, не знает творения *ex nihilo**, и любой акт творения всегда предполагает что-то еще, бесформенную материю или незавершенное бытие, которое необходимо совершенствовать и «выращивать». Любой творец всегда является со-творцом, любой автор – со-автором. Можно сказать, что как предпринимаемое *auctor*'ом действие дополняет действие неспособного, дает силу доказательства тому, что само по себе не обладает этой силой, и жизнь тому, что само не могло бы жить, так и предшествующие ему несовершенное действие или неспособность, которые он должен восполнить, придают смысл действию или слову *auctor*-свидетеля. Действие автора, претендующее на самостоятельное значение, является бес-смысленным, нон-сенсом, также как свидетельство выжившего содержит правду и обладает правом на существование только тогда, когда в нем заключено свидетельство того, кто не может свидетельствовать. Выживший и мусульманин так же неотделимы друг от друга,

* Из ничего (лат.).

как учитель и неспособный, как творец и его материя, и только их единство-различие и составляет свидетельство.

4.7.

Парадокс Леви звучит так: «Мусульманин – полноценный свидетель». Он подразумевает два противоречащих друг другу утверждения:

- 1) «Мусульманин – это не-человек, тот, кто в любом случае не мог бы свидетельствовать»;
- 2) «Тот, кто не может свидетельствовать, является подлинным, абсолютным свидетелем».

Теперь смысл и бессмыслица этого парадокса обретают ясность: он выражает внутреннюю двойственную структуру свидетельства как действия *auctor'a*, как различие и интеграцию невозможности и возможности сказать, не-человека и человека, живущего и говорящего. Субъект свидетельства сущностно раскалывается, он не существует иначе как в разъединении и различии, но при этом не сводится к ним. Это означает «быть субъектом де-субъективации», поэтому свидетель, этический субъект, является субъектом, свидетельствующим о де-субъективации. То обстоятельство, что у свидетельства не существует и не может быть конкретного свидетеля, оказывается ценой этого раскола, служит этой неразъединяемой близости мусульманина и свидетеля, неспособности и способности сказать.

Свой смысл здесь обнаруживает и второй парадокс Леви: «Человек – это тот, кто может пережить человека». Мусульманин и свидетель, человеческое и нечеловеческое являются ко-экстенсивными, не совпадающими, отдельными, и тем не менее они неразделимы. Это неразделимое разделение, эта расколота и тем не менее нерасторжимая жизнь находят свое выражение в двойном выживании: не-человек – это тот, кто может пережить человека, а человек – тот,

кто может пережить не-человека. Только потому, что мусульманин может быть обнаружен в человеке, только потому, что человеческая жизнь по своей сути уничтожима и разделяема, свидетель может его пережить. Выживание свидетеля по отношению к нечеловеческому является функцией выживания мусульманина по отношению к человеческому. То, что может бесконечно разрушаться – тем, что может бесконечно выживать.

4.8.

Тезис, что жизнь может пережить саму себя, что она сущностно расколота на множество жизней – а следовательно и смертей, – является центральным в физиологии Биша*. Его работа «Физиологические исследования жизни и смерти» констатирует фундаментальный раскол жизни, который Биша представляет как процесс сосуществования в организме двух «животных»: *животного, существующего внутри* (*animal existant en dedans*), чья жизнь (Биша называет ее органической и сравнивает с растительной жизнью) – «привычная последовательность усвоения и выделения», и *животного, живущего снаружи* (*animal vivant au-dehors*), чью жизнь (и лишь она заслуживает называться животной жизнью) определяют отношения с внешним миром. Граница между органическим и животным проходит через всю жизнь индивида, она проявляется в противоположении непрерывности органических функций (кровообращения, дыхания, усвоения, выделения и т. д.) и дискретности животных функций (самой очевидной из которых является сон – бодрствование), в асимметрии органической жизни (один желудок, печень, сердце) и симметрии животной жизни (симметричный мозг, два глаза, два уха, две руки и т. д.) и, наконец, в несовпадении их начала и конца.

* Мари Франсуа Ксавье Биша (1771–1802) – выдающийся французский анатом, физиолог и врач.

Действительно, органическая жизнь начинается (в эмбрионе) прежде, чем животная, в старении и агонии она переживает смерть животной жизни. Фуко отметил умножение смерти у Биша, ее развитие и распад на серию частичных смертей: смерть мозга, печени, сердца... Но Биша так и не смог допустить непостижимое наличие «внутреннего животного», когда внешнее животное уже перестало существовать, неразрешимой загадкой для него осталось не умножение смерти, а то, что органическая жизнь переживает животную. Если то, что органическая жизнь предшествует животной, действительно можно объяснить процессом развития в направлении все более высоких и сложных форм, то как объяснить бессмысленную живучесть внутреннего животного?

Страницы, на которых Биша описывает постепенное и неотвратимое угасание животной жизни в равнодушном выживании органических функций, – одни из самых сильных в «Исследованиях».

В естественной смерти стоит обратить внимание на то, что она почти полностью прекращает животную жизнь прежде, чем закончится жизнь органическая. Посмотрите на человека, который угасает в конце долгой старости: он умирает по частям; его внешние функции одна за другой прекращаются; все его органы чувств один за другим отказывают; привычные ощущения проходят по ним, не производя на них никакого впечатления. Зрение мутнеет, темнеет и в конце концов перестает передавать образы предметов: это старческая слепота. Ухо поначалу еще ловит неясные звуки, но скоро становится совершенно нечувствительным к ним. Кожная оболочка, закосневшая, затвердевшая, частично лишенная сосудов, в любом случае уже не активных, служит теперь лишь вместилищем неясного и неопределенного осязания: впрочем, привычка давно притупила ее чувствительность. Все органы, зависящие от кожи, слабеют и отмирают; волосы и борода седеют. Лишенные соков, питавших их, волоски выпадают. Запахи производят на

нос лишь очень слабое воздействие... Одиноким посреди природы, частично лишенный функций органов чувств, старик скоро придет и к угасанию мозговых функций. В нем почти не останется восприятия, так как почти ничто со стороны чувств не будет его задействовать; воображение притупляется и перестает работать. Память о нынешнем моменте разрушается; через секунду старик забывает то, что ему только что сказали, так как его внешние чувства, ослабленные и, можно сказать, уже мертвые, не могут подтвердить того, что ему сообщает его дух. Идеи ускользают, так как образы, намеченные чувствами, не удерживают их отпечаток¹².

Этому закату внешних чувств сопутствует полное отдаление от мира, которое, если присмотреться, напоминает описание апатии мусульманина в лагере:

Движения старика редки и медленны; он с большим трудом выходит из того настроения, в котором находится. Сидя рядом с согревающим его огнем, он целыми днями погружен в себя, чуждый тому, что его окружает, лишенный желаний, страстей, ощущений; он почти не говорит, потому что ничто не побуждает его прервать молчание, он доволен уже тем, что чувствует, тем, что еще существует, когда все другие чувства уже исчезли... По тому, что мы сказали, легко заметить, что внешние функции старика малопомалу угасают, что животная жизнь в нем уже почти прекратилась, в то время как органическая жизнь еще существует. С этой точки зрения состояние живущего, стоящего перед лицом естественной смерти, напоминает то состояние, в котором он пребывал в материнской утробе, или состояние растения, чья жизнь протекает только внутри и для которого вся природа безмолвствует¹³.

Описание завершает вопрос, который по сути является горьким признанием собственного бессилия перед тайной:

Но почему, когда мы перестали существовать вовне, мы все еще продолжаем жить внутри, когда чувства, способность передвигаться и прочее предназначены главным образом для того, чтобы обеспечивать связь с телом, которое должно нас питать? Почему эти функции ослабевают в большей степени, чем внутренние? Почему их прекращение не имеет точного соотношения? Я не могу полностью разрешить эту тайну...¹⁴

Биша не мог предвидеть, что однажды медицинские технологии реанимации, с одной стороны, и биополитические технологии – с другой, будут работать именно с этим расхождением между органическим и животным, воплощая в жизнь кошмар вегетативной жизни не-человека, бесконечно отделяемого от человека. Но в тот момент, когда неясное предчувствие грядущего кошмара словно неожиданно озаряет его ум, Биша представляет симметричный сон противоположной смерти, позволяющей животным функциям пережить полностью разрушенные функции органической жизни:

Если бы было возможно, чтобы смерть, коснувшись внутренних функций человека, таких как кровообращение, пищеварение, секреции и так далее, оставила существовать совокупность функций его животной жизни, этот человек равнодушно наблюдал бы за приближением конца своей органической жизни, потому что чувствовал, что от нее не зависит благополучие его существования, что и после этого вида смерти он смог бы чувствовать и испытывать все то, что до этого составляло его счастье¹⁵.

Выживет человек или не-человек, животное или органическое, в любом случае можно сказать, что жизнь несет с собой мечту – или кошмар – выживания.

Как мы видели, Фуко определяет различие между современной биовластью и суверенной властью старого территориального Государства при помощи пересечения двух симметричных формул. Формула «заставить умереть и позволить жить» кратко излагает девиз старой суверенной власти, которая реализуется в первую очередь как право убивать; «заставить жить и позволить умереть» – девиз биовласти, которая ставит своей главной целью огосударствление биологического и заботы о жизни.

В свете предшествующих рассуждений между двумя формулами вклинивается третья, которая определяет более конкретный характер биополитики XX века: не заставить умереть или заставить жить, а заставить выжить. В наше время решающим действием биовласти является не жизнь и не смерть, а производство модулируемого и практически бесконечного выживания. Речь идет о том, чтобы каждый раз отделять в человеке органическую жизнь от животной, не-человеческое от человеческого, мусульманина от свидетеля, растительную жизнь, поддерживаемую благодаря технологиям реанимации, от сознательной жизни, вплоть до достижения предельной точки, которая, как границы геополитики, в сущности является подвижной и смещается в соответствии с прогрессом научных и политических технологий. Высшая амбиция биовласти – производство в человеческом теле абсолютного разделения живущего и говорящего, *zoé* и *bios*, не-человека и человека: выживания.

Вот почему мусульманин в концлагере (как сегодня тело человека в коме или неоморты* в реанимационных палатах) не только демонстрирует эффективность биовласти, но и служит ее тайным знаком, вскрывает ее *arcanum***. В своей работе «Тайны власти» (*De arcanis rerum publicarum*) (1605) Клапмарий различал видимое (*jus*

* Неоморт – человек, мозг которого уже погиб, но другие органы еще продолжают функционировать.

** Тайна (лат.).

imperii) и скрытое (*arcantum*, которое он образует от *arca* – шкатулка, несгораемый шкаф) лицо власти. В современной биополитике выживание является точкой, в которой эти два лица совмещаются, точкой выхода на свет *arcantum imperii** как таковой. Именно поэтому *arcantum* остается невидимой в собственной демонстрации, становится тем более сокровенной, чем более выставляется напоказ. В мусульманине биовласть намеревалась создать свою последнюю тайну – выживание, отделенное от любой возможности свидетельства, своего рода абсолютную биополитическую субстанцию, которая будучи изолированной позволяет приписать любую демографическую, этническую, национальную или политическую идентичность. Если кто-либо каким-либо образом принимал участие в «окончательном решении вопроса», на жаргоне нацистской бюрократии его называли *Geheimnisträger* – лицом, имевшим доступ к секретной информации, а мусульманин являлся секретом, о котором абсолютно невозможно никакое свидетельство, тайной биовласти, которую невозможно раскрыть. Невозможно раскрыть, потому что она пуста, потому что она *volkloser Raum* – свободное от людей пространство в центре концлагеря, которое, отделяя жизнь от нее самой, отмечает переход гражданина в *Staatsangehörige* неарийского происхождения, неарийца – в еврея, еврея – в перемещенное лицо и, наконец, еврея, перемещенного за пределы себя самого, – в мусульманина, в голую жизнь, которую нельзя кому-либо приписать и о которой невозможно свидетельствовать.

Те, кто сегодня говорит, что Освенцим невозможно описать, должны быть более осторожными в собственных высказываниях. Они правы, если хотят сказать, что Освенцим – это уникальное явление, перед лицом которого свидетель должен представить какие-то доказательства невозможности говорить. Но если, соединяя уникальность и неопишуемость, они превращают Освенцим в абсолютно отделенную от языка реальность, если они разрывают в мусульманине отношение между невозможностью и возможностью сказать, ко-

* Тайны власти (лат.).

торое составляет свидетельство, тем самым они неосознанно повторяют жест нацистов, тайно сочувствуют *arcanum imperii*. Своим молчанием они рискуют подтвердить один из циничных прогнозов, которыми эсэсовцы любили дразнить заключенных концлагеря и который Леви приводит в самом начале «Канувших и спасенных»:

Как закончится эта война, мы пока не знаем, зато знаем, что в войне с вами победу одержали мы, потому что никто из вас не останется в живых, чтобы свидетельствовать, а если какие-нибудь единицы и останутся, мир им не поверит. Возможно, у кого-то зародятся сомнения, люди будут спорить, заниматься поисками фактов, но неопровержимых доказательств они не найдут, потому что мы уничтожим не только вас, но и все доказательства. Но даже если доказательства найдутся и кто-то из вас выживет, люди скажут, что доказательства ваши настолько чудовищны, что поверить в их подлинность невозможно... Так что история лагерей будет написана с наших слов¹⁶.

4.10.

Именно это разделение выживания и жизни опровергает каждое слово свидетельства. Оно говорит, что свидетельство может существовать только потому, что не-человеческое и человеческое, живущий и говорящий, мусульманин и выживший не совпадают, потому что между ними существует неразделимое разделение. Только потому, что оно свойственно языку как таковому, и именно потому, что оно свидетельствует о способности говорить лишь посредством неспособности, его авторитет зависит не от фактической правды, от соответствия сказанного и сделанного, воспоминания и произошедшего, а от незапамятной взаимосвязи неизреченного и сказанного, внешнего и внутреннего языка. *Авторитет свидетеля заклю-*

чается в его способности сказать исключительно во имя неспособности говорить, то есть в том, что он является субъектом. Свидетельство гарантирует не фактическую правду высказывания, хранящегося в архиве, а его неархивируемость, его нахождение вне архива – необходимое бегство от языка и еще более – от памяти и забвения. Поскольку свидетельство существует только там, где есть невозможность сказать, а свидетель присутствует только там, где имела место де-субъективация, мусульманин действительно является полноценным свидетелем, и потому его невозможно отделить от выжившего.

Следует рассмотреть то особое положение, которое здесь занимает субъект. То, что субъект свидетельства (более того, любая субъективность, поскольку быть субъектом и свидетельствовать – в конечном счете одно и то же) является *остатком*, не следует понимать в том смысле, что он выступает (согласно одному из значений греческого слова *ypostasis*) в роли субстрата, налета или осадка, который исторические процессы субъективации и де-субъективации, очеловечивания и обезчеловечивания оставляют как базис или основание своего становления. Подобная концепция повторяла бы диалектику основания, в которой нечто – в нашем случае голая жизнь – должно быть отделено и уничтожено, чтобы человеческая жизнь могла быть приписана непосредственно субъектам (в этом смысле мусульманин является тем способом, при помощи которого жизнь еврея уничтожается, чтобы могла быть произведена арийская жизнь). Основание здесь – это функция *telos*'а, который является достижением или основанием человека, очеловечивания нечеловеческого. Именно эту перспективу необходимо безоговорочно поставить под вопрос. Мы должны перестать рассматривать процессы субъективации и де-субъективации, то, как живущий становится говорящим, а говорящий – живущим, и исторические процессы вообще, словно они имеют *telos*, апокалиптический или профанный, в котором живущий и говорящий, не-человек и человек (или любые другие термины исторического процесса) соединяются в одном завершенном человечестве, составляют одно осуществленное тожде-

ство. Это не означает, что, будучи лишенными цели, они обречены на безумие или тщеславие бесконечного разочарования или дрейфа. У них нет *цели*, но есть *остаток*; в них или под ними не существует основания, но между ними, в их середине находится неизменяемое различие, в котором каждый термин может занимать позицию остатка и может свидетельствовать. По-настоящему историческим является то, что свершается не в направлении будущего, и даже не в направлении прошлого, но как остаток нечто среднего. Мессианское Царство не является ни будущим (тысячелетие), ни прошлым (Золотой век): оно – *оставшееся время*.

4.11.

В 1964 году в интервью немецкому телевидению, отвечая на вопрос ведущего, что, по ее мнению, остается от Европы догитлеровского периода, в которой она жила, Ханна Арендт сказала: «Что остается? Остается родной язык» (*Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*). Что такое язык как остаток? Как может язык пережить субъекта и тем более говоривший на нем народ? И что означает говорить на языке, который остается?

Случай мертвого языка является здесь поучительным. Каждый язык можно считать полем, которое пересекают два противоположных течения: одно из них идет в направлении обновления и трансформации, а второе – в направлении инвариантности и сохранности. Первое в языке соответствует зоне аномии, второе – грамматической норме. Точкой пересечения этих противоположных течений выступает говорящий субъект как *auctor*, который каждый раз принимает решение о том, что можно и что нельзя сказать, о выразимом и не-выразимом на этом языке. Когда в говорящем субъекте разрывается связь между нормой и аномией, между выразимым и не-выразимым, наступает смерть языка, а в сознании появляется новое языковое тождество. Таким образом, мертвый

язык – это язык, в котором нельзя противопоставить норму и аномию, обновление и сохранность. О таком языке справедливо замечают, что на нем больше не говорят, то есть в нем невозможно установить позицию субъекта. Уже-сказанное формирует здесь закрытое и лишенное внешнего целое, которое может быть передано лишь в виде свода (*corpus*) или извлечено из архива памяти. С латынью это произошло в тот момент, когда проявился разлом между *sermo urbanus* и *sermo rusticus* (городской и сельской речью), возникший в сознании говорящих уже в республиканскую эпоху. До тех пор пока их оппозиция воспринималась как внутреннее полярное напряжение, латынь оставалась живым языком и субъект чувствовал себя говорящим на едином языке; когда она была разрушена, нормированная часть отделилась в виде мертвого языка (или языка, который Данте называл *grammatica*), а аномическая часть дала жизнь народным романским диалектам.

Рассмотрим теперь случай Джованни Пасколи – поэта, писавшего на латыни на рубеже XIX и XX веков, в эпоху, когда латынь на протяжении уже многих столетий была мертвым языком. Здесь индивиду удалось взять на себя роль субъекта мертвого языка, то есть восстановить в нем возможность противопоставлять высказываемое и невысказываемое, обновление и сохранность, которая, по определению, уже невозможна. На первый взгляд может показаться, что такой пишущий на мертвом языке поэт, поскольку он назначает себя в нем субъектом, проводит настоящее воскрешение языка. Впрочем, именно так и происходит в тех случаях, когда примеру одиночного *auctor'a* следуют другие – как это случилось между 1910 и 1918 годами с диалектом в местечке Форно в Пьемонте, где последний старик, владевший местным диалектом, «заразил» им группу молодых людей, которые начали разговаривать на нем; или в случае ново-еврейского языка, когда целое сообщество поставило себя в положение субъекта чисто религиозного языка. Однако если взглянуть на эту ситуацию более внимательно, она окажется сложнее. Пока пример поэта, пишущего на мертвом языке, остается сознательно единичным, а он сам продолжает говорить и писать на

другом, родном ему языке, он заставляет язык пережить говоривших на нем субъектов, он производит его как неизреченное среднее (или свидетельство) между живым и мертвым языком. Он – своего рода филологический *nekyia** – приносит свой голос и свою кровь в жертву призраку мертвого языка, чтобы тот вернулся к речи. Любопытный *auctor*, который дает полномочие и призывает к слову абсолютную невозможность говорить.

Если сейчас вернуться к свидетельству, можно сказать, что свидетельствовать означает принять в собственном языке позицию тех, кто его утратил, приступить к говорению на живом языке так, словно тот мертвый, или на мертвом языке, словно тот живой – но в любом случае за пределами как архива, так и свода (*corpus*) уже-сказанного. Неудивительно, что этот жест свидетельства также и жест поэта, *auctor*'а в полном смысле слова. Тезис Гёльдерлина, согласно которому «остается то, что основали поэты» (*Was bleibt, stiften die Dichter*), не следует понимать тривиально, что произведения поэтов пребывают и сохраняются во времени. Скорее он означает, что поэтическая речь является речью, которая каждый раз занимает позицию остатка и может, таким образом, свидетельствовать. Поэты – свидетели – создают язык как остаток, который переживает возможность (или невозможность) говорить.

О чем свидетельствует такой язык? О чем-то – факте или событии, воспоминании или надежде, радости или агонии, что может быть записано в своде (*corpus*) уже-сказанного? Или о высказывании, удостоверяющем в архиве несводимость речи к сказанному? Ни о том ни о другом. Невысказываемое, неархивируемое – это язык, на котором автору удастся свидетельствовать о своей неспособности говорить. Это язык, который переживает говорящих на нем субъектов, совпадает с говорящим и остается за пределами языка. Это тот «неясный мрак», который, как казалось Леви, нарастает на страницах Це-

* В античных греческих ритуальных практиках и литературе словом *nekyia* (νήκυια) называли ритуал гадания с помощью вызывания душ умерших, некромантии.

лана как «фоновый шум», это не-язык Урбибека (*масс-кло, матиск-ло*), которому нет места ни в библиотеках сказанного, ни в архиве высказываний. Как в ночном небе звезды горят в окружении плотного мрака, который, по словам космологов, свидетельствует о том времени, когда они еще не горели, так и речь свидетеля свидетельствует о том времени, когда он еще не говорил, а свидетельство человека – о времени, когда он еще не был человеком. Как самые отдаленные галактики, согласно аналогичной гипотезе о разбегающейся вселенной, удаляются от нас со скоростью, превышающей скорость их света, и потому их свет не может достигнуть нас, а следовательно темнота, которую мы видим в небе, есть не что иное как невидимость света, так и полноценным свидетелем, согласно парадоксу Леви, является тот, кого мы не можем увидеть – мусульманин.

4.12.

Остаток – понятие богословско-мессианское. В книгах пророков Ветхого Завета мы читаем, что спасется не весь народ Израйля, а остаток – называемый *še 'ar Jisra'el*, «остаток Израйля» у Исаяи, или *še' erit Josep*, «остаток Иосифа» у Амоса. Парадокс заключается в том, что пророки призывают обратиться к добру весь Израиль, но в то же время объявляют, что спасется лишь остаток (так в Книге Пророка Амоса, 5:15: «Возненавидьте зло и возлюбите добро, и восстановите у ворот правосудие; может быть, Господь Бог Саваоф помилует остаток Иосифа»; а в Книге Пророка Исаяи, 10:22: «Ибо, хотя бы народа у тебя, Израиль, было столько, сколько песку морского, только остаток его обратится»).

Как здесь следует понимать «остаток»? Богословы отмечали, что решающим является то, что «остаток» не просто отсылает к какой-то численной части Израйля; скорее *остаток* – это состояние, которое Израиль принимает в точке, в которой вступает в непосредственное отношение с *eschaton*, мессианским событием или из-

бранием. То есть в своем отношении к спасению целое (народ) необходимо становится остатком.

Это особенно очевидно в Посланиях Павла. Так, в Послании к Римлянам, сплетая плотную сеть из библейских цитат, он размышляет о мессианском событии как о серии цезур, разделяющих народ Израиля и в то же время язычников, каждый раз помещая их на позицию остатка: «Так и в нынешнее время (*en tō nun cairō*, техническое выражение для мессианского времени), по избранию благодати, сохранился остаток (*leimta*)»¹⁷. Цезура отделяет, однако, не только часть от целого («Не все те Израильтяне, которые от Израиля; и не все дети Авраама, которые от семени его, но сказано: в Исааке наречется тебе семя. То есть не плотские дети суть дети Божии, но дети обетования признаются за семя»¹⁸), но и народ от не-народа («Как и у Осии говорит: не Мой народ назову Моим народом, и не возлюбленную – возлюбленную. И на том месте, где сказано им: вы не Мой народ, там названы будут сынами Бога живаго»¹⁹). В конце Послания остаток представляется как сотериологическая машина, обеспечивающая спасение целого, знаком разделения и гибели которого она была («Весь Израиль спасется»²⁰).

В понятии остатка апория свидетельства совпадает с мессианской апорией. Как остаток Израиля не является ни целым народом, ни его частью, но обозначает невозможность совпадения целого и части с самими собой и друг с другом; как мессианское время не является ни историческим временем, ни вечностью, но представляет собой раскол, который их разделяет; так и остаток Освенцима – свидетели – не являются ни мертвыми, ни выжившими, ни канувшими, ни спасенными, но тем, что остается между ними.

4.13.

Парадокс Леви, поскольку он определяет свидетельство исключительно при помощи мусульманина, содержит единственное возможное опровержение любого аргумента негационизма.

Действительно, может ли Освенцим быть тем, о чем невозможно свидетельствовать; и в то же время может ли мусульманин быть абсолютной невозможностью свидетельствовать? Если свидетель свидетельствует за мусульманина, если ему удастся предоставить слово невозможности говорить, или, другими словами, если мусульманин становится полноценным свидетелем, то негационизм опровергается в самой своей основе. В мусульманине невозможность свидетельствовать более не является простым лишением, а обретает реальность, существует как таковая. Если выживший свидетельствует не о газовой камере или об Освенциме, но за мусульманина, если он говорит, отталкиваясь лишь от невозможности говорить, тогда его свидетельство нельзя отвергнуть. Освенцим – то, о чем нельзя свидетельствовать, абсолютно и неопровержимо доказан.

Это означает, что тезисы «я свидетельствую за мусульманина» и «мусульманин является полноценным свидетелем» не являются ни суждениями-констатациями, ни иллюкативными актами, ни высказываниями в смысле Фуко; скорее они артикулируют возможность речи исключительно посредством невозможности и таким образом выступают знаками того, что язык имел место как событие субъективности.

4.14.

В 1987 году, через год после смерти Примо Леви, Зджислав Рин и Станислав Клодзинский опубликовали в *Auschwitz-Hefte* первое исследование, посвященное феномену мусульманина. Статья, показательно озаглавленная «На границе между жизнью и смертью: исследование феномена мусульманина в концлагере», содержит 89 свидетельств, почти все – бывших заключенных Освенцима, которым было предложено заполнить опросный лист о происхождении термина, физических и психических характеристиках мусульман, об обстоятельствах, вызывавших процесс «мусульманизации»,

об отношении к ним других заключенных и работников лагеря, об их смерти и возможностях выжить. К тому, что мы уже знаем, собранные свидетельства ничего существенного не добавляют. Разве что к одному пункту, который нас особенно интересует, поскольку он, кажется, ставит под вопрос даже не свидетельство Леви, а одну из его фундаментальных предпосылок. Один из разделов исследования называется *Ich war ein Muselmann*, «Я был мусульманином». Он содержит десять свидетельств людей, переживших это состояние, которые теперь пытаются рассказать об этом.

В выражении «Я был мусульманином» парадокс Леви достигает своей крайней формулировки. Мусульманин – не только полноценный свидетель, теперь он говорит и свидетельствует от первого лица. Уже должно быть ясно, как эта крайняя формулировка: «Я – тот, кто говорит, – был мусульманином, то есть тем, кто никак не может говорить» не только не противоречит парадоксу, но даже точнейшим образом его подтверждает. Поэтому дадим им – мусульманам – последнее слово.

Я никогда не забуду те дни, когда был мусульманином. Я был слаб, истощен, смертельно изнурен. Куда бы я ни смотрел, я видел что-нибудь съедобное. Мне снились хлеб и суп, но как только я просыпался, то испытывал невыносимый голод. Порция хлеба, 50 граммов маргарина, 50 граммов джема, четыре картофелины, приготовленные с кожурой, которые я получил прошлым вечером, уже канули в прошлое. Главный по бараку и другие заключенные, у которых было какое-нибудь место работы, выбрасывали картофельную кожуру, а иногда и целые картофелины, я незаметно следил за ними и выискивал кожуру в мусоре, чтобы съесть ее. Я намазывал на нее джем, и она была по-настоящему вкусной. Свинья не стала бы ее есть, а я жевал, пока не чувствовал песок на зубах...

Луциан Собьераж

Я сама недолгое время была мусульманкой. Помню, что после перевода в барак я была абсолютно сломлена психически. Это проявлялось следующим образом: я пребывала в угнетенном состоянии, в полной апатии, меня ничего не интересовало, я больше не реагировала ни на внешние, ни на внутренние раздражители, не мылась, и не только из-за проблем с водой, а даже когда вода была; я даже не испытывала голода...

Феликса Пекарска

Я – мусульманин. Я старался защититься от риска заболеть воспалением легких, принимая, как и мои товарищи, характерную позу: согнувшись вперед, максимально напрягая лопатки и терпеливо и ритмично вода руками по груди. Так я согревался, когда немцы не видели.

С этого момента я постепенно вернулся в лагерь на плечах товарищей. Но нас, мусульман, становилось все больше...

Эдвард Сокол

Я тоже был мусульманином с 1942 до начала 1943 года. Тогда я не отдавал себе в этом отчета. Думаю, что многие мусульмане не понимали, что относится к этой категории. Но во время разделения заключенных меня поместили в группу мусульман. Во многих случаях решение о включении в эту группу принимали по внешнему виду заключенных...

Ежи Мостовский

Тот, кто сам не был мусульманином, не может представить, насколько глубокими были психические изменения, которые человек переживал в этом состоянии. Собственная судьба становилась тебе настолько неинтересной, что тебе больше ни от ко-

го ничего не было нужно, ты мирно ждал смерти. У тебя больше не было ни сил, ни желания ежедневно бороться за выживание; сегодняшнего дня было достаточно, ты довольствовался пайком или тем, что находил в куче мусора...

Кароль Талик

...В общем можно сказать, что среди мусульман существовали такие же различия, какие существуют среди людей, живущих в нормальных условиях – я имею в виду физические или психические различия. Условия концлагеря делали эти различия более очевидными, и часто мы были свидетелями того, как физические и психические факторы менялись местами.

Адольф Гавалевич

Я уже ощутил предчувствие этого состояния. В камере я испытывал чувство, как будто жизнь уходит из меня: все земные вещи больше не имели для меня никакого значения. Телесные функции затухали. Даже голод мучил меня меньше. Я чувствовал странную сладость, только у меня уже не было сил подняться с соломенного тюфяка, и если мне это удавалось, то чтобы дойти до нужника, мне приходилось держаться за стены...

Влодзимеж Борковский

Я жил в собственном теле жизнью более страшной, чем Лагерь – ужасом состояния мусульманина. Я был одним из первых мусульман – бродил по лагерю, как бездомная собака, все мне было безразлично, и главное было прожить еще один день. Я попал в лагерь 14 июня 1940 года – первым поездом из тюрьмы в Тарнове...

После некоторых сложностей меня включили в сельскохозяйственную команду, в которой я работал до осени того же года на сборе картофеля, сена и молотье. Но неожиданно в команде произошел инцидент: выяснилось, что гражданские, находившиеся на свободе, передавали нам еду. В результате я оказался в дисциплинарной группе, где и началась трагедия моей лагерной жизни. Я потерял силы и здоровье. Через пару дней тяжелой работы меня перевели из дисциплинарной группы в лесопильную команду. Работа здесь была не такой тяжелой, но целый день приходилось проводить на улице. В тот год осень была очень холодной, постоянно шел дождь со снегом, начинались морозы, а мы были одеты в кальсоны и рубахи из тонкой ткани, деревянные сабо без носков, а на голове носили шапки из холстины. Не имея достаточного питания, мы промокали и замерзали каждый день – от смерти было не скрыться...

В этот период во всех командах, работавших на улице, массово начали появляться мусульмане. Мусульманина презирали все, даже его товарищи... Его чувства притуплялись, люди, находившиеся рядом с ним, совершенно переставали его интересоваться. Он больше не мог ни о чем говорить, не мог даже молиться, не верил ни в рай, ни в ад. Он больше не думал о своем доме, семье, товарищах по лагерю.

Почти все мусульмане умерли в лагере, лишь очень немногие смогли выйти из этого состояния. Благая судьба или провидение сделали так, что некоторые смогли освободиться. Поэтому я могу писать о том, как я смог вытащить себя из этого состояния.

...На каждом шагу вы видели мусульман – тощие, бледные фигуры с почерневшими кожей и лицом, потерянным взглядом, ввалившимися глазами, изношенной одеждой, мокрых и вонючих. Они передвигались нетвердыми медленными шагами, были неспособны ходить в ритме мар-

ша... Они говорили только о своих воспоминаниях и о еде: сколько кусков картошки и мяса было вчера в супе, был он густым или водянистым... Письма, приходившие из дома, не даровали им утешения, они больше не питали иллюзий, что смогут вернуться. Они с волнением ждали посылки, чтобы наестся хотя бы раз. Они мечтали порыться в куче отходов кухни, чтобы добыть себе куски хлеба или кофейную гущу.

Мусульманин работал по инерции или, скорее, притворялся, что работает. Например: во время работы на лесопилке мы искали менее острые пилы, которые можно было использовать без трудностей, не важно, пилили они или нет. Часто мы целыми днями притворялись, что работаем, не распилив даже одного полена. Если мы должны были выпрямлять гвозди то мы, наоборот, безостановочно стучали по наковальне. Однако приходилось всегда быть начеку, чтобы никто не заметил наше притворство, и это тоже было утомительным. У мусульманина не было цели, он делал свою работу, не думая, двигался, не думая, мечтал лишь о том, чтобы оказаться в той очереди, где получит более густой суп и побольше. Мусульмане внимательно следили за движениями начальника кухни, чтобы видеть, когда тот черпает из кастрюли суп со дна, а когда с поверхности. Они ели поспешно и думали лишь о том, как получить вторую порцию – но этого никогда не случалось: вторую порцию получали только те, кто работал больше и лучше других, они пользовались за это большим вниманием начальника кухни...

Другие заключенные избегали мусульман: у них не было с ними общих тем для разговора, потому что мусульмане говорили только о еде. Мусульмане не любили «лучших» заключенных, особенно если не могли получить от них ничего съестного. Они предпочитали общество таких же, как они, потому что так они легко могли выменять хлеб, сыр или колбасу на сигареты или другую еду. Они боялись ид-

ти в медпункт и никогда не говорили, что больны, обычно они просто падали во время работы.

Я и сегодня прекрасно вижу команды, которые возвращаются с работы рядами по пять человек: первые ряды маршируют в ногу, следуя ритму оркестра, пять следующих рядов уже не могут попасть в ритм, те, кто идет еще дальше, опираются друг на друга, в последних рядах четверо более сильных несут за руки и ноги умирающего пятого...

Как я уже сказал, в 1940 году я бродил по лагерю, как бродячая собака, мечтая о том, чтобы найти хотя бы немного картофельной кожуры. Я старался добраться до ям рядом с лесопилкой, куда клали картошку, чтобы она бродила – потом ею кормили свиней и другой скот. Мои товарищи ели куски сырой картошки, посыпая их сахарином, по вкусу они напоминали груши. Каждый день мое состояние ухудшалось: на ногах у меня появились язвы, и я уже не надеялся выжить. Я надеялся только на чудо, хотя у меня уже не оставалось сил, чтобы сосредоточиться и помолиться с верой...

Я находился в этом состоянии, когда меня заметили члены комиссии – думаю, это были врачи СС, – вошедшие в наш барак после последней переклички. Их было трое или четверо, и их особенно интересовали мусульмане. Кроме пузырей на ногах у меня было вздутие на щиколотке размером с яйцо. Мне назначили операцию и вместе с несколькими товарищами перевели в барак № 9 (бывший барак № 11). Мы получали ту же пищу, что и остальные, но не ходили на работу и могли отдыхать весь день. Нас посещали лагерные врачи, мне сделали операцию – ее следы видны еще сегодня – и я начал выздоравливать. Нам не требовалось выходить на перекличку, в бараке было тепло и уютно до тех пор, пока в один из дней не пришли ответственные за барак эсэсовцы. Они сказали, что в бараке душно и велели нам открыть все окна – был декабрь 1940 года... Через

несколько минут все дрожали от холода, и тогда, чтобы мы согрелись, нас заставили бегать по комнате, пока мы не покрылись потом. Затем нам приказали: «Сесть!», и никто больше не двигался до тех пор, пока наши тела не остыли и нам снова не стало холодно. После этого была новая пробежка – и так весь день.

В сложившейся ситуации я решил, что оттуда надо уходить, и во время контрольного обхода сказал, что вылезился, что чувствую себя хорошо и хочу работать. Так и случилось. Меня перевели в барак № 10 (бывший барак № 8) и поместили в комнату, где находились только вновь прибывшие... Как заключенный со стажем, я нравился начальнику барака, и он ставил меня в пример другим заключенным... Впоследствии меня перевели в сельскохозяйственную команду, на работу в коровник. Здесь товарищи также мне доверяли, я получал дополнительную пищу, куски свеклы, черный сахар, суп из свинарника, молоко в достаточном количестве, и кроме того в хлеве было тепло. Это снова привело меня в порядок и спасло от превращения в мусульманина...

Время, когда я был мусульманином, глубоко врезалось в мою память: я прекрасно помню тот случай в лесопильной команде осенью 1940 года, все еще вижу пилу, поленья, уложенные штабелями, бараки, мусульман, которые греются по очереди, их жесты... Конец жизни мусульманина был именно таким, как поется в этой лагерной песне:

Что может быть хуже, чем мусульманин?

Имеет ли он право на жизнь?

Не потому ли его пинают, толкают, бьют?

Он бродит по лагерю, как бездомная собака.

Все его гонят, а его освобождением станет крематорий.

Скорая помощь уберет его с дороги!

Бронислав Госцинский

...

(Residua desiderantur)

Примечания

1. Свидетель

1. *Langbein, Hermann*. Auschwitz. Zeugnisse und Berichte // *Adler, Hans G.; Langbein, Hermann; Lingens-Reiner, Ella*. Hamburg, 1994. P. 186.
2. *Lewental, Salmen*. Gedenkbuch // Hefte von Auschwitz. № 1. Oswiecim, 1972. P. 148.
3. Цит. по: *Sofsky, Wolfgang*. L'ordine del terrore. Il campo di concentramento. Roma – Bari, 1995. P. 477.
4. *Levi, Primo*. Conversazioni e interviste. Torino: Einaudi, 1997. P. 224.
5. Ibid.
6. Ibid. Pp. 224 sg.
7. Ibid. P. 102.
8. Ibid. P. 258.
9. Ibid. P. 167.
10. Ibid. P. 219.
11. Ibid. P. 77.
12. Ibid. P. 236.
13. Ibid. P. 232.
14. Давид Руссе, цит. по: *Levi, Primo*. Conversazioni e interviste. Torino: Einaudi, 1997. P. 216.
15. *Levi, Primo*. Conversazioni e interviste. Torino: Einaudi, 1997. P. 144.
16. Ibid. P. 236.
17. Ibid. P. 75.
18. *Satta, Salvatore*. Il mistero del processo. Milano, 1994. P. 26.

19. Ibid. P. 27.
20. *Леви, Примо*. Канувшие и спасенные. М.: Новое издательство, 2010. С. 49.
21. *Арендт, Ханна*. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. М.: Европа, 2008. С. 376.
22. *Леви, Примо*. Указ. соч. С. 42–43.
23. Там же. С. 44.
24. Там же. С. 69–70.
25. *Bettelheim, Bruno*. Surviving and Other Essays. New York, 1979. P. 93.
26. *Levi, Primo*. Conversazioni e interviste. Torino: Einaudi, 1997. P. 225.
27. Ibid. P. 220.
28. *Tertulliano, Quinto Settimio Fiorente*. Scorpisce // ed. G. Azzali Bernardelli. Firenze, 1990. Pp. 63–65.
29. Цит. по: *Antelme, Robert*. La specie umana. Torino: Einaudi, 1976. P. V.
30. См.: *Амери, Жан*. По ту сторону преступления и наказания. М.: Новое издательство, 2008.
31. *Levi, Primo*. Op. cit. P. 219.
32. Ibid. P. 243.
33. Ibid. P. 219.
34. *Mauss, Marcel*. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice // Oeuvres. Paris, 1968. Vol. 1. P. 44.
35. См. на русском языке: *Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс*. Против Маркиона. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. Книга 5. Ст. 5.
36. В оригинале: «...a Dio feci olocausto». Цит. по: *Данте Алигьери*. Божественная комедия / Рай. Песнь XIV. Стих 89. М.: Правда, 1982.
37. *Bertelli, Sergio*. Lex animata in terris // La città e il sacro / ed. Franco Cardini. Milano, 1994. P. 131.
38. *Леви, Примо*. Канувшие и спасенные. М.: Новое издательство, 2010. С. 15 и далее.
39. *Святитель Иоанн Златоуст*. Против аномеев (О непостижимости Бога). Слово первое // Полное собрание сочинений Св. Иоанна Златоуста. В 12-ти т. М.: Православная книга, 1991. Т. 1. Книга 2.
40. *Levi, Primo*. Conversazioni e interviste. Torino: Einaudi, 1997. Pp. 215 sg.
41. *Wiesel, Elie*. For Some Measure of Humility // Sh'ma: A Journal of Jewish Responsibility. № 5. 1975. P. 314.
42. *Леви, Примо*. Канувшие и спасенные. М.: Новое издательство, 2010. С. 68–69.
43. *Леви, Примо*. Человек ли это? М.: Текст; Дружба народов, 2001. С. 108.

44. Там же.
45. *Lyotard, Jean-François*. Le Différend. Paris, 1983. P. 19.
46. *Shoshana*. À l'âge du témoignage: Shoah de C. Lanzmann // Au sujet de Shoah. Paris: Belin, 1990. P. 89.
47. Ibid. Pp. 139 sg.
48. *Levi, Primo*. L'altrui mestiere // Opere. Vol. 3. Torino: Einaudi, 1990. P. 637.
49. Ibid.
50. См.: *Леви, Примо*. Передышка. М.: Текст, 2011. С. 22.
51. Там же.
52. Там же. С. 23.

2 . «Мусульманин»

1. См.: *Амери, Жан*. По ту сторону преступления и наказания. М.: Новое издательство, 2008.
2. *Carpì, Aldo*. Diario di Gusen. Torino: Einaudi, 1993. P. 17.
3. *Ryn, Zdzislaw; Klodzinski, Stanislaw*. And der Grenze zwischen Leben und Tod. Eine Studie über die Erscheinung des «Muselmanns» im Konzentrationslager // Auschwitz-Hefte. Vol. 1. Weinheim e Basel, 1987. Pp. 128 sg.
4. Ibid. P. 94.
5. Ibid. P. 127.
6. *Леви, Примо*. Человек ли это? М.: Текст; Дружба народов, 2001. С. 107–108.
7. *Sofsky, Wolfgang*. L'ordine del terrore. Il campo di concentramento. Roma – Bari, 1995. P. 464.
8. *Kogon, Eugen*. Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager. München, 1995. P. 400.
9. *Sofsky, Wolfgang*. Op. cit. P. 464.
10. Цит. по: *Bettelheim, Bruno*. La fortezza vuota. Milano: Garzanti, 1996. P. 46. См. также издание на русском языке: *Беттельгейм, Бруно*. Пустая крепость. Детский аутизм и рождение Я. М.: Академический проект; Традиция, 2004.
11. Цит. по: *Bettelheim, Bruno*. The Informed Heart. New York: The Free Press, 1960. P. 214. См. также издание на русском языке: *Беттельгейм, Бруно*. Просвещенное сердце // Человек. 1992. № 2–6.

12. *Levi, Primo*. Conversazioni e interviste. Torino: Einaudi, 1997. P. 78.
13. *Sofsky, Wolfgang*. Op. cit. P. 294.
14. Цит. по: *Barth, Karl*. Kirchliche Dogmatik. Vol. 2. Zürich: Zollikan, 1948. P. 135. См. издание на русском языке: *Барт, Карл*. Церковная догматика. В 2-х т. М.: ББИ, 2011. Т. 1.
15. *Carpi, Aldo*. Op. cit. P. 33.
16. Цит. по: *Langbein, Hermann*. Uomini ad Auschwitz. Milano: Mursia, 1984. P. 113.
17. Данте Алигьери. Божественная комедия / Рай. Песнь XXXIII. Стих 131. М.: Правда, 1982.
18. *Frontisi-Ducroux, Françoise*. Du masque au visage. Paris: Flammarion, 1995. P. 68.
19. См. в: *Амери, Жан*. По ту сторону преступления и наказания. М.: Новое издательство, 2008.
20. *Bettelheim, Bruno*. Surviving and Other Essays. New York, 1979. P. 104.
21. *Carpi, Aldo*. Op. cit. P. 17.
22. *Леви, Примо*. Человек ли это? М.: Текст; Дружба народов, 2001. С. 108.
23. *Sofsky, Wolfgang*. Op. cit. P. 464.
24. *Леви, Примо*. Указ. соч. С. 108.
25. Цит. по: *Bettelheim, Bruno*. The Informed Heart. New York: The Free Press, 1960. P. 207. См. также издание на русском языке: *Беттельгейм, Бруно*. Просвещенное сердце // Человек. 1992. № 2–6.
26. Ibid. P. 213.
27. Ibid. P. 214.
28. Ibid. P. 307.
29. Ibid. P. 207.
30. Ibid. P. 211.
31. В переводе Е. Солоновича. См.: *Леви, Примо*. Указ. соч. С. 11.
32. *Antelme, Robert*. La specie umana. Torino: Einaudi, 1976. P. VII.
33. Ibid.
34. *Леви, Примо*. Канувшие и спасенные. М.: Новое издательство, 2010. С. 57.
35. Там же. С. 67.
36. Там же. С. 69.
37. Там же. С. 68.
38. Там же. С. 67.
39. *Рильке, Райнер Мария*. Записки Мальте Лауридса Бригге. М.: Известия, 1988.

40. Цит. по: *Bettelheim, Bruno*. The Informed Heart. New York: The Free Press, 1960. P. 212. См. также издание на русском языке: *Беттельгейм, Бруно*. Просвещенное сердце // Человек. 1992. № 2–6.
41. *Аристотель*. Метафизика. Книга 4 // Сочинения. В 4-х т. М.: Мысль, 1975–1983. Т. 1. С. 126.
42. *Леви, Примо*. Указ. соч. С. 76.
43. «Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон». – Библия. Послание к Римлянам святого апостола Павла. Глава 13. Ст. 8.
44. *Arendt, Hanna*. Essays in Understanding. New York: Harcourt Brace, 1993. Pp. 13 sg.
45. Цит. по: *Hilberg, Raul*. La distruzione degli ebrei di Europa. Torino: Einaudi, 1995. P. 1032.
46. *Рильке, Райнер Мария*. Записки Мальте Лауридса Бригге. М.: Известия, 1988.
47. *Рильке, Райнер Мария*. Часослов // Часть 3: Книга о нищете и смерти. См. стихотворение «Ведь мы – одна листва да кожура...»
48. Там же. См. стихотворение «О Господи! Мы жалче жалких тварей...»
49. Там же. См. стихотворение «Там люди бледные живут, томясь...»
50. *Heidegger, Martin*. Bremer und Freiburger Vorträge. Frankfurt am Main, 1994. P. 56.
51. Ibid. P. 51.
52. *Леви, Примо*. Канувшие и спасенные. М.: Новое издательство, 2010. С. 123.
53. *Langbein, Hermann*. Auschwitz. Zeugnisse und Berichte // *Adler, Hans G., Langbein, Hermann, Lingens-Reiner, Ella*. Hamburg, 1994. P. 97.
54. *Леви, Примо*. Указ. соч. С. 69.
55. *Hilberg, Raul*. Op. cit. P. 1091.
56. Цит. по: *Sereny, Gitta*. In quelle tenebre. Milano: Adelphi, 1994. P. 313.
57. *Адорно, Теодор*. Негативная Диалектика. М.: Научный мир, 2003. С. 328.
58. Цит. по: *Adorno, Theodor*. Minima moralia. Torino: Einaudi, 1997. P. 284.
59. *Фуко, Мишель*. Нужно защищать общество. СПб.: Наука, 2005. С. 262.
60. Там же. С. 269.

1. *Леви, Примо*. Передышка. М.: Текст, 2011. С.11–12.
2. *Леви, Примо*. Канувшие и спасенные. М.: Новое издательство, 2010. С. 49.
3. Там же. С. 59.
4. *Bettelheim, Bruno*. Surviving and Other Essays. New York, 1979. P. 217.
5. *Langbein, Hermann*. Uomini ad Auschwitz. Milano: Mursia, 1984. P. 496.
6. *Levi, Primo*. Ad ora incerta // Opere. Vol. 2. Torino: Einaudi, 1988. P. 581.
7. *Леви, Примо*. Канувшие и спасенные. М.: Новое издательство, 2010. С. 66.
8. Там же.
9. Там же. С. 48.
10. *Des Pres, Terrence*. The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps. New York, 1976. P. V.
11. Ibid. P. 99.
12. Ibid. P. 245.
13. Ibid. P. 24.
14. Ibid. P. 228.
15. *Bettelheim, Bruno*. Op. cit. P. 216.
16. Ibid. P. 231.
17. *Des Pres, Terrence*. Op. cit. P. 72.
18. Цит. по: *Bettelheim, Bruno*. The Informed Heart. New York: The Free Press, 1960. P. 214. См. также издание на русском языке: *Беттельгейм, Бруно*. Просвещенное сердце // Человек. 1992. № 2–6.
19. *Bettelheim, Bruno*. Surviving and Other Essays. New York, 1979. P. 102.
20. Ibid. P. 95.
21. *Леви, Примо*. Канувшие и спасенные. М.: Новое издательство, 2010. С. 148.
22. Там же. С. 149.
23. *Гегель, Георг Вильгельм Фридрих*. Лекции по эстетике. Книга 3 // Собрание сочинений. В 14-ти т. М., 1958. Т. 14. С. 379.
24. Там же. С. 378–379.
25. *Леви, Примо*. Указ. соч. С. 48.
26. Там же. С. 48.

27. *Sereny, Gitta*. In quelle tenebre. Milano: Adelphi, 1994. Pp. 492 sg.
28. *Ibid.* P. 495.
29. См.: *Амери, Жан*. По ту сторону преступления и наказания. М.: Новое издательство, 2008.
30. Там же.
31. *Леви, Примо*. Указ. соч. С. 114.
32. *Levi, Primo*. Ad ora incerta // *Opere*. Vol. 2. Torino: Einaudi, 1988. Pp. 254 sg.
33. *Ibid.* P. 530.
34. *Antelme, Robert*. La specie umana. Torino: Einaudi, 1976. P. 226.
35. *Levinas, Emmanuel*. De l'évasion. Montpellier: Fata Morgana, 1982. Pp. 86 sg.
36. *Хайдеггер, Мартин*. Парменид. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 164.
37. Там же.
38. Там же. С. 165.
39. *Benjamin, Walter*. Einbahnstraße. Berlin: Rowholt, 1928. P. 11.
40. *Kerenyi, Karl*. Die antike Religion: eine Grundlegung. Amsterdam – Leipzig, 1940. P. 88.
41. *Кант, Иммануил*. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 56.
42. Там же. С. 111.
43. Там же. С. 113.
44. Там же. С. 111.
45. *Хайдеггер, Мартин*. Кант и проблема метафизики. М.: Логос, 1997. § 34.
46. «*Von-sich-aus-hin-zu-auf...*» – там же.
47. Там же. Цитата полностью: «Время по своей сущности есть чистое аффицирование себя самого. Более того: оно есть именно то, что вообще образует нечто такое, как «от-себя-к...» (*Von-sich-aus-hin-zu-auf...*), причем образующееся таким образом оглядывается назад на «из-чего» (*Worauf-zu*) и глядывается в предназначаемое «к-чему» (*Hin-zu...*)».
48. Там же.
49. В оригинале: «...*constituere se visitantem, vel denique praeberere se visitantem*». См.: *Spinoza, Benedictus*. Compendium grammatices linguae hebraeae // *Opera*. Vol. 3. Heidelberg, 1925. P. 361.
50. В оригинале: «*it is not itself – it has no self – it is every thing and nothing – it has no character*». См.: *Кумс, Джон*. Стихи и проза. Л.: Наука, 1986.
51. В оригинале: «*he is continually in for – and filling some other body...*» Там же.

52. Там же.
53. Там же.
54. Там же.
55. Цит. по: *Bachmann, Ingeborg*. Letteratura come utopia. Lezioni di Francoforte. Milano: Adelphi, 1993. P. 58.
56. Ibid.
57. Библия. Первое послание к Коринфянам святого апостола Павла. Глава 14. Ст. 2.
58. Там же. Глава 14. Ст. 11.
59. Там же. Глава 14. Ст. 8–20.
60. *Бенвенист, Эмиль*. Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974. С. 89.
61. *Бенвенист, Эмиль*. Природа местоимений // Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974. С. 286.
62. Там же. С. 294: «Язык устроен таким образом, что позволяет каждому говорящему, когда тот обозначает себя как я, как бы присваивать себе язык целиком».
63. *Pessoa, Fernando*. Obra em prosa: Escritos intimos, cartas e paginas autobiograficas. Vol. 1. Lisboa: Europa-America, 1986. Pp. 226 sg.
64. Ibid. P. 228.
65. *Бенвенист, Эмиль*. Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974. С. 295–296.
66. *Binswanger, Ludwig*. Per un'antropologia fenomenologica. Milano: Feltrinelli, 1970. P. 46.
67. *Бинсвангер, Людвиг*. Бытие-в-мире. М.: КСП+; СПб.: Ювента, 1999. С. 215.
68. *Bin, Kimura*. Écrits de psychopathologie phénoménologique. Paris, 1992. P. 79.
69. *Хайдеггер, Мартин*. Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003. С. 366.
70. Цит. по: *Достоевский, Федор Михайлович*. Собрание сочинений. В 15-ти томах. Л.: Наука, 1990. Том 7. Ч. 3. Глава 5.
71. *Хайдеггер, Мартин*. Указ. соч. С. 366.
72. *Binswanger, Ludwig*. Per un'antropologia fenomenologica. Milano: Feltrinelli, 1970. P. 152.
73. *Деррида, Жак*. Голос и феномен // Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб.: Алетейя, 1999. С. 139.
74. *Manganelli, Giorgio*. La notte. Milano: Adelphi, 1996. P. 13.
75. Ibid. P. 14.

76. Письма Плиния младшего / Изд. подг. М. Е. Сергеевко, А. И. Доватур. М.: Наука, 1982. Книга 2. Письмо 1.
77. *Blanchot, Maurice*. L'Entretien infini. Paris: Gallimard, 1969. P. 200.
78. Ibid. P. 199.

4. Архив и свидетельство

1. Бенвенист, Эмиль. Общая лингвистика. М.: Прогресс, 1974. С. 89.
2. Фуко, Мишель. Археология знания. Киев: Ника-центр, 1996. С. 88.
3. *Foucault, Michel*. *Scritti letterari*. Milano: Feltrinelli, 1996. P. 112.
4. Фуко, Мишель. Археология знания. Киев: Ника-центр, 1996. С. 96.
5. Фуко, Мишель. Что такое автор? // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь, 1996. С. 40–41.
6. Фуко, Мишель. Археология знания. Киев: Ника-центр, 1996. С. 132.
7. Там же. С. 131.
8. Там же. С. 132.
9. Аристотель. Трактат о душе. Книга 2 // Сочинения. В 4-х т. М.: Мысль, 1975–1983. Т. 1. С. 402.
10. Приведен буквальный перевод. В издании на русском языке фраза полностью: «Когда консулы доложили сенаторам об этом сомнительном деле, сославшись на верного человека, тогда, как водится, не по делу, а по человеку отмерены были меры предосторожности, пусть даже и лишние». См.: *Ливий, Тит*. История Рима от основания города. В 3-х т. М.: Наука, 1989–1993. Т. 1. Кн. 2. 37. 8.
11. Приведен буквальный перевод. В издании на русском языке: «...слова, безответственно брошенные раздраженным обвинителем». См.: *Цицерон, Марк Тулий*. Речь в защиту Марка Тулия Руфа // *Речи* в 2-х т. М.: Издательство Академии наук СССР, 1962. Ст. 30.
12. *Bichat, Marie François Xavier*. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Paris: Flammarion, 1994. Pp. 200 sg.
13. Ibid. Pp. 202 sg.
14. Ibid. Pp. 203 sg.
15. Ibid. Pp. 205 sg.
16. *Леву, Примо*. Канувшие и спасенные. М.: Новое издательство, 2010. С. 7–8.

17. Библия. Послание к Римлянам святого апостола Павла. Глава 11. Ст. 5.
18. Там же. Глава 9. Ст. 6–8.
19. Там же. Глава 9. Ст. 25–26.
20. Там же. Глава 11. Ст. 25.

Джорджо Агамбен

НОМО SACER

**Что остается после Освенцима:
архив и свидетель**

Директор издательства *В. Глазычев*
Главный редактор издательства *Г. Павловский*
Выпускающий редактор *Т. Рапопорт*
Верстка *А. Монахов*
Обложка *С. Ильницкий*
Корректор *В. Кинша*

Подписано в печать 20.11.2011. Формат 60X84 1/16.
Гарнитура Charter.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 12.
Тираж 1000 экз.

Издательство «Европа»
125009, г. Москва, Малый Гнезниковский пер., д. 9/8, стр. 3а
Тел./факс (495) 629-52-97

e-mail: info@europublish.ru
www.europublish.ru

Отпечатано с оригинал-макета
в «Типографии «Момент»



Джорджо Агамбен (р. 1942) – выдающийся итальянский философ, автор трудов по политической и моральной философии, профессор Венецианского университета IUAV, Европейской школы постдипломного образования, Международного философского колледжа в Париже и университета Масераты (Италия), а также приглашенный профессор в ряде американских университетов.

«С рождением биологической власти любой народ обретает двойника – население, любой демократический народ становится одновременно народом демографическим».

«Там, где мысль о смерти приобрела материальное воплощение, там, где смерть была “тривиальной, обычной, бюрократической”, она становилась неотличимой от умирания, умирание – от своих видов и, наконец, смерть – от производства трупов».

«Выжившие приносят из лагеря на землю людей чудовищную весть о том, что можно утратить достоинство и честь в такой степени, которую себе трудно даже представить, и что жизнь продолжается даже в состоянии полной деградации. И ныне это новое знание становится тем пробным камнем, на котором испытывается и которым измеряется любая мораль и любое достоинство».