

Елена Петровская

Говорить сообществом

**(по мотивам книги Сары Кофман
«Paroles suffoquées»)**

В предлагаемых заметках мы попытаемся осветить, в предварительном порядке, то, что имеет отношение к проблеме истории и опыта, более конкретно – к трудностям и даже невозможности перевода опыта в историю. Сама эта проблема, как несложно догадаться, приобрела небывалую остроту после Второй мировой войны, в ходе которой и на фоне которой была создана настоящая индустрия смерти. Объем реакций на это историческое событие *par excellence* – в виде свидетельств заключенных лагерей, сумевших выжить, анализов этих свидетельств: исторических, гуманитарных, психоаналитических и проч. – к нашему времени достиг беспрецедентного масштаба. В этих попытках создать зону памяти по поводу того, что, с одной стороны, должно было остаться без всякого следа (именно так предполагалось реализовать так называемое «Окончательное решение»), а с другой – само по себе сопротивляется выстраиванию памяти линейной, обнаружились свои подводные камни. Почему судьба одного народа – народа еврейского – связывается с неким приоритетным правом на страдание, – ведь в тех же нацистских лагерях погибали и русские военнопленные, и другие, нееврейские, народы? Что означают все эти множасьщиеся дисциплинарные ветви – история Холокоста, исследования травмы (*trauma studies*), где уже вполне привычно расписаны роли: первое поколение пострадавших, второе, не имеющее непосредственной памяти, но тоже,



по-своему, «травмированное», – что это, как не стремление создать область не только допустимого, но и желаемого дискурса в рамках Академии, а также за ее пределами? Здесь опять во весь рост встает проблема адаптации, или перевода, того, что остается непереводаемым и неприсваиваемым. И вместе с тем ясно другое: даже такое «невообразимое» событие (к этому определению мы еще вернемся) требует речи, неустанного разговора о себе, и данное требование является в своей основе этическим. Именно на условиях (возможности) этой речи, оставляя в стороне все прочие вопросы, мы и хотели бы остановиться.

В своей книге «Paroles suffoquées» («Задохнувшиеся слова», написана в августе 1985-го) Сара Кофман, по крайней мере на двух уровнях одновременно, ставит под вопрос возможность связного изложения, имеющего отношение к Событию. Надо заметить, что хотя эта книга открытым образом посвящена Морису Бланшо и его рассредоточенным в разных текстах размышлениям о Шоа¹, в ней присутствует и автобиографический мотив, пускай и в максимально обобщенном виде: отец Сары Берек Кофман погиб в Освенциме в начале войны, предпочтя, как раввин, субботней работе молитву. Итак, с самого начала опыт многих размыкается в опыт одного и в то же время возвращается в эту неисчислимую анонимность: Кофман приводит статистические данные о депортации, почерпнутые из таблиц историка и антифашиста Сержа Кларсфельда. (В этих таблицах фигурируют имена депортированных, даты депортации, а также время и место рождения французских заключенных.) Автобиография, поданная в контексте *других биографий* (или отдельного объединяющего момента этих последних – попадания в Освенцим), вводит важный, возможно главный, дестабилизирующий элемент в отношении всего повествования. И все же он остается во многом дополнительным к двум другим невозможностям рассказа: принципиальному отказу Бланшо употреблять слово «*récit*» после 1947 года и его вычеркиванию этого слова из переизданий всех прежних работ («Отныне каждый рассказ будет относиться ко времени до Освенцима, когда бы он ни был написан»²), а также к самой структуре кофмановской книги – в

¹ Холокост – слово не из вокабулярия Кофман (по крайней мере, сильно в нем редуцированное). Следует заметить, что она – не единственная, избегающая употреблять это слово. О своем принципиальном нежелании писать о «Холокосте» см. Джорджо Агамбена: *Giorgio Agamben. Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Trans. Daniel Heller-Roazen. New York: Zone Books, 1999. PP. 28–31. (Русс. пер. первой главы указанной книги в исполнении Бориса Дубина см. в журнале «Синий диван». 2004. № 4 (страницы англ. издания соответствуют русским 192–195).) Свое неупотребление этого слова применительно к событиям Второй мировой войны Агамбен мотивирует его исторической трансформацией в сторону антисемитизма: так, библейский «холокост» в основном значении жертвоприношения становится светским эвфемизмом для кровавой лондонской резни евреев в день коронации Ричарда I в 1189 году. «Шоа» – также название знаменитого документального фильма французского режиссера Клода Ланцманна (1985).

² Цит. по: *Sarah Kofman. Paroles suffoquées*. P.: Éditions Galilée, 1987. P. 22.

ГРАНИЦЫ НЕПОНИМАНИЯ

202

ней нет ни тени линейности, и это сказывается как в общем построении (наличие различных по длине и содержанию разделов), так и в приоритете других голосов: прежде всего Мориса Бланшо и Робера Антельма.

Невозможность повествовать Бланшо как писатель демонстрирует рассказом под названием «Идиллия». Кофман вводит его в ткань своих размышлений вовсе не для того, чтобы установить поверхностные аналогии между фабулой и свершившимся позднее историческим событием. (Рассказ Бланшо написан в 1935 году и повествует о незнакомце, который преследуем и в конце концов казним неким закрытым сообществом.) Скорее, идиллия – это эмблематическая форма любого рассказа, где достигнуто идеальное равновесие между формой и содержанием, где они неотделимы друг от друга. Рассказ Бланшо, однако, ставит под вопрос саму эту конвенциональную гармонию: как может история (*récit*) повествовать о том, что выходит за пределы всякого повествования? Что делать, если конец рассказа и опыт, который длится – опыт, так или иначе интегрированный в содержание рассказа и его язык, – не совпадают друг с другом? Как вообще рассказ может рассказывать об опыте и особенно смертельном? Но именно это и делает рассказ. Стало быть, его экономия такова, что благодаря прозрачности, которая является условием любого, даже самого мрачного или двойственного смысла, благодаря необратимости его движения, а это есть его «закон», рассказ всегда остается идиллией, всегда имеет счастливый конец. «Об Освенциме и после Освенцима никакой рассказ невозможен, если под рассказом подразумевают: рассказать историю о событиях, имеющую смысл»¹.

И тем не менее остается долг говорить. Не рассказ, но свидетельство – именно оно должно освободить(ся) от идиллического закона рассказа. Для Кофман (как и для Бланшо) таким свидетельством выступает знаменитая книга Робера Антельма «L'Espèce humaine» («Род человеческий», 1957)². Хотя эта книга отличается от других – своим исключительным значением, особой простотой изложения, присущей ей мнемонической силой, – она подчеркивает необходимость фабульного построения, отбора событий, а значит, самого письма при попытке передать «невыносимые истины»³. Но что можно сказать об этом письме? Во-первых, сразу же вспоминается тот «нейтральный» голос, который Кофман уже упоминала в связи с мемориальными таблицами Кларс-

¹ Ibid. P. 21.

² Робер Антельм – участник французского движения Сопротивления. Был депортирован в Бухенвальд, затем в Гандерсхайм, на заключительном этапе войны оказался в Дахау. Из лагеря был вывезен благодаря вмешательству своих друзей Маргерит Дюрас, Диониса Масколо и Франсуа Миттерана. Подробности его биографии см., в частности, в: *Edgar Morin. «Homage to Robert Antelme», in: Robert Antelme. The Human Race. Trans. Jeffrey Haight and Annie Mahler. Marlboro, Vt.: The Marlboro Press, 1992.*

³ Sarah Kofman. Op. cit. P. 44.



фельда, – вызывающий реакцию косвенно, предельно сдержанный, он является «самим голосом страдания (malheur)»¹. Этот голос, как она покажет дальше, говорит *задыхаясь* – в этом состоит double bind требования говорить, «*говорить бесконечно*», и в то же время почти физической невозможности сказать. Попытка вымолвить слова вызывает перебой дыхания, настоящую асфиксию, и это происходит потому, что слова так долго были под спудом, держались при себе. Именно требованию говорить, когда не можешь говорить, требованию задыхаться (говоря) и подчиняется Робер Антельм².

Но у этого письма есть и другое измерение, на котором настаивал Морис Бланшо: *écrire sans pouvoir*. «Писать без власти», или, все той же фразой: «Писать, не имея сил писать». Борьба с суверенной властью языка принимает у Бланшо форму интереса к другим языковым регистрам – «нечеловеческому» и/или «пассивному». Фокус в языке смещается с семантического и интенционального в сторону того, что, обеспечивая условие смысла, остается вне этики продуктивности (результативности) как таковой³. (Вопиющим проявлением подобной этики становятся для Бланшо создаваемые в XX веке концентрационные и трудовые лагеря.) Формула «*écrire sans pouvoir*» повторяется Кофман – для нее это прямой вызов спекулятивному мышлению, которое не может мыслить Событие (Кофман напоминает читателю о Лиотаре и его понимании Освенцима в качестве имени того, что для спекулятивного мышления остается откровенно анонимным, а значит, лишенным как результата, так и пользы⁴). Но это и способ провозгласить этическое отношение к другому, к молчанию другого, будь оно, молчание, вынужденным или добровольным. Это способ установить *отношение «бессилия» к другому*.

Безвластное отношение, отношение к бесконечному (абсолютно другому), отношение без отношения – так Бланшо понимает Другого. Его *Autrui* – в одно и то же время другой человек и другое по сравнению с человеком. (В «Бесконечной беседе» он признается, что, как только встает вопрос об «*Autrui*», он думает о книге Робера Антельма, где Другой открывается как человек и внутри самого человека⁵.) На этом этапе мысли Бланшо и свидетельство Антельма уже

¹ Ibid. P. 16.

² Ibid. P. 46. Ср. с «фоновым шумом» – дыханием умирающего или его неразборчивой речью, – который слышался Примо Леви в поэзии Целана, а также с наблюдениями самого Леви над трехлетним Хубринком из Освенцима, от которого осталось только одно никем не понятое слово, «матискло». См.: *Giorgio Agamben*. Op. cit. PP. 36–38. (Рус. пер.: «Синий диван». 2004. № 4. С. 200–203).

³ Об интересе Мориса Бланшо к пассивному в языке см., напр.: *Madeleine Dobie*. «Translator's Introduction», in: *Sarah Kofman*. *Smothered Words*. Trans. Madeleine Dobie. Evanston, Ill.: Northwestern U.P., 1998. P. xiv.

⁴ Эти идеи Лиотар повторит в своей известной книге «*Le différend*» (P.: Éditions de Minuit, 1983). Здесь же звучит и голос самый авторитетный в этом вопросе, а именно Теодора Адорно.

⁵ См.: *Maurice Blanchot*. *L'Entretien infini*. P.: Gallimard, 1969. P. 191ss.

нельзя читать по отдельности. Как нельзя отделить то и другое и от горизонта, где упомянутое выше «отношение» оказывается родом внеинституциональной связи, возможностью нового «мы». Где можно говорить о новом «гуманизме», и Кофман настаивает на сохранении этого слова, хотя теперь уже в «совсем ином значении»¹. Понять эти связи можно, если обратиться к нужде. К тому постоянному голоду, съедающему тело изнутри, о котором пишет Антельм. Антельма комментирует Бланшо: «Крайняя нужда связывает меня уже более не с самим собой или с моим самоудовлетворением, но просто с человеческим существованием, проживаемым как нехватка на уровне нужды (...)». Человек, стремящийся выжить, сохраняет эту привязанность к жизни как «безличную привязанность»; так же и его нужда является уже более не его нуждой в собственном смысле, но в каком-то отношении становится «пустой и нейтральной», то есть «буквально нуждой каждого», или каждого и всех. Голод приходит извне, его присутствие, чужое, постороннее, осознается как приход Другого. «Отправший от самого себя, чужой самому себе, то, что утверждается на моем месте, – это чужеродность другого (*autrui*), человек как абсолютно другой (...)»². Утрачивается не только собственное тело, но и «я»: и оно принадлежит теперь другому. С поправкой на восполняющее братство-в-нужде мы бы сказали – другим.

Но, возможно, такое уточнение является избыточным. Во-первых, нужда, согласно Бланшо, поддерживает «человеческое отношение в его первичности»³. Во-вторых, там, где коммуникация приостановлена – нельзя установить отношение к другому в пределах «я», теперь уже опустошенного, – там только и открывается простор для настоящего сообщества. «...Только чужеродность того, что не удерживается сообща [не становится общим достоянием], может основать сообщество»⁴, – вторя Бланшо, утверждает Кофман. (Здесь, справедливости ради, необходимо усилить или дополнить полифонию. Идея безосновного сообщества, к которой обращается Кофман, восходит к Жан-Люку Нанси и его радикальной философии сообщества⁵.) Иными словами, другой вступает с «я» в такое отношение, которое принципиально недialeктизуемо: оно не образует ни дуальность, ни единство. Другой *не переводится* ни в какие формы самости и тождества, оставаясь цезурой в чистом виде. Но именно этот разрыв, это зияние и позволяет установить – по сути сохранить – любое

¹ Sarah Kofman. Paroles suffoquées. P. 93.

² Цит. по: *ibid.* PP. 69–70.

³ Maurice Blanchot. *Op. cit.* P. 195.

⁴ Sarah Kofman. *Op. cit.* P. 36.

⁵ См.: Jean-Luc Nancy. *La communauté desœuvrée*. P.: C. Bourgois, 1986. В своей книге «Неописуемое сообщество» Бланшо открыто реагирует на первую главу сочинения Нанси, опубликованную самостоятельным эссе в журнале «Aléa» (выпуск 4). Слово «desœuvré(e)» («праздный», «неработающий», букв. – «не создающий работу/произведение»), в свою очередь, снова отсылает к творчеству Бланшо. (См.: Морис Бланшо. *Неописуемое сообщество*. Пер. с фр. Юрия Стефанова. М.: МФФ, 1998.)



человеческое отношение: через эту не-связанность поддерживается связь со всеми остальными. Связь через нужду, через общий язык (в будущем «справедливую речь»¹) – и даже молчание. (Бланшо часто пишет о молчаливом присутствии другого.) Всем участникам этой (бесконечной) беседы – а их, как мы помним, как минимум трое – необходимо донести до нас одну-единственную мысль: вертикаль, разделившая человеческий род, имеет и другое измерение. Антельм, на своем языке, настаивает на единстве рода людского: можно убивать, и это делает человек, но нельзя убить *человека*. Кофман и Бланшо пытаются отстоять саму возможность нового единства – того, что держится ответственностью за стремление другого выживать и жить.

Кофман показывает колебание в книге Антельма между безличным «оп» (буквально «некто») и «мы» в его вновь обретаемом значении. Если «оп» знаменует утрату сингулярности, своего «я» и имени собственного (вспомним также и о безличных формах языка), то «мы», со своей стороны, складывается не из общей программы или общего смысла: речь по-прежнему идет о сообществе тех, у кого нет сообщества². С одной стороны, это небывалое сообщество складывается по линии противостояния: оно противостоит СС, власти как таковой, насилию, границы которого фактически неопределимы («Холод, СС», – красноречиво замечает Антельм³). С другой – это сообщество сохраняет способность совершать выбор, несопоставимый, но тем не менее соотносительный: убивать *или* уважать и защищать «несоизмеримую дистанцию, отношение без отношения»⁴. Ибо даже в крайней степени нужды, когда на место «я» заступает ситуация страдания, даже в этом случае самость (Moi), находящаяся вне «меня», может не только осознать страдание, как если бы она по-прежнему была этим «я», но может стать ответственной за таковое, признав, что это есть несправедливость, совершенная против *всех и каждого*. Иначе говоря, из данного признания рождается общность этического требования⁵. Стало быть, нужда, которая в оголенности существования открывается в своей непринадлежности как *общая*, становится и специфическим «местом» (обнаружения) этики, подразумевающей неустраимо коллективную структуру. (Две вещи в этой связи. Во-первых, наделение обездоленных силой – следующий шаг за их приятием в «справедливой речи» в качестве другого – есть акт необходи-

¹ По-французски: «parole juste». *Maurice Blanchot*. Op. cit. P. 198.

² См.: *Sarah Kofman*. Op. cit. P. 79.

³ Цит. по: *Maurice Blanchot*. Op. cit. P. 193.

⁴ *Sarah Kofman*. Op. cit. P. 79. Сама книга Антельма, считает Кофман, является возвышенной в качестве свидетельства Несоизмеримого – количества смертей, превосходящих всякую меру, всякое воображение (ibid., p. 47.) Несоизмеримое в противовес невообразимому (см. начало настоящих заметок) по-своему утверждает и Антельм: для него «невообразимое» – «самое удобное слово», поскольку оно «не разделяет» и «не ограничивает», но, наоборот, создает *ложную общность* в связи с возможным пониманием События (ibid., p. 45).

⁵ См.: *Maurice Blanchot*. Op. cit. P. 197.

ГРАНИЦЫ НЕПОНИМАНИЯ

206

мый, но противоречивый: так, сильный в лагере по определению не является одним из заключенных. Во-вторых, ответственность за смерть другого, которая и выступает «основанием» сообщества в интерпретации Бланшо (см. его «Неописуемое сообщество»), переключается с перенесением центра тяжести с «моего» бытия-к-смерти на «межчеловеческое» значение этой последней в этике Эммануэля Левинаса¹.)

Итак, другому предстоит войти в «справедливую речь». Все прежние «человеческие знаки, отвлеченные от системы смерти и власти»² составляли неслышную речь сообщества-в-крайней-нужде: редкие прикосновения, взгляды, обмен случайными словами. Эти люди почти не могли нормально говорить, но они и таили речь, дабы не разделить ее с сильным и тем самым не скомпрометировать будущность коммуникации. Впрочем, и между ними возможности выражения на деле не существовало: некому было услышать и принять как речь молчаливое присутствие другого (*autrui*)³. И все же речь продолжалась. Продолжалась как утверждение, через саму нехватку, первичного человеческого отношения. Эту бесконечную речь и предстояло выговорить, представить всем остальным по возвращении в мир. Говорить в ответ на молчаливое присутствие другого. Знать, что говорить невозможно. Задышаться говоря⁴.

Очевидно, что братство-в-нужде лишь обнажает контуры сообщества, никогда, однако, с ним не совпадая. Для Кофман (и Бланшо) в нем проявляется одно: «неуничтожимость дружости, ее абсолютный характер»⁵. «Мы», в которое эта дружость собирается, «всегда уже ослаблено (*défait*) и лишено устойчивости»⁶. Стало быть, феноменальный план существования каждый раз становится своеобразным смещением «мы», полагаемого в качестве этической возможности. Однако это «мы» поддерживает, так сказать, горизонтальные характеристики сообщества: то в реальных коллективах, благодаря чему они и существуют как *совместные*. Такая совместность решительно противостоит продуктивности, приравненной к производственному этосу. (Включая производство смерти.) Вместе с тем она дает возможность говорить – говорить самим сообществом. То, что Бланшо называет «справедливой речью», есть возможность речи как таковой: исторически после Освенцима. Речь после События – это проблема *вхождения в речь*, проблема дизъюнктивного соединения опыта и

¹ См., напр.: *Emmanuel Levinas*. «From the One to the Other: Transcendence and Time», in: *Idem*. *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*. Trans. from the French by Michael B. Smith and Barbara Harshav. New York: Columbia U.P., 1998. P. 146.

² *Sarah Kofman*. *Op. cit.* P. 63.

³ См.: *Maurice Blanchot*. *Op. cit.* P. 199.

⁴ О том, что, пытаясь говорить, бывшие заключенные лагерей начинали тут же задышаться, пишет сам Антельм (см.: *ibid.*).

⁵ *Sarah Kofman*. *Op. cit.* P. 82.

⁶ *Ibid.*



речи. Более того, всякий, кто вспоминает, кто является свидетелем¹, уже более не может высвободить автобиографическое из горизонта названной совместности. Но это не совместность, образующая «магму», по выражению Бланшо, перед лицом того, кто убивает. Скорее, это то трудно определяемое братство, что колеблется в условных границах между «оп» и «pous», между «некто» – анонимом, то есть любым, всяким, прочим, в пределе посторонним, – и «мы», которое приближается к «приятелю». («Приятель» – тот, кто принимает; по-французски – кто делит хлеб, *sorain*.) И язык отныне должен фиксировать само это колебание, эту неопределенность, если с его помощью намереваются что-то сказать. Пауль Целан писал о «повороте дыхания» (*Atemwende*)², о вторжении в «собственную» речь голоса другого, вернее – множественных голосов других. Речь, становящаяся речью сообщества, так или иначе удерживает этот гул.

¹ Проблему свидетельства как структуры самой субъективности (см. исследование Джорджо Агамбена) мы оставляем пока в стороне.

² *Paul Celan. Der Meridian. Rede anlässlich der Verleihung des Georg-Buchner-Preises, Darmstadt, am 22. Oktober 1960. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1961. S. 15.*