

Елена Петровская

Елена
Петровская

Безымянные сообщества

Фаланстер

ББК 87
УДК 111
П29

Художественное оформление и макет —
Антон Прокопьев

Петровская, Елена

П29 Безымянные сообщества / Елена Петровская. — М.: ООО «Фаланстер», 2012. — 384 с.

ISBN 978-5-9903732-1-1

Книга посвящена практически не исследовавшейся в России проблеме сообщества, понимаемого не как институциональное образование, но как условие прочтения самых разных текстов современной культуры. В сферу рассмотрения включаются такие сюжеты, как художественный авангард начала XX века, утопическое в массовой культуре, событие и документ (в том числе Событие с заглавной буквы), образ в противоположность изображению, «множество» и размышления о политических изгоях. Сообщество, понимаемое как форма коллективной аффективности или как «другое» существующего общества, оставляет след в литературных, кинематографических и фотографических произведениях.

ISBN 978-5-9903732-1-1

Книга публикуется в авторской редакции.
В оформлении книги использованы работы Бориса Михайлова.
Фотографии публикуются с любезного разрешения автора.

© Елена Петровская, 2012

Разрешается некоммерческое воспроизведение и распространение электронных копий данного издания с обязательным указанием автора и издательства.

Оглавление

Предисловие	7
-------------------	---

I

Сообщество: идея без истории	13
Деперсонализация (к проблеме коллективного субъекта) ...	30
The Anonumous Community	43
Образ: аполитичное в политике	60

II

Сюзан Сонтаг: боль как отношение	71
Клод Ланцман: уроки нового архива	84
Говорить сообществом (по мотивам книги Сары Кофман «Paroles suffoquées»).	97
Документированный опыт выживания	110
Минимальные сообщества	116

III

Образ и визуальное	135
«Эквивалент» Тынянова и проблема изучения образа сегодня	147
В сторону образа: об одном возможном применении симвонологии	160
Социальные иероглифы В.И. Мартынова	178

IV

Документ: факт и вымысел	187
К определению события	201
Ностальгия по авангарду	214
Утопическое в массовой культуре	224

V

«Искусство как фотография» (перечитывая «Краткую историю фотографии» В. Беньямина)	236
Показывать не изображая	248
Фотография в биографическом контексте	257

VI

Голливуд: глобализация или универсализм?	269
Советское: образы опыта	276
Тот самый Пелевин	289
Империя дознакового	296

VII

Соцреализм: высокое низкое искусство	302
Борис Барнет сегодня, или О своевременности ретроспекции	321
Душа Паутины: Масяня и «новая» искренность	334
Этика анонимности	345

Приложение

«Для одного нет смысла». Беседа с Жан-Люком Нанси	356
---	-----

умолчания. Если напоследок обратиться снова к фильму, то эта девятичасовая лента звучит на разных языках. В нее включены не только сами свидетельства, но и перевод, который делается тут же, на месте. Вообще, это фильм многих голосов, а отсюда и многих свидетельств, даже если метаязыком в силу эмпирических причин остается — почти неосязаемым образом — французский. Такое многоязычие создает своеобразную дифракцию, когда передаваемое сообщение начинает дробиться, расслаиваться уже на этапе передачи. Это, пожалуй, еще один индикатор того, что нет и не может быть «истины» Холокоста, что Событие возвращается лишь серией мучительных прикосновений...

Говорить сообществом
(по мотивам книги Сары Кофман
«Paroles suffoquées»)¹

В предлагаемых заметках мы попытаемся в предварительном порядке осветить 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 необычайную остроту после Второй мировой войны, в ходе которой была создана настоящая индустрия смерти. Объем реакций на это историческое событие в виде свидетельств заключенных лагерей, сумевших выжить, анализов этих

i Впервые напечатано в: Индекс/Досье на цензуру, 2005, № 22.

свидетельств — исторических, критических, психоаналитических, визуальных и проч. — к нашему времени достиг беспрецедентного масштаба. В этих попытках сохранить память о том, что, с одной стороны, должно было остаться без всякого следа вообще (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, подчас связывается с неким приоритетным правом на страдание, ведь нацисты истребляли и представителей других национальностей? Что означают эти множасьщиеся дисциплинарные ветви — история Холокоста, исследования травмы (trauma studies), где уже вполне привычно расписаны роли: первое поколение пострадавших, второе, не имеющее непосредственной памяти событий, но тоже, по-своему, «травмированное», — что все это, как не стремление создать область не только допустимого, но и желаемого дискурса в рамках Академии и за ее пределами? Здесь опять во весь рост встает проблема адаптации, или перевода, того, что остается непереводаемым и неприсваиваемым. И вместе с тем ясно одно: 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 по разным текстам размышлениям о Шoaⁱ, в ней присутствует и автобиографический мотив, пускай и в максимально обобщенном виде: отец Сары Берек Кофман погиб в Освенциме в начале войны, поскольку, будучи раввином, он предпочел субботней работе молитву. Итак, с самого начала опыт многих размыкается в опыт одного и в то же время не перестает возвращаться в 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 последних — попадания в Освенцим), вводит важ-

i «Холокост» — слово не из вокабулярия Кофман (по крайней мере, нечасто в нем встречающееся). Следует заметить, что она — не единственная, избегающая употреблять это слово. О своем принципиальном нежелании писать о «Холокосте» заявляет и Джорджо Агамбен. См.: *Agamben G. Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Trans. D. Heller-Roazen. New York: Zone Books, 1999, pp. 28–31. (Русский перевод первой главы указанной книги, сделанный Борисом Дубиным, см. в журнале «Синий диван» (2004, № 4; страницы английского 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 Ланцмана (1985).

ный, возможно главный, дестабилизирующий элемент, касающийся повествования в целом. И все же он остается во многом дополнительным по отношению к двум другим невозможностям рассказа. Речь идет, во-первых, о принципиальном отказе Бланшо употреблять слово «*récit*» после 1947 года и вычеркивании им этого слова из переизданий всех прежних работ («Отныне каждый рассказ будет относиться ко времени до Освенцима, когда бы он ни был написан»ⁱ) и, во-вторых, о самой структуре кофмановской книги — в ней нет ни тени линейности, и это сказывается как в общем построении (наличие различных по длине и содержанию разделов), так и в приоритете других голо-сов: 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 поверхностную аналогию между фавулой 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. Сочинение Бланшо, однако, ставит под вопрос саму эту конвенциональную гармонию: как может рассказ (*récit*) повествовать о том, что выходит за пределы всякого повествования? Что делать, если завершение рассказа и все еще длящийся опыт — опыт, так или иначе интегрированный в содержание рассказа и его язык, — не совпадают

i Цит. по: *Kofman S. Paroles suffoquées*. P.: Galilée, 1987, p. 22.

друг с другом? Как вообще рассказ может повествовать об опыте, особенно смертельном? Но именно это и делает рассказ. Иными словами, его экономия такова, что благодаря прозрачности, которая является условием любого, даже самого мрачного или амбивалентного смысла, благодаря необратимости движения, а это есть ему присущий «закон», рассказ всегда остается идиллией, всегда имеет счастливый конец. «Об Освенциме и после Освенцима никакой рассказ невозможен, если под рассказом подразумевают следующее: рассказать историю о событиях, имеющую смысл»ⁱ.

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 самого Бланшо) таким свидетельством выступает знаменитая книга Робера Антельма «L'Espèce humaine» («Род человеческий», 1947)ⁱⁱ. Хотя эта книга и отличается от других своим исключительным значением, особой простотой изложения, заложенной в ней мнемонической силой, она подчеркивает необходимость фабульного построения, отбора событий, а значит, самого письма при попытке передать «невыносимые истины»ⁱⁱⁱ. Но что можно сказать

i Ibid., p. 21.

ii 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, Динонса Масколо и Франсуа Миттерана. Подробности его биографии см., в частности, в статье: *Morin E. Homage to Robert Antelme.* — In: *Antelme R. The Human Race.* Trans. J. Haight and A. Mahler. Marlboro, Vt.: The Marlboro Press, 1992.

iii *Kofman S. Op. cit.*, p. 44.

об этом письме? Прежде всего, сразу же вспоминается тот «нейтральный» голос, который Кофман уже упоминала в связи с мемориальными таблицами Кларсфельда: вызывающий реакцию косвенно, предельно сдержанный, он является «самим голосом страдания (*malheur*)»ⁱ. 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 что-то сказать. Попытка вымолвить слово вызывает перебой дыхания, настоящую асфиксию, и это происходит потому, что слово так долго было под спудом, держалось при себе. Именно требованию говорить, когда не можешь говорить, требованию задыхаться (говоря) и подчиняется Робер Антельмⁱⁱ.

У этого письма есть и другое измерение, на котором настаивал Морис Бланшо: «*écrire sans pouvoir*». Дословно это означает «писать без власти» или, немного по-другому, «писать, не имея силы 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, составляя условие смысла, остается вне этики продуктивности (результативности) как таковойⁱⁱⁱ. (Вопиющим проявлением по-

i Ibid., p. 16.

ii 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 Хубринекком из Освенцима, от которого осталось только одно никем не понятое слово, «матискло». См.: *Agamben G. Op. cit.*, pp. 36–38 (рус. пер.: Синий диван, с. 200–203).

iii Об интересе Мориса Бланшо к пассивному в языке см., например:

добной этики становятся для Бланшо создаваемые в XX веке концентрационные и трудовые лагеря.) Формулу «*écrire sans rouvior*» повторяет также Кофман — для нее это прямой вызов спекулятивному мышлению, которое не в состоянии мыслить Событие (Кофман напоминает читателю о Лиотаре и его понимании Освенцима как обозначения того, что для спекулятивного мышления остается откровенно анонимным, то есть лишенным как результата, так и пользыⁱ). Но это и способ провозгласить этическое отношение к другому, к его молчанию, будь оно 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 в сравнении 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 человекаⁱⁱ.) На этом этапе мысли Бланшо и свидетельство Антельма уже нельзя читать по отдельности, как нельзя отделить то и другое и от горизонта, где упомянутое выше «отношение» оказывается родом внеинституциональной связи, возможностью нового «мы», когда становится возможно говорить о новом «гума-

Dobie M. Translator's Introduction. — In: *Kofman S.* Smothered Words. Trans. M. Dobie. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1998, p. xiv.

i Эти идеи Лиотара изложены в его известной книге «Распря» (*Le différend*. P.: Minuit, 1983). Здесь же звучит и один из самых авторитетных голосов в этом вопросе, а именно Теодора Адорно.

ii См.: *Blanchot M.* L'Entretien infini. P.: Gallimard, 1969, p. 191 ff.

низме». Кофман настаивает на сохранении этого слова, хотя теперь уже в «совсем ином значении»ⁱ. Прояснению этих связей способствует нужда — тот постоянный голод, съедающий тело человека изнутри, о котором пишет Антельм. Антельма комментирует Бланшо: «Крайняя нужда связывает меня уже более не с самим собою и не с моим самоудовлетворением, а просто с человеческим существованием, переживаемым как нехватка на уровне нужды...» Человек, стремящийся выжить, сохраняет привязанность к жизни как «безличную привязанность»; так же и его нужда уже более не является его нуждой в собственном смысле, но становится в каком-то отношении «пустой и нейтральной», то есть «буквально нуждой каждого», каждого и всех вместе взятых. Голод приходит извне, его присутствие, чужое, постороннее, осознается как приход Другого. «Отпавшее от самого себя, чужое самому себе, то, что утверждается на моем месте, — это чужеродность другого (*autrui*), человек как абсолютно другой...»ⁱⁱ Утрачивается не только собственное тело, но и «я»: и оно принадлежит теперь другому. С поправкой на братство-внужде мы бы сказали — другим.

Возможно, что такое уточнение является избыточным. Во-первых, нужда, согласно Бланшо, поддерживает «человеческое отношение в его первичности»ⁱⁱⁱ. Во-вторых, там, где коммуникация приостановлена — нельзя установить отношение к другому посредством неопустошенного «я», — там только и открывается простор для настоящего сообщества. «...[Т]олько чужеродность того, что не

i *Kofman S. Paroles suffoquées*, p. 93.

ii Цит. по: *Ibid.*, pp. 69–70.

iii *Blanchot M. Op. cit.*, p. 195.

удерживается сообща [не становится общим достоянием], может стать основой сообщества»ⁱ, — вторя Бланшо, утверждает Кофман. (Здесь справедливости ради необходимо усилить или дополнить полифонию. Идея безосновного сообщества, к которой несколько парадоксальным образом обращается Кофман, восходит к Жан-Люку Нанси и его философии совместностиⁱⁱ.) Иными словами, другой вступает с «я» в такое отношение, которое не подвержено диалектическому преобразованию: оно не переходит ни в дуальность, ни в единство. Другой не переводится ни в какие формы самости и тождества, оставаясь в чистом виде цезурой. Но именно этот разрыв, это зияние и позволяет установить, по сути сохранить, любое человеческое отношение: через подобную не-связанность поддерживается связь со всеми остальными. Это есть связь через нужду, общий язык — в будущем «справедливую речь»ⁱⁱⁱ — и даже молчание. (Бланшо часто пишет о молчаливом присутствии другого.) Всем участникам этой беседы, а их, не забудем, как минимум трое, необходимо донести до нас одну-единственную мысль: вертикаль, разделившая человеческий род, имеет и другое измерение. Антельм на своем языке настаивает на едином предназначении

i Kofman S. Op. cit., p. 36.

ii См.: Nancy J.-L. *La communauté désœuvrée*. P.: Christian Bourgois, 1986. В своей книге «Неописуемое сообщество» Бланшо открыто реагирует на первую главу сочинения Нанси, опубликованную самостоятельным эссе в журнале «Aléa» (1983, № 4). Слово «désœuvré(e)» («праздничный», «неработающий», букв. — «не создающий работу», «непроизводящий»), в свою очередь, отсылает к творчеству Бланшо (см.: Бланшо М. *Неописуемое сообщество*. Пер. с фр. Ю. Стефанова. М.: МФФ, 1998).

iii Можно сказать и «точную», «верную», «надлежащую»; по-французски — «parole juste» (Blanchot M. Op. cit., p. 198).

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 жить и выживать.

Кофман показывает колебание в книге Антельма между безличным «он» (буквально «некто», «кто-то») и «мы» в его вновь обретаемом значении. Если «он» знаменует утрату единичности, «я» и имени собственного (вспомним также и о других безличных формах языка), то «мы», со своей стороны, складывается не из общей программы или общего смысла: речь по-прежнему идет о сообществе тех, кто не имеет сообществаⁱ. С одной стороны, это небывалое сообщество складывается по линии противостояния: оно противостоит СС, власти как таковой, насилию, границы которого практически неопределимы («Холод, СС», — лаконично бросает Антельмⁱⁱ). С другой стороны, это сообщество сохраняет способность совершать выбор между несопоставимыми, но тем не менее взаимно соотносенными возможностями: либо убивать, либо уважать и защищать «несоизмеримую дистанцию, отношение без отношения»ⁱⁱⁱ. Ибо даже в крайней степени нужды, ког-

i См.: *Kofman S.* Op. cit., p. 79.

ii Цит. по: *Blanchot M.* Op. cit., p. 193.

iii *Kofman S.* Op. cit., p. 79. Сама книга Антельма, считает Кофман, является в философском отношении возвышенной как свидетельство Несоизмеримого — количества смертей, превосходящих всякую меру и 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», а, напротив, создает ложную общность в связи с возможным пониманием События (*ibid.*, p. 45).

да 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 и стать ответственной за таковое, признав, что это есть несправедливость, совершенная против всех и каждого. Иначе говоря, из данного признания рождается всеобщность этического требованияⁱ. Стало быть, нужда, которая в оголенности существования раскрывается в своей непринадлежности как общая, становится и специфическим «местом» этики, подразумевающей неустранимо коллективную структуру. К этому стоит добавить две вещи. Во-первых, наделение обездоленных силой — следующий шаг за их приятием в «справедливой речи» в качестве другого — есть акт необходимый, но противоречивый: так, сильный в лагере не является по определению одним из заключенных. Во-вторых, ответственность за смерть другого, которая и выступает «основой» сообщества в интерпретации Бланшоⁱⁱ, перекликается с перенесением центра тяжести с «моего» бытия-к-смерти на «межчеловеческое» значение последней в этике Эммануэля Левинасаⁱⁱⁱ.

Итак, другому предстоит войти в «справедливую речь». Все прежние «человеческие знаки, отвлеченные от системы смерти и власти»^{iv} составляли неслышную речь

i См.: *Blanchot M.* Op. cit., p. 197.

ii См. его книгу «Неописуемое сообщество».

iii См., например: *Levinas E.* From the One to the Other: Transcendence and Time. — In: *Idem.* Entre Nous: On Thinking-of-the-Other. Trans. M.B. Smith and B. Harshav. New York: Columbia University Press, 1998, p. 146.

iv *Kofman S.* Op. cit., p. 63.

сообщества-в-крайней-нужде: редкие прикосновения, взгляды, обмен случайными словами. Эти люди почти не могли нормально говорить, но они утаивали речь, дабы не разделить ее с сильным и тем самым не скомпрометировать будущность коммуникации. Впрочем, между ними возможности выражения по-настоящему не существовало: некому было услышать и принять как речь молчаливое присутствие другого (*autrui*)ⁱ. 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, задохнуться, говоряⁱⁱ.

Очевидно, что братство-в-нужде лишь обнажает контуры сообщества, никогда его не воплощая. Для Кофман (и Бланшо) в нем проявляется одно — «неуничтожимость дружности, ее абсолютный характер»ⁱⁱⁱ. «Мы», в которое эта дружность собирается, «всегда уже ослаблено (*défait*) и лишено устойчивости»^{iv}. 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: это то в реальных коллективах, благодаря чему они и существуют как совместные. Такая совместность решительно

i См.: *Blanchot M.* Op. cit., p. 199.

ii О том, что, пытаясь говорить, бывшие заключенные лагерей начинали тут же задохнуться, пишет сам Антельм (*ibid.*).

iii *Kofman S.* Op. cit., p. 82.

iv *Ibid.*

противостоит продуктивности, приравниваемой 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 с исторической точки зрения после Освенцима. Речь после События — это проблема вхождения в речь, проблема дизъюнктивного соединения опыта и речи. Более того, всякий, кто вспоминает, кто является свидетелемⁱ, уже 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 трудноопределимое 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» — это тот, кто принимает; по-французски — кто делит хлеб, *sorain*.) И язык отныне должен фиксировать само это колебание, саму эту неопределенность, если с его помощью намереваются что-то сказать. Пауль Целан писал о «повороте дыхания» (*Atemwende*)ⁱⁱ, о вторжении в «собственную» речь голоса другого, вернее — множественных голосов других. Речь, становящаяся речью сообщества, удерживает так или иначе этот гул.

i Проблема свидетельства как структуры самой субъективности (см. исследование Дж. Агамбена) мы оставляем пока в стороне.

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