



ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА



Философская рефлексия: рецепция и интерпретация



ЧЕЛОВЕК ПОСЛЕ ОСВЕНЦИМА И ГУЛАГА, ИЛИ КАК ВОЗМОЖНО ВОПРОШАТЬ О ЧЕЛОВЕКЕ*

С.А. СМИРНОВ

Освенцим как симулякр

В свое время, в 1991 г., любитель философских провокаций Ж. Бодрийяр, опубликовал в газете «Libération» три эссе, связанные одним вопросом: была ли война в Персидском заливе? Эти статьи наделали много шума. Но нас интересует не шум, а тот убийственный вывод, который был вынужден сделать Ж. Бодрийяр: войны в заливе как бы и не было. Мы фактически обсуждаем некий симулякр, фантом, виртуальную реальность. Для европейских обывателей война в Заливе была представлена на картинках телевизора. Вроде она была, но какая-то странная, чуть ли не имитация. Как бы понарошку. Эту войну Ж. Бодрийяр назвал «войной в презервативе», «мертвой войной».

Ж. Бодрийяр поставил на этом примере диагноз обществу интеллектуалов и обывателей, которые предпочитают не видеть или забыть страшную реальность войны. Это происходит потому, что в развитых странах все более доминирует тренд ухода человека в виртуал, отказа его быть реальным, живым существом. Человечество все чаще выбирает не понимание, а отказ от него, не творение смыслов, а производство симулякров, не жизнь, а уход от нее в виртуал¹.

По этой логике можно договориться и до того, что не было и страшной Второй мировой войны. Не было и Освенцима, жуткого символа той Войны. Можно ли себе представить, что Освенцим для многих ныне живущих молодых людей не более чем симулякр, т.е. знак, лишенный смысла? Но для многих так и есть, доказательством чему будет пример, когда молодая девушка делает selfie на фоне Освенцима, по принципу: «я тут была». Туристом, проездом. И это selfie ничем иным (по смыслу, т.е. его отсутствию) не отличается от другого selfie, которое эта же девушка сделает где-нибудь на курорте в Ницце.

Что в этой ситуации предлагает философ? Диагноз Ж. Бодрийяр поставил. И что дальше? Он согласился с этим выбором, предполага-

* Статья подготовлена в рамках проекта «Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека», грант № 14-18-03087). Реализуется на базе Новосибирского государственного университета экономики и управления.

ющим уход человека? На что же человеку опереться? Почему философ не предлагает никакого средства исцеления от этой болезни и морака? Или он не считает эту стратегию ухода смертельной болезнью? Где и какие опоры человеку искать, чтобы помнить? Чтобы знать правду. Чтобы становиться и оставаться человеком?

В истории не так много культурных форм, которые показывают то, каким может быть это средство спасения. Одним из таковых является опыт свидетельства. Но и здесь у нас не все благополучно.

Свидетельство как открытая проблема

В христианской традиции первым опытом свидетельства был опыт Иисуса Христа. Он показал пример этого опыта и об этом свидетельствовал, сказав: «Иди и смотри». И позвал учеников за собой. Ученики разбежались. Иуда предал. Петр трижды отрекся. И потом всю жизнь каялся.

Но сам опыт живого свидетельства о том, что этот личный опыт — правда, остался и многократно повторялся. Феномен свидетельства при этом всегда оставался последним и главным аргументом в пользу слова правды. Правды опыта, правды живого действия и живого знания. Свидетельство отличается от текста тем, что оно представлено живым носителем, который может показать живой и неотчуждаемый пример своего опыта. Человек свидетельствует другому потому, что сам видел, сам делал, сам прожил.

Но XX век впервые показал, что и этот опыт может быть поставлен под большой вопрос. И главным, кто ставится под вопрос, является тот, кто свидетельствует. Проблема самоопределения человека в мире всякий раз обостряется во времена, которые наступают «после» — после войн, после катастроф, утери личностных смыслов, потери горизонтов, ориентиров, жизненных опор. Люди теряют свою идентичность, забывают, кто они. Примеров этому множество.

Но есть вопрос более острый и актуальный — что делать человеку после того, как это случилось? Что делать человеку после войны, после катастрофы, после утери опор и смыслов? Что ему делать в ситуации, которая давно получила символическое название «после Освенцима и ГУЛАГа»? Опереться на опыт того, кто выжил?

О чем могут свидетельствовать те, кто выжил? О чем и как можно свидетельствовать, когда свидетельствовать невозможно? Может ли отец рассказать своему сыну о своей смерти? Что и как тот узнает от него, ушедшего в ту «страну, откуда ни один не возвращался», как об этом вопрошал Гамлет²? Что и как может рассказать своим потомкам тот, кто канул в печях Освенцима? Канувшие и не вернувшиеся из Ничто все равно ничего нам не скажут.

А чудом выжившие всякий раз, даже если и пытаются что-то сказать, признаются, что никакое их свидетельство здесь не работает, точнее, не может работать, потому что невозможно свидетельствовать о Ничто тому, кто выжил. Тот, кто выжил, в Ничто все же не попал. А если кто-

то ушел туда, по ту сторону, тот не вернулся и свидетельствовать уже не может. Примо Леви, один из таких выживших свидетелей, так и пишет: «Повторяю, не мы, оставшиеся в живых, настоящие свидетели... Мы, выжившие, составляем меньшинство, совсем ничтожную часть. Мы — это те, кто благодаря привилегированному положению, умению приспособливаться или везению, не достиг дна. Потому что те, кто достиг, кто увидел Медузу Горгону, уже не вернулись, чтобы рассказать, или вернулись немыми; но это они, Muselmänner³, доходяги, канувшие — подлинные свидетели, чьи показания должны были стать главными. Они — правило, мы — исключение... Об уничтожении, доведенном до конца, завершено полностью, не рассказал никто, потому что никто не возвращается, чтобы рассказать о своей смерти»⁴.

Предметом нашей работы является не сам по себе феномен концлагеря, не фашизм. Мы обсуждаем иное: что значит вопрошать о человеке после того, как случился Освенцим? Примо Леви фактически это и обсуждает, задавая главный вопрос в своих воспоминаниях, написанных сразу после войны: «Человек ли это?»⁵ Много позже, уже в «Канувших и спасенных», он пытается осмыслить в целом ситуацию человека в концлагере, возможность самой мысли о человеке уже после Освенцима. Попробуем с его помощью выделить несколько замет, зарубок, которые в нашей памяти могли бы играть роль болевых точек, мимо которых уже не пройти.

Зарубка первая: что есть добро и зло в мире? В нашей памяти выработаны шаблоны, представления о том, что в мире есть добро и зло, есть свои и чужие, друзья и враги, есть мы и они. Эти шаблоны — древние, они несут на себе отпечаток какого-то манихейства. Мы привыкли думать, что история и есть история борьбы добра и зла, и мы подставляем под эти представления о добре и зле что-то близкое нам и допускаем, что в итоге обязательно победит добро, иначе мир просто рухнет. И по этой логике у нас всегда были какие-то представления о границе между добром и злом, о том, что внутри границы — хорошие, свои, а по ту сторону — злые, чужие. Лагерь все эти представления разрушает настолько, что исчезает вся привычная мировоззренческая модель. И опереться просто не на что. Попав в лагерь, человек испытывал потрясения даже не от того, что он переживает боль и видит много смерти, а от того, что из-под ног уходят все опоры, основания и границы, и человек оказывался просто один на один со своим испытанием, причем оставался не как человек, а как ничто, некий материал для уничтожения⁶.

Зарубка вторая: что есть спасение человека? В этой ситуации запретаемости, а точнее, исчезновения каких бы то ни было привычных опор, человек оставался один на один с самим собой и никакое личное мужество не могло его спасти. Спасти можно было только чудом. Наше привычное представление о героизме, который тебя может спасти, о мужестве, благодаря которому ты можешь выжить, не позволяя

себе расслабиться и отдаться страху, эти представления тоже перестают работать, и выжившие могут только благодарить судьбу, что остались живы. И эта их жизнь не является их личной заслугой, не является результатом их мужества и стойкости. Просто так случилось. Разве что один фактор мог повлиять на выживание: крепкое личное здоровье. Более того. Выживали только худшие. Хитрые, изворотливые, предатели, приспешники, работавшие в зондеркомандах. Лучшие погибли все⁷. «Спасенные» не были ни избранными, ни вестниками, ни лучшими. Каждый становился «Каином брату своему», и каждый «поработил ближнего своего, а теперь живет вместо него»⁸.

Зарубка третья: что есть свидетельство о спасении? От выживших свидетелей ждать объективного свидетельства в юридическом смысле слова невозможно. Из их уст можно услышать лишь стоны, жалобы и проклятья и слабые слова оправдания тому, что они каким-то чудом выжили. Само свидетельство того, кто пришел оттуда, перестает быть таковым. Сам факт свидетельства давал какую-то надежду тому, кому свидетель расскажет о своем опыте и покажет, что он справился, он выжил. Значит, какой-то смысл в этом выживании есть. Но лагерь выбивает из-под ног и этот последний аргумент – само свидетельство. Потому что выживший либо от ужаса молчит, либо сходит с ума и умирает, либо пытается как-то избирательно запомнить более удобные отрывки и эпизоды.

Зарубка четвертая: культура и образование в лагере не спасают. «Ни рассудок, ни искусство, ни поэзия не могли помочь осмыслить происходящее, понять, что это за место...»⁹ Понимание вообще перестает в лагере работать. Наоборот, оно начинает мешать. Потому что понять – значит подвести происходящее под какое-то основание, уловить в нем какой-то смысл, сориентироваться. В лагере нужно не понимание, а звериное выживание. Людям малообразованным это удавалось легче. Они быстрее усваивали это простое правило: не пытаться что-то понять. Выживали больше те, кто не понимал, а просто выживал.

Зарубка пятая: понять и усвоить, пережить этот опыт Освенцима невозможно. Никакой рассказ об этом, никакой показ того, кто был там и выжил, все равно не даст понимания того, что там было. Потому что мы воспринимаем эти рассказы выживших через свои современные представления, почерпнутые из книжек и фильмов, сидя в тепле и уюте. У нас нет такого органа понимания, чтобы до конца и точно понять то, что там произошло. В этом плане мы получаем страшный и непреодолимый урок: чтобы помнить, нужно хорошо понять то, что произошло. И тогда мы пишем книги, ставим фильмы, слагаем песни об этом. Но Леви уже отметил, что всю правду могут донести только истинные свидетели, попавшие туда, откуда они уже не вернулись. А тот, кто вернулся, уже полной правды не донесет. Но и его понять невозможно тем, кто там никогда не был. А значит, нам, современникам, понять то, что было там, за чертой, невозможно: «Опыт, носителями которого являемся мы, выжившие в

нацистских лагерях, малопонятен новым поколениям на Западе, и по мере того, как проходят годы, становится все менее и менее понятен»¹⁰.

Но, несмотря на эти зарубки и раны, П. Леви писал свои книги. Как и другие свидетели (Ж. Амери, Б. Беттельхейм и многие другие), П. Леви все же свидетельствует, приняв на себя готовность быть свидетелем, готовность свидетельствовать в ситуации, когда никто и ничто уже не может свидетельствовать: быть узником человека заставляют силой, свидетелем же становятся не иначе как по доброй воле, будучи свободным. Никто не заставлял П. Леви писать. Поэтому сам акт свидетельства — это акт второго рождения, это возвращение к себе. Несмотря на всю свою проблематичность, свидетельство все же произносится, хотя сам свидетель понимает, что его свидетельство ничего не гарантирует и никого не спасает. Но сам этот факт все же, пожалуй, становится единственным тонким и слабым аргументом в пользу того, что есть шанс на новый акт возрождения человека. Только это свидетельство обращено уже не к прошлому, а к неизвестному будущему. Феномен свидетельства об Освенциме отличается тем, что оно — не про прошлое. Последнее оказалось выжженным, поскольку выжженным оказалось все то, на чем держалась вся предыдущая антропология. Свидетельство тех, кто вернулся оттуда, направлено в будущее, которое еще не пришло. Поэтому свидетель не ссылается на архив, на документы. Он сам показывает себя как живой документ, не принуждая и не призывая ни к чему, показывает, что дальше, уже после всего, после Освенцима, предстоит жить и мыслить радикально иначе. Как — никто не знает¹¹. Но попытки понять продолжаются.

Одной из таких попыток являются работы Дж. Агамбена. Он пишет: «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»¹².

Меня не оставляет ощущение, что несмотря на свою образованность и интеллектуальность, и Агамбен, европейский интеллектуал, испытывает серьезный дефицит понимания этого феномена «жизни после» и свидетельства о жизни в лагере. Леви и другие свидетели много раз оговаривались, как бы стыдились того, что они все же решились что-то сказать. А лучше бы просто помолчать, сделать паузу. Мы попали в паузу. Философ В. Подорога называет ее «тоталитарной паузой», которая длилась 70 лет советского периода¹³. Эту паузу В. Подорога характеризует как время, в которое ничего нельзя сделать. Эта пауза — не передышка. Не перерыв, не интервал. Это время, когда невозможно действовать и ничего не может случиться.

Свидетельствовать невозможно о том, чего нельзя понять и описать, о чем нельзя сказать. Агамбен вставляет этот опыт невозможности в историческую рамку: опыт невозможности религиозный человек имеет давно,

поскольку свидетельство о Боге тоже невозможно. Иоанн Златоуст в 386 г. н.э. в трактате «О непостижимости Бога» также описывает эту непостижимость Бога, который «невыразим», «несказанен», «неизречим»¹⁴.

Такое сравнение опыта богообщения и невозможность изречения о нем, с одной стороны, и опыта Освенцима, с другой, сначала несколько шокирует. Но, пожалуй, только такое сравнение и возможно, оно же дает хоть какой-то шанс на выход из «антропологического тупика», означающего нашу немощность в средствах языка понимания человека как сущего, бессилие всей нашей стратегии понять и ухватить человека и упаковать его в какие-то схемы и концепты¹⁵.

Тем самым мы уже ставим рядом две стратегии предельности: предельность уничтожения всего сущего (Освенцим) и предельность опыта общения с онтологически Иным, посредством которого задается шанс на возрождение и преображение. Но только шанс. Так ли это?

Агамбен сравнение этих двух пределов далее не развивает. Будучи точным в своем анализе и констатации, что далее предлагает Агамбен? Он фактически успокаивается слабой надеждой: «Мы можем лишь надеяться, что он (Освенцим. — С. С.) не повторится в будущем»¹⁶. Но концептуально выверенную антропологическую альтернативу он не предлагает, не выстраивает.

Вся работа Агамбена есть перечисление ряда тупиков, в которые упирается сознание рассказчика и интерпретатора. Снимаешь ли ты фильм, пишешь и издаешь дневники, пытаешься описать свой опыт в правовых, юридических категориях — все привычные виды культурных форм не работают. Они не могут быть адекватной формой (нормой) понимания, поскольку тот, кто пишет роман и снимает фильм, рассказывает про лагерь извне, через глазок телекамеры. Агамбен полагает, что объяснить парадокс свидетельства посредством пения — значит эстетизировать свидетельство: «Ни поэма, ни песня не могут помочь спасти свидетельство от невозможности; наоборот именно на свидетельстве и основывается возможность поэмы»¹⁷. Но поэма никакого свидетельства выразить все равно не может. Логического и культурного выхода из такого парадокса, разумеется, нет. После тонкого, хирургического разбора материалов свидетелей Агамбен упирается в интеллектуальный тупик. По прочтении Агамбена нам впору замолчать. Он это признает: «Язык, чтобы свидетельствовать, должен уступить не-языку, показать невозможность свидетельствовать»¹⁸.

Агамбен в анализе точен и справедлив: ни правовая, ни морально-этическая оценка Освенцима и свидетельства о нем, ни эстетическая форма не являются адекватными для свидетельства. Свидетельство доходяги-«-мусульманина», выжившего после лагеря, не может быть описано ни в правовых, ни в морально-нравственных, ни в эстетических, ни в каких категориях, поскольку исчезает предел того, что мы привыкли называть человеческой нормой. Запредельность Освенцима убирает всякие представления о норме и определении человека. Лагерь — то место, где все

человеческое, ранее привычное и понятное человеку исчезает, сгорает в печи: «Если мы устанавливаем границу, при пересечении которой человек перестает быть человеком, и люди... оказываются по ту сторону этой границы, это доказывает не столько бесчеловечность людей, сколько неудовлетворительность и абстрактный характер предлагаемой границы»¹⁹.

Но после тонкого анализа единственное, что Агамбен может себе позволить, это дать очередное, весьма путаное определение человеку вслед за М. Бланшо. Последний однажды сказал, что «человек – разрушаемое, которое может быть бесконечно разрушаемо»²⁰. Протиравив Бланшо, Агамбен пытается поиграть серией похожих метафор, например: «Человек – это тот, кто может пережить человека», понимая всю спорность таких определений. И в итоге фиксирует: «Человек может пережить 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 открывающейся через него нестабильности»²¹.

Игра слов. И отказ человеку в его полноценной возможности присутствия в бытии. Анти-Хайдеггер? Анти-Бахтин?

Но после плача по умершим, после песен и стихов над прахом ушедших, человек, утирая слезы, садится за стол и пытается на чистом листе как-то осмыслить произошедшее. Плач облегчает, но не дает средства понимания. Даже если ты обращаешься к земле, небу, звездам, к воздуху, призывая их в качестве свидетелей, потому что слов у тебя уже давно не хватает.

Поэтому есть и другие примеры свидетельства, показывающие всю условность принятых ранее культурных и художественных границ, правил, жанров. Например, свидетельство выжившего после ГУЛАГа В. Шаламова в «Колымских рассказах»²². Он собой предъявил живое свидетельство, став таковым и дав миру это свидетельство в форме своих рассказов²³.

Опыт Шаламова вдвойне поучителен именно потому, что он – не наблюдатель и не писатель. Он – свидетель того опыта, опыта жизни за чертой, жизни в смерти, в этом Ничто. Этот запредельный опыт описать невозможно, но он все же предъявил это свидетельство, потому что не писал, а кричал. Это свидетельство было ясное, оглушительное. Писать об этом опыте так, как ранее писала классическая русская литература, нельзя. Поэтому для В. Шаламова «Доктор Живаго» Б. Пастернака оказался неудачным опытом. Пастернак здесь не мог быть свидетелем. Это крах жанра. Толстовский роман умер²⁴.

Свидетельство В. Шаламова сильно перекликается с опытом П. Леви, хотя, судя по всему, они друг друга не знали. Что понял В. Шаламов в лагере?

«Чрезвычайную хрупкость человеческой культуры, цивилизации. Человек становится зверем через три недели — при тяжелой работе, холоде, голоде и побоях... Понял, что дружба, товарищество никогда не зарождается в трудных, по-настоящему трудных — со ставкой жизни — условиях. Дружба зарождается в условиях трудных, но возможных (в больнице, а не в забое)... Понял, что человек позднее всего хранит чувство злобы. Мяса на голодном человеке хватает только на злобу — к остальному он равнодушен... Понял, что можно жить злобой... Понял, почему человек живет не надеждами — надежд никаких не бывает, не волей — какая там воля, а инстинктом, чувством самосохранения — тем же началом, что и дерево, камень, животное... Убежден, что лагерь — весь — отрицательная школа, даже час провести в нем нельзя — это час растления. Никому никогда ничего положительного лагерь не дал и не мог дать. На всех — заключенных и вольнонаемных — лагерь действует растлевающе»²⁵.

В. Шаламов понял то, что лагерь ничему не учит, это отрицательный опыт, опыт лагеря разлагает, уничтожает и никакой дух не укрепляет.

А потому про этот отрицательный опыт писать невозможно. Его собственное осознание опыта выживания и поиск того, что можно сказать после этого, — яркое и радикальное свидетельство: «Я ставил себе задачей создать документальное свидетельство времени... Сам автор-свидетель любым словом, любым своим поворотом души дает окончательную формулу, приговор»²⁶.

В. Шаламов как бы отвечает Дж. Агамбену: в жанре толстовского романа и тургеневской повести: об Освенциме и ГУЛАГе ничего сказать нельзя. Никто просто не поверит и не поймет. Не те слова, не та интонация, не тот голос. Слово, ответственное авторское слово, фраза должны быть звонкими как пощечина, наотмашь. И текст рассказа должен быть документом. Это проза, пережитая как документ, как «фиксация исключительного в состоянии исключительности»²⁷. И сам автор становится этим живым документом. В таком случае теряется различие между жизнью и искусством. Рождается целостный поступок. А потому это слово свидетельства не пишется, не сочиняется. Оно карябается кровью на стене барака и выкрикивается: «Каждый рассказ, каждая фраза его предварительно прокричана в пустой комнате — я всегда говорю сам с собой, когда пишу. Кричу, угрожаю, плачу. И слез мне не остановить. Только после, кончая рассказ или часть рассказа, я утираю слезы»²⁸. Фактически В. Шаламов повторял опыт выживания в ГУЛАГе второй раз, сжигая себя: «Мне нужно было сжечь себя, чтобы привлечь внимание». Он становился сам живым костром, сжигая себя в печи памяти.

Дж. Агамбен в свою очередь тоже честно пытается услышать свидетелей и понять ситуацию после Освенцима. Осталось ли нам что-то или одни печи и камеры? Были настоящие свидетели. Они сгорели в печах. Остались архивы. Но в огне беспомощности они горят сильнее, чем в печах.

В. Шаламов для себя ответ давно уже получил. Он иллюзий не строит: «Я не верю в литературу. Не верю в ее возможность по исправлению человека. Опыт гуманистической литературы привел к кровавым казням двадцатого столетия перед моими глазами. Я не верю в возможность что-нибудь предупредить, избавить от повторения. История повторяется. И любой расстрел тридцать седьмого года может быть повторен»²⁹. Но он все же пишет свои рассказы, потому что тот, кто их прочитает, должен в своем опыте сделать что-то. Человек должен что-то сделать. Что? Что мы должны сделать такого, чтобы 1937-й не повторился? Чтобы не повторился Освенцим?

Дж. Агамбен ответа не дает, он лелеет надежду, что больше Освенцим не повторится. Но Ж. Бодрийяр показал, что все происходит как раз наоборот. Уже ничего нет в нашей памяти. Ни смыслов, ни слов, одни симулякры. Свидетельствовать не о чем и некому. И вообще ничего не было. А в бывшем концлагере можно, например, разместить бедных мигрантов. Почему бы и нет?

Вышеприведенные примеры осмысления проблемы показывают главное: мы, философы, претендующие на то, чтобы выработать адекватный современным вызовам антропологический дискурс о человеке и про человека, до сих пор находимся в состоянии немоты. Мы так и не научились адекватно говорить о человеке: мы либо занимаемся сверхобобщениями, либо впадаем в эмоции, либо продолжаем искать некую готовую великую сущность человека, либо становимся пророками. Либо отказываемся что-то понимать и замолкаем. Ответом на вызовы становится наше молчание. Точнее, мычание. Молчание в данном случае означает безответственный уход, поскольку на то он и философ, что претендует на совершение поступка, на произнесение своего ответственного слова о человеке, за которое придется отвечать, к чему призывал в свое время М. Бахтин³⁰. А потому философ должен сам свидетельствовать о своем опыте понимания не только того, что произошло в Освенциме и ГУЛАГе, но и того, что человеку делать после.

Ситуация после Освенцима как концепт

Что означает для нас эта метафора — «ситуация после Освенцима и ГУЛАГа»? Она означает описание ситуации человека, попавшего в место, требующее от него предельного вопрошания и предельного самоопределения. Здесь он неуместен. Он в состоянии «внеаходимости», как писал М. Бахтин. И в таком состоянии неуместности и внеаходимости он должен совершить действие по своему укоренению, чтобы состояться как сущее, отстроив это свое уникальное место, которого в качестве готового топоса в мире нет.

Это действие человека по выстраиванию своего топоса предельно и радикально. Предельность означает следующее.

Предельность опыта, пограничность всего того, что он делает, и выход его на онтологический предел, за которым начинается онто-

логически Иное, выходя на опыт общения с которым ты проверяешь весь свой опыт, ставишь его под онтологический вопрос. Эта предельность описана в онтологии М. Хайдеггера — как опыт вопрошания и ответа на онтологический Зов бытия. И только приобретая этот опыт вопрошания, человек становится носителем опыта заботы о бытии и свидетелем этого опыта. В этом собственно и заключается его онтологическая событийность, вследствие чего человек сам становится событием бытия, не случайным единичным сущим, а необходимым, онтологически укорененным сущим³¹.

Предельность означает исчерпанность средств вопрошания об онтологическом пределе, которую испытывает вопрошающий. На пределе у человека проблематизируются все привычные для него средства, слова, понятия, образы, метафоры. Он оказывается наедине с Иным. В его распоряжении остается только он сам, его руки, ноги, голова. Он, Единственный, поскольку он отдал все в качестве аргументов и остался голым. Он действует так, как ему было сказано: *«Но кто ударит в правую щеку твою, обрати к нему и другую, и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду, и кто принудит тебя идти одно с ним поприще, иди с ним два»* (Мф 5, 39–40).

Ответ вопрошающего на вызов, согласно этой заповеди, должен быть настолько радикален, что само Зло, бросившее ему вызов, должно ужаснуться. Но его ответ радикален не его орудием языка, ибо в его распоряжении только он сам, его руки и ноги, а его предельностью ответа, его готовностью на радикальный ответ.

Предельность означает то, что далее человеку все равно придется идти, а дорога при этом — путь в неизвестное. Онтологически неизвестное. Здесь предел понимается не в узко гносеологическом смысле расширения границ познания какого-то объекта, а в онтологическом. Человек не знает в принципе — куда идти. И показать ему путь некому. Проводников нет. Если тебя сопровождает шерпа в Гималаях, то он знает тропинку, по которой надо идти. Ты не знаешь тропы, но он знает. В данном же случае и шерпы нет. И тропинки нет. Но ступать ногой туда, куда не ступала нога человека, придется.

А придется потому, что человек Пути берет на себя предельную ответственность сказать слово правды про этот предел. Причем это онтологическое окаянство он берет на себя, понимая, что это опасно. За это могут убить, предать, сослать в ссылку, выгнать с работы, обвинить в том, в чем ты не повинен и т.д. Варианты уничтожения возможны различные. Но все они витально рискованны. Человек рискует жизнью, если претендует на то, чтобы быть свидетелем предельного опыта.

Из выше изложенного становится ясно, что попадание в ситуацию «после Освенцима», казалось бы, не может быть массовым. Такое онтологическое самоопределение не может быть обязательным. Это

личное и личностное решение поступающего. Это опыт Сократа и опыт Христа. Опыт Гамлета и Дон Кихота.

Но XX век опять преподносит «подарок». Освенцим показывает, что в такой ситуации оказываются миллионы. И эта ситуация начинает эти миллионы проверять на выживание в пределе. И потому такая предельная ситуация называется ситуацией «после Освенцима».

Ситуация «после Освенцима» показала принципиальную пустоту, Ничто, после которого идти некуда, идти некому, идти незачем. Это ситуация все소жжения. Холокост начинается не с огня, не с сожжения деревни. Он начинается с сожжения человеческого в человеке. И тогда мертвый хватает живых. Если же мертвый получает в руки оружие, то после него остается Ничто.

Поэтому ситуация «после Освенцима» означает оформленность онтологического и антропологического разрыва.

Первый разрыв: передать нечего, поскольку сами символы и образцы уничтожаются. Свидетельствовать не о чем.

Второй разрыв: передать некому, поскольку молодое поколение все более не приемлет образцы отцов и живет симулякрами и в виртуале.

Третий разрыв: передать нечем, поскольку сами отцы перестают быть носителями таких образцов. Они либо гибнут, либо перестают быть такими носителями, культурными авторитетами. Свидетелей нет.

Мы попадаем тем самым в зону «опустынивания», отсутствия онтологических смыслов, даже не в Ничто, а в зону бессмыслия и небытия. Мы попадаем в ситуацию онтологического перехода, необходимости нового обретения новой культурной нормы, необходимости восстановления и выстраивания символического горизонта и базовых смысловых опор.

Мы возвращаемся снова к проблеме человеческой нормы, выстраивания нового словаря человека, соответствующего вызовам, и вынуждены говорить о человеке в таких категориях, как граница, событийность, свидетельство, переход.

Поэтому актуальной становится проблема оснащенности, оснастки человека в ситуации всегда-готовности. Актуальной становится тема разработки, выработки особых антропопрактик, помогающих человеку выстраивать личностную навигацию в открытом проблемном жизненном пространстве. А в принципиально открытом и проблемном поле обостряется ситуация смыслового и онтологического самоопределения и самонавигации человека.

Антропологическая альтернатива

Примеры-свидетельства проблематично показывать, не фиксируя их как следы, как зарубки на память. Охотник, идя по следу зверя, может его выследить, потому что зверь оставил след. Если след свидетельства не оставляется, то он смывается как отпечаток ноги

на песке. Нужна фиксация свидетельства. Фиксировать его можно только одним способом — посредством составления карты-дневника личности. Но это тема отдельной работы³².

Пока же зафиксируем свою позицию как ответ на вышеописанный вызов, означающий отказ человека от бытия, его уход. Нашу позицию мы называем антропологической альтернативой, в рамках которой мы пытаемся ответить на вопрос, поставленный в название статьи: как можно вопрошать о человеке в ситуации «после Освенцима и ГУЛАГа»?³³

Человек не обладает никакой сущностью. Он не выступает неким готовым сущим. И не носит никаких готовых качеств субъекта. Человек — сущее возможное, чреватое и провокативное.

В этой возможности человек является как шаг, как выдвигание из тени возможности. Человек не есть «это» или «то». Он является в шаге, в выступании «из — в», осуществляемом в живом действии. И в феномене этого живого осмысленного действия, в этом сдвиге выступления человек и пребывает как сущее.

В этом случае человек, условно говоря, явствует как мерцающее, пульсирующее действие, а потому оно всегда обманчиво, скрытно, неустойчиво. После завершения шага выступления на свет он гаснет — до следующего шага. В таком «поступании» заключен его способ существования, а потому он всегда чреват, поскольку никто не знает, во что воплотится этот очередной шаг.

О своем явлении, явленности он может сказать только сам. Об этом он и свидетельствует. Последнее возможно сугубо посильными ему средствами. Он может свидетельствовать (или не может) только личным авторским ответственным словом и ставит под своим свидетельством свою подпись, автограф личности. Ставит как татуировку на теле — на всю жизнь. Эти зарубки и царапины свидетельств на своем теле личности оформляются в дневнике этой личности, ее автобиографии, исповеди. Никто не может дать гарантий, как долго и на сколько страниц будет продлен этот дневник свидетельств личности. Он у каждого свой.

Этот дневник можно пытаться прочесть. Мы все эти годы читаем свидетельства Примо Леви, Варлама Шаламова и других. Но всякий текст иного свидетельства требует усилий и встречного действия: если ты сам не приобретал предельного опыта вопрошания, то ты не сможешь понять дневник чужого для тебя опыта. У тебя не будет ключа для понимания. Ты не сможешь выработать адекватного тона, настроения и ритма, чтобы, настроившись, влиться в ритм дыхания живого свидетельства другого. Потому эти свидетельства-дневники не становятся свидетельством для того, кто не совершал опыта предельного вопрошания. Более того, человек их боится, поскольку они показывают ему самому его собственную онтологическую несостоятельность и фактически его отсутствие, поскольку шага явления себя миру он пока не сделал. Но у него всегда есть шанс его сделать и тем самым явиться в мир.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См.: *Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляции. – М.: Postum, 2015.
- ² См.: *Шекспир У.* Гамлет, акт 3, сцена первая.
- ³ «Мусульмане» – на лагерном жаргоне – доходяги, дошедшие до крайней степени истощения, потерявшие всякий человеческий облик. Образ «мусульманина» символизирует как раз феномен исчезновения какого бы то ни было образа человека.
- ⁴ *Леви П.* Канувшие и спасенные. – М.: Новое издательство, 2010. С. 68–69.
- ⁵ *Леви П.* Человек ли это? – М.: Текст, 2011.
- ⁶ О каких представлениях о человеке может идти речь вообще, когда ежедневно, ежечасно лагерная машина демонстрировала это уничтожение всего и вся: «Пепел, поступающий из крематориев тоннами каждый день, было легко узнать по наличию в нем зубов и позвонков. Несмотря на это, он имел широкое применение. Его использовали для засыпки заболоченных участков, в качестве утеплителя при строительстве дощатых построек или как фосфатное удобрение. Особой популярностью он пользовался в находившемся рядом с лагерем эсэсовском поселке, где им вместо гравия утрамбовывали дорожки» (см.: *Леви П.* Канувшие и спасенные. – М.: Новое издательство, 2010. С. 104).
- ⁷ *Леви П.* Канувшие и спасенные. С. 67.
- ⁸ Там же. С. 66.
- ⁹ Там же. С. 118–119.
- ¹⁰ Там же. С. 166.
- ¹¹ И все же, несмотря на то, что П. Леви нашел в себе силы вспомнить и засвидетельствовать, силы его оставили. Он покончил собой в 1987 г. Другой свидетель, Ж. Амери, тоже покончил собой в 1978 г.
- ¹² *Агамбен Дж.* Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. – М.: Европа, 2012. С. 35.
- ¹³ *Подорога В.А.* Апология политического. – М.: Изд-во НИУ ВШЭ, 2010. С. 18–19.
- ¹⁴ *Агамбен Дж.* Номо sacer... С. 32–33.
- ¹⁵ *Аванесов С.С.* Антропологический тупик // Человек. RU. Гуманитарный альманах. 2015. № 10. С. 33–45.
- ¹⁶ *Агамбен Дж.* Номо sacer... С. 32
- ¹⁷ Там же. С. 37.
- ¹⁸ Там же. С. 40.
- ¹⁹ Там же. С. 67.
- ²⁰ Там же. С. 143.
- ²¹ Там же. С. 144.
- ²² *Шаламов В.Т.* Колымские рассказы. В 2 т. – М.: Русская книга, 1992; *Шаламов В.Т.* Несколько моих жизней. Воспоминания. Записные книжки. Переписка. Следственные дела. – М.: Эксмо, 2009.
- ²³ См. подробнее: *Смирнов С.А.* Автопоэзис человека. Философские очерки по антропологии стиха. – Новосибирск: Офсет, 2011.

- ²⁴ См.: Шаламов В.Т. Несколько моих жизней... С. 840
- ²⁵ Там же. С. 263–266.
- ²⁶ Там же. С. 838–840.
- ²⁷ Там же. С. 845.
- ²⁸ Там же. С. 847.
- ²⁹ Шаламов В. Новая проза // Новый мир. 1989. № 12. С. 3.
- ³⁰ См.: Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собр. соч. В 7 т. Т. 1. – М.: Русские словари, 2003.
- ³¹ См.: Хайдеггер М. Вклады в философию. От События // Ερμηνεία. Журнал философских переводов. № 1 (1). С. 56–94.
- ³² См.: Смирнов С.А. Форсайт человека. Опыты по неклассической философии человека. – Новосибирск: Офсет, 2015.
- ³³ См. также: Смирнов С.А. Чертов мост. Введение в антропологию перехода. – Новосибирск: Офсет, 2010; Смирнов С.А. Форсайт человека. Опыты по неклассической философии человека.

REFERENCES

- Agamben D. *Homo sacer. What remains after Auschwitz archives and witness*. Moscow, Europe, 2012. 192 p. (Russian trans.).
- Avanesov S. Anthropological deadlock. In: *Chelovek.RU*. 2015. No 10, pp. 33-45 (in Russian).
- Bakhtin M. To the Philosophy of Action. In: Bakhtin M. *Collected works*. 7 volumes. Vol. 1. Moscow, Russian dictionaries Publ. 2003, pp. 7-68 (in Russian).
- Baudrillard J. *Simulacra and Simulations*. Moscow, Postum, 2015. 240 p. (Russian trans.).
- Heidegger M. Contributions to philosophy. From the Event. In: *Ερμηνεία. Journal of philosophical translations*. 2009. 1 (1), pp. 56-94 (Russian trans.).
- Levi P. *Sunk and saved*. Moscow, The New Publisher, 2010. 196 p. (Russian trans.).
- Levi P. *Is it Human?* Moscow, Text, 2011. 283 p. (Russian trans.).
- Podoroga V. *Apology of the political*. Moscow, Publishing House of National University «Higher School of Economics». 2010. 288 p. (in Russian).
- Smirnov S. *Devil's Bridge. Introduction to the anthropology of transition*. Novosibirsk, Ofset, 2010. 491 p. (in Russian).
- Smirnov S. *Autopoiesis of a person. Philosophical essays on Anthropology of poetry*. Novosibirsk, Ofset, 2011. 389 p. (in Russian).
- Smirnov S. *Forsyth man. Experiments on non-classical philosophy of man*. Novosibirsk, Ofset, 2015. 660 p. (in Russian).
- Shalamov V. New Prose. In: *Novyi mir*. 1989. No 12, pp. 3-71 (in Russian).
- Shalamov V. *Kolyma Stories*. Books 1, 2. Moscow, Russian Book, 1992. 592 p., 432 p. (in Russian).
- Shalamov V. Several of my lives. Memories. Notebooks. Correspondence. Investigating cases. Moscow, Exmo, 2009. 1072 p. (in Russian).

Аннотация

В статье ставится вопрос о возможности и проблематичности современного вопрошания о человеке. Проблематичность связана с тем, что человек попал в ситуацию, получившую название «после Освенцима», и которая описывается в категориях предельности (предельности опыта, средств самоопределения). В работе показывается, что культурной формой представления этого предельного опыта является свидетельство, которое само проблематизируется после Освенцима. Автор описывает прецеденты этих свидетельств на примере произведений Primo Levi и Варлама Шаламова. В статье дается попытка обоснования того, что современный опыт философствования о человеке, т.е. современная антропология, вынуждена отказываться от традиционных попыток определить человека как некое ставшее сущее или найти некую определяющую его сущность. Последнее связано с тем, что ситуация «после Освенцима» поставила под вопрос все ранее используемые человеком способы мышления. Более того, современный человек все чаще выбирает так называемый сценарий ухода человека, отказа от реальной социальной жизни в пользу имитации жизни и производства симулякров, в пользу ухода в виртуальную реальность. В ответ на этот тренд ухода автор предлагает иной вариант: антропологическую альтернативу в виде антропопрактик самоопределения и свидетельства об этих антропопрактиках.

Ключевые слова: человек, антропология, ситуация «после Освенцима и ГУЛАГа», свидетельство, симулякр, антропологическая альтернатива, антропопрактика.

Summary

The article focuses on possibility and problematicity of modern interrogation about a human being. Problematicity emerges as a man is put in a situation called «after Auschwitz», which is described with the categories of irreducibility (irreducibility of experience, means of self-determination). It is shown that the cultural form of representing such ultimate experience is testimony, which problematizes itself after Auschwitz. Precedents of such testimonies are described with examples of the works by Primo Levi and Varlam Shalamov. An attempt is made to substantiate that the modern experience of philosophizing about a human being – the modern anthropology – has to reject traditional efforts to determine a human being as «thing existent» or find some determinant essence. It is due to the situation «after Auschwitz» that questions all previous methods of human thinking. Moreover, a modern person increasingly chooses the so-called withdrawal scenario for a human being, rejection of actual social life in favor of imitating life and generating simulacrums, withdrawal to the virtual reality. In response to this withdrawal trend the author proposes a different scenario: an anthropological alternative in the form of anthropological practices of self-determination and testimonies about such anthropological practices.

Keywords: a human being, anthropology, situation «after Auschwitz and GULAG», testimony, simulacrum, anthropological alternative, anthropological practice.