

За фотографијата на холокаустот или кога мемориската практика на жртвите е празна

Софија Грандаковска

Тогаш, ајде да зборуваме за светот од кој исчезнале човечките битија.

Ж. Бодријар [J. Baudrillard]

I.

Холокаустот е, најверојатно, едно од оние ретки историски теофанични искуства за кои ниту науката ниту уметноста, ниту историчарот ниту пак поетот не би можеле да се согласат дека поседуваме свест за јасно и вистинско сознание за настанот.¹ Тоа покажува дека ние се соочуваме со отсуство на моќ над знаењето кое постојано бега, се тркала и ни се измолкнува. Невозможността да го антиципираме како рационално сознание, не само како политички проект, туку и како пројавена вистина на најголемото од сите зла на човекот и на човештвото, самиот настан *холокауст* во рамките на разбирањето станува *апофатичен*.² Оваа проблематична аспектираност на холокаустот предизвикува невозможност за него да дискутираме во однос на општопознати, прифатливи поими и дискурси, кои, пак, самата негова природа ги одбива, а согласно со тоа, ја одбива и можноста да го објасниме, да го присвоиме и да го преведеме самиот настан на јасно дискурзивно ниво. Изборот да говориме за холокаустот преку компаративно-контрастивна анализа, како и преку изведени значењски системи и поими се појавува како неопходен за нашата теоретска и неизбежно човечка потреба која паѓа пред проблемот да се изразиме за настанот низ постоечката, како незадоволителна терминологија. Тоа говори дека настанот сам по себе е неизречлив и несфатлив со сета негова страотна, болна и есхатолошка димензија, т.е. тој е одречен. Од друга страна, тој е парадигматичен пример за израз кој тежнее да ја досегне омнипрезентната присутност на злото. Оттука ни се наметна потребата за холокаустот и за неговите грозоморни метафори да говориме низ деконструкцијата на веќе познати термини, а преку нивното расеменивање да оствариме едно можно сознание за холокаустовската стварност како за најнепријателски лик на човештвото. Воведувајќи го поимот „лик“, го предлагаме нашето истражување за холокаустот во врска со *етиката на гледањето* и со тоа и стекнување образование за настанот преку фотографијата и нејзините визуелни искази кои го принесуваат, го присобираат пред нас светот на смртта и на болката, свет кој го изедначува значењето на овие случувања и нивната присутност како вистински настан со корен и крај во нашето историско, модерно време.

¹ Текстот е објавен во двојазичната хрестоматија „Евреите од Македонија и холокаустот: историја, теорија, култура“ [The Jews from Macedonia and the Holocaust: History, Theory, Culture], прир. С. Грандаковска (Скопје: Евро Балкан Пресс, 2011)

² При употребата на поимот апофатичност, апофатика [ἀπόφασις, ἀπόφημι], во неговото значење не ја подразбираме неговата строга теолошка обоеност, туку неговото секундарно рамниште за да ја означиме *исклучивоста* на холокаустовскиот настан во однос на неговото разбирање како таков.

Преку естетиката на гледањето и преку второстепени, типолошки изведени рамништа и дисеминирани значења во врска со холокаустовската терминологија и настан, овде ѝ отстапуваме предност на фотографијата на холокаустот и сознанието кое таа го содржи и го продуцира од себе. Така, фотографијата за нас претставува наратив, кој сокрива, но и открива, раскажува, а сето она што го раскажува овозможува и да биде разбрано само на свој миметички начин, кој ни оддалеку не е привиден ниту, пак, е привид за холокаустовската реалност, а ниту, пак, ја менува нејзината содржинска или значењска вредност. Фотографијата е конституирана врз иконичен принцип и во семиотичка смисла нејзиното разбирање е поврзано со начинот на кој ги читаме и ги толкуваме нејзините визуелни претстави, т.е. знаци. Нејзината семиотичка изразност упатува на нејзиното разбирање како *текст* кој ни помага да ја „прочитаме“ сликата, да разбереме што ни прикажува таа и, конечно, да растолкуваме што означува текстот на сликата кога линеарното е заменето со визуелно писмо. Сливовниот јазик ги исполнува празнините и дава информација за холокаустовскиот настан. Фотографијата претставува референца за случениот историски ужас како негативно богојавление над еврејскиот народ во Втората светска војна и над целото човештво. Оттука, текстот на фотографијата го претставува *метакодот*³ на самиот (визуелен) медиум. Предметот на проучувањето на фотографијата на холокаустот се однесува на прашањето што е она што управува со визуелните искази и начинот на кој тие управуваат едни со други со цел да воспостават „една целина на научно прифатливи ставови, па, според тоа, и ставови кои би можеле да бидат проверени, односно да се подложат на научна верификација.“⁴

Фотографијата на холокаустот, разгледувана од позиција на текст и низ семиотичките параметри на читањето на текстот, упатува на тоа дека сликата е *конотативна*, т.е. повеќезначајна и затоа би било навистина погрешно доколку на неа се гледа единствено како на простор на кој можат да се видат само визуелно забележани и скаменети случувања, гестови или форми. Според тоа, текстот на фотографијата е во дијалоска врска со сознанието за тоа што носат тие случувања и гестови како порака и какви претставени мотиви реферираат и означуваат тие. Фотографијата е многу повеќе од пасивно набљудување на претставените нешта на неа. Во контекст на нашата дискусија, од суштинско значење станува досегнувањето по сознанието за тоа што е она што го раскажува фотографијата на холокаустот како текст, какви пораки рефлектира таа, каква е нејзината композиција, структура, кои се законите од кои е конституиран фотографскиот текст на холокаустот во однос на потесниот тематски хоризонт поврзан со Евреите од Македонија и нивната депортација во Треблинка II во 1943 година,⁵ која е пораката и, конечно, дали неговиот дискурс припаѓа на одреден поредок на закони кој и самата холокаустовска фотографија ја прави исклучителен предмет на еден истражувачки подвиг.

³ За ова прашање види кај: Vilém Flusser, *Filozofija fotografije [Für eine Philosophie der Fotografie]*, Zagreb: Scarabeus-naklada, 2007.

⁴ M. Fuko, „Istina i moć“, *Spisi i razgovori* [M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*], Beograd: Fedon, 2010, 144.

⁵ Треблинка I е формиран како работен логор. Текстот се однесува на Евреите од Македонија и нивната депортација во Треблинка II.

II.

Иако модерното доба требаше да претставува еден своевиден „лирски сон“ за ослободување на човечката мисла и продорен хуманистички развој, сепак масовните гробници, гасните комори и колективната смрт преку наци-програмата го маркираа него како модерен архетип на универзална болка поврзана со еврејското прашање и со неговите сериозни историски, културолошки, онтолошки и цивилизациски импликации. Модерното време ја лансира одлуката за трансформација на светот преку имплементација на технологијата и дефинитивно на светот на алиенацијата на човекот преку холокаустовскиот преход за „Господарењето“. Постхолокаустот е обележан со силна епистемолошка дилема за човечкиот капацитет во однос на злото и за доброто, за стоењето пред лицето на смртта и страдањето на Евреите, како и со прашањето за самата онтолошка вредност на човековиот живот како неповторлива категорија. И иако во историјата на човештвото се случиле многубројни војни, секоја од нив различна и ирационална, погубна и крајно понижувачка по својата природа, единствено Втората светска војна останува брендирана (заштитена) и единствено именувана со поимот *холокауст* како настан кој нема свој „архетипски урнек“. Со оглед на тоа што во врска со спроведувањето на наци-агендата стои атрибутот: тајност (во извршување на злосторството), ја потенцираме т.н. *изотопична*⁶ *невозможност* која би се однесувала на педантно сублимирање на деталите од холокаустовското случување. Тука, несомнено, спаѓа и депортацијата и убивањето на околу 7200 Евреи од Македонија во Треблинка II во 1943 година.

Доколку се обидеме да направиме една дијахрониска линија на страдањето, секако дека тоа би останало невозможно чин за да биде изведен во генерален контекст, но доколку го ограничиме нашиот тематски хоризонт, секако дека почетоците на најпарадигматичниот пример на колективно страдање во однос на еврејскиот народ ќе ги лоцираме во старозаветната епизода *Исход*, преку која е истакнат интересот за потиснување на митските димензии и афирмирање на историскиот контекст на настанот и на времето во однос на светата историја.⁷ Притоа, секако дека нема да згрешиме ако кажеме дека конфронтацијата на еврејскиот народ со злото може историски да биде фокализирана во поимот *егзил*. И додека преминот на Евреите преку „Морето на трските“⁸ и бегството од ропството во Египет несомнено говори за егзил на овој народ, дотогаш тој останува обележан и поврзан со *поглед кон иднината* [на еврејскиот народ].⁹ Старозаветниот настан опишан во Втората книга Мојсеева стои во етимолошка врска со поимот *егзодус*

⁶ За да ја истакнеме аналитичката невозможност да говориме за микроскопско знаење на поединостите поврзани со спроведувањето на планот за депортација и убивање на Евреите од Македонија во гасните комори во Треблинка II во 1943, ја преземаме терминологијата на Жак Дерида и бинарната поставеност на: *дисеминација* (која се однесува на сложените или умножени значења на еден текст) и *изотопија* (која се однесува на сублимирање на значењата).

⁷ С. Грандаковска, „Молитвата во еврејската книжевност“, во: *Говорот на молитвата [Discourse of the prayer]*, Скопје: Премин, 2008, 49.

⁸ Во еврејскиот текст „Морето на трските“ е најверојатниот назив за Црвеното Море. Види кај: Џ. Дрејн, *Увођење у Стари завет* [J. Drane, *Introducing the Old Testament*], Београд: Clio, 57.

⁹ Секако дека протерувањето на Евреите од Шпанија во 1492 е исто така парадигматичен во врска со егзодусот како пример кон иднината.

[éksodus]¹⁰ кој означува пат за излез¹¹, односно упатува на двојна динамика поврзана со тргнување [излегување од Египет] и стигнување (како излез [Исход]) до *спас*. Преку библискиот наратив, под ваквото наше гледиште секако дека го подразбираме прашањето за повторното обединување или обновата на еврејскиот живот, новата надеж и смисла како континуитет на еврејската традиција, култура и историја по епизодата *Исход* и нивно практикување во нов простор. Оттука, минатото може да се *меморизира*.

Постголокаустовската мисла се соочува со еден исклучителен проблем којшто се однесува на нејзината обележаност со невозможност да говориме со истата терминологија како за егзодус од 1943 година, по кој третманот по катастрофата на Евреите по периодот на холокаустот ќе подразбере неа, обнова или валоризација на еврејскиот живот. И тоа е така од едноставна причина што оние кои би требало да ја конституираат историската свесност за него - животот - се мртви.¹² Историската вистина е репетитивна и во таа смисла непроменлива: од Евреите жртви од Македонија ниту еден не се вратил назад од Треблинка. Затоа, ако говориме низ поимот егзодус во контекст на холокаустот, тогаш без дилема би заклучиле дека би можеле да ја употребиме единствено неговата изведена смисла „егзодус во смртта“ или попрецизно: депортација директно во смртта. Тоа ја дефинира историската, семантичката и онтолошката стварност на *геноцидот*, но и на она што останува како цврсто сознание дека: мемориската практика на жртвите е *празна*.

Упатувајќи на семиотичката вредност на иконичноста, фотографијата го доловува како сознание она што не секогаш и може експлицитно да се види, а сепак е допирливо, податливо за согледување и за разбирање. Тоа произлегува од фактот дека семиотичката стварност на визуелното општи со тајни, скриени кодови кои бараат да бидат разберени и протолкувани согласно со знаковноста или според правилото на *означувањето*: што е она на кое реферира знакот во еден сликовен текст. Текстот на холокаустовската фотографија укажувајќи на отсуството на мемориската практика на жртвите, овозможува истото тоа да стане изречливо и достапно како сознание, да се допре до „отсуството на синдромот на преживеаниот“¹³ како факт низ сликовноста на фотографскиот текст. Затоа би можеле да кажеме дека фотографијата на холокаустот преку семиотичката

¹⁰ Егзодусот не претставува редок и осамен пример на настан од минатото на Истокот, бидејќи тоа е факт пред кој стоеле многу поробени народи.

¹¹ H. Léon- Dufour, *Rječnik biblijske teologije* [*Vocabulaire de Théologie Biblique*], Zagreb: Nadbiskupski duhovni stolb, 1969, 375-9.

¹² Во нашиот текст се ограничуваме на настанот поврзан со убиството на македонските Евреи во Треблинка II во 1943. Од депортацијата успеале да се спасат само оние кои се приклучиле кон партизанското движење, како и Евреите странски државјани кои биле ослободени. По војната се обновени само две еврејски заедници: во Скопје (околу 328 членови) и во Битола (со 57 членови). По создавањето на Државата Израел останува активна само Еврејската заедница во Скопје со околу педесет членови. Пред Втората светска војна постоеле три големи еврејски заедници во Битола (околу 3100 членови), Скопје (над 2800 членови) и во Штип (околу 600 членови). Во останатите македонски градови (Струмица, Велес и др.) секако дека живееле Евреи, но немало оформено еврејски заедници.

¹³ Z. Bauman, "The Holocaust Life as a Ghost", *Social Theory after the Holocaust*, ed. by R. Fine and C. Turner, Liverpool University Press, 2000, 8.

дијалогичност стекнува *меморијален* карактер во отсуство на живата мемориска практика на жртвите.

Имајќи ги предвид овие дистинкции во однос на условниот поим *егзодус* [во смртта] на еврејскиот народ од Македонија во Втората светска војна, под кој верно на настанот подразбираме единствено: геноцид¹⁴, тогаш постхолокаустовскиот период останува со ограничен број објективни аналитички помагала со кои би можела да се идентификува, да се евалуира и прецизно да се синтетизира разнебитената еврејска историја во однос на нејзиниот (пост)холокаустовски тематски хоризонт. Аналитичките алатки би биле: постоење ограничено поле кое би ја конституирало историската свесност за животот на Евреите од Македонија (од причина што никој жив не се вратил назад), односно синдромот на отсутност на сведокот; топосот на тишината поради тоа што сведоците од Треблинка ги нема, преку чие сведоштво би се исцртала трагата како автентичен експлицитен фрагмент и како потенцијал за ориентација во дискусијата за она што навистина се случило таму. Останува *празното место* на автентично сеќавање, празното физичко место на 7200 Евреи од/во Македонија како жива сила за трансформација, за континуитетот во историјата, културата и онтологијата на еврејскиот живот по холокаустот. Треблинка останува топос на *егзодус без враќање назад*. Фотографијата на холокаустот е визуелен претставник, сведоштво за светот и за настанот, за луѓето кои ги нема и кои никогаш нема одново да се родат. Фотографијата на холокаустот е *историска стварност, документарно сведоштво* во отсуство на живата мемориска практика на жртвите.

Една од најголемите ограничености што ѝ останува на постхолокаустовската мисла е импотентноста на јазикот да го изрече неизречливото, преживеаното искуство во Треблинка низ живо сведоштво. Станува јасно дека би можеле да направиме дистинкција меѓу интелектуален и емоционален проблем во однос на холокаустот. Холокаустот изложува нешто што останува невидливо, *субјектот* не можеме да го конституираме во рамките на јазикот, односно субјектот ниту може да биде лингвистичка конструкција ниту, пак, може да ја конституира неа. Не постои природна врска меѓу означувачот и означеното, исто како што постои прекинатата, односно реско сосечената врска меѓу животот и смртта. Оттука, семиотичката врска меѓу знакот и ознаката е *тероризирана*, таа е насилно прекината. Затоа дискурзивното (теоретско) рамниште на кое расправаме за холокаустот над македонските Евреи укажува на тоа дека станува збор за извесно *при*-пишување како можност да го *оприсутниме* светот во Треблинка (светот за кој толку малку знаеме и свет за кој единствено би можеле да дискутираме низ раскинување со конвенционалните схеми (автентично сведоштво, преживеани), свет подготвуван и држен во тајност од страна на нацистите, свет како дискурзивен маневар¹⁵ да се скрие злосторството од очите и од лицето на светот и свет кој одново вознемирува

¹⁴ За антрополошкиот поглед кон геноцидот види: A. L. Hinton (ed. by), *Annihilating Difference, The Anthropology of Genocide*, University of California Press, 2002; за социолошкиот аспект на геноцидот види: L. S. Newman and R. Erber (eds), *Understanding Genocide, The Social Psychology of the Holocaust*, Oxford University Press, 2002.

¹⁵ Wolfgang Sofsky, *The order of terror: The concentration camp*, Princeton University Press, 1997, 62.

со прашањето: како е можно да постои таков и толкав човечки капацитет за да создаде такво неизречливо злосторство и таква неизречлива болка без да може во детаљ да се разбере што, всушност, се има случено во Треблинка). Во отсуство на живи сведоци и на нивните линеарни сведоштва, оприсутнувањето на мрачниот свет го изведува токму холокаустовската фотографија преку можноста за семиотичкото читање на текстот на нејзиното визуелно писмо и знаковноста на одделните детали прикажани на сликата. Така, фотографијата на холокаустот е *јазик*, реч во отсуство на живата мемориска практика на жртвите.

III.

Прашањето за тајниот егзодус во смртта на Евреите од Македонија не е само политичко прашање. Ова прашање не смее да остане ниту само правно¹⁶ иако своевременно бил конституиран цел законски систем со цел да се легализира хитлеро-нацистичкиот изум, т.е. злосторството. Ова прашање би можело да биде и длабоко религиозно, однесувајќи се на неискажливото човечко страдање (кое, пак, е во тесна врска со сетилното/емоционалното/интуитивното/когнитивното/неизречливото паметење). Но, сепак, прашањето и не е само религиозно, бидејќи излегува од таквата единствена сфера и влегува во доменот на толкувањето и на можноста за аналитички пристап. Би сакале да се повикаме на *Книга Јов*, бидејќи би сакале да изведеме една контрастивна паралела меѓу страдањето и холокаустовската болка и загуба. Мотивот на побуната на Јов и неговото страдање како да е одново актуализиран во постхолокаустовската мисла во контекст на прашањето за страдањето на Евреите, што, пак, го генерира тематскиот предмет за постоењето привилегиран антитеодицејски субјект.¹⁷

Јов, праведникот кој страда, во својата побуна поставува две важни прашања. Едното прашање има онтолошки карактер и се однесува на побуната на човековата свест против дисхармонијата во светот и на обидот таа да се разреши во светот како феномен којшто е конституиран врз бинарен принцип: добро и зло (темно и светло итн.). Притоа Јов во ниту еден момент не ја одрекува својата вера во Јахве во текот на

¹⁶ Во овој контекст не го подразбираме само системот од закони кои ги носи Хитлер, како и законите кои ги спроведува бугарскиот окупатор во Македонија започнувајќи од 1941 година, погубни за македонските Евреи, туку го подразбираме и Нинбершкиот судскиот процес.

¹⁷ Имено, ова гледиште го проблематизира теодицејското прашање за аргументите за „потврдата на еврејскиот Бог“ (по холокаустовскиот настан) и неговата праведност. Антитеодицејскиот концепт се однесува на врската меѓу Бога и злото. Види кај: Zachary Braiterman, *God After Auschwitz, Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1998, 163. Особено упатуваме на следниве поглавија: “Theodicy and Its Others: Forms of Religious Response to the Problem of Evil” (стр. 19-34), “Hitler’s Accomplice, Revisioning Richard Rubenstein” (стр. 88-111); “Do I Belong to the Race of Worlds, Anti/Theodic Faith and Textual Revision in the Thought of Eliezer Berkovits” (стр. 112-160). Види и: R. Rubenstein, *After Auschwitz: History, Theology and Contemporary Judaism* (John Hopkins University, 1966); E. Berkovits, *Faith After the Holocaust* (New York: Ktav Publishing House, 1973) and *With God in Hell: Judaism in the Ghettos and Death Camps* (New York: Sanhedrin Press, 1979).

целото свое страдање, но ја доведува во прашање праведноста на Бога. Семиотичката вредност на неговата страсна побуна сепак означува побуна против присуството на негативниот принцип во светот. Од друга страна, Јахве е тој неприкосновен авторитет кој се грижи за хармоничниот и идеалниот поредок на светот. Тој свет за Јов (праведникот кој страда) е разнишан и сето тоа стои во апсурдна позиција со она што Јахве го најавува како волја (ако бидат почитувани и следени неговите закони). Оттука, праведноста и верноста се косат со страдањето на праведникот Јов. Следењето на законите на Јахве е ветената правда, а тоа ја конституира и самата вера.

Второто прашање кое го поставува Јов има длабок философско-етички карактер, а се однесува на прашањето: која е смислата на светот устроен врз бинарен принцип, како и на праведноста на устројството на светот? Јов, всушност, преку ова прашање ја покажува вербата во позитивниот принцип, кој е хуманистички (поврзан со благодатите и благосостојбата на едно човечко битие). Иако неговото страдање е најголем доказ за парадоксалноста на светот, Јов останува непоколеблив верник.¹⁸ Преку оваа старозаветна парабола, постголокаустовските мислителци ја претворија драмата на Евреите во текот на Втората светска војна во прашање за морално отсутен Бог или, на едно изведено, метафорично рамниште, во прашање за „исчезнатиот Отец“ (оној кој обединува исто семејство).¹⁹

Понатаму не задлабочувајќи се детаљно во палетата аспекти на антитеодицејската тематска расправа, би сакале како претекст да го земеме предвид семантичкиот полнеж на синтагмата за *праведникот кој страда* и да ја развиеме дискусијата низ призмата на една херменевтичка иновација и на едно изведено, второстепено рамниште, во контекст на нашата овдешна тема за холокаустот и за еврејскиот народ. Страдањето претставува семиотички знак прецизно поставен во два различни центра, во два различни света и обременет од две сосем различни позиции: теолошка и историска. И токму затоа, повикувајќи се на старозаветната парабола, сакаме да предложиме малку поинакво прашање (од она на антитеодицејското гледиште): доколку првото човечко прашање за страдањето му беше упатено на Бога (како архетипска вредност), дали холокаустот е прашање кое треба да му го упатиме на човекот и кон човекот или прашањето за страдањето во врска со оваа најголема од сите најголеми можни трагедии за човештвото треба да го насочиме кон Бога? Причината за ова ја согледуваме во тоа што холокаустот е дериват, изум, креација на самиот човек. Оттука, дали прашањето за страдањето би се однесувало на верата во Бога или, уште поскромно/попонизно кажано, на сомнежот за неговата праведност или, пак, прашањето се однесува на преиспитувањето на вербата во човекот, не само како битие туку и како цивилизациска категорија? Во првиот случај дијалогската драма се одвива меѓу

¹⁸ Можеби најинтересен детаљ за неговата непоколеблива вера претставува советот кој му го дава неговата жена: И му рече жената негова: Зар уште си цврст во добротата своја? Навреди го Бога и умри! Но тој ѝ рече: Говориш како безумна. Зар доброто да го примаме од Бога, а злото да не го поднесуваме? – Во сето тоа Јов не згреши со устата своја. (Јов, 2, 9-10).

¹⁹ Синтагмата ја позајимаме од Ж. Дериди. Види во: Ž. Derida, *Odmetničke države (Dva ogleda o umu)* [J. Derrida: *Voyous (Deux essais sur la raison)*], Beograd: Beogradski krug, 2007, 76-7.

човекот и Бога, во која индивидуата страда, и која останувајќи му верна на Бога, ја разбира парадоксалната поставеност на светот приклонувајќи се кон позитивниот принцип (кон Бога) и смирувајќи го тоа сознание во Бога, односно во принципот на *доброто*, кое секогаш се подведува под поимот Бог (теолошкиот принцип). Антитеодицејската призма во обидот да даде теолошки одговор на проблемот на злото и на страдањето, еманципира значење на скепса кон еврејскиот Бог и афирмира секуларен пристап кон Бога доведувајќи го во врска со политичкиот праксис. Но, како што ќе истакне Ж. Лиотар [J. Lyotard], „политичката еманципација станува синонимна со исклучувањето на Евреите во рамките на антисемитизмот како негативен принцип.“²⁰ Оттука, би можеле да забележиме јасна критичка дистинкција меѓу теолошкиот и политичкиот дискурс.²¹ Она што нив ги спојува е принципот на меѓусебно исклучување преку поимот: *редукција*, која е еднаква на спротивставените поими: божествено и човечко. Во вториот случај, она што нас нè интересира во нашето истражување, поттикнати од приказната за Јов и постголокаустовската рефлексивност, е семиотичката важност на врската меѓу страдањето и холокаустот во историско-политички контекст.

Холокаустовското страдање на еврејскиот народ укажува на *соборност*, колективност, заедништво. Оттука, соборноста во страдањето на Евреите во Втората светска војна, и смртта како негова крајна инстанца, го доближува овој народ до атрибутот – соборен. Страдањето, на второстепено, семиотичко рамниште, стекнува литургиски карактер и се однесува на заедничкото страдање. Оттука, фотографијата на холокаустот е *литургиско сведоштво за колективното страдање* во отсуство на живата мемориска практика на жртвите.

Семиотичкиот карактер на текстот на холокаустовската фотографија претставува епифанија за нешто друго, кое не е од божјо, туку е од човечко потекло. Литургискиот концепт на холокаустовската фотографија се однесува на идејата за специфичен настан од еврејската историја. Литургијата подразбира цикличност, повторливост, *репетитивност*. Во овој случај не зборуваме за повторливоста на холокаустот како настан, туку за постапките од кои е сочинет тој настан, подеднакво исти, применливи и повторливи врз секој поединец-жртва [читај: Евреин] во настанот. Ќе наброиме само неколку од тие сегменти: обележување, регистрирање во списокот, собирање, депортација, убивање. Оваа репетитивност на постапките, креирана од наци-програмата, е одново интерпретирана, повторно создавана и без исклучок применувана врз жртвите. На тој начин холокаустовскиот настан како целина ја конституирал својата комеморативна функција која израснува во паметење преку повторување на едно исто, на претходното, првото: собирање (групирање, одвојување, исклучување), депортација и убиство, а преку повторување на постапките во рамките на настанот, тој ја остварува и својата ритуална или перформативна агенда, валоризирајќи монструозна реалност која го обединува народот во страдалничко заедникување. Оттука, соборноста во страдањето го

²⁰ D. Seymour, “Lyotard: Emancipation, Anti-Semitism and ‘the Jews’”, во: *Social Theory after the Holocaust*, ed. by R. Fine and C. Turner, Liverpool University Press, 2000, 127.

²¹ За оваа дистинкција види кај: G. Anidjar, *The Jew, the Arab: A History of the Enemy*, Stanford University Press, 2003 [G. Anidžar, *Jevrejin, Arapin: istorija neprijatelja*, Beograd: Beogradski krug & CZKD, 2006].

стекнува изведеното, преносното, негативното, деконструираното поимање на „литургискиот концепт“²² - на хитлеризмот. Десакрализирачкиот чин го умножува „литургискиот“ на тој начин што го расеменива, раслојувајќи го и доведувајќи го до неговата негативна, казнена варијанта која има типолошки карактер; новото заедникување станува нова форма на соборност дотогаш непозната за човештвото, нова семиотика, нов перформанс, нова литургија, *ново знаење*. Репетитивноста е одржувана преку секое ново убиство, а секое следно би било комеморативен акт на претходното. Оттука, не можеме ниту да следиме линија на архетипска константа, не станува збор за архе-трага со предисториски антрополошки корен, туку за трага со свој извор во модерното време, трага која за првпат како таква се појавува и се регистрира во модерното време, трага која нема свој пра-образец. Согласно со критичкиот дискурс за холокаустовскиот концепт, овде не би можела да биде вклучена категоријата на апсолутно (вечно) знаење (во теолошка смисла), бидејќи холокаустот е поврзан со конкретен историски контекст кој подразбира линеарност во времето (а не бесконечност) и со тоа и историско знаење за настан со свој почеток и свој крај.²³ Така, овој деконструиран литургиски концепт, веќе интегрален дел од модерната историја, е нешто кое го конституира своето паметење во иднината како архе-трага од модерното. Оттука, во отсуство на живата мемориска практика на жртвите, фотографијата на холокаустот е значител за литургиско сведоштво за страдањето на еврејскиот народ и во отсуство на живата мемориска практика на жртвите, таа е сведоштво за деконструиран литургиски концепт за убивањето и неговата перформативност, цикличност и комеморативност на убивањето.

Откривањето на семиотиката на „негативната архетипска вредност“ издигната до ниво на реален холокаустовски настан, би можело да претставува интересно прашање за тоа кој го контролира правото и разбирањето на авторитетот. Ова прашање отсекогаш имало неприкосновена позиција во теолошката мисла и во религискиот живот. Прашањето за тоа кој ги контролира правото и авторитетот - станува неприкосновена позиција на апсолутната или тоталитарната власт во модерното време. Семиотичкиот значител на религискиот принцип е *транспониран* и концентриран директно во автократската програма на хитлеронацистичкиот режим. Разликата би можело да биде следнава: во јудаизмот, иако централното место го има Јахве, тој не му го одзема правото на Јов да поставува прашања, а Јов преку допуштеното страдање минува низ внатрешна индивидуална преобразба за да стигне до повисоко сознание на свест. Во апсолутната власт

²² За мачењето како техника, како дел од ритуал, како впечатлив чин и за церемонијалното делење на правдата, зборува М. Фуко, и притоа го употребува поимот казнена литургија, истакнувајќи: „... Така, најверојатно, треба да се бара причината за постоење на оние мачења кои продолжуваат и по смртта на осудениците: спалување трупови, оставање на пепелта на ветер, повлекување на телото, негово изложување и сл. Правосудството го прогонува телото и по секое можно телесно страдање.“ (М. Фуко, *Надзирати и кажњаваати* [M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*], Нови Сад: ИКЗС, 1997, 35). Фуко зборува за јавното мачење, за промените на мачењето во текот на историјата и во правото.

²³ За апсолутноста на знаењето, критичкиот дискурс, институциите на моќ и дисидентскиот наратив во компаративно-контрастивна анализа со препознатливи архетипски форми преку примери во старата еврејска книжевност, види во: S. Grandakovska, “Lightness of the Dissident, Brightness of the Critical Mind”, во: *Playing by the Rules: Alternative Thinking / Alternative Spaces*, ed. by S. Rand and H. Couris, New York: Apexart, 2010, 154-171.

централното место го има Хитлер кој не само што му го одзема правото на човекот да поставува прашања, туку екстерминира и убива Евреи без тие да знаат каде ќе бидат однесени, а уште повеќе дека единственото нешто што нив ги чека е смртта. Во овој случај не можеме да зборуваме ниту за можност да проследиме некаков внатрешен процес низ кој би минувала жртвата, нема динамика која води до сознание, просветлување, теофанична објава на ново знаење. Централното место на Бога како апсолутна идеја (во теолошки контекст) наоѓа свој деконструиран негативен пандан во политичката власт (во историски контекст). Така, централното место го зазема „човек“ кој одлучува и го решава прашањето за смислата на светот и за судбината на животот [на Евреите], без никаква можност тие да бидат ставени во рационална дилема, избор, борба, побуна, прашање, можност за спас, можност за егзодус како излез кон иднината [*Исход*]. Би сакале да прецизираме дека масовната егзекуција на Евреите не е поради нивната јудаистичка религиозна убеденост од која тие требало да се откажат,²⁴ туку затоа што се тие, едноставно, Евреи (недостojна, непотребна раса). Но дисторзираната форма на обележувањето на припадноста: Евреин укажува дека холокаустот на едно изведено рамниште би можел да има и длабока теолошка важност, преку двојното именување: прво како Евреин, а второ како присутен Странец.²⁵ Притоа, во таквиот дисторзиран семантички континуум, дали би можеле да зборуваме за морално отсутен Бог во религиски контекст, а да се повикаме одново на антитеодицејската постхолокаустовска мисла која го позиционира во тесните историски рамки на холокаустот, останува дискутабилно, бидејќи холокаустовскиот настан по прво укажува на *морална отсутност* или, уште попрецизно, да ја позајmime синтагмата на М. Фуко [M. Foucault], на јасната *локализација на злото*²⁶ (која не ја намалува моќта на злосторството), која зазема централно место во автократската наци-програма, отколку на дискусија во однос на религискиот дискурс на жртвите, односно дека тие се напуштени/оставени од Бога.²⁷ Според нас, таквото гледиште не би можеле да го издвоиме како издржливо, со оглед на тоа што религиската мисла уште од нејзините најрани почетоци се конституира како тежнение на човекот кон вертикализација и со тоа доближување до трансцендентната стварност и спојување со сакралната природа [Бог]. Во однос на Евреите-жртви на холокаустот, не би можеле да зборуваме дека холокаустот афирмира морално отсутен (еврејски) Бог, туку дека соборното страдање на жртвите афирмира, во најмала рака, неморално присутна автократска програма што го креира, го раководи и го изведува светот - Треблинка, кој единствено може да се подведе под поимот фабрика за злосторство и

²⁴ Во овој контекст прашањето за конвертирањето на бројни Евреи во христијани, го оставаме настрана, бидејќи тоа подразбира поинаква позиција на дискусија.

²⁵ „... Евреинот бил речиси единствениот „странец“. Тоа најмногу се однесува на Германија. Начелно, германските расисти во почетокот на XX век ги мразеле и ги презирале и Црниците, на ист начин како и Евреите; но тогаш во Германија немало Црници. Секако, полесно е да ги мразиш присутните отколку отсутните...“ Во: I. Shahak, *Židovska povijest, židovska religija, Tri bremena tisućljeća*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2006, 106.

²⁶ M. Foucault, “Religious deviations and medical knowledge”, *Religion and Culture*, selected and edited by J. R. Carrete, New York: Routledge, 52.

²⁷ Интересна би била и следнава инверзија: Бог исчезнува, но тој постои зад својот Суд. (подвлечено од авторот).

за смрт. Поточно, афирмира желба на човек за негова вертикализација преку грозоморниот концепт за „Господ-арење“. Оттука, доколку холокаустовското злосторство би се разгледувало и би се подведувало под призма на антитеодицејски дискурс, дали тоа можеби би значело и воведување или, поблаго кажано, афирмација на *религиозна имагинација*, и во таа смисла таа е апстрактна и се однесува на будење архетипска свест преку поттикнување желба. Желбата нема историја. Исто како доброто, исто како Бог. Холокаустот е вграден во историјата. Поради тоа не смее да се допушти ламентирањето на антитеодицејската имагинација, а на сметка на маргинализирање на вистината на холокаустовскиот говор и неговата институционална втемеленост во најкатастрофалниот чин за човештвото.

Како што Јов индивидуално се смирил во доброто [Бога] откако се соочил со постоењето на негативниот принцип на светот и неговата бинарна втемеленост, еврејскиот народ колективно беше „смирен“ во злосторничкиот чин, со отровен гас еднаш засекогаш, за да не остане ниту еден кој ќе раскажува за тоа што видел и што искусил, за да не дознае светот колкаво може да биде страдањето по кое не се преживува, од кое нема спас. „Оној кој видел – само тој знае.“²⁸ Оној кој видел – тој е мртов, за да не може да каже како изгледало соочувањето и искуството со најтемната страна на човекот. Затоа, во отсуство на живата мемориска практика на жртвите, фотографијата на холокаустот е литургиско сведоштво за страдањето на еврејскиот народ и во отсуство на живата мемориска практика на жртвите, таа е сведоштво за негативниот литургиски концепт за убивањето и неговата перформативност, цикличност и комеморативност на убивањето.

IV.

Преку фотографијата трагите од настанот преживуваат. Преку фотографијата сеќавањето станува форма на минатото кое е претворено во пепел:

„Сите фотографии се *memento mori* [потсетување на смртта]. Да се снимат фотографии значи да се учествува во смртноста, повредливоста, променливоста на некоја друга личност (или ствар). Токму со исекување на овој миг и со неговото замрзнување, сите фотографии сведочат за неумоливото топење на времето.“²⁹

Текстот на фотографијата е изразено наративен и ни овозможува низ еден таканаречен „археолошки приод“ нашето време да не остане лишено од можноста за ретроспективност за современата еврејска есхатологија и за катастрофалниот настан како израз на смрт и неизречлива болка. Оттука, преку текстуалниот приод на холокаустовската фотографија сеќавањата стануваат комуникативни, а историјата маркирана со крв - станува трага, документ, сведоштво, сеќавање,

²⁸ „... само оние кои не минале низ ова искуство, никогаш нема да разберат; оние кои го минале тоа искуство - нема никогаш да кажат...“ Ели Визел во: Wolfgang Sofsky, *The order of terror: The concentration camp*, Princeton University Press, 1997, 10.

²⁹ S. Sontag, *O fotografiji* [S. Sontag, *On Photography*], Beograd: Kulturni Centar Beograda, 2009, 23.

биографија и автобиографија, политички факт, сегашност и присутност на минатото. Фотографијата е око. Текстот на фотографијата ги овековечува лицата-жртви (како и лицата-извршители) низ своите визуелни единици. Затоа, сметаме дека сосем оправдано се наметнува прашањето за *етиката на меморијата* низ наративот на страдањето и низ сликите инвалидизирани преку вратите на гасните комори во Треблинка.

Холокаустот е настан во однос на кој останува невозможно да се формулира каква било позитивна етичка димензија.³⁰ Деконструкцијата на етичкиот дискурс на холокаустот упатува на концептот на траумата и на кризата на сеќавањето. Сеќавањето е поврзано со прашањето за претставата за себеси. Но сеќавањето има и атрибут на соборност, бидејќи е прашање кое го засега и колективот кој како историски чинител е заинтересиран за историјата и за обидот да се зачува и да се интерпретира она што се случило некогаш. Оттука, кризата во сеќавањето³¹ во однос на холокаустот на Евреите од Македонија упатува на етимолошката вредност на разделбата, на дискриминацијата на можноста меморијата да го предаде настанот во сета негова деталност, засекогаш одземајќи му ја улогата на живото искуство за автентичноста на минатиот настан. На тој план, текстуалниот пристап кон фотографијата на холокаустот овозможува херменевтичка иновација која ги „прикажува/надминува“ аномалиите во сеќавањето како метод во истражувањата за дисконтинуитетот и прекините во интелектуалната и емоционалната историја³² на овој историски настан како кодиран јазик до смртта. Така, фотографскиот текст за убиството на Евреите од Македонија добива *иконографски статус* за хоророт и за човечката драматика и овозможува преку позиција на *иконична семио-свесност* да се инвокираат исчезнатите, протераните, убиените и да се оприсутни говорот на тишината на страдањето и на смртта. Таа, фотографијата на холокаустот, станува *култура на сеќавањето* и израснува во визуелна историја за настанот. Отсуството на пишано и живо сведоштво за неискажливото преживеано и за пеколното искуство од екстатичниот холокаустовски настан станува доказ за тоа колкаво деформирано влијание имал нацизмот врз јазикот и за невозможноста тој да стекне свој лингвистички ентитет, одземајќи го клучниот субјект - сведокот. Фотографијата на холокаустот овозможува херменевтичка иновација во „надминувањето“ на аномалиите во сеќавањето во отсуство на живата мемориска практика на жртвите.

³⁰ За прашањето на т.н. негативен морал и теоретската дискусија во врска со оваа проблематика, види: R. Clifton Spargo, *Vigilant Memory, Emmanuel Levinas, the Holocaust and the Unjust Death*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 2006.

³¹ Види ја книгата на: S. Rubin Suleiman, *Crises of Memory and the Second World War*, Cambridge: Harvard University Press, 2006.

³² За дистинкцијата меѓу интелектуалната меморија, која е поврзана со мислата, и сетилната меморија која е, всушност, длабоката меморија поврзана со чувства, види: C. Bigsby, *Remembering and Imagining the Holocaust, The Chain of Memory*, Cambridge: Cambridge, 2006, особено поглавието: “The past remembered” (стр. 1-25). Интересно е размислувањето на авторот во врска со сетилната историја на холокаустот упатувајќи на тоа дека кога недостасува меморијата, започнува светот на естетиката, т.е. пишувањето.

Настанот сам по себе исчезнува, но неговото значење воскреснува одново преку сликите кои го инвокираат него.³³

Холокаустовскиот *егзодус во смртта* и темата на страдањето секако дека е само еден од семиотичките знаци на текстот на холокаустовската фотографија. Од друга страна, постапката на насилна *исклученост* на живите сведоци, што била и една од основните цели на Хитлеровата концепција за жртвите како пример за успешно спроведена депортација и ликвидација, да не остане ниту еден кој ќе раскажува, и *не* претставува толку безимен одглас за случувањата во Треблинка зад затворена врата и во доменот на маскираната стварност. Одгласот го наоѓаме на друго, второстепено, изведено рамниште – содржано во фотографијата на холокаустот. Имено, визуелната ознака за маскираната стварност и симболички и практично и дискурзивно ја означува нашата волја за знаење и осознавање на холокаустовската драма на Евреите од Македонија и ни овозможува да се надоврземе на тишината со зборови преку симулакрумот што го рефлектира истата таа фотографија. Текстот на фотографијата на холокаустот навистина се покажува како една од нашите централни позиции во обидот да ја растолкуваме неподредената, несознатливата холокаустовска трагедија во Треблинка и на дискурзивно рамниште на извесен начин да го коригираме нашиот скептичен однос кон таквата реалност за тоа што навистина било и што навистина и како се случувало таму. Произлегува дека холокаустовската фотографија има *еманципаторски вредности* за нашата волја за вистинско знаење за холокаустовскиот егзодус во Треблинка во отсуство на живата мемориска практика на жртвите.

V.

Визуелниот јазик на фотографијата се конституира како артикулација на нехуманоста, како говор насочен против телото и против духот, против животот, човекот и човештвото. Фотографијата на холокаустот во Македонија се подведува под поимот Треблинка II. Оттука, каков е текстот на холокаустовската фотографија и каква би била неговата композиција? Какви прашања поставува тој и какви одговори дава тој кога на мртвите очи им е одземен животниот вигор, а на човекот му е неповратно одземена моќта, теофанијата на автентичниот говор?

Фотографијата на холокаустот е сива, а нејзината патина е црна. Таа ја означува и ја покажува смртта, и таа е непријатна, трогателна и длабока и страшна. Таа е неправедна и навредлива. Трагична е. Она што како голем наратив го открива текстот на холокаустовската фотографија е начинот на кој пристигнала смртта за убиените Евреи во Треблинка II. Нејзиното разбирање е во неразделна врска со апсолутната власт која себеси се подведува под поимот: тотална. Апсолутната нацистичка власт конституирала посебен универзум втемелен само врз свои

³³ M. Bernard-Donals, "Memory and the Image in Visual Representations of the Holocaust", *Forgetful Memory, Representation and Remembrance in the Wake of Holocaust*, State University of New York Press, 2009, 56.

сопствени правила, концентрирани во смртоносната политика и безмилосната холокаустовска инквизиција над Евреите. Гасните комори ја определуваат територијата на геноцидот врз македонските Евреи и ја маркираат вистината за постоење реален свет и простор каде што е извршена совршена егзекуција во 1943 година. Тоа е свет кој не е населен од луѓе, туку е само транзитно место³⁴ за финализирање на злосторството. Оттука, Треблинка II не е концентрационен камп, туку логор за умирање, во кој смртта единствено го чекала пристигнувањето на „избраните“. Постоењето на овој свет е замислено како *територијален симулакрум*, со цел да се маскира неговото постоење како реалност.

Светот/просторот кој не е населен е во асоцијативна врска со пустината. Но семиотичката потврда на пустината како простор во однос на холокаустовската иновација не може да претставува парадигматичен пример за споредба ниту, пак, семантички задоволителен термин. Оваа врска може да биде оправдана единствено врз основа на контрастивна анализа. Пустината претставува синтагма за еден многу длабок поим – аскезата, процес на дијалектичко спротивставување каде што нештото постојано израснува во друг величествен дијалог, спор, разговор или, пак, комуникација, стигнување до нова вистина, сознание за самиот себеси и за парадоксалноста на светот. Преку просторот на пустината се остварува и метафората за пустината како антрополошка врска меѓу човекот и светот кој ја прифаќа структурата на дисхармонијата, есхатологијата, парадоксалноста, бинарноста. Но токму во таквиот дијалогски процес субјектот има можност да ја открие полифоничната структура на своето битие, неговиот однос спрема надворешниот свет и да изгради свое идеолошко гледиште во однос на затекнатата стварност. Оттука, пустината за личноста претставува метафоричен премин [*Исход*] кон ново сознание, прогледување со други очи. Есенцијална е разликата меѓу пустината и Треблинка. Во Треблинка II на личноста ѝ е одземена можноста за внатрешната аскеза и трансформација на битието, внатрешното страдање како процес, свесноста и светоста низ која се минува во текот на процесот. Треблинка е само асоцијативно поврзана со пустината како метафора за преминот. Додека во едниот случај станува збор за премин кон повисоко сознание како растење, во вториот случај станува збор за транзитно место кон смртта. Така пустината ја задржува својата сакралност, а со тоа останува недоволен поим во кој би можела да се смести и Треблинка II.

Карактеристика на тоталноста на власта во спроведувањето на холокаустовскиот геноцид врз македонските Евреи е добрата организираност на наци-режимот. При реконструирањето на практиката, тоа подразбира нова форма на убиство спроведувано преку искуството на бирократската администрација (списоци, собирање на луѓето, обележување, депортирање и убивање во гасните комори): „Тоа

³⁴ Во обемната расправа за прашањето за Треблинка и типолошките одредби на логорот, посочуваме на: С. Mattogno & J. Graf, *Treblinka, extermination camp or transit camp?* (Chicago, 2004), особено на поглавието “Transit camp Treblinka” (стр. 290-300), во кое се посветува големо внимание и на разбирањето за Треблинка II како транзитен камп.

е климакс во испишувањето на негативната историја на општествената моќ и модерната организација.“³⁵

За разлика од концентрационите логори, постоењето на гасните комори е држено како строга тајна за да може депортираните да бидат веднаш убиени. Треблинка II не претставува место каде што на депортираните им се доделувала работа или, пак, можност за надеж, тоа не било место каде што би се одвивале одредени т.н. социјални активности од затворен тип.³⁶ Овој логор по својата суштина се однесува на практикување директен геноцид, брза смрт и затоа ваквата моќ на организиран и спроведуван терор е уникатна и, според тоа, и дистинктивна. Треблинка е *не-простор* и *не-време*. Затоа деталите кои би претставувале сведоштво за оваа нова форма на убиство не би можеле да ги дадат ниту историографијата ниту историјата, нештата се случувале брзо и без збор, молкум, директно во еден правец – во смртта. Влезот во тој претсмртен момент е обележан единствено со воведување во затворен универзум, спроведување дисциплина на моќ, која од депортираните создава само механички битија, а од кои не останува ниту пепел, затоа што нивните тела се потоа изгорени и расфрлани по плодното поле на Треблинка.³⁷ Оваа процедура на убивање, говори дека навистина се случувал уникатен тип на убиство, што ја прави и структурата на апсолутната моќ *sui generis*, а Треблинка II во *не-хронотон*.

Лишеноста од какви било „логорски социјални активности“ се однесува на концептот на апсолутната моќ да оневозможи или, евентуално, да предизвика некаков вид акција од страна на жртвите. Апсолутната супериорност своето финале го гледа во чинот на смртта, каде што секоја личност е само една од многуте втурнати во еден агрегат. Тајната Треблинка претставува најсовршен тип во вештината на брзото убивање. Тука не станува збор за простор каде што би се дејствувало врз луѓето од воспитно-поправен аспект ниту, пак, телото е подложено на физичко мачење, туку човечкото тело е главната цел на брза егзекуција. Треблинка е простор каде што не се казнуваат злосторници, нема јавно мачење, чинот на смртта не се одложува, смртта е еднакво иста за сите „осуденици“, а злосторството морало да биде „без лице“.

Треблинка II не е ниту меѓусвет, но во типолошки рамки е транзитно место или уште попрецизно кажано: простор-лиџ каде што централната позиција неприкосновено ја има убивањето. Наци-режимот ја легитимирал својата холокаустовска политика преку правните закони. Идеологијата станала легитимна и легитимирала. Моќта не тежнее кон легитимирање, туку кон спроведување на самата себеси, бидејќи таа е алфа и омега на сè, апсолутна и супериорна. Затоа

³⁵ Wolfgang Sofsky, *The order of terror: The concentration camp*, Princeton University Press, 1997, 30.

³⁶ На пример, во Аушвиц или во Терезиенштад.

³⁷ Можната реконструкција на бројот на жртвите кога физичката евидентност не постои и фантомот „масовни гробници“ е особено интересно прашање за подоцнежните форензичарски испитувања во однос на Треблинка (како и: Белзек, Собибор, Челмно). Упатуваме на: M. Shermer & A. Grobman, *Denying History: Who Says the Holocaust Never Happened and Why Do They Say It?*, (London: University of California Press, 2000); C. Mattogno & J. Graf, *Treblinka, extermination camp or transit camp?* (Chicago, 2004).

Треблинка II е дистинктивен тип на моќ, таа е арогантна, не известува, но сведочи за ексцесното насилство, за уникатноста на настанот на индустриско масовно убиство, практика која обезбедила едноставен протокол за смртта, добра организираност која исклучувала секаков вид акција од страна на жртвите. Овде нема место за причини и за случувања – туку единствено за целта на спроведувањето на геноцидната методологија и методолошката прецизност во селекцијата на жртвите, при што чинот на убивањето е крајната писта.

Она што би било дистинктивно за промислување од позиција на постхолокаустовска теоретска рефлексивност во однос на Треблинка II е тоа што овие жртви не можат да се изедначат ниту, пак, да се поврзат со жаргонот од Аушвиц во врска со метафората за Муселман.³⁸ Во Треблинка II брзината со која се извршува смртта не укажува на антрополошка и онтолошка трансформација на битието кон смртта. Жртвите во Треблинка II постепено не минуваат низ процес на социјално отуѓување, умствено, душевно или телесно пропаѓање, овде нема простор за социјално доживување на смртта (која, пак, сама по себе е асоцијален чин!). Овде жртвите не минале низ процес на подготовка за смртта. Не постои нетелесна казна, која „би дејствувала подлабоко: на срцето, на мислите, на волјата, на склоностите...“.³⁹ Според М. Фуко, во ваквиот тип казнена политика над телото станува збор за стратегија, а самата власт произведува знаење за владеење над телото кое би можело да се нарече политичка технологија на телото.⁴⁰ Овде случувањата се рапидни, поделени функционално и методолошки на неколку сегменти, а – смртта е само финален чин на настаните, строго држена во тајност како и местото на нејзиното одвивање.

Она што како неприкосновено право му припаѓа на секое човечко битие е природната смрт. Апсолутната моќ ја демаркира линијата меѓу животот и смртта. Треблинка II е парадигматичен пример за одземање на правото на природна смрт како интимен стремеж на секое човечко битие. Смртта како интимен чин е заменета со непобараното „право“ за насилна смрт. Соблекувани, стрижени, голи и немоќни, жртвите биле терани да влезат под тушот од кој наместо вода, шибал смртоносен гас. Измамата не е само во однос на нивниот живот. Подеднакво иста е и измамата во однос на нивната смрт.

Нацистичката тотална моќ не ја прифаќа индивидуалната смрт како природна граница. Тоталната моќ ја бирократизира смртта. Индивидуалната смрт е колективна. Индивидуалната смрт во Треблинка II е политичка. Исклучива. Смртта станува биополитички акт креиран преку технологија и технолошки средства.⁴¹ Во

³⁸ Види го поглавието: “The Muselmann” во: G. Agamben, *Remnants of Auschwitz, The Witness and the Archive* (New York, 1999), (стр. 41-86) [G. Agamben, Ono što ostaje od Auschwitz, arhiv i svjedok (Homo sacer III), prev. M. Korić, Zagreb, 2008, поглавие „Musliman“, (стр. 29-60)]. Исто и: Wolfgang Sofsky, *The order of terror: The concentration camp*, Princeton University Press, 1997, 25.

³⁹ М. Фуко, *Надзирати и кажњавати* [M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*], Нови Сад: ИКЗС, 1997, 19. Види го првото поглавие посветено на јавните мачења, како и на дистинкцијата меѓу телесната и нетелесната казнена политика.

⁴⁰ Ibid., 28-9.

⁴¹ B. Groys, “Immortal bodies” во: *Going public*, Berlin: Sternberg Press, 2011, 154-160.

овој случај на бирократизација на смртта и на нејзино политичко спроведување, жртвите се пасивни. Тие не биле ниту имагинативно способни да доловат дека ќе бидат убиени веднаш откако ќе стигнат во Треблинка II, за да се предадат на можноста за бунт, за бегство и отпор, за реакција и акција. Во Треблинка II казнената семиотика се изразува како ефикасно начело на политиката врз телото, неговото брзо исклучување од животот. Жртвата е послушно тело, однесено на одредено место, тело кое следи контролирани активности преку наредбите што создаваат „хармонија“ меѓу телото и неговите движења (застани овде, соблечи се, влезе во бањата и сл.). На тој начин тоталната власт само привремено ја затскрива цензурата за да ја поткрепи надежта на жртвата дека ќе ѝ биде доделена работа што ќе ѝ обезбеди поудобен живот нејзе и на нејзиното семејство. Всушност, депортацијата претставува само чин преку кој се мистифицирал чинот на убивањето кој следувал. Оттука, преку пасивната жртва не само што се мистифицира смртта, туку се остварува и *експлоатација на смртта*. Тоа го отелотворува и буржоаскиот однос кон смртта и кон животот од страна на Ариецот, при кој секој мртов Евреин е само едно мртво тело меѓу останатите мртви Евреи, и ништо повеќе. Надмениот, буржоаски однос на нацизмот во однос на смртта на Евреите е, всушност, клучниот момент на казнената семиотика како егзекутивна во претворањето на: човекот Евреин во механичка смрт и во претворањето на еврејското тело во пепел:

„Тело кое е збришано, претворено во пепел и развеано на ветрот, тело кое дел по дел го разорила неограничената врховна власт, го претставува крајниот досег на казната не само во идеална, туку и во вистинска смисла.“⁴²

Смртта е *институционализирана*. Оттука, фотографијата на холокаустот, во отсуство на живата мемориска практика на жртвите, претставува *архив* за смртоносната политика на хитлеро-нацизмот.

VI.

Депортацијата на Евреите во Треблинка на едно изведено рамниште претставува архивски проект, конституирана врз архивски принципи. Тоа ја отвора и врската меѓу тоталитаризмот и архивот.⁴³

Архивот го рефлектира раскажувањето на историјата како можност да се ре-евалуира и да се заштити нештото од заборава и од пропаѓање. Основните архивски принципи на документирање на податоците се остваруваат низ процесот на подредувањето на фактите и нивно доближување, во креирање категории, селектирање податоци, индексирање и сл. Архивските принципи се идентични со оние преку кои е остварувана депортацијата: создавани се списоци како регистрација на Евреите од Македонија⁴⁴, што е во тесна врска со подведување на

⁴² М. Фуко, *Надзирати и кажњавати*, 50.

⁴³ Ernst van Alphen: “Archival Obsessions and Obsessive archives”, in: *What is research in the visual arts, Obsession, archive, encounter*, Michael Ann Holly and Marqard Smith (eds.), Massachusetts: Sterling and Francine Clark Art Institute, 2008, 65-84.

⁴⁴ Броевите кои ги добивале на телото се карактеристика, на пример, за Евреите носени во Аушвиц.

субјектите во рамки на индекс, бројка, објект; потоа, на пример, интересна е стигматизацијата во однос на Давидовата ѕвезда, како задолжителен амблем на секој Евреин, која добива централно место во типологијата на архивскиот пристап при депортацијата. Овој симбол претставува јасна ознака за создавање свет на манипулација, каде што нема субјект, а објектот е Евреин. Давидовата ѕвезда укажува на постоење празен свет. Не-хронотоп.

Во отсуство на живата мемориска практика на жртвите, фотографијата израснува во своевиден архив кој ја документира отсутната реторика преку инвокација на психолошката менталност или преку т.н. текст-огледало. Самата фотографија претставува текст-огледало. Огледалото е празно, на него е лицето кое го нема, но сепак ги гледаме ликот и настаните со кои не можеме да оствариме контакт. Текстот на фотографијата израснува во огледало за отсуството на живите битија, за трагите на некогашното човечко присуство; во огледалноста на сликата го гледаме злото, перформативноста на смртта (те обележувам, те регистрирам, те водам, те убивам, те пеплосувам). Оттука, преку семиотичката вредност на фотографијата се исполнува можноста визуелниот текст да го оприсутни живото, индивидуалното раскажување кое никогаш нема да стане тоа, но е сепак оприсутнето преку огледалноста на сликата. Во ваквото изведено раскажување на отсутниот, жив говор во фотографскиот текст-огледало, говорот стекнува репетитивна моќ, тој е повторлив, документиран, заштитен, оригинален, присутен. Текстот на фотографијата на холокаустот на тој начин станува архив и раскажува за минатото кое се случило зад скриени погледи и во тајност, и фотографијата, како таква, има привилегирано историско место како илуминација за минатото. На тој начин фотографијата ја уништува разликата меѓу илузијата и реалноста⁴⁵ и бидејќи таа е верна на светот кој го прикажува, кој се случил и се одиграл во 1943 година, бидејќи фотографијата зграпчува верни секвенци од реалноста, ненаместени, непровоцирани нешта како одблесоци од реалниот свет и како такви ги помни.

VII.

Нашата движечка сила за цело време ја претставуваше прашањето: дали фотографијата може да ја визуелизира смртта? Дали можат болката, страдањето и мислата во отсуство на живата мемориска практика на жртвите да бидат дигитализирани? Нашиот одговор е секако афирмативен и се однесува на семиотичката можност на читањето на светот преку визуелното писмо. Фотографијата покажува точно како изгледал светот кој го нема, таа прецизно го пренесува доживувањето на говорот на отсутниот свет преку светот кој се гледа зад светот кој го нема, зад видикот на исчезнувањето; сликата-текст-огледало трансформира сè и преку естетиката на гледањето кога недостасуваат живата реч и говорот, а мемориската практика на жртвите е празна - молкот останува кодиран и присутен раскажувач за сè она што не може да биде раскажано за светот од кој исчезнале човечките битија засекогаш.

⁴⁵ J. Baudrillard, *Why hasn't everything already disappeared?*, New York: Seagull books, 2009, 40.