

Tomasz Herbich: Obóz jako symbol katastrof XX wieku

Obóz jest zarówno kluczowym narzędziem totalitarnego panowania, jak i instytucją pozwalającą uchwycić istotę tej formy rządów. To jądro totalnej władzy jest zarazem na wielu poziomach odizolowane od otoczenia – nie tylko przez aurę nierzeczywistości, którą wokół siebie roztacza ze względu na to, że nie poddaje się żadnej liberalnej, zdroworozsądkowej racjonalizacji, lecz także poprzez działania zmierzające do utrzymywania w sekrecie prowadzonych w nim „eksperymentów z totalnym panowaniem” – pisze Tomasz Herbich. Przypominamy tekst w 80. rocznicę wyzwolenia niemieckiego nazistowskiego obozu koncentracyjnego i zagłady Auschwitz.

Obóz jest miejscem, w którym najpełniej realizuje się totalitarne panowanie. Jest manifestacją istoty tego panowania. Gdy określam go jako symbol, mam na myśli nie coś umownego lub konwencjonalnego, lecz takie uzewnętrznienie istoty, które do niej odsyła. Zdaniem Arendt obóz koncentracyjny jest „wzorem społeczeństwa dla totalnego panowania w ogóle”[1]. Z tego powodu nasze rozważania dotyczące totalitaryzmu zakończymy blokiem zajęć poświęconych obozowi. Sięgnijmy po teksty, które próbują zdać sprawę z sytuacji, w jakiej nasza refleksja antropologiczna, etyczna, polityczna czy teologiczna znalazły się po Auschwitz i Kołymie. Zło, które w tych miejscach się urzeczywistniło, nosi tak radykalny, absolutny charakter, że stanowi nieustające wyzwanie dla myślenia. Jak bowiem zauważyła już Arendt, „nie mamy w gruncie rzeczy na czym się oprzeć, chcąc zrozumieć

zjawisko, które stawia nas mimo wszystko w obliczu wszechpotężnej rzeczywistości i łamie wszystkie znane nam zasady”[2]. Myślenie, które chce choć w niewielkim stopniu przeniknąć przerażającą tajemnicę obozów zagłady, nie może oprzeć się na ugruntowanych kategoriach, lecz musi zbudować dla siebie podstawy i nieustannie wracać do namysłu nad ich stosownością.

Jeżeli obóz możemy uznać za miejsce, w którym najpełniej realizuje się totalitarne panowanie, to najjaskrawszym obrazem tego panowania jest postać muzułmana. Jest ona zarazem takim obrazem, „którego nie mogą znieść ludzkie oczy”[3]. Jako „świadek całkowity” jest muzułman tym, który – tak ujmuje to Giorgio Agamben, którego rozważania poświęcone postaci muzułmana poddamy wspólnej lekturze podczas zajęć – „odebrał nam na zawsze wszelką możliwość odróżnienia człowieka od istoty nieludzkiej”[4]. Primo Levi, do którego wielokrotnie nawiązuje Agamben, pisał o tej postaci – balansującej na granicy nie tylko między życiem a śmiercią, lecz także i przede wszystkim między człowieczeństwem a istotą nieludzką[5], i przez to reprezentującej skrajną postać owego panowania nad człowieczeństwem[6], które miało się zrealizować w totalitarnym obozie – następująco: „[...] gdybym mógł ująć w jakimś obrazie całe zło naszych czasów, wybrałbym ten obraz, tak mi znajomy: wychudły człowiek, z pochyloną głową i zgiętym karkiem, z którego twarzy ani oczu nie można wyczytać ani cienia myśli”[7]. Postać tego więźnia ma odniesienie do wszystkich wyróżnionych przez nas powyżej dziedzin refleksji, które po II wojnie światowej musiały skonfrontować się z obozem i z jego zmuszającą do postawienia pytania o podstawy naszych dyskursów poznawczych grozą: „Traktowany zamiennie raz jako jednostka nozograficzna, raz jako kategoria etyczna, raz jako granica polityczna, raz jako pojęcie antropologiczne, muzułman jest istotą nieokreśloną, istotą, w której człowieczeństwo i nieludzkość, ale także życie wegetatywne i życie w

relacjach, fizjologia i etyka, medycyna i polityka, życie i śmierć bezustannie się przenikają”[8]. Agamben, autor zacytowanych słów, w swoich rozważaniach na temat postaci muzułmana powoływał się na charakterystyki dokonane przez tych, którzy przed nim – i często na podstawie własnego doświadczenia osadzenia w obozie koncentracyjnym – starali się jakoś ją określić. Osobą, która zdaniem Agambena uczyniła najwięcej w celu jej zrozumienia, był wspomniany Primo Levi. Warto jednak przywołać za włoskim filozofem także słowa Jeana Améry’ego, który zanim z ciężkim sercem wyłączył muzułmana ze swojej refleksji, scharakteryzował go następująco: „Tak zwany muzułman, jak w żargonie obozowym nazywało się więźnia, który poddał się rezygnacji i z którego zrezygnowali też towarzysze niedoli, nie dysponował już żadną przestrzenią świadomości, w której mogłaby zachodzić konfrontacja dobrego ze złym, szlachetnego z podłym, intelektualnego z nieintelektualnym. Był on po prostu ledwie trzymającym się na chwiejnych nogach trupem, kłębkim fizycznych funkcji w ich ostatnich podrygach”[9].

W prowadzonych w dziele *Co zostaje z Auschwitz* rozważaniach Agamben wyraża przekonanie, że zamieszkiwane przez muzułmana „«trzecie królestwo» [...] stanowi największą tajemnicę obozu, owego nie-miejsca, w którym zacierają się wszelkie granice i przełamują wszelkie bariery”[10]. To przez refleksję nad tą postacią, a ściślej – przez nauczenie się spoglądania wraz z nią prosto w twarz Gorgony[11] (tym bowiem musi stać się wszelka refleksja, w której centrum znajduje się muzułman) – wiedzie zdaniem włoskiego filozofa droga do zrozumienia Auschwitz. Droga ta pozwala na uzupełnienie „paradygmatu Zagłady, kierującego dotąd niepodzielnie interpretacjami problematyki obozów”, przez „inny paradygmat, rzucający nowe światło na samą Zagładę, który czyni ją w pewnym sensie jeszcze straszniejszą”[12]. Równocześnie muzułman jest tym,

który znajduje się w centrum obozowego świata – on wyznacza bowiem „«jądro» obozu, śmiertelny próg, który mógł przekroczyć w każdej chwili każdy więzień obozu”[13], przez co organizuje jego przestrzeń: „Przestrzeń obozu [...] można przedstawić jako szereg koncentrycznych kręgów, które na podobieństwo fal rozbiegają się z centralnego nie-miejsca zamieszkiwanego przez muzułmana”[14]. Muzułman jest tym, którego nikt nie chce widzieć, ale wokół którego krąży cała obozowa rzeczywistość.

Posługując się obrazem Gorgony i związaną z nim metaforą, Agamben stwierdza, że ten, kto ujrzał Gorgonę, dostrzegł samą niemożliwość poznania i widzenia, a przez to stał się – sędzę, że można tak to ująć – wygasłym człowiekiem, wskazującym jedynie, że to, w czym zwykliśmy dostrzegać właściwości wyróżniające człowieka, zostało w nim zatracone (co zresztą pozwala zrozumieć, dlaczego widoku muzułmana nie może znieść ludzki wzrok): „To, że na «dnie» istoty ludzkiej tkwi jedynie niemożliwość widzenia – oto Gorgona, której spojrzenie obraca człowieka w istotę nieludzką”[15]. Agamben próbuje bardziej radykalnie niż czyniła to Arendt zrozumieć końcowy rezultat tego procesu rozciągania totalitarnej władzy na samo człowieczeństwo, który autorkę *Korzeni totalitaryzmu* prowadził między innymi do następującego stwierdzenia: „[...] w pewnych okolicznościach jedynym wyrazem psychiki, charakteru i indywidualności jest tylko tempo ich rozpadu. W każdym razie efektem końcowym są nieżywi ludzie, a więc ludzie, których nie można już zrozumieć posługując się psychologią, których powrót do ludzkiego świata zrozumiałego psychologicznie przypomina wskrzeszenie Łazarza”[16]. Zdaniem Agambena w postaci muzułmana doszło do zatracenia tego, co jesteśmy skłonni wyróżniać jako istotę człowieka. Każde to w centrum refleksji prowadzonej po Auschwitz postawić właśnie sam problem człowieczeństwa oraz wiedzie to do gruntownego przekształcenia, konieczności poddania

fundamentalnej rewizji nie tylko naszych pojęć antropologicznych, lecz także etycznych czy politycznych, tak aby „wbrew wszelkim dobrym intencjom” nie wyrzucić muzułmana kolejny raz „poza nawias człowieczeństwa”[17] i aby nie konstruować etyki na zdezaktualizowanych po Auschwitz pojęciach, takich jak pojęcie godności i szacunku do samego siebie, które nie są „autentycznymi pojęciami etycznymi, żadna bowiem etyka nie może pozwolić na wyrzucenie poza swój obręb jakiegokolwiek formy człowieczeństwa lub części ludzkości, bez względu na to, jak wiele przykrości lub trudności przysparzałyby jej widok”[18]. Skoro w granicznym doświadczeniu obozu okazuje się, że w dążeniu więźniów do pozostania człowiekiem, do zachowania ostatecznej przynależności do gatunku ludzkiego chodzi o „przynależność biologiczną w sensie ścisłym”, nie zaś „o deklarację solidarności natury moralnej czy politycznej”[19], to fakt ten musi prowadzić do tego, aby przedmiotem refleksji stały się same podstawy naszego namysłu etycznego czy politycznego, strukturalnie związane z określonym pojęciem człowieczeństwa, zbudowanym na wyobrażeniu granicy, której przekroczenie prowadzi do jego zatracenia[20]. Właśnie to wyobrażenie granicy musi ulec po Auschwitz rewizji. Muzułman – zgodnie z jego charakterystyką podaną już przez Leviego – jest zatem „miejszem pewnego eksperymentu, w którym sama moralność, samo człowieczeństwo zostają postawione pod znakiem zapytania”[21]. Pozwólmy wybrzmieć stawianym przez Agambena pytaniom: „Istnieje zatem punkt, w którym człowiek, choć zachowuje jeszcze pozór bycia człowiekiem, przestaje nim być. Punkt ten wyznacza postać muzułmana, a jego miejscem *par excellence* jest obóz. Cóż jednak dla człowieka oznacza stanie się istotą nieludzką? Czy istnieje jakaś postać człowieczeństwa, którą można by odróżnić i oddzielić od człowieczeństwa biologicznego?”[22]

W kontekście ostatniego z tych pytań warto podjąć zasygnalizowany powyżej problem niemożności budowania po Auschwitz etyki w oparciu o pojęcie godności, konstruującej pojęcie człowieczeństwa wokół określonych wskazań o charakterze normatywnym. Ten wymiar rozważań Agambena ma znaczenie między innymi dlatego, że wyraża się w nim jego krytyczny stosunek do praktyki interpretowania „w kategoriach moralnych” dążenia więźniów do pozostania człowiekiem, tak jakby w dążeniu tym „szło o próbę zachowania godności i szacunku dla samego siebie”[23]. Włoski filozof uważa, że „muzułman [...] strzeże progu pewnej etyki, pewnej formy życia, które zaczynają się tam, gdzie kończy się godność”, z nim jest bowiem związana skrajna postać tej nowej wiedzy, którą „z obozów do ludzkiej ziemi przynieśli ocalali” (zwróćmy uwagę na charakterystyczne umiejscowienie obozu wobec zamieszkiwanego przez człowieka świata, które pojawia się w tej wypowiedzi) i której treścią jest to, że „nawet w najskrajniejszym upodleniu tli się jeszcze jakieś życie”[24]. Agamben zdaje się pokazywać, że do kryzysu etyki budowanej wokół pojęcia godności prowadzi już polityka nazistów wobec Żydów, czyniąca z tych ostatnich ludzi pozbawionych godności, a więc z pojęcia godności wywodząca stawianie ich poniżej człowieka – czyli wyprowadzająca z tej idei wyłączenie części ludzkości z tego, co ludzkie: „Także naziści po wprowadzeniu ustaw rasowych posługiwali się w odniesieniu do sytuacji prawnej Żydów wyrażeniem pochodzącym od słowa godność, mianowicie *entwürdigen*. Żyd jest człowiekiem, który został pozbawiony wszelkiej *Würde*, wszelkiej godności: człowiekiem jako takim – i właśnie z tego powodu istotą nieludzką”[25]. Etyka budowana wokół pojęcia godności staje się niemożliwa wtedy, gdy skonfrontuje się z postacią muzułmana i z tym, do czego człowiek został doprowadzony w obozie zagłady – a więc z tą postacią, w której spełnia się „okrutna autoironia” Żydów wiedzących, że „nie umrą w Auschwitz

jako Żydzi”[26]: „[...] Auschwitz oznacza kres i upadek wszelkiej postaci etyki godności i stosowania się do normy. Nagie życie, do którego sprowadzona została istota ludzka, niczego nie wymaga, ani do niczego się nie dostosowuje. Samo jest jedyną normą, jest całkowicie immanentne. A «ostatecznego poczucia przynależności do gatunku» w żadnym razie nie można uznać za równoznaczne z godnością”[27].

[...]

Dla rozważań Agambena, którym poświęciliśmy dotychczas najwięcej uwagi, kluczowym źródłem inspiracji były dzieła Primo Leviego. *Co zostaje z Auschwitz* można jednak także umieścić w szerokim nurcie refleksji nad obozami koncentracyjnymi, którego innym, historycznie wcześniejszym przykładem są *Korzenie totalitaryzmu* Arendt. Interpretacje Agambena i Arendt łączy przekonanie, że dla właściwego ujęcia interesującego nas zagadnienia obozu, a w związku z tym także fenomenu totalitaryzmu jako takiego, kluczowe jest zrozumienie jego wymiaru antropologicznego: „[...] ideologie totalitarne wcale nie dążą do przekształcenia świata zewnętrznego czy do rewolucyjnego przeobrażenia społeczeństwa, lecz do przekształcenia samej natury człowieka. Obozy koncentracyjne są laboratoriami, w których poddaje się sprawdzeniu zmiany ludzkiej natury [...]”[28]. Możemy dodać, że demiurgiczny charakter nowoczesności osiąga swoją szczytową postać wtedy, gdy jego maksymalizm przełamuje ostatnią granicę, czyli gdy nie dąży po prostu do metamorfozy otaczającej rzeczywistości, lecz zwraca się ku samej naturze człowieka. Wskazywała na to Arendt, gdy twierdziła, że totalne panowanie dąży do „zorganizowania nieskończonej wielorakości i odmienności istot ludzkich w taki sposób, jakby były po prostu jednym człowiekiem”[29].

[...]

Autorka *Korzeni totalitaryzmu* dostrzega – tak jak później będzie to czynił choćby Agamben – w obozach koncentracyjnych i obozach zagłady „podstawową instytucję w organizacji totalitarnej władzy”[30]. Należy wyjaśnić tę opinię. W trakcie analiz prowadzonych w jednym z wcześniejszych rozdziałów zwracałem uwagę na to, że zdaniem Arendt istotą rządu totalitarnego jest terror. W obozie terror ten uzyskuje charakter absolutny i traci związki z utylitarnie pojmowanym celem[31]. Ta pozorna niecelowość obozów – związana choćby z ich ekonomiczną bezużytecznością – wytwarza wokół nich „atmosferę szaleństwa i nierealności”, będącą zdaniem Arendt „prawdziwą żelazną kurtyną, która skrywa wszystkie formy obozów koncentracyjnych przed oczami świata”[32]. Totalitarne panowanie, choć na określonych etapach rozwoju sięga po utylitarną zasadę, zgodnie z którą „wszystko jest dozwolone”, wtedy, gdy przybiera „autentycznie totalitarną strukturę”, zastępuje tę dobrze znaną zasadę inną, wcześniej nieznaną, zgodnie z którą „wszystko jest możliwe”[33]. Nie chodzi już zatem o to, aby z określonego przedsięwzięcia władcy wyciągnęli pewien wymierny zysk, lecz o sięgnięcie po totalne, a zatem niczym nieograniczone panowanie – o realizację pewnej idei władzy. Jak zauważa Arendt, „taką władzę można umocnić tylko wtedy, kiedy istnieje pewność, że dosłownie wszyscy ludzie, bez żadnego wyjątku, są zdominowani w każdym aspekcie swojego życia”[34]. To z tego powodu obóz mimo swojej pozornej bezużyteczności jest kluczową instytucją dla osiągnięcia właściwych celów totalitarnego rządu. Jest tak zarówno dlatego, że totalne panowanie wymaga usunięcia wszelkiej spontaniczności u poddanych (jedno z kluczowych przeświadczeń wyrażanych przez Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu* głosi, że „spontaniczność jako taka, ze swą nieobliczalnością, jest największą

przeszkodą dla totalnego panowania nad człowiekiem”[35]), co może dokonać się właśnie w obozie[36], jak i dlatego, że prowadzi ono do podtrzymania potęgi reżimu i uniemożliwia rządzącym i rządzonym przejście do „codziennego życia z jego prawami człowieka”[37]: „Bezużyteczność obozów, ich cynicznie przyznawana antyużyteczność, jest tylko pozorna. W rzeczywistości są one ważniejsze dla zachowania potęgi reżimu niż jakakolwiek inna jego instytucja. Bez obozów koncentracyjnych, bez nieokreślonego strachu, jaki budzą, oraz bez bardzo określonego przeszkolenia, jakie oferują w dziedzinie totalitarnego panowania, którego nigdzie indziej nie można w pełni wypróbować łącznie z jego najbardziej radykalnymi możliwościami, totalitarne państwo nie potrafi ani natchnąć fanatyzmem swoich wojsk, ani utrzymać całej ludności w kompletnej apatii. Ci, którzy rządzą, i ci, którzy im podlegają, aż nazbyt szybko ugrzęźliby ponownie w «starej burżuazyjnej rutynie»”[38].

Widzimy zatem, dlaczego obóz jest zarówno kluczowym narzędziem totalitarnego panowania, jak i instytucją pozwalającą uchwycić istotę tej formy rządów. To jądro totalnej władzy jest zarazem na wielu poziomach odizolowane od otoczenia – nie tylko przez wspomnianą powyżej aurę nierzeczywistości, którą wokół siebie roztacza ze względu na to, że nie poddaje się żadnej liberalnej, zdroworozsądkowej racjonalizacji, takiej jak ta związana z celowością ekonomiczną, lecz także poprzez działania zmierzające do utrzymywania w sekrecie prowadzonych w nim „eksperymentów z totalnym panowaniem”[39]. Głównym jednak czynnikiem wpływającym na to odizolowanie obozu, przede wszystkim zaś związanego z nim doświadczenia, od świata żywych – czynnikiem o największej, jak się wydaje, trwałości i znaczeniu – jest to, że więźniowie są w nim oddzieleni od samych siebie, od czegoś, co można określić mianem ich istoty. To oddzielenie sprawia, że nawet ci, którzy powracają ze „świata umarłych za życia” do

„świata żywych”, doświadczają dzielącej te dwie rzeczywistości przepaści: „Sprowadzenie człowieka do zespołu odruchów oddziela go równie radykalnie jak choroba umysłowa od tego wszystkiego, co przesądza o jego osobowości czy charakterze. Kiedy, jak Łazarz, zostaje wskrzeszony, odnajduje swoją osobowość bądź naturę niezmienną, taką, jaką zostawił”[40].

Z tym dokonującym się na wielu poziomach odizolowaniem obozów od świata żywych wiąże się trudność, jaką napotyka ten, kto chce przedstawić to, co się w nich dzieje. Mierzą się z nią nie tylko zewnątrzni obserwatorzy, lecz także ci, którzy byli w obozie: „Życia w obozach koncentracyjnych nie można porównać z niczym. Wyobraźnia nie jest nigdy w stanie w pełni pojąć tej zgrozy dlatego właśnie, że wykracza ona poza życie i śmierć. Nie można tego nigdy w pełni zrelacjonować z tego prostego powodu, że ten, kto przeżył, powraca do świata żywych, co uniemożliwia mu zachowanie pełnej wiary w prawdziwość własnych przeżyć”[41]. Zdaniem Arendt obserwator z zewnątrz jest w stanie przedstawić rzeczywistość obozową „tylko w postaci rysunków wyobrażających życie po śmierci, to jest życie odsuniętych od ziemskich celów”[42]. Zgodnie z tym dzieli ona obozy koncentracyjne na trzy typy: Hades, Czyściec i Piekło. Pierwszy z nich jest „względnie łagodny” i służy do „usuwania z drogi wszelkiego rodzaju niepożądanych elementów” (przy czym Arendt zauważa, że jest on znany także z krajów nietotalitarnych), drugi „reprezentują obozy pracy w Związku Radzieckim”, trzeci zaś „ucieleśniały udoskonalone przez nazistów typy obozów, w których całe życie było dokładnie i systematycznie zorganizowane z myślą o jak najdotkliwszej udręce”[43]. Taka typologia obozów jest nie tylko konsekwencją tego, że nieprzedstawialność obozowej rzeczywistości każe sięgnąć po znane z naszej kultury obrazy życia po śmierci (to bowiem taki stan jest najbliższy temu, co panuje w obozie), lecz także nawiązuje do

wyrażonego przez Arendt już na początku omawianej części *Korzeni totalitaryzmu* przekonania, że obozy służą do sprawdzenia podstawowego założenia totalitaryzmu, zgodnie z którym wszystko jest możliwe. W ludzkiej mocy ma bowiem znaleźć się uczynienie na ziemi tego, co tradycyjnie przedstawiano w zaświecie[44].

Tomasz Herbich

Prezentowany tekst jest siódmym rozdziałem podręcznika do przedmiotu „Nowoczesne źródła totalitaryzmów”, który został opracowany przez autora w ramach dofinansowanego przez Centrum Projektów Europejskich programu edukacyjnego „Polityka – Religia – Bezpieczeństwo. Konflikt i próby rozwiązania”, realizowanego przez Fundację Świętego Mikołaja we współpracy z Uniwersytetem Warszawskim oraz Centro Studi Medi z Genui.

Przypisy:

[1] H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2014, s. 512.

[2] Tamże, s. 535.

[3] G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek (Homo sacer III)*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 51.

[4] Tamże, s. 47. W obozie – przekonuje włoski filozof – „nie sposób było odróżnić [...] człowieka od istoty nieludzkiej” (tamże, s. 58).

[5] Por. tamże, s. 55.

[6] Por. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, dz. cyt., s. 512.

[7] P. Levi, *Czy to jest człowiek*, przeł. H. Wiśniowska, Warszawa 1996, s. 100. Por. G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz...*, dz. cyt., s. 44.

[8] G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz...*, dz. cyt., s. 48.

[9] J. Améry, *Poza winą i karą. Próby przełamania podjęte przez złamanego*, przeł. R. Turczyn, Kraków 2007, s. 38. Por. G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz...*, dz. cyt., s. 41.

[10] G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz...*, dz. cyt., s. 48.

[11] Por. tamże, s. 52.

[12] Tamże, s. 52.

[13] Tamże, s. 51.

[14] Tamże, s. 52.

[15] Tamże, s. 54.

[16] H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, dz. cyt., s. 515.

[17] G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz...*, dz. cyt., s. 66.

[18] Tamże, s. 64.

[19] Tamże, s. 58–59.

[20] Por. tamże, s. 63.

[21] Tamże.

[22] Tamże, s. 55.

[23] Tamże.

[24] Tamże, s. 69–70.

[25] Tamże, s. 68.

[26] Tamże, s. 45.

[27] Tamże, s. 69.

[28] H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, dz. cyt., s. 534.

[29] Tamże, s. 512.

[30] Tamże, s. 513.

[31] Por. tamże, s. 513–514.

[32] Tamże, s. 519.

[33] Tamże, s. 514.

[34] Tamže, s. 531.

[35] Tamže.

[36] Por. tamže, s. 512.

[37] Tamže, s. 531.

[38] Tamže, s. 530–531.

[39] Por. tamže, s. 512.

[40] Tamže, s. 515–516.

[41] Tamže, s. 518.

[42] Tamže, s. 519.

[43] Tamže, s. 519–520.

[44] Por. tamže, s. 521.