

Сомнение в травме: философское исследование

Мурзин Н. Н.,
к. филос. н., научный сотрудник Центра философских проблем
социальных и гуманитарных наук
Института философии РАН,
shywriter@yandex.ru

Аннотация: Философское исследование травмы подразумевает рассмотрение этого понятия в кругу по видимости отвлеченных примеров, комментирующих его с позиций онтологии, метафизики, эстетики, этики. Трудность с травмой заключается не просто в том, что она выступает предметом для дисциплин иного рода и интенции, но что она по сути своей обязана противостоять всякому теоретическому рассуждению вообще. Это понятие не столько противоречивое, сколько активно отрицательное относительно привычного применения к нему и к ему подобным теоретического аппарата. Но чем дальше с травмой имеешь дело, даже не будучи метафизиком, даже идя у нее на поводу, тем отчетливее становится понимание, что мысль не может отринуть себя ради земной боли, какую бы тягу к совершению этого самопреодоления она ни испытывала, что она и в анализе травмы останется собой, т. е. движением от факта к сущности. А соответственно, и травма будет абстрагироваться и открываться с парадоксальных и формальных сторон, обнаруживая в себе инакость и двусмысленность.

Ключевые слова: травма, рана, грех, страдание, субъект, метафизика, творчество.

Введение

*Есть какое-то великое упрямство,
упрямство, которое делает честь человеку, в решении
не признавать никакого нравственного убеждения,
пока оно не получит оправдания посредством мысли.*

Г. Гегель. Философия права

Философия идет за языком, а язык далеко может увести. Фактически философия — это один из способов убедить язык его же собственными средствами в реальности той или иной вещи, события, понятия. Лейбниц называл это «достаточным основанием». Начиная с сократической беседы у Платона мы видим, как философия моделирует свое отличие от других видов знания и говорения (logos): она не может остановиться на аргументах, которые кажутся ей поверхностными, тавтологическими, отсылающими к очевидности. Философия не описательна, не укоренена — точнее, отказывается укореняться — в здравом смысле. Уходя вдаль по лабиринту вопрошания, она сохраняет свою первичную интенцию, но не верность исходному факту, восприятию или переживанию. Перефразируя Канта, философия

синтетична, а не аналитична. Она взывает не к тому Я, к какому взывают иные, теснее связанные с естественной установкой формы логоса. Она шлифует язык о мысль, в своем вечном поиске чистых сущностей, до которых не больно и не противно будет дотронуться.

В этом смысле философия и травма представляются взаимоисключающими явлениями. Рассуждение о травме предполагает, причем с особой настоятельностью, удержание изначальной боли, заключенной в самом его предмете, а для ситуации морально окрашенной потеря этого чревата опасной релятивизацией. Все предприятие теряет берега, размывается. Но философия существует в размытости, она в ней как дома. Для нее все начинается там, где для других все заканчивается: запредельный хаос Гесиода, где залегают все концы и начала. Только для нее это не хаос, а как раз наоборот. Философия уводит в него за собой естественный концепт — недалеко ушедший от имени и всегда погруженный в эмпирический контекст, — чтобы там, в пространстве мысли, разобрать и пере-собрать его.

Травма — «окрашенное» понятие, оно сразу дает нам понять, о чем оно: о боли, страдании, ущербе. Философия доводит все это до степени какой-то одной ей ведомой и нужной чистоты — или зрелости. «Философия всегда приходит слишком поздно. В качестве мысли о мире она появляется лишь тогда, когда действительность закончила свой процесс образования и завершила себя. Сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек», — говорит Гегель [4, с. 22–23], т. е. на исходе яркого дня непосредственной событийности, в сумеречности необходимого от-странения и о-странения.

Чего же мы так добьемся, когда речь идет о травме?

Ступив на опасный философский путь, мы сразу увидим те смысловые горизонты, которыми очерчивается из него представление о травме. Это, во-первых, вопрос об объективной стороне дела, т. е. об ущербе, который метафизика начиная с Парменида решала просто: а именно, растворяя любой отдельный недостаток чего-либо в общей картине полноты и неизменности бытия. Этот тезис воспроизводился на старые и новые лады тысячелетия подряд; в XVI веке Декарт заявил, что материя не терпит пустоты (повторив Аристотеля), в XIX веке Кьеркегор, формально атакуя классический философский подход в лице Гегеля, разделил все бедствия этого мира на недостойные внимания христианина — в эту категорию попало большинство несчастий — и единственное значимое: отчаяние, «болезнь к смерти» духа. Все остальные болезни, сколь бы ужасающими они ни казались нам, обычным людям, суть «к славе Господней», включая смерть [8, с. 27–28]. Ницше, еще до Фрейда, полагал неотъемлемой чертой гения индивидуальную травму, особенно часто связанную с детством и родителями [13, с. 424–425]. Альбер Камю, экзистенциалист XX века, призывал своего Сизифа радоваться тяготам существования как неизбежной сцене для утверждения разумной жизни в этой «суровой и конечной вселенной... Сизифа, — говорит Камю без тени сомнения, — следует представлять себе счастливым» [6, с. 91–92].

Философия, как мы видим, задает не только вопрос «Что есть страдание?», но и «Кто страдает?». Последний же равнозначен вопросу о «кто» вообще. Кьеркегор открывает свою «Болезнь к смерти» размышлениями о том, что нам называть и что считать за Я. Подвержен ли метафизический субъект страданию, если эмпирические страдания философия растворяет в глобальности единого всеобъемлющего бытия, а, скажем, нравственные или метафизические оставляет религии? Согласно Гегелю, автору концепции «несчастливого сознания», Я способно — и должно — страдать лишь от своей не(до)осуществленности, неполноты своей наличной формы. Ницше сильно расширил философские горизонты, введя

злонамеренную волю и ресентимент, но и он, даром что сам в жизни сильно мучился, не тематизировал страдание.

Разумеется, есть и третий вопрос, не менее важный, чем первые два: «От чего страдает?» Философия, рассматривая *вообще* человека, страдающего *вообще* от мира, т. е. взойдя от фактов к чистой сущности, конечно, упускает из вида мир отдельных личностей и причин, в котором живет реальный человек. Убивает не оружие, убивают люди. Человек, страдающий от произвола другого человека, совершенно не то же самое, что человек из мифа или учения, предоставленный в силу неких обстоятельств некой участи, распространяющейся на каждое конкретное свое воплощение, — скажем, быть заброшенным в равнодушную к твоей боли вселенную. Но если она равнодушна, откуда в ней я, который не равнодушен? Боль, страдание, травма сами себе не размышляют, а если и размышляют, то иначе, чем того требует философия, идущая за духом языка — за достоверностью своего высказывания. Даже боль определяется мыслью — по крайней мере, понимание этой боли; язык не терпит фальши и однообразия, топтания на месте и обсасывания чистого события. Страдают ли одинаково атеист Камю, убедивший себя, что мир только один, а значит, страдание и счастье, вызываемые им, имеют один источник и природу (а это ведь чистая логика!), и, скажем, некий христианин, твердо придерживающийся убеждения, что мир добра и мир зла несводимы к общему знаменателю, и их всякий раз следует различать до атома, чтобы не клеветать на Бога и не хулить Его? Философия может иметь дело с травмой, только став философией травмы, т. е. возведя последнюю в принцип и проработав в языке всю необходимую систему реальных отношений, подразумеваемую им. Но это в любом случае опосредованное занятие.

Как ни взгляни, сама травма не чужда проблемы своей относительности. Коллективные травмы подразумевают если не прямо метафизического, то весьма условного субъекта как своего носителя — субъекта, который конституируется/конструируется сложными социальными и культурными механизмами. Что же касается индивидуальной травмы, она тоже оставляет немало вопросов, в первую очередь — вопрос о соотношении травмы (как последствия) и раны (как травмирующего события). Разные теории травмы то разводят эти аспекты (и понятийно, и во времени), то предельно сближают. Более того, нередко травма осмысливается почти что в ключе философского оптимизма, т. е. как повод, пусть и не очень позитивный, к самоидентификации и дальнейшему идеологическому строительству. Даже сама философия травмы (если почитать за таковую т. н. *trauma studies*) склонна «терять» травму.

Разные подходы к анализу травмы

Аналитика травмы, или trauma studies, представляет собой один из междисциплинарных способов говорения о заведомо болезненных и зачастую закрытых от прозрачной манифестации и артикуляции событий. Востребованность психоаналитических, исторических и визуальных исследований, базирующихся на тех или иных аспектах понятия «травмы», нередко провоцирует на рассуждения о trauma studies как попытке менторского создания «области не только допустимого, но и желаемого дискурса в рамках Академии и за ее пределами». Мы стараемся разобраться,

действительно ли изучение «травмированного» — сознания, опыта — отсылает к интенциональным особенностям лакановского властного господина знания, или научная и художественная аналитика множественных травм, скажем, XX века является в первую очередь этически необходимой попыткой объективной регистрации и одновременно личного свидетельства об «ужасном», «невообразимом».

О. В. Мороз, Е. В. Суверина. *Trauma Studies: история, репрезентация, свидетель*

Джеффри Александер, один из ведущих экспертов в области травмы, в статье «Культурная травма и коллективная идентичность» перечисляет три основных взгляда на эту проблему. Есть, во-первых, «популярная теория травмы»; согласно ей, травмы «суть естественным образом происходящие события, которые сокрушают ощущение благополучия у индивидуального или коллективного актора. Иными словами, считается, что способность сокрушать — «травма» — проистекает из самих событий. Реакция на такие сокрушающие события — «переживание травмы» — ощущается и считается немедленным, не предполагающим рефлексии ответом на них. В соответствии с популярной точкой зрения, травматический опыт имеет место, когда травмирующее событие вступает во взаимодействие с человеческой природой» [2, с. 9].

Другой подход — это т. н. «трактовка с позиции философии Просвещения». Она «предполагает, что травма — это род рациональной реакции на резкую перемену, будь то на уровне индивидуума или общества. Объекты или события, которые запускают травму, четко воспринимаются акторами; их реакции ясны, а последствия этих реакций направлены на решение проблемы и на развитие. Когда с хорошими людьми случается что-то плохое, они испытывают шок, возмущение, негодование» [Там же].

И наконец, есть психоаналитический подход, имеющий дело в большей степени с индивидуальными травмами, нежели коллективными. В его рамках «модель неосознаваемых эмоциональных страхов и искажающих познавательные процессы механизмов психологической защиты помещается между внешним сокрушительным событием и внутренней травматической реакцией актора... Когда с хорошими людьми случается что-то плохое, утверждается в этой академической версии популярной теории травмы, они могут так испугаться, что могут даже подавить самое переживание травмы. Вместо того чтобы задавать направление для познания и рационального осмысления, травмирующее событие искажается в воображении и памяти актора» [Там же, с. 12].

Дисциплины, имеющие дело с индивидуальными травмами, сегодня кажутся более специфическими и узкопрофессиональными, чем теории коллективных травм, получившие широкое распространение из-за процессов политического и культурного переосмысления в новейшей истории ее предшествующих периодов. Травма стала их священной коровой, очередным универсальным ключом-отмычкой ко всем проблемам. Достаточно сказать, что некое событие однажды «травмировало» группу, сообщество или целый народ настолько, что вся дальнейшая их история развивалась как попытка забвения этой травмы, борьбы с ней или преодоления ее, как все, что вам остается дальше, это уточнения (немаловажные, впрочем), связанные с тем, как именно травма трансцендирует с уровня индивидуального и эмпирического события до гештальта общественного сознания. Собственно, этому посвящена вторая половина статьи Александера. Но вся эта тонкая работа базируется на том,

что мы уже приняли травму как нашу исходную установку, и сомнений в достоверности ее наличия нет. За это и отвечают перечисленные Александером три подхода. Они фиксируют проблему и намечают пути ее разработки.

При этом каждый из них имеет свои ограничения. «Популярная теория травмы», по крайней мере, в той ее формулировке, что здесь приводится, подразумевает, что на самом деле абсолютно все, что угодно, может сокрушить ощущение благополучия, даже события воображаемые и не случившиеся, но лишь могущие случиться — проще говоря, а вдруг мы параноики? — или быть сочтено таковым событием. В своей поздней великой работе «По ту сторону принципа удовольствия» (1920) З. Фрейд довел эту перспективу до абсурда, а заодно перевернул ее. Согласно Фрейду, сам переход от небытия к бытию есть невероятное возмущение первичного покоя, своего рода начальная, примордиальная травма — вот только чья, и почему? Такая травма у Фрейда, парадоксальным образом, на стороне жизни, а не смерти, это знак рождения, а не гибели, эффект собственных сил влечения и желания, а не страдание от внешнего угнетения. Этот могучий выплеск воли к бытию Фрейд определяет как «Эрос» и противопоставляет ему «Танатос» — волю не совсем к смерти, но, скорее, к покою и бестревожности, каковые суть отдаленные признаки первичного небытия, взорванного Эросом [19, с. 261–264]. В любом организме эти силы — будоражающая и успокаивающая, целеритальная (устремляющая ввысь, вовне, к чему-то иному) и гравитальная (побуждающая к застою, замыканию в себе, отказу от действия)¹ — соперничают, произносят одновременно свое Да и Нет². То, что возмущается (т. е. страдает) в нас от мощной тяги бытия — это гравитация или притяжение самого небытия, которое хочет вернуться, хочет, чтобы все снова застыло в невозмутимом пустом равенстве и всегда так пребывало. Чем больше в нас небытия и чем меньше силы бытия, тем сильнее мы будем страдать от зова жизни и ее вызовов, упрямиться, отворачиваться и сопротивляться. Жизнь делает болезненной и непереносимой не «жестокий мир» экзистенциалистов, в который Я обнаруживает себя заброшенным, а могущество небытия, которое корчится в нас, как бес от святой воды, потому что не желает выходить на свет и становиться чем-то. Боль и страх от обрушивающейся на нас огромной, чуждой, ослепляющей жизни мы впервые испытываем, когда рождаемся — когда нас выбрасывает из спокойной, сумеречной, безопасной утробы матери, полной дремы, отдаленных звуков и манящих своей необязательностью всплеск сознания. Такова натальная травма. Но это только начало наших испытаний; страх жизни, ее шума, пестроты и одиночества, преследует нас, если мы изначально ранены небытием и жаждем превыше всего его покоя. И бытие, и небытие, получается, ранят, но по-разному. Что будет, если Я отказывается от жизни и предпочитает уход в смерть, гениально описано Томасом Манном в финале романа «Будденброки», когда тяжело заболевает и без того слабый и неприспособленный мальчик Ганно.

«В смутных, бредовых сновидениях, в жару и забытии больной ясно слышит призывный голос жизни. Уверенный и свежий, этот голос доносится до него, когда он уже далеко ушел по

¹ Я использую здесь понятия, впервые употребленные в другом контексте французским философом-постмодернистом Ж. Делёзом.

² Фрейд в связи с этим формулирует гипотезу о некоем «колебательном ритме в жизни организмов; одна группа влечений стремится вперед, чтобы как можно скорее достичь конечной цели жизни, другая группа на известном этапе этого пути устремляется назад, чтобы начиная с определенного пункта проделать путь снова и тем самым увеличить его продолжительность» [19, с. 266].

неведомым, раскаленным дорогам, ведущим в тень, в мир и прохладу. Встрепенувшись, человек прислушивается к этому звонкому, светлому, чуть насмешливому призыву повернуть вспять, который донесся до него из дальних, уже почти позабытых краев. И если он устыдится своего малодушия, если в нем шевельнутся сознание долга, отвага, если в нем вновь пробудятся энергия, радость, любовь, приверженность к глумливой, пестрой и жестокой сутолоке, которую он на время оставил, то, как бы далеко его ни завела раскаленная тропа, он повернет назад и будет жить. Но если голос жизни, до него донесшийся, заставит его содрогнуться от страха и отвращения, если в ответ на этот веселый, вызывающий окрик он только покачает головой и отмахнется, устремившись вперед по пути, ему открывшемуся, тогда — это ясно каждому — он умрет» [11, с. 694–695].

С жизнью неизбежно соотнесено страдание; просто сильный, влекущийся, преданный жизни человек готов и способен выносить его, претерпевать и даже получать известное удовольствие от него, как от острой приправы бытия. Это как у Блока: «Узнаю тебя, жизнь, принимаю и приветствую звоном щита!» О том же самом говорит еще Августин: «Так, победивший полководец торжествует и справляет триумф, но победил бы он, если бы не сражался? И чем труднее было сражение, тем больше и радости в триумфе. Мореплавателей застигает буря: все бледнеют и трясутся от страха; но вот небо проясняется, и волны стихают — какая радость следует за этим, причем тем большая, чем большую опасность удалось избежать. Заболевает дорогой нам человек, все предвещает его скорую кончину; но кризис миновал, и радости нашей нет предела — а ведь мы бы не радовались так, если бы он был все время здоров. Мало того, мы часто сами ищем подобных удовольствий, охотно приобретая их ценой предварительных лишений» [1, с. 517].

Обратное отношение к жизни — ницшевский декаданс, упадок жизненных сил. Фрейд, вслед за Ницше, поместившим в основание всего волю к власти, тоже пытается выйти из рамок психологии, т. е. субъективности, и затронуть вопросы онтологии, т. е. того, как устроено сущее. Его работа открывается выражением недовольства по поводу отсутствия удовлетворительной философской или иной общегуманитарной теории на сей счет, а мы знаем, что это обычно является пролегоменами к тому, чтобы самому предложить такую теорию. Итак, Эрос и Танатос у Фрейда — это космические силы, принципы или состояния. При этом рычаг к тому, чтобы перевернуть мир или как минимум его картину, — это понятие удовольствия, понятие, как справедливо отмечает Фрейд, относящееся «к самой темной и недоступной области душевной жизни» [19, с. 230–231]. В самом деле, с незапамятных времен философия (например, в лице Эпикура) говорит нам, что самое естественное и даже похвальное с этической точки зрения дело — избегать страданий и стремиться к удовольствию. Иногда на место удовольствия будет поставлено «счастье», как у Аристотеля. И хотя понятно, что счастье — это куда более сложная вещь, чем удовольствие, сама идея того, что человек стремится к чему-то хорошему, правильному, положительному для себя и *от* обратного, должна основываться на уже имеющемся у него определенном представлении о том, что это такое, на некоей способности суждения, на некоей форме знания. Эта идея развивается в философии вплоть до Ницше с его позитивными, жизнеутверждающими инстинктами, из которых вытекает «великое здоровье». Но Фрейд, что странно, учитывая его агностицизм и критику (в кантовском смысле) религии, неожиданно обнаруживает в основе своего подхода нечто сродни религиозной интуиции греха — сильное подозрение, или квазикартезианское сомнение в том, что наше суждение в данной области может быть верным, заслуживающим доверия. Нам может представляться,

что нет ничего более простого и однозначного, чем полярность «удовольствие/неудовольствие», «счастье/страдание», и, что намного важнее, где в ней мы и наша цель, и почему это так³. Но может оказаться, что мы неправы, что удовольствие и примитивным образом понимаемое счастье находятся на стороне небытия, а не бытия, вскормлены Танатосом, а не Эросом. Конечно, здесь возникает вопрос, как не впасть в слишком уж разительное противоречие с «непосредственными данными сознания» и не построить теорию, в которой все будет поставлено с ног на голову и провозглашен какой-то садомазохистский идеал страдательной жизни как единственной правильной, а любого удовлетворения — как чего-то греховного и недостойного. Люди не могут быть одержимыми аскетами. Само собой, Эрос не означает неудовольствия в самом буквальном смысле, это противоречило бы самому его понятию; точно так же и Танатос не есть царство пелевинского «вечного кайфа». Фрейд преследует более сложную мысль: что небытие может завладеть нами до такой степени, что даже самые прекрасные вещи в жизни, достойные стремления, будут судиться нами в первую очередь под знаком трудности своего достижения, необходимости активности, а значит, страдания в той или иной его форме. Этот поворот в чем-то очень близок максимам такой религии, как буддизм, и оттого, скажем, Ницше будет, как он сам считал, с полным основанием, усматривать в буддизме противожизненное начало или импульс. А последователь Фрейда Э. Фромм упростит картину и разделит все явления и мотивы духа на жизнеутверждающие и некрофильские.

Второй недостаток — или недосмотр — популярной теории травмы заключается в том, что в ней травмы не отличаются от самих событий, их вызывающих. Мы предельно сознательны, когда нечто негативное происходит с нами. Мы фиксируем его, переживаем в полном объеме и далее пытаемся подходящими или неадекватными средствами травмирующую ситуацию преодолеть. Это ситуация неотличимости (полной или почти полной) травмы от *раны*.

В отличие от популярной теории травмы, психоаналитический подход (но только по Александеру — не путать с приведенными выше соображениями касательно Фрейда) исследует индивидуальные — а точнее, оригинальные и непосредственные — травмы, ибо всякая коллективная травма, за счет условности ее носителя, будет чем-то опосредованным, например, суммой индивидуальных травм, совпавших в силу их схожести или единства причины, вызвавшей каждую конкретную травму (например, постигшее сразу множество людей бедствие или общий диагноз заболевания). Существенно здесь то, что психоанализ предполагает ровно обратный популярной теории взгляд — согласно ему, травма неосознаваема в качестве таковой в момент ее причинения, и даже позже; она уклоняется от прояснения, прячется от осознания, как сущее у Гераклита, которое любит скрываться. Поэтому работа с ней сложна — она травмирует вдвойне не только тем, что случилась, но и тем, что психика и потом отказывается иметь с ней дело. Собственно, дальше вообще непонятно, что именно причиняет человеку большую боль — сама травма или его собственный отказ взглянуть травмирующему событию в лицо. Травма расходится с раной

³ «Мы знаем, что принцип удовольствия присущ первичному режиму работы душевного аппарата и что для самоутверждения организма среди трудностей внешнего мира он с самого начала оказывается непригодным и даже во многом опасным. Под влиянием влечений Я к самосохранению он сменяется принципом реальности, который, не оставляя конечной цели достижения удовольствия, все же предполагает и осуществляет отсрочку удовлетворения, отказ от различных возможностей такового и допущение на какое-то время неудовольствия на длинном окольном пути к удовольствию» [19, с. 234].

и состоит не столько в боли от нее, сколько в попытках эту боль скрыть, перевести ее в какой-то иной регистр.

Трактовка с позиций философии Просвещения интересна тем, что вместо обыгрывания диалектики сознательного/бессознательного противопоставляет морально нейтральному «благополучию» популярной теории, сокрушенному травматическим событием, морально окрашенное выражение «хорошие люди». Ведь всегда можно усомниться в том, насколько в общем «хороши» те, кто пострадал от чего-то. Радикальный религиозный взгляд вообще предполагает, что все негативные события, происходящие с отдельным человеком или человечеством в целом, суть наказание за греховность — т. е. подтверждение того, что ни один человек не хорош так, как он сам о себе думает, не невинен. В лучшем случае страдания — это испытания или знамения от Бога, призывающие не держаться в этой жизни того, что не есть Он и исходящие от него вечные и праведные истины. «Благополучным» может быть и нехороший человек. Но Просвещение вовсе не наивно или слепо. Оно достаточно логично, так как допускает, что говорить о травме, о любом лишении, можно только на фоне чего-то им обратного. Есть то, что страдает, лишается, терпит ущерб. И что намного важнее, есть некая инстанция, которая считает происходящее неправильным или негативным — попросту говоря, злом. Выносить суждение о зле можно, только обладая определенной презумпцией добра; точно так же для обвинения необходимо иметь потерпевшую сторону. Даже если словосочетание «хорошие люди» сомнительно и должно быть подвергнуто критике, несомненно, можно переформулировать его следующим образом: есть нечто хорошее в людях или в их представлениях, что и возмущается, когда происходит негативное, и оказывается в первую очередь травмировано им. Оно, проще говоря, и есть субъект, терпящий ущерб. Оно — заложник, жертва, точка отсчета наших суждений, момент картезианской несомненности. Это оно вызывает к справедливости и требует компенсации. В тотальной размытости, сложности, перепутанности причин и следствий нам нужно на что-то опереться, чтобы сформировать хоть одно отчетливое понятие. Чтобы сказать «травма», нам надо понять, утвердить, кто/что страдает и почему это именно травма, почему мы не можем применить здесь некое более нейтральное, менее вызывающее понятие.

Итак, допустим, что перечисленные Александером подходы — популярный, просветительский, психоаналитический — и есть основные способы мыслить о травме. Тогда каждый из них намечает свою область вопросов. Популярная теория травмы ставит вопрос о сознательности травмы, а также о единстве травмы как переживания (эффекта в субъекте) и травмы как события — раны (в объективной реальности). Психоаналитический подход, соответственно, проблематизирует обратное, т. е. все сложности, связанные с чрезмерным «обессознательванием» травмы, как индивидуальной, так и коллективной. Просветительский подход придает дискуссии неизбежное моральное измерение.

Измерения травмы

Но кто даст мне успокоение в Тебе? Кто утешит меня, сделав так, чтобы снизошел Ты в душу мою и наполнил Собою сердце мое, дабы забыть мне все горе мое и Тебя, единое благо мое, воспринять и возлюбить?

Бл. Августин. Исповедь

«Что не убивает меня, то делает сильнее», — провозгласил Ницше [14, с. 558]. Was mich nicht umbringt, macht mich stärker. Подходит ли под это определение травма? Она — следствие некоего события, сотрясшего мое существо, поставившего его под угрозу. То, что травмировало меня, возможно, собиралось (или могло) убить меня, а не всего лишь травмировать, остановившись, тем самым, как бы на полпути. Но вот я выжил, и обращаю ситуацию в свою пользу, ибо теперь я закален, предупрежден, вооружен. Знакомый дьявол лучше незнакомого. Или нет? Травма ведь не просто знание негативного; она его след, и след активный. Она его дрящая боль. Она — это, в конечном счете, оно само, интериоризированное, продолжающее жить во мне и мучить меня. Или нет? Травма — это вирус или антитела? Сёрен Кьеркегор, разбирая в «Болезни к смерти» вопрос об отчаянии, терзающем человеческую душу, — а это, по Кьеркегору, единственная, но роковая травма, доступная духу, — довольно решительно постановляет: «это болезнь, а не лекарство» [8, с. 26]. Что, как нам кажется, вступает в интересные отношения со знаменитым романтическим тезисом Ф. Гельдерлина из стиха «Патмос»: «где опасность, там и спасительное» (Wo aber Gefahr ist wächst das Rettende auch). Гельдерлин, впрочем, осмотрителен: он говорит «где», а не «то же, что». Спасительное — не то же самое, что опасность, не той же природы. Но оно всегда приходит (или обнаруживается) там, где имеет место его антипод. Это сбивает с толку, потому что кажется нам двойственностью самой природы, уравнивающей, по Ю. Мисиме, созидание и разрушение, сделавшей одно и то же ядом и лекарством. Если отойти от мистерий природы и обратиться к человеческой телеологии, то получится, что одно начало с неким автоматизмом вызывает к себе / на себя другое, ему по видимости противоположное; выйдет такая своеобразная диалектика удара на удар. Ограничься мы исключительно языковыми играми, тогда этот тезис — уточнение банальности: ясно, что о лекарстве имеет смысл говорить только в ситуации болезни, одно, что называется, подразумевает/обуславливает другое, придает ему значение. Это уже близко к Кьеркегору, настаивавшему, что «христианское изложение всегда должно напоминать советы врача у постели больного: даже если по невежеству их не понимаешь, нельзя забывать о месте, где они были произнесены» [8, с. 25]. Но вводя врача, Кьеркегор разрушает простую и привычную полярность болезни и больного, показывая, что истинная полярность лежит между болезнью и врачом/лекарством.

Однако болезни бывают разные, и находясь в плену этой метафоры, мы можем предположить, что какие-то из них организм должен претерпеть без помощи извне, выработать к ним устойчивость сам. Когда Александер рассматривает популярную теорию травмы, она (травма) порой выглядит сродни чему-то такому — прививке жестокостью жизни или «конструктивной обиде». Будучи источником болезненных ощущений и неприятностей, она одновременно необходима, чтобы взнудать, подстегнуть человечество, подобно тому, как Сократ оводом-слепнем донимал погрязших в самодовольстве афинян. Это как набивание шишек опыта, проверка на прочность или указание на необходимость этой прочности достигнуть. Популярная теория травмы и есть, в общем-то, ницшеанство, с поправкой на то, что Ницше оставляет в самом своем высказывании тревожащее слово «убивает». И это делает его максимум философской, родственной другим максимумам о сложности/двойственности ситуации с травмой, угрозы и спасения, которые мы сейчас упомянули.

При этом ницшевский/популярный подход, как и романтический извод тезиса Гельдерлина, сплавляют в конечном итоге травму и рану, болезнь и больного, угрозу и ее преодоление, превращая все это в подобие естественного двухтактного жизненного цикла, где некие коллективные «мы» постоянно усваиваем уроки страдания и пребываем в зоркой бдительности, готовые к несчастьям, естественным в той трудной земле к «востоку от рая», куда мы оказались изгнаны. Ницше, правда, как и его последователю Камю, нет нужды в противопоставлении юдоли скорби некоему утраченному раю, смутного материального мира — сияющему царству идей Платона. Они готовы благословить участь Сизифа как единственный и подлинно человеческий удел, требующий кэмпбелловского расколдовывания уродины в сказочную красавицу лишь посредством мощного жизнеутверждающего *amor fati*. Как сказал по другому поводу А. Блок, «да, и такой, моя Россия, ты всех краев дороже мне».

Но возможно другое отношение к травме, когда мы не только не встраиваем ее в жизненный цикл/исторический процесс, но испуганно прячемся от нее. Она не сделала нас сильнее, она навсегда ослабила, надломил нас. В психологии есть понятие невроза — навязчивого состояния тревоги по какому-то поводу. Это не что иное, как алармистская реакция организма, основанная на вине. Вина — онтологическая реальность, она пронизывает собой все. Вину испытываю не только «я» (Я), но и мои составляющие. Организм, оказавшийся не готовым к удару, нанесшему всей системе ущерб, затем до бесконечности разыгрывает сцену с угрозой, о которой он в этот раз успевает предупредить. Обжегшись раз на молоке, он снова и снова дует на воду, на все, что может хотя бы отчасти быть сочтено похожим на причину первичного ущерба или соотнесено с ним. Наш загадочный центр решений, в общем, генерал, воюющий в предыдущей войне. Травма и есть предыдущая война, всегда проигранная. Но мы жаждем реванша. Или восстановления утраченной невинности? Это в идеале. В реальности же невроз заставляет нас вытеснять воспоминания о подлинном источнике мучений (т. е. уничтожает ясность восприятия и суждения) и замещать их вымышленными ситуациями, символическими подстановками. Единственная правда, остающаяся в нас и с нами, — это что у нас болит, что у нас что-то не в порядке. Невроз — это очень опосредованный сигнал беды [19, с. 236–238].

Итак, травма всегда или слишком слаба (но тогда что о ней говорить), или слишком сильна (и тогда мы не смеем взглянуть ей в лицо). Вернемся ненадолго к Ницше. Что-то, что могло (или даже должно было) убить меня, не довело работу до конца. Теперь я знаю, что с этой стороны моя спина не прикрыта, и в дальнейшем стараюсь прикрывать ее. В каком смысле это делает меня сильным? Как яд, к которому я приучил свой организм? Или я становлюсь параноиком-алармистом, рецессивным Дон-Кихотом, обороняющимся от великанов и дующим на воображаемую воду вместо кипящего молока сказочного котла? Ницше не проясняет самое главное — *характер* моей новой силы, возникшей на основе того, что не смогло убить меня. Это оно само, каким-то образом впитанное и усвоенное мной, — или нечто, выработанное в борьбе с ним моим собственным существом? Сила, вырастающая во мне, — она светлая и позитивная («великое здоровье») или мутная и ресентиментная, по природе своей реактивная? Сильным ведь можно стать по-разному. Негативное тоже обладает силой и дарует ее, как минимум, своего рода силу, способность и желание влиять на ход вещей. Но что из этого мы захотим выбрать?

Есть и еще один немаловажный вопрос. Травма — это просто ноющий шрам, иногда сопровождаемый психическим эхом, или это то, что продолжает, только замедленно и в ином регистре, уничтожать меня, наносить мне урон? Из истории мы помним: после первой пунической войны Карфаген все еще оставался великой державой; после второй — он уже не был великой державой, но все еще продолжал существовать; после третьей... Соответственно, цепочка пунических войн — а точнее, Рим, стоящий за ними — была усугубляющейся травмой Карфагена, которая в конце концов убила его.

Но одни болезни, замечает Кьеркегор, отсылая к Евангелию, «к смерти», другие же — «к славе Господней» [8, с. 27–28]. Учитывая приподнятые интонации Ницше, когда он изрекает свою максиму, он имеет в виду исход «к славе», пусть и не Господней. Таким образом, у травм появляется интенционально-процессуальное измерение. Тогда, возможно, следует говорить о трех типах травм, а не о травме вообще. Если травма становится новым основанием силы — пока повременим делать выводы, благодаря чему так выходит, — назовем такую травму возвышенной (как «высокая болезнь» у Б. Пастернака), а еще лучше — целеритальной, т. е. не просто пребывающей в высоком, но направленной, направляющей ввысь. Сопровождающая ее боль — это и есть «болезнь к вящей славе Господней» Кьеркегора. Затем бывают травмы, как говорится, обычные — назовем их средними, или горизонтальными. Они равны сами себе, это те же неврозы, терзающие и грызущие нас переживания. И наконец, самые опасные травмы — это гравитальные травмы, те, в которых уничтожающая сила продолжает действовать, а не «снимается» и не «впитывается». Здесь царство Кьеркегоровой «болезни к смерти», это пространство, расчерченное векторами летальности.

Ницше, если вдуматься, говорит не о травме длящейся, просто сменившей знак, но о травме преодоленной. Ницше вообще мыслитель преодоления («человек есть то, что должно превзойти» и т. п.). Допустим даже, мы выделим ницшеву травму в особую категорию травм, полностью преодоленных и, следовательно, изменивших свой характер (как ступень «интеграции» для множественных личностей Билли Миллигана). Но и тогда у нас ниже этой волшебной и абсолютной категории все равно остаются наши три относительные.

Целеритальная травма не означает степени легкости травмирующего события или незначительности его источника. То, что мучает меня, может быть очень серьезным, исходить из очень страшных обстоятельств. Однако они оказываются перевешены, или превозможены, большим противодействием. Травма — это сразу две силы, временно уравновесившиеся в моей душе, одна рука поверх другой. Иногда это длань моего собственного духа, оказывающегося сильнее терзающей его боли, физической, физико-духовной или чисто духовной. Иногда — и так предпочитают думать люди верующие — это благодать Божья, сила, которую ниспосылает Господь для борьбы с разрушающими душу явлениями. Лютер сказал, что душа подобна лошади — она всегда везет кого-то, и весь вопрос тут, кого — Бога или дьявола. Но решающее значение имеет момент смены ездока, яростной схватки за право управления душой, которая всегда происходит, когда человек решается на перемену своего вектора, решает вырваться из пучины порока или экзистенциальной бессмысленности. Это как в вестерне, когда на возничего нападают, и он должен отстоять себя — если он хороший, а напали бандиты, или наоборот — если возничий бандит, то хороший парень должен скинуть его с повозки и отобрать вожжи, иначе он не

спасет заложников в экипаже. Поэтому блаженный Августин, разбирая вопрос о борьбе за душу, приводит весьма характерную цитату из Писания: если кто хочет войти в дом и ограбить его, тот должен сначала *связать сильного*. Сильный, страж дома — это дьявол, захвативший и удерживающий душу. Здесь, как это иногда бывает с Писанием, все переворачивается, и неожиданно действия во благо уподобляются едва ли не криминальной активности. Царствие Божие грядет, как тать в ночи, т. е. как вор (вот ведь!), который собирается ограбить дом дьявола и вернуть себе душу человека. Все это очень непохоже на благостный тон некоторых современных проповедников, убеждающих нас, что у Бога все и всегда под контролем, что Он и так обладает и повелевает своим творением, вне зависимости ни от чего. Однако метафора вора не случайна и не богохульна; ведь дьявол стал князем мира сего, и потому он на данный момент считается властью, обратившей все так, что любое действие по восстановлению изначальной справедливости, изначальной принадлежности захваченного им, с точки зрения его нового порядка будет по определению преступным. Бог (пророк, святой) не может прийти в царство дьявола иначе как преступник, и не может в нем считаться никем иным.

Все это к тому, что момент борьбы неизбежен; лошадей угоняют, дом обносят. Как же этот момент переживается в самой душе или самой душой, которая внутри данных аллегорий и есть лошадь или дом? Несомненно, как агон — огромное волнение, столкновение сил, хаос, страдание. Дьявол выходит — Бог входит; это всегда больно, потому что дьявол яростно сопротивляется, крепко держится за свое. Вот наоборот, боли нет — и опять-таки, недаром дьявол уподоблен в Книге Бытия змею. Грехопадение, болезнь к смерти — это всегда соскальзывание, безволие, оцепенение, как от ядовитого укуса; погружение в смертельный сон, подобный грезам умирающего наркомана или мрачному трансу Гамлета, находящегося на грани самоубийства: умереть, уснуть, быть может, видеть сны...⁴ Но восстановление души приносит боль, потому что душа снова оживает (пробуждается), а раз живо — то, значит, и болит. Поэтому К. С. Льюис скажет: если есть в раю страдание, дай мне, Боже, поскорее изведать его! [10, с. 84]. А Достоевский придаст лютеровскому тезису

⁴ Августин описывает несколько вариантов такой неподвижности и ее объяснения: во-первых, окованность цепями врага (т. е. дьявола) — соответствующая полной власти дурного начала. Далее, бывает специфический, как бы половинный паралич воли, свидетельствующий, что хотя бы одна ее часть уже ожила. «Душа моя глухо стонала, все кости мои кричали, чтобы я шел к Тебе, вознося хвалы. Да и что тут было идти? Не было ведь нужды ни в кораблях, ни в колесницах, ни даже в ходьбе. Стоило лишь захотеть — и ты уже у цели, но нужна была здоровая воля, чтобы хотеть, а моя была наполовину парализована, и одна часть тщетно пыталась сдвинуть с места другую. Страдая от нерешительности, я отчаянно жестикулировал, как это часто бывает с людьми, желающими что-то сделать, но надлежащие члены которых или отсутствуют, или скованы, или изнемогли от усталости. Я делал не то, что хотел, а то, что мог. Рвал волосы, хлопал себя по лбу, сцеплял и расцеплял пальцы, но разве это мне было нужно? Мне нужно было совсем другое, и не столь уж трудное — достаточно было просто захотеть. Но я пока научился лишь хотеть хотеть. Дальше, однако, дело не шло: тело охотно повиновалось всем ничтожным желаниям души, душа же все не решалась на главное — то, исполнение чего зависело только от ее доброй воли» [с. 525–526]. И наконец, бывает могучее противостояние сил, скрестившихся в душе, подобное фрейдовскому напряжению между Эросом и Танатосом: «Так мучился и я, и стонал, и упрекал себя, запутавшись в своих же тенетах, которые хотя и ослабли, но все еще цепко держали меня. И Ты, Господи, не давал мне роздыху, в суровом милосердии Своем бичуя стыдом и страхом, дабы я не отступил и оборвал удерживающую меня пуповину. Я говорил себе: „Вот сейчас, сейчас“, и уже принимал было решение, и тут же вновь слабел, скатываясь в прежнюю яму; там, переведя дыхание, я вновь начинал подъем, тянулся, и вот, казалось, уже достигал самого края, еще чуть-чуть — и снова вниз. Я без конца колебался, жить ли жизнью, или же умереть смертью. И чем ближе я подбирался к цели, тем больший ужас охватывал меня; я уже не мог отступить, но и лишился сил продвигаться вперед: я замер на месте» [1, с. 528].

необходимую динамику своей знаменитой максимой про дьявола, борющегося с Богом, и про поле битвы, которым являются сами души людей.

Апостол Павел утверждал, что Бог дал ему *жало в плоть*, некоего *ангела сатаны*. Исследователи до сих пор спорят, что имеется в виду, сходясь на том, что Павел мог иметь в виду то ли некую врожденную болезнь, то ли вообще телесную чувственность как таковую, сладострастие («насекомье», по определению Достоевского, расположение духа), похоть. Жало в плоть — это травма Павла, травма вечно длящаяся, а не просто один раз случившаяся, но имеющая последствия. Это болезнь к смерти, а то и что похуже, и она была бы именно такова, если бы только ангел сатаны не был допущен в Павла по воле самого Бога и, соответственно, позволив ему войти, Бог также не снабдил бы Павла средствами сдерживания или даже активной борьбы против него. Эта борьба не может завершиться победой Павла — жало из плоти не извлечено, пока он жив, как и укусы эдемской змеи не исцелен до конца даже Христовой жертвой. Но важно, что Павел ощущает свою болезнь, что она болит, жалит его. Травма/рана и боль от нее — уже двойственность, а не «ну ясно же, что это одно и то же». Бог не только открывает Павлу возможность спасения, но и для начала делает так, чтобы Павел ощущал свою боль, — делает так, чтобы от того, что проникло в него, Павел испытывал боль, замечал это, знал это. Не на все, что мы замечаем и знаем, мы обратили внимание благодаря боли — это опасное мышление, заставляющее нас искать негативный опыт с целью откровения, и просветление через встряску и риск. Мы не адреналинщики. Но в том, что жалит плоть Павла, опознается боль как сопутствующий фактор, удваивающий зло не ради него самого, а сопровождающий его как тревожный сигнал. Благодаря этому мы получаем панацею, прививку, и теперь мы можем держаться и удерживать врага под контролем. «Удерживающий» христианской эсхатологии — это не какой-то мистический избранник, пытающийся, подобно атланту, поднять на своих плечах рушащееся небо вселенной. Это, во-первых, сам Христос, но это также и любой из нас, кто обратился к нему за помощью и принял ее, ввел себе противоядие.

Похоже ли жало во плоти Павла на оводов, травивших Ио, или на странное призвание Сократа — служить символическим оводом сомнения при беззаботных, сытых, самоуверенных афинянах? Только отчасти. Оводы, насланные Герой на Ио, последнюю лишь терзали и доводили до безумия, но больше ничего. Сократ в своей, казалось бы, двусмысленной роли тоже был весьма однозначен, если вдуматься — сам-то он веровал в ее позитивность, несмотря на все издержки, включая даже мученическую смерть. Оводы Ио объективны; они вне Ио, и мы вне их. Сократ, который сам как овод, субъективен; мы знаем лишь его точку зрения на ситуацию, и вряд ли примем к серьезному рассмотрению враждебность афинян как заслуживающий того контртезис. Сократ не носится со своим даймоном (который и вынуждает его быть занозой для афинян) так, как Павел. Сократ понимает, и мы вместе с ним, что так надо, даже если он сам естественно пострадает за свою (бог вдохновенную) невыносимость. Но жалищий демон Павла — это другое, это сложная реальность: одновременно и само зло, и знание о нем, и сокрушение о своей ситуации. Это догадка субъекта (Павла) о действующем в нем другом субъекте (ангеле сатаны), а далее, о третьем (а на деле — первом в ряду причин) субъекте — Боге, с соизволения которого все и происходит, и который самого Павла ставит обо всем в известность, сплавляя его тем самым воедино, а не разнося на Павла-претерпевающего/персонажа и Павла-знающего/автора. И потом, не учит ли, пусть без охоты и опосредованно, «ангел сатаны»

самого Павла быть столь же рьяным в добре, как он — в подзуживаниях к плохому? Впрочем, и здесь учитель скорее Бог, а демон — лишь средство.

Другой образец травмы — куда более приемлемый, с современной точки зрения — это травма эмоционального типа, описанная блаженным Августином в «Исповеди». Это боль от потери близкого, родного, любимого человека — в его случае матери. Но как травма Павла двойственна и божественное в ней накладывается на дьявольское, так и травма Августина, при всей ее видимой простоте и понятности, тоже двойственная, двусоставная, двухуровневая (как минимум). Нам хочется верить, что боль, пусть она и плоха, но хотя бы неизбежна и возникает автоматически, просто как естественная реакция на событие утраты; ведь мы по определению «человечны», поэтому мы скорбим... Но, во-первых, не было бы этой боли, если бы прежде не было любви, связавшей скорбящего с оплакиваемым. Во-вторых, если бы душа не повернулась таким образом, и не факт, что она была бы способна сама по себе так повернуться. В-третьих, любовь и скорбь всегда нагружены всей полнотой отношений «я — ты», всеми нюансами и оттенками, всегда связаны с ситуацией. Августин лишается не просто матери — нет, Августин-верующий провожает другого верующего, много для него значившего и сделавшего, а помимо этого, связанного с ним крепчайшими узами телесного родства и жизненной теплоты. И это все меняет.

Никакой «естественной» реакции на горе нет — точнее, нет никакой хорошей естественной реакции. Очень часто мы видим, как горе повергает людей в равнодушие, оцепенение, депрессию — характерные признаки «болезни к смерти», готовности «принять свою судьбу». Вот и Августин отмечает: «Потому так тяжела утрата друга, потому так сиротеет сердце; с потерей жизни умерших мертвеет жизнь живущих» [1, с. 457].

Тогда восстание души против сковывающего ее оцепенения — т. е. возвращающаяся к ней чувствительность, травматическая боль — тоже никогда не бывает чем-то нейтральным, естественным, автоматически следующим согласно неким законам природы. Оно, опять-таки, либо целеритально — если Бог пошлет силы преодолеть горе, насколько возможно, осветлить его, возвысить и утешить как страдание, так и страдающего, даровать некую надежду. Так у Томаса Вулфа описана реакция на смерть Бена, любимого брата главного героя, Юджина, в романе «Взгляни на дом свой, ангел». В ней нет привычного горя, плача, сломленности: «Все они испытывали усталость, и еще — огромное облегчение. Больше суток каждый из них знал, что смерть неизбежна, и теперь после ужаса непрерывного удушливого хрипа этот покой, этот конец мучений наполнил их глубокой усталой радостью. Юджин думал теперь о смерти с любовью, с радостью. Смерть была подобна прелестной и нежной женщине — друг и возлюбленная Бена, она пришла освободить его, исцелить, спасти от пытки жизни. Они стояли все вместе, молча, в захлавленной кухне Элизы, и глаза их слепли от слез потому, что они думали о прелестной и ласковой смерти, и потому, что они любили друг друга» [3, с. 671–672]. Умирание Бена мучило их (и его самого) больше, чем сама смерть. Теперь же, когда страданию Бена пришел конец, «Люк и Юджин слышали звуки жизни и рассвета и часто заговаривали о Бене со смехом, со счастливыми воспоминаниями, не как об умершем, а как о брате, уезжавшем на долгие годы, который теперь должен вот-вот вернуться домой. Они говорили о нем с торжеством и нежностью, как о том, кто победил боль и радостно вырвался на свободу. Сознание Юджина неуклюже шарило вокруг и около. Оно, как ребенок, возилось с пустяками. Они испытывали друг к другу глубокую, ровную любовь и разговаривали без

напряжения, без аффектации, со спокойной уверенностью и пониманием» [Там же, с. 675]. Конечно, это не значит, что темная сторона смерти была отменена, исчезла: в похоронном бюро при виде мертвого Бена «Люк сказал: „Он с-с-ильно страдал!“ — и вдруг, отвернувшись и спрятав лицо в ладони, всхлипнул, мучительно и горько: его путаная заикающаяся жизнь на миг утратила рыхлость и сосредоточилась в одном жестком мгновении горя. Юджин заплакал — но не оттого, что увидел здесь Бена, а оттого, что Бен ушел, и оттого, что он помнил все смятение и боль» [Там же, с. 684]. А от зрелища мертвого и готового к погребению Бена с Юджином вообще случается смеховая истерика. Мы не знаем источник позитивного настроения братьев: то ли это естественное облегчение, то ли некий потусторонний отсвет (автор намекает и на это); сама ли смерть приносит облегчение или, опять же, превосмогающая ее интуиция бессмертия. Но смеховая истерика финала сцены, как комедия или сатирическая драма в античности прилагалась к высокой трагедии, показывает, что душа реагирует на горе по-особенному, и всякий раз эта реакция выходит за пределы нормативного «сокрушения»: она либо выше, либо ниже. Нормативную, сдержанную печаль и сочувствие демонстрируют знакомые Бена и Юджина, люди, не связанные с ними прямо и не бывшие непосредственными свидетелями мучительного ухода Бена. А вот мать Бена и остальных братьев, Элиза, как раз-таки погружается со смертью сына в оцепенение. «Он наклонился к ней. „Мама! — прошептал он. — Мама!“ Она как будто не слышала его. Ее лицо осталось неподвижным, она не отвела глаз. „Мама! — сказал он громче. — Мама!“ Он прикоснулся к ее плечу. Она не шевельнулась. „Мама! Мама!“ Она сидела чопорно и чинно, как маленькая девочка. В нем поднялась клубящаяся жалость. Ласково, отчаянно он попытался разжать ее пальцы, державшие руку Бена. Они только сильнее стиснули холодную руку. Потом медленно, каменно, справа налево, без всякого выражения она покачала головой. Сломленный этим неумолимым жестом, он отступил и заплакал» [Там же, с. 666–667].

Если горе горизонтально-летально — тогда его приступы будут означать просто вспышки угасающей жизненности души в том ее регионе, который был непосредственно связан с утраченным. Либо же оно демонично, inferнально — тогда душа будет спасаться от оцепенения приступами злости, ярости, попытками компенсировать свою утрату некой мезью, жестокими действиями против чего-то или кого-то (иногда — реального или воображаемого виновника травмы). Говоря проще, Августина от его боли спас Бог — но не тем, что отнял у него боль, забрал ее, сделал так, чтобы она хоп! — и исчезла, но тем, что через нее, поверх нее, направил его к Себе как утешителю и дарователю надежды. «Блажен, кто любит Тебя, кто любит и ближнего в Тебе, и врага ради Тебя. Тот не утратит близких своему сердцу, для кого дороги все ради Того, Кто существует всегда и пребывает вечно» [1, с. 457]. Вот когда — и вот почему — травма Августина обратилась в болезнь к вящей славе Господней.

Но верно и то, что сам Августин препятствовал своей боли излиться из души самым непосредственным образом.

«Невыразимая печаль переполняла душу мою, рвалась наружу, желая излиться слезами. Но я внимал голосу разума, и глаза оставались сухими. Тяжко мне было в этой борьбе. Когда изошел дух ее, принудил я то детское во мне, что стремилось расплакаться чистым голосом сердца, сдержаться и умолкнуть. Мы не хотели отмечать кончину ее жалобами и стенаниями, коими оплакивают горькую

долю умерших, как бы полное их исчезновение. Но разве горька была для нее эта смерть, да и умерла ли она?» [1, с. 543].

Действуя так, Августин, казалось бы, «напрашивается» на то, чтобы в его душе осталась травма, ибо он не отпускает своего страдания. Но выходит наоборот, и, отказываясь плакать, он позволяет какой-то более могущественной инстанции разрешить его боль в светлую уверенность. Здесь задействованы и его собственная воля к вере, и встречно действующий Бог. Таким образом, травма становится тройственной: боль от потери («Что же так болело во мне? Свежа была рана оттого, что разрушились милые привычки, сладостная наша совместная жизнь оборвалась» [Там же]) сталкивается с настоятельным стремлением превозмочь ее — или, вернее, не уступать ей, — а затем вступает третья сила — Бог, — отличная и от внешней силы травмы, источника боли, и от внутренней воли Августина — тоже сложно устроенной, и тоже укрепленной Богом — к ее преодолению.

Без противодействующей силы от травмы можно попросту умереть («смерть души») или переродиться в чудовище. Но, достаточно укрепившись, мы возвращаемся к нашей боли, потому что теперь имеем силы снести ее — теперь мы знаем, понимаем и ее, и самих себя. Потому не всякие слезы плохи, и всему свое время; для нас, живущих, нет никаких вечных, неизменных, однозначных сущностей. Борьба Августина не изменила и не искоренила человечности в нем, потому что, очевидно, и не должна была.

«Тело было вынесено; мы пошли и вернулись без слез. Даже во время молитвы, когда, по обычаю тех мест, тело до положения в гроб лежало рядом с ним, даже тогда я сумел удержаться от слез. Весь день я тайно скорбел, моля Тебя утишить боль. Но Ты не сделал этого, думаю, затем, чтобы явить, сколь крепки узы привычки даже для души, избравшей истину и отвернувшейся от лжи. Я решил сходить в бани, ибо слышал, что греки, назвав бани *balaneion*, хотели этим сказать, что они «прогоняют скорбь» (*βαλεῖν ἀνίαν*). Но вот грязь сошла, а скорбь осталась. Затем я поспал и, когда проснулся, почувствовал, что боль смягчилась. Я лежал в полном одиночестве на ложе своем, и тут пришли мне на память строки из гимна, написанного рабом Твоим Амвросием:

*Господь, всего Создатель — и неба, и земли,
Ты — света дню податель и ночи тишь — внемли!
Утешь в печали душу, дай силы поутру,
Чтоб тело, отдохнувши, вновь принялось за труд.*

И тут вернулись ко мне прежние воспоминания: я вспомнил верную служанку Твою, ее благочестие, ее святую ласку и любовь, которых я навсегда лишился, и мне так захотелось плакать о ней, о себе и за себя, что сдерживаться более не было уже сил: и слезы обильно полились из глаз моих. И успокоилось в них сердце мое, и только двое слышали плач мой, я и Ты, Господи. И теперь, Боже, Тебе пишу я исповедь свою. Пусть тот, кто прочтет эти строки, осуждает меня, если сочтет, что я согрешил этим плачем над матерью своею, долгие годы плакавшей обо мне, пусть посмеется надо мною; но если есть в нем великая любовь, пусть он заплачет о грехах моих пред Тобою, Отцом всех братьев во Христе Твоем» [Там же, с. 544–545].

Но вот что интересно. Если читать «Исповедь» внимательно, без труда поймешь, что настоящей травмой для Августина были не какие-то с банальной точки зрения события лишения и претерпевания, а его существование вне Бога. Именно о нем он сокрушается с первых страниц, именно оно заставляет его метаться по жизни неприкаянно и чувствовать, как героя Томаса Вулфа, одну сплошную утрату — или, в его случае, «мучительную тоску,

наводимую страхом смерти без познания истины» [Там же, с. 500]. Оно единственное достойно слез и мук, а не вымышленные приключения героев театральных представлений.

«Меня заставляли учить о скитаниях какого-то Энея, забывая о своих собственных, плакать над Дидоной, покончившей с собою из-за любви, в то время как сам я, несчастный, умирал на них для Тебя, Господи, любовь Моя. Воистину, жалкое зрелище: оплакивающий Дидону, умершую от любви к Энею, не оплакивает себя, умирающего из-за отсутствия любви к Тебе, Господи, светоч сердца моего, хлеб души моей, сила ума моего, лоно мысли моей» [Там же, с. 425].

Травма и грех: на примере произведений Дж. Р. Р. Толкина

— *Человек может принести дурные вести двумя путями.
Он может быть носителем зла, а может прийти
с предложением помощи в час нужды.*
— *Есть и третий сорт: подбиратель костей, вмешивающийся в печали
других, стервятник, нагуливающий жир на войне.*

Дж. Р. Р. Толкин. Властелин Колец

Яркий пример неортодоксальных (хотя содержательно как раз-таки более чем ортодоксальных, учитывая католичество имярека) размышлений на тему травмы можно обнаружить в творчестве популярнейшего автора XX в. Дж. Р. Р. Толкина.

«По меньшей мере, такой урон нанесу я Врагу... что даже могучие... изумятся, услышав об этом», — хвалится эльф Феанор, один из героев его фэнтезийного эпоса «Сильмариллион» [16, с. 73]. Под Врагом он имеет в виду злого бога Мелькора-Моргота, причинившего ему (как и всем остальным персонажам книги) немало страданий. Но Феанор не думал безропотно сносить нападки Моргота; в ответ он поклялся, что причинит Морготу, буде возможно, аналогичное страдание, причем в самом буквальном смысле. В оригинальном тексте употребляется слово hurt — «боль», которое переводят то как «урон» (Лихачева), то как «рана» (Эстель), то как «мщение» (Григорьева-Грушецкий). «Рана», пожалуй, ближе всего к сути, она уж точно лучше бухгалтерского «уруна» или абстрактного «мщения» — просто потому, что на протяжении всей книги Моргот действительно получает травмы едва ли не физические, примерно так и описываемые. Это представляется странным — он вообще-то бог, пускай в порядке творения младший и подчиненный Верховному Богу и Создателю всех меньших. Как минимум, он — дух. Однако парадокс этот разрешается тем, что Моргот сам захотел власти над материальным миром, а потому придал себе осязаемый облик, который с годами лет все крепче к нему прикипает. И раз уж он сам преступил порог дозволенного для духов, то ему постоянно причиняют боль, духам неподобающую. Причем на это способны почти все, вне зависимости от их морального облика. Когда он крадет волшебные кристаллы-сильмарили, сработанные Феанором, против него восстает даже его помощница — порождение пустоты Унголиант:

«Несказанно возросла к тому времени мощь Унголиант, Моргот же утратил часть своей силы; и она набросилась на Моргота, и облако тьмы сомкнулось вокруг него; и Унголиант опутала врага своего паутиной липких щупалец, пытаясь задушить. Тогда Моргот издал душераздирающий вопль, эхом отозвавшийся в горах. Потому земля эта получила название Ламмот, ибо с тех самых пор жило

там эхо его голоса, и любой громкий возглас будил тот отзвук вновь — тогда над пустошью между холмами и морем гремели словно бы голоса, исполненные несказанной муки. Не слышали северные края ничего громче и ужаснее того жуткого вопля: горы содрогнулись, и земля заходила ходуном, и раскололись скалы» [Там же, с. 69].

Мир, кричащий в ответ на страдание духа или же навеки запечатлевающий его в себе, отражающий в природных явлениях, — мифологизированный, романтический образ травмы, где страдание духа изображается в метафорах материи. Попеременно, как в эстафете, переходит оно от инстанции к инстанции: от тела — к духу и обратно к телу, от сознательного — к бессознательному и снова на поверхность, от одного — ко многим.

Но самые серьезные свои раны Моргот получает в битве с эльфийским владыкой Финголфином.

«Вновь и вновь пытался Моргот сокрушить короля, и всякий раз Финголфин уклонялся в сторону, словно светлая молния, что бьет из-под края черного облака. И нанес он Морготу семь ран, и семь раз издавал Моргот крик боли, и, слыша тот крик, воинства Ангбанда в страхе падали ниц, а в северных землях отвечало эхо. Но вот наконец обессилел Финголфин, и Моргот обрушил на него всю тяжесть своего щита. Трижды брошен был король на колени, трижды поднимался он вновь и подбирал свой иссеченный щит и пробитый шлем. Вся земля вокруг него была изрыта ямами и трещинами, и вот оступился Финголфин и рухнул навзничь к ногам Моргота; и Моргот пригнул его шею к земле, водрузив на нее свою левую ногу, и тяжесть ее была подобна обрушившейся горе. Но последним отчаянным ударом меча своего, Рингиля, Финголфин рассек ступню Врага, и хлынула, дымясь, черная кровь, и затопила выбоины, пробитые Грондом. Так погиб Финголфин, Верховный король нолдор, самый гордый и отважный из эльфийских королей древности. <...> А Моргот поднял тело эльфийского короля, и смял его, и хотел уже скормить его волкам, но Торондор слетел с гнездовья своего среди скал Криссаэгрима, и обрушился сверху на Моргота и искогтил его лик. Шум крыльев Торондора подобен был гулу ветров Манвэ: подхватил орел тело погибшего короля в свои могучие когти и, взлетев над стрелами орков, унес его прочь, и оставил его на вершине горы, что с севера смотрит на потаенную долину Гондолина. <...> Моргот же с того дня хромал на одну ногу, и не стихала боль его ран, а лицо его навек обезобразил шрам, оставленный Торондором» [Там же, с. 131–132].

Не утихающая боль от ран — самое наглядное свидетельство травмированности Моргота. Но его донимают не только физические раны. Он изначально обуреваем мрачными эмоциями, поврежден собственными темными страстями. Еще на заре времен, когда он носил имя Мелькор, он чувствовал себя уязвленным Творцом; первые его чувства — «стыд» и «тайный гнев», реакция на то, что Творец проник в его ранние горделивые замыслы, изблещив его в его несовершенстве [Там же, с. 21]. С тех пор Моргот испытывает в основном негативные эмоции: высокомерие, презрение, зависть, злобу, ненависть [Там же, с. 24, 27, 32, 34 и далее]. Ему единственному из богов ведом страх, который он испытывает много раз [Там же, например, с. 35]. «Несмотря на все победы, неотступно терзала его тревога» [Там же, с. 136].

И все же он сам виноват в своих мучениях; на его примере Толкин показывает, что злые помыслы и деяния приносят боль в первую очередь тому, кто их испытывает и осуществляет. Те, на кого он ополчился, тоже страдают, но иначе. Впрочем, даже их раны и травмы не на все 100% невинны. Чистое во всех смыслах, а для начала — бестелесное

страдание, т. е. горе и скорбь, способны испытывать лишь благие боги и духи, в которых нет зла, а соответственно, и сопутствующей ему примитивной, наказующей уязвимости плоти. Они, страдая, лишь со-страдают злой судьбе мира и его обитателей. Идеальное воплощение такого духовного склада — божество скорби Ниэнна, которой «ведомо страдание, она оплакивает раны, все до единой, что нанес Арде Мелькор. Столь глубоко было ее горе в то время, как звучала Музыка, что песнь ее превратилась в плач задолго до завершения, и мелодия скорби вплелась в темы Мира еще до того, как возник Мир. Но не о себе она скорбит, и те, кто внимают ей, учатся жалости, стойкости и надежде» [Там же, с. 30].

Все книги Толкина повествуют о войне, а соответственно, о ранах и травмах, но «Сильмариллион» особенно. Мы говорим «о войне», потому что все отдельные конфликты в его историях — лишь части единой, длящейся с самого сотворения мира брани, раздора, бушующего в глубинах стихий. И «Сильмариллион» рассказывает, как и из-за чего эта война началась и что она означает.

Говорится среди мудрых, что Первая Война началась еще до того, как Арда обрела законченную форму; прежде, чем появилось что-либо, что растет либо ступает по земле [Там же, с. 34].

А предчувствие этой войны, мы знаем по божеству скорби Ниэнне, возникло еще до начала физического бытия — разлад, т. н. «диссонанс» (discord) Мелькора, восставшего против замысла Творца, что запечатлелся в музыке творения. Соответственно, мир у Толкина травмирован даже не изначально, но пред-начально. Однако непосредственную войну в его уже овеществленных пределах ведут духи-боги, сотворцы и охранители мира, верные замыслу Создателя Всего, стараясь защитить его от своих падших собратьев с Морготом во главе.

Несомненно, Толкин отталкивается здесь в первую очередь от христианства с его идеей борьбы божественных и дьявольских сил за судьбу всего сущего. Однако эта установка на тотальную войну как на определяющий судьбу мира гештальт не чужда и иным культурным парадигмам. Античные философы тоже знали этот оборот мысли; тут и Гераклит с его максимой «война — отец и царь всего» [9, с. 155], и Платон, проводящий аналогию между философскими распрями о том, как мыслить и понимать космос, с древней мифологической «борьбой гигантов за бытие» — т. е. исконным противостоянием землерожденных титанов и обитателей небес, богов [15, с. 313].

Самый первый, кто страдает от ран и травм примордиального конфликта, — это сам мир, во имя которого и из-за которого конфликт и вспыхнул. Вследствие ударов зла оказались нарушены его очертания, «симметрия вод и земель, так что первоначальным замыслам» благих богов, оформлявших его, «не суждено было возродиться» [16, с. 35]. Об исцелении ран мира сокрушаются все положительные персонажи у Толкина; и сам автор не устает подчеркивать, что в его истории, увы, «картины тьмы и гибели заслоняют образы величия и красоты», потому что «такова была встарь судьба Арды Искаженной; изменится ли мир и удастся ли исправить Искажение, ведомо», возможно, лишь верховным богам, да и то уверенности в этом нет [Там же, с. 220]. Однако война в сердце мироздания Толкина — это не только, если угодно, экологическая катастрофа. Она сопрягает физическое — с метафизическим, материальное — с духовным, ибо ведут ее силы, обладающие властью и над тем, и над другим. И это принципиально иная концепция травмы — не современная, материалистически последовательная, где духовный (вернее, психический) ущерб всегда

является следствием некоего разрушительного изменения в материальной реальности. Вместо этой причинной последовательности мы видим как бы Спинозианскую параллельность, одновременное развитие темы зла в контексте как материальном, так и духовном. Не только физический, но и моральный план бытия нарушен, искривлен. И хотя в финале «Сильмариллиона» злого духа-бога Моргота изгоняют из мира прочь, «семена лжи, что он посеял, живы и невозможно их уничтожить; то и дело дают они новые всходы, и будут приносить свои темные плоды и в последующие времена» [Там же]. Где же они посеяны? Буквально, в материи, в ее атомах? Или в душах? В «ноосфере»? Скорее, и там, и там, и там, и прорасти они всегда будут в пространстве-между, в экзистенциальном бытовании разумных одушевленных существ в мире.

Итак, Толкин выстраивает градацию страданий, подобную лестницам духов в христианской теологии. Чище всего страдают благие боги, сострада; далее, безвиннее всего страдает сам мир. Все же человеко-размерные персонажи, сознательные и индивидуализированные, страдают, как правило, в той или иной мере в связи с собственными проступками или несовершенством. Единственное — или одно из очень немногих — исключение — это эльфы-мореходы тэлери, на которых нападает взбунтовавшийся Феанор, чтобы захватить их корабли. Эльфы-нолдор, отправившиеся с Феанором в Средиземье, вызывают сочувствие своими злоключениями и восхищаются храбростью, самоотверженностью или раскаянием, однако все беды, обрушившиеся на них, есть лишь последствие их «первородного греха»: отступничества и резни собственных собратьев.

Впрочем, самый травмированный персонаж Толкина — это не кто-либо из «Сильмариллиона», а главный герой «Властелина Колец», хоббит Фродо. Из-за того, что он владеет Великим Кольцом, его преследуют силы зла. Настигнув, они, однако, не убивают его на месте — не в последнюю очередь из-за того, что он отважно противостоит им, Толкин подчеркивает значительность этого обстоятельства.

«Они не ожидали отпора и отступили» [17, с. 360].

Вместо этого Фродо получает ранение особым оружием — «моргульским клинком».

«Колоброд снова наклонился и поднял из травы длинный узкий кинжал. Лезвие холодно блеснуло. Хоббиты увидели, что зазубренное острие обломано на конце. Быстро светало, и вдруг, на глазах у всех, клинок окутался призрачным туманом и растаял, оставив в руке Колоброта одну рукоять.

— Проклятый кинжал! — в досаде воскликнул Колоброд. — В мире почти не осталось целителей, способных управиться с такой раной. Я сделаю что смогу, но с таким злым оружием трудно совладать» [Там же, с. 361].

Обломок клинка, как позже выяснилось, остался в ране.

«Сэм умоляющими глазами смотрел на Колоброта.

— Что с моим хозяином? — тихо спросил он. — Ранка-то была маленькая, да и затянулась уже. Почти не заметно, только шрам белый остался. А рука холодная как лед.

— Его коснулось не простое оружие, Сэм. Яд или другая злая сила точит его изнутри» [Там же, с. 366].

«Фродо ранен. Рана его смертельна, и скоро он будет в их власти», — уверен воин Арагорн [Там же, с. 361]. Ему вторит эльф Глорфиндейл: «Многие раны приходилось мне лечить, но с этой, боюсь, не справлюсь» [Там же, с. 372]. Окончательно подтверждает диагноз маг Гэндальф:

«— Оружие, которым ты был ранен, наносит только смертельные удары. Ты получил удар моргульским клинком. Это оружие коварное, обломок остается в теле и сам находит дорогу к сердцу» [Там же, с. 379–380].

Любой пораженный таким оружием действительно считался обреченным: рано или поздно (счет, как правило, идет на дни, максимум на недели) осколок бы пронзил сердце и свел раненого... даже не в могилу, а в царство теней.

«— А что бы со мной стало? — замирая, спросил Фродо.

— Ты стал бы походить на них, стал бы их рабом, одним из призраков, покорных Темному Властелину» [Там же].

Фактически, такое ранение — это сама болезнь к смерти, гравитально-летальная травма в чистом виде, да еще и активная, нападающая извне, а не сфабрикованная самим организмом в «душе». Однако Фродо, при помощи и с поддержкой друзей, держится необычайно долго, хоть и сильно страдает.

«Фродо тем временем задремывал, чувствуя, как постепенно немеет плечо и смертельный холод расплзается от раны по всему левому боку» [Там же, с. 361].

«Фродо вновь принялась терзать черная боль. Он крепился изо всех сил и ничего не стал говорить спутникам» [Там же, с. 362].

«Фродо чувствовал себя плохо. От холода и сырости рана разболелась, его колотил озноб, не дававший заснуть. Ему чудилось, что отовсюду подкрадываются черные фигуры, хотят задушить его. Словно со стороны видел он себя гуляющим по родному саду, но собственная фигура представлялась ему словно поблекшей и тусклой, куда менее отчетливой по сравнению с угольно-черными тенями, заглядывавшими через ограду» [Там же, с. 365].

«Фродо, дрожа от усталости и напряжения, упал на камни и лежал, сотрясаемый крупной дрожью. Левая рука висела плетью, а плечо и бок словно драли ледяные когти. Деревья и скалы вокруг казались размытыми и словно вылинявшими» [Там же, с. 366].

«Скоро глаза его снова застлала серая дымка и мир вокруг потускнел и выцвел» [Там же, с. 367].

В конце концов, ему удастся добраться до эльфийской обители, где из него извлекают смертоносный обломок.

«Фродо помолчал, собираясь с духом, и спросил:

— Что случилось у Брода? Я почти ничего не видел. Все казалось таким тусклым... да и сейчас еще не совсем прошло.

— Так и должно быть, — ответил маг. — Ты начинал развоплощаться, таять, превращаться в тень. Рана одолевала тебя. Еще несколько часов — и было бы поздно. Я и то чуть было не отчаялся. Я ведь знал, что обломок клинка остался в теле. Только прошлой ночью Элронд смог обнаружить его и вывести вон. К этому времени он уже проник глубоко и пробирался все дальше.

Фродо вздрогнул. Ему вдруг ясно привиделся бледный кинжал в руках Арагорна, исчезающий на глазах.

— Все прошло, — успокоил его маг. — Эльфы все сделали как надо. Твой обломок уничтожен. И знаешь, похоже, хоббитов не так-то просто развоплотить. Я знал могучих воинов из людского племени, которых такой осколок быстро сводил в царство теней, а ты носил его в себе семнадцать дней!» [Там же, с. 379–380].

Казалось бы, на этом все. Однако Толкин не устает вновь и вновь обращаться к этой теме и подчеркивает, что даже после окончания войны Фродо не может полностью исцелиться от этой раны; идут годы, а боль от нее остается с ним, и это не только боль от военного ранения, увечье героя.

«В начале марта Фродо неожиданно заболел. Тринадцатого числа старик Недоселок нашел его лежащим поперек кровати в забытьи. В руке Фродо сжимал белый камень, который всегда носил на шее. Губы его шевелились. Старый Том нагнулся и едва расслышал чудные слова: «Оно ушло, ушло навсегда. Без него так темно и пусто...» Но приступ скоро прошел, и когда двадцать пятого вернулся Сэм, Фродо был в полном порядке и ничего ему не сказал» [Там же, с. 1020].

«Как-то вечером Сэм нашел Фродо в странном состоянии. Хозяин был бледен, как мел, а глаза невидяще смотрели куда-то вдаль.

— Что с вами, сударь? — обеспокоился Сэм.

— Я ранен, — неожиданно ответил Фродо, — ранен глубоко и никогда не оправлюсь от этой раны.

Сэм не на шутку разволновался, но уже на следующий день Фродо выглядел по-прежнему и, судя по всему, был вполне здоров. Тогда Сэму пришлось в голову взглянуть на календарь. Было 6 октября. Ровно два года назад на Заветери Король-Призрак ранил его хозяина» [Там же, с. 1021].

Берен из «Сильмариллиона», лишившись руки, в которой был зажат волшебный кристалл Феанора, едва замечает это. Когда король Тингол требует от него сильмариль, Берен отвечает, что тот у него в руке, и протягивает — то, чего больше нет, сразу в обоих смыслах: ни руки, ни камня в ней [16, с. 156]. Не страдает он, и лишившись сильмарилья — колдовская власть прекрасных и (или) волшебных вещей не распространяется на него. По Толкину, травма и даже прямая рана, по крайней мере, их влияние на психику, не говоря об организме, всегда усиливаются *наваждением*, злым мороком, чарами. Если герой чист помыслами и тверд духом, не только не довлеют над его сознанием травмы, как *aftershock* ран, но даже и сами раны беспокоят его в куда меньшей степени. Также очень важно, чтобы герой преуспел в начатом им отважном и праведном деле; это безмерно облегчает его участь. Исильдур, спасший Белое Древо — символ связи людей с эльфами и добрыми богами — от

Саурана, лежал при смерти, израненный слугами последнего, но стоило спасенному им ростку окрепнуть и зацвести, как и сам Исильдур волшебным образом восстал со смертного ложа, и «раны более не беспокоили его» [Там же, с. 231–232]⁵. И вот это интересно. Толкин не говорит, что его раны исчезли, были отменены милосердием его награды. Нет, раны, конечно, остались — или, как минимум, шрамы от них, память. Само событие мира неотменимо. Но раны эти более не убивают Исильдура и даже не особо «беспокоят» его, что можно понимать, опять же, как физически, так и ментально.

Казалось бы, Фродо тоже преуспевает в важном и праведном деле — избавлении мира от Кольца Всевластья и его хозяина и создателя Саурана. Однако почему-то, в отличие от Берена и Исильдура, могучих героев былого, он продолжает мучиться своей травмой. Можно предположить, что его испытания были в каком-то смысле серьезнее, учитывая его масштаб, а точнее, несоответствие этого масштаба поставленной задаче; да и артефакт, с которым он имел дело, был создан весьма могущественной злой силой и потому мог обладать большей (и более роковой) властью над душой, нежели даже сильмариль Феанора. Но это сомнительно, ведь в массе мест «Властелина Колец» маг Гэндальф, покровитель и защитник Фродо, наоборот, подчеркивает преимущества хоббитов вообще и Фродо в частности в таком непростом деле, как сопротивление чарам Кольца — и даже смертоносному моргульскому клинку! Если верить Гэндальфу, хоббиты куда лучше людей, даже прославленных воинов и королей, противостоят злу, а Фродо в этом плане вообще чуть ли не чемпион, «лучший хоббит Шира».

Что же пошло не так?

Не исключено, что ответ прост, хоть и не слишком приятен. Фродо осознает, что на самом деле он не то чтобы преуспел в избавлении от Кольца. Кольцо погибло, в общем-то, по счастливой случайности, в которой роль, поступки и заслуги Фродо были опосредованы. Более того, Фродо так и не смог превозмочь в полной мере соблазн Кольца. Поэтому боль от потери Кольца остается с ним, накладываясь на боль от раны, полученной от одного из кольценосцев Саурана, и превращаясь в его персональную травму, от которой он никак не может (или не хочет?) избавиться. Только странствие в Благословенный Край, куда не способен проникнуть морок зла, способно исцелить его двойную рану — физическую (от клинка) и душевную (от Кольца).

Для Толкина как для христианина душа всегда активна. Он отвергает предполагаемую травмой чистую пассивность или абсолютную невинность. Мы сами вгоняем в себя острие нашей боли; наше несовершенство или порок мучают нас сильнее, чем физический урон, который мы получили вследствие них. Мы сами себя наказываем. Разумеется, психологии тоже знаком это феномен. Ницше предположил, что для души самое непереносимое — это ощущать свое бессилие перед свершившимся; она скорее возложит на себя вину за то, к чему на деле непричастна, чем смирится с тем, что она непричастна, ни на что не влияет, и что это на нее все влияет. Вот только у Ницше за мукой души стоит уязвленная воля к власти, притязующая на полный контроль за происходящим субъективностью; мы наказываем себя за

⁵ В оригинале “and was troubled no more by his wounds”.

просчеты и промахи, за то, что недостаточно всевластны⁶. Недаром поэтому герой другой религиозной сказки-притчи, профессор Альбус Дамблдор, говорит Гарри Поттеру, что он не настолько амбициозен и высокомерен, чтобы сказать, что он виноват сразу во ВСЕМ, что вина за что-то принадлежит ему одному целиком и полностью. Сказать так — знак не смирения, но гордыни. Вот и Аристотель напоминает нам, что стыд, конечно, полезен, но в действительности хорош только в меру.

С другой стороны, невротическая реакция организма — слишком, если угодно, женская; это реакция, в основе которой не амбиция, но ответственность, причем гипертрофированная. Организм — как бы дитя, оберегаемое рефлексам; и если однажды рефлексы не сработали и не уберегли организм от травмы... даже если объективно в этом нет их вины, и они ничего не могли поделать — все равно, подобно изводящей себя матери (над которой стоит суровый отец, вменяющий ей благополучие организма и заботу о нем), они будут изводить и казнить себя, проигрывая снова и снова в воображении травмирующую ситуацию, только на этот раз срабатывая. Театр попытается компенсировать войну.

У Толкина, не жаловавшего крайностей, мы застаем некую золотую середину. Фродо страдает, но не патологически. Он знает, что оказался недостаточно совершенен, или попросту хорош, для своей миссии. Он знает, что заслужил свою боль, и у него нет спасительной отговорки «я здесь ни при чем, оно само взяло и случилось со мной» (хоть поначалу и он грешит подобной уклончивостью). В отличие от амбиции Ницше и невротической вины-ответственности, положение Фродо в каком-то смысле даже хуже — ибо его провал, его мука не фантом. Не фантом потому, что он, будучи сознательным субъектом, «Я» (а не «Оно», или «Само» Ницше), будучи осведомлен об обстоятельствах и последствиях своих действий, добровольно взвалил на себя ношу по уничтожению Кольца. Он вызвался сам. В нем не говорили в тот момент ни амбиции (он трезво сознавал свои пределы), ни вина (он не считал себя единственным или привилегированным ответственным за судьбы мира). Но именно потому, что положение Фродо таково, что его проблема реальна, а не иллюзорна, у него есть надежда на исцеление. Не на примирение с собой — ибо он не корит себя. Он просто понимает, что спасение мира не полностью завершено, покуда в нем зияет этот разрыв. Нельзя спасти какой-то отдельный, внешний, независимо от тебя существующий мир, если сам ты при этом страдаешь. Фродо должен залечить свои раны не только чтобы оправиться от того, что он не сделал или сделал неправильно, но и чтобы не омрачать того, что он, несмотря ни на что, сделал правильно. При этом он не пытается помочь себе сам. Нет, он отдает отчет в том, что нуждается в помощи, выходящей за пределы ныне доступного ему. Поэтому для Фродо остается надежда.

Также допустимо истолкование, что Фродо несет на себе нечто наподобие описанной Э. Эриксоном «стигмы первооткрывателя» — того, кто обязан вечно испытывать боль от перехода какой-то границы, предела, установленного для людей перед недоступным и неведомым [20, с. 33] — или «травмы героя», совершившего великое, но слишком много потребовавшее от него деяние.

⁶ В психологии (психоанализе) это состояние Я хорошо известно, оно увязывается с т. н. эдипальной фазой развития психики, которую, по идее, человек должен проходить еще в раннем детстве. «В этот период жизни ребенок стремится проникать, завоевывать и преодолевать. Он позволяет совершаться событиям и хочет быть их причиной. Чувство собственной силы и возрастающая способность к воображению побуждают ребенка подражать действиям взрослых и фантазировать о собственной грандиозности» [20, с. 13].

«— Но... — Сэм чуть не плакал, — я думал, после всего вам понравится Шир, и я так хотел...

— Я тоже так думал, Сэм. Раньше. Но теперь я знаю, что рана моя слишком глубока. Я хотел спасти Шир, и теперь он спасен, но не для меня. Так часто бывает, когда нужно что-то спасти: кто-то должен отказаться от него, потерять для себя, чтобы сохранить для других» [17, с. 1024].

Здесь Толкин закольцовывает (ирония, учитывая тему кольца в его творчестве) историю своего мира. Ведь она открывается тем, что эльф Феанор создает чудесные кристаллы-сильмарили, и это непомерное даже по эльфийским меркам деяние, как та же стигма первооткрывателя (и перво-созидателя, добавим от себя), необратимо меняет, а в чем-то искажает и опустошает его.

«В ту пору созданы были творения, в последующие века прославленные превыше всего прочего, что выходило когда-либо из рук эльфов. Ибо Феанор, в расцвете своей силы, увлекся новой мыслью: задумался он, как сохранить нетленным свет Дерев, славу Благословенного Королевства. И начал он долгий, тайный труд, и призвал на помощь все свои знания и могущество, и свое непревзойденное искусство; и в итоге итогов сотворил он Сильмарили.

По форме были они точно три огромных драгоценных камня. Но из чего сделаны они, не узнает никто до самого Конца, когда возвратится Феанор, каковой погиб прежде, чем создано было Солнце, и пребывает ныне в Чертогах Ожидания и не возвращается к народу своему; узнают о том не раньше, чем погаснет Солнце и падет Луна. На кристаллы бриллиантов походили они, однако твердостью превосходили адамант; никакая сила в Королевстве Арды не могла повредить или сокрушить их. Но кристалл этот был для Сильмарилей то же, что телесная оболочка для Детей Илуватара: вместилище внутреннего пламени, что пылает в глубине их и пронизывает в то же время все их существо, и пламя это — их жизнь. А внутренний огонь Сильмарилей Феанор создал из смешанного света Дерев Валинора, и свет тот жив в них и поныне, хотя Дерев давно увяли, и сияние их погасло. Потому даже во тьме подземных сокровищниц Сильмарили сверкали собственным огнем, подобно звездам Варды; и однако, словно и впрямь были они живыми существами, радовались свету и вбирали его, и изливали назад переливами всевозможных оттенков, более дивных, нежели прежде.

Все живущие в Аманы преисполнились изумления и радости при взгляде на творение Феанора. И Варда освятила Сильмарили; и после того ничто злое не могло коснуться их, ни смертная плоть, ни нечистые руки: огонь камней опалял и сжигал нечестивых; Мандос же предсказал, что судьбы Арды, земля, вода и воздух заключены в сих кристаллах. Сердце Феанора было в плену у этих камней, что сам же он и сотворил» [16, с. 61].

Это несравненное творение подорвало силы Феанора; он знал, что никогда больше ему не создать ничего подобного. И когда сами благие боги просят его о еще более великом деянии — не обрести/создать, но утратить/отказаться от своего сокровища (а «где сокровище ваше, там и сердце ваше») — он отказывает им.

«Тогда заговорил Феанор, и воскликнул он с горечью: „И для малых, так же, как и для великих, есть такой труд, какой можно исполнить лишь однажды; и в том труде — отрада сердца мастера. Я могу отомкнуть для вас мои самоцветы, но никогда не сотворить мне вновь подобного им; если вынудят меня разбить их — разобьется и мое сердце, и погибну я — первым из эльдар Аманы“» [Там же, с. 68].

Феанора призывали к тому же, к чему был призван и Фродо: избавиться от роковой прелести своего творения/собственности и тем самым спасти мир, изменить его горестную

судьбу — ибо с помощью света, заключенного в сильмариях, можно было оживить мировые Древа, убитые Морготом. Но Феанор поддался греху титанической гордыни — хюбриса или фурура греков. Маленький хоббит Фродо не создавал Кольца Всевластья, а лишь владел им (условно), но был властен, по крайней мере, с некоторых позиций, отказаться от него и попытаться физически уничтожить его. В итоге Фродо справился со своей задачей лучше, чем Феанор, но тень половинчатости его воли в данном вопросе, относительности его деяния, осталась лежать на нем. Так же и герой Исильдур, спасший некогда Белое Древо, но позже дрогнувший перед Кольцом и не сумевший отвергнуть его, был обречен на непрекращающееся страдание от незаживающей раны обладания.

«Оно было горячим, когда я впервые взял его, горячим, как горящий уголь. Оно обожгло мне руку, и я сомневаюсь, что боль от ожога покинет меня когда-нибудь. Я не могу заставить себя причинить вред этому единственно прекрасному из всех трудов Саурона. Это — мое сокровище, хоть я и заплатил за него великой болью» [17, с. 409–410].

Если травма — это память, то, может быть, память — это травма?

Пример художника

Поэтому неудивительно, что литературная интерпретация, с ее герменевтическим подходом к символическим структурам, предлагается как своего рода академический эквивалент психоаналитического вмешательства.

Дж. Александер. Культурная травма и коллективная идентичность

Для современной психологии открытие травмы стало хлебом насущным. Так много вещей, оказывается, способны травмировать человека, что остается непонятным, где кончается царство травм и начинается область чаемой нормы, если вообще относиться к этому понятию всерьез. То же касается и пространства воспоминаний. Следует отличать слоновью память, богатство и остроту переживаний, скажем, писателей (и вообще художников), основанные на повышенной чувствительности (утонченном сенсорном восприятии), от невротической навязчивости тревожных образов, прямых или символически подмененных. То, что героя «Поисков утраченного времени» М. Пруста преследует запах печенья из детства, или что герои Т. Вулфа могут похвалиться тем, что в их памяти содержатся вплоть до мельчайших деталей события первых лет жизни, или что герой «Исповеди маски» Ю. Мисимы клянется, что помнит самый миг своего рождения, — выглядит не как невротическая травмированность и сопутствующие ей навязчивые состояния, а как источник творческого и жизненного вдохновения, метка отличия и особенности одаренной, несколько даже сверхчеловеческой души, а не шрам боли. Гештальты, формирующие нашу психику в столь грандиозном ключе, как правило, не травматичны. Разумеется, творческое состояние — не глуповатый рай. Острое восприятие по-своему тревожит. Мисима не может отделаться от ощущения роковой близости смерти, но тут непонятно, что тому причиной, возможно, это лишь дань некоторым общим установкам японской культуры, реакция, которая возникает не непосредственно в момент переживания, а задним числом, в процессе осмысления, вмещения в метафору, записи. Также

творчество не освобождает от общечеловеческой повинности нести бремя печали и жизненных страданий. Впрочем, оно и не усугубляет ее. Мир образов не нейтрален, не свободен от горя; да собственно, само горе есть один из образов, который вступает в странные отношения с ускользающей материей бытия, как она ощущается в момент лишения, или точнее, как она НЕ ощущается, что и наполняет нас трудноопределимым мучением. Об этом весь Томас Вулф, и недаром пароль к его «Ангелу...» — не что иное, как бесконечно повторяющееся там в разных контекстах слово «утрата», означающая, в конечном итоге, изначальную лишенность, недоступность, неартикулируемость опыта сущности в потоке существования, при очевидном окружении нас сущностями. «Утрата! Утрата!» — восклицают его персонажи, а точнее, сам ум в них, или душа, или что-то еще, только и способное регистрировать такое чувство или вызывающее его событие. У Вулфа, в отличие от Толкина, не мир травмирован (злом), лежит во грехе, но весь целый, как он есть (а как он есть?) мир, бытие, существование и есть травма, травма души человеческой, то, что ранит ее, но не в смысле экзистенциальной трудности, заброшенности, суровых испытаний, или религиозной греховности, вне- или даже антибожественности, а как-то иначе. Он, как Аарону слово в опере А. Шенберга, не дается душе никак, вечно ускользает. Мир — не принцип относительности, терзающий платоновскую душу, потому что она хочет воспарить обратно к себе домой, в область абсолютного, в Гипер-Уранию. Мир и есть образ абсолютного, но непонятным образом ускользнувшего, вернее, такого, которое каждое мгновение здесь — и в то же мгновение нет, как отражение в воде, которое безуспешно ловишь руками, объективированный Нарцисс. В каком-то смысле Вулф, открывший свою книгу религиозным гимном (а при ее написании вдохновлявшийся Ветхим Заветом), не о грехе человека, но о наказании Бога, последовавшем за ним, которое куда страшнее и грандиознее греха, ибо автор греха — человек, а автор наказания за него — Бог. Человек лишился основы, опоры в чем бы то ни было — в этом его наказание, изгнание из рая, и вот почему он столь отчаянно ищет утраченную тропу, ведущую назад, на небеса, томится по непостижимому утраченному, напоминающему о себе каждым отблеском своим на земле. К. С. Льюис в книге «Страдание» по схожему поводу заметил, что рай — это все, что мы на самом деле знаем и о чем на самом деле тоскуем, потому что мы созданы для него, а он стал нам недоступен [10, с. 98–101].

Что касается Пруста, интересные соображения о том, как у него разрабатываются все эти темы, можно найти в книге Ж. Делёза «Марсель Пруст и знаки». Вот что пишет Делёз:

«Существуют знаки, вынуждающие нас думать об утраченном времени, что значит — думать о том, что время проходит, об уничтожении того, что создано, о деформации живых существ... Самое удивительное то, что и чувственные знаки, вопреки их насыщенности, сами могут стать знаками порчи и исчезновения. Пруст упоминает случай — ботинок и воспоминание о бабушке, — ничем принципиально не отличающийся от случаев с печеньем „Мадлен“ или с мостовой, который, тем не менее, заставляет нас почувствовать скорбь и всегда является знаком как раз утраченного Времени, вместо того, чтобы дать полноту Времени, которое обретают. Наклонившись к ботинку, герой Поисков почувствовал что-то божественное; и слезы заструились из его глаз: память невольно преподносит разрывающие душу воспоминания о смерти бабушки. „Это было лишь мгновение — спустя более года после ее похорон. Из-за анахронизма, так часто препятствующего совпадению календаря дел с календарем чувств — когда я вдруг осознал, что она умерла... что я ее потерял навсегда“. Почему невольное воспоминание, вместо того, чтобы явить картину бесконечности,

приносит пронзительное ощущение смерти? Тут недостаточно сослаться ни на повседневный характер примера, в котором вновь возникает любимое существо, ни на чувство вины, испытываемое героем по отношению к бабушке. Именно в самом чувственном знаке следует искать некую амбивалентность, способную объяснить, почему порой он ведет к скорби, а не умножает радость. Ботинок, так же как и печенье „Мадлен“, запускает невольную память: прошлые впечатления, накладываясь и сочленяясь с нынешними, затухают одновременно в нескольких временах. Но достаточно, чтобы настоящее противопоставило прошлому свою „материальность“ для того, чтобы радость от подобного наложения уступила место ощущению потери, чувству непоправимой утраты, отбрасывающему впечатления прошлого в глубину утраченного времени. Поскольку же герой чувствует себя виноватым, то это позволяет нынешнему впечатлению избежать взрыва прошлого. Он начинает было испытывать то же самое блаженство, как и в случае с печеньем „Мадлен“, но тут же счастье помещает на свое место достоверность смерти и небытия. Амбивалентность Памяти всегда может проявиться в знаках, откуда и проистекает их ущербность. Сама Память являет „такую странную противоположность существования и небытия“, „скорбный синтез того и другого“. Даже печенье „Мадлен“ и мостовую небытие отмечает точками, спрятанными на сей раз благодаря наложению двух ощущений» [5, с. 43–46].

Снова нас преследует ощущение сложности, двойственности травмирующего события. Когда травма ударяет нас, мы одновременно с этим испытываем контрудар смягчения, идущий изнутри нас, или, возможно, из некоего даже большего извне, чем материальный мир, источник травмы. Хотя нет, как раз НЕ одновременно. Невроз — продукт одиночества травмы в тот момент, когда она случается с нами, признание, что тогда мы были наедине с ней, а «мы» не считаемся, с «нами» травма может делать что угодно. Делёз фактически банализирует травмирующую ситуацию максимой «время лечит», когда предполагает, что только со временем событие усложняется, и в него вплетаются новые ноты, нечто еще, кроме самой утраты. Со временем появляюсь я. Время создает (или спасает, сохраняет) меня, могущего быть, стоять рядом с травмой, испытывать ее — потому что относит меня от ее взрывного, губительного эпицентра, от самого ее события. Перефразируя Эпикура, можно сказать так: есть травма — нет меня, есть я (снова) — нет (уже) чистой травмы, она заменена, усложнена, трансформирована. Но идея, что сами знаки памяти, как образы мира у Вулфа (который во многом отталкивался от «Поисков...» Пруста, когда писал своего «Ангела»), могут быть меланхоличны, уподобляет их музыке, чьи созвучия эмоционально окрашены и производят в нас соответствующее впечатление будто бы вне зависимости от нашего настроения. Так ли это? Герой «Поисков...» грустит об умершей бабушке, глядя на что-то, ассоциирующееся с ней, и это чем-то похоже на скорбь Августина по его матери. Но у Августина контрапунктом скорби выступает торжество веры, т. е. разум и дух пытаются петь одну мелодию — если угодно, мажорную, — в то время как эмоции, чувства, связанные с сиюминутным бытием, наоборот, безо всякого усилия с нашей стороны выпевают грустный, минорный мотив. Грусть — это знак всего того, что от нас не зависит. У делёзовского Пруста, у их пассивного героя, грустный мотив первичен, и герой на его фоне пытается утешиться философией, соображениями о вечности самой памяти, сохраняющей в себе образ всего не-вечного. Это парадоксальная ситуация — и что нам, в конце концов, до вечности памяти, жадного коллекционера, крадущего у нас не меньше времени и смерти, потому что она, как гробовщик у Вулфа, работает только на себя и создает из вещей подделки? Пруст открывает ад более страшный, чем тот, что возвещал о себе надписью с мрачных врат у Данте. Тот ад сохранял, хоть и мучил, и давал зарок, что

с вечностью пребудет наравне. Ад Пруста заключен внутри героя, тогда как Данте испытывал свое погружение в ад как во внешнюю реальность. Ад Пруста — это ад памяти, мучающий тем, что все, что он как бы дает, есть лишь знак собственного ускользания, на всем стоит печать «ушло без возврата». Это фотография давно погасших звезд, находящая, как нам сказать об этом так, чтобы мы были сокрушены этой вестью. Это травма без исцеления, ставшая единственным богом мира и заставляющая нас склоняться перед ней во прахе.

Но Делёз, кажется, хочет сказать нам, что травма сложна, что это оркестр, симфония, многоголосье, а не одна тема, сколь угодно сильная и впечатляющая. Герой испытывает и наплывы памяти — волшебный туман воспоминаний, — и моральное чувство вины, и боль от быстротечности времени, явленная в пронзающем нас знаке утраты, все это сразу. Так же и у Августина рассказ о смерти матери — это целый этюд, сплетающий в себе множество мотивов, ошеломляющий основным конфликтом между вечным и временным, твердостью веры и воли — и горечью чувства, всегда остающегося в заложниках времени, как художник у Пастернака. Но художник видит все это и знает, может назвать и произнести, как Адам дает имена зверям; право это у него то ли не отнято, то ли возвращено. Художник и искусство — странное исключение из мира трудностей, знак чего-то еще, возможности, которую нам, разочарованным и неутоленным, так легко дезавуировать через историческую критику. С позиции травмы художник полярен не-художнику, обреченному на хаос и незнание. Трудности делают художника сильнее, почти по Ницше, потому что он может вместить их в некую форму, в художественный образ. То же касается мыслителя, только вместо формы он использует формулу. Обычный же человек обречен на нервоз, на психоаналитическую травму, скрытую и недоступную. Его боль никогда не явится ему напрямую. Незримый мир незрим не потому, что невидим, но потому что невидим нами. Мы не в состоянии уловить и оформить его.

Коллективные травмы. Травма и политика

Боль предрасполагает к героизму, и этим очень часто пользуются.

К. С. Льюис. Стрдание

Любой разговор о травме непременно ведет к теме боли и страданий. Травма представляется событием чисто негативным. Но как отличить ее от синяков опыта, от неизбежных трудностей нашего существования, берущих точкой отсчета воспетую Фрейдом и его последователями натальную травму — которую мы получаем при самом нашем рождении, а точнее, от самого (ф)акта рождения, выбрасывания в мир из теплой надежности и дремотной безопасности материнской утробы, — а завершающихся общепримирительной диалектикой мира, который вырастит цветы на любой могиле? Вопрос этот отнюдь не праздный, учитывая, что мы живем в эпоху, когда невероятно возросла социокультурная обидчивость, а также желание защититься чуть ли не от любого задевающего, царапающего, не совпадающего с нашими ожиданиями обстоятельства — будь то шершавость «реального мира» или отличные от твоих мнения и привычки других людей, и т. п. Мы сегодня живем под знаком «зоны комфорта», и стараемся всеми силами за ее пределы не выходить. Репрессивные законы, карающие за т. н. «оскорбление чувств», жесткие нормы

политкорректности, приводящие к тому, что общение, избегающее всех подводных камней и острых углов, превратилось в вымученный эрзац себя — лишь самые наглядные примеры одержимости наших современников психическим и идеологическим комфортом. Мы потеряли границу между безобидными подколками или конструктивной обидой — и реальной жестокостью, буллингом, харассментом, вербальной агрессией. Плодятся и получают огромное распространение лжепонятия вроде «токсичности», призванные как будто заклеить неправильные модели поведения, но на деле становящиеся куда большей проблемой, чем то, что они должны были исправить. Отсюда вытекает крайне неравновесная ситуация, когда одним можно все, а другие находятся под постоянным прессингом ответственности. Причем то «все», которое дозволено первым, превосходит все мыслимые нормы запретов, обрушенных на вторых. Мы видим, как власть или иная привилегированная группа присваивает право на экстремизм и насилие под лозунгами борьбы против них, оправдывая свои действия, совершенно неправомерные, тем, что это они тут якобы пострадавшая сторона, это они находятся под ударом, это они вынуждены защищаться и т. д. Разумеется, все это может происходить только при попустительстве, а то и полном параличе реальных социальных механизмов (вроде гражданского общества) и соответствующих государственных органов, в ситуации, когда те, от кого на самом деле должны зависеть мир и порядок, самоустраиваются, если не ликвидируются извне.

Таким образом, наше время характеризуется не столько происками глубинно-закулисных акторов, волнениями на поверхности от какого-нибудь загадочного лох-несского deer state или мирового правительства, сколько «поперечной политикой» вполне реальных, легко обнаружимых параллельных структур управления и агентов влияния — будь то набравшие вес и прикрываемые негласным консенсусом меньшинства или субъекты «телефонного права» внутри декоративно законной структуры, индивидуальные инфлюэнсеры или частные военные компании. Структурами параллельного управления обростаёт сегодня любой режим, от демократического до авторитарного, что доказывает, что это само-сущее явление, а не эксцесс той или иной формы власти.

Казалось бы, при чем здесь травма. Но как я указал, ссылка на травму, апелляция к ней и есть самый распространенный модус операнди параллельных структур управления сегодня. Меньшинства более не поднимают бунты — они устраивают кампании; они требуют реванша за былое свое угнетение, настаивают на экстремальной компенсации прежних обид нынешней вседозволенностью. Государства, развязывающие войны, ссылаются на когда-то причиненную их народам несправедливость. Любой, кто идет на насилие, изображает себя жертвой, которая просто не может иначе, любая чрезмерность со стороны которой изначально оправдана ее в целом мученическим (якобы), ущемленным положением. Пропагандисты жонглируют в своих дискурсах коллективными или историческими травмами, настаивая, что страна/народ просто не в состоянии жить спокойно, зная, что однажды (или где-то) пострадали их «гордость», их память о былых заслугах и величии, были упразднены (коварно и несправедливо) их прежние формы организации.

Катастрофами объявляются не новые/собственные выплески агрессии⁷, но якобы неизбежно повлекшие их травмы прошлого, которые спокойно ушли бы себе в историю, если бы их не бредили бесконечно те, кто на их воспаленности паразитирует. Вообще, прошлое вытасчено на суд, прошлое все время обвиняется и используется. Российская власть, мусолящая тему распада СССР как главной геополитической катастрофы XX века, или западные левые активисты, выступающие то против экологических нарушений, то против чьего-то притеснения, а на деле ищущие, как бы «отменить» все, что было до них, и диктовать дальнейшую повестку, — все они пытаются привить людям представление о травматичности, болезненности истории как норме. Все они фактически утверждают, что история базируется на травмах, что она сборник травм, источник боли, гнева и раздражения⁸. Все они навязывают невротическое, если не прямо истерическое и психопатическое состояние как доминирующий поведенческий гештальт. Человек, по их мнению, должен вскидываться, будто ему тычут щепкой в открытую рану, от специальных сигнальных формул вроде «распад СССР», «война с нацизмом», «притеснение палестинцев», «вы лишили нас детства». При этом реакция его должна быть предельно негативной, насыщенной отрицательными эмоциями, агрессией и ресентиментом. Что доказывает, что упомянутые лозунги — лишь жупелы. От человека не требуется знать или размышлять, если только речь не идет о прилагающей к лозунгам, заранее заготовленной идеологической жвачке из псевдоаргументов, полуправды и квазилогики. При этом для самих себя пропагандисты резервируют особые места на управляемом с их помощью судне. Они носят маски не только «праведного гнева», чтобы подзуживать народ к ярости, но (иногда) и кажущегося спокойствия, самообладания, элитарной возвышенности, которые должны подчеркнуть их особый статус, их место «по ту сторону стекла» в этой павловской лаборатории по выработке условных рефлексов, а также сообщить, что «у нас все под контролем».

Рассуждение о коллективной травме проблематично потому, что нет никаких гарантий, что мы говорим именно о травме, а не о чем-то еще — например, об индуцированном состоянии. Можно думать, что описываешь реальную травму, в то время как речь идет о внушенных переживаниях, о навязанных идеологией схемах⁹. То же касается и вещей, которые можно интерпретировать как способы справляться с травмами, как

⁷ Вот как ставит этот вопрос Дж. Александер: «Являются ли страдания других также и нашими собственными страданиями? Склоняясь к тому, что это возможно, общества расширяют круг «мы». Сходным образом социальные группы могут отказываться (и действительно часто отказываются) признать существование чужих травм, и вследствие своей неспособности сделать это они не могут взглянуть на проблему с точки зрения морали. Отрицая реальность страданий других, такие группы не только преуменьшают свою ответственность за их страдания, но часто и перекалывают ответственность за свои собственные страдания на этих других. Иными словами, отказываясь участвовать в том, что ниже описывается как *процесс создания травмы*, социальные группы ограничивают чувство солидарности и оставляют других страдать в одиночестве» [2, с. 7].

⁸ Что признается и в *trauma studies*. О. Мороз и Е. Суверина четко фиксируют их исходный пункт: «Сегодня в пространстве постнеклассического социогуманитарного знания все большую роль играют сложные, полидисциплинарные типы речи и письма, чьим условием существования выступает способность актуализации мучительного Прошлого» [12, с. 1].

⁹ Для Александера это не проблема. «Хотя каждое заявление о травме, — указывает он, — претендует на онтологическую реальность, мы как культуросоциологи занимаемся в первую очередь не правдивостью заявлений социальных акторов и тем более не оценкой их нравственных оправданий. Нас занимает только то, как и при каких условиях делаются эти заявления и к каким они приводят результатам. Нас занимает не онтология и не этика, а эпистемология» [2, с. 17].

механизмы их преодоления, — не исключено, что они в лучшем случае используются таким образом, но не созданы с этой целью.

Вопрос о том, способны ли коллективные травмы конституировать социальные, политические и культурные идентификации, упирается в то, как вообще формируется то или иное коллективное, классовое, групповое самосознание. Какие-то сообщества могли сформироваться если не целиком принудительно, то под весьма значительной долей внешнего давления. Т. е. возможна репрессивная идентификация, как бы добавляющаяся к добровольной, составляющая ее негативную изнанку; это особенно работает в случае тех или иных гонимых меньшинств. Однако несомненно, что позитивная, или собственная/добровольная идентификация намного важнее для любой группы, и как только предоставляется возможность срезать с себя негативные ярлыки, к ней тут же прибегают.

Исторические травмы имеют ту особенность, что они должны быть осознаны в качестве таковых. Не всегда имеется в наличии реальный, делящийся ущерб, как в случае с проигранной войной или ущемлением прав. В случае с распадом СССР, например, население России не все одинаково относится к этому. Для одних это травма (т. е. негативное событие), для других что-то еще. У общественного сознания есть что-то общее с детской психикой; как ребенок не всегда понимает, что именно с ним произошло и как ему это оценивать, так и коллективное сознание часто нуждается в объяснении и убеждении, почему ему следует относиться к тому или иному событию так или этак — даже если это событие вроде бы затрагивает его жизнь. Коллективная травма в огромной степени зависит от интерпретации, более того — от сознательной воли-к-травме, перефразируя Ницше¹⁰. Также не стоит забывать о естественной дистанции поколений, отдаляющих общество от непосредственной боли. В этом смысле травма — это не сама боль, не сам ущерб, а культурная память о нем, передающаяся из поколения в поколение установка, заставляющая переживать травмирующий опыт опосредованно¹¹. Это может быть позитивная (условно) традиция, наподобие посещения музея Холокоста, но может быть и пропагандистское ухищрение, в случае если речь идет о фантомной боли или раздуваемом конфликте в ситуации, когда возможен и даже желателен иной (дис)курс, а цели и методы пропаганды откровенно негативны (возбуждение в людях агрессии вместо со/переживания).

¹⁰ Александр формулирует это так: «События, взятые отдельно и как таковые, не создают коллективную травму. События не являются травмирующими по своей внутренней природе. Травма есть свойство, приписываемое событию при посредстве общества. Это свойство может приписываться событию в режиме реального времени, по ходу его осуществления; оно может приписываться событию до того, как оно произошло, в качестве его предзнаменования, или после того, как событие завершилось, в качестве реконструкции *post hoc*. По сути, иногда глубоко травмирующие события могут и вообще не происходить в действительности; тем не менее, такие воображаемые события могут быть столь же травмирующими, сколь и те, что на самом деле имели место... Воображение есть неотъемлемое свойство самого процесса репрезентации. Оно заимствует из жизни зарождающееся впечатление и посредством ассоциаций, сгущения и эстетического творчества придает ему какую-либо определенную форму» [2, с. 16–17]. Имеется также классическое высказывание Сьюзен Зонтаг на эту тему: «Коллективной памяти не бывает — как не бывает и коллективной вины. Однако есть процесс коллективного обучения» [18, с. 5].

¹¹ «Именно смыслы обеспечивают чувство шока и страха, а вовсе не события сами по себе. Оказываются ли структуры смысла нестабильными и поврежденными или нет, это происходит не в результате события, а вследствие социокультурного процесса. Это результат осуществления человеческой способности к действиям, результат успешного навязывания новой системы культурной классификации. На культурный процесс оказывают глубокое влияние структуры власти и ситуативные навыки мыслящих социальных акторов» [2, с. 18].

Напоследок отметим, что, если использовать введенную нами ранее терминологию, то плохой политик (манипулятор, тиран) отличается в первую очередь тем, что намеренно смешивает в сознании людей обычные, целеритальные и гравитальные травмы. Он играет на страхе, на том, что п(р)одает некое событие как знак чего-то губительного — т. н. «экзистенциальной угрозы» самому существованию народа/страны, — в то время как истинные угрозы, воплощенные, прежде всего, в нем самом и в его политике, обходятся молчанием, а то и выдаются, как румянец при высокой температуре, за признак поддельного здоровья или действенное лекарство при кризисе. Но весь его обман не смог бы сработать, не будь в нем чего-то привлекательного, склоняющего людей поддаться ему, впасть в самообман. Опасность и спасительное действительно порой растут вместе, и как легко спутать их, а то и объявить одно другим! Забывчивости невротика, родственной какой-то зловещей невинности, религиозный подход противопоставляет тотальную сознательность. Мы всегда знаем, когда оступаемся и грешим. Мы просто можем врать об этом себе и другим, пытаться оправдать наше впадение во зло какими-то смутными соображениями о большем добре, которое мы через это сиюминутное зло непременно получим, потому что — ну как же, раз мы этого так хотим, так в это верим, нам умные люди объяснили, что так устроен мир, да и сами мы разве такие плохие, мы этого достойны...

Нет никакого *summum bonum et malum*, никакого бракосочетания небес и ада или света и тьмы, никакой «общей температуры по больнице». Все сочтено, взвешено и разделено. Общество, возможно, и не такой организм, как индивидуальное тело-разум, но все же это организм, и он может болеть, и даже умирать. Государство и есть то его измерение, что пребывает на переднем крае, постоянно соприкасаясь с небытием. Государства умирают, потому что они суть самое смертное в коллективном существовании людей. Сохранять надо стремиться не государство, а то, что переживет любое государство. Изменчивость — это норма. Попытка противостоять изменениям приводит к отмиранию того, что иначе отпало бы легко и само собой и не привело бы к некрозу.

Травма и игра. Прецедент Билли Миллигана

*Мы заботимся о том, чтобы Билли жил, с того самого дня,
когда он пытался прыгнуть с крыши в школе.*

Д. Киз. Таинственная история Билли Миллигана

В психологии один из самых интересных прецедентов травмы и реакции на нее — это т. н. расщепление личности. Долгое время этот диагноз считался рискованным и не совсем научным, отчасти потому, что непонятно было, как определять ответственность человека за совершение тех или иных действий в состоянии, когда он был не «собой», а своим альтер эго.

Самый известный, наверное, случай расщепления личности — это история американца Билли Миллигана. Миллиган пережил травмирующий опыт (семейного насилия и растления) еще ребенком, в результате чего его личность как бы раскололась. По большей части он оставался собой прежним; но время от времени управление телом захватывало то или иное его альтер эго. Его сознание в этот момент менялось; он начинал воспринимать себя как эту фантомную персону, в которую он перевоплощался, причем она была

проработанной, как персонаж в хорошем романе. У нее было имя, пол (не всегда мужской, как у «оригинала»), история жизни (как правило, в деталях). Личности Миллигана все были абсолютно различны, у них был разный набор характерных черт и привычек, включая произношение/акцент, «происхождение», «жизненный опыт», отношение к жизни, манеру поведения. Более того, иногда менялись даже физические параметры; одна из личностей была физически очень сильной и тренированной, и, перевоплощаясь в нее, Миллиган действительно мог совершать поступки, неисполнимые для его основного тела-разума, равно как и для любой другой из его личностей. Некоторые телесные шаблоны и реакции тоже становились вариативными; какая-нибудь из личностей могла быть левшой или не страдать от аллергии, которая, казалось бы, была «объективно» присуща исходному организму. Также та или иная личность могла обладать художественными талантами, не распространявшимися на остальных, включая «хозяина», демонстрировала разный уровень интеллекта.

Эти противоречивые и порой фантастические особенности, разумеется, препятствовали специалистам в принятии реальности нового диагноза, этой странной полишизофрении. Многие верили, что множественная личность — лишь спектакль, с помощью которого находчивый и изобретательный Миллиган пытается избежать ответственности за свои преступления (которые, согласно доводам его защитников, совершала одна из его личностей). Все перипетии его дела подробно освещены в полудокументальном романе Д. Киза «Таинственная история Билли Миллигана» (1981). Постепенно диагноз «расщепление личности» начал признаваться в официальной психологии и психиатрии. Более того — он стал культурным фетишем. Вокруг него выстроены сюжеты художественных фильмов и сериалов, таких как «Сплит» М. Найт Шьямалана (2016) и «Такая разная Тара» (2009–2011). Но в данном случае нас интересует другое.

Архитектоника данной болезни подразумевает, что возникновение множественных личностей напрямую связано с травмой. Более того — расщепление является не только следствием травмы, но и, куда значимее, попыткой психики справиться с ней. Такой вот своеобразной попыткой. Изначально даже самому Миллигану казалось, что альтер это крадут часть его жизни или откровенно мешают ему реализоваться в полноценную личность, что они стервятники на трупе его несбывшегося, естественное следствие убийства. Однако из их самооправдания (а как выяснилось, они на него способны) следовало, что они *защищали* оригинальное сознание, которое без возможности переключения на них оказалось бы совершенно беззащитно перед мучающей его травмой. Они были средствами уйти от боли и проблем, обойти или откликнуться на вызовы жизни, шокирующие исходное Я, поврежденное и неполноценное. Грубо говоря, без них Билли Миллиган был бы обычным сумасшедшим, неспособным контролировать себя и заботиться о себе, не исключено, что не обладающим связностью сознания и элементарной вмняемостью. Альтер это как бы заполнили, залатали собой дыры и раны в исходном Я, послужили компенсацией ущерба и способом дотраивания его конструкций. Они защищали его от боли и страдания. Почему организм выбирает такой путь, на какие ресурсы он при этом опирается, трудно сказать. Вернее, улавливаются его причины (травма) и его цели (выживание). Сознание не раскалывается на личности; скорее, личности появляются, чтобы подхватить каждый из осколков разбившегося (расколотого травмой) сознания. Все личности, несмотря на их несхожесть и поверхностную изолированность, на самом деле связаны и объединены

в сложную систему, неспособную исцелить изначальную личность по-настоящему (по крайней мере, в краткосрочной перспективе), но хотя бы соединяющую/склеивающую/собирающую ее фрагменты в подобие действующего агрегата, пародии на полноценное Я, где каждому действию, требующемуся от человека в той или иной ситуации, подбирается отдельный деятель, квазиактор, псевдоним, заместитель: малое спринтерское «я». Разумеется, можно повернуть все и так, что Билли Миллиган начнет выглядеть не недочеловеком (пусть и не по своей вине, и несчастным), а наоборот, сверхчеловеком, наброском новых возможностей психики, давшимся посредством тяжелого, экстремального опыта¹².

Так или иначе, ненормальность Билли Миллигана всегда была двойственным явлением. Она была сразу и травмой, и ответом организма на нее, и вирусом — и антителом. Это все та же болезнь к смерти, поверх которой, уравнивающая и превозмогая ее чисто негативное воздействие, накладывается иная сила, тянущая не вниз, а вверх, и в итоге позволяющая продлить бытие и сохранить разум. Возможно, некий аналог того же компенсаторного механизма позволил Ницше преодолеть разрушающие его физику и психику девиации и в результате успеть так много сделать и прожить яркую жизнь, полную гениальных открытий. И Достоевский, и апостол Павел жили свой век с терзающими их бесами, удерживаемые на краю пропасти спасающей и возвышающей их силой, которую они возводили к Богу, подателю всех милостей. Возможно, это правило распространяется и на группы личностей, и даже на целые народы. Возможно, все отдельные малые человечества рождаются с той или иной болезненной склонностью, с проблематичным вывихом — или приобретают таковые в ходе своей истории, нередко жестокой и травмирующей. Но также возможно, что есть и силы, доступные им, содержащиеся в них же и удерживающие их от распада и падения — и не всегда эти силы лишь временные antidotes, наркотики, дающие эйфорию, но вовсе не исцеляющие нашу истинную внутреннюю боль.

Литература

1. *Августин Блаженный. Исповедь // Августин Блаженный. Об истинной религии.* Мн.: Харвест, 2011. С. 517–805.
2. *Александр Дж. Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал.* 2012. № 3. С. 6–39.
3. *Вулф Т. Взгляни на дом свой, ангел / Пер. с англ. И. Гуровой, Т. Ивановой.* М.: ЭКСМО, 2008. 768 с.
4. *Гегель Г. Философия права / Пер. с нем. Б. Столпнера.* М.: Изд-во АСТ, 2023. 544 с.
5. *Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки / Пер. с фр. Е. Соколова.* СПб.: Изд-во Алетейя, 1999. 190 с.

¹² «Исследования, проведенные на пациентах с множественной личностью, будут полезны всем, так как они расширяют наши представления о контроле над телом и разумом. По сути, я даже думаю, что множественные личности могут являться экспериментом природы, который поможет нам лучше познать себя» [7, с. 571].

6. Камю А. Миф о Сизифе // Камю А. Бунтующий человек / Под ред. А. Руткевича. М.: Изд-во политической литературы, 1990. С. 90–92.
7. Киз Д. Таинственная история Билли Миллигана / Пер. с англ. Ю. Федоровой. М.: Изд-во «Э», 2017. 576 с.
8. Кьеркегор С. Болезнь к смерти / Пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. 2-е изд. М.: Академический проект, 2014. 160 с.
9. Лебедев А. В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб.: Наука, 2014. 533 с.
10. Льюис К. С. Страдание / Пер. с англ. Н. Трауберг // Льюис К. Христианство. М.: Изд-во АСТ, 2019. С. 5–108.
11. Манн Т. Будденброки / Пер. с нем. Н. Ман. М.: Изд-во АСТ, 2016. 698 с.
12. Мороз О., Суверина Е. Trauma Studies: история, репрезентация, свидетель.

URL:

https://www.academia.edu/15113211/Trauma_Studies_история_репрезентация_свидетель?email_work_card=view-paper (дата обращения: 15.11.2023).

13. Ницше Ф. Сумерки идолов / Пер. с нем. Н. Полилова // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: «Мысль», 1996. С. 556–630.
14. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое / Пер. с нем. С. Франка // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: «Мысль», 1996. С. 231–490.
15. Платон. Софист / Пер. с древнегреч. С. А. Ананьина // Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. М.: «Мысль», 1993. С. 275–345.
16. Толкин Дж. Р. Р. Сильмариллион / Пер. с англ. С. Лихачевой. М.: Издательство АСТ, 2015. 309 с.
17. Толкин Дж. Р. Р. Хоббит, или Туда и обратно. Властелин Колец / Пер. с англ. Н. Рахмановой, Н. Григорьевой, В. Грушецкого. СПб.: Азбука-классика, 2002. 1136 с.
18. Травма: пункты. Сборник статей / Сост. С. Ушакин, Е. Трубина. М.: Новое литературное обозрение, 2009. 903 с.
19. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / Пер. с нем. А. Боковикова // Фрейд З. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 3. М.: ООО «Фирма СТД», 2006. 448 с.
20. Эриксон Э. Первый психоаналитик / Пер. с англ. Н. Кротовской // Философские сюжеты Эрика Эриксона / Под общ. ред. П. С. Гуревича. М.: Канон Плюс, 2017. 416 с.

References

1. Alexander J. “Kulturnaya travma i kollektivnaya identichnost” [Cultural trauma and collective identity], *Sociologicheskii jurnal*, 2012, no. 3, pp. 6–39. (In Russian.)
2. Aurelius Augustinus. “Ispoved” [The Confessions], in: Aurelius Augustinus, *Ob istinnoi religii* [On True Religion]. Minsk: Harvest Publ., 2011, pp. 517–805. (In Russian.)
3. Camus A. “Mif o Sizife” [The Myth of Sisyphus], in: A. Camus, *Buntuyushii chelovek* [The Rebel]. Moscow: Izd-vo politicheskoi literatury Publ., 1990, pp. 90–92. (In Russian.)
4. Deleuze G. *Marsel Prust i znaki* [Marcel Proust et les signes]. St. Petersburg: Aleteia Publ., 1999. 190 p. (In Russian.)

5. Ericson E. “Pervyi psihoanalitik” [The First Psychoanalyst], *Filosofskie sujety Erika Eriksona* [Philosophical Plots by Eric Ericson], ed. by P. S. Gurevich. Moscow: Kanon Plus Publ., 2017. 416 p. (In Russian.)
6. Freud S. “Po tu storonu prinzipa udovol’stviya” [Beyond the Pleasure Principle], in: S. Freud, *Sobranie sochinenii: v 10 tomah* [Collected works in 10 vol.], Vol. 3. Moscow: OOO Firma STD Publ., 2006. 448 p. (In Russian.)
7. Hegel G. *Filosofiya prava* [Philosophy of Right]. Moscow: AST Publ., 2023. 544 p. (In Russian.)
8. Keyes D. *Tainstvennaya istoriya Billi Milligana* [The Minds of Billy Milligan]. Moscow: “E” Publ., 2017. 576 p. (In Russian.)
9. Kierkegaard S. *Bolezn’ k smerti* [A Sickness unto Death]. Moscow: Akademicheskii prospect Publ., 2014. 160 p. (In Russian.)
10. Lebedev A. *Logos Geraklita. Rekonstrukciya mysli i slova (s novym kriticheskim izdaniem fragmentov)* [Logos of Heraclitus. Reconstruction of thought and word (with new critical translation of fragments)]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2014. 533 p. (In Russian.)
11. Lewis C. “Stradanie” [A Problem of Pain], in: C. Lewis, *Hristianstvo* [Mere Christianity]. Moscow: AST Publ., 2019, pp. 5–108. (In Russian.)
12. Mann T. *Buddenbroki* [Buddenbrooks]. Moscow: AST Publ., 2016. 698 p. (In Russian.)
13. Moroz O., Suverina E. *Trauma Studies: istoriya, reprezentaziya, svidetel’* [Trauma Studies: History, Representation, Witness]. URL: [\[https://www.academia.edu/15113211/Trauma_Studies_история_репрезентация_свидетель?email_work_card=view-paper\]](https://www.academia.edu/15113211/Trauma_Studies_история_репрезентация_свидетель?email_work_card=view-paper), accessed on 11.15.2023].
14. Nietzsche F. “Chelovecheskoe, sloshkom chelovecheskoe” [Human, All Too Human], in: F. Nietzsche, *Sobranie sochinenii: v 2 t.* [Collected Works in 2 Vol.], Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1996, pp. 231–490. (In Russian.)
15. Nietzsche F. “Sumerki idolov” [Twilight of Idols], in: F. Nietzsche, *Sobranie sochinenii: v 2 t.* [Collected Works in 2 Vol.], Vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ., 1996, pp. 556–630. (In Russian.)
16. Plato. “Sofist” [The Sophist], in: Plato, *Sobranie sochinenii: v 4 t.* [Collected works in 4 volumes], Vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ., 1993, pp. 275–345. (In Russian.)
17. Tolkien J. *Hobbit, ili Tuda i Obratno. Vlastelin Kolez* [The Hobbit, or There and Back Again. The Lord of the Rings]. St. Petersburg: Azbuka-Klassika Publ., 2002. 1136 p. (In Russian.)
18. Tolkien J. *Silmarillion* [The Silmarillion]. Moscow: AST Publ., 2015. 309 p. (In Russian.)
19. *Travma: Punkty. Sbornik statei* [Trauma: Points. A Collection of Articles], ed. by S. Ushakin, E. Trubina. Moscow: NLO Publ., 2009. 903 p. (In Russian.)
20. Wolfe T. *Vzglyani na dom svoi, angel* [Look Homeward, Angel]. Moscow: Eksmo Publ., 2008. 768 p. (In Russian.)

Doubling trauma. What does philosophical inquiry of this notion mean?

Murzin N. N.,

Ph.D., research fellow, Institute of Philosophy RAS,
shywriter@yandex.ru

Abstract: The philosophical study of trauma involves considering this concept in a circle of apparently abstract examples, commenting on it from the perspectives of ontology, metaphysics, aesthetics, and ethics. The difficulty with trauma is not simply that it stands as a subject for disciplines of a different kind and intentionality, but that it is inherently bound to resist all theoretical reasoning at all. This notion is not so much contradictory as actively negative in relation to the usual application of theoretical apparatus to it and its like. But the further one deals with trauma, even if one is not a metaphysician, even if one is at its mercy, the more clearly one realizes that thought cannot deny itself for the sake of earthly pain, no matter how much it may feel the urge to accomplish this self-overcoming, that it will remain itself even in the analysis of trauma, i. e., a movement from fact to essence. And accordingly, the trauma will be abstracted and revealed from paradoxical and formal sides, in its otherness and ambiguity.

Keywords: trauma, wound, sin, suffering, subject, metaphysics, creativity.