

## **Травма и избыточность: к проблеме начала коллективной/индивидуальной идентичности**

*Тищенко П. Д.,*  
д. филос. н., главный научный сотрудник  
Института философии РАН,  
[p.tishchenko@list](mailto:p.tishchenko@list)

**Аннотация:** Для понимания амбивалентности понятия насилия проводится мысленный эксперимент (казус) «Мужичок, баба и интеллигент», позволяющий проблематизировать очевидность его (насилия) смысла. Эксперимент позволяет раскрыть для мысли и охарактеризовать область по ту сторону различения добра и зла (М. Хайдеггер), область нравственной избыточности (в смысле В. С. Библера), которая противостоит многообразным возможным мирам моральной нормативности. Утверждается, что необходимо различать два типа различия. Первое различие создает конкретный мир (конкретный порядок против хаоса), второе различие различает предметности в уже созданном мире. Поэтому, решившись и тем самым совершив глубоко личный свободный поступок утверждения истинности конкретной формы различения добра и зла, мысль не должна забывать о своем потустороннем начале — «откуда бытие, становление и познание» (Аристотель). Из перспективы различных миров добра и зла творящее различие должно опознаваться как избыточное — не истинное, аморальное и безобразное, но нравственное. Казус (мысленный эксперимент), озаглавленный «Максимилиан Волошин», позволяет показать принципиальное различие между моральной и нравственной оценкой поступков, которые в готовых моральных системах (на примере сообществ, в основании которых лежит конструируемая культурная травма) оцениваются как преступные. Нравственная оценка, учитывая избыточность человеческого существа, предполагает возможность раскаяния человека, возможность переопределения индивидуальной и коллективной идентичности. Моральная оценка не различает человека и автора конкретного поступка, закрывая возможность раскаяния и переопределения себя как индивидуальную и коллективную идентичность.

Принципиально иная форма социальности, коллективной и индивидуальной идентичности формируется в стихии труда всеобщего (К. Маркс). Обсуждается реальный жизненный эксперимент. Память умершего друга и коллеги А. П. Огурцова собрала нас вместе, предоставив возможность совместного участия в мистерии семинарских обсуждений и совместной подготовке книги. В этих мистериях рождается индивидуальная и коллективная идентичность, в основании которой лежит не травма (недостаточность), и творческая избыточность созерцательного образа жизни (Аристотель). Через жизнь нашей общности, возникшей в ответ на вызов смерти А. П. Огурцова, совершается мистерия рождения авторов (каждого из нас) и их (нас) смерти, обмена дарами внимания, признания и имени. Этот обмен энергично обеспечивается жертвой времени жизни на алтарь совместного действия (выступления/слушания). В наших беседах и спорах не столь часто рождается истина в смысле истинного суждения, но она (истина) осуществляется в них

(беседах, спорах) как смысл человеческого существования — культивируемый созерцательный образ жизни, причастный вечности как избыточности жизни.

**Ключевые слова:** автор, вечность, дар, избыток, коллективная идентичность, культурная травма, насилие, натальность, общество обиды, смерть, созерцательный образ жизни.

**Прелюдия первая.** Мысль, схватывая, усваивает, отбрасывая в отход не востребуемое ходом рассуждения. Надеюсь, что найдется внимательный читатель, который в своей нелицеприятной критике обратит внимание на недостатки моих интерпретаций теоретиков «культурной травмы». С удовольствием расширю свое сознание, но в данный момент, решившись высказаться, — высказал так, а не иначе... В письме совершается нечто большее, чем предусматривалось, поэтическое начало безразлично к сантиментам сказавших или услышавших... Как-то возвращались после семинара вместе с Вадимом Рабиновичем, прекрасным философом и поэтом. В споре он хлестко, поэтически выразительно, но очень несправедливо отозвался о выступлении нашего хорошего знакомого Х. Мы шли и молчали, и его и меня тяготило случившееся. Вдруг он остановился. Развернул меня лицом к лицу и сказал: «Прости и передай Х., что погорячился. Но получилось в рифму! А это выше меня...» Вот и я, перечитывая написанное, чувствую, что «рифма» жестко вела меня к высказываниям, возможно, несправедливым в отношении создателя теории культурной травмы Дж. Александера. Он, конечно, больше, чем репрезентирующий его автор конкретного текста, с которым я ознакомился. Заранее приношу извинения, но... получилось в рифму!

**Прелюдия вторая.** Смысл любого слова невозможно понять из него самого, даже если учесть содержащуюся в нем переменчивую многозначность. И для пишущего, и для читающего он, будучи предъявлен в свете рационально обоснованного рассуждения, с необходимостью окружен свечением аллюзий, которые, не ввязываясь в эти рассуждения, создают небезразличный для понимания интонирующий фон. Этот фон изменчив и во многом определен ситуационными настроениями каждого из участников мистерии письма/чтения. Учитывая данное обстоятельство, укажу на цепочку аллюзий, интонирующих меня, пишущего этот текст. Уже дойдя в письме до середины, память меня остановила, заставив вернуться и начать сначала. Вспомнил и перечитал статью Григория Гутнера [Гутнер, 2017], которая переадресовала к работе Георгия Федотова [Федотов, web], эпиграф последней напомнил пророческое стихотворение 1906 года Вячеслава Иванова, звучащее и сегодня как вчера написанное [Иванов, web]. Цепочка аллюзий подталкивала речь в спину ближе к болячкам и проблемам сегодняшнего дня, сбивая рассуждения в сторону от темы, поставленной С. С. Неретиной: «Сила, насилие, культурная травма. Памяти А. П. Огурцова». Пришлось приложить усилие, чтобы *вправить* речь в рассуждение по заявленной теме, но интонирующий фон остался.

**Остраннение.** Мы всегда уже брошены в различнейшие настроениями, чувствами, желаниями и мыслями мир. Поэтому поставленную тему для того, чтобы осмыслить, а не просто припомнить и приложить к ней уже ранее использовавшийся лекал (штамп) рассуждения, необходимо подвесить, *остраннить*. Остраннение позволяет затормозить

инерцию всегда уже понимающей мысли и *насильственно* вернуть ее к началу — теме как вопрошанию, а не «общему понятию», которое для данного случая будет лишь конкретизировано. Начну с *казуса*, который позволяет со стороны взглянуть на кажущуюся очевидной идею насилия.

**Мужичок, баба<sup>1</sup> и интеллигент.** Дело было в начале XX века в дачном поселке под Звенигородом. Воскресенье. Душный вечер. Калитка одного из домов распахивается. Из нее с воплями выбегает крупная сильная баба. За ней тщедушный мужичок, который время от времени догоняет бабу, материт и бьет что есть сил палкой по спине. Та рыдает и в голос кричит... Им навстречу попадает дачник, интеллигент, видимо, учитель или инженер. Когда пара с ним поравнялась, он хватает мужичонку, отнимает у него палку, а самого (с чувством торжествующей добродетели) спихивает в придорожную канаву. Тот падает и получает легкую *травму* головы. Увидев случившееся, баба перестает кричать, обидчиво всхлипывает, развернувшись, хватается интеллигента за шиворот и, влепив оплеуху, расквасившую нос, спихивает в ту же канаву. Мужичка своего она вытаскивает, отряхивает, возвращает палку и продолжает свой бег, сопровождаемый неподдельными воплями, — мужик догоняет и бьет что есть сил. Интеллигент поднимается, отряхивается и, переживая глубокую *травму* обиды, смешанную с кровавыми соплями, пишет гневный фельетон в прогрессивную газету о невежестве и господстве вредных предрассудков в нашем обществе...

Кто проявил насилие? Интеллигент, мужичок или баба? Кто из них был несправедливо обижен? Кто из них травмированная жертва, а кто насильник? Чье действие следует считать поправлением справедливости, а чье — справедливым возмездием? Над решением подобного рода *апории* до сих пор бьются этики, законодатели, политологи и журналисты, обсуждая проблемы домашнего (традиционного) насилия. Чего, к примеру, стоит проблема женского обрезания, которое широко распространено среди африканских мигрантов в Европе как их традиционная практика инициации девочек.

Ответ зависит от того, какой из «проектов» социокультурной идентичности считать своим. Традиционалистский проект оправдает мужичка и бабу, проект гражданского общества — интеллигента.

Нам с читателем необходимо задуматься и не спешить с естественным для себя судом (выбором верного проекта), приостановить свои суждения и оглядеться в этом странном (остранненном рассказом) месте — до морального суждения (осуждения), *по ту сторону* добра и зла а, следовательно, по ту сторону обвинения и вины.

**Потустороннее, различие и начало.** Потустороннее *присутствие* ни в коем случае не означает аморальной позиции, оправдывающей вседозволенность. Не означает оно и нерешительность мысли. По М. Хайдеггеру, для мысли быть «по ту сторону» означает *присутствовать* «внутри необходимости нового полагания другого порядка против хаоса» [Хайдеггер, 1993]. Что значит быть внутри *необходимости* полагания нового *различия* порядка и хаоса? Апория различения добра и зла, обнаруженная в *казусе*, выталкивает нас «по ту сторону» наивного восприятия и оценивания жизненной ситуации. Но это потустороннее существование не статично. Оно динамично *напряжено*, погружено

---

<sup>1</sup> В этом фрагменте используются слова «мужичок» и «баба» как естественные для традиционной семьи самоименования.

в *необходимость* чрезвычайно ответственного действия различения. В субъективном плане эта необходимость воспринимается как решимость. Мысль не может задержаться, застыть в своей потусторонности. *Необходимо решиться* — различить! Как состоявшееся, различение позволит разрешить тяжкую апорию насилия, различив в мире порядок против хаоса, добро и зло, *индивидуальные и коллективные идентичности*. В сообществе баб и мужиков нет места гражданам, и наоборот.

Поэтому, подражая Ж. Деррида, мы должны различать два типа различия. Первое различие создает конкретный мир (конкретный порядок против хаоса), второе различие различает предметности в уже созданном мире. Поэтому, решившись и тем самым совершив *глубоко личный свободный* поступок утверждения истинности конкретной формы различения добра и зла, мысль не должна забывать о своем потустороннем начале — «откуда бытие, становление и познание» [Аристотель. Метафизика. V, 1, 1013а, 17 слл.]<sup>2</sup>.

При этом необходимо понимать, что из перспективы *различенных* миров добра и зла *творящее различие* должно опознаваться как *избыточное* — не истинное, *аморальное* и безобразное, *но нравственное*. По В. С. Библеру, «... нравственность воплощается не в моральные нормы, но в безвыходные перипетии свободного личного поступка» [Библер, 1988, с. 374]. Или резко о «моральных нормах»: «...я понимаю мораль как засохшую в нормы и предписания (как надо себя вести, чтобы жить достойно) форму нравственности. Моральные догматы отцеживаются, уплотняются, обезличиваются в веках, сливаются в нечто абсолютно — сквозь века — себе тождественное, утрачивают историческое напряжение, культурную изначальность, единственность. Внутренняя освещенность вытесняется свыше нисходящей освященностью» [Библер, 1998, с. 374].

Безвыходная перипетия, в которой сталкиваются, нейтрализуя друг друга, не готовые идеи и представления, а культурные миры, как раз и обозначает присутствие *по ту сторону добра и зла*. «Каждое поступить есть преступить — чей-то закон: человеческий, божеский или собственный» — неоднократно повторяется в его (Библера) работах цитата Марины Цветаевой. Тут же вспоминается Б. Л. Пастернак, который пишет, как добровольное признание под пыткой времени: «Напрасно в дни Высокого Совета, / Где высшей страсти розданы места, / Оставлена вакансия поэта: / Она опасна, если не пуста».

Горячий борец с тиранией вправе упрекнуть поэта в лояльности власти, в соучастии с ее преступлениями, в том, что поэт мог бы выйти, но не вышел на лобное место с плакатом «Свободу русскому народу!» — более того, публиковал свои стихи в советских изданиях. И, страшно даже подумать, радовался, что что-то из них удалось опубликовать... Но чтобы судить поэта, нужно не спускаться в мир уже различенных (например, войной или «перестройкой») ценностей и смыслов, а заступить *по ту сторону* этого мира к его поэтическим началам, к началам первого шага творческого нравственного поступка.

*Моральность* — это консюмеристский *свободный выбор* между двумя действиями, которые даны в определенности уже созданного *осново-полагающим* различием мира добра и зла [Тищенко, 2018, а]. Поэтому всегда не данная, а *загаданная* нравственная свобода *творческого различения*, создающего миры коллективных и социальных идентичностей, с необходимостью должна оцениваться преступной (аморальной) или по крайней мере

---

<sup>2</sup> Цит. по: Хайдеггер М. О существе основания / Перев. В. В. Бибихина // Философия: в поисках онтологии: Сборник трудов Самарской гуманитарной академии. Вып. 5 / отв. ред. Н. Ю. Воронина. — Самара: СаГа, 1998. — С. 80.

девиантной [Тищенко, 2018, а] внутри хорошо нормативно и ценностно различного миропорядка как консерваторов, так и либералов.

Внося в мир различие, человек создает одномоментно и теоретически представленный мир различных предметов, и *свет* теоретического знания позволяющего их различать и свое место на границе этого мира — *именованное* место теоретика. Мы, к примеру, говорим о теории культурной травмы Дж. Александера, тем самым подтверждая или не подтверждая претензию создателя на актуальность, новизну и обоснованность.

**Теоретик и его нравственная ответственность.** Идентичность любого реального сообщества (то, что делает его таким, а не иным) может быть *представлена* по-разному в зависимости от идеологических, философских и (или) методологических и даже методических установок исследователей. Таких представлений в философии, социологии, культурологии и политологии необозримо много. Формулируя тему как проблему *начала* коллективной/индивидуальной идентичности, я использую теорию Дж. Александера «Культурная травма и коллективная идентичность» [Александр, 2012] лишь в качестве примера. В фокусе моего внимания будет *идея травмы как начала* того, что он называет культурной идентичностью, и *идея избыточности*, которая предлагается мной как иная логика начала.

Подход Александера — это один из многочисленных проектов социокультурного исследования травмы (trauma studies). В последние десятилетия прошлого века метафора травмы оказалась популярным средством концептуализации проблемы оснований индивидуальной и (или) коллективной идентичности. «В начале была травма ...» — прочтем сегодня во многих социогуманитарных штудиях [Смирнов, 2023]. Поэтому, обсуждая *идею травмы как начала*, я лишь сотематически буду касаться теоретических представлений Дж. Александера. Поскольку эта идея реализуется во множестве истолкований, то и мне будет позволительно, следуя ее природе, предложить читателю несколько относительно самостоятельных рассуждений, связанных общей темой, вынесенной в заголовок.

*Возможность многообразия* конкурирующих представлений смысла *совместной жизни* людей в рамках определенного сообщества лишает эти репрезентации статуса «отображений» реальности, чистых фактов, пассивно получаемых в результате эмпирических изысканий. Дело в том, что каждая из концептуализаций представляет не отдельный аспект некоторого целого (вспомним анекдот о слоне и слепых исследователях), а новый вариант «мира впервые». Предлагает свою методологическую оптику, свой особый *свет* знания, в котором *то, о чем* ведется речь, только и может быть различено.

При этом *то, что* может быть различено в мире, созданном *иной* концептуализацией, в своей *вопрошающей сути* оказывается неразличимо в свете «моей» концептуализации. Можно в мире, сконструированном историческим материализмом, обсуждать иллюзии буржуазного сознания, например буржуазную этику, предполагающую в качестве мира *сообщество* автономных субъектов, видя в ней превращенные формы классового сознания. Но при этом понять смысл *субъекта* морального сознания и *человечества* в его лице невозможно. Для этого просто не хватает слов. Аналогична обратная ситуация. В мире морального сознания критической философии неразличимы проблемы и смыслы классовой борьбы или революционной ситуации, бессмысленны коллективные самоидентификации

типа *буржуазии* или *пролетариата*. Но зато видна их аморальность — отсутствие *места* для моральных проблем и языка, пригодного для их истолкования.

Таким образом, тривиальная констатация факта широкого многообразия конкурирующих друг с другом теоретических представлений *идентичности* человеческих сообществ и индивидов позволяет различить сдвиг из *есть* (бытия, данного в конкретном теоретическом представлении) в *может быть*, которое в каждой теоретической конструкции представлено в формулировке *проблемы*. В результате знание из отображения (описания) реальности превращается в конструирование проекта ее (реальности) (пре)образования. Факт скрещивается с артефактом, а теоретический нарратив, отображающий и обобщающий до и независимо от теоретика существующую «социокультурную» идентичность, становится *проектом действия ее конструирования, инсталляции* в реальные человеческие агломерации. Возникает ситуация «включенного наблюдателя» [Аршинов, Свирский, 2015]. Наблюдение за состоянием некоторой «системы» оказывается взаимодействием с этой системой, меняющим ее состояние. Как образно выразился в личном общении с автором В. И. Аршинов, *естественный свет* разума, выявляющий вещи так, как они есть сами по себе, превращается в *луч лазера*, предъявляющего не отображения, а результаты взаимодействия с этими вещами, эффекты их изменения. Причем в зависимости от режима работы лазера эти эффекты будут различны. Несколько иначе эти мысли сформулированы им в опубликованной работе [Аршинов, 1999].

Каждый из особых *режимов работы* подобного рода методологического «лазера» создает свое особое «отображение» (карту) реальности. За счет размножения подобного рода карт то, что они предъявляют, проседает *по ту сторону* многообразия теоретических репрезентаций из *есть* в *может быть* не данного, но загаданного *различающего начала* — удерживаемой мыслью в проблеме (тайне, загадке, головоломке) подлежащей *территории*.

В этой ситуации *познавательный акт* превращается в *поступок*. Теоретик-проектировщик не может обеспечить себе *алиби*, утверждая, что он просто описывает то, что есть само по себе до и независимо от его наблюдения. Он *ответственен* за опубликованный результат (проект (пре)образования мира) и его реализацию, которая понимается им (теоретиком) как *конструирование* социальной реальности. Размышляя о поступках теоретиков классического рационализма, считавших свои теории истинными отображениями реальности, мы можем только гадать об их нравственной ответственности. *Виновен* ли теоретик-классик за преступления, совершаемые его последователями, спутавшими *карту* его проекта с *территорией* реальной жизни? Виновен ли Маркс, что, двигаясь по его карте с его навигатором, люди миллионами уничтожали друг друга в ходе «большого террора», «коллективизации» или «культурной революции»? Спор длится, а вопрос остается открытым как рана, боль которой интонируется тютчевским сетованием: «нам не дано предугадать, как слово наше отзовется».

Это сетование нельзя сводить к смыслу сказанных слов, к их содержанию. Пастернак куда более прав — поступок мысли начинается с его поэтического начала, занятия места (вакансии) в необходимости нового различения порядка против хаоса. *Слово отзывается* не только в смысле содержательного ответа на некое утверждение. Оно провоцирует в сознании другого *необходимость* ответа в смысле занятия открывшейся вопросом вакансии — *места для нового слова* в пространстве необходимости по ту сторону добра и зла.

Пушкину насущно было продление своей смертной жизни в «лире», в ней, верил он, — «весь я не умру». Но существование самой этой «лиры» (поэзии) не гарантировано. Важно, чтоб была «не пуста» *опасная* для любой различной моральности (неважно, прогрессивной или реакционной, традиционной или революционной) «вакансия поэта». Но в каком смысле эта вакансия обещает — «не умрешь»? Пушкин отвечает: я не умру, так как «славен буду я». И, что принципиально важно, здесь слово «слава» нужно понимать не в смысле популярности у властей или народа, а в христианском смысле *причастности* творческому божественному (по-ту-стороннему) началу (Славе Бога), место для которого «в подлунном мире» сохранится, если «жив будет хоть один пиит».

В. С. Библер не случайно настаивал, что идеи *нравственности* воплощаются не в моральных нормах и ценностях, а в *трагических перипетиях* поэтической жизни Бориса Пастернака, Марины Цветаевой, Осипа Мандельштама, Владимира Маяковского — в их поэзии, в тех простенках жестокого мира, в которых сохраняется и каждый раз возрождается возможность порождения/рождения мира впервые.

Вышесказанное позволяет ближе подойти к пониманию ответственности теоретиков, конструирующих коллективные и индивидуальные социокультурные идентичности.

Идея ответственности устанавливает отношение автора (действующего лица) и его результата (произведения). Я как человек, в данном моменте времени стучащий пальцами по клавиатуре ноутбука, ответственен за статью, ее качество и своевременное представление. Можно ли и *на каких основаниях* говорить об ответственности за написанное в этой статье, как и в любой иной публикации? И, тем более, в каком смысле можно нанести кому-либо ущерб и быть признанным виновным за его нанесение? Борис Пастернак подсказывает: опасно не содержание написанного, а само твоё место (вакансия).

В чем, к примеру, *вина* Сократа перед афинскими гражданами? За что его приговорили к смерти? Полагаю, что его приговорили к смерти за оскорбление традиционных религиозных чувств верующих, как сказали бы сегодня. Он, исполняя *нравственный долг* мыслящего человека, *заступил по ту сторону* традиционного религиозного (морального) различения добра и зла, погрузив себя и своих учеников в *стихию необходимости* нового (*всегда нового*) полагания порядка против хаоса, их *основополагающего различения*. Стал преступником. Платоновский «Сократ» только тем и занят, что разоблачает наивную веру своих диалогических партнеров, наносит их самодовольному самосознанию *травму* и оказывает пострадавшему помощь, майевтически помогая разрешиться от бремени незнания достоверным пониманием смысла (красоты, справедливости и др.). Такое прощать нельзя. Сам Платон, забывшись, решил осчастливить тирана Сиракуз идеями благого государственного устройства. Но тиран своевременно различил главную опасность — опасны не идеи гармонично организованного государства, а сама вакансия философа в тираническом мироустройстве. Она опасна, если не пуста. Платону пришлось спасаться бегством, как и десяткам русских философов на «философском пароходе».

Чтобы не стать рабом своих высказанных слов (сформулированных идей) и тем самым удержат себя в мысли, в *необходимости* полагания нового различения порядка против хаоса, необходимо по-платоновски бежать из плена готовых знаний, удерживая как факел перед собой завещанное Сократом *знание о своем незнании*. В творчестве Платона

освободительный исход совершается в диалоге «Парменид». В. С. Библер для очистки (освобождения) глотки (мозгов) по утрам советовал декламировать стихи. В современной философии и науках эту же роль играет публикация — обращение к другому как читателю/слушателю.

Ниже мистерии публикации будут обсуждены более подробно. Теперь же необходимо ответить на поставленный выше вопрос о *нравственной ответственности теоретика*, предлагающего свою версию человеческого «мира впервые», в которой так или иначе репрезентированы индивидуальные и коллективные идентичности. Если госпожа Филиппа Фут, к примеру, предлагает в качестве мысленного эксперимента продумать ситуацию, в которой любое действие или бездействие означает убийство — дилемму вагонетки [Foot, 1978], то для меня она конструирует мир Адольфа Эйхмана. Вопрос не в том, какое разрешение дилеммы верно, а в изначальной безнравственности предлагаемого теоретиком мира, в котором у человека нет иной возможности для действия, кроме как убивать.

Конечно, и Ф. Фут, и ее адепты — нормальные буржуа, уважающие личные свободы и права граждан. Только не надо забывать, что и Эйхман был нормальным буржуа. Просто в мире его самосознания не было места для другого — кроме как место врага, для которого ничего иного, кроме смерти, в действии «морального субъекта» не предполагается. Но его нет и в мире мысленного эксперимента Ф. Фут, который сегодня широко используется для разработки машинной этики и преподавания ее азов детям в школе [Baltzly, 2021].

Вопрос не в том, чтобы ломать что-либо в этом мире, как предлагал в одном из выступлений Г. Б. Юдин (например стрелку, переводящую с одного пути на другой, или сами железнодорожные пути). Предлагаемый в качестве мысленного эксперимента мир изначально безнравственен. В нем нет места для присутствия личности как загадки *по ту сторону* состоявшихся различий добра и зла. Сегодня Эйхман возвращается не только с «востока», пугающего внешним сходством, но способного лишь к имитациям, но и с «запада», навязывающего в качестве очевидных оцифрованные миры, в которых отсутствует место для человеческого в человеке — *быть по ту сторону*.

Теории не отображают реальность человеческих отношений, а предлагают проекты ее (реальности) конструирования. Но такого рода конструирование невозможно без интервенции в уже сложившиеся отношения, без определенного рода *насилия*. Оправдание этого насилия обычно строится по схеме компенсации, восстановления нарушенной справедливости. И баба, и интеллигент в нашем казусе проявляли *насилие в ответ* на совершенную *другими* несправедливость. Поэтому внутри своей моральной нормативности любая агрессия трактуется как защита. Но *меры* моральных оценок, которые используются в различных сообществах, несоизмеримы между собой, поэтому нет шансов *морально* оценить теоретическую интервенцию.

Иное дело *нравственное суждение*, обращающее внимание на характер творческого различия. Мир, предлагаемый теоретиком, *нравственен* только в том случае, если в нем предполагается *неуместное место* присутствия по ту сторону общезначимых ценностных порядков и нормативных систем — *внутри необходимости* полагания нового различия. Мир, в котором у людей, его населяющих, нет возможности переоценивать ценности и переопределять нормативные порядки, *безнравственен*, хотя может быть идеально *морально* упорядоченным. Собственно говоря, такого рода упорядоченные миры предлагают нам концепции социальной и (или) культурной идентичности, полагающие в центр этой

идентичности идею травмы. Им можно противопоставить миры эксцентричной нравственной избыточности, в которых *есть* (бытие) сдвинуто в *может быть* (становление иным).

**Травма и избыточность как начала.** Поставленные в центр обсуждения слова *насилие* и *травма* функционируют в двойном режиме. Во-первых, в форме габитуальной «как если бы» понятности. Так, как они заявлены в теме наших обсуждений. Когда нас не спрашивают, что такое насилие или что такое травма, мы всегда уже знаем, что они собой представляют, и без труда используем эти слова при обсуждении других тем. Во-вторых, задав вопрос, мы *насильственно* разрушаем габитуальную общепонятность, обнажая проблему, которая одновременно и указывает на *недостаточность* нашего понимания, и предполагает в понимании и понимаемом смысловой *излишек* — *возможность нового понимания*. Т. е. незнание одномоментно содержит в себе и *недостаток*, напоминающий *травму*, о которой идет речь, и *излишнее*, которое не попало в центр изначальной тематизации, — *возможность быть* и для мысли, и для мыслимого чем-то большим, чем габитуально предполагалось или выражено в уже наличных теоретических интерпретациях. Иначе говоря, и в мысли, и в том, что мысль мыслит, *тревожащее* обстоятельство (то, что принуждает мысль мыслить) изначально предполагает двусмысливание в качестве недостатка (травмы) и *избытка*.

*Идея* травмы предполагает в качестве необсуждаемой предпосылки данную, *индивидуализированную* целостность сущего, которую разрушает *насилие*, имеющее начало (источник) *вне* этого сущего. Но опрашивая это же сущее, мы обнаруживаем и в нем самом, и в мысли о нем нечто *большее*, что не *есть* (не входит в целостность), но лишь *может быть*. Тем самым сущее погружается из целостности застывшего, индивидуализированного бытия (*есть*) в поток становления (*может быть*) — *индивидуации*. Здесь осмыслению потребуются логика Ж. Симондона, согласно которой «сущее необходимо мыслить <...> в процессе индивидуации, как нечто, что предшествовало самому себе и выходит за пределы заданного в *настоящем* индивида, как нечто, *что всегда уже больше, чем оно есть само по себе* и, следовательно, по своей сути *множественно*» [Свирский, 2022]. В этой перспективе *изменения*, происходящие с людьми и их сообществами, имеют *началом* не *внешние силы*, а *свою* становящуюся (избыточную) природу — *жизнь*, которая с необходимостью продуцирует *множащуюся множественность* своих теоретических репрезентаций.

И травма, и избыточность — тогда, когда они осознаются (например, в переживании кризиса), становятся *вызовом* как для отдельных людей, так и для их сообществ. Ответ на этот вызов в силу необходимой двусмысленности должен также иметь два такта. Первым тактом необходимо удержать парадокс травмы и избытка, понимая, что любое конкретное решение — лишь ограниченная в своем теоретическом и практическом решении «модель». Вторым — придется *решиться* (иного не дано) попытаться построить свою конкретную модель, вынужденно не обращая внимание на ее ограниченность. Проблема в том, что эта решимость часто не требует личного усилия. Достаточно идти в колею эпохи. Такой колеей для меня выступает физикалистская логика, лежащая в основании идеи травмы.

**Травма.** В случае понимания этого вызова на языке травмы происшедшее изменение трактуется как ущерб целостности (идентичности). Причины ущерба ищутся *вне* этой целостности, относя их к *внешним* влияниям типа зловредных происков стран оси зла, агентов империализма, террористических государств для сообществ или патогенных

воздействий, микробов, мутагенов и всяких опасных факторов для здоровья (телесной идентичности) человека. Ответным действием является *уничтожение* внешней угрозы или *изоляция* от нее. Использование мыла, «убивающего всех микробов», ковровых бомбежек во Вьетнаме, постройка стен в качестве защиты от террористов и мигрантов, посадка инакомыслящих в тюрьмы — все эти и подобные им действия строятся на *логике травмы* и нейтрализации внешней угрозы. Известный теоретик медицины начала XX века В. В. Подвысоцкий считал, что «...организм живет среди массы внешних влияний, мешающих его идеальному существованию, поэтому абсолютного здоровья нет» [Подвысоцкий, 1905, с. 1]. Иными словами, если бы он существовал без внешних воздействий, то был бы абсолютно здоров. Советские теоретики были уверены, что в результате мирового кризиса и гибели капитализма на земле восторжествует коммунизм, а после распада СССР (империи зла) представители американского «думающего танка» (think tank), типа Ф. Фукуямы, поспешили сообщить о всемирной победе либерального капитализма и конце истории. Если главная внешняя помеха, источник зла, уничтожена, то останется мир добра. Если всех буржуев расстрелять, то наступит долгожданный коммунистический Рай платоновского Чевенгура. Машина логики травмы и здесь исправно работает.

Очень интересный эксперимент провел И. П. Павлов, который, как и остальные адепты логики травмы, полагал, что без внешних воздействий существо (собака) будет оставаться в состоянии покоя (или «прямолинейного движения» — подсказал бы ему И. Ньютон). Это, по мнению Павлова, идеальное, «начальное состояние» экспериментального исследования животного. Чтобы создать идеальные условия, он сконструировал «башню молчания», практически полностью изолирующую собак от внешних воздействий. В искусственно созданной тишине собака должна была лучше различать голос хозяина и вырабатывать нужные экспериментатору рефлексы. *Эксперимент не удался*. Отсутствие внешних воздействий, коммуникации со средой, как сегодня сказали бы, оказалось само по себе мощным травмирующим воздействием, вызывающим непредсказуемые и неконтролируемые реакции животных. Собаки плохо различали слова экспериментаторов, реагируя на искусственно созданный фон тишины. Но разве не та же логическая ошибка лежит в основании политических решений, направленных на информационную изоляцию сообществ для сохранения их идеологической стабильности? Опыт СССР продемонстрировал бессмысленность и неэффективность такого рода политики. Так же, как трава растет, где и как попадая. Люди, когда думают, — думают по-своему, и ни у кого разрешения не спрашивают. Но именно от этого думания по-своему пытается отвлечься не только тоталитарное сознание, но и, как мне представляется, теоретизирование на основе логики травмы.

**Критика концепции Дж. Александера.** Уже первая фраза текста, репрезентирующего концепцию, погружает читателя в мир, структурированный логической схемой травматического события, описанной выше. «Культурная травма имеет место, когда члены некоего сообщества чувствуют, что их заставили пережить какое-либо *ужасающее событие*, которое оставляет неизгладимые следы в их групповом сознании, навсегда отпечатывается в их *памяти* и коренным и необратимым образом изменяет их будущую *идентичность*» [Александр, 2012, с. 6]. В оригинале вместо словосочетания «имеет место»,

использованного переводчиком, звучит слово *occurs* (англ. — «возникает»), более точно определяющее роль культурной травмы как начала.

В этой фразе мир «культуры», конструируемый по Дж. Александру, представлен целиком<sup>3</sup>. Этот мир различен на сообщество пострадавших (жертв или *своих*), которых «заставили» пережить «ужасное событие». И предполагаемое за скобками сообщество *чужих* — насильников (преступников), которые своими действиями нанесли *травму*. Нас как общность, почему-то названную «культурной», как раз и объединяет общая *обида* на несправедливое действие *чужих*. Хотя нет сомнения, что это действие справедливо лишь изнутри травмированного сознания, и чрезвычайно сомнительно, что в сознании сообщества, объявленного преступным, оно таковым воспринимается. Более того, кровавая история межэтнических конфликтов свидетельствует о том, что объявленное преступным сообщество слишком часто само воспринимает себя как жертву, а свои действия осмысляет как защиту от несправедливости *чужих*. Дж. Александер подробно и на многих примерах показывает, насколько сложно провести различие между жертвами и палачами, определить границы этих групп, насколько неоднозначны полученные индивидуальные или коллективные идентичности. Кровавые конфликты вынуждают определить эти различия и определиться самому, решив, по мнению Дж. Александра, центральную *моральную* проблему вины и ответственности, разделив «грешников» и «праведников», «виновных» и «невиновных». Решиться и определиться — с кем вы, товарищи думающие?

Написав эти строчки, слышу гневные слова друга: «Объяснять и пытаться понять мысли и действия преступников — значит оправдывать их». Но меня поддерживает Борис Леонидович, который в свое время в стихотворении, уже цитированном выше, задавал себе вопрос: «иль я урод?» и счастье «сотен тысяч» соотечественников, *невинно пострадавших* от ужасов царизма, не близко мне пустого счастья ста? Ведь это нам всем темные силы царизма и империализма нанесли ужасную травму. Каждый должен решиться и определиться во всемирной исторической борьбе с силами *мирового зла*, испытав счастье, «что я этой силы частица», как исповедовался в своей *причастности* к этой борьбе другой великий поэт.

Но позволю себе упрямо вместе с Пастернаком гнуть свое: ну «как мне быть с моей грудною клеткой / И тем, что всякой косности косней?». Поэтому пойду наперекор инерции — буду, стараясь понять происходящее, *оправдывать*, но не *преступника*, а *человека*, совершившего преступление.

**Казус Максимилиана Волошина.** Для того чтобы сделать это заявление более понятным (оправдываясь перед строгим другом), предложу еще один исторический казус кровавой трагедии, воплощенной в поступках и жизни поэта Максимилиана Волошина. Он

---

<sup>3</sup> Привожу эту цитату в сноске, так как ее разбор в тексте сломал бы ритм рассуждения. Пока мне важно лишь понимание Александром глобальности (всеобщности) своей теории и упомянутое в том же смысле глобальности слово «эпоха», которое приобретет особое значение в заключительной части моих рассуждений: «Я исхожу из предпосылки, что в контексте современной глобализации члены как западных, так и незападных сообществ действительно размышляют в таких терминах. Таким образом, я заявляю, что представленная здесь теория культурной травмы носит всеобщий характер в том смысле, что она относится к *эпохе*, в которую озабоченность поисками оснований знания сходит на нет (in a postfoundational sense), и на протяжении главы проиллюстрирую данную модель на примерах, взятых как из западных, так и не-западных обществ (*курсив мой*. — П. Т.)» [Александр, 2012, с. 8].

жил на даче в Коктебеле во время гражданской войны. Когда Коктебель захватывали красные, он прятал на своей даче белых офицеров, когда захватывали белые — красных комиссаров. Он не был ничьим сторонником («нет, никогда ничей я не был современник» — свидетельствовал в той же ситуации Осип Мандельштам), не разделял ничьих идей. Он просто проводил *различие в различиях* — спасал жизнь человеку, а не *бойцу* за ту или иную идею. Его *поступок* изнутри *различных* порядков рассматривался аморальным и даже преступным. И те, и другие вполне могли его расстрелять. Он не мог прислониться (М. Мамардашвили) ни к какой стенке «мы», не мог пережить «общие слезы из глаз» (В. Маяковский) сплоченных в коллектив *жертв* внешнего насилия, которые на этом *справедливом основании* готовы ненавидеть и убивать своих *врагов*. Зато легко мог оказаться перед расстрельной кирпичной стенкой, которую по очереди использовали конфликтующие стороны.

Оправдывал ли Волошин преступления, кровь на руках преступников? Нет, не оправдывал. Был ли он нейтральным наблюдателем, созерцающим над схваткой? Нет, он жизнью рисковал — действовал. Причем действовал *преступно* с точки зрения как белых, так и красных. Но, отказываясь от оправдывающей прислоненности к «жертвам» (мы) и опираясь лишь на то, что в *нем самом* было «всякой косности косней», — поступал *нравственно*.

Но негодующий друг скажет мне: «Есть ситуации, когда никаких сомнений нет. Представь, в твой дом лезут бандиты, угрожающие убить твоих близких. Возьмешь ли ты в руки оружие, чтобы убить их?» Не сомневайся! Решусь и, конечно, возьму, и буду убивать, считая это убийство *морально* оправданным возникшей ситуацией. Но следующим шагом, когда чаша необходимого выбора будет исчерпана, мое нравственное сознание потребует совершить *покаяние* за сотворенное убийство, которое позволит мне *опомниться* и снять со своего лица вынужденно надетую маску солдата — мстителя, *морально оправданного убийцы*. Я не эта маска, не роль и не должность в машинерии бесчеловечного мира. Я — человек, который в своем человеческом призвании (в своей нравственной *по-ту-сторонности*) *больше* ненавидящего бойца, безжалостно убивающего врагов. И тот враг, которого я убил, — больше солдата во вражеской униформе. Униформа — это его маска. Он человек, которого я *обязан* похоронить как *одного из нас* (людей), даже если государство мне это будет запрещать. Как бы ни окончились боевые действия — победой, поражением или непонятно чем, — для нравственного самосохранения необходимо всем вовлеченным опомниться, вспомнить себя — того, кто больше роли солдата, и услышать *призыв совести*, требующей *исхода* из рабского состояния с прилипшей к лицу маской — «бери шинель, иди домой» (Б. Окуджава).

Любая война завершается перемирием, которое может превратиться в мир не тогда, когда «мы» «уничтожим всех микробов» (врагов) или примерно всех их накажем. Нет, пока сохраняется само различие «нас» как «жертв», а их как «преступников» — мира не будет. Как нет его на межнациональных балканских границах. То, что Дж. Александер назвал «культурной травмой», — эта *обида* за причиненное другими несправедливое страдание, сплывающая людей в современные общности национальных государств. Она распространена повсеместно, и повсеместно национальные границы между своими и чужими воспроизводятся *нарративами обиды о кровавых преступлениях соседей и единящей нас боли*. Собственная заслуга Александра — в *полит-технологизации* процесса формирования

травмы как основы коллективной (индивидуальной) идентичности. Он подробно обсуждает, как можно искусственно сконструировать травму. По определению она для него не естественный (исторический) факт, а сконструированный артефакт.

Как и в случае с конструкциями мира в мысленных экспериментах Ф. Фут, меня интересуют не технологические возможности концепции идеи культурной травмы, а простой вопрос: насколько «культурный» мир, конструируемый Александером, нравственен? Александер неоднократно подчеркивает, что сконструированный им мир не просто предполагает, но строится на основаниях *моральной ответственности*, поскольку главное различие в нем — это различие между жертвами и преступниками. Причем это различие Дж. Александер конструирует как заправский политтехнолог. В его «культурной общности» нет места для свободы человека, для инакомыслия. Тем самым культура мыслится без того ростка, из которого она растет.

Абсурдна, точнее — безнравственна «культура», коллективная и индивидуальная идентичность людей, если они в себе как свое собственное и определяющее начало не узнают присутствие *всегда большего* любой сконструированной идентичности.

Сам Дж. Александер как представитель научного сообщества индивидуализируется относительно других, инакомыслящих идентичностей человеческих сообществ ученых, насущно нуждаясь в их *внимании* к своим работам. Он в серии публикаций добивается *признания*, устанавливает свое значимое место и получает *имя* среди них, соучаствуя в совместной жизни исследователей травмы (trauma studies). В спорах с коллегами возникает его концепция «культурной травмы» как *начала* коллективной и индивидуальной идентичности. Но это *порожденное* начало *забывает* о своей причастности *порождающему* началу из-начального спора (полемоса) ученых.

Причем так же, как конструируется мир обиженной общности, в сердцевине которой располагает себя инсталлированная теоретиком травма, конструируется *забвение* порождающего начала, представленного в споре *инакомыслящих* теоретиков в рамках trauma studies. В начале рассуждения замалчиваются (им не предоставляется голос) многочисленные варианты *генезиса* коллективных и индивидуальных идентичностей вне исследований травмы. Затем инакомыслящие исследователи травмы «обобщаются» в две группы — заблуждающихся на почве натуралистической ошибки (они рассматривают травму как естественное событие) и разделяющих предрассудки эпохи Просвещения (они пытаются обнаружить в травме символическое присутствие сил бессознательного). Потом вежливым жестом отставляется в сторону концепция М. Фуко, определяемая как вариант *слабого* конструктивизма. У Фуко акцент был на контроле, а не конструировании идентичностей. После разоблачения недостатков «всей предшествующей философии», как сказал бы К. Маркс, голоса предшественников подвергаются гегелевскому снятию как моменты на пути к истинному *всеобщему* знанию *сильного* конструктивизма Дж. Александера, в котором репрезентирует себя современная эпоха. Последним шагом, создав конструкцию коллективной идентичности, как Бог деизма, Александер *стирает место* своего необходимого присутствия в качестве конструирующего главного конструктора в сконструированном им мире. Он ясно чувствует, хотя и не осознает, что *вакансия* создателя в созданном мире *опасна, если не пуста*, — из нее с необходимостью будут возникать новые проекты совместного и индивидуального существования, подрывая

монолитное единство теоретика и народа, о котором он пишет. Остается лишь его имя, указывающее на концепцию как интеллектуальную собственность. Неслучайно в сконструированном мире культурной травмы отсутствует зона ее возможного самопреобразования. Роль, к примеру, искусства сводится к политтехнологии инсталлирования переживания травмы в коллективное и индивидуальное сознание. Но это уже не искусство, а идеологическая технология формирования *внушенного ожога*. Естественно, нет места для других *trauma studies*.

Описанные выше шаги забвения инакомыслия в концепции Дж. Александера, завершающиеся забвением смысла его собственного присутствия в созданном им мире, звучат как эхо политических репрессий против инакомыслящих в большевистской России. Большевики, можно сказать, были представителями сильного варианта социокультурного конструктивизма и *trauma studies*. На пути реализации идей коммунистического строительства вначале были лишены права голоса «буржуазные элементы» (чужие, представители «мира насилия»). Потом единомышленников (марксистов) разделили на правильных и уклонистов, а последних — на левых и правых. Среди уклонистов оказались многие идеологи, непосредственно разрабатывавшие планы конструирования социализма, включая планы систематических репрессий против представителей инакомыслящей буржуазной интеллигенции. Их самих уничтожили, а теоретические идеи инсталлировали поначалу в сконструированное политтехнологами того времени всеблагое, всеведующее и всемогущее сознание вождя — единственного Автора в мире социализма, выразившего смысл современной эпохи. Но и это место, позволявшее в соответствии с ситуацией радикально менять социалистическую систему, правомерно воспринималось системой как опасность. Поэтому после физической смерти вождя на XX съезде КПСС эту вакансию закрыли как опасную. Повторю: *уничтожение* и забвение теоретиков, разрабатывавших концепцию социалистического строительства и обосновывавших историческую необходимость политических репрессий, было неизбежным и справедливым с точки зрения самой системы. *Об этом следует помнить современным политтехнологам.*

Концепция культурной травмы и большевистские проекты строительства социализма имеют одну и ту же ахиллесову пяту — они не оставляют места для возможности самопреобразования в сконструированных системах. Этот недостаток (травму) может восполнить идея избыточности, которая выше связывалась с идеей нравственности *по-ту-стороннего* присутствия.

**Подступ к теме избыточности через заголовок статьи.** Просьба близкого человека, коллеги, товарища по библеровскому кружку С. С. Неретиной выступить на семинаре и затем написать статью оказалась доброжелательным *насилием*, заставившим отложить другие дела в сторону и принять участие в этих двух формах *совместного* действия — семинарском обсуждении и написании коллективной книги. Каков был *повод*? Какая *сила* нас всех свела, стянула вместе и образовала *общность*, получившую свое оформление, приобретя *институциональные формы* семинарского обсуждения и научной публикации? В чьих руках этот *повод*? Полагаю, что эта стягивающая вместе *сила* (кощеева игла) прячется, как в ларце, не в смысловой тематизации наших обсуждений, выраженной словами «сила», «насилие» и «культурная травма», а в кажущемся ритуальном уточнении — «памяти А. П. Огурцова». Осмысление этого уточнения позволит *обходным* маневром

высказать несколько полезных суждений о *начале* события нашего со-бытия (философской социальности) и о том, насколько это начало можно интерпретировать в качестве травмы.

Уточнение к заявленной теме напоминает о *травме* — смерти друга, близкого человека, о смерти, ждущей каждого из нас. Memento mori! Смерть — *естественное* неизбежное событие, смысл которого непонятен и таинственен. Можно, конечно, забыть в *озабоченности* дел, но опомнившись, оказываешься с ней лицом к лицу. Смерть близкого тебе человека *ужасает*, выбивает почву из-под ног, обесценивает каждодневные озабоченности, погружает в *заботу о себе* — кто ты такой? Когда-то родившийся и брошенный этим *рождением* в поток жизни, несущий к неизбежной *смерти*? Каков смысл краткого мига *твоего события жизни*, заключенного между пределами — начала и завершения? И в каком смысле оно твое? Рожден родителями, устремлен к смерти природой с необходимостью умирающего тела. Самоубийство и эвтаназия лишь *кажутся* присвоением смерти (своего предела) *себе*. Они столь же добровольны, сколь добровольны признания в пыточной камере. Твоя подпись на признании есть, но поставил ли ты ее *сам*?

Или, возможно, необходимо *понять иначе* саму эту самость и *заботу* о ней с тем, чтобы различить *себя* в том, что тебе, казалось бы, не принадлежит (не свое), но ты ему *причастен* — пределам рождения и смерти? И не исключено, что без этого *причастия* твоя самость так и остается случайной единичностью. Поэтому необходимо себя самого узнать в *не своих*, но *собственных* пределах события жизни (рождения, самоосуществления и смерти). Для этого придется *различить свое и собственное, владение и собственность*.

*Свое* укоренено в *моем и только моем усилии* подумать, сказать, написать, сделать. Радикальное философское сомнение Р. Декарта или феноменологическая редукция Э. Гуссерля пытаются раскрыть безусловно необходимое основание самости как *своей*, понять ее в качестве уникального *всеобщего* субъекта, для которого человечество нацело представлено в его *лице* (И. Кант).

Выдвижение из *своего* к *собственному* осуществляется не путем фальсификации *своего усилия* мысли выдвижения к основаниям, а путем его радикализации. Для его (выдвижения) реализации необходимо лишь отдать отчет не в том, *что* созерцает мысль, а в том *свете*, в котором это созерцание осуществляется. Сомневаясь во всем на пути к тому, в чем невозможно усомниться, Декарт забывает о *речи*, которая, предъявляя безусловно необходимое (несомненное), с неизбежностью вводит в *присутствие другого* (читателя, слушателя, зрителя). Амнезия этого другого является методологическим приемом. Чтобы найти безусловно необходимое, я должен отказаться от знаний, полученных от других. Достоверно лишь то, что добыто моим личным усилием *сомнения* во всем. Но для этого любое слово, через которое только и может осуществиться мое сомнение, должно быть прозрачным, не вносить в рассуждения посторонние смыслы. Они не влекут смыслопорождение в непредусмотренную сторону только до тех пор, пока их не спросят — что они значат? Вопрос детонирует семантический взрыв, последствия которого отслеживаются в разноголосице интерпретаций других (читателей). Поэтому, рассуждая свою мысль в безусловное, с его точки зрения, основание, Декарт вынужден совершать акт *самовнушения*, переставать различать слова и вещи.

Аналогичный промах совершает и Гуссерль в «Картезианских размышлениях» и предшествующих работах. Обнаружив присутствие в философствовании как *абсолютно*

одиноким занятием язык, адресующий смысл другому и себе как другому (говорящий слушает себя, пишущий читает), сама мысль уже не может мыслить себя вне отношения к этому другому, но лишь в совместном *присутствии* с другим. Совершаясь в языке, мысль обнаруживает себя *на миру*, где, по пословице, и смерть красна. В поздних работах Гуссерля тема языка возникает, но не получает завершения. Проблема, полагаю, в том, что язык, *предъявляя* сущее, в силу природы языкового *предъявления* *предъявляет* его (сущее) таким манером, что *предъявляемое* оказывается множественным, нестабильным, погруженным в *игру* различных вариантов смыслопорождения. Любая попытка *определения* смысла, тематизирующая мысль, погружена в жизнь нетематизированных, *как если бы* понятных, неопределенных и в силу этого множественных смыслов [Гуссерль, 2005, с. 450]. Этого обстоятельства оказывается достаточно, чтобы его (Гуссерля) радикальное мышление погрузилось в *кризис*, воспринимаемый из эгологической установки, центрированной на достоверности *своего* опыта, как кризис европейских наук в целом.

Очень важно, что обнаруженный в сердцевине сознания язык, пока еще только *предполагающий* другого, уже с необходимостью *ввергает* сознание, совершающееся в *интенциональных* актах, в *кризис*, в состояние *потери* самоидентичности (смысла) мысли. Она, теряя почву *достоверного бытия*, обнаруживает в себя реальность *становления* — сдвига в пограничную зону «фазового перехода», *бытия в возможности*. И, как я полагаю, именно энергия этого сдвига создает различие *своего* и *собственного*.

Чтоб удостовериться в этом обстоятельстве, необходимо *вникнуть* в смысл языкового выражения мысли в произведении. Пишущий *идентифицирует* себя как *автор* произведения, в котором осуществляется смысл, создается мир впервые. Причем это осуществление происходит как *весть*, предполагающая присутствие *насущенного* для автора (меня) *другого* (читателя, слушателя, зрителя). Этот другой — *мой другой*, или соавтор согласно концепции М. М. Бахтина. За счет *своей венаходимости* он восполняет произведение, раскрывая в нем новые, неизвестные автору оттенки смысла. Но и в данном случае смысл его *присутствия* в опыте состоявшейся в языке мысли не выходит за рамки тождественности авторского смысла себе. Другой — мой соавтор, *тот же самый* я, но лишь в другом месте, другом времени, другого пола или другой национальности. По жизни — некая *бестолковая* копия меня, которая ужасает своей непонятливостью *смысла* того, что мной *столь очевидно*, для меня в моем радикально мыслящем сознании осознано.

Но как возможно понять смысл присутствия в опыте другого не как моей копии («моего другого»), но действительно *другого* другого, отличного от меня, неизвестного мне? Для этого необходимо различить в техническом обстоятельстве *публикации* фундаментальный экзистенциальный смысл. Дело в том, что между автором и читателем (мною и другим другим) лежит особое событие, которое внешне выглядит как чисто техническое условие коммуникации, — *публикация*<sup>4</sup>. Произведение, в котором совершается мысль пишущего, *идентифицирующего* себя как автора, превращается в текст, в котором автор и его смысл *умирают*. Они *возрождаются* лишь в *усилии* другого (читателя, зрителя, слушателя), наделяющего текст своим, неизвестным и непонятным автору смыслом. Читатель не соавтор автора, а интерпретатор (переводчик на другой язык), детонатор

---

<sup>4</sup> Примечательно, что подготовленную к изданию рукопись ответственный редактор визирует, имитируя божественный жест: «В печать и в свет!» Что это за свет? Он иной, чем свет мысли автора, различающего *себя* и *своего* другого в произведении. Он, как говорится, — «тот свет».

смыслового содержания текста. Их вместе (сообща) — автора и читателя — удерживает не *смысл* как *ответ* на поставленную проблему, а сама *проблема* — знание о своем незнании смысла *того, о чем* ведется речь.

Общение через произведения, образующие горизонт культуры, представляет собой ритмический, напоминающий взрыв фейерверка процесс, в котором каждая вновь образованная частица (произведение), взрываясь в мистерии чтения другим, порождает новые центры семантических взрывов. Поэтому жизнь культуры — нескончаемый процесс *порождения* себя и своего другого в произведении, их *смерть* в таинстве публикации и *возрождение* в чтении, в новом произведении вдумчивого читателя... Будучи погружен в поток смертей и возрождений, помни не только о смерти, но и о таящейся в ней и через нее осуществляющейся *избыточной* энергии, порождающей жизни, *натальности*, по Х. Арндт. Не забывай о ней и надейся — Memento nasci! [Щитцова, 2006].

Но если смерть произведения и авторства в тексте гарантирована каждому пишущему, то возрождение произведения и автора (его посмертная жизнь) в результате *усилия* чтения читателя не гарантировано никому. И это естественно, так как усилие совершает человек — существо конечное. Для того чтобы прочесть или просмотреть некоторое произведение, необходимо *растратить* ограниченное время своей жизни на время чтения. Поэтому отношение другого, который только и может подтвердить существование автора в произведении и обеспечить его посмертное бытие, иначе как *жертвой* и *даром* назвать нельзя. *Вечность*, которую сулят эти жертва и дар, не имеет отношения к чистому тупому длению. Она, как событие, присутствует в опыте мысли всегда исторически особенным образом. Вечность в концепции Аристотеля мыслится иначе, чем в концепции Гегеля, а следовательно, и иначе понимается идея времени. Фундаментальное значение для понимания данного обстоятельства имеет философия Л. С. Черняка, связывающая идею *вечности* с идеями *сакральной жертвы* и *дара* [Черняк, 2012].

Так же как животные борются между собой за ограниченные ресурсы существования (не просто выживания, но и продления в потомках), так и люди ведут бесконечную борьбу за три *дара*, находящиеся в руках *другого* (читателя, слушателя, зрителя): дар внимания, признания и имени. В этой борьбе за три дара из рук другого как раз и реализуется смысл нашего как нашего *личного* предназначения (идентичности), так и совместного со-бытия в институализированных сообществах семинарских заседаний и совместных публикаций. Дар другого превращает всегда только *свое* усилие в собственное, признанное и удерживаемое в бытии как со-бытию другим.

Для нас, собравшихся *вместе* на семинарском обсуждении и страницах совместной публикации, смерть А. П. Огурцова как *травма* — *начало* общности связана с естественным трагическим событием. Но содержание этого события не исчерпывается врачебным «Свидетельством о смерти». В сообществах людей (в разных по-разному) происходит пресуществование — *естественное превращается в сверх-естественное*, плоть превращается в текст, а душа — в *героя* поминальных бесед или *автора* произведений культуры. Особый символический смысл *дара* и *жертвы* имеет *посвящение* книги или семинара умершему человеку. Древние приносили в *жертву* животных на могилах близких людей, современные люди, к которым в некотором смысле относятся философы, жертвуют (растрачивают) время своей жизни, участвуя в совместных поминальных беседах (семинарах, конференциях) или

готовя совместные книги. Приносят *дары внимания и признания* умершему. Дарят ему имя как связь существования до и после смерти. Тем самым *травма* смерти другого из *естественного* события *пресуществляется* в событие культуры, формируя путем особенных в разных культурах механизмов институализации конкретные сообщества (для нас — соучастников семинара, соавторов книги). Но это пресуществление происходит не из недостатка, а из энергии *по-ту-сторонней избыточности*.

Причем событие *пресуществления* осуществляется с *каждым* из соучастников. Каждый получает возможность выступить. В чем, собственно говоря, состоит поступок выступления? Из чего (какого мира) выступающий выступает и в какой мир (уже упоминавшийся «тот мир») пытается вступить? В чем для него экзистенциальный смысл этого лиминального перехода?

Он (она) выступает из молчания/слушания аудитории, в котором его (ее) индивидуальность (идентичность) растворена, не отличена от всех других сидящих вокруг семинарского стола. Председательствующий предоставляет выступающему слово, возможность выступления из себя молча слушающего в себя говорящего (выступающего). В этом *личном усилии* своего выступления происходит лиминальный переход. Образуется в случае удачи или гибнет в случае неудачи выступления желанная выступающему *собственная* (признанная другим) идентичность *автора*. В отличие от растворенной в аудитории, *связанной ужасом смерти* близкого человека живой идентичности молчащих слушателей, возникающая идентичность *автора* в некотором ослабленном смысле бессмертна, причастна *вечности рес-публики*.

А. П. Огурцов умер, но мы продолжаем *внимать ему* в чтении его текстов и спорить с ним. «Весь я не умру...» — утверждал Александр Пушкин [Тищенко, 2011]. Ослабление этого смысла заключается в том, что связанное с *моим* живым усилием произведение приобретает отдельное от меня существование в форме публикации, текста. От меня как пишущего и говорящего отделен *я сам как автор*, место которого конституируется авторским правом. Тем самым *свое* трансформируется в отчужденное *собственное*, судьба которого зависит всецело от молчаливой *биомассы* читателей/слушателей.

Но этот молчаливый слушатель (зритель, читатель) — не соавтор для рождающегося лица (имени) автора. Его нельзя считать пассивным. Он, если использовать известное высказывание М. М. Бахтина, «свидетель и судья», в руках которого эти три экзистенциальных дара — внимания, признания и имени. В событии нашего со-бытия (нашего *со[вместного]знания*) — он «главное действующее лицо» [Бахтин, 1979]. Это лицо особенное. И действие его особенное. Это не авторский поступок — *выступление*, а *причастность* к тому, что *больше* индивидуальной оценки и *соучастие* в мистерии этой порождающей, но не порожденной (предпосланной нам) благодати большего — творческой избыточности в каждом из нас. О смерти отдельного читателя или зрителя никто не извещает. Он на людях не умирает и не воскресает. Просто длится сквозь годы и века, растворенный в неразличимой неиндивидуализированной «читательской массе».

Через жизнь нашей *общности*, возникшей в ответ на травмирующий *вызов* смерти А. П. Огурцова, совершается мистерия *рождения* авторов (каждого из нас) и их (нас) *смерти*, обмена *дарами* внимания, признания и имени, энергично обеспечиваемая *жертвой* времени жизни на *алтарь* совместного действия (выступления/слушания). В наших беседах и спорах не рождается истина в смысле истинного суждения, но осуществляется истина

человеческого существования, культивируется теоретический образ жизни, *причастный* вечности как *избыточности* жизни.

**Заключение.** *А ты врешь Василий Иванович!* Представим такую ситуацию. В семинарской комнате в ответ на мои рассуждения прозвучит резкое возражение.

*Голос из аудитории:* Вы, товарищ автор, кривите душой! Постоянно настаиваете на принципиальной важности другости другого, а мы, сидящие перед вами реальные другие, представлены в вашем литературном представлении (произведении) как герои, играющие по расписанным вами ролям!

*Автор:* Спасибо за ваше замечание, которое позволяет уточнить уже высказанное. То, что мной высказано — независимо от того, высказано на семинаре или в этом тексте, — действительно репрезентирует другого в виде моего другого. Но я изначально, написав или высказав то или иное суждение, понимаю, что его осмысленность не завершается в моем произведении. Произведение бросается в безжалостную, ничего никому не гарантирующую стихию публикации. Оно, как сказал бы В. С. Библер, — сигнал SOS, адресованный другому. Будет ли он услышан этим другим? Придет ли от другого столь насущная помощь, обеспечивающая мое присутствие, — три желанных дара из его рук другого?

*Слушатели/читатели (народ)* как судьи и свидетели моего рискованного опыта публикации пока безмолвствуют...

## Литература

1. Александер Дж. Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал. — 2012. № 3. — С. 6–40.
2. Аристотель. Метафизика. V, 1, 1013a, 17 слл.
3. Аршинов В. И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. — М.: Институт философии, 1999. — 203 с.
4. Аршинов В. И., Свирский Я. И. Сложностный мир и его наблюдатель. Часть первая // Философия науки и техники. — 2015. Т. 20. № 2. — С. 70–84.
5. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979. — 423 с.
6. Библер В. С. Наши интервью: о морали и нравственной ситуации в стране // Этическая мысль: Науч.-публицист. чтения / Отв. ред. А. А. Гусейнов. — М.: Политиздат, 1988. — С. 374–376.
7. Гуссерль Э. Избранные работы. — М.: Территория будущего, 2005. — 464 с.
8. Гутнер Г. Б. Ресентимент и образ мысли русской интеллектуальной элиты // Vox. Философский журнал. — 2017. Вып. 23. — С. 11–31.
9. Иванов В. Язвы гвоздиные / Cog Ardens. URL: [https://www.v-ivanov.it/brussels/vol2/01text/03ca/2\\_037.htm](https://www.v-ivanov.it/brussels/vol2/01text/03ca/2_037.htm) (дата обращения: 25.08.2023).
10. Подвысоцкий В. В. Основы общей и экспериментальной патологии. — СПб.: К. Л. Риккер, 1905. — 922 с.
11. Свирский Я. И. Индивидуация Ж. Симондона как проект принципиальной незавершенности индивида // Человек как открытая целостность: монография / Отв. ред. Л. П. Киященко, Т. А. Сидорова. — Новосибирск: Академиздат, 2022. — С. 295–305.

12. Смирнов И. В начале была травма ... // Звезда. — 2015. Декабрь. URL: <https://zvezdaspb.ru/index.php?page=8&nput=2632> (дата обращения: 25.08.2023).
13. Тищенко П. Д. Голос, рождающийся на кончике пера: философско-антропологическое размышление о природе интеллигенции // АРХЭ. Труды культурно-логического семинара. Выпуск 6 / Отв. ред. И. Е. Берлянд. — М.: РГГУ, 2011. — С. 58–93.
14. Тищенко П. Д. (а) Проблема сознания и апория детерминизм vs свобода воли: комментарий с позиции логики эксперимента Г. Х. фон Вригта // Философские основания нейротики: картирование проблемного поля. — М.: ИФРАН, 2018. — С. 8–28.
15. Тищенко П. Д. (б) Идея нравственности в философии В. С. Библера // Институт философии. URL: [https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive\\_events/2018/10\\_04\\_2018\\_tishchenko.pdf](https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2018/10_04_2018_tishchenko.pdf) (дата обращения: 25.08.2023).
16. Федотов Г. О национальном покаянии // Азбука веры. Православная библиотека. Профессор Георгий Петрович Федотов. Судьба и грехи России. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Georgij\\_Fedotov/sudba-i-grehi-rossii/19](https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Fedotov/sudba-i-grehi-rossii/19) (дата обращения: 25.08.2023).
17. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Перев. В. В. Библихина. — М.: Республика, 1993. — 447 с.
18. Хайдеггер М. О существе основания / Перев. В. В. Библихина // Философия: в поисках онтологии: Сборник трудов Самарской гуманитарной академии. Вып. 5 / отв. ред. Н. Ю. Воронина. — Самара: СаГа, 1998. — С. 78–130.
19. Черняк Л. С. Вечность и время / Под. ред. А. А. Григорьева, О. А. Орловой. — М., СПб.: Нестор-История, 2012. — 576 с.
20. Щитцова Т. В. Memento nasci: сообщество и генеративный опыт: (штудии по экзистенциальной антропологии). — Вильнюс: ЕГУ; — М.: ООО «Вариант», 2006. — 384 с.
21. Baltzly V. V. Trolleyology as First Philosophy. *Teaching Philosophy*, 2021, vol. 44, no. 4, pp. 407–448.
22. Foot F. *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect in Virtues and Vices*. Oxford, 1978.

## References

1. Aleksander Dzh. *Kul'turnaya travma i kollektivnaya identichnost'* [Cultural trauma and collective identity]. *Sociological journal*, 2012, no. 3, pp. 6–40. (In Russian.)
2. Aristotle. *Metafizika*. V, 1, 1013a, 17 sll. [Metaphysics. Book V, Chap. 1, 1013a]. (In Russian.)
3. Arshinov V. I. *Sinergetika kak fenomen postneklassicheskoj nauki* [Synergetics as a phenomenon of postnonclassical science]. Moscow: Institut filosofii, 1999. 203 p. (In Russian.)
4. Arshinov V. I., Svirskij YA. I. *Slozhnostnyj mir i ego nablyudatel'. Chast' pervaya* [The complex world and its observer. Part One]. *Philosophy of Science and Technology*, 2015, vol. 20, no. 2, pp. 70–84. (In Russian.)
5. Bahtin M. M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [The aesthetics of verbal creativity]. Moscow: Iskusstvo, 1979. 423 p. (In Russian.)

6. Baltzly V. B. Trolleyology as First Philosophy. *Teaching Philosophy*, 2021, vol. 44, no. 4, pp. 407–448.

7. Bibler V. S. “Interv'yu o morali i npravstvennoj situacii v strane” [Interview on morality and the moral situation in the country], in: *Eticheskaya mysl': Nauch.-publicist. chteniya* [Ethical thought: Scientific publicist. readings], ed. by A. A. Gusejnov. Moscow: Politizdat, 1988, pp. 374–376. (In Russian.)

8. Chernyak L. S. *Vechnost' i vremya* [Eternity and time], ed. by A. A. Grigor'ev, O. A. Orlova. Moscow, St. Petersburg: Nestor-Istoriya, 2012. 576 p. (In Russian.)

9. Fedotov G. “O nacional'nom pokayanii” [On national repentance], in: *Azbyka very. Pravoslavnaya biblioteka. Professor Georgij Petrovich Fedotov. Sud'ba i grekhi Rossii* [The ABC of Faith. Orthodox library. Professor Georgy Petrovich Fedotov. The fate and sins of Russia]. URL: [[https://azbyka.ru/otechnik/Georgij\\_Fedotov/sudba-i-grehi-rossii/19](https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Fedotov/sudba-i-grehi-rossii/19)], accessed on 25.08.2023]. (In Russian.)

10. Foot F. *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect in Virtues and Vices*. Oxford, 1978.

11. Gutner G. B. *Resentiment i obraz mysli russkoj intellektual'noj elity* [Ressentiment and the Way of Thinking of the Russian Intellectual Elite]. *Vox. Philosophical journal*, 2017, no. 23, pp. 11–31. (In Russian.)

12. Heidegger M. “O sushestve osnovaniya” [Vom Wesen des Grundes], trans. by V. V. Bibihin, in: *Filosofiya: v poiskah ontologii: Sbornik trudov Samarskoj gumanitarnej akademii. Vyp. 5* [Philosophy: in search of ontology: Proceedings of the Samara Humanitarian Academy. Issue 5], ed. by N. YU. Voronina. Samara: SaGa, 1998, pp. 78–130. (In Russian.)

13. Heidegger M. *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches], trans. by V. V. Bibihin. Moscow: Respublika, 1993. 447 p. (In Russian.)

14. Husserl E. *Izbrannye raboty* [Selected Works]. Moscow: Territoriya budushchego, 2005. 464 p. (In Russian.)

15. Ivanov V. *Yazvy gvozdinye* [Clove sores]. *Cor Ardens*. URL: [[https://www.v-ivanov.it/brussels/vol2/01text/03ca/2\\_037.htm](https://www.v-ivanov.it/brussels/vol2/01text/03ca/2_037.htm)], accessed on 25.08.2023]. (In Russian.)

16. Podvysockij V. V. *Osnovy obshchej i eksperimental'noj patologii* [Fundamentals of general and experimental pathology]. St. Petersburg: K. L. Rikker, 1905. 922 p. (In Russian.)

17. Shchitcova T. V. *Memento nasci: soobshchestvo i generativnyj opyt: (shtudii po ekzistencial'noj antropologii)* [Memento nasci: community and generative experience: (Studies in existential anthropology)]. Vilnius: EGU; Moscow: OOO «Variant», 2006. 384 p. (In Russian.)

18. Smirnov I. *V nachale byla travma ...* [In the beginning, there was a trauma ...]. *Zvezda*, 2015. December. URL: [<https://zvezdaspb.ru/index.php?page=8&nput=2632>], accessed on 25.08.2023]. (In Russian.)

19. Svirskij Ya. I. “Individuaciya Zh. Simondona kak proekt principial'noj nezavershennosti individa” [J. Simondon's Individuation as a Project of Principled Incompleteness of the Individual], in: *Chelovek kak otkrytaya celostnost': monografiya* [Man as an open integrity: monograph], ed. by L. P. Kiyashchenko, T. A. Sidorova. Novosibirsk: Akademizdat, 2022, pp. 295–305. (In Russian.)

20. Tishchenko P. D. “Problema soznaniya i aporiya determinizm vs svoboda voli: kommentarij s pozicii logiki eksperimenta G. H. fon Vrigta” [The problem of consciousness and the

aporia of determinism & free will: a commentary from the perspective of the logic of experiment by G. H. von Wright], in: *Filosofskie osnovaniya nejroetiki: kartirovanie problemnogo polya* [Philosophical foundations of neuroethics: mapping the problem field]. Moscow: IFRAN, 2018. pp. 8–28. (In Russian.)

21. Tishchenko P. D. *Ideya npravstvennosti v filosofii V. S. Biblera* [The idea of morality in the philosophy of V. S. Bibler], Institute of Philosophy. URL: [[https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive\\_events/2018/10\\_04\\_2018\\_tishchenko.pdf](https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2018/10_04_2018_tishchenko.pdf)], accessed on 25.08.2023]. (In Russian.)

22. Tishchenko P. D. "Golos, rozhdayushisya na konchike pera: filosofsko-antropologicheskoe rassuzhdenie o prirode intelligencii" [A Voice Emerging at the Tip of the Pen: A Philosophical and Anthropological Discourse on the Nature of Intelligentsia], in: *ARHE. Trudy kulturno-logicheskogo seminara. Vypusk 6* [ARCHE. Proceedings of the cultural-logical seminar. Release 6], ed. by I. E. Berlyand. Moscow: RGGU, 2011, pp. 58–93. (In Russian.)

## Trauma and Redundancy: Toward a Problem of the Collective/Individual Identity Beginnings

*Tishchenko P. D.*,

Chief Researcher, Institute of Philosophy,  
Russian Academy of Sciences, Doctor of Philosophy,  
[p.tishchenko@list.ru](mailto:p.tishchenko@list.ru)

**Abstract:** In order to understand the ambivalence of the concept of violence, we conduct a thought experiment (case) "Baba, Muzick and Intellectual", which allows us to problematize the obviousness of its (violence) meaning. The experiment makes it possible to open for thought and to characterize the area on the other side of the distinction between good and evil (M. Heidegger), the area of Sittlichkeit redundancy (in the sense of V. S. Bibler), which opposes the diverse possible worlds of moral normativity. It is argued that it is necessary to distinguish between two types of difference. The first distinction creates a concrete moral world (concrete order versus chaos), the second distinction distinguishes between good and evil in the already created world. Therefore, having decided and thereby committed the deeply personal free act of affirming the truth of the concrete form of the distinction between good and evil, thought must not forget its otherworldly beginning-"whence being, becoming, and knowing" (Aristotle). From the perspective of the differentiated worlds of good and evil, the creative difference could be recognized as excessive - not true, immoral and ugly, but Sittlichkeit. The case study (mental experiment) entitled "Maximilian Voloshin" allows us to show the fundamental difference between moral and Sittlichkeit evaluation of actions that are evaluated as criminal in ready-made moral systems (using the example of communities based on the constructed cultural trauma). Sittlichkeit evaluation, given the redundancy of the human being, presupposes the possibility of human repentance, the possibility of redefining individual and collective identity. Moral evaluation does not distinguish between the person and the author of a particular act, closing the possibility of repentance and redefining oneself as an individual and collective identity.

A fundamentally different form of sociality, collective and individual identity is formed in the element of the universal labor (K. Marx). A real-life experiment is discussed. The memory of our deceased friend and colleague A. P. Ogurtsov has brought us together, giving us the opportunity to participate in the mystery of seminar discussions and joint preparation of the book. In these mysteries, individual and collective identity is born, based not on trauma (insufficiency), but on the creative excess of the contemplative way of life (Aristotle). Through the life of our community, which emerged in response to the challenge of A. P. Ogurtsov's death, the mystery of the birth of the authors (each of us) and their (we) death, the exchange of the gifts of attention, recognition, and naming is realized. This exchange is energetically ensured by the sacrifice of life time on the altar of joint action (speaking/listening). In our conversations and disputes, truth in the sense of true judgment is not so often born, but it (truth) is realized in them (conversations, disputes) as the meaning of human existence — a contemplative way of life is cultivated, involved in eternity as the redundancy of life.

**Keywords:** author, eternity, gift, excess, collective identity, contemplative way of life, cultural trauma, violence, natality, resentment society, death.