УДК 304.1
DOI: HTTPS://DOI.ORG/10.21564/2663-5704.57.276664

Коваленко Інна Ігорівна, кандидатка філософських наук, доцентка, доцентка кафедри філософії, Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого, м. Харків, Україна
e-mail: kinna087@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-3156-9254

Мелякова Юлія Василівна, кандидатка філософських наук, доцентка, доцентка кафедри філософії, Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого, м. Харків, Україна
e-mail: melyak770828@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-0200-1141

Кальницький Едуард Анатолійович, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії, Національний юридичний університету імені Ярослава Мудрого, м. Харків, Україна
e-mail: kalnitsky@ukr.net
ORCID ID: 0000-0002-1777-9992

ТІЛО – ЖЕРТВА – ТРАВМА: БІОПОЛІТИЧНИЙ ГОРИЗОНТ

Статтю присвячено осмисленню культурної травми як біополітичного поняття. Біополітику представлено як систему певних стратегій щодо людської тілесності, основу яких складає економічна влада капіталу. Розглянуто ключові поняття, концептуально включені у смислове поле біополітики, – bare life, homo sacer, state of exception та ін. Культурну травму осмислено на основі розуміння специфіки жертви в сучасній культурі. Показано, що дискурс травми переводить сакральність у річище скорботи, провини та ресентименту. Відповідно, жертва згуртовує колективне тіло не через очищення, а через причетність до насильства як травматичної події. Жертву осмислено як біополітичний інструмент, що суперечливо передбачає гуманістичний пафос та біополітичну експлуатацію.

Ключові слова*: біополітичний диспозитив, колективне тіло, дискурс травми, жертва, ідентичність, «голе життя».*

Вступ. Сучасне суспільство занурене у безупинну дискурсивну динаміку, яка прагне перевизначити соціальні явища, запропонувати нову інтерпретацію соціальних подій. Дискурсивність сьогодні переважає над культурним вимі-

© Коваленко І. І., Мелякова Ю. В., Кальницький Е. А., 2023

ром, «маскує» індивідуальну та колективну тілесність. Подібно до хамелеона, знання про тілесність підлаштовується під реальність, утворює провідну епістему та політичні засоби регулювання соціальної взаємодії. Традиційні закони та правила поступово заміщаються похідними від біовлади. Тіло не є реальністю як такою, його перетворено на символічний конструкт, сполучений, зокрема, зі смислами жертви і травми.

Фігура жертви є однією з антропологічних універсалій. Будучи вкоріненою в людській природі, вона зміцнює фундаментальну основу будь-якої спільноти. Специфіку циркуляції жертви в сучасній культурі зумовлює передусім дискурс травми. Попри розмитість смислових контурів, поняття травми характеризує не стільки катастрофічні події, скільки відчуття соціального болю та кризи ідентичності, спричинених такими подіями. У сучасному культурному просторі жертва-*sacrifice* витіснена на маргінальні позиції жертвою-*victim*. Такий семантичний комплекс (з його квазісакральними ефектами) є глибоко симптоматичним і зв'язаний з актуальним біополітичним диспозитивом.

Аналіз останніх джерел та публікацій. Сьогодні біополітику вважають «порядком речей», епістемою, джерелом парадигм. Значний корпус біополітичних розвідок містить як власні авторські імена, так і розробку тем, що їх охоплюють біополітичні дослідження. Канонічні автори (М. Фуко, Дж. Агамбен, А. Негрі, М. Хардт, Р. Еспозіто [1–13] та ін.) заклали магістральні напрями, що активно розробляються і зв'язані з поняттями «життя і політика» [14], «біовлада та біоекономіка» [15; 16], «біокапітал та біомедикалізація» [17], «постжиття» та «постфілософія» [18], «суб'єктивність» та «смерть» [19–21].

Значне поширення біополітики як дослідної дисципліни зумовлене її концептуальною пластичністю та інтерпретативною силою. Біополітика стала ефективним засобом для розуміння сучасних патернів життя: вона пропонує термінологію, засоби та теоретичну основу, що дозволяють осмислити «безпрецедентно нове у нашому теперішньому» [15, p. 11]; вона «не стверджує те, що є, а передбачає те, що може бути іншим» [22, p. 123].

Світові події, досліджувані біополітикою, зв'язані здебільшого з кризами, соціальними потрясіннями, що є або відгуками минулого, або відбуваються зараз, або насуваються в найближчій перспективі. Наслідуючи фукольдіанську методологію, дослідники тлумачать теперішнє потрійним чином: як продовження / переривання нацистських таборів [6; 13; 23], як період мріяння про неприборкані технології та/або генетичну модифікацію [24], як привілейоване чистилище, де вирішується минуле і майбутнє [11; 18; 23]. Загалом біополітика підкреслює синергію явищ життя та соціальної нормативності, особливо в аспекті біологічних та тілесних особливостей людського буття в суспільстві.

Біополітика – не тільки владний феномен; вона передбачає широкий філософсько-антропологічний вимір [25; 26]. Біополітика масштабно вторглась у сферу людського життя. Змінились засоби комунікації, сталися великі війни, зросли міграційні потоки, докладаються великі зусилля у боротьбі з епідеміями та стихійними лихами. Будучи якісно різноманітною, біополітика утворила контекст для вивчення культурних феноменів, одним з яких є культурна травма [27–31].

Культурна травма традиційно складає фундаментальну загрозу сталій індивідуальній та колективній ідентичності. Однак це не стільки подія, скільки культурний процес, пов'язаний з переробкою колективної пам'яті та трансформацією ідентичності [32], «проріха в соціальній тканині, що потребує інтерпретації та ремонту» [33, p. 2]. Культурна травма є наративною за своєю природою: вона залежить від колективної уяви, опосередкована процесом формування культурного значення й нерозривно пов'язана з дискурсом жертви. Вивчення процесів віктимізації та біополітичних практик, що їх конструюють, є одним з актуальних завдань сучасної філософії та теорії культури, а також вельми перспективним напрямом міждисциплінарних досліджень.

Метою статті є спроба осмислити й дефінітизувати травму як біополітичне поняття на основі розуміння специфіки жертви в сучасній культурі. Рефлексія травми в біополітичному контексті дозволить актуалізувати питання про трансформації ролі жертви в культурі, показати новий ракурс травми у драматичній грі знання та влади.

Виклад основного матеріалу. Мішель Фуко зазначав: «У будь-якому суспільстві тіло стиснуте в лещатах влади, яка накладає на нього примушення, заборону чи зобов'язання» [2, p. 138]. Тіло існує в численних вимірах, має безліч ярликів, «тілесних валентностей» [34] і традиційно залишається епістемологічною загадкою.

Конкретні засоби впливу на тіла суб'єктів та форми їхнього життя втілює біополітика – одна з історичних форм влади, що «особливо вдало охопила всю поверхню, розташовану між органічним та біологічним, між тілом та населенням» [3, с. 30]. У біополітичному вимірі призначенням життя є виробництво, а виробництво здійснюється заради життя: усе це нагадує «величезний вулик, у якому бджола-матка безупинно слідкує за виробництвом та відтворенням» [11, p. 32].

Об'єктами біополітики є життя і смерть, приватне та публічне, нормальне та анормальне, природне і штучне. Біополітика має дифузний характер, існує у безлічі культурних форм, змінюється разом із динамікою соціальних трансформацій. Біополітичний порядок денний присутній у сфері охорони здоров'я, культурі похорону, повсякденному харчуванні, вихованні сексуальності, глобальних мережах цифрового стеження, міграційних таборах тощо. Біополі-

тичні стратегії вкладаються в широкий діапазон від гіпертанатальних до гіпервітальних, від залякування та жахливих експериментів над людьми (голодомор в Україні, загін 731 в Японії, концентраційні табори доби Другої світової війни) до перспективних медичних досліджень задля радикального продовження людського життя.

Широке поле біополітики має капіталістичне підґрунтя. Індивідуальна та колективна тілесність вважаються передусім економічним ресурсом, є предметом пильного контролю та управління. Закономірним зворотним боком такого диспозитиву виявляється *bare life* – «голе життя»[1], чия політизація стала вирішальною подією сучасності. Як наголошує Дж. Агамбен, нагота в культурі – це не стан, а передусім подія, де тіло зведено до суто біологічної функціональності, тоді як сама нагота є наслідком травматичного досвіду «роздягання» людини кимось іншим [5, p. 101].

«Голе життя» – своєрідна точка привілейованої турботи сучасної культури, оскільки воно утворює необхідне «буттєве» тло для життя як ключової цінності біополітики. Слід зауважити, що засаду включення «голого життя» до політичного складає саме виключення, зокрема можливість безперешкодно відняти життя [6, p. 11]. Феномен виключення концептуалізований у понятті *ban* – вельми поширеному в сучасних біополітичних розвідках (більш детально див.: [35]). Зокрема, *ban* за Дж. Агамбеном, це «фундаментальна структура закону, що виражає його суверенний характер, його владу включати через виключення» [7, p. 161]. Такий парадокс дозволяє автору дійти висновку: шляхом штучного приведення людського існування до «голого життя» біовлада здатна відтворювати дополітичний та доправовий стани.

Мірою трансформацій біополітичних стратегій змінюється й зв'язка «життя як цінність – голе життя». Як зазначають М. Хардт та А. Негрі, об'єктом сучасної біополітики стає все життя (*bios*) людини [11]. Водночас між індивідом та його власним життям виникає разюча кількість інститутів-посередників – право, медицина, освіта тощо. У таких умовах «суспільство, поглинене владою, що дісталася центрів соціальної структури та процесів його розвитку, реагує як єдине тіло, утворюючи біополітичну реальність. Таким чином, влада виражає себе як контроль, що повністю охоплює тіла та свідомість людей і водночас поширюється на всю сукупність соціальних відносин» [11, p. 24].

[1] Поняття *bare life* означає передусім політично незахищене життя, що постійно наражається на смерть або приниження з боку безкарної суверенної влади або тих, хто складає її як громадяни. *Bare life* є наслідком примусової редукції: це життя, витіснене за межі права та культури, життя виключених із соціуму, життя як об'єкт насильницьких маніпуляцій. Поняття *bare lif*e, поряд із поняттям *zoē,* активно використовує Дж Агамбен при аналізі фігури біженця. Коли ж ідеться про концентраційний табір як приховану парадигму політичної сучасності, Агамбен оперує поняттям *Muselmann* – це «живий труп», який змирився зі смертю, охоплений приниженням, страхом і жахом та в якому «немає нічого природного або загального» [6, с. 185].

Біовлада як вираження тотальної економічної влади капіталу укладає з населенням своєрідний пакт про безпеку, який набуває суперечливих форм. Сьогодні будь-який індивід народжується «обгорнутим» у різноманітні права та свободи, що долучають його до цивільно-політичного правопорядку – проголошення свобод супроводжується «надписом» на біополітичному тілі. Однак гарантом прав і свобод виступають певні зовнішні інстанції, передусім держава, що регулярно нагадує про свою виключну здатність протистояти катастрофам, терору та стихійним лихам. Як наслідок, у надзвичайній ситуації – ситуації виключення (*the state of exception*)[1]– пересічний громадянин, який звик до того, що в нього є власний унікальний світ та неповторна думка про те, що відбувається навколо, безпорадно скочується до «голого життя» як об'єкта владних маніпуляцій. У підсумку, гідність життя стає своєрідною цезурою при визначенні політичної значущості життя та можливості доступу до політичного простору, з внутрішньої цінності людини перетворюється на результат зовнішнього рішення.

Ситуація виключення тісно пов'язана з проблемою суверенітету. Як вважає К. Шмітт, суверенність належить тому, хто приймає рішення про надзвичайну ситуацію [36, p. 13]. У межах запропонованої автором парадигми деціонізму (від латин. *decision* – рішення) «винятковий випадок виявляє сутність державного суверенітету найясніше» [36, p. 13]. Пріоритет виняткового випадку призводить до того, що будь-яке право перетворюється на ситуативне, у межах якого «авторитет доводить, що він, аби створити право, не потребує права» [36, p. 13].

Протиставляючи «рішення» та «норму», К. Шмітт протиставляє «порядок» та «правопорядок». Перший виходить з рішень суверена, основу другого складають норми. Проте, як наголошує автор, немає норми, яку можна було б застосувати до хаосу [36, p. 13]. Відповідно, правопорядок, заснований на нормі, щоразу в умовах надзвичайної ситуації зазнає краху або продовжує існувати у зміненій формі за умови, що містить «паліатив» надзвичайної ситуації (обмеження дії низки норм особою, призначеною волею «суверена»). Натомість для юриспруденції рішень надзвичайність є нормою, а не винятком. Завдяки цьому правова система в період надзвичайності функціонує у штатному режимі. Отже, для суверенної влади надзвичайний стан є нормальним континуальним станом суспільного життя, оскільки будь-якій законодавчій ініціативі суверена передує оцінювання стану тих чи інших суспільних від-

[1] За Дж. Агамбеном, *the state of exception* – припинення дії правового порядку, що стало панівною управлінською парадигмою сучасної політики і загрожує суттєвим перетворенням структури і смислу традиційних конституційних форм. Надзвичайний стан – це «не особливого роду право (подібно до воєнного); будучи тимчасовим скасуванням самого юридичного порядку, воно означає його межу, або поняття-межу» [9, с. 4].

носин як надзвичайних та таких, що потребують змін. Суверенна влада, що діє у парадигмі надзвичайності, має особливе, інтимне відношення до життя людини. Подібно до Мойр, вона пряде нитку життя (екзогенно для людини та ендогенно для себе), визначаючи долю та за певних умов перерізаючи нитку життя.

Слід зауважити, що при актуальній формі біополітики надзвичайний стан, за якого кожен без жодної «офіційної» процедури порушення прав може виявити себе у статусі безправного *homo sacer*[1] (раптово опинитися в ролі заручника, біженця тощо), не стільки тотально поширюється, скільки, як вважає Дж. Агамбен, віртуалізується. У свою чергу, М. Хардт та А. Негрі зазначають, що «влада стає повністю біополітичною, соціальне тіло цілковито поглинається машиною влади та розвивається в її віртуальності» [11, p. 24], чим підкреслюється доцільність розгляду віртуальної реальності як невід'ємної частини культури [37, p. 93]. Віртуальність терору, наприклад, полягає передусім у його повсюдно ймовірному загрозливому характері. Локальність же сполучена з *Passion du reel*[2] – безпосереднім нестерпним досвідом Реального (на відміну від повсякденної соціальної реальності), абсолютним злом, що спорадично виникає в окремих зонах. Як стверджує Сл. Жижек, «Реальне в його виключній жорстокості стало тією ціною, яку слід було сплатити за очищення від оманливих шарів реальності» [21, p. 5–6] і чий фундаментальний парадокс полягає в такому: пристрасть Реального «сягає своєї вищої точки в її очевидній протилежності, у театральному видовищі – від сталінських показових процесів до ефектних терористичних акцій [Там же, p. 9–10]. Звідси й численні розмови про постапокаліптичний світ, у якому глобальна катастрофа вже сталася, хоча й залишилася непоміченою.

Віртуалізація надзвичайного стану є закономірною ще й тому, що остаточне затвердження біополітичного диспозитиву збігається з тотальним зростанням медіакомунікації, якій властиві «відкритість, безтілесність, капіталістична мотивація та перевернута функція видимості» [39, с. 59]. Актуальна біополітична парадигма занурена у віртуальне середовище, пронизана мережевою інтерактивністю. Тому й недивно, що образ сучасної жертви та її травматич-

---

[1] У давньоримській культурі поняття *homo sacer* означало людину, виключену з сакральної сфери жертвопринесення та профанної сфери людських законів; як наслідок, таку людину не можна було принести в жертву, а її вбивство не вважалось злочином. У концепції Дж. Агамбена поняття *homo sacer* є ключовим і означає результат функціонування біовлади, яка позбавляє людину всіх її специфічних рис та зводить до елементарної властивості «бути живою», зворотним боком якої є властивість «бути мертвою», про що, у свою чергу, зазначав М. Фуко [4; 6, с. 81].

[2] З фр. – пристрасть реального. Як зазначає А. Бадью, *Passion du reel* – одна з ключових рис XX ст., поетично засвідчена лексикою надмірної вітальності – звірства, піратства, граничної жорстокості, екстатичного занурення в насилля тощо [38]. На думку Сл. Жижека, *Passion du reel* актуалізує себе в чистому вигляді в обличчі біополітики, що складає основу теперішньої «війни з терором» і показує актуальність концепції *homo sacer* [21].

ного досвіду вибудовується за законами сучасного медіасередовища, залежить від його пропускної потужності, а також здатності породжувати колективні афекти та підтримувати їх. Масмедійна форма репрезентації колективного тіла дає відчуття «ми» й водночас актуалізує певні соціально-психологічні та медичні феномени. Деякі аспекти зв'язку травматичного потенціалу фігури жертви з принципами сучасних медіа ми плануємо розглянути в окремому дослідженні, а зараз зосередимось на експлікації біополітичних підстав прочитання жертви як травми.

Традиційно жертва вважається одним із чинників суспільної консолідації: вона спричиняє потужний афект, унаслідок якого спільнота переживає себе як колективне тіло. Однак, на відміну від *sacrifice* (священної жертви, що поміщена в топос сакральності й урочисто засвідчує циркуляцію ідентичності, порядку та владних повноважень), сучасна фігура *victim* (жертва-потерпілий) згуртовує спільноту не завдяки жертвенному ентузіазму, а через негативний вплив. Сьогодні жертва – об'єкт нелегітимного насильства, вона протиставлена фігурам жерця та ката, прирівняним до злочинців та терористів. Віктимні події вважаються не просто травматичними, вони загрожують владним інстанціям дискредитацією, здатні підірвати соціальний порядок та надломити ідентичність. Відповідно, владний диспозитив не в змозі ані безпосередньо вимагати жертв, ані приносити їх – тільки привласнювати та притягувати за них до відповідальності. Внутрішній запит системи на відтворення та демонстрацію віктимного «голого життя» не може бути прийнятним відкрито, тому він набуває форми симптоматичного виключення – повторюваної в різних місцях катастрофи, що спричиняє колективний жах і скорботу.

Біополітичний горизонт дискурсу травми має не тільки часові, а й смислові кореляції. Поняття травми походить передусім із медичного словника, на який, у свою чергу, спирається парадигмальне знання для біовлади. Такий зв'язок пояснює доречність перенесення відповідної термінології до сфер, що, на перший погляд, не пов'язані з медициною безпосередньо, – суспільство, культура, історія. Травма у медичному сенсі порушує цілісність живого тіла й передбачає медичні відновлювальні маніпуляції. Ураховуючи, що людське тіло в різні епохи підпадає під різноманітні засоби культурного кодування, є очевидним, що яскраво виражений наголос на природному праві на здоров'я, цілісність та безпеку (разом із тенденцією закидати відповідальність за дотримання цього права як індивідам, так і численним інституціям) доречно вписується в сучасний диспозитив.

Слова «травма» та «безпека» належать до спільного дискурсивного поля. У біополітичному контексті держава бере на себе відповідальність за тілесну безпеку, себто біологічне життя громадянина. Йдеться передусім про безпеку в контексті достатнього харчування, водних ресурсів, чистого довкілля, інди-

відуального та соціального здоров'я, свободи совісті та людської гідності. Разом із тим держава прагне зафіксувати найбільш приватні аспекти суб'єктивності біологічного життя тіла, подаючи це як норму й водночас посилюючи свій вплив на суспільство. Сек'юритарність стала не тільки політичною технологією, наприклад, у глобальній війні з терором, а й обов'язковим аксесуаром повсякденного життя, особливо у сфері споживання [40]. Так, типова для сучасності одержимість технікою безпеки передбачає запровадження постійного контролю заради запобігання травмам, детально прописані інструкції для користування речами та інституціями (наприклад, не сушити домашніх тварин у мікрохвильових печах, не відвідувати несанкціоновані мітинги), доведення до відома правил поведінки в емерджентній ситуації та розподіл відповідальності за завдані травми. Це означає, що потенційно травма є супутньою людському життю, її закладено як ефект у роботу всіх механізмів – як технічних, так і соціальних.

Розширенню біовлади сприяє посилення дифузного впливу медицини як агента соціального контролю. Зростає кількість проблем, що розглядаються крізь призму її компетенції та юрисдикції[1] [41]. Оскільки зацікавленими «особами» тут виступають корпорації, наукові лабораторії, страхові фірми і держава, це сприяє подоланню вузького погляду на біовладу як ізольовану владу медицини та наочно показує, що вона змикається з іншими типами влади, насамперед економічною.

Розвиток приватного сектору та підприємництва в медицині та охороні здоров'я активно сприяє медикалізації індивідуального та соціального життя. Приватний сектор створює слушні умови для заміни цінностей психофізичного здоров'я та особистого щастя цінностями комфорту, фармакологічної ефективності та безупинного процесу споживання. По суті, в основі інтенції сучасної технонауки не тільки на терапію, а й на біологічне «покращання» людини лежать економічні передумови, пов'язані з пошуком нових шляхів отримання та максимізації прибутку. Так, часто перед створенням відповідних технологій терапії в суспільстві формується певний «запит» на потребу в ній, наприклад, через «конструювання» хвороби, яку можна успішно лікувати. Біовлада в цьому плані символізує торжество ринкових економічних механізмів, закономірне проникнення їх як у суспільні сфери, так і у сферу біології.

[1] Згадаємо як приклад загострення проблеми міжвікових відмінностей в умовах пандемії COVID-19: вибір рятувати життя апаратами ШВЛ на користь тих, у кого «усе життя попереду» жодним чином не може розглядатися як злочинний; такий вибір здається виправдано природним, однак він неминуче перетворив літніх людей на *Muselmann* XXI ст. – вони змушені були змиритися зі смертю, однак при цьому не були принесені у жертву. На думку Дж. Агамбена, суть управління в сучасну епоху – здебільшого нормалізація та пропаганда жаху. З цього випливає й агамбенівська критика політичної підоснови надзвичайної ситуації в галузі охорони здоров'я: існує реальна загроза перетворення не тільки літніх людей на *Muselmann,* а й усіх індивідів західної цивілізації на *homo sacer*.

Слід також зазначити, що біовлада, ставши своєрідною відповіддю на розбіжність векторів соціокультурної та біологічної еволюції людини, сама є наслідком найважливішої соціокультурної адаптації. Завдяки активним процесам медикалізації вона здійснює різнобічний контроль за біологічними аспектами життєдіяльності, унормовує їх. Однак слід зважати, що суб'єктами біовлади все ще залишаються окремі економічні та політичні агенти, мотивовані власними інтересами. Гіпертрофований ринок, будучи своєрідним продовженням біологічної боротьби за існування та утворюючи ефект перманентної катастрофи, забезпечує постійний спрямований стресовий тиск на членів спільноти.

Дискурс травми корелює і з психоаналітичною традицією, якій властива екстраполяція опису посттравматичних (переважно повоєнних) психічних розладів на широке поле симптомів культури. Як відомо, психоаналітичне бачення є передусім лінгвоцентричним: засадою для діагностики травми стають дискурсивні розриви в розповіді пацієнта про себе – «мовленні, адресованому до іншого» [42, p. 13]. По суті, травма – це плід реконструкції, яку діагност здійснює на емпіричному матеріалі розповіді, проте трактування такої реконструкції є суто реалістичним. У лаканівській версії дискурс травми логічно вкладається у фундаментальний характер принципу нестачі, який, у свою чергу, сягає антропологічно засадничого принципу негативності, розробленого О. Кожевим у лекціях про Гегеля [43]. Невідповідність Я та уявного Я виявляється травматичною, суб'єкта травмує зустріч з Іншим та назавжди незбагненна невиявленість його бажання. Зіткнення з невиразним та Жахливим Реальним, Пристрасть Реального – усе це має величезний травматичний потенціал: життя невід'ємне від травми, залишається тільки прийняти свої симптоми. Відповідно, ідентичність не тільки розколюється травмою, а й формується нею.

Не можна обійти увагою і критику психоаналізу як капіталістичного дискурсу, висловлену в «Анти-Едипі» Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі [44]. Автори вважають репресивним та онтологічно сумнівним психоаналітичний культ нестачі, проте підкреслюють його ключову роль у капіталістичному виробництві бажання. Саме ж бажання виступає не як прагнення заповнити нестачу, а як фізичний та механічний процес, потік, енергія, що живить людину як «машину бажання». Капіталізація бажання, зумовлена виробництвом потреб, передбачає запровадження страху нестачі у серцевину будь-якого досвіду. Таку місію здійснює патерналістська фігура психоаналітика, який, працюючи з травмою, фактично нав'язує пацієнтові погляд на себе в стилістиці страху кастрації, жаху первинної сцени та інших едипальних схем. Для Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі едипів комплекс символізує тотальне внутрішнє придушення, яке держава – шляхом перенесення з психологічного поля

в соціальне – трансформує в зовнішні, вигідні їй законодавчі обмеження. Таким чином, держава виявляється як машина придушення, і їй потрібно, аби людина зажадала не жадати [44, p. 349]. У біополітичному горизонті така логіка дає більш повну картину. Біополітика змінює антропологічну субстанцію: з поля владної уваги сакральна кров витісняється ресурсомісткою сексуальністю та, відповідно, контроль упроваджується як у репродуктивні тіла, так і в механіку виробництва бажання.

При перенесенні розробленого психоаналізом дискурсу травми з простору індивідуального переживання до зони колективного досвіду травматична подія описується як Жах Реального. Травматична подія розриває символічний порядок, руйнує конструкції ідентичності, наділяється статусом досвіду, який неможливо ані пережити, ані висловити. Мати з нею справу можна, тільки «уявивши», сконструювавши її, за повного розуміння того, що сама по собі вона є немислимою та неуявною. Це парадоксальні характеристики відсутнього означуваного, за яким вгадуються контури того ж принципу нестачі. Відповідно, травма зводиться не стільки до руйнації звичного образу життя та усталених моделей самосприйняття, скільки до марності спроб сформулювати прийнятні причини несподіваного пошкодження тканини соціального життя. Травма, отже, виявляється як дискурсивний та епістемологічний параліч, як нездатність звести разом три критичних досвіди: досвід пережитого, досвід вимовленого та досвід осмисленого.

Надзвичайно важливою для процесу конструювання культурної травми є фігура свідка. Репрезентація жертви потребує промовляння природи болю таким чином, щоб аудиторія могла розпізнати травму іншого як власну та згуртуватись навколо неї. Далі потребується висунення винуватого та подальший розподіл моральної відповідальності. Усі ці процеси зв'язує воєдино та інтенсифікує саме свідок. У такій ролі може виступити як сама жертва, так і очевидець (іноді злочинець або співучасник), проте у будь-якому випадку процес культурної травми вбудовує такого свідка в мовленнєву парадигму скоріше пацієнта психоаналітика, аніж учасника судового процесу, який дає свідчення[1].

Дискурс травми передбачає, що катастрофічні події завдають такої великої шкоди, що індивіди та спільноти не можуть з нею впоратися самотужки і по-

[1] У цьому відношенні парадигмальну роль відіграв документальний фільм Клода Ланцмана «Шоа» – 9 годин ефірного часу, заповненого (майже без залучення архівних кадрів) знятими крупним планом свідченнями-інтерв'ю колишніх в'язнів концтаборів. Свідки травматичних катастроф занурені в інтроспекцію перед обличчям авторитетного іншого, який виманює їхні болісні спогади. Завдання таких свідків – пред'явити не стільки фактографію події, скільки феноменальний досвід її переживання, враховуючи замовчування, «плутаність» мовлення, «комок у горлі» і навіть брехню, що також відіграють роль суттєвих для глядачів симптомів. Цікавою у зв'язку з цим є думка Дж. Агамбена про неможливість правильної дискурсивної репрезентації, оскільки «справжнім свідком» страждань буде той, хто саме внаслідок досвіду втратив дар мовлення [8, с. 150].

требують зовнішньої допомоги. Травма передбачає медикалізований підхід до страждання, а також право на допомогу та компенсацію. Якщо виходити з того, що зовнішня допомога є благом, то й дискурс травми застосовується саме для того, аби мати можливість претендувати на цю допомогу. Беззахисність, безсилля жертви-потерпілого, так само як неможливість самостійно «зібрати себе заново», без фахової допомоги спеціальних служб, безсумнівно, має біополітичну природу. Управління життєвими ресурсами населення сприймається самими людьми як відповідне їхнім інтересам, але при цьому складається відчуття певного відчуження від власного життя.

Безперечно, біополітичний фон притаманний і кризі ідентичності, що спостерігається при посттравматичному синдромі, для якого парадигмальним буде досвід зіткнення саме з насильством, і лише вторинним чином – зі стихійним лихом. Однак не будь-який біль, втрата і навіть приниження є травматичними. Ідеться передусім про випадки примусової втрати людського статусу, які суб'єкт переживає як незворотні. Іншими словами, травматичний досвід жертви радикального насильства і є досвід редукції власного існування до «голого життя», цього вивороту біополітичного порядку[1].

Досвід жертви радикального насильства може бути пережитий як травма у перспективі як індивідуальної, так і колективної ідентичності. Геноцид, чистки, примусове переміщення населення та інші біополітичні ексцеси, пов'язані з терором, безсумнівно, можуть сприйматися спільнотами, що їх пережили, як удар по колективній самосвідомості, оскільки сама спільнота не здатна цьому завадити. Фоном вимог про відновлення прав і зганьбленої справедливості залишається той самий незнищенний сором перед обличчям іншого, який привласнив собі суверенну декларацію про терор.

Дискурс травми знижує градус потенційної сакральності подій, відзначених жертвами чи, точніше, переводить цю сакральність в інше русло. Прикладом може слугувати прецедент Голокосту – однієї з наймасштабніших біополітичних катастроф. Геноцид євреїв представлений у термінах як жертви, так і травми. Дискурс жертви (не завжди безперечний – див.: [19]) поміщає подію геноциду в контекст сакральної історії[2] з метою врятувати масові смер-

[1] Жан Амері, один з інтелектуалів, які пережили Аушвіц, залишив надзвичайно красномовний опис досвіду тортур, який виявився прологом до табірного існування. Амері зазначає, що з першим ударом по обличчю людина (особливо, якщо вона примусово позбавлена права та можливості відповісти) втрачає «довіру до світу». Для сучасного представника західної цивілізації така довіра є чимось на кшталт апріорного знання про те, що фізичне та метафізичне існування передбачає дбайливе та поважне ставлення з боку інших [27, с. 59]. Прімо Леві, ще один колишній в'язень Аушвіцу, досліджуючи межі людяності в межах табірної системи, намагається осягнути парадоксальну природу сорому жертв, яким вдалося вижити. Горизонтом таких описів стає фігура *Muselmann* (набір агонізуючих фізіологічних функцій), який уособлює квінтесенцію «голого життя».

[2] Дослівно «голокост» перекладається як «жертва всеспалення»; «шоа» у перекладі з івриту – лихо, катастрофа, у «Торі» – важкі випробування, послані Богом народу Заповіту.

ті від нестерпної для індивідуальної та масової свідомості безглуздості. Дискурс травми передбачає контекст зневаги та відновлення людяності, святість життя та важливість біополітичного пакета прав на життя, безпеку, свободу та гідність. Нагадаємо, що такий пакет дарують і гарантують інститути правової держави та громадянського суспільства.

Культурна травма збирає соціальне тіло передусім у модальності скорботи, провини та ресентименту. У зв'язку з цим можна виділити два цікавих аспекти актуального буття культурної травми. З одного боку, переживання чужої травми спричиняє передусім емоційну ідентифікацію з жертвою, її рідними та близькими. З іншого боку, терапевтичний контекст часто витісняється спробами неодноразово пережити чужу втрату та, зробивши її частиною повсякденного життя, побудувати навколо неї мережу об'єднувальних ритуалів та практик.

Розмова про тоталізацію скорботи, провини та страху навколо культурної травми перекликається з беньямінівським баченням капіталізму як секулярної релігії провини, у якій утилітарні практики еквівалентні культовим діям [45][1]. Для В. Беньяміна релігія є конвенційним поняттям. Капіталізм як релігія не є перетворенням буття, а навпаки – руйнацією його, перетворенням на руїни. Це передусім структура, яку утворюють переконання, поведінка, закон та економіка і яка має на меті організувати універсальний зв'язок провини та боргу. Відповідно, турботу, муку, занепокоєння капіталізм пояснює (і тим самим частково полегшує) провиною та боргом, проте не позбавляючи від них, а, навпаки, посилюючи. За В. Беньяміном, носієм провини є передусім «голе життя». Крім того, всеосяжна і всезростаюча провина підпорядковує собі навіть Бога, що, зрештою, багате на всесвітню катастрофу. Відповідно до такої логіки, капіталізм і виглядає як система ставлення у провину. Така система засуджує до покарання з метою нажитися на боргу і водночас збільшити його.

Як бачимо, осмислення жертви в термінах травми виявляється неоднозначним: за гуманістичним пафосом проглядається біополітична експлуатація. У цьому сенсі і розмова про «біополітичну теологію», або «диспозитив трінітарної економіки прославляння» [10, p. 9], може здатися не такою вже фантастичною: біополітичний уряд наділений небесною величчю, хоча й не має власної божественної субстанції, з якої походить його влада. Така теологія, виходячи з загальної потенційної причетності до скверни насильства, забезпечує світський культ святості життя з відповідним корпусом ритуалів без-

[1] В. Беньямін звертає особливу увагу на «демонічну двозначність» німецького слова *Schuld* (борг і провина водночас), що дає підстави характеризувати тотальність капіталістичних відносин як відносин провини без можливості спокути.

пеки. У такій системі культурну травму з її колективною афектацією може бути розцінено як основний нерв.

Нарешті слід згадати феномен, пов'язаний із перетворенням травми на видовище. Збирання колективного тіла за допомогою афектації передбачає перформативний, видовищний початок. Так, в архаїчних практиках жертвоприношення відбувалось у відверто незавуальованому вигляді. Травма ж не сполучена з видовищністю як такою; вона передбачає, що мали місце певні катастрофічні події, які часто відбувалися приховано – без глядачів та свідків (наприклад геноцид чи репресії).

Однак, як зазначає Дж. Александер, події самі по собі не утворюють колективної травми, не є травматичними за своєю суттю. Травма – це «соціально опосередкована атрибуція» [32, p. 8]. З цього випливає, що колективна травма є породженням публічних репрезентацій. Травму утворюють соціальні агенти шляхом складання «нового провідного наративу»[1], а саме: кваліфікують катастрофічні події як травму, публічно пред'являють фігури жертв і злочинців, наводять свідчення та аргументи – по суті, забезпечуючи культурний досвід не тільки для безпосередніх жертв, а й для тих, хто у просторово-часовому відношенні є віддаленим від вихідної травматичної події.

Видовищність у конструюванні травми підтверджують, зокрема, демонстративно разючі актуальні форми терору. Однак у біополітичному контексті виникає парадокс: перетворення індивідів з їхньою особистісною гідністю та комплектом громадянських прав на феномен «голого життя» виявляється як заборонене, непристойне видовище. Непристойність споглядання роздертих голих трупів жертв Аушвіцу, агонії жертв землетрусів тощо зумовлена передусім міркуваннями поваги до загиблих та травмованих. Однак насправді такі події виявляються гіпнотичними. Фасцинацію чужою загибеллю підсилюють медіазасоби, максимально наближено демонструючи в інтенсивних інформаційних потоках зневажене безглуздою смертю тіло жертви. Трагедія, засвідчена медіазасобами і в такий спосіб перетворена на медіаподію, згуртовує спільноти завдяки культовому засудженню абсолютного зла.

Висновки. Мінлива історико-соціальна інтерпретація зробила людське тіло уразливим та схильним до всіх видів насильства (як фізичного, так і дискур-

[1] Як показав Дж. Александер, наратив культурної травми має відповідати чотирьом «вимогам»: описувати характер завданого болю, ідентифікувати жертву, пояснювати відносини жертви з більш широкою аудиторією та з'ясовувати відповідальність за травму [32, p. 13–15]. Відповідно, перший елемент культурної травми починається з заяви про заподіяння шкоди. Культурна травма виникає, коли панівним стає наратив, що артикулює й захищає заяву про травму. Другий елемент дозволяє ідентифікувати постраждалу сторону. Третій елемент показує, як страждання невеликої кількості людей співвідносяться з більш чисельним колективом. У такий спосіб забезпечується універсалізація травми – поширення її не тільки на тих, хто став жертвою безпосередньо. Четвертий елемент точно визначає винуватого – здійснює атрибуцію відповідальності. У підсумку утворюється зв'язне оповідання, що інтерпретує пережитий досвід.

сивного), змусила пройти певні фази контролю, упритул до новітніх форм, заснованих на економічній експлуатації.

Сьогодні життя перетворено на політичний конструкт, що має різноманітні форми. Біополітика суттєво розширює діапазон соціальних практик, безпосередньо пов'язаних із втручанням у життя людини в усіх його проявах. Біополітичний контроль пов'язано з «правами людини», які на фундаментальному рівні визначаються через «право на життя». Життя сприймається передусім як «голе», тобто позбавлене сутнісних характеристик, що специфікують людське буття.

Сек'юритизація повсякденного життя є однією з біополітичних технологій, що розширюють можливості держави в контролі за «голим життям» та пов'язані передусім із дискурсом жертви. Фігуру жертви вписано в загальнокультурний механізм легітимації влади. Глибоко симптоматичною є сучасна тенденція осмислювати жертву в термінах травми. Контекст травми в розмові про жертву в термінах травми відображає компроміс між сучасною біополітичною етикою (що стверджує абсолютну святість життя) та підставою біополітики, пов'язаною з відтворенням фігур, які втілюють собою «голе життя».

ЛІТЕРАТУРА

1. Foucault M. What is enlightenment? *The Foucault Reader*. P. Rabinow (Éd.) New York : Pantheon Books, 1984. P. 32–50. URL: https://monoskop.org/images/f/f6/Rabinow_Paul_ed_The_Foucault_Reader_1984.pdf (дата звернення: 04.01.2023).
2. Foucault M. Surveiller et punir. Naissance de la prison. Paris : Gallimard, 1975 ; Copyleft Yuji, 2004. 319 p. URL: https://monoskop.org/images/2/22/Foucault_Michel_Surveiller_et_Punir_Naissance_de_la_Prison_2004.pdf (дата звернення: 04.01.2023).
3. Foucault M. Obrar mal y decir la verdad. México : Editorial Siglo XXI, 2014. 368 p.
4. Foucault M. The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979. New York : Palgrave MacMillan, 2008. 365 p. URL: https://eclass.uoa.gr/modules/document/file.php/LAW353/%5BMichel_Foucault%2C_Michel_Senellart%2C_Arnold_I._Davi%28BookFi%29.pdf (дата звернення: 04.01.2023).
5. Agamben G. Nudez. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2014. 184 p.
6. Agamben G. Homo Sacer. Sovereign power and bare life. Stanfort : Stanford University Press, 1998. 228 p. URL: http://abahlali.org/files/Homo+Sacer.pdf (дата звернення: 04.01.2023).
7. Agamben G. Potentialities: Collected Essays in Philosophy. Stanford : Stanford University Press, 1999. 303 p.
8. Agamben G. The Remnants of Auschwitz: the Witness and the Archive. New York : Zone Books, 1999. 175 p. URL: http://artsites.ucsc.edu/sdaniel/230/Agamben-Remnants-of-Auschwitz.pdf (дата звернення: 04.01.2023).

9. Agamben G. State of exeption. Chicago ; London : University of Chicago Press, 2005. 104 p. URL: https://altexploit.files.wordpress.com/2017/07/giorgio-agamben-kevin-attell-state-of-exception-university-of-chicago-press-2005.pdf (дата звернення: 04.01.2023).
10. Agamben G. O Reino e a Glória, Uma Genealogia Teológica da economia e do Governo. *Homo Sacer II* Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo : Boitempo, 2011. 328 p.
11. Hardt M., Negri A. Empire. Cambridge: Harvard University Press, 2001. 478 p. URL: https://www.angelfire.com/cantina/negri/HAREMI_printable.pdf (дата звернення: 04.01.2023).
12. Esposito R. Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale. Torino : Einaudi, 2007. 184 p.
13. Esposito R. Immunitas: The Protection and Negation of Life. Cambridge : Polity, 2011. 200 p.
14. Mills C. Biopolitics and human reproduction. *The Routledge Handbook on Biopolitics*. London, UK : Routledge, 2017. P. 281–294.
15. Biopolitics / A Reader. T. Campbell, A. Sitze (Eds.). Durham : Duke University Press, 2013. 456 p.
16. Rabinow P., Rose N. Biopower today. *Biopower: Foucault and Beyond*. Cisney V. W., Morar N. (eds.). Chicago, IL : The University of Chicago Press, 2016. P. 297–325.
17. Marzocca O. Biopolitics for Beginners: Knowledge of Life and Government of People. Milan : Mimesis International, 2020. 464 p.
18. Žukauskaitė A., Wilmer S. E. Introduction. *Resisting Biopolitics: Philosophical, Political, and Performative Strategies* / S. E. Wilmer, A. Žukauskaitė (Eds.). New York : Routledge, 2016. P. 1–18.
19. Nancy J.-L. Une Pensée finie. Paris, Galilée, 1991. 376 p.
20. Braidotti R. The Posthuman. Cambridge : Polity Press, 2013. 229 p. URL: https://ageingcompanions.constantvzw.org/books/The_Posthuman_-_Rosi_Braidotti.pdf (дата звернення: 04.01.2023).
21. Žizek S. Welcome to the desert of the real! Five essays on september 11 and related dates. London : Verso, 2002. 160 p. URL: http://www.rebels-library.org/files/zizek_welcome.pdf (дата звернення: 10.01.2023).
22. Lemke T. Politics: An Advanced Introduction. New York : New York University Press, 2011. 158 p.
23. Prozorov S. Foucault's affirmative biopolitics: Cynic parrhesia and the biopower of the powerless. *Political Theory*. 2017. №45. P. 801–823.
24. Thacker E. After Life. Chicago : University of Chicago Press, 2010. 295 p.
25. Lemm V. Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics (Incitements). Edinburgh : Edinburgh University Press, 2020. 212 p. URL: https://www.academia.edu/45195653/Homo_Natura_Nietzsche_Philosophical_Anthropology_and_Biopolitics (дата звернення: 04.01.2023).
26. Besnier N., Brownell S., Carter T. F. The Anthropology of Sport: Bodies, Borders, Biopolitics. California : University of California Press, 2017. 336 p.
27. Améry J. Par-delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable. Paris : Babel, 2005. 224 p.

28. Groenewald A. Trauma Is Suffering That Remains. The Contribution of Trauma Studies to Prophetic Studies. *Acta Theologica*. 2018. Vol. 38. P. 88–102.
29. Nagle J. The biopolitics of victim construction, elision and contestatinn in Northern Ireland and Lebanon. *Peacebuilding*. 2020. Vol. 8 (4). P. 402–417.
30. Collstedt C. Towards A Biopolitics Of The Victimized Body. *Scandinavian Journal of History*. 2020. 45 (1). P. 1–24. doi: 10.1080/03468755.2019.1596833.
31. Polychroniou A. Towards a Critical Reconstruction of Modern Refugee Subjectivity: Overcoming the Threat – Victim Bipolarity with Judith Butler and Giorgio Agamben. *Open Philosophy*. 2021. 4 (1). P. 252–268.
32. Cultural Trauma and Collective Identity / J. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N. J. Smelser, P. Sztompka (eds.). Berkeley : University of California Press, 2004. 327 p. URL: http://kulturiskvlevebi.weebly.com/uploads/1/8/3/7/18376403/cultural_trauma_and_collect.identity.pdf (дата звернення: 04.01.2023).
33. Eyerman R. Cultural Trauma. Slavery and the Formation of African American Identity. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 314 p. URL: http://assets.cambridge.org/97805218/08286/excerpt/9780521808286_excerpt.pdf (дата звернення: 04.01.2023).
34. Bovio Rico A. Muerte y resurrección del cuerpo. México : Plaza y Valdés, 2017. 259 p.
35. Коваленко І. І., Мелякова Ю. В., Кальницький Е. А. Постпаноптикум: метаморфози культури контроля в цифровому суспільстві. *Вісник Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого. Серія: філософія, філософія права, політологія, соціологія*. 2021. №3 (50). С. 82–109.
36. Schmitt C. Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty. Chicago : University of Chicago Press, 2005. 70 p. URL: https://pdflibrary.files.wordpress.com/2008/02/schmitt_polittheology.pdf (дата звернення: 04.01.2023).
37. Getman A. P., Danilyan O. G., Dzeban A. P., Kalynovskyi Yu. Yu. Modern ontology: reflection on the continuity of cyberspace and virtual reality. *Revista de Filosofia.* 2022. Vol. 39 (102). P. 78–94. doi: https://doi.org/10.5281/zenodo.7017946 (дата звернення: 04.01.2023).
38. Badiou A. The Century. Cambridge : Polity, 2007. 248 p.
39. Коваленко І. І., Мелякова Ю. В., Кальницький Е. А. Цифровий паноптикум та медіа: особливості контролю в культурно-комунікативній системі сучасного соціуму. *Вісник Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого. Серія: філософія, філософія права, політологія, соціологія*. 2022. №3 (54). С. 47–67.
40. Berman J. The 'Vital Core': from Bare Life to the Biopolitics of Human Security. *Protecting Human Security in a Post 9/11 World: Critical and Global Insights /* G. Shani, M. Sato, M. Kamal Pasha (eds). New York : Palgrave Macmillan, 2007. P. 30–49. URL: https://www.academia.edu/77083503/The_Vital_Core_from_Bare_Life_to_the_Biopolitics_of_Human_Security (дата звернення: 04.01.2023).

41. Clarke A. E., Shim J. K., Mamo L., Fosket J. R., Fishman J. R. Biomedicalization: Technoscientific Transformations of Health, Illness, and U. S. *Biomedicine. American Sociological Review*. 2003. Vol. 68 (2). P. 161–194.
42. Lacan J. Fonction et champ de la Parole et du Langage. *La psychanalyse*. 1956. № 1, P. U. F. URL: http://staferla.free.fr/Lacan/Fonction%20et%20champ.pdf (дата звернення: 04.01.2023).
43. Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. Paris : Gallimard, 1968. 597 p.
44. Deleuze G., Guattari P.-F. Capitalisme et schizophrénie. *L'Anti-Œdipe*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1983. 400 p. URL: https://files.libcom.org/files/Anti-Oedipus.pdf (дата звернення: 10.01.2023).
45. Benjamin W. Capitalism as Religion. *The Frankfurt School's Critique of Religion*. E. Mendieta (Ed.). New York : Routledge, 2005. 414 p.

REFERENCES

1. Foucault, M. (1984). What is enlightenment? *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, *32–50.* Retrieved from https://monoskop.org/images/f/f6/Rabinow_Paul_ed_The_Foucault_Reader_1984.pdf.
2. Foucault, M. (1975). Surveiller et punir. Naissance de la prison. Paris: Gallimard; Copyleft Yuji. Retrieved from https://monoskop.org/images/2/22/Foucault_Michel_Surveiller_et_Punir_Naissance_de_la_Prison_2004.pdf.
3. Foucault, M. (2014). Obrar mal y decir la verdad. México: Editorial Siglo XXI.
4. Foucault, M. (2008). The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979. New York: Palgrave MacMillan. Retrieved from https://eclass.uoa.gr/modules/document/file.php/LAW353/%5BMichel_Foucault%2C_Michel_Senellart%2C_Arnold_I._Davi%28BookFi%29.pdf.
5. Agamben, G. (2014). Nudez. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
6. Agamben, G. (1998). Homo Sacer. Sovereign power and bare life. Stanfort: Stanford University Press. Retrieved from http://abahlali.org/files/Homo+Sacer.pdf.
7. Agamben, G. (1999). Potentialities: Collected Essays in Philosophy. Stanford: Stanford University Press.
8. Agamben, G. (1999). The Remnants of Auschwitz: the Witness and the Archive. New York: Zone Books. Retrieved from http://artsites.ucsc.edu/sdaniel/230/Agamben-Remnants-of-Auschwitz.pdf.
9. Agamben, G. (2005). State of exeption. Chicago-London: University of Chicago Press. Retrieved from https://altexploit.files.wordpress.com/2017/07/giorgio-agamben-kevin-attell-state-of-exception-university-of-chicago-press-2005.pdf.
10. Agamben, G. (2011). O Reino e a Glória, Uma Genealogia Teológica da economia e do Governo. *Homo Sacer II* Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo.
11. Hardt, M., Negri, A. (2001). Empire. Cambridge: Harvard University Press. Retrieved from https://www.angelfire.com/cantina/negri/HAREMI_printable.pdf.
12. Esposito, R. (2007). Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale. Torino: Einaudi.

13. Esposito, R. (2011). Immunitas: The Protection and Negation of Life. Cambridge: Polity.
14. Mills, C. (2017). Biopolitics and human reproduction. *The Routledge Handbook on Biopolitics,* Pp. 281–294. London, UK: Routledge.
15. Biopolitics: A Reader (2013). T. Campbell, A. Sitze (eds.). Durham: Duke University Press.
16. Rabinow, P., Rose, N. (2016). Biopower today. *Biopower: Foucault and Beyond*, edited by Cisney V. W., Morar N. (eds.)., Chicago: The University of Chicago Press, *297–325*.
17. Marzocca, O. (2020). Biopolitics for Beginners: Knowledge of Life and Government of People. Milan: Mimesis International.
18. Žukauskaitė, A., Wilmer S. E. (2016). Introduction. *Resisting Biopolitics: Philosophical, Political, and Performative Strategies*. S. E. Wilmer, A., Žukauskaitė (eds.). New York, NY: Routledge, *1–18*.
19. Nancy, J.-L. (1990). Une Pensée finie. Paris: Galilée.
20. Braidotti, R. (2013). The Posthuman. Cambridge: Polity Press. Retrieved from https://ageingcompanions.constantvzw.org/books/The_Posthuman_-_Rosi_Braidotti.pdf.
21. Žizek, S. (2002). Welcome to the desert of the real! Five essays on september 11 and related dates. London: Verso. Retrieved from http://www.rebels-library.org/files/zizek_welcome.pdf.
22. Lemke, T. (2011). Politics: An Advanced Introduction. Trans. E. F. Trump. New York, NY: New York University Press.
23. Prozorov, S. (2017). Foucault's affirmative biopolitics: Cynic parrhesia and the biopower of the powerless. *Political Theory*, *45, 801–823.*
24. Thacker, E. (2010). After Life. Chicago; University of Chicago Press.
25. Lemm, V. (2020). Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics (Incitements). Edinburgh: Edinburgh University Press 2020. Retrieved from https://www.academia.edu/45195653/Homo_Natura_Nietzsche_Philosophical_Anthropology_and_Biopolitics
26. Besnier, N., Brownel, S., Carter, T. F. (2017). The Anthropology of Sport: Bodies, Borders, Biopolitics. California: University of California Press.
27. Améry, J. (2005). Par-delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable. Paris: Babel.
28. Groenewald, A. (2018). Trauma Is Suffering That Remains. The Contribution Of Trauma Studies To Prophetic Studies. *Acta Theologica*, 38, 88–102.
29. Nagle, J. (2020). The biopolitics of victim construction, elision and contestatinn in Northern Ireland and Lebanon. *Peacebuilding*, *8* (4), 402–417.
30. Collstedt, C. (2020). Towards A Biopolitics Of The Victimized Body. *Scandinavian Journal of History*, *45* (1), 1–24. doi: 10.1080/03468755.2019.1596833.
31. Polychroniou, A. (2021). Towards a Critical Reconstruction of Modern Refugee Subjectivity: Overcoming the Threat – Victim Bipolarity with Judith Butler and Giorgio Agamben. *Open Philosophy*, *4* (1), 252–268.

32. Cultural Trauma and Collective Identity (2004). J. Alexander, R. Eyerman, B. Giesen, N. J. Smelser, P. Sztompka (eds.). Berkeley: University of California Press.
33. Eyerman, R. (2001). Cultural Trauma. Slavery and the Formation of African American Identity. Cambridge: Cambridge University Press. Retrieved from http://assets.cambridge.org/97805218/08286/excerpt/9780521808286_excerpt.pdf.
34. Rico Bovio, A. (2017). Muerte y resurrección del cuerpo. México: Plaza y Valdés.
35. Kovalenko, I. I., Meliakova, Yu.V., Kalnytskyi, E. A. (2021). Postpanoptykum: metamorfozy kultury kontrolia v tsyfrovomu suspilstvi. *Visnyk Natsionalnoho yurydychnoho universytetu imeni Yaroslava Mudroho. Seriia: filosofiia, filosofiia prava, politolohiia, sotsiolohiia – Bulletin of the Yaroslav the Wise National Law University. Series: philosophy, philosophy of law, political science, sociology, 3* (50), 82–109 [in Ukrainian].
36. Schmitt, C. (2005). Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty. Chicago: University of Chicago Press. Retrieved from https:// pdflibrary.files.wordpress.com/2008/02/schmitt_polittheology.pdf.
37. Getman, A. P., Danilyan, O. G., Dzeban, A. P., Kalynovskyi, Yu.Yu. (2022). Modern ontology: reflection on the continuity of cyberspace and virtual reality. *Revista de Filosofia*, *39* (102), 78–94. doi: https://doi.org/10.5281/zenodo.7017946.
38. Badiou, A. (2007). The Century. Cambridge: Polity.
39. Kovalenko, I. I., Meliakova, Yu.V., Kalnytskyi, E. A. (2022). Tsyfrovyi panoptykum ta media: osoblyvosti kontroliu v kulturno-komunikatyvnii systemi suchasnoho sotsiumu. *Visnyk Natsionalnoho yurydychnoho universytetu imeni Yaroslava Mudroho. Seriia: filosofiia, filosofiia prava, politolohiia, sotsiolohiia – Bulletin of the Yaroslav the Wise National Law University. Series: philosophy, philosophy of law, political science, sociology, 3* (54), 47–67 [in Ukrainian].
40. Berman, J. (2007). The 'Vital Core': from Bare Life to the Biopolitics of Human Security. *Protecting Human Security in a Post 9/11 World: Critical and Global Insights*. G. Shani, M. Sato, M. Kamal Pasha (eds). New York: Palgrave Macmillan, *30–49.* Retrieved from https://www.academia.edu/77083503/The_Vital_Core_from_Bare_ Life_to_the_Biopolitics_of_Human_Security.
41. Clarke, A. E. et al. (2003) Biomedicalization: Technoscientific Transformations of Health, Illness, and U. S. *Biomedicine. American Sociological Review, 68* (2), 161–194.
42. Lacan, J. (1956). Fonction et champ de la Parole et du Langage. *La psychanalyse*, *n° 1, P. U. F*. Retrieved from http://staferla.free.fr/Lacan/Fonction%20et%20champ.pdf.
43. Kojève, A. (1968). Introduction à la lecture de Hegel. Paris: Gallimard.
44. Deleuze, G., Guattari, P.-F. (1983). Capitalisme et schizophrénie. *L'Anti-Œdipe.* Minneapolis: University of Minnesota Press. Retrieved from https://files.libcom.org/ files/Anti-Oedipus.pdf.
45. Benjamin, W. (2005). Capitalism as Religion. *The Frankfurt School's Critique of Religion*. E. Mendieta (ed.). New York: Routledge.

Kovalenko Inna Ihorivna, Ph.D., Associate Professor, Associate Professor of Philosophy Department, Yaroslav Mudryi National Law University, Kharkiv, Ukraine

Meliakova Yuliia Vasylivna, Ph.D., Associate Professor, Associate Professor of Philosophy Department, Yaroslav Mudryi National Law University, Kharkiv, Ukraine

Kalnytskyi Eduard Anatoliiovych, Ph.D., Associate Professor, Associate Professor of Philosophy Department, Yaroslav Mudryi National Law University, Kharkiv, Ukraine

BODY – VICTIM – TRAUMA: BIOPOLITICAL HORIZON

The article is devoted to understanding cultural trauma as a biopolitical concept. Biopolitics is presented as a system of certain strategies in relation to human corporeality, the basis of which is the economic power of capital. The key concepts conceptually included in the semantic field of biopolitics – bare life, homo sacer, state of exception and others – are considered. Cultural trauma is comprehended on the basis of understanding the specificity of a victim in contemporary culture. The discourse of trauma transforms sacredness into grief, guilt and resentment. Accordingly, the victim unites the collective body not through purification, but through involvement in violence as a traumatic event. The sacrifice is conceptualised as a biopolitical tool, contradictorily suggestive of humanist pathos and biopolitical exploitation..

Keywords*: biopolitical dispositif, collective body, discourse of trauma, victim, identity, «bare life».*