

Марина Александровна КОРЕЦКАЯ / Marina KORETSKAYA

| (He) напрасные жертвы: травма как точка сборки биополитического коллективного тела / Trauma as an Assembling Point of Biopolitical Collective Body |

Марина Александровна КОРЕЦКАЯ / Marina KORETSKAYA

*Самарская гуманитарная академия, Самара, Россия
Кафедра философии, кандидат философских наук, доцент**Samara Academy for the Humanities, Samara, Russia
Philosophy Department, PhD in Philosophy, Associate Professor
listrah@list.ru***(HE) НАПРАСНЫЕ ЖЕРТВЫ:
ТРАВМА КАК ТОЧКА СБОРКИ БИОПОЛИТИЧЕСКОГО КОЛЛЕКТИВНОГО ТЕЛА***

В статье предпринимается попытка описать специфику фигуры жертвы в современной культуре. Как и в архаических обществах, сегодня жертва по-прежнему индуцирует мощный аффект, позволяющий сообществу переживать себя как коллективное тело. Однако современность характеризуется вытеснением в повседневной речи и культурном пространстве жертвой-victim жертвы-sacrifice на маргинальные смысловые позиции, а также вполне четко выраженной привычкой говорить о жертве в рамках нарратива травмы. В статье анализируется концепция культурной травмы Дж. Александера и приводятся аргументы в пользу того, что травма – биополитическое по сути понятие, которое являет собой компромисс между современной биополитической этикой (утверждающей абсолютную святость жизни) и основанием биополитики, связанным с воспроизведением фигуры жертвы радикального насилия, воплощающей собой «голую жизнь». Внутренний запрос системы на воспроизводство и демонстрацию виктимной голой жизни принимает форму сакрального зла, скверны, вызывающей коллективный ужас и скорбь, но повторяющейся то здесь, то там катастрофы.

Ключевые слова: жертва, культурная травма, дискурс травмы, голая жизнь, биополитика, коллективное тело, идентичность, сакральное зло.

**TRAUMA AS AN ASSEMBLING POINT OF
BIOPOLITICAL COLLECTIVE BODY**

The article attempts to describe the specific of the victim's figure in contemporary culture. As it was in archaic societies, present-day victim still induces a powerful social affect, through which communities can to experience themselves as a collective body. However, modernity could be characterized by the fact, that in everyday speech and cultural space in general the sacred victim is replaced by the victim-sufferer, as well as by a clearly expressed habit of talking about the victim in the logic of the trauma narrative. The article analyzes the theory of the cultural trauma by Jeffrey Alexander and provides arguments that the trauma is a biopolitical concept, which gives a compromise between the current biopolitical ethics (that affirms the absolute sanctity of life) and the basis of biopolitics related to the reproduction of the radical violence victim figure (so-called bare life). The internal request of the social system for the reproduction and demonstration of the victimized bare life takes the form of a sacred evil, a catastrophe that causes collective horror and grief, but is repeated here and there.

Key words: victim, sacrifice, cultural trauma, discourse of trauma, bare life, biopolitics, collective body, identity, sacred-evil.



Марина Александровна КОРЕЦКАЯ / Marina KORETSKAYA

| (He) напрасные жертвы: травма как точка сборки биополитического коллективного тела / Trauma as an Assembling Point of Biopolitical Collective Body |

С подачи таких влиятельных авторов, как Жорж Батай или Рене Жирар в фигуре жертвы определенно можно увидеть антропологическую универсалию: способность к жертве и потребность в ней характеризует человеческое в человеке, и, соответственно, всякая культура, поскольку она культура, всякое общество, поскольку оно общество, тем или иным образом будут воспроизводить жертвенные практики как собственную фундаментальную основу, сознавая себе в этом или нет. Если речь идет об антропологической константе, тогда следует принять постулат о том, что без жертв человеческие общества обходиться в принципе не могут. Верификация или фальсификация этого радикального тезиса представляет собой отдельную трудоемкую задачу, но нам хотелось бы сосредоточиться не на поиске инварианта, укорененного в условной человеческой природе, а на различиях, если не сказать, разломах и смещениях, которые имеют место в современности по сравнению с архаикой. Нас будет интересовать не концептуализация антропологических (метафизических) констант, а проблематизация современных практик.

Однако для того, чтобы эксплицировать специфику циркуляции жертвы в современной культуре, имеет смысл хотя бы кратко обозначить сходства и различия¹. Общее у архаики и совре-

* Статья подготовлена на основании доклада, сделанного на Всероссийской конференции с иностранным участием «Антропология жертвы: от архаических корней к современным контекстам» (12-14 октября 2017, Самарская гуманитарная академия), конференция проводилась при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 17-03-14065.

¹ Подробно эти сходства и различия анализируются в статье Иваненко Е. А., Корецкая М. А., Савенкова Е. В. Архаическое и современное тело жертвоприношения: трансформация аффектов // Вестник Самарской гумани-

менности в отношении фигуры жертвы, несомненно, есть. В обоих случаях она не просто консолидирует сообщества (на что обращал внимание уже Э. Дюркгейм), в том числе прочерчивая границы между «своим» и «чужим», – чрезвычайно существенно при этом, что природа этой консолидации *аффективна*, жертва индуцирует мощный аффект, позволяющий сообществу переживать себя как *коллективное тело*. И аффект этот имеет во многом вмененный характер, он не просто сам собой затягивает индивидов в общее поле, – от него нельзя демонстративно уклониться без серьезных последствий. Коллективный аффект вокруг фигуры жертвы в архаических обществах был очевидным образом произведен от ее сакрального статуса, который в качестве такового был тесно связан с процессом легитимации власти. И можно с уверенностью сказать, что этот культурный механизм присутствует до сих пор, не смотря на демонстративно светский характер официального публичного пространства. Единственный нюанс – сегодня, пожалуй, уместнее говорить о вторичной сакрализации или квазисакральных формах. К примеру, устойчивая традиция именовать войну 1941–45 годов как «Священную», очевидным образом связана не с религиозной перспективой как таковой, но с наследием политической теологии и логикой Возвышенного объекта. Современные жертвы, тем более, жертвы массовые, сакрализуются пост-фактум и часто искусственными средствами, но все-таки сакрализуются. Мемориальный комплекс на Мамаевом кургане представляет собой превосходно сконструированную машину сакрализации, наделяющую беспрецедентные потери смыслом, позволяющим их принять и поддерживающую образ народа-победителя. Спонтанно возникающие сегодня на местах, связанных с терактами, катастрофами и резонансными убийствами мемориальные топосы

тарной академии. Серия «Философия. Филология». 2012. № 2 (12). С. 17–41.



Марина Александровна КОРЕЦКАЯ / Marina KORETSKAYA

| (He) напрасные жертвы: травма как точка сборки биополитического коллективного тела / Trauma as an Assembling Point of Biopolitical Collective Body |

со свечами, цветами, фотографиями, плюшевыми мишками также недвусмысленно указывают на не вполне осознанное стремление не только запомнить случившиеся смерти, но и сакрализовать их, и едва ли можно усомниться в серьезном политическом (в широком смысле) потенциале таких квази-сакральных мест спонтанной мемориализации².

Но и различий между жертвой архаической и современной не мало, поэтому об инварианте говорить сложно, слишком уж разнятся структуры. Архаическое жертвоприношение легитимно, статус жертвы почетен, роль часто добровольна и предполагает определенный энтузиазм³, жрец уважаем, сакральный адресат обозначен, четко выделен сакральный топос действия, от самого действия ждут катарсиса и требуют, чтобы оно повторялось циклически, поддерживая циркуляцию обменов, идентичности, порядки и властные полномочия. Современная фигура жертвы вписана в другой событийный каркас под названием «это не должно повториться!». Жертва-victima отрывается от sacrificium-жертвоприношения, что порождает бесконечную двусмысленность словоупотребления, в том числе и на русскоязычной почве, не позволяющей терминологически разводить, как имеет место в английском, victim (жертва как потерпевший) и sacrifice (священная жертва). В пределе жертва-victim становится пассивной и вызывающей жалость, пре-

терпевающей насильственные манипуляции фигурой homo sacer⁴. Адресат жертвы сегодня табуируется: сегодняшние жертвы – это по большей части жертвы не «кому», а «чего». Вместо жреца мы видим палача, преступника, террориста⁵, хотя пресловутый принцип оборачивания ролей сохраняется. Можно, конечно, сказать, что сообщество (или даже общество в целом) по-прежнему является скрытым адресатом жертвоприношения, в том смысле, что жертва играет роль основания солидарности, но сегодня путь к этой солидарности лежит по большей части не через жертвенный энтузиазм, а через негативные аффекты. Сегодня властные инстанции, допускающие жертвы, рискуют быть дискредитированными; события, связанные с жертвами, чреваты тем, что социальный порядок может быть подорванным, а идентичность – надломленной. Власть (в широком, фукольдиданском понимании) не может ни откровенно требовать жертв, ни приносить их, зато может их присваивать и вменять за них ответственность. Можно предположить, что в основании этого современного комплекса лежит описанная Агамбеном неоднозначная пара святости жизни (жизни как высшей ценности)

² Практикам спонтанной мемориализации посвящен интересный номер журнала «Археология русской смерти». См., например: Громов Д. Немцов мост: поминальные практики в публичном пространстве // Археология русской смерти: Спонтанная мемориализация. 2016 № 3 С. 52-66.

³ Структура подавляющего числа известных ритуалов человеческого жертвоприношения предполагает, что, во-первых, жертве заранее хорошо известна ожидающая ее судьба, а во-вторых, жертва принимает активное участие в ритуале. Без определенного энтузиазма, с которым ацтекский юноша, воплощавший бога Тескатлипока должен был в течение года радоваться жизни, играть на флейте и посещать свой гарем, а девочка-маисовая богиня Чикомекохуатль петь и танцевать, их итоговая ритуальная смерть не имела бы смысла. См.: Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М.: Издательство политической литературы, 1980. С. 653-658.

⁴ Концепт этот, как известно, вводится Джорджо Агамбеном в серии книг Homo sacer. Это понятие, родом из римского права, маркирует статус человека, лишившегося всякой правовой защиты: он не годен на то, чтобы его принести в жертву, но в то же время, его убийство не будет считаться преступлением. Состояние «аномии» или чрезвычайного положения превращает потенциально каждого индивида в homo sacer. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Издательство «Европа», 2011. 256 с.

⁵ Вообще, смысловые трансформации здесь чрезвычайно показательны и явным образом иллюстрируют логику смены диспозитивов власти. Традиционные общества никогда не связывали палача и жертву в смысловую пару: была пара жрец и жертва, и пара палач и преступник. Причем действия жреца не квалифицировались как насилие в принципе, а палач применял насилие легитимное, являющееся прямой функцией суверенной власти. И только современность лишает функции как жреца, так и палача легитимности, уравнивая второго с преступником и террористом и противопоставляя их всех троих претерпевающей нелегитимное насилие жертве.



Марина Александровна КОРЕЦКАЯ / Marina KORETSKAYA

| (He) напрасные жертвы: травма как точка сборки биополитического коллективного тела / Trauma as an Assembling Point of Biopolitical Collective Body |

и голой жизни (жизни исключенных из общества, в пределе, жизни, «недостойной быть прожитой»), где вторая является скрытой изнанкой или даже утопленным основанием первой.

И, как представляется, на этом фоне набирающая в последнее время обороты тенденция говорить о жертве в терминах *травмы* как на уровне повседневных речевых практик⁶, так и в рамках научного дискурса, может быть прочитана как важный симптом современности. В самом деле, дискурс травмы в данном контексте стал уже совершенно привычным и само собой разумеющимся не без прямого влияния со стороны активно развивающихся *trauma studies*. Травма – понятие с размытыми смысловыми контурами, которое может применяться как к индивидуальному опыту, так и к опыту сообществ (культурная травма). Но как бы ни определяли это понятие те или иные исследователи, принципиальным моментом будет, пожалуй, то, что травма характеризует даже не катастрофические события как таковые или болезненное переживание утраты по их поводу. Куда более четким маркером травмы является сопровождающий ее слом, кризис идентичности⁷. Заметим, что имеет

место едва ли вполне отрефлексируемая двойная смысловая привязка понятий жертвы и травмы друг к другу. Опыт жертвы, (той самой, которая *victim*) понимается как травматический⁸, а разговор о культурной или исторической травме непременно включает в себя публичное предъяснение пострадавших жертв.

Аналитика травмы – явление сравнительно недавнее, берущее начало в психоаналитическом описании военных неврозов Первой Мировой и окончательно принявшее форму исследования феномена культурных травм (в качестве прототипического случая которых рассматривается Холокост) в 80-90-х годах XX века. Учитывая, что дискурс травмы представляет собой столь молодое явление, к тому же сформировавшееся в определенном культурном пространстве, возникает закономерный вопрос о том, насколько релевантны могут быть подходы *trauma studies* при анализе катастрофических событий предшествующих эпох или современных, но не западных обществ. Каков эвристический потенциал разговора в терминах травмы, например, о Великой Французской Революции? О средневековых эпидемиях чумы? О конкисте? Дж. Александер с многочисленными оговорками и ссылаясь на реалии глобализма настаивает на том, что «теория культурной травмы применима повсеместно»⁹. Движут им при этом не

⁶ «На протяжении двадцатого столетия, сначала в западных обществах, а вскоре и по всему миру люди постоянно говорили о том, что они были травмированы каким-либо опытом, событием, актом насилия или утраты или просто резким и неожиданным и даже не всегда особенно враждебным переживанием социальной трансформации и перемен. Люди также постоянно говорят о травме, когда объясняют, что произошло, не только себе самим, но и тем сообществам, к которым они принадлежат». Александер Дж. Смыслы социальной жизни: Культурсоциология / пер. с англ. Г.К. Ольховикова под ред. Д.Ю. Куракина. М.: Изд. и консалтинговая группа Праксис, 2013. С. 256-257.

⁷ «Травма не является результатом того, что некая группа людей испытывает боль. Она есть результат острого дискомфорта, проникающего в самую сердцевину ощущения сообществом собственной идентичности. Коллективные акторы «решают» представить социальную боль как основную угрозу их пониманию того, кто они, откуда они и куда хотят идти». Александер Дж. Смыслы социальной жизни: Культурсоциология / пер. с англ.

Г. К. Ольховикова под ред. Д.Ю. Куракина. М.: Изд. и консалтинговая группа Праксис, 2013. С. 275.

⁸ То есть, не просто болезной, но подрывающий чувство идентичности как самого субъекта виктимного опыта, так и группы, которая себя с ним идентифицирует.

⁹ «У коллективных травм нет географических или культурных границ. Теория культурной травмы без ущерба для чьих-либо прав может быть применена ко всем (и ко всевозможным) случаям, когда общества сконструировали и пережили или не сконструировали и не пережили культурные травмирующие события, а также ко всем попыткам этих обществ извлечь или не извлечь нравственные уроки, которые, как можно утверждать, следуют из этих событий». Александер Дж. Смыслы социальной жизни: Культурсоциология / пер. с англ. Г.К. Ольховикова под ред. Д.Ю. Куракина. М.: Изд. и консалтинговая группа Праксис, 2013. С. 308-309.



Марина Александровна КОРЕЦКАЯ / Marina KORETSKAYA

| (He) напрасные жертвы: травма как точка сборки биополитического коллективного тела / Trauma as an Assembling Point of Biopolitical Collective Body |

только методологические соображения, но не в последнюю очередь и гуманистический пафос. С одной стороны, коль скоро события не являются травмирующими по своей внутренней природе, но становятся таковыми в ходе процесса признания травмы и при живейшем участии социального *воображения*, объективная пространственно-временная принадлежность событий сама по себе большой роли не играет. С другой стороны, по приводимым Александером примерам (таким как резня в Нанкине, геноцид в Гватемале, апартеид в ЮАР) видно, что процесс признания травмы, поскольку он влечет за собой вменение ответственности, восстановление прав и компенсации, рассматривается данным автором как однозначно прогрессивный. Отказать кому-либо в признании травмы – значит, как максимум, уйти от ответственности, как минимум – помешать расширению границ социальной солидарности. А коль скоро работа по конструированию травмы вынуждает пересматривать историческое прошлое, вероятно, придется признать, что в травматическое поле могут быть втянуты и весьма далекие события вроде татаро-монгольского ига или разрушения соломонова храма, при условии, конечно, что у этой исторической травмы есть актуальная группа носителей, достаточно успешная в медиавоздействии на современную аудиторию.

И тем не менее, все вышесказанное не отменяет того факта, что травма и травматический процесс вместе с соответствующим нарративом представляют собой достояние лишь современного абриса человечности. В применении к проблематике жертвы это значит, что трактовка жертвы в терминах травмы (равно как и в терминах насилия) едва ли уместна за пределами современности и ее релевантность весьма сомнительна при разговоре о реалиях архаических или традиционных обществ самих по себе, вне связей, так сказать, с сегодняшней конъюнктурой. В самом деле, ритуальное скармирование, предполагая нанесение ран и причинение боли, не было, тем не менее, травматическим опытом в современном понимании хотя бы в

том смысле, что традиционные инициаторные практики меняли, конечно, представления людей о себе, но это изменение вряд ли было бы уместно трактовать как кризис идентичности. Равным образом и опустошительные чумные эпидемии не стали для европейцев XV века культурной травмой, хоть по факту и многое изменили в экономике и культуре того времени. Трагические разрывы социальной ткани в истории случались часто, и часто сопровождалась кровавыми эксцессами, но традиционная культура не пасовала перед задачей поиска объяснений и предъявления смысла произошедшего, а потому понимание людьми того, «кто они, откуда они и куда хотят идти» не ставилось под серьезную угрозу.

Вытеснение в современной повседневной речи и культурном пространстве вообще жертвой-victim жертвы-sacrifice на маргинальные смысловые позиции¹⁰ и вполне четко выраженная привычка говорить о жертве в травматическом ключе глубоко симптоматична и, рискуем утверждать, связана с актуальной формой биополитического диспозитива. Речь о том, что травма – биополитическое, по сути, понятие и экспликация его привязки именно к этому горизонту позволит не только определенным образом актуализировать вопрос о трансформациях роли жертвы в культуре, но и несколько в ином ракурсе увидеть нарратив травмы и его функцию в драматичной игре знания и власти.

Адресуясь к проблемному полю, инициированному Дж. Агамбенем (который, в свою очередь, отталкивался от К. Шмита и опирался на

¹⁰ Этот тезис легко можно проиллюстрировать с помощью простого эксперимента. По запросу «жертвы», если мы в качестве параметров поиска задаем для наглядности «картинки», интернет-поисковики (как Yandex, так и Google) выдают впечатляющую галерею растерзанных тел потерпевших, в которой в качестве небольших вкраплений встретятся иллюстрации психологической роли жертвы-манипулятора, и уж совсем единичными будут иллюстрации, имеющие отношение к религиозным ритуалам как политеистических, так и монотеистических религий. Их число несколько возрастет, если дать запрос «жертва», а не «жертвы», но это возрастание будет не слишком существенным.



Марина Александровна КОРЕЦКАЯ / Marina KORETSKAYA

| (He) напрасные жертвы: травма как точка сборки биополитического коллективного тела / Trauma as an Assembling Point of Biopolitical Collective Body |

М. Фуко), мы можем сказать, что поскольку в политическом дискурсе активно задействован семантический комплекс жертвы с его квазисакральными эффектами, есть основания говорить о сохранении наследия политической теологии (с ее корреляцией священных идей суверена и народа, присутствующей в виде, например, формулы святости национальной суверенности, но также и с сопутствующим комплексом суверенного решения и *homo sacer* как объекта этого решения). Мощные коллективные аффекты продолжают поддерживать этот политический диспозитив. Но поскольку о жертвах есть тенденция говорить в терминах травмы, мы обнаруживаем себя внутри биополитического диспозитива. Можно ли в таком случае говорить о некой гибридной форме, о чем-то вроде биополитической теологии? И если можно, то что такое странное образование может представлять собой? Каковы следствия для политического поля, для субъектов, втянутых в виктимный опыт, для сообществ, для культуры? Эти вопросы требуют более обстоятельного продумывания, чем позволяет жанр статьи, поэтому мы сосредоточимся на более частной задаче экспликации биополитического горизонта разговора о жертве в терминах травмы, но будем держать их в памяти в качестве проблемного фона исследования.

Для начала несколько слов о биополитике. Биополитика, коррелирующая с современным типом капитализма, рассматривает жизнь, прежде всего, как экономический ресурс, ценность, которую следует охранять и всячески способствовать ее приращению. Жизнь человеческих существ во всех ее проявлениях становится предметом бдительного контроля и навязчивого управления (о чем, как известно, писал и говорил в своих лекциях М. Фуко). При этом непристойной, но необходимой изнанкой этого диспозитива, является то, что Агамбен называет «голой жизнью». Под последней понимается не то чтобы биологический субстрат человеческого существования в его онтологической данности, а скорее эффект принудительной редукции: жизнь, вытолкнутая за пределы права и культуры, жизнь

исключенных из общества, жизнь как объект насильственных манипуляций. Можно сказать и так: биополитике присущ элемент отчуждения, поскольку последний свойственен капитализации как таковой, а стало быть, и капитализации жизни в том числе. Понятно, что биополитический диспозитив менялся с течением времени, и соответственно, связка жизни как ценности и голой жизни принимала разные формы. И если до середины XX века с индустриальным размахом разворачивались печально известные проекты по преобразованию человеческой природы и захвату жизненных пространств, то современная биополитическая власть заключает с населением в первую очередь пакт о безопасности, который принимает парадоксальную форму. Сегодня всякий индивид априори суверенен, каждый рождается, уже «упакованный» в разнообразные права и свободы. Однако наши права, включая неотчуждаемые вроде бы права человека гарантируют нам только внешние инстанции и, прежде всего, государство, поэтому важно напоминать слишком автономным в своих мечтах налогоплательщикам, что только оно способно противостоять террору и стихийным бедствиям. В конечном счете, между индивидом и его собственной жизнью оказывается впечатляющее количество опосредующих институтов и инстанций, включая медицину, право и т.д. и т.п. Потому-то в ситуации катастрофы или «аномии» мирный налогоплательщик, преуспевающий гражданин, привыкший к тому, что он личность со своим неповторимым миром и мнением обо всем происходящем, абсолютно беспомощно скатывается к «голой жизни» как объекту насильственных манипуляций. Можно сказать, что при актуальной форме биополитики «чрезвычайное положение», при котором каждый может обнаружить себя в статусе бесправного *homo sacer* (внезапно, без всякой «официальной» процедуры поражения в правах оказаться в роли заложника, беженца, объекта террористической атаки) не то, чтобы тотально распространяется, как считает Агамбен, а скорее виртуализируется. Террор становится виртуальным, в том смысле, что он



Марина Александровна КОРЕЦКАЯ / Marina KORETSKAYA

| (He) напрасные жертвы: травма как точка сборки биополитического коллективного тела / Trauma as an Assembling Point of Biopolitical Collective Body |

реален везде, но в качестве угрозы и локален в качестве Страсти Реального (невозможного, непереносимого опыта, абсолютного зла) в отдельных спорадически возникающих зонах. Отсюда и бесконечные разговоры Бодрийера или Жижека о постапокалиптическом мире, в котором мировая катастрофа уже произошла, хотя этого никто не заметил.

Эта виртуализация чрезвычайного положения закономерна еще и в том смысле, что окончательное утверждение биополитического диспозитива совпадает с тотальным распространением медиа, а актуальная биополитическая парадигма погружена в виртуальную среду и пронизана сетевой интерактивностью. А потому не удивительно, что современная жертва, с ее травматическим опытом и травмирующим эффектом строится по законам современной медиасреды и зависит от ее пропускной способности, способности порождать и поддерживать коллективные аффекты. К этому аспекту связи травматического потенциала фигуры жертвы и принципов современных медиа мы еще вернемся, сосредоточившись прежде на экспликации биополитических оснований прочтения жертвы как травмы.

Жертва по-прежнему даже в эпоху биополитики является условием сборки коллективного тела, но теперь это жертва-потерпевший (victim) и разговор о ней в терминах травмы, как представляется, являет собой компромисс между современной биополитической этикой (утверждающей абсолютную святость жизни) и основанием биополитики, связанным с воспроизведением фигур, воплощающих собой «голую жизнь». Внутренний запрос системы на воспроизводство и демонстрацию виктимной голой жизни не может быть открыто приемлемым и потому принимает форму симптоматического исключения – вызывающей коллективный ужас и скорбь, но повторяющейся то здесь, то там катастрофы.

На подозрение о биополитическом горизонте дискурса травмы наводят не только вполне очевидные временные совпадения, но и смысловые

корреляции. Прежде всего, травма – слово из словаря как медицинского, так и психоаналитического, а это во многом парадигмальные для биовласти области знания, что объясняет релевантность переноса соответствующей терминологии в сферы, с медициной на первый взгляд не особенно связанные: общество, культура, история. В медицинском смысле травма предполагает возникающее в результате внешнего воздействия повреждение («рана»), – *τραύμα* в греческом это буквально «рана» и есть), которое нарушает целостность живого тела. Это нарушение понимается иногда как несовместимое с жизнью, но чаще как обязывающее к медицинским манипуляциям по восстановлению нормального функционирования организма. Учитывая, что человеческое тело в разные эпохи подвергалось различным способам культурного кодирования, очевидно, что ярко выраженная акцентуация на его как бы естественном праве на здоровье, целостность и безопасность, равно как и тенденция вменения ответственности за соблюдение этого права как индивидам, так и многообразным институтам, аккуратно вписывается в современный диспозитив. Травма и безопасность – слова из общего дискурсивного поля. Типичная для современности одержимость техникой безопасности предполагает внедрение постоянного контроля ради предотвращения травм, доведение до сведения правил поведения в ситуации «emergency» и распределение ответственности за допущенные травмы. Но это значит, что потенциально травма всегда с нами, она заложена как эффект в работу всех механизмов – как технических, так и социальных. Пользуетесь вещами и институтами согласно инструкции: не пытайтесь сушить домашних питомцев в микроволновке, не ходите на несанкционированные митинги, иначе вам никто не гарантирует вашей безопасности. Если вы соблюдаете все эти «не», вам гарантируется не то, что вы не столкнетесь в собственной жизни с виктимным опытом, а всего лишь то, что если нечто произойдет, это будет рассмотрено как страховой случай (за вас вменят ответственность и выплатят компенсацию).



Марина Александровна КОРЕЦКАЯ / Marina KORETSKAYA

| (He) напрасные жертвы: травма как точка сборки биополитического коллективного тела / Trauma as an Assembling Point of Biopolitical Collective Body |

Дискурс травмы имеет прямое отношение и к словарю психоаналитическому в силу истории его формирования через интерес Брейера и Фрейда к истерикам и невротикам, а затем перенос с описания военных неврозов как посттравматических психических расстройств на обширное поле симптомов культуры. Для психоаналитической оптики в отношении темы травмы характерны следующие моменты. Психическая травма диагностируется на основании дискурсивных разрывов при рассказе пациента о себе. Эти разрывы объясняются амнезией, амнезия – вытеснением тяжелого опыта, который не может быть осознан, но не может быть и полностью забыт, а потому постоянно возвращается неузнанным в болезненной симптоматике. То есть травма – плод реконструкции диагноста на материале рассказа индивида о себе перед лицом авторитетного другого, но метод имеет тенденцию трактовать ее реалистически (или как настаивает в своей критике Александер, натуралистически) как некое имевшее место событие. Постепенно в рамках психоанализа травма-фрустрация превращается в скрытый движок психической жизни. Рождение – уже травма: как настаивал Отто Ранк, мы все травмированы шоком рождения. В лакановской версии дискурс травмы логично ложится на фундаментальный характер принципа нехватки, методологически вытекающий из повлиявших на Лакана лекций Кожева о Гегеле, в которых в качестве антропологически ключевого заявляется принцип негативности. Несовпадение Я и воображаемого Я – травматично, нас травмирует и встреча с Другим, и вечно ускользающая тайна его желания. Столкновение с невыразимым и чудовищным Реальным, страсть Реального – у всего у этого огромный травматический потенциал. Нечего и думать прожить жизнь без травм, остается лишь возлюбить свои симптомы. В конечном счете, идентичность не только раскалывается травмой, но и формируется ей. Как представляется, в этом пункте уместно вспомнить о критике Делезом и Гваттари психоанализа как капиталистического в своей основе дискурса в их нашумевшем, но не вполне оценен-

ном по достоинству «Анти-Эдипе»¹¹. Ключевой пункт этой критики заключался как раз в экспликации репрессивного и онтологически сомнительного характера психоаналитического культа нехватки, а также его включенности в капиталистическое производство желания. Капитализация желания ради производства потребностей предполагает внедрение (или вменение) липкого страха, что тебе чего-то не хватает в самом сердце любого опыта, каковая миссия и возложена на патерналистскую фигуру психоаналитика, который ищет травмы и находит их, фактически навязывая подопечному взгляд на себя через призму страха кастрации, ужаса первичной сцены и прочих очаровательных эдипальных схем. Добавив к этой логике биополитический горизонт, мы получаем еще более полную картину. Биополитика меняет антропологическую субстанцию: ресурсоемкая сексуальность вытесняет из поля властного внимания сакральную кровь и, соответственно, контроль внедряется как в репродуктивные функции тела, так и в механику производства желания.

При переносе разработанного психоанализом дискурса травмы из пространства индивидуального переживания в зону коллективного опыта травматическое событие описывается как Ужас Реального. Оно разрывает символический порядок, рушит конструкции идентичности, наделяется статусом опыта, который невозможно ни пережить, ни высказать. Иметь с ним дело можно, только «вообразив» (сконструировав) его, при полном понимании того, что само по себе оно немислимо и невозобразимо. Это парадоксальные характеристики *отсутствующего означаемого*, за которым угадываются контуры все того же принципа нехватки. Как пишет С. Ушакин в Предисловии к сборнику «Травма: пункты», «<...> травма не сводится к акту нарушения – или даже полного разрушения – привычного образа жизни и сложившихся моделей са-

¹¹ См., прежде всего, главу «Психоанализ и капитализм»: Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения./ пер. с фр. и послесл. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 466-507.



Марина Александровна КОРЕЦКАЯ / Marina KORETSKAYA

| (He) напрасные жертвы: травма как точка сборки биополитического коллективного тела / Trauma as an Assembling Point of Biopolitical Collective Body |

мовосприятия. Скорее травмирующим оказывается тщетность попыток сформулировать приемлемые причины этого неожиданного разрыва ткани социальной жизни. Травма, таким образом, переживается как своеобразный дискурсивный и эпистемологический паралич, как неспособность свести воедино три критических опыта: опыт пережитого, опыт высказанного и опыт осмысленного. Собственно, анализ вот этого разрыва между эмоциями, словами и смыслами и является основной задачей <...>¹².

Не удивительно, что для процесса конструирования культурной травмы чрезвычайно важной оказывается фигура свидетеля. Репрезентация жертвы требует проговаривания природы боли таким образом, чтобы аудитория смогла опознать травму другого как свою собственную и сплотиться вокруг нее; требует предъявления виновника и дальнейшего распределения моральной ответственности. Все эти процессы связывает воедино и интенсифицирует именно свидетель. В этой роли может выступить, прежде всего, сама жертва, но также и очевидец, а иногда и преступник или соучастник, но в любом случае процесс культурной травмы встраивает этого свидетеля в речевую и поведенческую парадигму скорее пациента психоаналитика, чем участника судебного процесса, дающего показания. И в этом отношении парадигмальную роль основателя жанра сыграл документальный фильм Клода Ланцмана «Шоа»¹³, представляющий собой 9 часов экранного времени, заполненного (при скудном обращении к архивным съемкам) снятыми крупным планом свидетельст-

вами-интервью выживших узников концлагерей, польских крестьян, ставших очевидцами геноцида и причастных к осуществлению «окончательного решения» нацистских функционеров. Свидетели травмирующих катастроф погружены в интроспекцию перед лицом авторитетного другого, выманивающего их болезненные признания. Задача таких свидетелей – предъявить не столько фактографию события, сколько опыт его переживания. Находясь в генеалогическом родстве с практикой исповеди, такого рода свидетельствование все же от нее существенно отличается: спрашивающий не является репрезентантом всезнающего Бога, говорящему оставляется возможность уклоняться, а то и лгать, такие моменты не обесценивают свидетельство, поскольку они хорошо заметны зрителю и считаются как существенные для понимания симптома. И коль скоро заранее ожидается свидетельство о невыразимом и чудовищном, чрезвычайную значимость обретает как раз то, что высказать не удалось: все умолчания, все перебивки речи маркируют максимальное приближение к виктимному опыту. Важна и перформативная компонента, связанная с языком тела – «комочек в горле» предъявляет самое средоточие боли и в этом смысле он чрезвычайно красноречив в качестве указания на непереносимую Истину, консолидирующую вздрагивающее от ужаса и сострадания сообщество.

Разговор о конструировании травмы вовсе не предполагает, что самого события не было, или оно не было само по себе катастрофичным и связанным со страданием. Не предполагает он и радикального утверждения о том, что конструирование непременно носит манипулятивный характер. И, тем не менее, можно утверждать, что вменению подлежит не только ответственность за травму, но и сама травма как способ выстраивания отношений к пережитому. Например, Манфред Цаумзайль на материале полевых исследований переживания сильного горя в контексте катастрофического землетрясения на острове Ява (Индонезия) в 2006 году, отмечает, что дискурс травмы был в этой области новым явлением, плохо вписывавшимся в

¹² Травма:пункты: Сборник статей / Сост. С. Ушакин и Е. Трубина. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 8.

¹³ Этот документальный фильм вышел в 1985 году, в том же году была выпущена и книга, собравшая тексты всех интервью. Задача как фильма, так и книги – представить свидетельства участников и очевидцев в статусе убедительного документа, а также исследовать саму возможность помнить и свидетельствовать об исторической катастрофе. Ланцман К. Шоа / Пер. с фр. Павла Каштанова. М.: Новое издательство, 2016.



Марина Александровна КОРЕЦКАЯ / Marina KORETSKAYA

| (He) напрасные жертвы: травма как точка сборки биополитического коллективного тела / Trauma as an Assembling Point of Biopolitical Collective Body |

космологию местного населения. Однако местные постепенно начали его использовать при разговоре о том, что им довелось пережить. Автор приводит красноречивое высказывание одной информантки: «Да, я слышала это слово во время землетрясения, я слышала, как люди говорили: “Травма... я получил травму”. И я тоже стала так говорить (смеется). Раньше у нас травм не бывало... Нам это завезли, я даже не знаю, откуда»¹⁴. И дело не в том, что было привнесено новое слово, дело в том, что постепенно начала внедряться новая концептуализация. В яванской культуре не было жестко противопоставления тела и духа, внешнего и внутреннего, но что еще более важно, речевые и телесные практики переживания сильного горя ориентировали человека на то, чтобы он был способен принять случившееся, исцелить свою скорбь самостоятельно, обращаясь за помощью только к Богу, присутствующему «в сердце». В то время как дискурс травмы предполагает, что катастрофические события наносят столь большой вред, что индивиды и сообщества не могут с ним справиться самостоятельно и нуждаются в помощи со стороны. Травма предполагает медиализированный подход к страданию и право на помощь и компенсацию. И, соответственно, поскольку яванцы восприняли как благо внешнюю помощь, они стали применять к себе и дискурс травмы, чтобы иметь возможность на эту помощь претендовать¹⁵. Эта незащитность и бессилие жертвы-потерпевшего, о которой постулируется, что она не в состоянии собрать себя заново самостоятельно, без помощи специальных служб, несомненно, имеет биополитическую природу. Нам как бы все время говорят: «Осторожно! Вы

травмированы! Продержите свою травму в неприкосновенности до прихода специалиста». Управление жизненными ресурсами населения принимается самими людьми как соответствующее их интересам, но при этом складывается привыкание к некоторому отчуждению от собственной жизни.

Несомненно биополитический фон присущ и кризису идентичности, наблюдающемуся при посттравматическом синдроме, для которого парадигмальным будет, прежде всего, опыт столкновения с насилием, и лишь вторичным образом и по аналогии – со стихийным бедствием. Такой кризис разительно отличается от возрастного или профессионального кризиса, здесь не просто имеют место более или менее болезненные переживания несоответствия субъекта со своим привычным образом. Не всякая боль, не всякая утрата и даже не всякое унижение травматично. Таковыми оказываются как раз случаи принудительной утраты человеческого статуса, которые самим субъектом переживаются как необратимые. Иными словами, травматический опыт жертвы радикального насилия и есть опыт редукции собственного существования к голой жизни, этой изнанке биополитического порядка. Жан Амери, один из интеллектуалов, переживших Освенцим, оставил чрезвычайно красноречивое описание опыта пытки, который в его случае оказался прологом к лагерному существованию. Амери говорит о том, что с первым ударом по лицу человек (особенно, если он принудительно лишен права и возможности ответить) теряет «доверие к миру», которое для современного представителя западной цивилизации является чем-то вроде априорного знания о том, что «другой обойдется со мной бережно, точнее, будет уважать мое физическое, а следовательно и метафизическое существование»¹⁶. «Меня можно ударить кулаком по лицу, в тупом удивлении понимает жертва и в такой же тупой уверенности заключает: со мной сделают

¹⁴ Неопределенность как вызов. Медиа. Антропология. Эстетика. / Коллективная монография под ред. Кристофа Вульфа и Валерия Савчука. СПб: Изд-во РХГА, 2013. С. 105.

¹⁵ При этом «некоторые уверяют, что вера в Бога дает им силы, чтобы принимать любые потери с благодарностью, и они не ощущают травмы». Неопределенность как вызов. Медиа. Антропология. Эстетика. / Коллективная монография под ред. Кристофа Вульфа и Валерия Савчука. СПб: Изд-во РХГА, 2013. С. 108.

¹⁶ Амери Ж. По ту сторону преступления и наказания: Попытки одоленного одолеть / Пер. с нем. Игоря Эбаноидзе. М.: Новое издательство, 2015. С. 59



Марина Александровна КОРЕЦКАЯ / Marina KORETSKAYA

| (He) напрасные жертвы: травма как точка сборки биополитического коллективного тела / Trauma as an Assembling Point of Biopolitical Collective Body |

что угодно»¹⁷. «Удивляешься, что существует другой, безгранично самоутверждающийся в пытке, удивляешься, во что можешь превратиться сам – в плоть и смерть. Прошедший пытку не перестает удивляться, как все то, что можно назвать душой, или духом, или сознанием, или идентичностью, идет прахом, когда трещат и хрустят плечевые суставы. <...> Что человека можно сделать настолько телесным и тем самым уже при жизни фактически отдать на растерзание смерти, я узнал только через пытку. Кто подвергался пытке, уже не способен чувствовать себя в мире как дома. Стыд уничтожения неистребим. <...> Тот, кого мучили, отдан безоружным на произвол страха. Отныне им властвует страх. А также рессентимент. Они остаются, но едва ли имеют шанс вскипеть очищающей жаждой мести»¹⁸. Весьма красноречиво, что Амери, утратив идентичность австрийца (все немецкое стало вызывать в нем только мучительные приступы рессентимента) и не найдя в себе сил совпасть полностью с идентичностью еврея (солидарность с пострадавшими не привела к принятию еврейской культуры), принимает вполне только идентичность жертвы, столь невыносимую, что в конечном итоге он заканчивает жизнь самоубийством. Примо Леви (также бывший узник Освенцима покончивший с собой в 1987 году) пишет о подобном опыте, когда исследует границы человечности в рамках лагерной системы и пытается понять парадоксальную природу стыда выживших жертв. Горизонтом подобных описаний оказывается фигура «мусульманина», или «доходяги», бродячего трупа, пучка агонизирующих физиологических функций, того самого «канувшего», чьих свидетельств мы никогда не услышим, и который, – трудно не согласиться здесь с Агамбенем, – и представляет собой фигуру голой жизни *par excellence*. Опыт жертвы радикального насилия может быть пережит как травма в перспективе не только индивидуальной, но и коллективной идентичности. Геноцид, чистки,

принудительное перемещение населения и прочие биополитические эксцессы, связанные с террором включая террористические атаки, несомненно, могут восприниматься пережившими их сообществами как удар по коллективному самосознанию, поскольку само сообщество не может никак этому воспрепятствовать и именно поэтому оно репрезентирует себя как травмированную жертву. Фоном требований о восстановлении прав и поруганной справедливости остается все тот же неистребимый стыд уничтожения перед лицом другого, присвоившего себе суверенное право на террор: «Мы те, с кем так, оказывается, можно было поступить на глазах всего цивилизованного мира. Мы те, кто ничего не смог этому противопоставить». Здесь трагизм смыкается с рессентиментом и никакая компенсация не может быть достаточной.

Дискурс травмы снижает градус потенциальной сакральности событий, отмеченных жертвами или, точнее, переводит эту сакральность в иное русло. В качестве примера здесь можно рассмотреть полемику о Холокосте. Этот пример не случаен, поскольку для становления дискурса культурной травмы Холокост является прецедентным случаем и связан с событиями наиболее масштабной биополитической бойни. Консенсусная истина о том, что евреи являются жертвой геноцида со стороны фашистского режима Германии, может быть представлена в терминах как собственно жертвы, так и травмы. Если мы говорим о «жертве еврейского народа», то сама логика дискурса позволяет нам, в конечном счете, по ту сторону жертвы-victim постулировать присутствие жертвы-sacrifice: мы помещаем событие геноцида в контекст священной истории, приписываем ему мистериальный смысл. К этой трактовке и привязан термин Холокост, то есть «жертва всеожжения», на котором настаивал Эли Визель¹⁹. На первый

¹⁷ Там же. С. 58.¹⁸ Там же. С. 77.¹⁹ Эли Визель, прошедший через Освенцим и Бухенвальд, за свой вклад в привлечение внимания к теме катастрофы европейского еврейства стал лауреатом Нобелевской премии мира в 1986 году. Характерно, что Визель, в отличие от получивших светское воспитание

Марина Александровна КОРЕЦКАЯ / Marina KORETSKAYA

| (He) напрасные жертвы: травма как точка сборки биополитического коллективного тела / Trauma as an Assembling Point of Biopolitical Collective Body |

взгляд кажущееся более нейтральным слово «Шоа» то есть в переводе с иврита «бедствие, катастрофа» по сути дела тоже сохраняет сакральный шлейф, поскольку в Торе так называются тяжелые испытания, посланные Богом народу Завета. Конечно, за таким словоупотреблением стоит вполне понятная попытка спасти массовые смерти от невыносимой как для индивидуального, так и для коллективного сознания бессмысленности. Идентичность избранного народа, пройдя через испытания, получает возможность обрести свое радикальное подтверждение. Но такой дискурс не бесспорен, не только потому что он дает обоснование радикальному сионизму. Но и по тем причинам, о которых писали такие авторы, как Нанси (имеется в виду его работа «То, что невозможно принести в жертву»)²⁰, и Агамбен²¹. Жертвы Освенцима не были мучениками веры, печи крематория нельзя уравнивать с алтарями, чудовищность преступления радикальным образом дискредитирует саму идею жертвоприношения. В этом смысле желание спасти человечность погибших нечеловеческой смертью жертв через подверстывание сакральных формул уводит от понимания собственно внутренней логики катастрофического события. Нацистский режим не рассматривал евреев (равно как и другие группы, подлежащие уничтожению) в качестве жертв (ни в смысле victim, ни в смысле sacrifice), даже жертв, необходимых во имя осуществления арийского проекта. Они рассматривались как расходный ма-

Амери и Леви, вырос в религиозной еврейской семье, придерживавшейся традиций вижницкого хасидизма. И хотя во время заключения он, как и многие узники из числа верующих пережил религиозный кризис, позже он вернулся к религиозным основаниям с еще большей силой. Этот момент позволяет понять перспективу, в которой концептуализировался Холокост.

²⁰ Логику Нанси в этом тексте анализирует А. В. Московский См.: Московский А. В. Ускользящее жертвоприношение // Religo. Альманах Московского религиозно-ведческого общества. Вып. 1. Т. 1. 2004–2007. М., 2008. С. 96.

²¹ Агамбен Дж. Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М.: Издательство «Европа», 2012. 192 с.

териал, грязь²², что, заметим, вполне соответствует и логике современного терроризма. Как пронизательно отмечает Примо Леви в своем исследовании «серой зоны», где речь идет о зондеркомандах, рабах крематориев, которых набирали почти исключительно из евреев, таким способом система переключивала «на самих жертв всю тяжесть вины, чтобы те не могли утешаться мыслью о своей невиновности»²³. Не говоря уже о том, что любая потенциальная сакральность и прежде всего сакральность смерти в концентрационной системе сразу же цинично дискредитировалась²⁴.

Отсюда другой разговор: геноцид следует рассматривать как «травму еврейского народа». Вместо священной истории здесь разворачивается эпос о попрании и восстановлении человечности, о святости жизни и важности биополитического пакета прав – на жизнь, безопасность, свободу и человеческое достоинство, который (пакет) даруется и гарантируется институтами правового государства и гражданского общества. Здесь признается, что

²² Ицхак Дугин, который был в числе тех заключенных, кого заставляли вскрывать массовые захоронения и полностью уничтожать останки, в интервью Ланцману говорит, что немцы запрещали им «произносить слово “смерть” и слово “жертва”, потому что это не тела, а просто деревянные чурбаны, ничего не значащие вещи, дерьмо, мусор. Стоило кому-нибудь сказать “смерть” или “жертва”, как его избивали. Немцы внушали нам, что мы должны называть трупы Figuren, то есть “марионетками”, “манекенами”, или Shmattes, то есть “ветошью”». См.: Ланцман К. Шоа / Пер. с фр. Павла Каштанова. М.: Новое издательство, 2016. С. 25.

²³ Леви П. Канувшие и спасенные / Пер. с итал. Е. Б. Дмитриевой. М.: Новое издательство, 2010. С. 45.

²⁴ Один из интервьюеров Клода Ланцмана Франц Зухомель, унтершарфюрер СС рассказывал об узком длинном коридоре под открытым небом, по которому в Трешлине заключенные шли в газовые камеры. Этот коридор на лагерном жаргоне назывался «путем на небо», «вознесением», но также и «кишкой». Зухомель отмечает, что голые, непрерывно избиваемые люди хорошо понимали, куда идут, их охватывал «смертный животный ужас», физиологическим выражением которого оказывалось то, что весь путь был покрыт слоем экскрементов. См.: Ланцман К. Шоа / Пер. с фр. Павла Каштанова. М.: Новое издательство, 2016. С. 192-193, 206-207.



Марина Александровна КОРЕЦКАЯ / Marina KORETSKAYA

| (He) напрасные жертвы: травма как точка сборки биополитического коллективного тела / Trauma as an Assembling Point of Biopolitical Collective Body |

смерть жертв геноцида была ужасающе бессмысленной и именно в этом качестве она травмировала выживших, очевидцев, на чьих глазах и отчасти с молчаливого согласия которых происходили все эти вещи, армии союзников, которые пришли, увидели и ужаснулись. Вменение травмы травмировало даже преступников (по крайней мере, некоторых из них)²⁵, и совершенно точно, их потомков. Как показывает Александер, в процессе конструирования этой прецедентной культурной травмы идентичность действительно оказалась болезненно утрачена у всех. Дальше вроде бы производится масштабная культурная работа по предотвращению повторения подобной катастрофы в будущем, пересобиранию идентичностей заново через покаяния, мемориальные комплексы, компенсации, вменения ответственности. Однако странным образом, чем дальше идет этот процесс, тем в большей степени прогрессистский нарратив сменяется трагическим нарративом²⁶ и вместо того, чтобы привести к катарсису и исцелению общества, такой дискурс хроникализирует культурную травму и распространяет ее на все большие сферы и пространства. И вот в этом-то контексте у Александера и появляется повод вновь заговорить о своего рода сакрализации. Правда, это довольно странная сакрализация, которая не связана ни с каким переживанием *священного*: Холокост предстает как абсолютное

зло с его бесконечно расплывающейся скверной²⁷. Архаическое сакральное, как об этом писал Р. Кайуа²⁸, амбивалентно, оно, будучи эпифеноменом концентрации социальной энергии, сочетает в себе как святость, так и скверну. Монотеизм имеет тенденцию трактовать сакральное в монистическом ключе, но связывает с ним только благое всемогущество Бога. Здесь же появляется «монистическое», но при этом абсолютно негативное сакральное – самовозрастающая и пятнающая все скверна. Жертва, понятая через призму травмы, сплачивает сообщество, но не через очищение, а через осквернение причастностью к абсолютно невыносимому насилию. Прямо или косвенно виновными становятся не только нацисты Третьего рейха, но и коллаборационисты, немцы в целом, и даже участники Сопротивления и воздушные силы Союзников²⁹. По аналогии в геноциде обвиняют японцев, которые, в свою очередь, обвиняют США. Проводятся аналогии между нацистским государственным террором и репрессивной лагерной системой в СССР, а также современным терроризмом. Фашизм связывается с любыми формами нетерпимости и так далее до бесконечности. Единственный способ не допустить повторения абсолютного зла – помнить о нем непрерывно, опознавая его мельчайшие проявления. В общем, распространение культурной травмы как скверны предполагает, что все являют-

²⁵ В качестве такой травмированной фигуры предьявлял себя Альберт Шпеер, признавший себя виновным в совершении военных преступлений и преступлений против человечности во время Нюрнбергского процесса. Вину ему было поставлено использование труда заключенных концлагерей.

²⁶ Александер довольно нетипичным, но крайне характерным образом трактует в этом контексте суть трагедии как драматического жанра. Главным оказывается фатальная неспособность героя повлиять на события, чувство полного бессилия перед несправедливыми силами или судьбой, чувство униженности и беспомощности, которые должны вызвать сострадание аудитории и тем самым катарсис. Александер Дж. Смыслы социальной жизни: Культурсоциология / пер. с англ. Г.К. Ольховикова под ред. Д.Ю. Куракина. М.: Изд. и консалтинговая группа Праксис, 2013. С.165-168.

²⁷ «Массовое уничтожение евреев превратилось в то, что в терминах Эмиля Дюркгейма необходимо определить как сакральное-зло (sacred-evil), зло, которое напоминает о травме настолько огромной и ужасной, что его нужно коренным образом отделить от мира и всех других его травмирующих событий. Оно стало чем-то необъяснимым в обычных, рациональных терминах». Александер Дж. Смыслы социальной жизни: Культурсоциология / пер. с англ. Г.К. Ольховикова под ред. Д. Ю. Куракина. М.: Изд. и консалтинговая группа Праксис, 2013. С. 157.

²⁸ Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с фр. и вст. ст. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003 С. 164.

²⁹ В их адрес раздаются обвинения в том, что имея информацию о лагерях с 1942 года, они не решились их уничтожить, зато устроили настоящий огненный ад в немецких городах, где были масштабные жертвы среди мирного населения.



Марина Александровна КОРЕЦКАЯ / Marina KORETSKAYA

| (He) напрасные жертвы: травма как точка сборки биополитического коллективного тела / Trauma as an Assembling Point of Biopolitical Collective Body |

ся реальными или потенциальными виновниками, но, добавим, все также и потенциальные жертвы. На такое положение дел достаточно красноречиво намекают не слишком эффективные в плане реального обеспечения безопасности рамки металлодетекторов в метро и прочих общественных местах: мы проходим под ними одновременно и как потенциальные субъекты и как потенциальные объекты насилия. Культурная травма собирает социальное тело, но как скорбящее, полное и чувства вины, и resentment. С. Ушакин в этой связи подмечает две интересных особенности актуального бытования культурной травмы. Во-первых, сплошь и рядом имеет место активация *чужой* травмы, которая преследует не столько цель эмоциональной археологии, сколько задачу эмоциональной идентификации – с погибшим, с его родственниками, со свидетелями. Во-вторых, «формирование терапевтического контекста – т.е. задача преодоления травмы – вытесняется попытками пережить (чужую) утрату вновь и вновь, сделать ее частью повседневной жизни, выстроить вокруг нее сеть объединяющих ритуалов и практик»³⁰.

Этот разговор о тотализации скорби, вины и страха вокруг культурной травмы, как представляется, имеет параллели с беньяминовским разговором о капитализме как о секулярной (имманентной) религии вины³¹. «Демоническая двусмысленность» понятия *Schuld*, включающего в себя как долг, так и вину, характеризует тотальность капиталистических связей как связей вины без всякой перспективы на искупление. Носителем вины оказывается у Беньямина, прежде всего, «голая жизнь», но всеобъемлющая и всевозрастающая вина подчиняет себе даже Бога, что чревато, в конеч-

ном счете, вселенской катастрофой. Капитализм в этой логике представляется системой вменения вины, которая приговаривает к наказанию, чтобы нажиться на долге и одновременно увеличить его... Что и говорить, такие смысловые параллели с трагическим нарративом травмы, по большому счету, оптимизма не внушают. Иными словами, процесс рассуждения о жертве в терминах травмы неоднозначен: в нем при гуманистической идее и пафосе есть и второе дно – биополитическая эксплуатация. В этом смысле и разговор о «биополитической теологии» может показаться не столь уж бредовым, если понимать под последней светскую теологию всеобщей потенциальной причастности к скверне насилия, которая обеспечивает светский культ святости жизни с соответствующим корпусом ритуалов безопасности. Культурная травма с ее коллективной аффектацией вполне может быть расценена как основной нерв этой системы.

Здесь мы подходим к еще одному парадоксу, связанному с превращением травмы в зрелище. Сама задача собирать коллективное тело при помощи аффектации предполагает, что перформативное, зрелищное начало присутствовало в архаической практике жертвоприношения в откровенно незакамуфлированном изводе. Травма вроде бы никакой зрелищности сама по себе не предполагает – она предполагает, что имели место некие катастрофические события, которые часто происходили под покровом тайны. Геноцид и репрессии организуются так, чтобы у них не было ни зрителей, ни свидетелей. Но травма, как об этом совершенно справедливо говорит Александер, имеет место не там и не тогда, когда что-либо произошло, сколько угодно катастрофическое, а тогда, когда эти события те или иные сообщества начинают квалифицировать в качестве травмы, *публично* предъявляя фигуры жертв и преступников, приводя свидетельства и аргументы. В этом смысле можно сказать, что зрелищность в конструирование травмы также оказывается включена. Тем более показательно, что актуальные формы террора демонстративно зрелищны. Отсюда парадокс – превращение инди-

³⁰ Травма: пункты: Сборник статей / Сост. С. Ушакин и Е. Трубина. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 7

³¹ Беньямин В. Капитализм как религия // Беньямин В. Учение о подобии: Медиаэстетические произведения. / Пер. с нем. И. Болдырева, И. Чубарова и др.; Составление и послесловие И. Чубаров, И. Болдырев. М.: Издательский центр РГГУ, 2012. С. 100-108.



Марина Александровна КОРЕЦКАЯ / Marina KORETSKAYA

| (He) напрасные жертвы: травма как точка сборки биополитического коллективного тела / Trauma as an Assembling Point of Biopolitical Collective Body |

видов с их личностным достоинством и комплексом гражданских прав в феномен голой жизни – это запретное, непристойное зрелище: непристойно смотреть на агонию, на голые трупы Освенцима, на растерзанные тела в метро из уважения к погибшим и травмированным, к их человечности. Заметим, что ни зрелище жертвоприношения, ни зрелище публичной казни не было непристойным, наоборот! Расчленяемое тело жертвы – возвышенно, казнимый преступник – монстр, демонстрируемый для того, чтобы оттенить великолепие суверена. Когда же предъявляют фото-видео отчеты с места совершения теракта, нам демонстрируют картинку того, как суверенный индивид превращается в кровавые ошметки. Никто не хотел бы быть публично экспонированным в таком виде, тенденция

сближения со снаффом такого рода свидетельств по большому счету непристойна. Но мы только и делаем, что их смотрим. И не можем не смотреть – не только потому, что загипнотизированы этой порнографически показанной агонией, fascinated чужой смертью, но и потому, что если нет свидетельства, можно делать вид, что и события не было. Публичное пространство не претерпит возмущения, ответственность не будет вменена. Культурное (в обозначенном выше смысле) осуждение абсолютного зла сплачивает сообщества не только благодаря индивидуализации портрета жертвы, но и за счет максимально приближенной медиасредствами демонстрации оскверненного бессмысленной смертью ее тела.

