

**СКЛАДНІ ПИТАННЯ ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ
У ПАРАДИГМІ ДІАЛОГІЧНОСТІ КУЛЬТУР**

Колективна монографія

Білосток – 2019

УДК140.8+316.4+930.1

C43

Рекомендовано до друку Вченою радою Київського університету імені Бориса
Грінченка (протокол № 3 від 31 жовтня 2019 р.)

Рецензенти:

Кудряченко А.І., доктор історичних наук, професор, член-кореспондент НАН
України, директор Інституту всесвітньої історії НАН України.

Бережна С.В., доктор філософських наук, професор, проректор Харківського
національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди.

ISBN 978-83-60456-48-4

C43 **Складні питання історичної пам'яті у парадигмі діалогічності культур :**
Коллективна монографія / Київський університет імені Бориса Грінченка. Білосток:
Білоруське історичне товариство, 2019. 292 с.

Монографія присвячена висвітленню методологічних, історіографічних,
соціокультурних, релігійнознавчих, політичних аспектів феномену історичної пам'яті.
На прикладах країн Центрально-Східної Європи, включаючи Україну,
простежуються особливості меморальних політик, трансформації історичної
пам'яті в посткомуністичних суспільствах, її взаємини з ідеологією. Розкривається
позитивний і негативний потенціал історичної пам'яті, її функції та роль для
зміцнення гуманітарної безпеки України і встановлення громадянської злагоди.

Монографія буде корисною фахівцям у галузі соціальної філософії, історії,
соціальної психології, студентам і аспірантам.

Trudne pytania pamięci historycznej w paradygmacie dialogu kulturowego :
Monografia zbiorowa / Kijów Uniwersytet im. Borisa Hrinchenka. Białystok: Białoruskie
Towarzystwo Historyczne, 2019. 292 s.

Monografia dotyczy metodologicznych, historiograficznych, społeczno-
kulturowych, religijnych i politycznych aspektów fenomenu pamięci historycznej.
Przykłady krajów w Europie Środkowej i Wschodniej, w tym na Ukrainie, wskazują na
specyfikę polityki pamięci, transformację pamięci historycznej w społeczeństwach
postkomunistycznych, jego związek z ideologią. Ujawniono pozytywny i negatywny
potencjał pamięci historycznej, jej funkcji i roli we wzmacnianiu bezpieczeństwa
humanitarnego Ukrainy i uzyskiwaniu obywatelskiej zgody.

Monografia będzie przydatna dla specjalistów z zakresu filozofii społecznej, historii,
psychologii społecznej, studentów i doktorantów.

ISBN 978-83-60456-48-4

© Александрова О., Горбань О., Додонов Р.,
Додонова В., Ковальчук Н., Купрій Т., Ломачинська
І., Мартич Р., Овсянкіна Л., Пасько Я., Саган Г.,
Салата О., Стрільчук Л., Тур М., 2019

© Київський університет імені Бориса Грінченка,
2019

<i>Передмова</i>	4
 <i>Частина I. Теоретико-методологічні засади дослідження історичної пам'яті в міждисциплінарному дискурсі</i>	
Глава 1. Генеза концепту «історична пам'ять» в контексті трансформацій історичної методології	10
Глава 2. Історична пам'ять в тенетах історіографії	24
Глава 3. Нова історична свідомість як передумова громадянської злагоди в контексті гуманітарної безпеки держави	37
 <i>Частина II. Соціально-філософська рефлексія проблем історичної пам'яті країн Центрально-Східної Європи XX-XXI ст.</i>	
Глава 1. Центральноєвропейський дискурс історичної пам'яті	71
Глава 2. Пам'ять про злочини нацистів в політичних конструктах повоєнної історичної свідомості Німеччини	93
Глава 3. Історична пам'ять в сучасних українсько-польських відносинах: нові обличчя старих проблем	124
Глава 4. Історична пам'ять як чинник розбудови незалежної держави та громадянського суспільства: досвід Чехії	142
Глава 5. Пам'ять українських та югославських митців, чиновників, діаспорян про налагодження культурної спадщини між країнами	147
 <i>Частина III. Потенціал історичної пам'яті для формування нової історичної свідомості в Україні</i>	
Глава 1. Історична пам'ять – консолідуючий чинник формування системи духовно-моральних цінностей українського суспільства	172
Глава 2. Вплив релігійного лідерства на формування ціннісних засад національної пам'яті	188
Глава 3. Культурна пам'ять українського бароко в контексті парадигми діалогічності української культури	203
Глава 4. Історична травма: природа, сутність, стратегії подолання	210
Глава 5. Історична пам'ять і контрпам'ять як чинники схизмогенезу та громадянської злагоди в сучасній Україні	235
 <i>Висновки</i>	256
<i>Перелік посилань</i>	259
<i>Summary</i>	284

ПЕРЕДМОВА

Концепт «історична пам'ять», який позначає здатність відтворювати в свідомості індивідуальний або колективний досвід буття людини в світі, фіксує надзвичайно складне і широке коло питань, що з відомих причин опинилися в центрі уваги як науковців, так і державних діячів. Феномен, що позначається цим концептом, пройшов останніми роками процес стрімкої інституціоналізації. При цьому, це стосується і України, і країн Центрально-Східної Європи, що свідчить, як мінімум, про наявність більш-менш усвідомленої стратегії опанування історичної пам'яті з боку владних кіл цих держав.

Частіше за все в науковій літературі під історичною пам'яттю мається на увазі «сукупність донаукових, наукових, квазінаукових і ненаукових знань та масових уявлень соціуму про спільне минуле». Разом з тим, специфіка меморальних студій передбачає, як мінімум, міждисциплінарний підхід. На це слушно вказували класики психології, серед яких варто згадати Ж. Піаже з його працею «Епістемологія міждисциплінарних відносин», де розрізнялися мультидисциплінарні (односторонні доповнення однієї дисципліни іншою), інтердисциплінарні (взаємодія дисциплін) і трансдисциплінарні (побудова інтегральних структур) дослідження. Із царини психології, де, власне кажучи, і сформувався напрямок дослідження пам'яті, відповідна проблематика перекочувала до соціології, згодом – далі, до історії, соціальної антропології, соціальної філософії, культурології, політології тощо. При цьому відносини між названими дисциплінами вибудовувалися за всіма названими моделями, поки не сформувався відносно автономний дискурс *memory studies*.

Біля джерел цього напрямку стояв Моріс Альбвакс, який ще у 20-ті роки минулого століття доводив соціальну природу пам'яті, відстоюючи право на життя для концепту «колективна пам'ять». Під останнім він розумів соціальний конструкт, який відтворюють і зберігають певні соціальні спільноти задля тлумачення минулих і соціальних подій.

Узагальнюючи стан *memory studies* після Другої світової війни, П. Хаттон у своїй книзі «Історія як мистецтво пам'яті» поряд із соціологічним підходом М. Альбвакса вказує на історичний (Ф. Ар'єс, Ж. Лефевр, Ф. Фюре, П. Нора), психологічний (У. Вордсворт, З. Фройд), культурологічний (М. Фуко, Ф. Йейтс), герменевтичний (Г.-Г. Гадамер) сегменти. До цього переліку А. Дахін додає власне філософський аспект (А. Бергсон, С. Трубецкой та ін.). «Історики, – пише Л. Рєпіна, – слідом за антропологами й соціологами стали вживати поняття колективної пам'яті, позначаючи ним комплекс міфів, які поділяє спільнота, традицій, вірувань, уявлень про минуле, хоча довго вважали за краще використовувати в цьому контексті поняття “колективна ментальність”, розроблене представниками школи “Анналів”» [1, с.22].

Підкреслимо, що «історичну пам'ять» не можна ототожнювати з «історією» як такою. Якщо історія – це наука, що вивчає минуле людства, тобто «сфера діяльності людини, спрямована на отримання (вироблення й систематизацію у вигляді теорій, гіпотез, законів і т.п.) нових знань про навколишній світ», то історична пам'ять – це, насамперед, психічний процес, який полягає в закріпленні, збереженні, наступному відтворенні (та забуванні!) минулого історичного досвіду. Отже, історична пам'ять є джерелом постачання інформації для історичної науки.

Протягом другої половини ХХ – на початку ХХІ ст. дослідження пам'яті то концентрувалися навколо самостійної «інтегральної структури», то знов розходилися по дисциплінарних «відомствах». Серед авторів помітних досліджень слід згадати Б. Андерсона, А. Ассман, Е. Гобсбаума, Ф. Гребнера, О. Еткінда, П. Коннертона, А. Міллера, А. Новак, П. Нора, Т. Рейнджера, Й. Рюзена, К. Уайка, Д. Фентресса, М. Ферретті, Д. Шнапер та багато інших авторів.

Популяризації даного концепту в Україні значно сприяли публікації В. Артюха, М. Бойко, О. Воляннюк, М. Гаухмана, О. Готри, Я. Грицака, О. Гриценка, С. Єсельчика, Л. Зашкільняка, Ю. Зерній, В. Жадька, Я. Калакури, Г. Касьянова, А. Киридон, С. Когута, Г. Коньшіної, С. Кульчицького, В. Масенка, Л. Нагорної, І. Наумової, Е. Познякової-Кірбят'євої, Ю. Смольнікова, І. Старовойт, Л. Стародубцевої, О. Фостачука, Ю. Шаповала, О. Штоквиша, Н. Яковенко та ін.

Інакше кажучи, науковці не можуть поскаржитись на відсутність праць з даної проблематики. Водночас, автори даної колективної монографії знайшли власний зріз, здавалося б, відпрацьованої теми. Чергове звернення до неї з боку соціальних філософів та істориків Київського університету імені Бориса Грінченка обумовлено, насамперед, тими трансформаціями, що відбуваються з історичною пам'яттю українців останніми роками. Історична пам'ять постає складовою державної політики з метою формування нової – пострадянської – ідентичності українців. Після розпаду СРСР на тлі загальної соціально-економічної кризи провадження «політики пам'яті» було чи не єдиною успішною кампанією нової української влади, адже зміна минулого не потребувала таких величезних матеріальних витрат, як «зміна майбутнього». Результатом же її був принципово новий рівень національної самосвідомості.

Меморальні процеси, що відбуваються на пострадянському просторі, мало чим відрізняються від своїх центрально-східноєвропейських аналогів. Тоталітарні режими Гітлера, Муссоліні, Сталіна, Франко, Хорті використовували для утримання своєї влади однакові методи. У завойованих країнах вони спиралися на місцевих колаборантів. Після завершення Другої Світової війни, нацистський окупаційний режим у Східній Європі змінився на комуністичний, що також додає підстав для порівнянь.

Як зазначає М. Копосов, «історична пам'ять Східної Європи – явище вкрай суперечливе і важливе для розуміння сучасної пам'яті взагалі. Напевно, жоден інший регіон світу не постраждав в такій мірі від обох тоталітарних режимів. Ці країни пережили і нацистську окупацію, і сталінські репресії, і брежнєвський застій. У 1945 році держави домовилися за їх рахунок, і довгі роки про це воліли не згадувати. Частково воліють і зараз. Це наклало особливий, болючий відбиток невизнаної легітимності на історичну пам'ять цих країн, не кажучи вже про те, що тривале перебування в складі Східного блоку не могло не вплинути на їх політичну та інтелектуальну культуру. В результаті у цих країн, незважаючи на їх меморіальні війни з Росією, є чимало спільних з нею рис розвитку історичної пам'яті» [2, с.11].

Але близькі за зовнішніми і формальними ознаками меморальні процеси в країнах Центрально-Східної Європи мали різне змістовне забарвлення, адже вони нашаровувалися на національний досвід вирішення проблем, на унікальну ментальність і неповторний патерн співіснування етносів, мов, конфесій в межах конкретної держави. Все це обумовлює специфіку національних меморальних політик, які настільки різняться між собою, що інколи спалахують так звані «війни пам'ятей».

Зокрема, в Україні «політика пам'яті» перетворилася на невід'ємну складову політичного менеджменту, вона стала засобом впливу на суспільну думку та ідентичність, джерелом легітимності державних і наддержавних інституцій. Створена навіть спеціальна установа – Український інститут національної пам'яті (УІНП), покликаний опікуватися популяризацією маловідомих сторінок української історії та їх тлумаченням у потрібному дусі. Відомий жарт про те, що Україна є державою з «непередбаченим минулим», схоже, є науковим кредо фахівців УІНП – настільки різкими є повороти дискурсу, що пропонується даною установою нашому суспільству.

Ревізія історії суттєво вплинула й на міжнародні стосунки України з іншими державами, насамперед, з найближчими сусідами. Йдеться, в першу чергу, про тлумачення гострих моментів спільної україно-польської, україно-угорської, україно-румунської історії. До цього слід додати величезний мобілізаційний потенціал історичної пам'яті в умовах протистояння гібридній агресії з боку Росії, що сприяло перетворенню пам'яті на об'єкт маніпуляції, причому з обох боків.

Таким чином, те, що традиційно позначалося поняттям «історична пам'ять», в ході інституалізації та політизації цього феномену вкотре поступилося місцем політичним спекуляціям, і «історичною» або «національною» пам'яттю почали називати щось протилежне початковому значенню: не дбайливе збереження в народі спогадів про справжні події, а ідеологічне насадження нового, вигідного чинній владі образу минулого. Як зазначають автори аналітичної доповіді «Політика історичної пам'яті в контексті національної безпеки України» (2018), «запропонувати суспільству цілісний і консолідуючий концепт бачення минулого поки що не вдалося.

Одна із серйозних перешкод на цьому шляху полягала в тому, що державна історична політика в Україні була не системною, а ситуативною і формувалась на основі міксації радянської та української інтерпретацій історії. Пострадянська Україна так і не завершила критичного переосмислення своєї історії. Відсутність об'єднуючого країну історичного нарративу, регіоналізація інтерпретацій історії України, постійні маніпуляції з мовним питанням істотно вплинули на поглиблення політичних і соціокультурних міжрегіональних суперечностей. Усе це мало негативні наслідки для формування загальноукраїнської ідентичності, дестабілізувало суспільство, послаблювало державу» [3, с.3].

За цих умов виникає потреба в додатковій рефлексії інституційних і змістовних трансформацій історичної пам'яті з виокремленням спільних і особливих моментів аналогічних процесів країн колишнього соцтабору. Частково ця потреба була реалізована в ході виконання науково-дослідної роботи «Складні питання історичної пам'яті країн Центрально-Східної Європи ХХ-ХХІ ст. у парадигмі діалогічності української культури» (номер держреєстрації 00116U003294), що виконувалась на Історико-філософському факультеті Київського університету імені Бориса Грінченка.

Дана монографія складається з трьох частин.

В першій частині обґрунтовуються теоретико-методологічні засади дослідження історичної пам'яті в міждисциплінарному дискурсі.

Друга частина присвячена соціально-філософській рефлексії проблем історичної пам'яті країн Центрально-Східної Європи ХХ-ХХІ ст.

У третій частині надається оцінка потенціалу історичної пам'яті для формування нової історичної свідомості в сучасній Україні.

Авторський колектив:

Александрова Олена Станіславівна, д. філос. н., проф., декан Історико-філософського факультету Київського університету імені Бориса Грінченка (частина 1, глава 3).

Горбань Олександр Володимирович, д. філос. н., проф., професор кафедри філософії Історико-філософського факультету Київського університету імені Бориса Грінченка (частина 1, глава 1).

Додонов Роман Олександрович, д. філос. н., проф., завідувач кафедри філософії Історико-філософського факультету Київського університету імені Бориса Грінченка (передмова, частина 3, глава 5, висновки).

Додонова Віра Іванівна, д. філос. н., проф., професорка кафедри філософії Історико-філософського факультету Київського університету імені Бориса Грінченка (частина 3, глава 4).

- Ковальчук Наталія Дмитрівна*, д. філос. н., проф., професорка кафедри філософії Історико-філософського факультету Київського університету імені Бориса Грінченка (частина 3, глава 3).
- Купрій Тетяна Георгіївна*, к. іст. н., доц., доцентка кафедри філософії Історико-філософського факультету Київського університету імені Бориса Грінченка (частина 2, глава 2).
- Ломачинська Ірина Миколаївна*, д. філос. н., проф., професорка кафедри філософії Історико-філософського факультету Київського університету імені Бориса Грінченка (частина 3, глава 2).
- Мартич Руслана Василівна*, к. філос. н., доц., доцентка кафедри філософії Історико-філософського факультету Київського університету імені Бориса Грінченка (частина 1, глава 1).
- Овсянкіна Людмила Анатоліївна*, к. філос. н., доц., доцентка кафедри філософії Історико-філософського факультету Київського університету імені Бориса Грінченка (частина 3, глава 1).
- Пасько Ярослав Ігорович*, д. філос. н., проф., професор кафедри філософії Історико-філософського факультету Київського університету імені Бориса Грінченка (частина 2, глава 1).
- Саган Галина Василівна*, д. іст. н., проф., професорка кафедри всесвітньої історії Історико-філософського факультету Київського університету імені Бориса Грінченка (частина 2, глава 5).
- Салата Оксана Олексіївна*, д. іст. н., проф., завідувачка кафедри історії України Історико-філософського факультету Київського університету імені Бориса Грінченка (частина 2, глава 4).
- Стрільчук Людмила Василівна*, д. іст. н., проф., професорка кафедри всесвітньої історії Факультету історії, політології та національної безпеки Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки (частина 2, глава 3).
- Тур Микола Григорович*, д. філос. н., проф., професор кафедри філософії Історико-філософського факультету Київського університету імені Бориса Грінченка (частина 1, глава 2).

Сподіваємося, що книга стане у нагоді соціальним філософам, історикам, культурологам, політологам – всім, хто цікавиться питаннями історичної пам'яті.

Частина I.

**ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ
ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ
В МІЖДИСЦИПЛІНАРНОМУ ДИСКУРСІ**

Глава 1.

ГЕНЕЗА КОНЦЕПТУ «ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ» В КОНТЕКСТІ ТРАНСФОРМАЦІЙ ІСТОРИЧНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ

Філософія історії – як саморефлексія історичної науки – фіксує постійні трансформації уявлень про те, що саме є предметом історичного дослідження, як слід підходити до вивчення історичного процесу і які методи доречно при цьому використовувати. Названі трансформації відбуваються протягом всього розвитку знань про наше минуле, але особливо помітними вони стають у ХІХ та ХХ століттях. Переосмислення ролі історичної науки було обумовлено відкриттям того величезного маніпуляційно-мобілізаційного потенціалу, який спряв підпорядкуванню історії ідеології. Усвідомлення небезпеки використання історії як інструменту агресивної політичної пропаганди привело до розвитку нових напрямків історичної науки – соціальної і культурної історії, в межах яких викристалізувався відносно самостійний напрям соціогуманітаристики – *memoria studies*.

У даному розділі монографії ми спробуємо довести закономірний характер появи концепта «історична пам'ять» як логічного продовження методологічних трансформацій в історичній науці останніх двох століть.

Початком системних теоретичних досліджень історичної пам'яті слушно вважається фундаментальна праця Моріса Альбвакса «Соціальні рамки пам'яті» [15]. Основна ідея вченого полягала в тому, що історична пам'ять формується під впливом соціальних факторів. Причому це стосується не тільки колективної пам'яті, але й індивідуальної. Розрізняючи їх, автор показує їх відмінність і механізми взаємодії. На думку М. Альбвакса, пам'ять індивідів здатна витримати випробування часом лише тому, що вона спирається на соціальний контекст. Без нього індивідуальні спогади про пережите швидко зникають.

Пам'ять тлумачиться як спосіб реконструкції минулого. Соціальна група вибудовує образ минулого на потребу сьогодення. Для виявлення соціальної детермінованості пам'яті М. Альбвакс запропонував поняття «соціальні рамки», які він характеризує як «найелементарніші і стійкі рамки колективної пам'яті» [15, с.318]. Соціальні трансформації обумовлюють «соціальні рамки» пам'яті через традиції, міфи, стереотипи свідомості тощо.

Після Другої світової війни з'являються новітні методи історичних досліджень, а 60-70-ті роки ХХ століття називають періодом розквіту історіографії, як і соціальних наук в цілому, що характеризувалися технократичною вірою в прогрес і в швидку «смерть минулого», тобто в рішучий розрив з традиційним суспільством, за виразом Пітера Леслета, зі «світом, який ми втратили» [27].

Як зазначав у 1969 році Дж. Х. Пламб, «влада минулого слабшає в усіх сферах суспільного і приватного життя. ...Індустріальне суспільство ... не

потребує минулого. Інтелектуально й емоційно воно орієнтується швидше на зміну, ніж на консервацію... Минуле ж перетворюється в об'єкт цікавості, ностальгії, сентиментальною прихильності» [30]. На думку дослідника, наукова історія мала скоро витіснити історичну пам'ять суспільства. Розпад традицій супроводжується розквітом історії – оскільки ми все-таки потребуємо минулого. Тобто на зміну старому, міфічному минулому йде «нове минуле», достовірне і тому гідне людини. На зміну каталогу національних образ – розповідь про те, як людство прийшло до тріумфа гуманістичних цінностей.

Проте вже через десятиліття типовими стали зовсім інші оцінки. Один з піонерів в дослідженні історичної пам'яті, американський історик Девід Лоуенталь констатував, що «минуле зовсім не вмерло, як вважав Дж. Х. Пламб. ...З модерністської точки зору, індустріальне й постіндустріальне суспільство не потребує підпор застарілих традицій, а сучасна наука історії звільняє нас від тиранії минулого. Але, ностальгія, що нами заволоділа, маніакальний пошук витоків, повальне захоплення історичною консервацією, найсильніша прихильність до національної спадщини – все це показує, з якою інтенсивністю ми як і раніше відчуваємо минуле» [28]. Проблема пам'яті вийшла на перший план суспільного життя і наукових досліджень.

Символічним кордоном став 1980 рік, який Франція, Англія і Бразилія незалежно одна від одної оголосили роком Спадщини. Поняття спадщини входить в лексикон політиків, журналістів, діячів культури. У 80-90-их роках ХХ століття світом прокочується хвиля коммеморацій – урочистих святкувань пам'ятних дат: 200-річчя Французької революції, 500-ліття відкриття Америки, 1000-ліття хрещення країн Північної і Східної Європи (включаючи Україну в складі тоді ще СРСР).

Поступово створюється ціла «індустрія спадщини» – інфраструктура меморіального туризму. Відкривається безліч нових музеїв і меморіальних комплексів на місцях колишніх боїв або археологічних розкопок. Музеєфікація та комерціалізація минулого відбуваються в небачених раніше масштабах. «Публічна історія» (public history) та історична консервація (historical preservation) з'являються в навчальних планах історичних факультетів, особливо в тих університетах, які орієнтуються на локальний ринок праці.

Одночасно зростає інтерес звичайних людей до свого родоводу, історії своєї професії, міста, краю. Історики-аматори допускаються в читальні зали архівів, а історія перетворюється на «масову діяльність» [31]. Історична література стає все більш популярним видом масового читання, а історичні фільми про минуле приносять великі касові збори.

З інтересом до спадщини пов'язане відродження інтересу до релігій – як традиційних, так і нових. Релігійний фундаменталізм, змішуючись з політичним, стає важливим фактором внутрішньої і зовнішньої політики

багатьох країн. Також новим фактором став підйом націоналізму, який ще в 1970-х роках сприймався як пікантна, «ностальгічна» своєрідність специфічних областей типу Бретані чи Каталонії, а в 1990-х у багатьох країнах став впливовою політичною течією. Національна й релігійна приналежності з новою силою починають сприйматися як важливий фактор «ідентичності» поряд з соціальним становищем.

Нова актуальність проблеми націоналізму призводить до пожвавлення інтересу до нього в соціальній теорії. У 1980-х роках, одночасно з основними працями з історії пам'яті, з'являються класичні роботи про націоналізм Ернста Геллнера, Еріка Гобсбаума, Бенедикта Андерсона та ін. [4].

Минуле вторгається і в політику. У 1980 році канцлер ФРН Гельмут Коль чи не вперше використовує словосполучення «історична політика» (Geschichtspolitik). Це було реакцією на гострі дебати про минуле, зокрема про націонал-соціалізм і про співпрацю з ним.

У 1973-му році з'являється «Архіпелаг ГУЛАГ» як «художнє дослідження» і разом з тим монумент усної історії та історії пам'яті. Олександр Солженіцин спирається на багато сотень зібраних ним особистих свідчень в'язнів сталінських таборів. Перекладена на європейські мови ця книга сприяла дискредитації радянського ладу в очах західних інтелектуалів.

На Сході Європи підйом національних пам'ятей веде до делегітимації комуністичних режимів і до нової «націоналізації минулого».

На цьому тлі розгортається криза традиційної історіографії, яка потребує свого методологічного оновлення. Цього разу ця криза була пов'язана з постмодерністською критикою «великих оповідань» (гранднаративів або метанаративів), в межах яких знання про минуле перетворювалось на будівельний матеріал для ідеологічного обґрунтування омріяного майбутнього. Популярність концепта історичної пам'яті була обумовлена загальним розчаруванням у «благородній мрії» про історичну об'єктивність; «подрібненням історії», втратою спільної мови «субкультури»; різким скороченням – починаючи з 1980-х років – тиражів «професійних» книг з історії; занепадом історичної освіти і ослабленням контролю професії над колективними уявленнями про минуле; виходом на «поле історії» нових гравців: політиків, журналістів, письменників, кінематографістів, представники різноманітних «груп пам'яті», насамперед, етнічних і релігійних спільнот.

Саме ці нові гравці здійснюють сьогодні «експансію» нової історичної культури. Остання спирається на протиставлення безпосереднього, особистого і емоційного сприйняття минулого, яке часто асоціюється з пам'яттю, що претендує на об'єктивність, але насправді є ідеологічно заангажованою історією, що створює ще ширші можливості для політичних маніпуляцій. Наразі, історична пам'ять стає однією з центральних тем соціальних наук [26]. Дослідниками було запропоновано різні, часом

взаємовиключні пояснення підйому пам'яті. «Прискорення історії» і породжує розрив з традиційним суспільством.

Також, до причин появи нового феномену науковці відносять загальні тенденції розвитку соціуму:

- скорочення темпів економічного зростання і виникнення культури «зменшених очікувань», короткострокового планування та інвестицій;
- самозакохане милування своєю «ідентичністю» в сьогоденні;
- травматичний досвід світових воєн і тоталітарних режимів, який підірвав віру в розумність людської природи;
- криза європейського раціоналізму і «проекту Просвітництва»;
- кінець холодної війни і розпад біполярного світу з його спрощеним, «глобальним» баченням історії;
- падіння комунізму в Європі і втілення в життя єдиного проекту майбутнього, що пережив ХХ століття – ліберальної демократії;
- криза «класової політики» і знесення породжених нею ідеологій – націонал-соціалістської, комуністичної, соціал-демократичної, в основі яких лежала ідея історії як руху в майбутнє;
- глобалізація, занепад національних держав, європейська інтеграція і підйом мультикультуралізму, який змусив мільйони людей переосмислити свою ідентичність.

Ці пояснення, кожне по-своєму, «схоплюють» аспекти реальності. І всі вони сходяться в тому, що традиційні політичні та ідейні розмежування втратили значну частину звичного сенсу. Це особливо помітно у ставленні до історії.

Від початку виникнення історії у стародавньому світі, а також у середньовіччі історики практично не мали методів критики джерел (за винятком зіставлення усних свідчень очевидців) і змушені були покладатися на авторитет традиції, часом, втім, демонструючи віртуозне мистецтво її інтерпретації в ідеологічних цілях. Відкриття гуманістами ХV століття прийомів філологічної критики, а потім створення ерудитами ХVІІ століття допоміжних історичних дисциплін (хронології, дипломатики, палеографії та ін.) дозволило історикам удосконалитися в мистецтві встановлення фактів, але аж ніяк не зробило історію вільною від політики. Історично кон'юнктурні апологетика чи осуд сховалися за підкреслено неупередженим викладом фактів. Тоді ж склалася і висхідна до середньовічних королівських хронік модель національної історії, що стала найважливішим елементом політичної ідеології абсолютизму. Вона не просто прославляла королів, але обґрунтовувала державний лад абсолютної монархії, доводячи його «природність» для даної країни (наприклад, в силу кліматичних умов).

Виникнення в ХVІІІ столітті ідеї прогресу і концепції орієнтованої в майбутнє загальної історії призвело до нової зміни форм ідеологічного використання минулого. В основних історичних поняттях проект Просвітництва набув чинності очевидності: логіка мови, яку ми легко

приймаємо за логіку речей, «підказувала» саме таке розуміння історії. Вже сама по собі, за своєю логічною формою сучасна історія є ідеологією чи точніше, формою вираження цілого спектра ідеологій. Проект Просвітництва знав кілька версій, залежно від того, яким малювалося ідеальне суспільство майбутнього.

Ідея загальної історії виводила минуле зі сфери моральної рефлексії і вимагала інших способів його пояснення. Продовжуючи вдосконалювати історичний метод з метою «зведення історії в ранг науки», історики наполягали на незастосовності моральних категорій для розуміння минулого. У 1824 році Леопольд фон Ранке, з ім'ям якого пов'язаний початок формування професійної історіографії, сформулював відомий принцип: історик повинен не судити минуле, але описувати його – «як воно власне відбувалося» (*wie es eigentlich gewesen*). Щоправда, для Л. фон Ранке і його сучасників за цими словами ховалася дуже відмінна від сучасної ідея об'єктивності, заснована на квазібожественній здатності історика проникнути в таємний, «власний» зміст минулих епох. Поряд з критикою джерел заборона на моралізаторство стала символом ідентичності професійної історіографії.

У XIX столітті досяг розквіту і жанр національної історії. Історія стала колективною біографією нації – або, за влучним виразом П'єра Нора «національним романом». Національні історичні школи змагалися між собою в мистецтві політичної індоктринації мас. Однак національні концепції минулого протистояли одна одній і набували сенсу в рамках моделі всесвітньої історії. Альтернативна по відношенню до них марксистська теорія історії також виходила з моделі глобальної історії, зрозумілої як рух людства шляхом прогресу.

Класичний приклад національної концепції історії дає висхідна до Л. фон Ранке прусська школа, що мала репутацію «найнауковішої» історичної школи в світі. Її головною темою було становлення єдиної німецької держави в боротьбі зі всілякими супротивниками, перш за все Францією. Почуття відставання від Англії і Франції – лідерів світового розвитку, яких можна наздогнати, тільки створивши сильну державу, – визначило теорію «особливого шляху» (*Sonderweg*) Німеччини. Відповідно до цієї теорії, німецькому народові властиві вищі духовні цінності, які спонукають його прагнути до реалізації свого призначення і до величі. У цій теорії знайшов обґрунтування німецький націоналізм. Але в ній проявилася і найважливіша ідея історизму – ідея унікальності окремих епох і культур, зрозуміти які можна тільки в їх власних категоріях. Однак теорія особливого шляху все ж передбачала загальну рамку всесвітньої історії.

Зі свого боку, усвідомивши на сумному досвіді франко-прусської війни роль історії для національної мобілізації, французькі історики «методичної школи» 1870-1880-х років також прагнули зробити історію політичним знаряддям. Але для цього вони вважали за необхідне перетворити її в науку

за німецьким зразком. Французька «республіканська школа» обґрунтовувала справедливість суспільного ладу посиленням на ідеали Просвітництва і французької революції. Це була історія нації, що поступово складалася в боротьбі з приватними інтересами феодальних магнатів, станів і провінцій і нарешті проявила себе в акті революції (пам'ять про яку, втім, більше роз'єднувала, ніж об'єднувала французів).

В Англії історики вікторіанського періоду настільки ж завзято доводили переваги політичного устрою своєї країни, поєднуючи ідеї про неминучий рух людства до свободи і про вкоріненість останньої в звичаях древніх германців – предків сучасних англійців. Подібні інтенції перекочували за океан – у США, де творці американської історичної науки розвивали ідеї про унікальність американського досвіду, про споконвічну волелюбність американського народу.

Звичайно, не всі європейці однаково дивилися на свою історію. Але створення історичної науки в цих країнах було справою груп істориків, які характеризувалися відносною згуртованістю, що полегшувало їх «патріотичний консенсус». Ідея об'єктивності легко поєднувалася з прихильністю до панівної ідеології. Вони охоче викривали упередженість колег – але в основному зарубіжних. Міждержавні конфлікти – особливо Перша світова війна – супроводжувалися битвами за минуле. Так само виглядали справи і в Російській імперії, причому типологічно панівна тут концепція історії була близька до німецької (теорія особливого шляху Росії – це, по суті, «переклад з німецької»).

Національні концепції історії транслиювалися в масову свідомість, насамперед, через систему шкільної освіти, масову літературу (в тому числі художню), театральні вистави, державні свята, музеї, пам'ятники тощо. У ХІХ ст. почався процес «націоналізації мас» – ідеологічної обробки (зазвичай за допомогою національних міфів) виведених на політичну арену соціальних груп, які раніше не брали безпосередньої участі в політиці [29]. Одночасно під впливом інтенсивної модернізації відбувалися зміни в структурі суспільства і порушувалася «природна» передача «комунікативної» пам'яті в рамках стабільних соціальних груп. ХІХ століття стало свідком масового «винаходу традицій», тобто посилення штучного, маніпулятивного характеру колективної пам'яті [32]. Відомі випадки, коли згасаючу народну пам'ять вдавалося заново відтворити журналістам або драматургам, а потім вже їх версія минулого усно передавалася з покоління в покоління [23].

У цих умовах відбувається становлення світських «політичних релігій» – політичних міфів і ритуалів, які надають сакральний характер світським державним і суспільним інституціям. Сакралізація королівської влади, типова для середньовіччя, аж ніяк не повністю зникла із занепадом релігійної свідомості. Частина науковців сьогодні вважають, що досвід релігійного шанування був перенесений на світське суспільство і державу, які і в сучасних демократіях сприймаються як сакральні об'єкти [18]. Історичні

«факти», які отримали статус наукових, стали найважливішою частиною цивільних культур. Зокрема, повсюдно створюються історичні пантеони – галереї образів національних героїв, від Фрідріха Барбаросси і батьків-засновників США до Івана Сусаніна і вигаданого «солдата-землероба» Шовена (від імені якого походить слово шовінізм). Історики і поети, композитори і художники відображають ці образи в колективному уявному [12].

Однак, з кінця XIX століття в національних історіографіях намічається розпад патріотичного консенсусу. На авансцену політики висувається «соціальне питання». Зростає роль лівих партій радикальної і соціалістичної орієнтації, які протиставляють соціальні цінності ліберальним і національним. Патріотична історія XIX ст. була переважно розповіддю про події, про становлення національних держав і про їхню боротьбу між собою.

На початку XX ст. на противагу їй формується соціальна (або культурна) історія. Вона багато в чому орієнтується на поняття і підходи, що розробляються соціологією. Вона також опікується проблемою наукового обґрунтування демократичного суспільства. Щоправда, події 1914 року на певний час повернули істориків до колишніх форм. Вони дружно включилися в патріотичну пропаганду. Але війна наочно продемонструвала, до чого веде оспівування минулого. Її жорстокий урок послужив поштовхом до розмежування більшості представників історичної професії (крім Німеччини) з агресивним націоналізмом і до спроб «подолати» національну історію, яка призвела європейські нації на поля безглузвих боїв. Під враженням війни і соціальних катаклізмів Макс Вебер сформулював в 1918 році класичну тезу про науку як ціннісно-нейтральну діяльність [2]. Дещо пізніше Велика депресія показала, як подія в одній країні – обвал Нью-Йоркської фондової біржі – може драматично вплинути на долі мільйонів людей в усьому світі. Світ постав настільки внутрішньо взаємопов'язаним, що національна історія з її лінійною розповіддю, яка стверджувала залежність країни від її минулого, почала видаватися, за словами Поля Валері, «найшкідливішим продуктом, виробленим хімією інтелекту» [33].

В історіографії демократичних країн, особливо Франції і США, зростав вплив соціальної історії. У ці роки склався провідний історіографічний напрям XX століття – створена Марком Блоком і Люсьєном Февром французька історична школа «Анналів» (під впливу якої припав вже на 1950-1970-ті роки, коли її лідером став Фернан Бродель). М. Блок і Л. Февр видалили «подієву» історію з розряду проблем, гідних уваги науки. Ф. Бродель порівнював її з ажурною піною на поверхні моря, життя якого визначається глибинними течіями [5]. Предметом дослідження тепер стали масові явища: «економіки, суспільства, цивілізації». Передбачалося, що саме вони можуть бути об'єктом науки, а не ідеологічних спекуляцій. Однак звернення до соціальних і культурних явищ робить історію не тільки науковою. Адже в поле уваги потрапляють різноманітний життєвий досвід і

уявлення простих людей. Передбачалося, що наукова історія, переставши бути історією політичною, більше не буде знаряддям політики, перш за все націоналістичної. Безумовно, і така історія теж була пов'язана з політикою – але, вже істотно інакше. Вона виступає не знаряддям мобілізації, але швидше за все інтелектуальним корелятом ліберальної демократії, таким собі природним для демократичного суспільства способом думати про минуле, частиною адекватної йому картини світу.

Звичайно, ідеї модернізації та всесвітньої історії продовжували служити школі «Анналів» загальною рамкою. Але з цього нарративу зникла притаманна йому апологія конкретних політичних систем. Однак властивий школі «Анналів» гуманістичний пафос приходив в зіткнення з деякими аспектами цієї програми. І М. Блок, і Л. Февр підкреслювали, що істориком рухає інтерес до людини. Колективну свідомість людських груп вони вважали матерією історії. Герменевтичне розуміння було важливим аспектом їх дослідницького інструментарію. Але моральне судження з колишньою рішучістю виганялося з історії. Воно було несумісне як з ідеалом науки, так і з переважним інтересом до масових явищ і колективної свідомості [7]. Часткова деідеологізація, пов'язана з формуванням соціальної історії, що не була єдиною тенденцією в ставленні до минулого в міжвоєнний період, який характеризувався поляризацією громадських сил та інтелектуальних стратегій, в тому числі і створенням впливових груп «ангажованих інтелектуалів» на полюсах політичного спектра. Тоді як скептики стверджували недосяжність історичної об'єктивності, радикально налаштовані історики рішуче ставили свою науку на службу ідеології. Тоталітарні режими продовжили націоналізацію минулого, зробивши політичну історію інструментом пропаганди і знову продемонструвавши її націоналістичний потенціал. Вони створили також історичні концепції, співвіднесені з ідеєю всесвітньої історії. Що стосується нацистської концепції історії, то в її основі лежали ідеї про особливий шлях Німеччини і про споконвічно німецькі традиції, до яких країна, скинувши кайдани «ліберально-буржуазної» атомістичної і механістичної думки XIX століття, повернулася в результаті націонал-соціалістичної революції. Причому основою цих традицій вважалася органічна єдність вождя і народу. Історія, в фіналі якої мала перемогти колективна воля німецького народу, була, звичайно ж, перш за все політичною, державною історією.

Але черговий етап націоналізації історії знову привів до її компрометації. Протягом 1950-1960-х років соціальна історія завойовує чи не всі національні історіографії, включаючи німецьку, а школа «Анналів» перетворюється на безумовного лідера історичної науки. До 1970-х років у багатьох істориків склалося враження, що з національною політичною історією покінчено назавжди [25]. Воно доповнювалося відчуттям наукового розквіту, «вибухового розширення» «території історика», який освоює все новіші теми, джерела і методи досліджень [22]. Саме тоді професійна

історіографія досягла піку свого впливу на суспільство. Тиражі наукових видань часом складали десятки, а інколи й сотні тисяч примірників. Звичайно, соціальна історія 1960-1970-х років не була однорідною. Зокрема, вона включала чимало робіт марксистських істориків. Мала місце напруга між вивченням соціальних і економічних структур, з одного боку, і соціально-політичної боротьби – з іншого. Особливо англійські соціальні історики під впливом марксизму велику увагу приділяли визвольним рухам. Загальний демократичний пафос соціальної історії як історії народу доповнювався тут візією, що історик може допомогти звільненню трудящих, розповідаючи їм про їхню боротьбу за свободу. Аналогічне пуявлення в його крайній формі було властиво радянській історіографії, де воно призвело до перетворення історії на «служницю ідеології». Подібна войовничість зустрічалася, хоча порівняно рідко, і на Заході. Але в цілому лівим західним історикам була властива більш «м'яка» версія цієї ідеї. Співчуття жертвам історичного процесу породжувало шанобливу увагу до їх «суб'єктності», їх думок і почуттів [21]. За цим стояла нова концепція людини як суб'єкта культури, в якій проявилася висока самосвідомість західної інтелігенції «блискучого тридцятиріччя» (50-70-ті роки ХХ століття) – найблагополучнішого періоду світової історії, коли гуманістичні цінності, здавалося, взяли верх (хай навіть і тільки на Заході) над жорстокістю класових битв і світових воєн. При цьому статус суб'єкта культури присвоювався і простим людям. Вивчення ментальності, колективних уявлень про світ і людину було покликане дати слово народу – «великому німому» історії. Інтерес до людини проявився в популярності антропологічного підходу до минулого. Так соціальна історія доповнилася історією культури – щоб пізніше бути витісненою нею.

Але в 1980-х роках ця модель історії, в свою чергу, потрапила під вогонь критики. Більш того, з'явилося відчуття її кризи. «Вибухове розширення» (eclatement) обернулося «розпадом на шматочки» (emmiettement), фрагментацією історичного дискурсу [20]. З одного боку, постмодерністська критика показала ідеологічну природу метанаративів, більш того, вона побачила в історії всього лише віддзеркалення мови (або дискурсу) історика [13]. Історія постала не більше ніж маніфестацією ідентичності – в точній відповідності з формулою американського історика 1930-х років Карла Беккера «кожен сам собі історик». Ідеал науковості історії вельми істотно похитнувся.

З іншого боку, «криза майбутнього» позбавила істориків тих «керівних точок зору», за допомогою яких вони відокремлювали головне від другорядного в минулому й сьогодні. У 1980-1990-х роках історики стали все частіше ухилятися від спроб узагальнення й приділяти головну увагу індивіду, його стратегіям приватного життя і навіть окремим подіям із ним. Звичайно, були спроби розробити незалежні від метанаративів принципи узагальнення, але вони увінчалися лише частковим успіхом. Розпад всесвітньої історії природно доповнює криза віри в науковість знань про

минуле. Отже, минуле знову перетворилося на сплав епізодів. Знову постало питання про повернення до історії як вчительки життя. Але переконання в неприпустимості моральних суджень в історичній науці вкоренилося занадто глибоко. Ані криза наукової історії, ані перетворення індивіда на головний предмет досліджень не змогли його похитнути. Криза метанаративів збіглася з підйомом історичної пам'яті.

По суті, увага до питань історичної пам'яті зумовлена розповсюдженням постмодерністської методології до аналізу історичних процесів. Вона розкрила можливості, вкорінені в фундаментальній і універсальній функції пам'яті як засобу формування ідентичності і життєвого орієнтиру. Через це дослідження історичної пам'яті вийшли за межі історичної науки. Механізми функціонування колективної пам'яті почали вивчатися соціологами і психологами; засоби ретрансляції уявлень про минуле – фахівцями з культурної антропології, реконструкція минулої реальності в художніх творах – філологами і мистецтвознавцями тощо. Проблематика набула такої широкої популярності, що, за словами французького історика П'єра Нора, кінець XX ст. можна охарактеризувати як «епоху всесвітнього торжества пам'яті» [10], коли питання історичної спадщини й сприйняття минулого стали актуальні для різноманітних спільнот – держав, громад, колективів та ін.

Одним з проявів презентизму стала редукція минулого до «недавньої історії» (recent history) або «історії теперішнього часу» (histoire du temps present), інтерес до якої невіддільний від інтересу до історичної пам'яті і сформувався майже одночасно із ним. Недавня історія сьогодні – одна з областей історичних досліджень, що найбільш динамічно розвиваються.

У той же час «антипозитивістський бунт» викликав корінну переоцінку можливостей історичного опису. Метою історичного пізнання відтепер стає не стільки історична реальність, а виявлення способів, за допомогою яких люди минулого наділяли смислами свої вчинки. Дослідники акцентують увагу на пошуку джерел, за допомогою яких уможливується розуміння фактів свідомості людини минулого. Недооціненим джерелом історичної інформації стають міфи, легенди, народні епоси, спогади. Поля пам'яті та історії починають все більше перетинатися.

Центральне місце, як і раніше, належить політичній історії, хоч остання і набуває нового забарвлення. Зокрема, оцінюючи трагедію Другої світової війни і тоталітарних режимів, дослідники особливо гостро відчують неможливість уникнення етичних оцінок. Навіть якщо історики мають у своєму розпорядженні метод, що дозволяє з високим ступенем точності встановлювати факти, вони залишаються заручниками ідеологічних настанов.

Втім, така залежність може набувати різних форм. Ідеологія може виражатися як у прямих політичних оцінках, так і в зовнішньо неупередженому викладі фактів. А може бути вбудована в формальні структури історичного оповідання. Однак залежність від політики не завжди

проявляється з однаковою силою – через відмінності не тільки між окремими істориками, а й між формами історії. Вона зазвичай зростає, якщо предметом історії є політичні події, а її рамкою – національна історія. І, навпаки, зменшується, якщо дослідник звертається до вивчення соціальних або культурних процесів. У цьому випадку історик швидше заявляє про свою громадську позицію, ніж використовує минуле з метою політичної пропаганди.

Звичайно, ця різниця не є абсолютною. Нерідко політичні історики зберігають нейтральність, а історики культури ангажуються в політику. Йдеться, скоріше, про «потенціал ідеологізації», притаманний різним формам історії. Що стосується моральних оцінок минулого, то сучасна історіографія підійшла до усвідомлення їх необхідності як завдяки підйому історичної пам'яті і вивчення «недавньої історії», так і завдяки «поверненню суб'єкта» і інтересу до ролі почуттів. Але успадкована традиція заважає історикам включати елементи моральної рефлексії в їх роботи. Як правило, моральні оцінки залишаються імпліцитними і зливаються з ідеологією в неявному «посланні» історії.

Найбільш впливовою теорією сучасної історичної пам'яті є, безумовно, концепція «місць пам'яті» П'єра Нора. З його точки зору, «історія – національний роман» інтелектуально неможлива в сучасному світі. По-перше, «нація Ренана мертва і ніколи не воскресне». Момент формування національних держав і їх легітимації за допомогою історії безповоротно минув. По-друге, після розпаду глобальних «функціоналістських парадигм» в соціальних науках (марксизм і структуралізм) історики не здатні створити цілісну картину історичної еволюції і пояснити її причини. Модернізація привела до радикальних змін соціальної структури і до зникнення груп – носіїв природної пам'яті. Перш за все селянства – «класу-пам'яті переважно». В результаті «прискорення історії» ми втратили природний зв'язок з минулим. Звідси й наш інтерес до пам'яті: «Про пам'ять стільки говорять тому, що її більше немає» [11]. І тим не менше вона всюди – штучна, сконструйована за живої участі істориків, але непідвладна науці. Продукт політичних маніпуляцій, державних ритуалів і культів, що транслюються в суспільну свідомість через систему освіти, літературу, мистецтво, пресу. Наші уявлення про історію хоч і «виряджаються в одяг природної пам'яті», але залишаються творіннями професіоналів. «Те, що ми називаємо пам'яттю сьогодні, – пише П. Нора, – це вже не пам'ять, а історія» [11, с.285].

Втім, не зовсім історія, оскільки вона втрачає властиву останній структуру лінійної розповіді. Така «історія-пам'ять», як форма сучасного переживання минулого, є сьогодні, на думку дослідників, єдиним легітимним предметом історичних досліджень. «Історики не можуть пояснити минуле. Вони можуть тільки показати, як уявлення про нього формуються і функціонують в сьогоденні (що, до речі, є прекрасною вправою для розвитку критичного мислення)» [7]. Аналізуючи конкретні сюжети, дослідники

шукають відповідь на теоретичне питання: як створюється соціальне уявлення про минуле і формуються національні символи?

Відома італійська дослідниця М. Ферретті з цього приводу пише: «...в суспільстві існує стільки ж видів пам'яті, скільки індивідумів, сімей, соціальних груп, кланів. Пам'ять множинна, і часто різні її прояви розділені й конфліктують між собою. І, тим не менш, неважко спостерігати щось, що природним чином називається пам'яттю, а саме... ту сукупність уявлень про минуле, яка в даному суспільстві, в даний історичний момент стає домінуючою і утворює щось на зразок «здорового глузду», який поділяється більшістю. Те, що розуміється в такому значенні, така пам'ять постає як одне з джерел національної ідентичності, тобто того почуття причетності до певної спільноти, яке, якраз завдяки характерним для нього загальним місцям і міфам, впізнає себе в спільному минулому – і, отже, загалом сьогоденні» [14].

Тут помічені два важливих моменти, які дозволяють з'ясувати ситуацію щодо властивостей пам'яті. По-перше, показано зв'язок між пам'яттю і національною ідентичністю і, по-друге, відзначений необхідний статус такої пам'яті – бути домінуючою або домінантною пам'яттю.

Домінантна пам'ять – це панівна в даному суспільстві версія колективної пам'яті, яка влаштовує провладні політичні еліти і нав'язується іншим членам соціуму як офіційна інтерпретація минулого з метою легітимації власних політичних цілей і панування.

Для забезпечення домінуючого статусу певного бачення минулого, політичні сили, які знаходяться при владі, проводять історичну політику з широким використанням адміністративних і фінансових ресурсів держави. При такому підході домінантна пам'ять стає інструментом впливу на індивідуальну і суспільну свідомість, засобом соціального управління, а також, різновидом маніпулювання історичною свідомістю [6; 19].

Існування спільнот, здатних відстоювати своє право на пам'ять, боротися за утвердження своєї версії пам'яті в публічному просторі свідчить про високий рівень розвитку громадянського суспільства, реалізації принципів плюралізму та конкуренції, наявність певного ступеня свободи в соціально-політичній сфері. У суспільстві, де зміст колективної пам'яті є результатом конкурентно-змагальної діяльності в публічній сфері, пам'ять, сконструйована за канонами провладного дискурсу, хоча й може бути домінантною, але не є, як правило, єдиною. При таких умовах можливі різні вектори розвитку ситуації: як до громадської дестабілізації і руйнування існуючої ідентичності, так і до руху в бік публічного узгодження різних позицій та інтересів з метою досягнення консенсусних моделей колективного співіснування.

«Політика пам'яті» полягає у здійсненні контролю владною верхівкою над конструюванням уявлень про минуле, який досягається інтерпретацією історії, організацією масової історичної освіти (наприклад, через

держзамовлення на підручники, в яких викладено офіційний курс історії для навчальних закладів), організацію музейної та архівної бази, монументальною пропагандою, творами літератури і мистецтва, топонімічними назвами (перейменування населених пунктів, вулиць та ін.), ЗМІ та ін.

Об'єктивність у процесі відтворення минулого, яка довгий час була найвищою оцінкою праці історика, перестає бути беззаперечним принципом. «Жоден історик, – пише Н. Яковенко, – укладаючи факти в певну цілісність, не є вільним від «соціального замовлення», тобто від тиску політичних, ідеологічних, релігійних, патріотичних і т.п. кон'юнктур свого часу і середовища» [17]. У всі часи історики були і залишаються безпосередніми учасниками формування історичної пам'яті, оскільки саме вони створюють історичний канон, який повинен стати каркасом масових уявлень про минуле. Незважаючи на те, що покликанням історичної науки є деміфологізація минулого, історіографія сама є безпосереднім учасником міфотворчості.

На думку багатьох сучасних дослідників, поняття «історична пам'ять» сьогодні набуло такого загального і екстенсивного сенсу, в якому професійне заняття історією бачиться поставленим на службу пам'яті. Адже історія як наука стає не просто частиною колективної пам'яті, але і самою пам'яттю, утворюючи в цьому поєднанні цілісний наратив національної історії. З огляду на це, історична пам'ять трактується як соціокультурний феномен колективного осмислення людськими спільнотами свого минулого, цілісний образ історії, з яким ідентифікує себе та чи інша соціальна група.

Не може бути обійдена увагою така важлива властивість історичної пам'яті як її аксіологічна забарвленість. Колективна пам'ять наділяє історичні образи ціннісним змістом. Як зазначає Л. Нагорна, «історична пам'ять» генетично запрограмована на оцінку. Їй притаманні не просто пригадування й відтворення, а й своєрідний рефлекс сприйняття чи несприйняття, схвалення або засудження. Кожен історичний факт потрапляє ніби під промінь прожектора і стає об'єктом ретельного аналізу. До того ж цей аналіз здійснюється, як правило, людиною упереджено. Керуючись власною системою цінностей, вона сама вибирає «точку відліку» в підході до тієї епохи, яку вивчає. А майже неминуча «оціночна бінарність» («біле – чорне», «добре – погано») заважає бачити півтони і нюанси» [8].

Таким чином, названі вище властивості історичної пам'яті: соціальна обумовленість, міфологічна природа, аксіологічна забарвленість, динамічність, засіб соціального управління та формування ідентичності і життєвого орієнтира – створюють потужний потенціал для дискурсивного управління суспільством, зокрема, і шляхом використання маніпулятивних технологій. Важливою особливістю сучасної ситуації є те, що підйом пам'яті відбувається в умовах кризи ідеї об'єктивності і віри в майбутнє. Отже, нинішній етап розвитку історичної свідомості не просто вписується в синусоїду періодів спрямованості в майбутнє і зачарованості минулим. Він

дає деяку нову якість, пов'язану, із всеосяжним характером змін, що торкаються різних пластів і форм пам'яті, а також з розпадом всесвітньої історії та структурними змінами в історичній уяві.

Глава 2.
**ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ
В ТЕНЕТАХ ІСТОРІОГРАФІЇ**

Однією з основних ідей філософії історії є концепт «історичного», суть якого становить уявлення про тяглість соціального буття в часі. Збереження та осмислення соціального досвіду в темпоральних модусах плину часу з минулого через теперішнє в майбутнє становить історичну свідомість. Сміслові ядро її складає феномен історичної пам'яті як здатність відтворювати в свідомості індивідуальний або колективний досвід буття людини в світі, що є важливим чинником, окрім іншого, збереження культурної та національної ідентичності певної соціальної спільноти на основі усвідомлення спільності своїх культурних корінь. Значимість актуалізації історичного окреслює триада німецького теолога і культуролога Е. Трьольча: «засіб розуміння ситуації сьогодення, встановлення її меж в минулому і продовження в майбутнє» [18, с.679].

Історична пам'ять несе в собі значний соціальний потенціал як соціокультурна основа життєвого світу, джерело індивідуальної і колективної ідентичності, чинник соціальної інтеграції та консолідації соціуму, презентант нації в світі як самобутнього етносу, що має свою історію, цінує її, пам'ятає свої перемоги і поразки, щоб дістати з них уроки на майбутнє. Саме тому вона становить предметний інтерес з боку багатьох гуманітарних, зокрема й філософських наук, передовсім – філософії історії, практичної філософії, філософії політики, філософської антропології.

Особливо актуалізується інтерес до історичної пам'яті на переломних моментах історичного розвитку нації (соціуму). У кризових ситуаціях державотворчого процесу, коли нація опиняється на історичному роздоріжжі та загострюються екзистенційні питання, саме пам'ять про «золоту добу» власного етносу, своїх героїв, їх звитягу та жертви здатна надихати нові генерації давати гідну відповідь на виклики історії. У цьому сенсі історична пам'ять функціонує як потужний важіль легітимації соціальних інститутів, соціальних форм життя та державної політики. З іншого боку, вона сама як чинник духовності потребує легітимації і не лише внаслідок політизації історії, коли пам'ять про минуле стає ареною запеклих битв, а й унаслідок внутрішніх проблем, породжених зокрема методологічними новаціями в історіографії.

В структурі історичної пам'яті суто феноменологічно можна вирізнити три компоненти:

- когнітивний (знання про минуле, історія як наратив),
- культурологічний (звички, традиції, норми, образи, символи) та
- психологічний (емоційні піднесення від перемог, переживання болю від страждань та образ, відчуття сорому від зрад та поразок тощо).

У цьому розділі ми зупинимося детальніше на першому з названих, тобто когнітивному аспекті історичної пам'яті, й спиратимось на праці М. Шелера, К. Мангайма, П. Бергера, Т. Лукмана, Р. Мертона, Т. Парсонса, Е. Шілза, В. Старка та ін.

Послуговуючись ідеями книги П. Бергера та Т. Лукмана «Соціальне конструювання реальності. Трактат по соціології знання» [3], феномен історичної пам'яті як знання будемо тлумачити амбівалентно.

З одного боку, через оптику історичної пам'яті відбувається пояснення об'єктивованої соціальної реальності, її когнітивна обґрунтованість (легітимація), або ж навпаки критичне неприйняття – делегітимація.

З іншого боку, пам'ять як знання постає чинником творення цієї реальності. Однак, цей своєрідний соціальний конструктивізм інституціонального світу здійснюється не безпосереднім чином, як, скажімо, знанням-технологією, а опосередковано, шляхом виявлення схильності суб'єктів соціальної дії до бажаних стандартів соціального буття, що спираються зокрема й на історичні картини пам'яті.

Евристичний методологічний потенціал пропонує для нас також праця К. Мангайма «Ідеологія та утопія», позаяк в легітимаційній функції історична пам'ять може виступати в ролі ідеології або утопії [12, с.7]. У першому випадку історична пам'ять постає засобом державної політики пам'яті, чи панівних політичних сил з метою утвердження (консервації) соціального статус-кво і навіть набувати тоталітарних ознак, прагнучі видати окреме за загальне. Утопія, навпаки, виражає прагнення маргіналізованих соціальних спільнот та груп змінити чинне суспільство в напрямку омріяних ціннісних та цивілізаційних орієнтирів, накидаючи в такий спосіб ідеальну модель майбутнього. Попри відмінність в реалізації легітимаційної функції спільну основу історичної пам'яті в модусах ідеології та утопії становить їх трансцендентність щодо реального стану справ у суспільстві. Вони обидві містять також неабиякий потенціал колективного несвідомого, бо несуть в собі значний психологічний компонент. Невипадково *Ideologiekritik* представників Франкфуртської школи в соціальній філософії Т. Адорно, Е. Фрома та Ю. Габермаса була тісно пов'язана з психоаналізом. Але в літературі можна зустріти й протилежний погляд на сутність ідеології та утопії. Зокрема, французький феноменолог П. Рікер в однойменній книзі хоча й наслідує Мангаймове протиставлення цих феноменів, але не вважає їх формами колективного несвідомого. Разом з тим, саме легітимність він розглядає «предметом конфлікту між ідеологією і утопією» [16, с.221]. Якщо ідеологія безпосередньо спрямована на легітимацію існуючого ладу, то роль утопії полягає в руйнуванні його.

Когнітивний, культурологічний і психологічний наративи історичної пам'яті, якщо вони артикульовані та вербалізовані, набувають концептуалізації у вигляді історії як науки про минуле, яка інституціоналізується у вигляді переможної версії серед інших можливих

моделей історичної пам'яті (маючи на увазі акценти в інтерпретації історичних фактів). У кожного народу як історичного суб'єкта є реальна історія. У нього були злети й падіння, були героїчні сторінки, але були й такі, яких слід соромитись, якщо розглядати їх у світлі сучасних гуманістичних пріоритетів. Ця історія може бути актуальною, коли офіційними інститутами держави вона повсякчас підживлюється згадуваннями в соціальній практиці (освіті, науці, художній творчості, фольклорі) та маргіналізованою. У цьому разі деякі сторінки її відсуваються свідомо чи випадково на периферію свідомості, замовчуються (піддаються цензурі) чи перекручуються. Так запускається процес трансформації змісту історії, зворотним боком чого є забування, змінювання та оновлення. Тому, очевидно, що сутнісною рисою історичної пам'яті є її динамічний характер.

Фрагменти історії, які повсякчас згадуються в мас-медійному полі та досліджуються науковцями, часто залежать від кон'юнктурних міркувань, релевантних характеру політичного режиму, ціннісних кодів існування, міжнародного вектору розвитку тощо. Відтак державна політика в галузі історичної пам'яті часто визначається принципом: хто контролює минуле, той визначає й майбутнє. Тоді із стратегічних міркувань темпорального модусу теперішнього часу виникає спокуса витягти із історії одне або інше.

У цьому разі історики починають виконувати політичне замовлення, торкаючись тих або тих історичних подій, персоналій, розробляючи їх як історичний капітал розв'язання теперішніх завдань, легітимації національно-державної політики. Це обертається переписуванням історії, як традиційно більш-менш усталеної історичної картини минулого.

Але залежно від того, хто який фрагмент історичної пам'яті з певною метою методично актуалізує в суспільній свідомості, можемо отримати діаметрально протилежні результати. Якщо шукати в своїй історії перемоги й досягнення – отримуємо життєздатну потугу оптимізму, що окрилює народ, а весь світ сприймається в райдужних кольорах. Якщо методично натискати на больові точки історичних образ, можна сформувати психологічний синдром посттравми, уявлення про свою меншовартість чи недолугість, вороже сприйняття сусідніх країн. У такому разі болісна пам'ять про минуле здатна якщо не закрити горизонт майбутнього, то принаймні в значній мірі загальмувати подальший прогресивний розвиток.

Переписана (оновлена) історія претендує на визнання, щоб з часом увійти в аннали історичної пам'яті народу. Своє визнання (легітимацію) вона здобуває в межах інших інституціональних ціннісних (ідеологічних) систем легітимації, таких як демократія, лібералізм, консерватизм, ідея прав людини тощо.

Критерієм легітимації оновленої історії не може слугувати чинник істинності в описі подій минулого. В соціально-гуманітарних науках взагалі досягти об'єктивності важче, ніж в природничих, оскільки б це означало звільнитись від оцінок, що в принципі неможливо. Французький антрополог

та соціолог К. Леві-Строс навіть наголошує, що історик обов'язково має давати оцінку, бо «Історія ніколи не є просто історією, а завжди історією для чогось [9, с.5]. Відтак цілком очевидно, що до змін змісту історичної пам'яті як історії безпосередньо причетна й історіографія. Тому далі нам слід здійснити невеликий екскурс в історіологію як теорію історичного пізнання. При цьому з огляду на тематизовану проблему ми не будемо проводити термінологічного розрізнення й вживатимемо цей термін як аналог формальної філософії історії, хоча в літературі й не існує одностайної думки щодо цього питання [11].

Формальна або критична (гносеологічна) філософія історії зароджується з другої половини XIX століття, поклавши початок формуванню специфічної методології гуманітарного пізнання. До того часу соціально-гуманітарні науки розвивались в парадигмі натуралістичної методології. Навіть філософія історії у своїй першій іпостасі як історіософія зберігала інерцію до моделі натуралізму та механіцизму, зосереджуючись на пошуку етапів та періодів соціального розвитку. Натуралістична тенденція виразно помітна також у М. Данилевського та О. Шпенглера, які намагались подолати моністичне тлумачення історії й протиставити йому плюралістичний підхід в осмисленні історичного процесу. Однак при цьому культура тлумачилась на зразок біологічного організму, з притаманними йому фазами розвитку.

На противагу цьому критична філософія історії свою увагу переносить з подієвого зрізу історії на формально-гносеологічний, зосереджуючись на самому історичному пізнанні, історіології. Можна вважати, що ідейний поштовх для її формування надала критична філософія Канта. Наслідуючи його підхід, фундатор розуміючої психології В. Дільтай проблематизує питання: «Як можливе історичне пізнання?». У праці «Критика історичного розуму» він дійшов висновку, про те, що науки про дух, на відміну від наук про природу, мають послуговуватись специфічним методом – методом розуміння, який трансформується в метод інтерпретації (герменевтику). Неогегельянець Р. Коллінгвуд також зводить історичне пізнання до інтерпретативної діяльності історика. Він наголошує: історичне знання є нічим іншим, як «відтворенням думки минулого, яке відбувається в смисловому контексті теперішнього» [10, с. 388]. При цьому будь-яке знання розглядається витвором духу. Практично це означає, що історична реальність є плодом мисленнєвої діяльності вченого. Відтак історія постає історією ідей, а не фактів та подій, що неминуче призводить до релятивації історичного знання.

У подальшому історіографія розвивалась у напрямку до лінгвістичного редукціонізму історичного пізнання. Це виразно проступає вже у представників французького структуралізму та постструктуралізму. Зокрема, такі представники його, як Р. Барт, Ж. Дерріда, Ж. Лакан, М. Фуко та ін. світ історії розглядають як суто лінгвістичну конструкцію. Вони пропонують

досліджувати його не через призму історичних джерел, а шляхом критичного аналізу історичних творів як зразків літератури. У такий спосіб текст-першоджерело урівнюється в епістемологічному сенсі з текстом-твором як «історичним нарративом». Їх методологічне кредо можна виразити таким положенням: для історика не існує нічого поза текстом та поза мовною реальністю, яку тільки й здатен він зрозуміти й описати.

Ще більш радикальних позицій дотримується лінгво-семіотичний напрям у межах нарративно-лінгвістичної історіології. Якщо традиційно літературну форму розглядали лише зовнішньою оболонкою історичного нарративу, яка не впливала на його зміст, то тепер вона починає не тільки безпосередньо пов'язуватись з принципами осмислення, а навіть, отримує здатність, говорячи словами Гегеля, поверх голів дослідників, впливати на смислову суть цього нарративу. У цьому зв'язку вартий згадки представник англосаксонської течії структуралізму Г. Уайт. Він вважає, що історик створює свій нарратив, підкоряючись вимогам риторичних форм, панівних в його історичний час. М. Фуко в «Археології знання» назвав цей феномен владою епістеми – своєрідного історичного *a priori*, що модулює наукові погляди в певні історичні періоди [21, с.190]. У своїй праці «Метаісторія» [20] Г. Уайт продемонстрував модель застосування риторичної методології для потреб історичного пізнання. Такі традиційні риторичні засоби, як метафора, фігуративність, метонімія, синекдоха він перетворює в безпосередні форми історичного мислення. Окрім того у цій книзі розглядаються також інші суто літературні прийоми в ролі позаісторичних чинників, що впливають на створення історичних праць: будова сюжету (роман, комедія, трагедія, сатира), тип формального доведення положень (формізм, органіцизм, механіцизм, контекстуалізм), характер ідеологічного підтексту (консерватизм, анархізм, радикалізм, лібералізм).

Подібного гатунку постмодерністські лінгвістично-риторичні методологічні новації обертаються остаточною релятивацією історичного знання (пам'яті). Однак не слід вважати, що риторизації зазнає лише галузь історіології. Насправді, це є мегатенденцією сучасної постметафізичної доби. Американський неопрагматик Р. Рорті у книзі «Випадковість, іронія та солідарність» небезпідставно означає ліберальне суспільство таким, в якому править не логіка, а саме риторика [17, с.81]. Такої ж думки тримається й фундатор метафорології як специфічної методологічної перспективи аналізу інтелектуальної історії сучасний німецький філософ Г. Блуменберг. Він доводить, що сучасній антропологічній ситуації якнайкраще відповідає модель мислення на засаді фігуративності, що реалізується засобом метафори. На цій підставі він експлікує наявність у сучасному філософсько-антропологічному дискурсі тенденції переходу від раціоналістичного принципу достатньої підстави Г. Ляйбніца до принципу недостатньої підстави, який є аксіомою риторики [5, с.391].

На перший погляд зазначені положення не стосуються історичної пам'яті в контексті легітимізаційної проблематики. Проте, це не так. По-перше, історичне знання (і пам'ять як носій його), що виникає на риторичних засадах, насичується значним потенціалом вірогідності. Ф. Ніцше у свій час істину визначив як «рухомий натовп метафор», які після тривалого вживання в риторичній практиці починають сприйматися людьми як обов'язковий канон [13, с.258]. Тож історик, що перебуває в полоні літературного дискурсу, здатен продукувати лише приблизний нарис історичної істини про реальність минулого. Відтак в оцінці історичного нарративу на засадах постмодерністської методології не слід ототожнювати, як пропонує Артур Данто, автор «Аналітичної філософії історії» верифікованість міркувань істориків з їх осмисленістю, бо перше стосується теорії знання К. Льюїса, тоді як друге – теорії значення А. Айєра [8, с.41].

По-друге, саму історичну пам'ять в темпоральному вимірі можна диференціювати на коротку та довгу. Перша є, по-суті, суспільною думкою про певні фрагменти соціальних реалій сьогодення, яка формується риторичною практикою в ЗМІ консолідованими зусиллями як журналістів, так і експертним середовищем на різноманітних наукових конференціях. Але не слід забувати і про популярний формат телевізійних ток-шоу. Під час дискусій на них править бал емоційно-пристрасний чинник. Учасники їх часто оперують не лише репрезентативними соціологічними даними, а й інформацією сумнівною і, навіть, вигаданою чи навмисно спотвореною (фейком). Фейкоманія сьогодні перетворилась на потужний важіль формування суспільної думки, своєрідний засіб виправдання на її основі внутрішньої політики, або делегітимації політичних сил та окремих лідерів за допомогою чорного піару.

Подібна практика чимдалі більш поширюється на міжнародні відносини, утверджуючись в глобальному інформаційному полі. За її допомоги методично формується сприйняття окремих країн або світових лідерів як носіїв абсолютного зла. На цій основі здобуваються псевдолегітимні підстави з боку геополітичних гравців для втручання в ситуацію. Причому діапазон способів втручання простягається від інформаційних спецоперацій в межах гібридної війни до економічних санкцій та безпосередніх воєнних дій¹. Це той випадок, коли за словами Г. Блуменберга, «риторика утворює інституції, яким бракує очевидних істин» [5, с.379]. Дивним чином аксіоматичний принцип її – недостатньої підстави, зокрема в модусі *highly likely*² – в міжнародній політиці навіть починає

¹ Війна в Іраку, розпочата в 2003 р. міжнародною коаліцією під проводом США та Великою Британією з метою повалення режиму Саддама Хусейна. Приводом слугувала інформація про наявність в Іраку хімічної зброї, яка згодом не знайшла підтвердження.

² Від англ. – «високий рівень ймовірності», що запущено в обіг істеблїшментом Великої Британії у справі отруєння Скрипалів.

правити за достатню підставу та заступати собою такий принцип права як презумпція невинуватості.

З часом пристрасті щодо конкретних подій угамовуються, у фокусі ЗМІ та суспільних комунікацій опиняються інші новини, які притягують суспільну увагу. Згодом також у інформаційному полі у форматі якоїсь епізодичної передачі може пролуhati повідомлення про фейковий характер визначного аргументу, який постав, скажімо, підставою для початку Іракської війни у 2003 р.¹ або звинувачення американського кінопродюсера зі світовим ім'ям Харлі Вайнштайна в сексуальних домаганнях. І тому в довгу пам'ять, історію про нашу добу, чи конкретну особу, він вже може й не увійти. Але за допомогою цих фейків вже досягнуто цілі, які ставились на початку: державність Іраку зруйновано, режим С. Хусейна усунуто, кар'єра Х. Вайнштайна знищена.

Водночас слід враховувати й те, що суспільна думка (пам'ять) здатна зберігати свою легітимацийну інерцію навіть й після дезавуації окремих положень, що лежали в підґрунті її формування. Про це можуть знати фахівці, або ті, хто більш-менш системно стежить за соціально-політичним життям в країні чи на міжнародній арені. Звісна річ, переважна більшість пересічних людей не належить до таких. Їх інтерес до всього цього епізодичний. Вони схильні до сенсацій, не звикли до критично-аналітичного сприйняття інформації. Річ у тім, що завдяки сучасним комп'ютерним технологіям сьогодні кожен може на екрані свого телевізора безпосередньо спостерігати за тим, як здійснюється історія нашої доби. Проте, ця інформація в багатьох випадках подається тенденційно. Тому на її основі можна скласти уявлення про визначні світові події на рівні явища, але не про їх сутність, що потребує значних інтелектуальних зусиль. Позаяк у цьому разі варто керуватись принципом давньоримської юриспруденції *Cui prodest*, шукаючи тих, хто є бенефіціаром світових (чи внутрішньополітичних) подій та тенденцій.

Звернення історика до минулого неминуче відбувається з перспективи власної суб'єктивності (ціннісних засад, рівня обізнаності та інтересів). Відтак історична пам'ять – як знання про минуле – неминуче збагачується новими інтерпретаціями. І все це цілком вкладається в некласичне світосприйняття, яке Ф. Ніцше афористично схарактеризував словами: нема фактів, є інтерпретації. Але це аж ніяк не означає, що слід свідомо спотворювати факти, або нехтувати ними. Історик, презентуючи певний ракурс звернення до історичних подій, надаючи їм власну інтерпретацію, має усвідомлювати, що пропонує лише один із багатьох можливих поглядів. І тому претензія його на абсолютну істинність тут є принаймні недоречною.

¹ Тоні Блер, що був Прем'єр-міністром Великої Британії (1997-2007) після завершення своєї каденції лив крокодилячі сльози, заявляючи, що він був введений в оману, довірився інформації свого головного союзника США про наявність зброї масового ураження в Іраку і на цій підставі прийняв рішення долучитись до нападу на Ірак.

Вищезазначені положення виняткової гостроти набули для України, коли на кону історії стоять питання національної безпеки, ствердження національного суверенітету, становлення і розвитку національної держави, пошуку своєї ідентичності та ствердження себе в міжнародному просторі. Проте державна політика щодо новішої історії нашої країни, її національних героїв, що здійснюється з благих міркувань швидше розбурхує соціальні пристрасті всередині країни та примножує число ворогів назовні. Керуючись тезою про те, що історію пишуть переможці, деякі політичні сили відверто монополізували право на інтерпретацію історичної пам'яті. Тим самим беззастережно демонструється монологічна позиція, яка здатна не консолідувати народ, а скоріше продукувати його розірвану ідентичність. Адепти цієї позиції діють за моделлю: я знаю, що потрібно українському народу, яким має бути справжній український патріот.

Коли державна влада брутально втручається в життєвий світ людини – як соціокультурний обшир смислів, ціннісних кодів, переконань, традицій тощо, нав'язуючи законодавчо чи потугою мас-медійної пропаганди певні ідеологічні кліше, темники, акценти і т.п., відбувається його системна колонізація. Під тиском системних чинників порушується соціокультурна репродукція життєвого світу, що спричиняє деструктивні явища: на рівні індивіда – кризу ідентичності; на рівні культурної репродукції – звуження свободи слова і зростання соціального відчуження; на рівні соціальної інтеграції – настання стану соціальної аномії.

У цьому сенсі яскравою ілюстрацією може слугувати практика Інституту національної пам'яті по реалізації плану декомунізації та десов'єтизації країни, коли монологічно-волюнтаристським способом накладається табу на пам'ять про історичний етап розвитку країни за 70 років у складі СРСР. Звісна річ, це робиться з огляду на вищі цілі – остаточно відірвати країну від вектору «руського миру» й спрямувати в європейський цивілізаційний вимір. Мета – шляхетна, смисложиттєва навіть. Проте подібна політика актуалізує стару як світ проблему: чи будь-які способи і засоби гідні для досягнення цілком моральної мети? На це питання відповідь дав Ф. Достоевський устами одного із героїв свого останнього роману «Брати Карамазови», який постає підсумком та вершиною філософсько-релігійних пошуків цього письменника.

В інтерпретації подій новітньої історії вкрай важливо не потрапити під вплив гри пристрастей, політичних інтересів окремих соціальних класів та спільнот, пам'ятаючи метафоричний вислів Гегеля із передмови до його «Філософії права»: «Сова Мінерви вилітає з настанням сутінок» [7, с.56]. Це – застереження для філософів історії. Попри те, що кожен з них є представником свого часу, він не має писати «сірим по сірому». За марнотою того, що відбувається, за мінливим, – бачити незмінну субстанцію, намагаючись осягнути суще. В екстраполяції цього на питання історичної пам'яті, виявлення субстанційної сутності буде полягати в дотриманні

максимально вираженої позиції дослідника. Така позиція співзвучна безсторонності раціонального, що еквівалентне універсальному, а справедливе якраз і досягається на засадах універсалізації взаємності. Бо, як слушно наголошує П. Рікер, у царину справедливості ми потрапляємо із спалахом обурення, інтуїтивно відчувши упереджене ставлення до себе [15, с.12-13]. Очевидно, що звернення до чинника історичної пам'яті за умов розірваної країни і цивілізаційних ціннісних кодів потребує визначення з філософською етичною моделлю соціально-політичної дії, вибір якої, по суті, окреслюється парадигмальною дилемою: або етика благого життя, фундована Аристотелем, або універсалістська етика переконань за моделлю І. Канта.

Згідно першої етичної позиції питання, зокрема й історичної пам'яті, проблематизуються й розв'язуються із перспективи власного блага (ціннісних уподобань, інтересів та прагнень) конкретних соціальних спільнот: культурних, національних, політичних тощо. Саме за цим етичним вектором розгортається політика національно-патріотичних сил в Україні по реабілітації героїв УПА. Вона цілком вкладається в загальносвітовий тренд ренесансу національно-державних настроїв та зростання націоналістичних рухів. Проте надмірне захоплення національним виявляє соціальний інстинкт закритого суспільства зі статистичною мораллю, яке, за А. Бергсоном, становить глухий кут еволюційної гілки людства [9, с.37-38]. Бо коли національний інтерес в статусі своєрідного «матеріального *a priori*» починає імплікувати модель етично належної поведінки, тим самим мимоволі він входить в конфлікт із загальнозначущим інтересом і насамперед зачіпає інтереси країн-сусідів.

Що стосується універсалістської етики, то вона передбачає трансцендування за межі локального свого ТУТ і ТЕПЕР, вихід у вимір універсальної справедливості, що досягається етичною позицією безсторонності.

За умов визнання в західному світі політики мультикультуралізму, яка спирається на цінності поваги до Іншого, толерантності, свободи вияву відмінного, інакшого та ін., гармонізувати вектори універсальне/контекстуальне дозволяє дискурсивно-етична стратегія комунікативної практичної філософії. Вона постала внаслідок комунікативної трансформації сучасної західної філософії в працях передусім К.-О. Апея, Ю. Габермаса, Д. Бьолера, В. Гьосле та ін. Завдяки творчій асиміляції здобутків німецької герменевтики та американського прагматизму вони відмовились від картезіансько-кантівської категоріальної структури класичної філософії модерну (свідомість, інтроспекція, розум, пізнання) та перейшли до понять практичної філософії (мовна гра, дискурс, інтерпретація, взаєморозуміння). Тим самим у філософії відбувся поворот від самодостатнього (монологічного) суб'єкта, що переймався когнітивно-теоретичним інтересом до буття, до інтересу практичного на принципах діалогу та інтерсуб'єктивного порозуміння.

У центрі уваги герменевтично-лінгво-прагматичної традиції сучасної практичної філософії перебуває дослідження універсальних позаемпіричних (апріорних) передумов мовно-комунікативного спілкування та виявлення нормативних засад дискурсивного процесу. На відміну від простої комунікації (інтерації) з питань, скажімо, історичної пам'яті, в процесі якої відбувається некритичний обмін інформацією та смислами за допомогою лінгвістичних та паралінгвістичних засобів, в дискурсі як аргументативної моделі комунікації припустимі лише логічно достеменні мовні висловлювання [22, с.84-90]. Розрізнення цих концептів можна схарактеризувати й у такий спосіб: «комунікація обмежена фактичним колом учасників, тоді як дискурс – комунікативна аргументація... передбачає трансцендентальний зв'язок з ідеальною спільнотою потенційних комунікантів» [19, с.119-120].

Завдання дискурсу полягає в тім, щоб відновити порозуміння щодо проблемних питань. У цьому сенсі йдеться про дискурсивне взаєморозуміння. Однак практичне досягнення його потребує дотримання нормативних конотацій комунікативного процесу, які окреслює теорія дискурсивної етики, розробці якої присвячена двотомна праця Ю. Габермаса «Теорія комунікативної дії» та чисельні статті К.-О. Апеля.

Дискурсивно-етичний етос звернення до історичної пам'яті передбачає як апріорну передумову не лише право на участь в обговоренні, а й свободу на можливість власної інтерпретації складних питань історії. Монологічна позиція у цьому відношенні по-суті є спробою приватизувати право на інтерпретацію історичної пам'яті, використати її потенціал із стратегічною метою – метою досягнення певних, передусім, політичних переваг, поставитись до контрагентів комунікації як до об'єктів, якими маніпулюють. Саме подолання монологічної позиції в інтерпретації складних питань історії уможливорює вихід в інтерсуб'єктивний вимір рівноправного діалогу. Але насправді рівноправним такий діалог може бути у разі неухильного дотримання низки інших апріорних умов його інституціоналізації та ведення.

Очевидно, що мовна комунікація з необхідністю супроводжує будь-який акт соціальної активності, будучи невід'ємним її атрибутом. Інтереси фундатора трансцендентальної прагматики К.-О. Апеля до мовної проблематики лежать в руслі трансцендентально-герменевтичного тлумачення мови: як конкретно-історичного *a priori* (М. Гайдеггер), та мовному характері розуміння Буття (Г. Гадамер). Тож у категоріальній структурі дискурсивної етики мова править в якості апріорного соціокультурного чинника. К.-О. Апель у статті «Філософія інститутів» Арнольда Гелена та метаінститут мови» відстоює тезу про тотожність процесів мовлення й мислення, на тій підставі, що від мови неможливо відмовитися, її не можна зруйнувати, а також не можна усунути універсалізм і правила комунікації, закладені в мовних структурах. Тому мова є не лише «інститутом мислення» й «інститутом інститутів» – метаінститутом, завдяки

якому всі інші інститути обґрунтовуються, заперечуються чи реформуються. Відтак мова й мовлення щодо реального суб'єкта комунікативної дії набуває статусу забов'язуючої інстанції [24, с.218].

До зазначеного розуміння мови приєднується й Ю. Габермас. У контексті комунікативної реконструкції поняття життєвого світу людини він тлумачить мову поряд з культурою як конститутивний чинник життєвого світу [25, с.184]. Проте не можна уявити життєвий світ людини-атома, бо він з необхідністю просякнутий соціальністю, становить поле інтерсуб'єктивної взаємності як комунікативно породжений досвід.

Свідома практика людини ще до свого реального здійснення (a priori) передбачає комунікативність – взаємодію з іншими людьми, потребу в обміні інформацією з метою порозуміння для консолідації колективних зусиль в розв'язанні будь-яких соціальних проблем, зокрема й тих, що стосуються реалізації політики історичної пам'яті. Бо, як слушно наголошує С. Пролєєв, в сучасному суспільстві, на відміну від традиційного, в якому «пам'ять, по суті, була «одна на всіх», «маємо співіснування і полеміку різних пам'ятей у суспільстві», за які точиться боротьба [14, с.13].

Будь-який соціальний індивід, що входить в комунікативний процес, завжди прагне досягти інтерсуб'єктивного визнання з боку інших учасників діалогу (полілогу) та порозуміння щодо значущості обстоюваних нею думок про складні питання їх спільної історії (й не лише історії). Але ці думки (залежно від ситуації) висловлюються з претензією на їх сенс, істинність, правильність, щирість та правдивість. Конститутивними умовами досягнення порозуміння слугують принцип раціональності у модусі комунікативної раціональності та етичний принцип взаємності (симетричності можливостей висувати та обстоювати будь-які раціональні аргументи, що стосуються теми обговорення). Все це охоплює принцип апіорі домагань значущості в дискурсі.

Проте, очевидно, що не можна сподіватись на визнання домагань в комунікативному процесі жодних голослівних тверджень, без їх достатньої аргументації, що й фіксує наступний принцип дискурсу – апіорі аргументації. К.-О. Апел в «Київських лекціях» показав, що декартівське «я мислю» в інтерсуб'єктивній площині діалогічної комунікації трансцендує межі монологічного розуму й неодмінно виражає претензію на значущість в універсальному вимірі, де аналогом йому постає вираз «я аргументую» [2, с.27]. Останній орієнтує суб'єкта соціальної мовної комунікації на необмежену комунікативну спільноту, тобто не лише на реальних, а й потенційних комунікантів. Так ми виходимо на іншу важливу передумову дискурсу – апіорі необмеженої комунікативної спільноти, яка виконує функцію своєрідної контролюючої інстанції комунікації, уможлиблюючи усунення із дискурсивного процесу будь-які спроби стратегічних маніпуляцій та обману. Бо кожний, хто аргументує (мислить) в ситуації реального дискурсу, має свідомо трансцендувати його межі (як у просторі,

так і в часі) до ідеального виміру спільноти комунікантів, усіх потенційно зацікавлених в конкретній проблемі. Відтак ця передумова в дискурсивному процесі набуває статусу своєрідного категоричного імперативу комунікативної етики.

Водночас варто наголосити ще й на такій атрибутивній якості людини, що вступає в інтеракцію з іншою особою, – її «трансцендентальній настановленості» (Апель). Комунікація в форматі діалогу (полілогу) передбачає обмін смислами. Відтак комуніканти відкриваються щодо сприйняття думок Інших, їх контраргументів, намагаючись досягти порозуміння. Аргументуюча особа має не лише висувати раціональні резони, а й водночас рефлексувати про засади свого мислення, себто застосовувати прагматичну методологію, яка з необхідністю виводить її в трансцендентальний вимір. Окреслену настанову розуму суб'єкта комунікації характеризує трансцендентально-прагматичне апріорі, яке втрачає будь-яку релевантність до методико-трансцендентального соліпсизму філософії свідомості.

Зрештою, маємо заторкнутися й такий аспект нормативної регуляції дискурсивного процесу щодо історичної пам'яті, що має гарантувати універсалізацію справедливості, без чого досягти взаєморозуміння щодо домагань значущості сторін неможливо. Ю. Габермас виходить із того, що джерелом людського відчуження в сучасну постметафізичну добу є спотворена комунікація. А це має місце, коли соціальна комунікація відбувається за монологічною схемою, коли маніпулюють Іншим та усіляко тиснуть на нього, застосовуючи, зокрема, адміністративний ресурс. Відтак на статус апріорної передумови комунікації висувається концепт «ідеальної мовленнєвої ситуації» [23, с.140]: аргументативна комунікація має бути вільною не лише від зовнішніх впливів (панування), а й від перекручень, зумовлених самою її структурою, допускаючи лише примус найвагомішого аргументу. Тобто, необхідною передумовою дискурсивної комунікації слід розглядати також симетричні відносини комунікантів, що, окрім іншого, включають в себе також взаємну повагу до аргументів сторін.

Соціальна комунікація, діалог є субстанційною підвалиною демократії як політичної форми правління. В демократичному суспільстві при прийнятті рішень в деліберативному процесі вагу має лише форма чи процедура обговорень, які набувають статусу легітимативної інстанції. Дискурсивно-етична методологія в її трансцендентально-прагматичній версії (Апель) підсилює цей процедуралізм вимогою здійснювати рефлексивне прояснення неспростовних передумов щодо кожного окремого випадку аргументації. Йдеться про філософсько-рефлексивний компонент дискурсу, який практично виявляє методологічну першість правил трансцендентальної мовної гри. Трансцендентальний статус цих правил та передумов виявляється в тім, що їх не можна заперечити, не припустивши спочатку їх існування. Себто щось серйозно заперечуючи актор з необхідністю входить в дискурс. В

інакшому випадку він потрапляє в ситуацію перформативної суперечності. Водночас варто наголосити на тому, що прагматичний вимір комунікативної дії реально існує в єдності з пропозиційною компонентою мовного акту.

Як бачимо, соціальна комунікація з проблем історичної пам'яті на засадах дискурсивної етики передбачає своєрідний метарівень дискурсивної практики, на якому мають розроблятися та консенсуально узгоджуватися справедливі правила та процедури, покликані координувати стратегічні дії усіх зацікавлених сторін.

Дискурсивно-етична методологія дає змогу гармонізувати універсалізм етики справедливості з етноетикою, надаючи водночас пріоритет універсалізму справедливості у разі його конфлікту з контекстуальним інтересом індивіда чи окремої спільноти. При цьому обмежуючим регулятивним орієнтиром учасників дискурсу має бути спільна відповідальність щодо *a priori* визнаної норми прав людини. Водночас будь-які обмеження інтересів індивіда чи окремих національних чи політичних спільнот мають розроблятися консенсуально у відкритому дискурсі усіх зацікавлених сторін.

Було б помилкою вважати, що в сучасну постметафізичну добу формуванням історичної пам'яті займаються лише професійні історики. Завдяки інтерактивним можливостям, що відкрили цифрові комп'ютерні технології, до творення новітньої історії країни чи світу загалом у наш час причетні не лише потужні мас-медіа, редколегії, блогери, а й потенційно кожна активна людина, що має вихід в Інтернет-простір. За цією ситуацією будь-який інформаційний мотлох, якщо він наповнює масмедійне поле системно, здатен завтра конденсуватись в зміст історичної пам'яті про певну подію, політичну ситуацію, країну, чи добу загалом. Тому дискурсивно-етична культура легітимації історичної пам'яті має застосовуватись ще на рівні формування суспільної думки про факти соціального та міжнародного життя. Вона дозволяє уникнути конфліктного сценарію звернення до проблематики пам'яті, що розгортається на засадах директивно-авторитарної технології.

Натомість, попри значний ідеальний потенціал, дискурсивна етика здатна слугувати у цій справі надійним регулятивним принципом, утверджуючи тим самим в соціальній практиці гуманістичні принципи універсалізації справедливості, співзвучні демократично-ліберальним цінностям. Хоча демократичний діалог не гарантує знаходження історичної істини, бо вона, як зазначено вище, має комунікативну природу, однак його евристична цінність набагато вища, ніж відверто агональна (чи брутальна) полеміка. Підсилений дискурсивно-етичною методологією він веде до інтерсуб'єктивного порозуміння щодо складних питань історії і тим самим обіцяє продукувати загальнозначущу конструктивність.

Глава 3.

НОВА ІСТОРИЧНА СВІДОМІСТЬ ЯК ПЕРЕДУМОВА ГРОМАДЯНСЬКОЇ ЗЛАГОДИ В КОНТЕКСТІ ГУМАНІТАРНОЇ БЕЗПЕКИ ДЕРЖАВИ

Аналізуючи складні питання історичної пам'яті в країнах Центрально-Східної Європи, не важко переконатися, що звернення до них з боку політиків має на меті переважно маніпулятивні наміри. Величезний потенціал історичної пам'яті використовується, насамперед, для мобілізації соціально активного населення навколо загальних цінностей. В умовах інформаційних війн її зміст перетворюється на невичерпне джерело сили і стійкості патріотів, сприяє їхній згуртованості навколо національної ідеї. Інакше кажучи, історична пам'ять працює на диференціацію в площині «Друг/Ворог», про що так виразно свого часу писав Карл Шмідт. Оскільки вона спрямована на поділ суспільства за тими чи іншими ознаками, із обов'язковим визначенням «своїх» (інгрупа) та «чужих» (аутгрупа), то такий вимір може бути охарактеризований як *негативний потенціал історичної пам'яті*.

Деструктивна сила цього негативного потенціалу проявляється на прикладі європейських «війн пам'яті» – конкуренції різних версій минулого, різної інтерпретації одних й тих самих подій, різного бачення логіки історії. Принципове невирішення вказаних колізій призводить до помітної втрати популярності в середовищі європейських істориків проблематики історичної пам'яті, до свідомої відмови від повернення до спірних і болючих питань.

Водночас, малодослідженим і майже цілком незадіяним залишається *позитивний потенціал історичної пам'яті*, який би «грав» не на розкол, а на підтримку цілісності соціуму, не на пошук ворогів, а на консолідацію. Конструктивне значення історичної пам'яті полягає в тому, що вона сприяє легітимації влади, соціально-політичних інституцій, суспільного порядку в цілому. В наших умовах історична пам'ять, між іншим, закріплює ідентичність новоутворених після розпаду СРСР політичних націй Східної Європи. Сьогодні вже помітною є тенденція утворення власної національної пам'яті українців, зміст якої відрізняється від того, що протягом десятиліть нав'язувала Москва в якості обов'язкової та єдиної «правильної» версії історії. Цей зміст, дбайливо збережений народом, поряд з мовою, вірою, традиціями є потужним чинником національної ідентифікації.

Усе це вказує на необхідність кардинальної переорієнтації історичної свідомості, в межах якої позитивний потенціал історичної пам'яті переважав би над негативним. Вона акумулює інформацію про події, досягнення, цінності, що є спільними для даного народу, нації або етносу. Тому у даному розділі ми зосередимо увагу читача на тих методологічних особливостях дослідження історичної пам'яті, які б дозволили найповніше розкрити саме

позитивний потенціал останньої. Йдеться, насамперед, про такі концепти і категорії соціальної філософії, які злагода, діалог, довіра, толерантність, компроміс тощо.

Нова історична свідомість, початково зорієнтована на консолідацію соціуму, є передумовою *громадянської злагоди*, тобто найуніверсальнішого засобу об'єднання зусиль людей завдяки вкоріненості у вітальному, соціальному й духовному бутті особистості та суспільства.

Соціальна злагода як така може бути двох типів: ціннісна і функціонально-договірна. Ціннісна досягається досить важко, бо цінності є атрибутом духовності людини, а зміна цінностей потребує зміни її внутрішнього «Я». Порівняно з ціннісною згодою, функціонально-договірна встановлюється легше, бо для цього потрібні визначення єдиної мети й певні домовленості щодо розробки тактики й стратегії її досягнення між учасниками комунікативного процесу.

Основною умовою досягнення соціальної злагоди є відносна рівність опонентів – рівність їх можливостей; саме тоді ніхто з них не може одержати перемогу в отриманні обмежених суспільних благ і ресурсів, і стає очевидною необхідність певних домовленостей, суспільного договору, у тому числі – й з приводу тлумачення смислу подій минулого. Як підсумок вказаних домовленостей, у суспільстві з'являється *довіра* до всіх учасників суспільного договору. Якщо на початку досягнення згоди довіра є потенційною готовністю до *діалогу* й *компромісу*, то в результаті здобуття згоди довіра розповсюджується з мікрорівня (внутрішньої властивості особистості) на макрорівень (суспільство в цілому). Довіра стає реальною реалізованою активністю, що поширюється в усьому соціумі.

У демократичних країнах злагода реалізується завдяки комунікативним відносинам у громадянському суспільстві. У тоталітарних країнах соціальна злагода насаджується зверху через вертикальні владні відносини. У першому випадку (в умовах демократії) це сприяє прояву певної свободи особистості, а в другому – ліквідується автономність людини.

Громадянська злагода намічає головні орієнтири подальшого суспільного розвитку. Встановлення соціальної злагоди означає досягнення загальної домовленості, суспільної угоди з приводу ухвалення певних рішень, їх тактики та стратегії практичної реалізації. Практична реалізація суспільної злагоди можлива через політичну діяльність суб'єктів домовленості.

Важливим моментом у формуванні нової історичної свідомості, що є підґрунтям громадянської злагоди, є виховання культури толерантності, діалогу, компромісу.

Розглянемо детальніше ці три напрями.

1. Толерантність.

Частіше за все толерантність розуміється як мовчазна згода, тобто пасивність і неспротив. У європейській філософії слово *tolerance* вперше з'являється в 1361 році та пояснюється «як здатність терпіти біль». Із XVI ст. поняття «толерантність» стали використовувати в значенні «дозвіл», «стриманість». В основі соціального феномену толерантності лежить елементарна форма біопсихічної адаптації індивідів до навколишнього середовища шляхом послаблення реагування на подразники, що можуть викликати фрустрацію. Соціальна філософія під толерантністю розуміє терпимість до чужого способу життя, поведінки, звичаїв, почуттів, поглядів, ідей, вірувань. Її антиподами вважаються авторитаризм і тоталітаризм з їхніми ідейним «абсолютизмом», вірою у виключне володіння вищою й незаперечною істиною та одним-єдиним рецептом досягнення добробуту та щастя.

Як соціальний феномен, толерантність означає, по-перше, позицію, тобто ставлення (індивіда, групи), що склалося, до тих соціальних реалій (усякого «іншого» – інших людей та інших груп), які оцінюються позитивно, як допустимі, незважаючи на їхню «знаковість», по-друге – поведінку, що відображає ставлення і яка спрямована на конструктивну взаємодію з цим «іншим» [9, с.21].

У контексті філософської традиції толерантність фактично ототожнювалася за змістом з проявами поміркованості й покірливості, любові та злагоди, розуміння й готовності до прощення. Толерантність можна окреслити як морально-практичний орієнтир принципів інтеграції культурно-історичного досвіду в єдину систему цінностей, як механізм поведінки соціальних агентів (партій, етнічних груп, церков тощо), який передбачає в стосунках взаємоповагу, свідому відмову від насилля, приниження гідності один одного.

Толерантністю номінують своєрідну діяльну установку, а не пасивність, навіть на рівні споглядання подій соціальної реальності, адже йдеться лише про різні форми внутрішнього чи зовнішнього зусилля для досягнення злагоди.

Толерантність – це здатність людини вступати з іншою людиною в плідну комунікацію на основі поваги до її своєрідності та свободи. Досить цікаве пояснення толерантності дає О. Гьоффе, який надає їй здатності «позначати дієвість і гарантії свободи інших, точніше, повагу до іншого світогляду й способів поведінки», а також вважає, що її сильна форма як вільне сприймання іншого, його іншості «в кінцевому підсумку ґрунтується на гідності і свободі кожної людської особистості. І толерантність, звичайно, полягає не тільки у відомій поблажливості щодо своєрідності й слабкостей ближніх» [53, с.22]. На думку О. Гьоффе, толерантна людина «прагне до співіснування на засадах рівноправ'я та взаєморозуміння, використовуючи здатність увійти в становище іншого, здатність серйозно сприйняти його та

відкритися йому, досягнути й змінити себе завдяки новим ситуаціям і новій інформації» [53, с.26]. Толерантність – це світоглядна й етико-психологічна установка особистості на те, якою мірою їй приймати або не приймати різні, перш за все чужі, ідеї, звичаї, культуру, норми поведінки тощо. Основна її суть – терпимість до «чужого», «іншого». Ця якість може бути властивою не лише окремій особистості, але й конкретному колективу, тій чи іншій соціальній групі, суспільству в цілому.

Необхідно чітко розрізняти поняття «терпимість» і «терпіння» (у їх соціальному розумінні). Терпіння – рівень, психологічний поріг сприйняття особистістю (суспільними прошарками, групами) несприятливих для неї соціальних, духовних та інших дій, вище (більш) якого вона втрачає свою психологічну і вольову стійкість і здатна до непередбачуваних дій.

Попри різні підходи щодо розуміння толерантності (тлумачення її як байдужості чи поблажливості до поглядів Іншого), у сучасних умовах єдиноприйнятним є визначення, запропоноване В. Лекторським: «Толерантність у цьому випадку виступає як повага до чужої позиції в поєднанні з настановою на взаємну зміну позицій (і навіть у деяких випадках зміну індивідуальної й культурної ідентичності) в результаті критичного діалогу» [29, с.54].

Як соціальний феномен, толерантність особливо важлива в процесах соціальної взаємодії, що мають характер міжкультурного контакту, включаючи відносини між етносами й расами, статями й поколіннями, соціальними стратами та релігійними групами, ставлення «правовірних» до «невірних». Історично склалося, що в індивідуальному розвитку первинною є опозиція між «своїм» і «чужим», у межах якої толерантності немає місця: хто не такий як ми (не з нами) – той проти нас. Історична пам'ять традиційно зберігає саме такий зміст.

Упродовж багатовікової історії культури людські співтовариства, соціальні групи й окремі особи в практичному житті використовували *принцип комплементарності*. Комплементарність – позитивна (негативна) – це відчуття підсвідомої взаємної симпатії (антипатії) осіб, що визначає поділ на «своїх» і «чужих». Вона дуже точно виражає один з проявів егоїстичної природи людини. Усе, що стосується мене й мого найближчого оточення («те, що схоже на мене»), – гідне існування, розвитку й пошани. Я готовий захищати своє поле свободи, своє коло іноді ціною власного життя (свій рід, плем'я, національну гідність, свою Землю, Батьківщину, сім'ю, друзів – це коло комплементарності). Але те, що знаходиться за межами цього кола, вороже мені. При всякій слушній нагоді я готовий критикувати, відкидати, руйнувати це агресивне мені середовище. Згідно із законами біологічної еволюції, будь-хто «Інший» («не-Я») становить природну конкуренцію в процесі виживання. Якщо комплементарність важлива на етапі становлення будь-якої соціальної спільноти як ланка, що скріплює однорідні елементи системи, то толерантність набуває особливої значимості тоді, коли виникає

необхідність створювати соціальну систему з різноманітних елементів. Співчуття, порозуміння людина спочатку схильна направляти до суб'єктів своєї спільності, свого соціального кола. Чим особа розвиненіша, тим коло це ширше.

Психологічна перешкода на шляху до встановлення толерантного ставлення – страх перед чужим, супроводжуваний невпевненістю у власних силах; переконання в тому, що покладатися можна тільки на «своїх», тоді як чужий завжди якщо не явний, то потенційний ворог. Відсутність взаєморозуміння й довіри є одночасно і спонукальним мотивом, і стереотипом поведінки, що закріплюється, орієнтованої на ізоляцію та протидію проникненню чужих впливів. Культурний контакт у цьому контексті видається деструктивним. Толерантність характеризує позицію, зайняту щодо реалій, які визнаються достатньо важливими, такими, що «мають значення», щоб їх можна було просто ігнорувати, не брати до уваги [9, с.22].

Звертаючись до опозицій М. Бубера «Я – Воно» та «Я – Ти», виявляємо, що справжні відносини-стосунки притаманні лише для суб'єкт-суб'єктної ситуації, коли «Інший» сприймається як беззастережна цінність, і саме тут може народитися толерантність [10]. Не варто плутати відносини і звичайну співпрацю. Співпраця можлива і в системі «Я – Воно» як форма взаємообміну. Пари «Я – Воно» та «Я – Ти» варто доповнити співвідношенням «Воно – Воно», коли відбувається повна втрата суб'єктності всіма представниками діалогу. Саме ця ситуація характерна для загальновідомого феномена «маси». Людська маса помилково часто визначається через кількісний критерій. Насправді, суть її – у втраті суб'єктно-творчого ядра, коли здійснюється перетворення «Я» у «Воно» [15, с.10].

Як наголошує Ю. Габермас, учасники плідної комунікації виходять з того, «що їхні, відмінні між собою погляди, зумовлені обставинами їхнього життя, тут і тепер наближаються один до одного, відтак відмінні позиції наближаються до спільного тлумачення ситуації» [8, с.311].

Стосовно аксіологічного аспекту розуміння феномена толерантності виділяються дві протилежні думки. Толерантність – це виключно культурне явище. Друга точка зору – цінність толерантності виявляється також і у вітальній площині, не заперечуючи її вияв і в площині культури. Зокрема, О. Губар вважає толерантність абсолютно культурним явищем – в тому сенсі, що вона не детермінується індивідуалістичною, егоїстичною природою людини. Здогадка про те, що необхідно поважати гідність іншого, щоб зберегти й підтримати свою, могла виникнути тільки на основі розуму [11, с.16]. Інші дослідники заявляють про цінність толерантності у вітальній, духовній і прагматичній площинах [68].

Толерантність відносять до сфери вітальних потреб індивіда – на рівні потреби в безпеці. Посилаючись на теорію Е. Гідденса, А. Сериков

наполягає, що доступ до джерел онтологічної безпеки є найважливішим ресурсом людської взаємодії. Оскільки в сучасному глобальному світі людина все частіше виявляє себе в ситуації порушення або відсутності традицій, то гостро постає питання про інші джерела впевненості в бутті. Саме толерантність, продовжує дослідник, може виступити таким джерелом, забезпечуючи цілісність світу та спадкоємність взаємодій. Кожного разу, коли ми стикаємося з подією, за якою стоїть невідомий нам світ іншого, ми переживаємо кризу нашого світу й прагнемо подолати її. Починаючи дію, ми виходимо з єдиного світу, який не зберігається як такий, а ділиться на безліч світів і тому вимагає складання, склеювання. Узгодження описів світу, що безперервно відбувається в процесі взаємодії, забезпечує онтологічну впевненість, компенсуючи страх перед небуттям або катастрофою. Толерантність виступає «...як умова синергії плюралістичної за своєю природою смислової, ціннісної тканини» [56], створюючи людині умови органічної ідентифікації в глобальному просторі. Водночас, толерантність є найважливішим утворенням духовного світу особистості, а значить, відноситься до розряду духовних цінностей.

Прагматичну цінність толерантності показала у своїй роботі Т. Шихардіна, яка пише: «Толерантність не є універсальною моральною цінністю, оскільки є якимсь компромісом між тими принципами, на яких будуються сфера моралі, моральна свідомість і поведінка індивіда. В основі будь-якого компромісу як різновиду операціонально-інструментальної або прагматичної угоди лежать взаємні поступки, взаємовигідність, тимчасовість і обмеженість сфери застосування [55].

Аналізуючи сутність толерантності, слід, насамперед, виділити її основні форми прояву.

Так, виокремлюють толерантність мислення й соціальну толерантність. І. Крейн робить такий висновок: системи, які функціонують у середовищах толерантної конструкції, «приречені» на толерантність мислення, а системи толерантного устрою, що існують в організованих середовищах толерантної конструкції, – також на соціальну та рефлексивну толерантність. Це є необхідною умовою метацивілізаційного розвитку таких систем. Тому необмежений розвиток індивідуальності та особистості членів системи – головний пріоритет системи [26, с.29].

Що стосується поняття сутності соціальної толерантності в сучасному суспільстві, слід звернутися до напрацювань М. Уолцера, який виділяє дві основні моделі сучасної толерантності. До першого типу він відносить індивідуальну асиміляцію й отримання визнання групою в цілому. Це – центральний проект демократичної толерантності. При цьому варіанті відбувається звільнення від корпоративних зав'язків. Другий проект передбачає надання групі права голосу, місця заселення, проведення власної політики. Об'єктом визнання тут стає група. Співіснування сильних груп і

свобода індивіда виділяються М. Уолцером як домінуюча характеристика сучасної епохи [56, с.146-147].

Серед форм толерантності в суспільстві виділяються її активна й пасивна форми.

Найслабша й пасивна форма толерантності (зайва терпимість до іншого) відрізняється від сильної, активної та креативної ступенем відвертості розрізнення й навіть ступенем вільного визнання.

Проте тільки таким чином значення і всю повноту вимірювання толерантності ще не можна уявити. Її більш сильна форма – вільне визнання Іншого, його інаковості – зрештою ґрунтується на гідності й свободі кожної людської особистості. І толерантність, звичайно, полягає не лише у відомій поблажливості до своєрідності та слабкостей ближніх. Оскільки без взаємного визнання осіб їх рівноправне сумісне життя неможливе, то толерантність є важливою умовою справедливості у вільному сумісному житті людей. І як умова справедливості вона гідна домагання, в якому нікому не можна відмовити [53].

Формою практичної реалізації принципів толерантності є *діалог* конфронтуючих суб'єктів [52, с.95].

Розглядаючи соціальну толерантність, слід звернутися й до толерантних позицій особистості, міжособистісної взаємодії.

Дослідники виокремлюють декілька толерантних особистісних позицій: толерантність як внутрішня установка, як прийняття та терпимість до іншого, чужого; толерантність як культурологічна норма; толерантність як неупередженість, як байдужість до іншого; толерантність стосовно тих, хто завдає нам шкоди; толерантність стосовно тих, хто наносить збиток не нам, а комусь іншому, але нам це байдуже. На думку Т. Скубашівської, останнє назвати толерантністю важко – швидше за все, йдеться про байдужість, яка межує з ворожістю, якщо ми розуміємо шкоду так, як її розуміють ті, кому її завдають [45, с.112].

Американський соціальний філософ Майкл Уолцер запропонував типологію установок (мотивів) толерантності. Їх, на його думку, п'ять: відстороненість, що зазвичай викликається нездатністю протистояння, байдужість, моральний стоїцизм, цікавість і, нарешті, «захоплене схвалення» різноманіття як «умови розквіту людства» й реалізації свободи вибору для всіх індивідів [50, с.25-26]. Усі перераховані мотиви зумовлюють толерантну поведінку щодо «відмінностей», але далеко не всі спричиняють той різновид толерантності, який зароджується в наш час і будується на визнанні «різноманітностей» [23, с.20]. Тільки «деяка комбінація цікавості й захопленості» створює такий тип толерантності, значення якої полягає не «в тому, щоб усунути «нас» і «їх»..., а в тому, щоб «забезпечити їх довготривале мирне співіснування і взаємодію», стимулюючи «самобудову й саморозуміння» всіх різноманітностей, які беруть участь у цьому процесі [50, с.108].

У цілому, головну функцію толерантності можна розуміти як спрямування розвитку потенційно конфліктної ситуації до її конструктивного вирішення. При цьому толерантність не рівнозначна індиферентності. Толерантне ставлення саме по собі вже номінує певне визнання права на існування. Толерантність може бути або початковою позицією, «стартовим майданчиком», який дає можливість розвивати надалі тісніші відносини, або цінованим типом відносин, що влаштовує учасників і підтримується ними. Така толерантність тримається не на увазі чи співчутливому «розумінні», а швидше на дотриманні прийнятої пристойності при небажанні серйозно перейматися обставинами «партнера».

Історична пам'ять не обмежується лише травматичним досвідом і насильством. Протест проти останнього, намагання подолати негатив об'єднують людей і спрямовують їх на пошук принципово відмінних форм побудови суспільно-політичних інститутів. Максимою толерантності є не просто визнання сторонньої думки, а безпосереднє визнання «Іншого» та його повноцінного права на буття. Нетерпимість, за М. Бубером, – це ситуація «Я – Воно», а толерантність – «Я – Ти». У першому випадку зовнішній світ – інший, суспільство, природа – зводяться до предметності, яка позбавлена власної суб'єктності, а в другому – «Інший» (причому байдуже, чи це окрема особа, чи соціум) виростає не просто до рівня діалогового партнера, він є тим неповторним буттям, що стосовно до «Я» породжує смисл [15, с.9]. Зацікавлений діалог, який починається з «пристрасного пориву до іншого культурного світу», знаменує перехід від толерантного ставлення до відносин іншого типу, коли в людей раптом «розплющуються очі» і об'єкт, що раніше не викликав емоцій, являється в новому вигляді й стає або милим, або ненависним [9, с.22].

Толерантність передбачає подолання упередженості, несправедливо-негативного ставлення до «інших», відмову від «подвійної бухгалтерії», коли «чужим» не прощається те, що вважається дозволеним серед «своїх». Вона зовсім не означає заклик байдуже сприймати добро й зло, терпимо ставиться до того, що терпимим бути не може [9, с.23].

Готовність змінити власну позицію є надзвичайно важливою складовою толерантності, бо, як вказує П. Рікер, «... існує щось потенційно нетолерантне у переконанні: ми не легко визнаємо те, що ті, хто мислить не так, як ми, мають таке саме право, як і ми, сповідувати свої переконання, позаяк, гадаємо ми, це означає давати рівну правосильність істині та хибним поглядам» [41, с.324]. А нав'язування власних переконань опонентові є однією з форм насилля [8, с.42].

Налаштованість на прийняття іншої людини з її власними поглядами, відкритість у стосунках, а також правильне розуміння світоглядної позиції «іншого» створює умови для виникнення довіри. Довіра лежить в основі моральних принципів взаємодії, є базовою сутністю відчуття онтологічної безпеки. За тлумаченням Ф. Фукуями, довіра – це «очікування, що виникає в

членів спільноти, того, що інші її члени будуть поводитися більш-менш передбачувано, чесно та з увагою до потреб оточуючих, відповідно до деяких загальних норм» [52, с.52].

Якщо толерантність передбачає відчуття терпимості, то довіра – відчуття безпеки. Толерантність відображає лише прийняття іншого, без обов'язкового прагнення до подальшого діалогу, а довіра завжди припускає, хоча б і початкові, але відносини співробітництва. Толерантність виступає як хиткий місток між «війною та миром», як загальне спрямування на подолання конфліктної ситуації. Важливою соціально-психологічною особливістю і довіри, і толерантності є їх здатність виступати як тенденція, психологічна установка комунікативної компетенції, тобто за походженням – як установка внутрішньоособистісна, яка функціонує в міжособистісному та навколоособистісному просторі. Цінність толерантності – взаємодія в умовах суперечностей, цінність довіри – відкритість людини світу в прагненні до вдосконалення як себе, так і інших, до створення безпечних умов існування. Недоліком толерантності може бути байдужість, нігілізм, слабкість, конформізм, а недоліком довіри – довірливість, пасивність у досягненні мети, наївність.

Толерантність є ознакою впевненості в собі й усвідомлення надійності власних позицій, ознакою відкритості. Нині вона розглядається як цінність і норма цивілізованого суспільства, що проявляється в праві всіх індивідів і окремих груп бути різними; як відмова від домінування, готовність до розуміння та співпраці при наявних відмінностях; як визнання багатомірності, багатовекторності та розмаїття людської культури, норм, настанов.

Ряд авторів стверджує, що необхідними умовами і факторами актуалізації толерантності є: антагонізм у міжособистісній взаємодії, заперечення, неприйняття, негативні емоції, оціночність, яка також розуміється як необхідна ознака толерантності [30]. На думку П. Кінга, «бути толерантним» означає терпіти, переносити, миритися з людиною, діяльністю, ідеєю тощо, якої насправді не схвалюєш. П. Кінг розуміє толерантність як заперечення нетерпимості. При цьому толерантність полягає в забороні неприязні в поєднанні або з відкладеною негативною реакцією, або із заміною її на більш позитивне реагування. Тлумачення П. Кінга дозволяє говорити про два рівні толерантності, як підкреслює Г. Кожухар: перший має на увазі відстрочення негативної реакції, другий – готовність до розуміння, вступ до діалогу з людиною, яка викликає негативну реакцію [22; 24, с.5]. Як уже зазначалося вище, толерантність можлива «як повага до чужої позиції в поєднанні з установкою на взаємну зміну позицій (і навіть у деяких випадках зміна індивідуальної та культурної ідентичності) у результаті критичного діалогу» [30, с.54].

Таким чином, можна стверджувати, що:

1. Толерантність актуалізується не в усяких ситуаціях, але лише в таких, які пов'язані з наявністю антагонізму в міжособистісних відносинах. Антагонізм як суперечність може бути зафіксований на когнітивному, афективному й поведінковому рівнях осіб, що спілкуються.

2. Усвідомлення ким-небудь відмінностей між ним/нею та іншою людиною супроводжується: а) запереченням їх наявності в іншій людині, б) переживанням несхвалення, огиди, неприйняття, в) діями відносно іншої людини, які можуть як виражатися відкрито (наприклад, за допомогою образи, відходу від неї та ін.), так і стримуватися або витіснятися.

Отже, ще раз підкреслимо, що головна функція толерантності може розумітися як напрямок розвитку потенційно конфліктної ситуації до конструктивного вирішення. Одночасно, толерантність є готовністю до розуміння і вступом у діалог з людиною, яка викликає негативну реакцію, на основі поваги, схвалення, відвертості, уваги та ін. Саме зміст суперечності й момент перетворення «негативу» на «позитив» можуть розглядатися як психологічна специфіка толерантності [23, с.5].

Толерантність дозволяє найдемократичніше розв'язати суперечки, які виникають в умовах конфлікту й на суспільному рівні в цілому. На думку Є. Бистрицького, толерантність розглядається як спосіб дії (поведінки), спроможний утримати конфліктуючі сторони від актуального насильства, тобто як свідоме створення ситуації толерантності [13, с.149].

В умовах конфлікту «ситуація толерантності – це ситуація створення умов, в тому числі ідеологічними та погрожувально-силовими засобами, раціонально-критичного, аргументативного дискурсу, спрямованого на досягнення взаємоприйнятної угоди, договору, що мав би чинні нормативно-стримувальні наслідки» [13, с.149].

Цікаво, що окрім негативних спогадів про події минулого на сучасний стан історичної свідомості суттєво впливає так званий феномен *немотивованої злости*. Як зазначає С. Аверінцев, «ми живемо в місті, де у своєму дусі вбивають ближнього, навіть не доходячи до спеціальної, персональної злости проти нього, не помічаючи його як особистість, хоча б негативно» [1, с. 68]. На основі прояву актів немотивованої злости С. Аверінцев робить висновок: «на рівні духовному вбивства починаються з цього» [1, с. 69].

Отже, проблема толерантності виникає зі спроб мирними засобами вирішити культурні, етнічні суперечності, включаючи складні питання інтерпретації історичного минулого, пом'якшити ситуацію кризи ідентичності для окремої людини, соціальних груп або суспільства в цілому.

Важливу роль в проблемі толерантності відіграє історична традиція, яка пов'язана з початковою ментальною орієнтацією українського народу на толерантність. Як підкреслює В. Гараджа, толерантність стає керівництвом до дії за наявності: 1) тих культурних цінностей і установок, які створюють

для громадян можливість співпрацювати, розуміти й довіряти один одному, а не розглядати інших як «чужаків», конкурентів або потенційних ворогів, тобто передбачає цілеспрямоване формування потенціалу взаємної довіри і взаємодопомоги в міжособистісному просторі, гуманізацію суспільного життя; 2) необхідної орієнтації на пошук взаєморозуміння, співпраці й розумних компромісів, необхідної моральної віри в базові загальнолюдські цінності та прагнення більшості до такого типу соціальних відносин, які забезпечують повагу прав людини й основних свобод, тобто досить високого рівня культури – політичної, правової, світоглядної, релігійної; важлива роль у створенні цих передумов належить системі освіти; 3) реалізації принципів толерантності в релігійній сфері, що уможлиблює їх переведення в правові норми; формування правових засад релігійної свободи, невіддільної від рівноправності релігійних організацій перед законом [9, с.29-30].

Підґрунтям повноцінного функціонального вияву толерантності є декілька визначальних принципів. По-перше, це сприйняття рівності, суверенності, поваги до переконань суб'єктів комунікації. Толерантність у своїй основі зорієнтована на головну вимогу – «визнати інших рівними собі» (Гегель). Як міжнародно чинний, цей принцип має свою форму: «*Ale different – ale equal*» («Усі різні – усі рівні»). По-друге, це утвердження права суб'єктів на власне розуміння істини, правди, життєвої та інтелектуальної позиції, світоглядних орієнтирів, цінностей, коли соціально-ментальна своєрідність розглядається як перевага, визнається цінність плюралізму й плюралізм як цінність. Цей принцип коротко можна проілюструвати латинською сентенцією часів античності «*De principiis non est disputandum*» («Про принципи не сперечаються»). По-третє, це категоричне заперечення монополії на істину, відкритість та повага до «інакшості». Претензія на абсолютне володіння істиною, врешті-решт, є нетерпимістю. З борцями за віру, як справедливо вважав К. Ясперс, «домовитися неможливо» [52, с.92].

До числа факторів, що сприяють формуванню толерантності, слід додати:

- сприйняття суспільного життя як позитивного цілого,
- розуміння необхідності іншого, відмінностей і особливостей як моментів цілого,
- відмову від претензій на абсолютну й остаточну істину,
- потребу в самовираженні,
- здатність до відповідальної поведінки,
- відкритість,
- почуття власної гідності,
- прагнення до компромісу,
- осмислений скептицизм.

До толерантного ставлення більшою мірою схильні ті, хто почуває себе захищеним, готовим до вирішення критичної ситуації в разі її виникнення. Відповідальність, упевненість у здатності впливати на власну долю,

орієнтація на себе, а не на авторитети, стримане ставлення до суспільних ієрархій і оцінка оточуючих за їхніми особистими якостями – риси *толерантної особистості*. Засвоєнню моделей толерантної поведінки сприяють також здатність до емпатії, почуття гумору, вміння посміятися над собою, критична оцінка власних здобутків і адекватне ставлення до своїх недоліків [40, с.33]. Доведено, що люди з підвищеною агресивністю схильні до прояву негативної толерантності, а люди, що звикли ризикувати, – до позитивної толерантності. Схильність до ризику напевне сприяє тому, що такі люди можуть успішніше долати бар'єри комунікативної взаємодії. На рівні цінностей толерантність може розглядатися як один з проявів цінності справжньої дружби.

«Опредметненню» принципу толерантності в повсякденному бутті перешкоджають такі фактори, на які вказує О. Губар.

По-перше, егоїстична людська природа. Практично всіма антропологічними концепціями визнається, що головним джерелом будь-якої людської діяльності є особистий інтерес. Реалізація й захист своїх інтересів – це природна й вільна діяльність. Урахування при цьому також інтересів інших суб'єктів – це вже завдання з двома та більше невідомими. Не кожному такі завдання по силі. Тому етичний раціоналізм Сократа, Платона та Просвітників стає все більш актуальним у зв'язку з проблемами розвитку толерантності.

По-друге, нереалізовані багато в чому принципи рівності та соціальної справедливості. У суспільстві, де зростає соціально-майнове розшарування, де при цьому відсутні ефективні механізми контролю за справедливим розподілом суспільних благ, важко виховувати, формувати толерантну свідомість.

По-третє, зайва політизація й ідеологізація всіх сфер соціального життя. Політики, що прагнуть до влади, часто використовують PR-технології, що розділяють людей [11, с.16-17].

2. Діалог

Наступною категорією, яка описує базові принципи нової історичної свідомості, є діалог.

При аналізі сутності останнього ми стикаємося з необхідністю розрізнення діалогу, комунікації, спілкування. Складність полягає в тому, що зміст цих понять не однаковий у концепціях різних авторів. Тому необхідно наголосити, що під *діалогом* розуміємо «інформаційну й екзистенціальну взаємодію сторін спілкування, за допомогою якої відбувається порозуміння» [34, с.320]. *Комунікація*, на відміну від діалогу, мінімізує екзистенціальну складову й мислиться нами як «тип взаємодії між людьми, що має наміром інформаційний обмін» [46, с.414]. Взаємозв'язок між діалогом і *спілкуванням* тонший. Однак спілкування, очевидно, – поняття більш загальне. Діалог же завжди є персонально

акцентованим. При цьому в основі такого акцентування лежать особливі відносини людини зі світом та Іншим, що являють собою реалізацію відносин «бути» (у термінології Г. Марселя та Е. Фромма), сутністю яких є визнання абсолютної цінності «Іншого» [38, с.2-3].

Діалог віддзеркалює суперечність людського буття, що одночасно включає й механізм вирішення цієї суперечності. Сьогодні вважається доведеним, що реальність дихотомічна (антиномічна в онтологічному значенні): вона включає протилежні моменти, сторони, що знаходяться в стані не тільки розрізнення, але й взаємної зумовленості (завдяки чому підтримується цілісність структури й одночасно можливість її зміни, реагування на зовнішні дії). Діалог – це і є напруга, зумовленість і взаємоперехід антиномій. Діалог між Я та Іншим передбачає цілу систему внутрішніх діалогів, у тому числі: власним образом самого себе й тим образом самого себе, який, з моєї точки зору, є в іншій людини (діалектика: «Я для себе», «я для іншого», «інший для себе», «інший для мене» і т.д.) [29, с.92].

Подібне переосмислення «Я» в процесі діалогу, що спирається не лише на розуміння і сприйняття «Іншого», але й на критичне осмислення свого «Я» (свою точку зору, переконання, думки та ін.), формує толерантне ставлення до іншого і спрямоване на вільну самореалізацію індивіда. Діалог за своєю суттю не може існувати як чисто внутрішній процес мислення. Він, як і будь-який прояв культури, подвійний, існує як суперечлива єдність внутрішньої й зовнішньої сторін. Співвідношення між внутрішнім та зовнішнім діалогами дозволяє проектувати в культурний контекст власні, особистісні відкриття, розумні проблеми.

У самій суті суспільства закладена тенденція проникнення внутрішнього діалогу особистості в систему зовнішніх зав'язків. Проте це розповсюдження не є механічним процесом. Воно органічно невіддільне від глибинних зрушень у культурі. Ці зрушення, за В. Біблером, пов'язані не тільки з проявом сучасного типу діалогічного розуму, але й з розвитком соціуму, культури, «Політії», починаючи з часів Аристотеля [5, с.337].

Починаючи з античності, усний характер комунікації та трансляції знання сприяв утвердженню діалогу як найважливішого засобу навчання та форми спілкування. Діалог, з одного боку, передбачає, а з іншого – розвиває й закріплює принцип «нерівної рівності» як принцип полісного життя. Діалог сприяв визнанню рівних прав всіх учасників і постав як мовленнєво породжувальний процес, перебіг якого об'єктивує не лише результати, а й засоби пізнання предмета. І в стародавні часи, і сьогодні діалог спрямований на реалізацію соціабельних потреб людини. Включаючи ідею відповідальності й любові, він дає людині розуміння цінності іншого «Я». Саме діалогічні відносини формують особистість і суспільство, головним сенсом життя яких виступає гуманізм. Зрештою, діалог можна визначити як

режим узгодження смислу заради досягнення істини в комунікативному співтоваристві.

Діалог необхідний для того, щоб постійно формувати певну культурну основу для спільних рішень, спільної діяльності, для відтворення будь-якого співтовариства. При цьому слід пам'ятати, що ентропійні процеси пронизують усю реальність, соціокультурна ентропія постійно руйнує елементи культури, людські відносини, підвищує рівень дезорганізації мислення, осмислення, діяльності, соціокультурного відтворення, руйнує будь-яке загальне, будь-яку культурну базу будь-якого співтовариства. Найважливіший чинник, що несе в собі ентропійний потенціал, – це ускладнення. Негативним, руйнівним наслідком цього процесу протистоїть процес підвищення суб'єктом своїх здібностей до узагальнення, сходження до більш глибоких й змістовних абстракцій.

Зважаючи, з одного боку, на замкненість учасників спілкування у власних межах, що виходить з відсутності тотожної спільності, і, з іншого боку, на те, що постсучасна людина постійно перебуває в стані становлення, необхідно констатувати, що *акцент у діалогічних відносинах зміщується з результату на процес*. Тепер діалог виявляє себе не в «злитті» учасників спілкування, а, швидше, як постійне трансгресування ними власних меж, але неможливість остаточного подолання останніх, як рух назустріч одне одному, а також простежується неможливість скільки-небудь тривалої зустрічі [38, с.13].

Ще одна тенденція трансформації діалогу зумовлена тим, що діалог, який раніше був привілеєм невеликих елітарних груп інтелектуалів, нині став надбанням масової й навіть низової культури. Цьому активно сприяв розвиток електроніки й техніки зв'язку [57, с.38].

Діалог виявляється все більшою мірою позбавленим інтелектуального смислу – тієї самої його суті, про яку писав і за яку все життя боровся М. Бахтін. Наступає десемізація – позбавлення сенсу стійких понять, принципів і критеріїв, про які останніми роками багато пишуть теоретики деконструкції та інші глашатаї постмодернізму [57, с.39].

Останнім часом з'явилася нова форма діалогу – віртуальний діалог. Відбувається процес, зворотний тому, про який мріяв М. Бахтін: народжується не живий діалог замість «мертвого» тексту, а письмовий діалогічний текст замість дійсно живої розмови [57, с.39].

Ще один аспект розуміння суті діалогу пов'язаний з опозицією «індивідуалізм»/«колективізм». Свого часу М. Бубер вважав, що «епоха індивідуалізму, незважаючи на всі спроби його відродження, минула. Колективізм, навпаки, знаходиться на вершині свого розвитку, хоча то там, то тут бачаться ознаки його старіння. І немає іншого виходу, окрім бунту особистості, в якому повинні звільнитися відносини з Іншим» [18, с.11].

Очевидно, що через півстоліття після того, як М. Бубером були написані ці слова, соціонтологічна ситуація значно змінилася. Проте, як і за

часів М. Бубера, залишаються актуальними його слова про те, що справжні перспективи розвитку людини й суспільства полягають не в торжестві колективізму або індивідуалізму, а в тому, щоб дійти справжньої реалізації людини та суспільства на шляху утвердження світовчення про «Я-Ти» – відносини, про відносини «Я» та «Іншого», про діалогічні відносини. Саме діалогічний світогляд є тим Третім, тією перспективою, яку неможливо знайти стосовно протилежності індивідуалізму й колективізму. І саме внаслідок цього діалогічне світобачення здатне відкрити справжні можливості людського буття й людської історії [18, с.11].

С. Франк яскраво характеризує принципи й прояви сингуляризму (індивідуалізму) та універсалізму (колективізму), що нагадують співвідношення монологізму й діалогізму. С. Франк розкриває як принципівий антагонізм цих принципів, так і можливості органічних взаємовідносин між ними на основі розробленого ним принципу антиномічного монодуалізму [51]. Фактично, цей принцип є одним з варіантів діалогічної металогіки.

Якщо звернутися до вітчизняної історії, то ми побачимо, що для неї властиво те, що офіційна ідеологія-пам'ять й альтернативна, протидіюча офіціозу контрпам'ять майже ніколи не чули одна одну. Причини цього лежать в ідеологічному монополізмі держави, і в превалюванні політико-ідеологічних заборон над ідеологічною терпимістю, цензури над гласністю, що в остаточному підсумку призвело до протиприродного співіснування непроникних стосовно одна одної ідеологічних площин. Лише дуже короточасні періоди у взаєминах цих двох сфер в історичній пам'яті, у радянській історії можуть бути відмічені ознаками діалогізму, майже завжди дуже боязкого і ніби наперед не впевненого в правоті свого здійснення й навіть існування.

У структурі діалогу на основі збігу чи розбіжності інтересів і цілей сторін можна виділити два типи дискурсивної взаємодії – співробітництво й конфронтацію. Вони закріплені у двох моделях діалогу: кооперативній і конфліктній. Елементи конфронтації унеможливають продуктивний діалог, а діалог-співробітництво створює передумови для формування нового дискурсу. Кооперативний діалог як бажана форма дискурсу можливий у випадку дотримання певних сталих умов взаємин: урахування дійсних інтересів сторін; сприйняття партнера як рівного, що має право на власну думку і власне рішення; дискусійний характер спілкування; використання загальних засобів спілкування для адресанта й адресата; кількість і компетентність учасників діалогу.

«Позитивно конфліктна толерантність» репрезентує бажання культурного співжиття між прихильниками різних світоглядних орієнтацій або різних культурних світів. Тут толерантність постає як активна сила, як «можність толерантності». Справді, нам зовсім не легко визнати, що інші, які мислять не так, як ми, мають таке ж право сповідувати свої переконання,

гадаємо ми, це означає давати рівну правосильність істинним та хибним поглядам» [41, с.324]. Як писав П. Рікбор, ми повинні набратися мужності приймати навіть «право іншого на помилку». Тому толерантність є мужністю, а консенсус – конфліктним у тому розумінні, що конфліктувати доводиться передусім з власною затятістю, із власним передсудом.

Усе сказане вище має більш-менш пряме відношення до політики. Будь-яка традиція або ідеологія має шанс набути форми фундаменталізму, втрачаючи толерантність і здатність до діалогу, стаючи монологічною й агресивною, починаючи усвідомлювати (і оголошуючи) себе єдино правильним ученням. У сучасному слововживанні фундаменталізм означає не тільки і, може, не стільки повернення до початкових цінностей того або іншого віровчення, скільки монологічну його форму. Аналогічним чином трактує фундаменталізм Ентоні Гідденс [10].

М. Рац відзначає, що при такому розумінні прихильники фундаменталізму завжди виявляються «незадоволеними» щодо навколишньої, занадто різноманітної дійсності, налаштованими на її уніфікуюче перетворення відповідно до своїх поглядів. Самі ці погляди, по суті, не підлягають критиці й перегляду: така найважливіша ознака фундаменталізму. Фундаменталісти вбачають тільки один шлях досягнення своїх ідеалів: захоплення влади. Реалізація їх ідей набуває, у зв'язку з цим, насильницького характеру, а їх діяльність є екстремістською. Добиваючись влади, фундаменталісти устанавлюють у межах її юрисдикції закрите суспільство й тоталітарний режим.

Тоталітаризм виявляється політичною формою існування, фундаменталістською ідеологією влади: і фашизм, і нацизм, і більшовизм є різними історичними формами фундаменталізму, а ісламський фундаменталізм дає приклад ще однієї такої форми, ряд яких, мабуть, нескінченний. Різні монологічні, екстремні (крайні) прояви суспільного життя, будь-то фундаменталізм, екстремізм, радикалізм, фанатизм, призводять до суперечностей, конфліктів, а отже, до екстремалізму. Екстремалізм – це комплексне явище, що охоплює всі крайні прояви поведінки й діяльності суб'єктів. Зазвичай він пов'язаний з кризово-катастрофічним станом суспільних та особистісних структур, тому зумовлює деструктивні наслідки як для суспільства в цілому, так і для особистості зокрема.

У західній філософській традиції виділяють **дві моделі** діалогу – класичну та некласичну [38, с.11-12].

У **класичній моделі діалогу**, яскравим прикладом якої є сократівські бесіди, шлях до сумісного збагнення смислу пов'язується з *раціонально-логічною аргументацією*. Тим самим, не анулюючи інших складових, класичний діалог виділяє *раціональну складову*.

Некласичний діалог представлений у філософському досвіді філософів-діалогістів – М. Бахтіна, М. Бубера, Ф. Розенцвейга,

О. Розенштока-Хюссі, – і підґрунтям його є уявлення про те, що вихідною необхідністю для реалізації діалогічних відносин є *досвід істинної віри в Бога*. Бог виступає тут трансраціональною основою й гарантом діалогічної зустрічі. Отже, некласичний діалог виокремлює *екзистенціальну складову* і виявляється найбільш органічним і результативним.

Специфіка постсучасної ситуації, зауважує О. Перепелицина, полягає в тому, що поставлено під питання як раціональні, так і трансраціональні засади буття. Це приводить до того, що і класична, і некласична моделі діалогу в даній ситуації виявляються недостатніми, бо обидві мають передумовою своєї успішної реалізації свідомість людини, орієнтовану на наявність певних – різних, але стабільних основ. У постсучасній ситуації актуалізується особлива *постнекласична модель діалогу*, що відповідає свідомості людини, яка, перебуваючи в ситуації без/основності, не має фундаментальних, статичних основ для орієнтування в ціннісно-смысловому Універсумі [38, с.11-12].

Діалог переважно розуміється як форма взаємостосунків між окремими людьми. Але ж він має сенс і у відносинах між соціальними інститутами [54, с.35]. Категорія «інститут» може вживатися у двох значеннях: 1) інститут як установа з достатньо чіткими межами; 2) інститут як стійкий, значущий, можливо, масовий процес.

Взаємостосунки соціальних інститутів мають усі ознаки реального діалогу. Отже, можна стверджувати, що соціум у своєму розвитку, у єдності інновацій і збереженні традицій, є діалогом багатьох соціальних інститутів.

Діалог соціальних інститутів передбачає не тільки вербальну форму, хоча вона залишається центральною. Він здійснюється не лише «словами», але і «вчинками» (термін М. Бахтіна). Тут важливо підкреслити, що не виключені ситуації, коли на «слова» відповідають «вчинками», а на «вчинки» – «словами». Цей діалог іноді розгортається як так звана «горизонтальна мобільність», коли професіонали з одного соціального інституту переходять в інший і навпаки. Такого роду горизонтальна мобільність діалогу певною мірою позначає нову епоху в розвитку соціуму новітнього часу і якісно змінює уявлення про діалог [54, с.36].

Таким чином, окрім індивідуальної участі в діалозі, його суб'єктами є інститути, а саме:

- Інститути світської влади (активізують діалог з усіма іншими структурами, вбачають у них джерело отримання додаткової легітимності).

- Інститути громадянського суспільства. Важлива новація в діалозі інститутів громадянського суспільства й держави – поява теми захисту прав людини, свободи совісті, прав релігійних меншин та ін.

Провідні соціальні філософи фіксують особливості справжнього інтерсуб'єктивного діалогу, якими є, по-перше, рівноправність суб'єктів спілкування (К. Апель, Ю. Габермас, Г.-Г. Гадамер, Р. Рорті та ін.), по-друге, активність усіх учасників комунікації, намір вести бесіду, орієнтація на Іншого (М. Бахтін, М. Бубер, Ж.-Ф. Ліотар, прихильники теорії

мовленнєвих актів, Р. Рорті та ін.), по-третє, створення спільного когнітивного простору, адже головною є справа, що обговорюється. Навіть якщо консенсус не досягається, однаково тепер учасники спілкування знають про погляди інших суб'єктів, хоча, можливо, й не завжди приймають їх (М. Бахтін, Ю. Габермас, Г.-Г. Гадамер, М. Фуко та ін.).

Серед головних умов діалогу можна виділити такі: відсутність упередженості, взаємність, довіра, рівноправність партнерів, розуміння (порозуміння). Діалог постає як форма співпраці тільки на базі пошуку спільних рішень, єдиних шляхів до взаємопорозуміння й злагоди. Привертають увагу два рівні його вияву – теоретичний і практичний. Співробітництво можливе, якщо конфліктуючі сторони (скажімо, партії) відмовляються від своїх окремих ідеологічних установок, які є причиною непорозуміння. Тобто мова йде про певні поступки, самообмеження, без чого діалог перетвориться на «монолог глухих».

Діалог передбачає *взаємність*. На думку М. Бубера, взаємність почуттів у діалозі породжує нове вимірювання – «поміж», суть якого «реалізується не в тому або в іншому учаснику й не в тому реальному світі, у якому ті перебувають разом з речами, але в самому буквальному значенні – між ними обома, як у якомусь доступному їм вимірі... У найяскравіші моменти діалогу, коли і справді «безодня кличе безодню», безсумнівно виявляється, що стрижень того, що відбувається – не індивідуальне й не соціальне, а щось Третє. По той бік суб'єктивного, по цей бік об'єктивного, на вузькій кромці, де зустрічаються Я і Ти, лежить сфера Поміж» [7, с.231-232]. «Поміж» – це реальність, в якій безпосередньо зустрічаються «Я» і «Ти». Необхідно підкреслити, що відношення, яке утворює «Я-Ти», обов'язково припускає самотійність, унікальність кожної зі складових частин. Проте суть Бога, світу й людини, з точки зору діалогіки, пізнається лише в їх єдності, у співіснуванні і взаємодопомозі.

Саме *довіра*, породжена надійністю сторін, є обов'язковою умовою діалогу. Взаємна довіра забезпечує зміцнення й розширення соціальних зав'язків і робить можливим поступальний розвиток суспільства. Елемент довіри є обов'язковою психологічною передумовою процесу спілкування соціальних суб'єктів усіх рівнів, бо хоча й збільшує потенційну можливість обману, однак помітно спрощує процес верифікації отриманої під час спілкування інформації, забезпечує широкі можливості для співдії, кооперації, співробітництва. І, навпаки, недовіра, «що віддзеркалює якості довіри, але з протилежним знаком, значною мірою ускладнює спілкування, ускладнюючи циркуляцію соціальної інформації та спотворюючи її зміст».

Саме довіра називається головною умовою розвитку громадянського суспільства. Значення довіри як запоруки успішних партнерських відносин у суспільстві неодноразово наголошувалося в науковій думці. Міжособистісна довіра взагалі закладає підвалини для формування громадянської культури, є ключовим елементом соціального капіталу. Ерозія культури довіри

призводить до відчуження людей від політики, до аномії та атомізації суспільства, що виявляється в замиканні на приватному житті та неможливості ширшої взаємодії. Такий розклад «соціальної тканини суспільства» робить неможливим соціальний діалог, «економічне процвітання, адже заперечує інновативність, спонтанність та відкритість людської поведінки» [39, с.144].

Діалог припускає не тільки довіру, але й *розуміння* сторін, можливість і необхідність проникнення, точніше кажучи, уживання однієї сторони в іншій. Ефективність діалогу залежить не від величин часу, простору або кількості його учасників, а від ступеня проникнення сторін. Можна сказати, що така позиція являє собою приклад «участі» людини в бутті, коли власне «Я» досліджується й осягається через усвідомлення навколишнього світу. Тут можна провести паралель з «буттям – спів-буттям» М. Бахтіна, коли умовою існування однієї людини є наявність іншої людини або будь-якої іншої частини світу, світу в цілому. Тобто, наявний діалог двох різних, але взаємозумовлених величин. Зауважимо, що «тільки діалог *рівноправних партнерів* може гарантувати повноцінне спілкування. В іншому випадку відбувається або знищення одного з партнерів, насильницьке нав'язування певної стратегії, моделі поведінки, або м'яке розчинення, уніфікація» [14, с.173]. Лише спілкування, що ґрунтується на засадах толерантності, дозволяє одному учасникові акту комунікації відкритися перед Іншим і сприяє, щоб і Інший відкрився.

Так учасниками діалогу створюється спільна мова, що дає їм можливість досягти порозуміння й згоди, а не підкоряти Іншого власним критеріям. Такий діалог називають інтерацією, тобто низкою актів, у яких беруть участь щонайменше дві сторони, коли певна поведінка однієї сторони спричиняє таку поведінку іншої, яку можна вважати відповіддю на її дії. Лише в результаті такого критичного діалогу досягається порозуміння. Власне, тільки в рівноправному діалозі його учасники можуть змінювати свої позиції без застосування насильства.

Звернемося ще до однієї умови діалогу, до так званого «*свідоцтва*». Найглибшою категорією людського спілкування французький філософ Еманюель Левінас вважає не «діалог», а «свідоцтво». «Як прототип кожного справдешнього свідоцтва філософ наводить просте Авраамове «ось я». «Ось я» значить, я тут, я відкритий для «Іншого». Відкритість – це здатність у спілкуванні прийняти у свій внутрішній світ цінності та смисли інших Я, буття загалом і відповідної цьому перебудови власної суб'єктивності. Тобто йдеться про взаємну творчість особистостей, котрі перебувають у діалогічній позиції.

Відзначивши таким чином неможливість заміни діалогу в історичній свідомості, треба подбати й про те, щоб він був успішним. Успішним діалог з іншими людьми буде лише тоді, коли й ми навчимося бути Іншими.

Як зауважує В. Леві, для того, щоб бути Іншим, потрібно:

- 1) знати людей і природу спілкування;
- 2) уміти сприймати і, навіть,
- 3) уміти себе поводити, а також знати себе, сприймати себе й уміти себе змінити, в чому, власне, і полягає вміння бути Іншим самому.

В. Леві пропонує універсальну формулу взаємостосунків: «Стався до знайомих, як до незнайомих, а до незнайомих, як до своїх близьких, і ти станеш найчарівнішою людиною на світі» [28, с.170-171].

Дослідивши умови, які сприяють продуктивному діалогу, потрібно виокремити такі, які заважають його становленню. У цьому контексті необхідно звернутися до напрацювань Е. Муньє, який пише про три основні «виміри особистості» – покликання, утілення та об'єднання. «Покликання» виражає ставлення людини до вищих цінностей її унікально-універсального існування, «утілення в праці» відкриває можливості для здійснення екзистенціального самобуття (і співбуття), а «об'єднання» з «іншими» і світом окреслює обрій екзистенційного спів-буття. На думку Г. Дьяконова, ці три поняття мають глибоке відношення до можливості й обрису діалогічного буття [17, с.19].

Розкриваючи антилюдяність капіталістичної цивілізації, заснованої на першості виробництва, грошей, прибутку, егоїзму, бездуховності, Е. Муньє показує, що буржуазне суспільство не переймається ані перетворенням душі, ні утвердженням духовності і творчості особистості, а товарно-грошові відносини відчужують людину від інших людей і самої себе, роблять буття індивіда неістинним.

З погляду соціального діалогізму цікавими є уявлення Е. Муньє про два типи відчуження – Нарциса та Геркулеса. Відчуження Нарциса він характеризує як «примат чистих ідей над діяльною думкою й досвідом», як «безцільну думку» та «бездіяльні ідеали». Відчуження Геркулеса пов'язане з активізмом, з матеріалізацією дій людини, які є змістом і смислом діяльності в умовах капіталізму. Ці типи відчуження є різними життєво-ціннісними стратегіями, що перешкоджають діалогічному спів-буттю та сам-буттю [17, с.19].

Діалог розгортається на декількох рівнях, або в декількох регістрах:

- онтологічному (регістр Істини),
- екзистенціальному (етично забарвлена Істина),
- культурному (пошук культурних засобів вираження),
- інституційному (формальна рівність учасників діалогу).

При цьому, лише на четвертому рівні діалог знаходить закінчену форму комунікативного режиму в смислі розрізнення понять спілкування й комунікації.

У широкому розумінні соціальний діалог – це паритетна конструктивна співпраця між громадянським суспільством (як окремою сферою суспільних відносин, у якій реалізуються приватні інтереси громадян та їхніх груп, котра існує паралельно з державою, однак прямо їй не підпорядкована) та

державою (як виразником загальносуспільних інтересів). У вузькому – замикається в рамках традиційної форми ведення консультацій, переговорів та інших форм соціально-політичних контактів, що відбуваються між урядом, профспілками та об'єднаннями роботодавців [12, с.3-4].

Становлення, функціонування та розвиток соціального діалогу відбувається під впливом низки суб'єктивних та об'єктивних чинників. В. Давиденко серед них виділяє такі: 1) історичний досвід самоорганізації населення й відстоювання власних інтересів; 2) традиції взаємодії ключових інститутів громадянського суспільства як між собою, так і з органами державної влади; 3) рівень організаційної структури та правовий статус представницьких організацій основних соціальних груп; 4) домінуючий тип політичної культури населення; 5) залежність ролі держави в регулюванні соціально-політичних процесів від політичної кон'юнктури, зокрема, від таких суб'єктивних факторів, як політична воля керівника держави або лідера громадського об'єднання, певної групи осіб [12, с.5].

Щодо ролі держави в соціальному діалозі, то інституціональні засади її участі такі: безпосередня (участь представників державних інституцій у переговорному процесі) та опосередкована (через тристоронні соціально-економічні ради, об'єднання роботодавців, профспілок, служби посередництва й примирення, інші погоджувальні комісії й арбітражні органи), на базі яких і функціонують дві найвідоміші моделі соціального партнерства: трипартизм (тристороння форма взаємодії профспілок, роботодавців і держави) і двопартизм (між профспілками й об'єднаннями роботодавців) [12, с.5].

Виокремлюються чотири провідні варіанти діалогу між владою та громадянами. Перший передбачає використання владою традиційної стратегії взаємодії з громадянами *згори-вниз*, яка ґрунтується на наданні останнім мінімуму інформації про перебіг процесу ухвалення політичних рішень та повністю заперечує їх суб'єктність у процесі формування політичного порядку денного. Фактично цей тип діалогу є монологом влади, який претендує виключно на схвальну оцінку з боку громадян. Другий варіант діалогу – *взаємодія, обмежена згори* – є стратегією обмеженого діалогу, коли влада погоджується приймати пропозиції від громадян, проте не реагує на них. Третій варіант передбачає відкритий діалог між владою і громадянами, але остаточний вибір пріоритетів залишається за владою, оскільки вона обирає стратегію взаємодії з громадянами за принципом «*так, ...однак...*». Четвертий тип діалогу, який відповідає принципам функціонування демократії участі, формується на основі спільного володіння інформацією, тому пересічні *громадяни є рівними з владою суб'єктами політичного процесу*, а їх пропозиції мають таку ж саму вагу, як і пропозиції влади. Тільки останній варіант діалогу між владою та громадянами передбачає й рівні права щодо контролю за реалізацією спільно ухвалених політичних рішень [42, с.76-77].

Отже, соціальний діалог має свої обмеження, і, у першу чергу, він обмежений рамками права. Межа права, на що вказує М. Рац, означає прийняття принципу формальної рівності перед судом і законом всіх громадян (включаючи й тих, хто знаходиться при владі). Тут не може бути ворогів, а можуть бути тільки опоненти, суперники, супротивники. Усі конфлікти повинні вирішуватися при цьому або політичними методами, або в судовому порядку. Рамки діалогу означають визнання того, що всі люди, усі народи різні. Кожен має право на свої підходи й погляди, але ніхто не має основ оголошувати їх єдино правильними. Відмовляючи собі в праві на такі безпідставні претензії, ми набуваємо можливості мирного співіснування й найважливішого ресурсу розвитку у взаємодії різних підходів, інтересів і поглядів, різних культур.

У прийнятті названих рамок знаходить своє відображення ідеал мирного співіснування представників різних позицій і не важливо, чи йдеться про людський рід у цілому, чи про певне співтовариство зокрема. Зустрічаючись з іншим, ми неминуче опиняємося перед дилемою: чи вважати свою позицію і свої погляди правильними, а позицію й погляди іншого помилковими, або вважати і ті, і інші однаково важливими, але тоді вже приватними й частковими. Вибір першого шляху веде до монологічної організації, боротьби з інакомислячими (яка рано чи пізно обов'язково перетворюється на боротьбу з мислячими та мисленням як таким); вибір другого – до діалогу, партнерства або суперництва, але обмеженого певними рамками, у крайньому випадку – рамками права.

Досвід вирішення історичних конфліктів свідчить, що зміст історичної пам'яті потребує раціонального опрацювання. Без такої попередньої обов'язкової процедури унеможлиблюється зближення позицій опонентів, вони стають самодостатніми й ізольованими від зовнішніх впливів стереотипами. Раціональний діалог скрізь, де він розпочинався, поступово перетворювався на найперспективніший метод вирішення застарілих суперечок між суб'єктами конфлікту і – ширше – між ними та державою (тристоронній діалог), чому й глибоко вкорінювався в праві на об'єднання (коаліцію), у праві на укладання колективних переговорів, у праві на консультації та інформацію. Сутністю соціального діалогу є встановлення комунікативного простору для викладу позицій і ведення переговорів щодо змісту історичної пам'яті. Стабільне функціонування інституту соціального діалогу є основою для консенсусу й панування компромісу в суспільстві.

3. Консенсус і компроміс

У сучасній суспільствознавчій думці можна зустріти протилежні погляди на роль консенсусу в суспільному розвитку.

Перша точка зору знайшла відображення у функціоналістських концепціях, у яких доводиться, що суспільна злагода на ціннісному рівні – ключова передумова виживання політичних і соціокультурних систем.

Наприклад, Т. Парсонс розглядав політичне життя як процес координації. Завдяки консенсусу суспільство уникає потрясінь і, разом з тим, «консенсусна основа, що забезпечує адекватне застосування механізмів впливу, необхідна для еволюційних зрушень у системі політичної влади» [37, с.45]. Іншими словами, консенсус у функціоналістському трактуванні Т. Парсонса не заперечує динаміки, але така динаміка, кінець-кінцем, спрямована на підтримку політичного еквілібріуму.

Прихильникам концепцій соціального конфлікту подібний погляд на консенсус є неприпустимим. Як зауважував Р. Дарендорф, «рівноважна функціональна система як ідеальне уявлення – жахлива думка. Це буде суспільство, де кожен і все має закріплене за собою місце, відіграє власну роль, виконує власну функцію, де все йде як по маслу, і тому ніщо й ніколи не потребує зміни; раз і назавжди правильно впорядковане суспільство» [13, с.374]. «Сама думка про безконфліктне суспільство є актом насильства стосовно людської природи» [13, с.374]. Конфлікти та зміни є щось більше, аніж «необхідне зло»: «конфлікт знаменує... надію на гідне й раціональне освоєння життя» [13, с.375]. «У соціальних конфліктах полягає творча сила суспільств» [13, с.370]. Говорячи про конфлікти, Р. Дарендорф найглибше розкриває і суть консенсусу. Конфлікт для нього – перманентне джерело суспільної динаміки, що заперечує згоду, але паралельно й підживлює її. Згода не виключає конфліктів, а знаходиться в постійній взаємодії з ними.

Спроба інтегрувати ці обидва підходи була зроблена Л. Козером, який вказав на необхідність розрізнення конфліктів, що «виникають у межах базового консенсусу», і тих, «що ставлять під питання самі ці межі» [25, с.97]. Перші з них «позитивно функціональні» з погляду соціальної системи, другі – «погрожують зруйнувати її структуру» [25, с.179]. Спосіб захисту від подібної загрози Л. Козер вбачая в інституціоналізації конфлікту й терпимості щодо нього, а також у створенні свого роду «захисних клапанів», які сприяють зміщенню цілей суб'єкта та спонукають його прагнути не «вирішення незадовільної ситуації, а лише зняття напруження, що виникло з цієї причини» [25, с.183].

Таким чином, тільки систему, де згода поєднується з конфліктом, що не підриває її основ, можна вважати достовірно консенсусною.

Консенсус не рівнозначний компромісу, хоча на практиці ці феномени розвести досить складно. Консенсус можна тлумачити як довгострокову згоду, що базується переважно на цінностях, а компроміс – як ситуативну угоду, зумовлену, у першу чергу, інтересами. Проте головна відмінність між консенсусом і компромісом полягає в тому, що в першому переважає ціннісний момент, а в другому – функціональний. Очевидно, що в реальному суспільному житті компроміси зазвичай передують консенсусу, оскільки суперечності на рівні інтересів долаються невимірно легше і швидше, аніж на рівні цінностей.

У цілому, виділяються такі вимоги до консенсусу:

- 1) принципова рівність та суб'єктність учасників;
- 2) діалогічність обговорення предмета узгодження;
- 3) свідомий характер дискурсу, відсутність маніпуляції;
- 4) раціональність;
- 5) динамізм, перманентна підтверджуваність консенсусних домовленостей;
- б) відкритість, максимальна публічність;
- 7) багаторівневість і взаємозв'язок консенсусних рівнів.

При цьому, тільки та згода, що відповідає всім наведеним пунктам, вважається здатною успішно здійснювати свою суспільностабілізуючу функцію. Однак досягнення нової якості згоди закономірно вимагає вдосконалення, а тому й помітного ускладнення консенсусних механізмів.

Взагалі ідея консенсусу дає можливість розрізнити нормальні та аномальні діалоги. Діалог вважають *аномальним*, якщо його співучасники або взагалі відмовляються прийняти згаданий вище набір угод, або вони незнайомі з раніше прийнятим набором конвенцій. Нормальні діалоги функціонують у тому просторі спілкування, який окреслений певним гранднаративом; вони займають привілейоване становище стосовно аномальних діалогів. У ситуації відмови від гранднаративів нормальні та аномальні діалоги врівноважуються. Тому ідею консенсусу, напевно, не слід вважати вищою цінністю в практиці діалогу, адже досягнення консенсусу припиняє діалог, спілкування й дає можливість нормальному діалогу зайняти панівне становище стосовно діалогу аномального.

Розглядаючи консенсус як складову конфлікту, В. Можаровський виділяє три основні різновиди консенсусу: внутрішній консенсус суб'єкта чи сторони конфлікту, консенсус механізму й консенсус вирішення конфлікту. Перший з них є змінною розвитку конфлікту: чим вищий внутрішній консенсус усіх сторін конфлікту, тим швидше й успішніше можна вирішити конфлікт (екстенсивність консенсусу); другий – необхідним елементом механізму розвитку конфлікту, проявом зворотного зв'язку й засобом його управління; третій є складовою розв'язання або локалізації конфлікту.

Новітні наукові дослідження дають підстави виділити дві групи країн з докорінно відмінними консенсусними традиціями. З одного боку, це англосаксонські (Велика Британія, США та ін.) та деякі північноєвропейські держави з відносно однорідною громадянською культурою й давнім досвідом ненасильницького вирішення суперечностей. З іншого – абсолютна більшість країн, де населення є вкрай неоднорідним за переконаннями, а в історичній пам'яті живі прецеденти волюнтаризму.

Суспільства першої з цих двох груп унаслідок своєї гомогенності володіють значним потенціалом базового (тобто на рівні цілого соціуму) консенсусу. Тому тут активне суперництво різних політичних сил, як правило, не порушує згоди й стабільності.

Однак інші суспільства, які в політичній науці називаються по-різному – «гетерогенні», «плюральні», «полісегментні», «розділені» тощо, мають суттєві перешкоди на шляху до порозуміння й мусять застосовувати більш усеохоплюючі консенсусні механізми. Такі механізми повинні слугувати не втіленню волі більшості, а реальному залученню всіх суспільних груп до управління державою та налагодження дієвого діалогу між ними в процесі здійснення владних повноважень.

Системи врядування, побудовані на цих засадах, отримали назву «співсоціумних» (співспільнісних) або власне консенсусних. Найбільш розвинуті вони в таких демократичних країнах Європи, як Австрія, Бельгія, Нідерланди та Швейцарія. Консенсусний характер правління забезпечується тут завдяки коаліційності органів влади, пропорційному представництву в них груп і меншин суспільства, високій організованості та структурованості групових інтересів і широкій автономії сегментів (спільностей).

У контексті нашого дослідження потрібно звернути увагу на питання консенсусу макрорівня, тобто на питання консенсусу інтересів держави й громадянського суспільства. К. Попер писав: «Демократичні інститути не можуть поліпшуватися самі – їх поліпшення залежить від нас. Проблема покращення демократичних інститутів – це завжди проблема, що постає перед особистостями, а не перед інститутами» [40, с.167]. У цьому розумінні громадянське суспільство, будучи в певній мірі незалежним від держави, імперативно зобов'язане взаємодіяти з нею. Держава, у свою чергу, зацікавлена у взаємодії з громадянським суспільством, оскільки: громадянське суспільство є джерелом легітимності політичної сили, яка стоїть при владі; відносини держави з інститутами громадянського суспільства є для держави найважливішим джерелом інформації про стан суспільства, його інтереси, настрої, ставлення до історичного минулого.

У літературі виділяють низку характеристик взаємодії державних органів і структур громадянського суспільства:

1. Вони є такою структурою управління публічними справами, що репрезентує державу й громадянське суспільство. Ця структура містить державні, приватні, громадські організації та установи з певними спільними інтересами.

2. Політична мережа створюється для укладання угод у процесі обміну ресурсами, наявними в акторів, що передбачає їх зацікавлення один у одному.

3. Важливим елементом політичної мережі є кооперативний інтерес, який відрізняє її від ринку, де кожний учасник дбає передусім про власні інтереси.

4. Між учасниками мережі встановлюються горизонтальні зв'язки, бо вони, ці учасники, стосовно формування спільного рішення, всі рівні.

5. Мережа – це договірна структура, заснована на погоджених формальних і неформальних правилах комунікації, у яких діє особлива культура консенсусу [43, с.103-104].

У принципі, зазначає Й. Руанду, відносини між громадянським суспільством і державою будуються на договірній основі. У ліберальній моделі соціальні відносини і в приватному секторі, і між приватним і державним секторами мають різний вигляд, але здійснюються вони вільними громадянами в ім'я їх інтересів та захисту їх свободи. Концепція Р. Нозіка про людей, які «існують відособлено», між якими «неможливий будь-який морально-етичний баланс» і чия «волюнтаристська згода» необхідна при кожному кроці на шляху до створення політичних відносин, добре вловлює слабку ланку людських відносин у традиційній ліберальній концепції. Саме тому ліберальну модель можна назвати й моделлю соціального договору.

Політична, економічна й соціальна стабільність у демократичному суспільстві тримаються на сформованій системі взаємної відповідальності влади, бізнесу й громадянського суспільства, що передбачає розвинене соціальне партнерство, покликане гармонізувати їх інтереси. Саме в такому контексті можна відзначити, що зближення інтересів консолідує суспільство [43, с.104-105].

Отже, на ґрунті конституційної демократії складаються консенсусні політичні системи. Так званий «тоталітарний консенсус», будучи навіть повним і всеосяжним, порівняно з ліберально-демократичним, відрізняється від останнього саме відсутністю конфліктної складової. Тоталітаризм вимагає беззастережного підпорядкування й одностайності, тобто, зрештою, абсолютної згоди. Консенсус же в загальноприйнятому значенні припускає не диктат, а плюралізм, взаємодію, що зовсім не виключає конфлікти ситуацій, внутрішньосистемних альтернатив.

Формування нової історичної свідомості на основі соціального консенсусу можливе за допомогою створення особливої культури в суспільстві. Місія в цьому питанні, на нашу думку, покладена на інтелігенцію.

У соціальному плані роль освічених людей (які переживають за життя країни, відчувають свою відповідальність) полягає в тому, щоб в умовах зниження загальної культури й певної примітивізації життя зберігати та проносити культурні й духовні цінності, підтримувати в культурі розум і справедливість, працювати не лише на минуле, а й на майбутнє. Не менш актуальне завдання – пояснювати, що відбувалось насправді, допомагати людям розібратися, де достовірні історичні факти, а де фальсифікація й маніпуляція.

Неодноразово зазначалось, що об'єктивні історичні події можуть бути по-різному проінтерпретовані, виходячи з інтересів тих чи інших політичних сил. Тому вкрай важливо, щоб корпоративні або навіть приватні інтереси не перекреслювали інтересів всього суспільства. В нашому випадку це означає, що *культура пам'яті* має ґрунтуватися на принципах толерантності, діалогу і консенсусу. Абсолютизація партикулярних інтересів і таких само «партикулярних пам'ятей» веде до деструкції цілісності соціальної системи,

що набуває першочергового значення в контексті гуманітарної безпеки держави.

4. Згода і злагода.

Зіткнення полярно протилежних думок і точок зору на події історичного минулого частіше за все заводять в глухий кут і нагадують дві паралельні прямі, що не перетинаються. Відцентрові тенденції формують у свідомості передумови розколу, розпаду цілого на частини. На прикладі України ми бачимо, як історична пам'ять стала потужною зброєю в руках агресора: маніпулюючи в ЗМІ складними та болісними протиріччями минулого, Росія вже здійснила анексію Криму та окупацію Донбасу. В історичну свідомість українців було інкорпоровано низку фейків і міфів, що спотворювали сприйняття дійсності та сприяли легітимації нового політичного status quo.

Державна безпека України з необхідністю передбачає засоби щодо збереженості цілісності держави, а її гуманітарна складова має унеможливлувати або ж робити неефективними описані вище гібридні атаки ззовні на аксіологічний простір суспільства. В умовах демократичного суспільства це означає, що поряд із правовими заборонами і санкціями за порушення норм закону відбувається постійна інтелектуальна робота з метою досягнення суспільної згоди. Академік М. Мойсеєв запропонував навіть термін «інститут згоди», без функціонування якого «подальший розвиток суспільства перспектив не має» [33, с.303].

«Інститути згоди» можуть виявитися тією формою діалогу, заснованого на колективному дослідженні історичного минулого, який допоможе диспутантам сформулювати загальні орієнтири розвитку суспільства. «На сучасному етапі нашої історії, – писав М. Мойсеєв, – особливого значення набуває аналіз конфліктів як наукової основи людської діяльності й цілеспрямованої еволюції, а також створення спеціальних методів і процедур пошуку й утвердження компромісних рішень» [33, с.27].

Згода – як норма культури – реалізується за допомогою моментів урівноваження під час спілкування, яке досить часто наповнене розладом і роз'єднаністю. І, в той же час, згода немислима без усвідомлення її важливості й значущості, сутності та меж. Таке усвідомлення, в свою чергу, вимагає і передбачає якийсь мінімум передумов. Спроба яким-небудь чином окреслити мінімум призводить до того, що в нього необхідно включити:

- достатній рівень культури тих, хто ставить перед собою завдання досягти згоди й розуміння;
- володіння законами розвитку суспільства і його правових основ;
- володіння моральними цінностями й досягненнями сучасної науки;
- відкритість до діалогу та здатність широкого сприйняття світу.

Згода на базі розуміння зовсім не означає відсутності конфліктів і проблем. Будь-які проблеми зі сфери розуміння й згоди просто зникають у

тому випадку, коли суспільство представляється у вигляді суми однотипних, «виготовлених» конвеєрним способом індивідів, рівних один одному в усіх відношеннях, схожих один на одного, не відмінних між собою ні в чому істотному. Проте тоді слід говорити про чисто кількісну сукупність, а не про суспільство.

Згода є моментом урівноваження у світі, наповненого розладом, розбіжностями й потрясіннями. Це є такий момент, без якого ані людина, ані світ людей не може бути охоплений у їх визначеності, у деякій завершеності й цілісності. У цьому плані до сказаного про згоду як нескінченний процес слід додати, що вона повинна набувати і виду, і форми певного результату, але результату, який розвивається, який постійно виходить за власні межі. У цьому значенні згода й розуміння повинні усвідомлюватися як особливого роду рух-розвиток (думки, поведінки, вчинків, оцінок), що поєднує в собі властиву руху суперечливу єдність нескінченних змін і моментів спокою. Тут доцільно, очевидно, звернутися до категорії міри. Згода тут виступає саме як міра, як деяка точка врівноваження на лінії, що сполучає крайні прояви, а саме: погодження й суперечності, розуміння й цілковиту розбіжність у поглядах, діях, завданнях тощо. Порушення міри в цьому випадку означає відмову від згоди. При цьому наявний або цілковитий розлад, або погодження, що межує з конформністю й байдужістю.

Установлення згоди є в певному відношенні досягненням компромісу, хоча сам по собі він (як метод і як процедура) має обмежений характер. З урахуванням цього зауваження слід визнати правомірність спостереження того, що брак згоди в цьому випадку зумовлений тим, що:

1. При зіткненні антагоністичних інтересів компроміс є неможливим;
2. Навіть за наявності інтересів, що збігаються, компроміси можуть бути малоефективними;
3. Зовні ефективними можуть бути такі компроміси, які, по суті, являють собою лише деяке попереднє, далеко незавершене вирішення конфлікту;
4. Найчастіше люди не розуміють того, що можливості компромісу існують, проте знайти їх не так просто, оскільки вони не дані самі по собі [33, с.282].

У цілому, *компроміс є «окремим» випадком згоди й розуміння*. Без нього неможливий рівноправний діалог, у якому кожен учасник іде на поступки, жертвуючи часткою власних інтересів, відмовляється від другорядного у своїй позиції для досягнення згоди в головному.

Стосовно визначення сутності соціальної згоди в цілому зауважимо, що загальними елементами злагоди є наявність єдності в поглядах соціокультурного ядра суспільства щодо питань соціальної справедливості, соціального порядку, ціннісно-нормативного комплексу, координаційно-діяльній характеристик, дотримання еволюційного та культурно-спадкового розвитку соціуму.

«Інститути згоди» виступають як «універсальний спосіб об'єднання зусиль людей. Проте їх завдання – лише намітити орієнтири, систему показників» [33, с.303]. Основне покликання таких інститутів полягає в обґрунтуванні цілей, для досягнення яких потрібні практичні дії. Отже, слід розуміти, що встановлення згоди рівносильне досягненню загальної домовленості, угоди з приводу ухвалення якихось рішень і їх практичної реалізації.

Згода є атрибутивною властивістю суспільства, соціальних організацій і груп. Для розуміння сутності соціальної злагоди спочатку необхідно виділити джерела її формування. Оскільки структура людського «Я» складається з вітального, соціального й духовного, то джерела соціальної злагоди слід також шукати у вітальному, соціальному й духовному бутті людини й суспільства.

У самій людській природі закладені як агресивність, необхідна для виживання, так і альтруїзм. Вони знаходяться один з одним у відносинах злагоди та суперечності. Природа хоче, щоб людина стосовно до себе подібних і навколишнього світу була налаштована не тільки агресивно, але й доброзичливо. Будучи необхідним для процвітання та прогресу кожного виду, інстинкт взаємодопомоги, за визначенням Ч. Дарвіна, став постійно наявним інстинктом, за допомогою якого діють усі суспільні тварини, у тому числі й людина. Дотримуючись його вчення, П. Кропоткін у книзі «Взаємна допомога як чинник еволюції» дійшов до висновку, що в цьому інстинкті лежить задаток тих почуттів прихильності й частого ототожнення особини зі своєю групою, які складають точку відліку всіх високих етичних почуттів [2, с.103-104], а також утворюють *вітальне джерело* злагоди.

Визначаючи *соціальне джерело* злагоди, зауважимо, що існує певна історична закономірність, коли «...люди не можуть створювати нових сил, а можуть лише реалізовувати й спрямовувати сили, які вже існують... У них немає інших засобів самозбереження, як, об'єднавшись з іншими людьми, утворити суму сил, спроможних здолати протидію, підкорити ці сили єдиному двигуну та змусити їх діяти в злагоді», – говориться в трактаті Ж.-Ж. Руссо «Про суспільний договір, або Принципи політичного права» [44, с.160].

«Люди поставлені в необхідність жити спільно, хочеш-не хочеш, а повинні виробити який-небудь порядок співіснування. Ніяке тривале спільне життя їх неможливе, якщо їхні відносини сьогодні будуть одні, завтра – інші, якщо кожен з людей не знатиме, що він повинен робити, як повинен ставитися до інших людей, на що він має право і як він зобов'язаний діяти...» – писав П. Сорокін. «...Люди поступово пристосовувалися один до одного. Певні взаємостосунки все частіше й частіше повторювалися. Взаємостосунки, що повторювалися, ставали звичними. Звичні вчинки ставали з часом звичаєм. Дотримання звичаю поступово стало обов'язковим правилом. Від кожного члена почали вимагати, щоб він чинив «за звичаєм»,

«як усі»... Хто не дотримувався звичаю, того змушували його дотримуватися або карали. Звичай... перетворювався на юридичне право. Сукупність юридичних правил, які вказували належну поведінку,...складала соціально-правовий інститут... Сукупність таких інститутів будь-якої групи складає її соціально-правову організацію» [47, с.40-41].

П. Бергер і Т. Лукман, досліджуючи становлення інституційного порядку, вважають, що він відбувається через «узвичаєння», формування звичаїв, «схем типізації», зразків дій. Типізуються ті дії, які релевантні для суб'єктів взаємодії та відповідної ситуації. Психологічним результатом узвичаєння стає зменшення різних виборів. «Навіть альтернативним варіантам поведінки можна надати стандартні значення» [4, с.91].

Визначаючи *духовні засади* злагоди, слід згадати питання про людські цінності. А. Карась пише, що якщо пошук істини спирається на знання преференційного ґатунку про природу чи виокремлені факти, які потребують підтвердження логічними аргументами, то сприйняття краси чи смакові судження поширюються через переконання. Останні спрямовані на порозуміння з іншими та досягнення згоди. Умовою порозуміння є звернення до суспільних і соціальних відносин та цінностей, які постають у формі ідей та концептів (понять). Емпіризм, як показував І. Кант, неадекватно пояснює природу концептів і, по суті, нехтує їхньою спонукальною чи зобов'язувальною природою. І. Кант з'ясував, що якщо людина може діяти, як вона захоче, то вона не зможе думати так само довільно, адже вона перебуває під впливом чи в полоні ідей та концептів. Концепти при цьому випереджають пізнання преференційного ґатунку, формуючи переконання, елементами яких, зокрема, є цінності краси та естетичного смаку. Переконання спрацьовують тоді, коли індивід виходить у громадський публічний простір. Тому, дійсно, варто погодитися з думкою Г. Арендт, що культура та політика належать до однієї сфери, бо йдеться не про знання чи істину, а радше про судження та рішення, про тверезий обмін думками щодо громадського життя та рішення щодо того, до яких дій удаватися.

Генезис суспільної злагоди відбувався наступним чином. В архаїчних та традиційних суспільствах потенціал соціальної злагоди був жорстко детермінований особливостями життєдіяльності роду та племені, сімейно-шлюбними стосунками.

На межі переходу від аграрної стадії життєдіяльності соціуму до індустріальної поступово на зміну релігійним чинникам формування консенсусу виходять соціально-класові. У суспільствах індустріального типу основні фактори, які формують соціально злагожену, відносно безконфліктну взаємодію, залежать від цілої низки більш масштабних, різнорівневих суспільно-економічних, політичних, релігійних, правових аспектів.

У ХХ ст. в результаті загострення класової боротьби за панування владними ресурсами, ескалації політичного протистояння між

представниками різних класових угруповань політичні чинники виходять на перший план у процесах детермінації форм та змісту суспільного життя. У зв'язку з цим, зауважує В. Ніколенко, з політичної сфери виокремлюються своєрідні моделі соціальної злагоди, які, в цілому, можуть зумовлюватися як демократичними методами управління, так і тоталітарним стилем керівництва. У першому випадку процес формування соціального консенсусу набуває відповідної мотивації на нижніх щаблях соціальної драбини, соціокультурне ядро суспільства приймає правила «гри» відповідно до приватних інтересів, переконань, потреб. У цій ситуації консенсуальні форми базуються на демократичному стилі управління, сприяють формуванню суспільної системи у вигляді єдності в розмаїтті. Тоталітарні режими також характеризуються досить міцною суспільною спаяністю та високим рівнем соціального консенсусу. Однак цей консенсус заснований на нівелюванні антропологічної сутності людини й тільки формально закріплює за кожним ілюзорну видимість головних прав та свобод, а не реально. При цьому соціальна згода насаджується соціуму згори, з боку державних структур, за допомогою гіперідеологізованого втручання в соціальний простір та легалізованого, але не завжди легітимного примусу.

З'ясувавши джерела соціальної злагоди та специфіку її становлення й розвитку, перейдемо до аналізу її сутності.

Соціальна згода буває двох типів: ціннісною і функціонально-цільовою. Під функціонально-цільовою згодою М. Акулич розуміє стан, ознаку й процес взаємодії між соціальними суб'єктами, які знаходяться в єдності, мають загальні потреби, інтереси та цілі, а також загальні уявлення про способи їх досягнення. Функціонально-цільова згода – це завжди згода соціальних суб'єктів, які переслідують певну мету. Глибинною основою згоди є цінності, що об'єктивуються в меті. *Функціонально-цільова згода складається з нормативної та діяльнісної.* Функціонально-цільову згоду, з одного боку, можна розглядати як згоду з тих або інших питань соціальної статистики й динаміки, як легітимність соціальних норм, з іншого – як характеристику взаємодії різних соціальних суб'єктів, які виходять з єдиних потреб, інтересів і цілей. Таким чином, змістом функціонально-цільової згоди є норми й правила.

Як суб'єкти узгодження виступають різні соціальні суб'єкти, які переслідують певну мету. Рівні узгодження правових норм можна поділити на загальнолюдський, державний, регіональний. У кожному з них є свої рівні узгодження, які підрозділяються на інституційний, організаційний, груповий, міжособистісний. Від того, на якому рівні узгоджені й прийняті норми, залежить і сфера їх застосування. Це будуть норми загальнолюдського масштабу, державного або регіонального. Найстійкішими є норми, узгоджені на загальнолюдському рівні.

Ефективними правові норми можуть бути лише тоді, коли вони: по-перше, внутрішньо не суперечливі; по-друге, не суперечать моральним

нормам; по-третє, не суперечать один одному. Суперечливі норми важко здійснювані, викликають соціальне напруження, підвищують рівень конфліктності в суспільстві. Норма укорінюється в соціальності, якщо, по-перше, ґрунтується на моралі; по-друге, з нею згодна певна більшість соціальної спільноти; по-третє, вона спрямована на виживання й розвиток суспільства в цілому; по-четверте, формально прийнята суб'єктами узгодження.

Загальна мета сприяє прагненню до узгодження специфічних цілей, підвищує рівень зацікавленості соціальних суб'єктів один в одному. Формування цілей – усвідомлений процес. Він залежить від ієрархії цінностей, особливостей соціальної групи, а також від соціальної, економічної ситуації, в умовах якої укладається договір.

Згода як відсутність конфліктів у суспільстві практично недосяжна. Функціонально-договірна згода досягається тоді, коли є протиборчі класи, групи, але їх можливості відносно рівні й ніхто із суперників у даний момент не може отримати перемогу.

Функціонально-договірна згода може бути отримана, але не прийнята до виконання. Добровільне виконання узгоджених вимог і норм наявне тоді, коли вони не суперечать цінностям людини або групи.

Для досягнення згоди необхідні певні умови й засади.

Міркування про антисоціальність та її носіїв, тобто окремих людей – членів певного суспільства, приводять нас до того, що ситуація самотності означає, крім усього іншого, виключення проблеми згоди й розуміння як такого, а зіткнення з цією проблемою для антисоціального елемента означає, що з боку останнього вона може вирішуватися єдиним способом – усуненням «незгодного». Таке ставлення за власне людським вимірюванням стоїть на рівні найбільшої дикості, тобто нижче варварства. Якщо до варвара доречно сказати, що «вищим блаженством» для нього є можливість нав'язати свою волю іншим людям» [49, с.443], то це все ж таки означає хоч деяке «розуміння» іншого. Воно, звичайно, дуже своєрідне, оскільки це розуміння чужості іншого, розуміння несумісності з ним, але це – допущення «іншого» і в цьому значенні прагнення підпорядкувати його своїй волі означає здійснення історично необхідної спроби досягти якогось рівня згоди з ним.

Антисоціальність, відчуття самотності й відчуження від суспільства особливо проявляються в умовах соціальних трансформацій.

В. Пазенок свого часу писав: «Саме в переломні історичні періоди, супроводжувані «переоцінкою цінностей», розквітом скептицизму й песимізму, особливо популярними стають проблеми загальнозначущого і відносного в моралі. А це безпосередньо пов'язано як зі світоглядною, так і з практичною функцією моралі, вибором людиною місця у світі, з пошуком надійних орієнтирів, справжніх цінностей» [36, с.231].

Досягнення згоди між людьми передбачає як свій початковий пункт деякий рівень довіри, хоча, зазвичай, довіра виступає як «підсумок» згоди.

Але якщо за передумову довіри розглядати і потенційну готовність, і внутрішню активність, то на «виході» вона виступає як активність актуальна, реалізовувана.

При цьому слід пам'ятати, що неможливо збільшувати «консенсуальні поля» в суспільстві без дотримання органічного для нього «стилю життя» та інституціалізованих культурних маркерів, які мають відтворюватися ретроспективно та міфологічно як символи суспільної гордості, а також «духу часу», який диктує проєктивні моделі поведінки людей у відповідності до сучасних змін. У першому випадку коріння соціальної злагоди шукаються в історичному досвіді, традиціях, культурі, національному характері, загальних кодах етнічної психології, одним словом, у надрах соціальної пам'яті. У другому – увага зміщується на спрямованість та зміст історії нового часу, з його відчутними викликами, що викликані процесами глобалізації.

Однією з умов формування згоди деякі дослідники виділяють публічність. Публічність не редукується до рівня суспільного, а розглядається через діалектику публічних і приватних інтересів, де публічність заявляє про себе як погоджена воля людей з орієнтиром на кооперативне вирішення соціально значимої проблеми. Публічність, зауважує І. Кумкін, забезпечує можливість громадянської злагоди, але ця можливість може стати дійсністю тільки при здійсненні діалогу, компромісу й толерантності. Через участь у публічних сферах життя суспільства населення трансформується в народ, а народ заявляє про себе громадянськими ініціативами [27, с.8-9].

Як уже наголошувалося вище, у суспільствах з демократичними традиціями підґрунтя для формування соціальної злагоди значно більше, ніж у суспільств авторитарного й тоталітарного типу.

Підсумовуючи сказане, зазначимо, що історична пам'ять в контексті гуманітарної безпеки держави має величезний потенціал, який носить не лише позитивний, але й негативний характер. Позитивний потенціал історичної пам'яті може забезпечувати підтримку ідентичності нової політичної нації, виконує мобілізаційну функцію, сприяє встановленню історичної справедливості тощо. Водночас негативний потенціал історичної пам'яті використовується для деструктивних цілей, насамперед, для інформаційних атак в умовах гібридних війн на ціннісно-гуманітарну сферу соціума-опонента.

Демократичне суспільство повинне напрацювати «аксіологічний імунітет» проти зовнішніх агресивних впливів, що передбачає формування нової історичної свідомості на засадах толерантності, компромісу і громадянської злагоди. Шляхом до формування такої історичної свідомості є національний діалог, який має надати оцінки подіям спільної історії.

Частина II.
СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ
ПРОБЛЕМ ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ
КРАЇН ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНОЇ ЄВРОПИ ХХ-ХХІ СТ.СТ.

Глава 1.

ЦЕНТРАЛЬНОЄВРОПЕЙСЬКИЙ ДИСКУРС ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ

Сучасне осмислення моделей історичної пам'яті в посттоталітарних суспільствах Центральної та Східної Європи є одним з пріоритетних завдань для сучасної теорії соціальних трансформацій. Проблема набула особливої актуальності в контексті «оксамитових революцій» та недавніх драматичних подій, пов'язаних з Революцією Гідності. Зміни, що відбулися після 1989 року, чітко засвідчили: що відтворення спільної для поневолених народів спадщини стало провідним чинником відновлення заблокованої комуністичним режимом центральноєвропейської ідентичності. Делегітимізація історичного минулого та створення нової історичної рамки виявилось в Центральній Європі можливим в контексті змістовної деколонізації, усунення зовнішніх факторів впливу, залучення широкого історичного масиву минулого.

Ціннісно-нормативний та культурний вимір історичної пам'яті став критерієм поділу Центру та Сходу Європи, Центральної Європи та України, чинником життєвого світу, політичної автономії від російсько-радянського цивілізаційного спадку, адже саме «історична пам'ять... грає суттєву роль в інституційних змінах, єднає національні спільноти і визначає подальший розвиток суспільства» [2].

Завданням нашого дослідження є концептуалізація двох «ідеальних типів» (М. Вебер) історичної пам'яті, які є продуктом різного соціального та культурного досвіду, поставали за різними сценаріями і спиралися на кардинально відмінні виміри ідентичності, які пропонували різне «вікно можливостей» для кожної з цих країн. У межах методологічної схеми М. Павлишина цю проблему можна розглядати як протистояння двох стратегій історичного розвитку: «антиколоніалізму та постколоніалізму» [14].

Перша уособлює символічну залежність від колишньої метрополії і символізує лише декоративну зміну старої історичної рамки, в межах якої уявлення про минуле зберігає міцний зв'язок з колоніальним імперським спадком. У цьому контексті ми не спостерігаємо світоглядного переосмислення суспільством власного історичного минулого, ціннісного заперечення окупаційного досвіду. Підтвердженням колоніальної інерції є нав'язана українським політичним класом agenda щодо історичної «провини» російської культури, її несумісності з сучасною європейською ідентичністю, апелювання до відповідальності радянського режиму за трагічні події в Україні 1921, 1933, 1946 років та репресії проти інакомислячих. Антиросійська політична риторика стала втіленням фасадної зміни історичної пам'яті в Україні, адже йдеться про спрощену візію подолання колоніального спадку, коли місце імперських міфів займають міфи національного визволення [65]. Суспільство, в межах такої моделі, «потерпає

внаслідок роздвоєння ідентичності та генетичного зв'язку з імперською «інституційною пам'яттю» [12, с. 42]. Європейські засади взаємного прощення та порозуміння «заміняються простими рецептами відкидання ідентичності іншого, а замість функціонування історичної свідомості, чималу роль у формуванні національної спільноти відіграє випадкова інформація, яка некритично накладається на спрощені уявлення про життя народу, країни, держави [7].

У цьому контексті Ф. Фанон звертає увагу на необхідність визнання гегемонії імперської спадку, його укоріненості в багатьох культурах та історичних традиціях. Цілком очевидно, що домінація російських історичних маркерів для поневолених народів далеко не завжди проявлялася як «запопадливість перед історичною традицією колонізаторів» [34, р. 11]. Як справедливо зазначає А. Степан, звичним і розповсюдженим є ресентимент – «вороже ставлення до сусідньої держави, її культурного та історичного минулого, що розглядається як наслідок колоніального домінування, спадок, який визначає... неспроможність суспільства до формування усталених етичних засад» [71, р. 23].

Наслідком ресентименту є переважання політичної риторики над раціональними діями, культурними та символічними процесами, домінування уявної політики пам'яті, яка лише збуджує суспільство та провокує останнє до насильства. Вербальна риторика ненависті до країни агресора зазвичай ілюструє відсутність власної продуманої стратегії культурних та політичних змін. Дискурс, що зосереджується на «чужому», «іншому», з притаманною йому ексклюзивією, хоч і має зовні нібито позитивні наслідки, бо сприяє внутрішній консолідації спільноти, все ж виступає чинником соціально-психологічної компенсації: подолання власної приниженості та залежності від метрополії.

Інша протилежна візія базується на міцних засадах традиційної ідентичності та потужному переосмисленні окупаційного періоду. При цьому імперська культура повною мірою не відкидається, але стає об'єктом аналізу, інтегральною частиною історичної пам'яті та інтелектуальної рефлексії.

Такий сценарій спостерігаємо в Центральній Європі. Він базується передусім на традиційних засадах і передбачає потужну інтелектуальну критику окупаційного досвіду: дистанціювання суспільства від радянської та російської інтерпретації минулого, формування якісно іншої ідентичності, яка, зберігаючи культурно-історичний та символічний зв'язок з доокупаційним періодом, орієнтована на збереження в ній потужної європейської компоненти. Історична спадщина виступає в цьому контексті не тільки засобом збереження власної традиції, колективного та індивідуального досвіду, але є важливим об'єднуючим країни Центральної Європи ціннісним чинником, який продукує посилення соціальної інтеграції.

Центральноєвропейський дискурс пам'яті є «маніфестацією спільного досвіду співжиття європейських народів, критичним осмисленням

поневоленими суспільствами історичних та культурних засад окупаційного минулого, академічною інтелектуальною рефлексією щодо культурних контекстів минулого. Цей історичний сценарій уособлює дискурсивне протистояння метрополії та периферії: є часовим та культурним маркером, який супроводжує деколонізацію» [19, с. 331].

У якості гіпотез дослідження Центральної Європи та України пропонуються чотири поширені тези, які розглядаються в контексті соціально-культурної антиномії.

Теза	Антитеза
«Нове прочитання» історичної пам'яті на перетині ХХ–ХХІ століття супроводжувалось процесами змістовної деколонізації та відновленням спільної ідентичності центральноєвропейських та українських спільнот.	Зміна рамки історичної пам'яті в Україні, на відміну від інших країн Центрально-Східної Європи, не корелюються з процесами ціннісного розмежування з імперським минулим, а зміна ідентичності має фасадно-декоративний характер.
Центральноєвропейська та українська версії пам'яті може бути осмислені в межах постколоніальної теорії та спільного досвіду перебування в межах Австро-Угорської імперії.	Українська історична пам'ять практично не зазнала серйозного впливу австро-угорських та центральноєвропейських культурних маркерів, є залежною від спільного з Росією досвіду.
Історична пам'ять, як складова традиційної ідентичності, була використана національними спільнотами Центральної Європи для просування процесів комплексної деколонізації та модернізації.	Історична пам'ять українських спільнот не стала соціокультурним апріорі соціальних змін: чинником постколоніальної трансформації та модернізації.
В Україні протягом останніх років відбулася повноцінна інтелектуальна рефлексія щодо спільного з Центральною Європою та Росією історичного досвіду: історичної спадщини, ціннісно-нормативних вимірів деокупації, які є вкрай чутливі для центральноєвропейських народів.	Українське суспільство в цілому лише на початку світоглядних та суспільних трансформацій, а інтелектуали достатньо часто виступають ретрансляторами спрощеної антиколоніальної версії історичної пам'яті.

Таким чином, історична спадщина Центральної та Східної Європи розглядається в контексті постколоніальної теорії, яка надає можливість осмислити не тільки довготерміновий процес окупації Центральної Європи, але й сучасні проблеми з історичним самовизначенням української національної спільноти.

1. Центральна Європа як частина постколоніальних студій.

Історичне розмежування в межах Східної Європи та дотичність цього регіону до постколоніальної теорії відзначає Л. Вульф в дослідженні «Винайдення Східної Європи». Автор інтерпретує європейські ідеї про Східну Європу як вияв історичного розвитку, звертаючи увагу на визначальну роль Просвітництва в цивілізаційному поділі Європи на Східну та Західну [5]. Зберігаючи неоднозначність поняття «Східна Європа», вчений підводить нас до сучасної постколоніальної проблематики – важливого сегменту постколоніальних студій.

Долученість української та центральноєвропейської історико-культурної проблематики до контексту постколоніальної теорії побічно підтверджує один з фундаторів постколоніальної теорії Е. Саїд. Вчений констатує: що «з початку свого існування, орієнталізм, хоча й був орієнтований на утвердження культурної різниці між європейською та азійською частинами світу, не був однозначно дотичним до справжнього Сходу, радше – до певного категоріального поля, яке визначало це слово» [17, с. 27]. Схожих поглядів дотримується Тімоті Снайдер, який реконцептуалізує радянський та російський «соціальний проект щодо України як колоніальний, наслідки якого спостерігаємо в контексті агресії Росії відносно України» [70].

Критиком і послідовним опонентом ідеї зовнішньої колонізації є А. Еткінд, який, наголошуючи на відмінності Росії від європейських імперій, стверджує, що вона надавала своїм колоніям економічні та політичні пільги, створюючи для них можливості самоуправління та самозабезпечення [11, с. 91]. Автор роботи «Внутрішня колонізація: імперський досвід Росії» розглядає українську спільноту як приклад «некласичної колонізації, коли етнічно однорідне населення інкорпорується в імперію, формуючи культурно-історичні відмінності іншого як свого» [11, с. 229].

Не менш гостру полемічну позицію щодо зовнішньої колонізації займає й Я. Грицак, який, відзначаючи неоднозначність та суперечливість історичних процесів в Україні, стверджує: що їх «дуже складно помістити під парасолькою постколоніальної теорії» [42, с. 733]. У змістовному плані, поділяючи теоретичну позицію Еткінда, львівський інтелектуал наголошує: що стосовно України «в процесі колективізації радше маємо справу з елементами внутрішньої колонізації» [42, с. 733–734]. Недвозначною в цьому контенті є думка Андреаса Капелера, що «всі українці... поступово стають регіональним різновидом росіян і цілком випадають з етнічної ієрархії» [45, р. 24]. Дослідник фокусує увагу на кооптації української еліти до імперської форми соціальної організації, яка, починаючи з XVIII століття, вже не розглядається суспільством як автономна етнічна група. Можемо спостерігати в Україні переплетення зовнішньої та внутрішньої колонізацій, втрату суб'єктності, яка, попри всі роки української незалежності, блокує процеси історичного самовизначення, утворює ситуацію соціокультурної та психологічної залежності; коли російська та радянська моделі історичної

пам'яті, навіть в їх спрощених формах, сприймається – як універсальний і беззаперечний взірєць наслідування.

На наш погляд, перешкодою для повноцінної зміни історичної пам'яті, виступає не тільки сам факт травматичного переживання українською спільнотою колоніального досвіду, але передусім поглинання «українського життєвого світу» чужою для нього системою, яка через свої медіуми блокує процеси національного розвитку, розділяє суспільство, підживлюючи колоніальну залежність української спільноти від минулого історичного досвіду.

Наслідком редукції життєсвіту стала історична амнезія суспільства, яка протягом тривалого історичного часу унеможливує відтворення сучасної української еліти. В умовах заблокованої культури не дивно, що найкращим гімном української національної пам'яті залишається робота, написана І. Дзюбою в 1968 році «Інтернаціоналізм та русифікація», яка, попри елементи марксистської риторики, не втратила свого значення і досі [10, с. 107–1–8]. До цього спектру постколоніальних студій можна віднести також роботи М. Рябчука, Т. Гундорової, О. Забужко. Розлогішим і переконливішим виглядає в цьому відношенні польський антиокупаційний дискурс, охоплюючи різноманітні постаті від Є. Гедройця до Ч. Мілоша, від В. Гомбровича до М. Дзельського [31, s. 173].

Палестинський дослідник Саїд, немовби звертаючись до багатьох сучасних українських інтелектуалів, зауважує: що «більшість фахівців-гуманітаріїв нездатні побачити зв'язки між, з одного боку, тривалою огидною жорстокістю таких практик, як рабство, колоніальне... та імперське підпорядкування, і, з другого боку – поезією, прозою та філософією суспільства, яке ці практики здійснює» [17, с. 14]. Схожої думки дотримується і Л. Ганді, зазначаючи: що «самодеструкція історичної пам'яті відбувається через узурпацію відчуженої від нього освіченої верстви, яка... є ретранслятором імперського міфу» [36, p.11].

2. Формування центральноєвропейського меморального дискурсу.

Концептуальне осмислення історичної пам'яті почалося в Центральній Європі задовго до широко відомих розвідок в англосаксонському світі. Варто тут нагадати роботи З. Черновського та С. Осовського, які стали піонерськими не тільки в контексті досліджень проблематики соціології знання та культури, але й колективної пам'яті спільнот: релігійних організацій, різноманітних соціальних рухів, маргінальних груп [30, s. 54]. Фокус уваги польських дослідників центрується навколо 1) аналізу взаємовідносин соціальних груп в процесі історичних змін, 2) впливу культури на формування індивідуальної та колективної пам'яті, 3) ролі соціального часу як символічного феномену та інструменту «дослідження минулого, сучасного і майбутнього» [62, s. 23].

Поняття соціального часу, на думку деяких дослідників, виступає важливим для різноманітних груп та спільнот: втілює індивідуальні та колективні сподівання, впливає на послідовність історичних подій, формування історичної рамки представників різних епох. У понятті часу втілюється єдність минулого, сучасного і майбутнього, колективного та індивідуального, соціальних зв'язків та групових ідентифікацій. Варта уваги в цьому контексті думка Е. Тарковської: що «кожний соціальний клас, кожна група, кожний рівень соціальної реальності, кожний тип активності (правовий, політичний, когнітивний, економічний) є унікальним... не має єдиної колективної пам'яті, а є множинність версій пам'яті, множинність цінностей, стереотипів, інтерпретаційних чи інших історичних подій. Це означає: що соціальні актори з відповідними інтерпретаціями минулого є взаємодоповнювальними» [78, s. 19]. В умовах панування комуністичного режиму такай плюралізм інтерпретацій щодо минулого був важливим чинником делегітимізації комуністичного режиму.

Послідовними критиками радянської історичної рамки стали класики польської соціології. Варто звернути увагу на колективну монографію польських дослідників Барбари Шацької, Анджея Шпачінські, Пьотра Квятковські, які зібрали емпіричний матеріал щодо ставлення поляків до минулого, відзначаючи «роль минулого австро-угорського досвіду для центральноєвропейців, ставлення до минулого в різноманітних групах, соціальних стратах та спільнотах» [79].

Відомим, в контексті постколоніальної критики, є дослідження спадкоємиці «польського Дюркгайма» Стефана Чарновського, Н. Ассодобрай-Кули, “*Żywa historia. Świadomość historyczna: symptomy i prognozy badawcze*”, яке було опубліковане в польському часописі «Соціологічні студії» в 1963 році. Теоретична рефлексія цієї авторки лише побіжно заторкувала центральноєвропейський дискурс, зосереджуючись передусім на «проблематиці постколоніальної пам'яті країн Західної Африки» [24]. Тому методологічна значимість цієї роботи для цього дослідження є незначною. Набагато більш значними для усунення радянських історичних маркерів виступають роботи інших представників Варшавської соціологічної школи.

Першим ґрунтовним дослідником центральноєвропейської історичної пам'яті другої половини ХХ століття можна вважати Б. Шацьку, роботи якої були присвячені пам'яті інтелектуалів в умовах комуністичного періоду. Одна з кращих польських соціологів свого часу, застосовуючи емпіричні засоби, переосмислила не тільки проблематику індивідуальної і колективної пам'яті центральноєвропейців, різноманітні статистичні дані, але й «реконструювала соціальні чинники», які впливають на її формування [73].

Відтворення історичного образу інтелігенції, яке не збігалось з окупаційною візією, делегітимізація авторкою радянських культурно-історичних маркерів було настільки революційним кроком, що, навіть, у

відносно автономній від ідеологічних впливів соціалістичній Польщі, повнотекстова публікація соціологічного дослідження була тривалий час заборонена. Можна констатувати, що без вилучень цензури робота Б. Шацької і розвідка її учня А. Шпочинського, який залучив для аналізу центральноєвропейської історичної пам'яті радіопрोगрама, були опубліковані лише в середині 80-х років – коли комуністична доба стрімко добігала свого кінця [75].

Обидва дослідника зробили достатньо вдалу спробу реконструювати історичну пам'ять, використали інформацію, зібрану в дослідницьких опитуваннях. Надбанням публічної сфери стали цікаві емпіричні напрацювання (зрізи пам'яті), які зробила дослідницька група соціологів міста Лодзь, запропонувавши для аналізу історичної пам'яті метод автобіографічного інтерв'ю. Такий підхід до досліджень піддає змістовній критиці Я. Кілос, який відмічає: інституційний аналіз вимагає детальної інформації про інституціональних акторів, тоді як запропонований соціологами матеріал, отриманий в результаті опитувань, фокусується лише на індивідуальних візіях, наративах, які є недостатніми для комплексного осмислення пам'яті і можуть бути лише вторинним матеріалом дослідження [48, s. 103]. Схожу думку рефлексує і один з найкращих центральноєвропейських теоретиків пам'яті Єжи Шацький, розвідка якого щодо традиції та її впливу на соціальні процеси вважається найкращою в комуністичний період. У ній комплексно проаналізовано «ідеї, пов'язані з використанням минулого» [74].

В Чехословаччині проблема трагічного досвіду центральноєвропейських народів набуває особливої актуальності після 1968 року. Події «Празької весни» стали предметом уваги широкого кола центральноєвропейських інтелектуалів і зокрема дослідників Празького Інституту суспільної думки Ю. Субта та С. Пфеферової [49]. Чеський дискурс пам'яті історично постав як міждисциплінарний: об'єднуючи письменників, літературних критиків, істориків, філософів, соціологів (від Мілоша Гавелки до Зденека Конопачека). Як відзначає празький соціолог Ю. Субт, соціологічний аналіз чехословацького суспільства вже в 1969 році є свідченням чіткого дистанціювання різноманітних «центральноєвропейських спільнот від радянської окупаційної версії пам'яті» [72].

Наслідком оприлюднення цього дослідження стала заборона комуністичною владою проведення соціологічних досліджень в Чехословаччині, які б заторкували питання меморіалізації. Тотальна цензура з цього приводу мала місце до самого повалення комуністичного режиму в 1989 році. В середині 90-х років ХХ століття проблематика *common memory* набула нової актуальності, ґрунтуючись на аналізі чеської історичної свідомості. До аналізу були залучені опитування різноманітних фокусних груп. Тут варто зазначити дослідження чеського соціолога М. Гавелки, яке звертає увагу на зв'язок чеської спільноти з витоками національної

ідентичності: ідеями відомої роботи Т. Масарика “Česka otázka” (чеське питання). Осмислюючи чеський дискурс історичної пам’яті, не можна оминати також досліджень З. Конопачека, які фокусуються навколо професійної пам’яті соціологів та специфіки сприйняття цієї спільнотою окупаційного досвіду [51a].

На схилі комуністичного панування поступово змінюється класичний марксистський підхід до історичної пам’яті. Вельми популярний в Центральній Європі в 70-80 роки ХХ століття Б. Мур актуалізував важливу для Центральної Європи проблему репродукції пам’яті в кастових та патернальних суспільствах [58]. Схожі підходи можемо спостерігати у С. Ейзенштадта, Н. Смелзера, які започаткували синтетичний марксистсько-веберівський підхід до минулого, звернувши увагу на індивідуальні та колективні інтереси соціальних акторів, місце пам’яті в контексті модернізації постколоніальних суспільств. Цілком очевидно, що згадані роботи стали важливим культурно-історичним фундаментом для модернізації центральноєвропейських суспільств [33].

Ця спадщина набула додаткової важливості для постокупаційних країн в останні десятиліття. Особлива увага центральноєвропейських інтелектуалів концентрується навколо корелятивного зв’язку історичної пам’яті та ідентичності, спроб використання науковцями біографічного методу із залученням якісного методологічного інструментарію.

Останній підхід став вельми розповсюдженим в контексті дослідження проблематики Голокосту, центральноєвропейських історичних травм в часи Другої Світової війни. Серед найбільш яскравих теоретичних розвідок з цього приводу варто виділити дослідження Мелхіора, який зосереджує увагу на «індивідуальному травматичному досвіді польських іудеїв, розповідях учасників історичних трагедій» [57]. Знаковою для цього дискурсу є також здійснена М. Кіном та Я. Мухою ретрансляція «окупаційного досвіду пам’яті в комуністичну добу» [47].

Можна констатувати: що в останні два десятиліття інтерес до історичної пам’яті в країнах Центральної Європи помітно зріс. Цей інтерес обумовлений, з одного боку, існуючим в Європі теоретичним трендом, в межах якого проблематика пам’яті вписується в сучасний соціальний та гуманітарний контекст. Не менш важливим є політичне забарвлення цього питання в межах популярного в Центральній Європі правого політичного дискурсу. Можна констатувати: що звичним стало використання пам’яті як чинника ексклюзії – вилучення різних категорій людей і соціальних груп із політичного процесу і поступова маргіналізація спільнот, які не вписуються в контекст нової постокупаційної рамки пам’яті. «Комеморативні практики» стають елементом символічної політики в Польщі, Угорщині, Словаччині, надаючи поштовх дослідженням сучасних соціологів та соціальних теоретиків. Варто тут виділити роботи Л. Ніяковські, який розглядає меморіальні практики пам’яті, як чинник, що «організує символічний

порядок етнічних та соціальних груп» [60], а також дослідження К. Вігури про питання «міжнаціональної політики прощення», вельми вдале в контексті формування сучасної політики пам'яті [83].

Методологічно важливою для дослідження є думка, що проблематика пам'яті не тільки цілком вписується в контекст постколоніальних студій, але й, навіть більше, – «постколоніалізм і посткомунізм поєднуються, бо обидва демістифікують великі наративи минулого, колоніального та радянського відповідно; обидві інтелектуальні напрями аналізують персональну та колективну пам'ять і досліджують природу спротиву владі» [9].

У межах постколоніального дискурсу інтелектуали різних ідеологічних напрямків та національних традицій М. Кундера, К. Вігур, Ю. Андрухович, А. Міхнік, Е. Мартіна, Й. Кроутвор, Дж. Конрад вже в повоєнній Європі делегітимізували імперський дискурс, відтворили вкрай привабливий і одночасно трагічний історичний образ Центральної Європи. Важливість цього історико-культурного маркера для посткомуністичних країн важко переоцінити. Варто відзначити також не тільки перенесення західних методик та інтелектуальних мод на нові терени, але й розгортання тут «постколоніальної критики, яка використовується для осмислення специфіки розгортання постколоніального фрейму в Центральній та Східній Європі» [59]. Один з відомих критиків та дослідників постколоніальних студій Т. Гундорова в цьому контексті зауважує, що «особливо гостро на цих теренах постають питання пам'яті... і травми, які від самого початку наявні у постколоніальному дискурсі, та все ж не є провідними для нього. Ці проблеми є особливо актуальні, тому що стосуються ще нещодавньої історії та все ще є предметом живої пам'яті» [8].

На використанні методології постколоніальних студій для країн Центрально-Східної Європи наполягає і Т. Кузьо, відзначаючи роль центральноєвропейської історичної спадщини в формуванні якісно іншої ідентичності. Канадійський дослідник українського походження відзначає: що «історична пам'ять виступає центральною компонентою національної ідентичності», адже «поза історичною пам'яттю немає ідентичності і поза ідентичністю не може бути нації» [55]. Схожої позиції, як відомо, дотримується і відомий словацький історик М. Грох, окреслюючи «порядок денний» для посткомуністичних суспільств після 1989 року. Він стверджує: що в поневолених комуністичним режимом суспільствах зацікавлення власною історичною пам'яттю супроводжувалось «посиленням ідентичності спільнот та груп, поверненням до національної традиції і одночасною делегітимізацією радянського» соціального порядку [61]. Можемо говорити про формування в межах в постколоніального соціального простору потужної ідентичності, яка не тільки має важливий символічний характер, але й, як свідчать політичні процеси останніх десятиліть, стала важливим чинником кристалізації центральноєвропейського історичного образу.

Важко в цьому контексті применшити роль австро-угорського історичного спадку в процесі формування центральноевропейської ідентичності, який є вкрай цікавим та повчальним для українців.

3. Центральноевропейський життєсвіт та Австро-Угорські маркери.

Можемо констатувати: в останні десятиліття, внаслідок просування європейського співтовариства на схід, увага до цього історичного регіону помітно зростає. Ідея Центральної Європи як особливого сегменту історичної та культурної пам'яті, завдячуючи блискучим представникам європейської політичної та інтелектуальної еліти, була повною мірою концептуалізована. Запропонована Т. Масариком на початку ХХ століття (точніше у 1915 р.) інтерпретація «Нової Європи» як чинника протиставлення німецькому пануванню в Європі ("Mitteleuropa") стала важливим інтелектуальним кроком в цьому напрямку [6]. Перший президент Чехословаччини став ініціатором широкої інтелектуальної дискусії щодо ролі і значення нового історичного образу Центральної Європи як символу збереження життєсвіту малих народів. Він окреслив вельми важливий для Центральної Європи сегмент історичної пам'яті, пов'язаний з Австро-Угорською спадщиною: невід'ємну складову сучасного історичного та культурного життя країн «Вишеградської четвірки».

Л. Зєїнська, осмислюючи спільне історичне минуле Польщі та Угорщини, відзначає роль Австро-Угорської імперії в формуванні кристалізованої спільної пам'яті країн Центральної Європи. Остання формувалася, на думку дослідниці, внаслідок впливу двох факторів: 1) живої індивідуальної і колективної пам'яті, пов'язаної з минулим історичним досвідом, 2) визнання національними спільнотами, інтелектуалами та науковцями особливої символічної та культурної ролі Австро-Угорського імперського спадку, специфічного... досвіду осмислення минулого, культурної та історичної спадщини [85].

Варто відзначити, що в межах потужного інтелектуального дискурсу на перетині ХІХ–ХХ століття була сформована культурно укорінена рамка історичної пам'яті, яка пов'язана з традиційною соціальною організацією, історичним синтезом римського католицизму та династично-імперського спадку Австро-Угорщини. В історичному образі Франца-Йосипа символічно постає символ порядку та справедливості, «ідеальний тип» бюрократа, який є носієм якості державного управління, чіткої ідентифікації з європейськими цінностями, високими морально-нормативними чеснотами. Важливим елементом центральноевропейського спадку стали реформи Марії Терези та Йосипа ІІ, які провели зміни, спрямовані на децентралізацію, з «метою перетворити імперію на... державу західного типу» [22].

Значимість цього історичного образу для поневоленого суспільства важко переоцінити через його чутливість до багатоманітності культур і звичаїв. Він продукує толерантність, постає хранителем і носієм традицій Австро-Угорського спадку, культурним надбанням таких різних елітарних

особистостей як С. Цвайг, Ф. Кафка, І. Падеревський, Л. Захер-Мазох, А. Шніцлер. Він передбачає історичне примирення консервативних норм і правил з громадянськими свободами, національних традицій з імперською спадщиною, міської свободи зі становими привілеями. Міттельєвропа на «архетиповому» рівні позначає свої ментальні кордони, на повсякденному рівні продукуючи специфічний та багатоманітний етос, який поєднує морально-нормативні виміри приналежності до християнського культурного простору з життєвітом центральноєвропейських спільнот. Слушною видається думка Даріуша Вояковського, що за всіх етнічних відмінностей... центральноєвропейські народи об'єднувала спільність історичного досвіду..., політичних традицій та християнської віри [4, с. 38].

4. Релігія як чинник ідентичності центральноєвропейських спільнот.

Чинник римського католицизму є вельми значимим для соціальної ідентифікації центральноєвропейських спільнот. Він сприяв посиленню в цьому культурному просторі комунітарних засад співіснування, усвідомлення ролі релігії як передусім публічної, а не приватної справи.

Варто відзначити особливу роль церкви як корпоративного соціального актора, який безпосередньо вплинув на збереження в суспільстві національної пам'яті: пам'яті різних суспільних груп. Роль костелу як інституту поширення ціннісних та соціально-етичних пріоритетів є вельми ваговою передусім для збереження польського історичного спадку та збереження тяглості та порозуміння між генераціями.

Особливу роль в цьому процесі зіграв Іван-Павло II, який під час своїх подорожей Європою, подав приклад аргументованої критики дій як комуністичної влади, так і ліберальних цінностей консьюмерного лібералізму. Заперечуючи ліберальні та соціалістичні типи суспільств, понтифік підтримував спільні для центральноєвропейських країн християнські засади, які були несумісні з зовнішніми формами історичної та соціальної залежності. У теоретичній полеміці польський філософ фокусує увагу на хибності марксизму, домінація якого в суспільстві призвела до поширення відчуження та втрати ціннісних засад життя в Центральній Європі. На його переконання, релігія мусить виконувати важливу ціннісну функцію, адже суспільство «без цінностей дуже легко стає камуфляжем тоталітаризму» [44, р. 49].

В умовах комуністичного тоталітаризму церква, на думку одного з фундаторів «філософії діалогу», залишається не тільки визначальним інститутом опору радянському тоталітаризму, але й універсальним чинником збереження спільної для Центральної Європи історичної пам'яті, несумісної з агресивними формами секулярності.

Релігія в Польщі історично виконувала в суспільстві морально-нормативну роль, «культурного апріорі» соціального та економічного оновлення, ціннісних змін в країні. Особливу роль церкви в польській історії справедливо підкреслюють, зокрема, Хосе Казанова та Адам Селігман,

поділяючи її пріоритетне значення в формулюванні ціннісних засад і закладанні «конфесіонального плюралізму в польському суспільстві» на різних історичних етапах [29, р. 91–92].

Навіть в Угорщині, де церква, на відміну від Польщі, не мала такого історико-культурного укорінення, її символічна роль в суспільстві ніколи не піддавалася сумніву. Підтвердженням цього факту є героїзація в угорській історії ХХ століття кардинала Й. Міндсенті, знакової постаті для кількох генерацій угорців, свідченням чого стало перепоховання кардинала в місті Естергом 1991 року). Ця подія продемонструвала національну єдність угорського народу, центрованого навколо засад премодерної – традиційної ідентичності. Образ релігійного лідера, попри прохолодне ставлення до нього з боку лібералів та посткомуністів, уособлював в суспільстві зв'язок історичної пам'яті з морально-нормативними початками, витіснивши на маргінес, на певному історичному етапі, інших героїв Угорського народу, зокрема, маршала Горті, колишнього прем'єра І. Тіши та ліберального демократа О. Яши.

Не можна також недооцінювати соціально-етичну і морально-нормативну роль у формуванні центральноєвропейських символів пам'яті словацької церкви. Її роль була особливо відчутною під час панування комуністичного режиму. Попри окремі винятки колаборації, співпраці з окупаційним радянським режимом (Мірослав Зайчек та Роберт Гомбик, як відомо, наприкінці 70-х, відмовилися від співпраці з секретними службами, більшість знаних представників церкви зайняли однозначно принципову позицію морального опору окупаційному режиму, піддавалися утискам і вимушені були виїхати країни. В умовах тотального державного поглинання приватної сфери, політика влади на витіснення національної пам'яті, робота церкви зосередилася на підтримці національної історичної спадщини, створенні катакомбних церковних громад та поширенні дисидентської літератури – самвидаву. Найбільш відомі опозиційні церковні журнали цієї країни «Релігія і модерний час» та «Орієнтація» послідовно проводили роботу на витіснення в суспільстві правлячого ідеологічного дискурсу, одночасно посилюючи християнський сегмент ідентичності.

Професор університету в Братиславі Біата Катребова-Блехова зазначає в цьому контексті, що протягом одинадцяти років існування незалежних церковних часописів, на шпальтах цих видань було обговорено 135 питань, пов'язаних з діяльністю церковних громад, надруковано сотні текстів католицьких інтелектуалів Словаччини, видатних теологів, які проаналізували вкрай «незадовільний стан церкви в комуністичній державі» [46]. В контексті тотальної атеїстичної пропаганди, яку постійно впроваджував комуністичний режим між 1975 та 1986 роками, вкрай важливою для словацьких спільнот була публікація та видання самвидаву, який, по суті, підготував словацьке суспільство до символічних подій 1989 року. Відомий єзуїт, теолог і відповідальний за видання релігійного

самвидаву Й. Опрала, на перетині 70–80-х років ХХ століття, вказуючи на складність тодішнього історичного моменту констатує, що «сьогодні ми і сприймаємо те, що відбувається, як високий героїзм, але, одночасно, справедливим є те, що наша робота лише провокує та збільшує страждання. Сутність цієї людської відваги і, передусім, публікація часописів самвидаву були пов'язані з величезним терпінням і обережністю. Вкрай важко описати процеси, що відбувалися в словацьких родинах – там, де самвидав був розповсюджений в маленьких кімнатах, фешенебельних готелях, підвалах... Усе це було свідченням великої хоробрості центральноєвропейської християнської душі. Вона об'єднала нас перед викликами атеїстичного пригноблення нашого духу, відчуттям моральної деформації суспільства» [68, р. 18].

Католицький самвидав у Словачії є цікавим релігійним, культурним і глибоко людським феноменом, який сприяв не тільки посиленню національної єдності, але й відродженню центральноєвропейської ідентичності, яка зберігає зв'язок з релігійною традицією. Важливим наслідком посилення християнської ідентичності можна вважати події 7 липня 1985 року у Велеграді, які були пов'язані з 1100 річницею від дня Смерті Святого Мефодія. Тут відбулася подія, яка визначила пріоритетну роль церкви в майбутньому поваленні окупаційного комуністичного режиму, стала прологом до подальших подій в цій країні 1988-1989 років. Відтак, можемо констатувати беззаперечну роль костелу в збереженні та посиленні центральноєвропейської ідентичності.

5. Лаїчні засади центральноєвропейської спадщини.

Релігійні засади центральноєвропейської тожсамості символічно поєднувались в історичному образі цього регіону з секулярними вимірами суспільного життя. Цікавим, в контексті осмислення Центральноєвропейського світського наративу, є дослідження польсько-американського науковця О. Халецькі "The Bordelands of Western Civilization", яке була опубліковане в 50–60 роки ХХ століття. Ця розвідка є однією з визнаних спроб осмислення політичної, історичної та соціально-економічної проблематики цього регіону [39]. Вартий уваги вельми популярний в Центральній Європі есей Й. Сюча "The Three region of Europe", написаний через 20 років після роботи О. Халецькі [76].

Образ Центральної Європи концептуалізується у відповідності до таких парламентів: 1) визнання історичної спадщини цього регіону як сторінки минулого, що походить з римо-католицької традиції і 2) поступового витіснення релігії секулярним просвітництвом, політичним лібералізмом та економічною модернізацією, які десакралізують традицію, мінімізуючи роль пам'яті в формуванні ідентичностей. Перемога світського соціального порядку розглядається як «необхідний елемент суспільного поступу», чинник формування відносин цілого, де одна частина людей в змозі роздивлятися на

вчинки інших, оцінити їх, зробити прикидку щодо себе, заперечити або підтримати [28].

Разом з тим, європейська просвітницька візія контрастує з історичною рамкою значної частини центральноєвропейських інтелектуалів. Для них Центральна Європа конституює себе як «особливий культурний та цивілізаційний простір пам'яті, який кристалізований в цінностях, чеснотах спільноти», що не виключає, а іноді навіть передбачає притаманну секуляризму настороженість, дистанційність і, навіть, ворожість, які часто служили ознакою суспільного зростання (поступу дорослішання) [21].

Цей дискурс фіксує місце пам'яті у площині історичного фронтиру: між Центром, Півднем та Сходом Європи, місцем перетину релігійних впливів, боротьби двох наддержав Німеччини та Росії. Доречною тут є гірка констатація Ю. Андруховича щодо інтелектуальної фобії, притаманної для Центральноєвропейського життєсвіту – втрати цього регіону, його поглинання історичними наддержавами Росією та Німеччиною. Автор ідеї віднайдення Центральної Європи в Україні констатує: що «існування між росіянами та німцями – це історичне призначення Центральної Європи, а центральноєвропейський страх історично розвивається між двома фобіями (тривогами): німці йдуть, росіяни йдуть» [1, с. 99-100].

Предметом аналізу дослідників виступає тематика центральноєвропейського історичного та культурного контексту, пов'язаного з пріоритетом комунітарних засад над індивідуальними, державних бюрократично-адміністративних структур над національними інтересами, які склалися поступово, під впливом процесів уповільненої модернізації. Соціальні реформи в цьому регіоні завжди були мінімальними, а «демократичні компоненти національних рухів підпорядковані корпоративним інтересам політичної еліти» [27, р. 21].

В умовах «проблематичності» ствердження середнього класу, роль якого в Центральній Європі часто виконувала інтелектуальна спільнота протягом тривалого часу, вкрай важкою була масова мобілізація людей, різноманітних спільнот навколо національної ідентичності, що було притаманне для Західної Європи. Унаслідок інституційної слабкості та потужного впливу соціальних та адміністративних структур імперії, центральноєвропейські народи до початку ХХ століття існували в площині подвійної ідентичності: імперської та національної.

Безумовно значимою залишалась роль Австро-Угорської держави як культурного, адміністративного продуцента історичної пам'яті. При цьому імперські маркери поступово входили в суперечність з національними інтересами, етнічними лояльностями та вимірами солідарності національних спільнот. Зокрема, так було під час історичних подій початку ХХ століття, коли Австро-Угорська держава, маніпулюючи спільною історичною пам'яттю зокрема, і важливим для народів імперії символом Франца Йосипа,

використовувала етнічні спільноти імперії як «гарматне м'ясо» під час Першої Світової війни.

Схожі процеси «маніпуляції історичною пам'яттю» спостерігаємо під час драматичних подій радянської окупації Центральної Європи 1945-1989 років. У цьому ракурсі варто відзначити, що окупаційна радянська держава намагалася, з одного боку, мінімізувати згадки про історичний досвід Австро-Угорщини, аби унеможливити будь-які несприятливі для себе культурно-історичні порівняння, а з іншого – створити «нову пролетарську», альтернативну існуючій, версію національної пам'яті; створити нові місця пролетарської пам'яті (варто тут хоча б згадати місто Гута Ченстохова, яке було створене на протигагу традиційному Кракову), з відповідною системою символічних координат, протиставлених центральноєвропейській спадщині.

6. Центральна Європа в період радянської окупації.

Характеризуючи історичну роль Центральної Європи для європейського континенту, польський філософ Л. Колаковський звертає увагу на загрозову та неприйнятну для центральноєвропейського життєсвіту історичну амнезію, яка свідомо культивувалася радянською пропагандою. Вчений відзначає: що Центральну Європу в ХХ столітті силою «було вирвано з її історичної тяглості і це... спричинило історичну хворобу континенту» [51]. Трагічні акценти щодо радянської окупації цього регіону виразно демонструє і угорський колега польського філософа – інтелектуал Д. Кіш, який наголошує на особливій місії Центральної Європи у формуванні історичної пам'яті людей, потерпаючих від наслідків радянської окупації. Дослідник фокусує увагу на «протиставленні... кожної з культур – чеської, польської, угорської, словенської, хорватської – уніфікаційним тенденціям советизації культури. Дистанція зберігалася і щодо Німеччини» [50, s. 101]. А. Вольдан, реконструюючи образ Центральної Європи, розглядає її як символ пам'яті поневолених радянською окупацією народів, протестуючи проти трактування цього культурно-історичного регіону як «периферії Європи» [3, с. 133].

Прологом для осмислення центральноєвропейської культурної приналежності можна вважати есей Мілана Кундери «Трагедія Центральної Європи» – маніфестацію центральноєвропейської ідентичності, яка, на думку інтелектуала, була зраджена Заходом і «віддана в зону впливу “радянського комунізму” на Ялтинській конференції в 1945 році» [54, р. 69].

Не менш важливе значення у вимірі ціннісного розмежування з російською ідентичністю має вже згадувана розвідка Е. Сюча «Три історичні регіони Європи». Вживаючи термін «Центрально-Східна Європа», вчений розмежує ці регіони за критерієм залученості до західних структур: контрактних форм власності, міського самоврядування, вільних церков, які принципово відокремлюють цей регіон від «питомо східноєвропейської структури» [77, s. 130]. Обидві роботи є очевидним історичним і культурним символом опору «домінуючій імперській ідентичності», яка уособлювалася

центральноевропейськими інтелектуалами як чужа і неприйнятна в ціннісному та культурно-історичному вимірі [15, с. 12].

Один з найавторитетніших польських дослідників історичної пам'яті Б. Бакула фокусує увагу на формуванні... ментальної дистанції (певного роду контрдискурсу) щодо імперського минулого, яка, на його думку, не захищає цілковито перед його впливом на свідомість, емоціями та аргументами [25, s. 144]. При цьому рушійною силою цього контрдискурсу виступає національна спільнота, становлення та розвиток якої відбувається в розвинутому культурному просторі, просторі «культурної довіри» – сприятливому для формування державних інститутів [66]. Осмислення національної спільноти як «конструкту культури» та історичної пам'яті набуло популярності в Польщі, завдяки дослідженню Б. Андерсона та його терміну “*imagined community*” [1a, s. 208]. У відповідності до теоретичного підходу американського вченого саме національна спільнота проростає і набуває ціннісних ознак в окресленому культурною символічному просторі. І особливе місце тут належить історичним маркерам: літературі, релігії, міфології. Всі ці символічні явища є переживанням спільнотою історичного часу, уособленням національних наративів, які упорядковують життя людей – ритуалів. Конструкт органічного поєднання національної спільноти, культури, історичної пам'яті виступає в польській моделі деколонізації як визначальний, передусім, у вимірі подолання колоніального спадку, соціальної інтеграції спільнот та груп на «автономних від метрополії засадах самовизначення» [52, с. 608].

Такий синтез уможливив формування III Республіки, перетворив атомізоване суспільство на ціннісну спільноту, яка послідовно витісняє з власного вжитку колоніальні стереотипи та рудименти радянської історичної пам'яті. Цілковито очевидно, що національні конструкти історичної пам'яті на певних історичних етапах поєднувались з центральноевропейськими культурно-історичними засадами, які також несумісні з маркерами радянської окупації та відповідним життєсвітом, позбавленим культурних національних ознак.

Відомий польський історик Траба, характеризуючи період окупації центральної Європи, виділяє три спроби поглинання радянською окупаційною владою національної пам'яті центральноевропейських спільнот:

1) 1945-1949 роки характеризуються дослідником як період центральноєвропейської живої пам'яті, коли існувала ще відносно автономна публічна сфера і окупаційна держава ще не мала повної монополії на інтерпретацію минулого;

2) 1950-1970 роки осмислюються у ракурсі одночасного витіснення центральноевропейських та національних маркерів пам'яті на користь нових ідеологічних символів окупаційної держави;

3) 80-90 роки були ознаменовані реанімацією історичної пам'яті центральноевропейців, яка була інспірована потужним і опозиційним для

влади релігійним та світським рухом опору, що піддав делегітимізації не тільки радянський окупаційний соціальний порядок, але й історичні символи окупаційної влади [81].

Така періодизація видається цілком доречною, адже, як свідчать різноманітні історичні джерела, спроби в перші повоєнні роки нав'язати суспільству радянські історичні маркери натикалися на ціннісно протилежні культурні зразки, потужний життєсвіт людини. Попри ідеологічний прес, окупаційний режим не зміг викоринити індивідуальну пам'ять, пам'ять центральноєвропейських демократичних інститутів, травматичні переживання людей, які пережили Голокост під час Другої Світової війни. З індивідуальних спогадів євреїв, які пережили ці страхітливі події, постала несумісна з ідеологічними маркерами колективна пам'ять про війну. З їх більш пізніх спогадів відомо також і про репресії щодо європейської спільноти комуністичного режиму Гомулики та радянського режиму Л. Брежнєва. Джон Гіліс в цьому контексті стверджує: що «коли пам'ять про страхітливі події в наслідок панування окупаційної влади не могла вже трактуватися як очевидна, з'явилася потреба їх увічнення, щоб урятувати від забуття індивідуальні і колективні спогади» [38].

На другому етапі окупації прокомуністична влада зробила реальні практичні кроки для увічнення власного панування в центральноєвропейських країнах. Ідеальним прикладом тут може бути Чехословаччина, яка після «Празької весни», опинилася під жорстким ідеологічним контролем. Градец, Прага, Оломоуц, як і багато інших міст в державі, стали інсталяцією двох ідеологічних монументів сталінської доби: лідера російських комуністів В. Леніна і чеського першого «робочого президента» К. Готвальда. Монумент Готвальда, побудований в 1973 році, був особливо значимим символом перемоги радянської влади над центральноєвропейським «соціалізмом з людським обличчям» [64]. Спостерігаємо також перейменування комуністичною владою чеських історичних назв та спроби меморіалізації лідерів робітничого руху. Разом з тим виявилось, що інкорпорація радянської моделі пам'яті в Чехії (як і в інших країнах Центральної Європи) є неприйнятною для народів цих країн.

Внаслідок неможливості прямої інкорпорації радянської моделі пам'яті, відбулося не тільки повернення до керівництва країною колишнього в'язня комуністичного режиму Гусака, але й загальна переорієнтація влади на проведення більш збалансованої політики пам'яті. Можемо констатувати: що навіть у період тотальної ідеологічної монополізації влади комуністичним режимом, автентична пам'ять так і не були витіснена із суспільної свідомості центральноєвропейських спільнот.

У цьому контексті варто пригадати слова Б. Шацької, яка спираючись на розлогий емпіричний матеріал опитувань, констатує, що «герої соціалістичної праці ніколи не сприймалися суспільною думкою» поневолених народів як частина їх національного наративу [18].

Маргіналізація радянських культурних маркерів стала особливо помітною в 1980-х рр., коли на тлі деградації комуністичних режимів в Центральній Європі все очевиднішим став процес одночасної реанімації традиційних для поневолених центральноєвропейських народів патернів пам'яті.

7. Трансформація центральноєвропейського образу та його інтелектуальна критика.

Стало вже загальноновизнаним, що зміна історичної рамки пам'яті в Центральній Європі супроводжувалась якісними інституційними змінами у звичаях, свідомості людей, процесами посилення європейської ідентичності.

Тадеуш Букшинський, фокусуючи увагу на процесах трансформації історичної традиції, звертає увагу на спільні вироблені з Європою культурно-цивілізаційні засади ідентичності. Дослідник виділяє два аспекти соціальних змін в Центральній Європі, які, на його думку, мають першочергове значення і пов'язані з культурно-історичним витісненням окупаційного спадку: 1) створення нової європейської культури та віднайдення спільної європейської традиції, 2) демократизація та модернізація традиційної культури [27, s. 114]. Спонтанність поведінки, на думку професора Ягелонського університету, поступово змінюється калькуляцією, емоції – раціональними засадами, наївність – прагматизмом. Традиція стає більш універсальною та відкритою, а центральноєвропейські суспільства стають більш орієнтованими на глобальні свободи та солідарність. Ці позитивні тенденції стали можливими завдяки поєднанню інтелектуальної рефлексії з комплексними суспільними змінами: усуненню наслідків окупації, інституційним змінам в країнах Вишеградської четвірки.

Приналежність чеського і словацького спадку до історичної спадщини Центральної Європи набуло додаткової актуальності також після подій 1989 року. У виступі Вацлава Гавела, присвяченому двадцятій річниці Оксамитових революцій в Центральній Європі, меморіалізація стає важливою складовою єднання цих народів на засадах спільної ідентичності та історичного досвіду. На конференції в Гданську “Solidarity and the Fall of Communism”, відомий інтелектуал і останній президент Чехословаччини, віддаючи належне успіхам демократії в посткомуністичних країнах, зазначив: що «вшанування пам'яті причетних до історичних подій 1989 року однозначно приводить нас до спільної ... традиції свободи», з безпосереднім впливом громадянської участі на формування політики меморіалізації [40].

Наведені думки є вельми важливими в контексті тенденції останніх десятиліть щодо приєднання та адаптації країн Центральної Європи до Європейського Союзу, усвідомлення спільнотами цього регіону себе як частини Європейського культурного простору, європейської традиції, яка стала фундаментом становлення та розвитку національних ідентичностей.

В процесі суспільної дискусії виразно постає і потужний Центральноєвропейський антидискурс, який піддає сумніву укоріненість

цього регіону в інтелектуальному та політичному середовищі Європи. Скептичне ставлення щодо приналежності країн Центральної Європи до європейської традиції пам'яті спостерігаємо у висловлюваннях відомого польського історика Є. Єдліцького, який відзначає «несумісність специфіки регіонального історичного досвіду з західноєвропейською візією історичної пам'яті» [42].

В контексті його комунітарної візії цілком логічними є сумніви деяких інших центральноєвропейських інтелектуалів щодо універсального значення європейської пам'яті. Р. Траба в цьому контексті підкреслює, що «пам'ять для народів Центральносхідної Європи продовжує залишатися унікальною, гарячою, вкрай конфліктною та травматичною і передчасно очікувати, що вона втратить гостроту і розчиниться в загальноєвропейській історичній пам'яті» [81].

Послідовним опонентом та ідеологічним критиком центральноєвропейського дискурсу свого часу був російський поет Й. Бродський, який зазначав, що концептуалізація цього поняття «не має нічого спільного з політичною реальністю та художньою літературою» [26]. Скептичне ставлення до особливої місії Центральної Європи спостерігаємо і у відомого славіста Алоїса Вольдана, який, посилаючись на серйозні історичні джерела, констатує: центральноєвропейська ідея гармонійного співіснування різних народів походить з часів Австро-Угорщини, а її розпад поклав край цій ідеї [3].

Ідеологічними критиками ідеї Центральної Європи дуже часто були інтелектуали та політичні діячі, які сповідували протилежні ідеологічні принципи. Частина дослідників, зокрема А. Фіут, розглядає центральноєвропейський феномен як «похідний від європейської модерності» [35, р. 23]. Представник іншого культурного табору Хімка також піддає критиці концепт Центральної Європи як «географічно та науково не виправданий» [41]. Критики ідеї Центральної Європи одностайні щодо заперечення якоїсь «особливої окремої центральноєвропейської пам'яті», розглядаючи її як химерну конструкцію інтелектуалів [23].

Дистанціювання щодо такого концепту спостерігаємо і з боку частини польських істориків, які лише побіжно вводять Центральноєвропейську проблематику в поле польського наукового та політичного дискурсу, зберігаючи при цьому відданість національній ідентичності. В цьому контексті цікавою є інтелектуальна візія Даріуша Скорчевського, який вважає Центральну Європу своєрідною «невизначеною землею, яка не має власної репрезентації та не має власного голосу, але яку можна та, навіть, треба дискурсивно захопити так – як Захід (у своїх книжках, подорожніх щоденниках, політичних листах) здійснював захоплення Орієнту» [69, s. 58].

В цілому стримане і навіть скептичне ставлення до ідеї Центральної Європи посилилось на початку 90-х років ХХ століття. Особливо це було помітно в політичному середовищі Польщі, тодішньої Чехословаччини та

Угорщини, які вважали центральноевропейську ідею політичної та соціальної єдності непридатною для подальшої інтеграції посткомуністичних країн до Європейського співтовариства. «Творення іншої окремої спільноти може ускладнити наш шлях в Європу і заблокувати його на тривалий період», – зазначав Б. Геремек [37, s. 34]. Як справедливо стверджує З. Краснодобський, «майже нічого не змінилося в політичному плані і в останні роки, адже, попри достатньо активну політичну діяльність в межах Вишеградської четвірки, вельми мляво ідуть процеси “осмислення спільної історичної спадщини цього регіону”» [53, s. 87].

Можемо констатувати: що запропонована Вишеградською групою модель співробітництва, не враховує повною мірою роль Центральноєвропейської спадщини і об’єктивно послаблює інтеграційні процеси в Центральній Європі. Разом з тим оцінюючи Центральноєвропейську історичну спадщину в цілому не варто недооцінювати її вагому роль у формуванні потужної європейської ідентичності.

Центральна Європа чудово вписується у загальноєвропейський культурний ансамбль, з його шануванням культурно-історичних локальних традицій та модерних цивілізаційних інститутів, національного патріотизму, вдало поєднує надбання у сфері етнічної та академічної культури, політичної прив’язаності до засад національної державності.

8. Дискурс деколонізації в Україні: Центральна Європа versus Росія.

На відміну від Центральної Європи зовсім інші процеси спостерігаємо в Україні. Внаслідок відсутності реальної деколонізації маємо суттєві проблеми з соціальними реформами. Це й не дивно, адже не можливо провести соціальну трансформацію, не вирішуючи інших проблем, пов’язаних з комплексним усуненням колоніального спадку. Спільнота – яка не може вичавити з себе цінності та історичні маркери колоніального минулого, живе за принципом «минуле не зникає» – не має перспектив щодо власного модернізаційного розвитку.

Під впливом інтелектуального «прочитання» Австро-Угорського історичного спадку в Україні був створений «центральноевропейський міф», особлива центральноевропейська візія, яка, зберігаючи свій зв’язок з етосом, симбіозом суспільних відносин, в якому викристалізуються цінності, стала зразком для спільнот, поневолених імперською Росією.

На символічній важливості центральноевропейського досвіду для української ідентичності неодноразово наголошував «конструктор центральноевропейської ідеї в Україні» Ю. Андрухович, який відзначає принципове значення цього регіону для поневолених радянською імперією народів. На думку видатного письменника та культуртрегера «українці потребують міту Центральної Європи, адже нас викреслено зі свідомості

західних суспільств... Міт Центральної Європи ставить наш народ на зовсім інші ціннісні позиції» [21, с. 6].

Проблема українського історичного вибору набуває актуальності через наявність існуючої ціннісної дихотомії *Центральна Європа versus Росія*, яка окреслює кардинально різні межі спроможності сучасної України репрезентувати в культурному та суспільно-політичному політичному вимірі нову історичну рамку, яка несумісна зі стереотипами культурної залежності, «культурного та політичного домінування Росії над посткомуністичними країнами» [35, р. 23].

Характерним проявом українського дискурсу є тяжіння до абстрактних політико-ідеологічних ремінісценцій та одновимірної інтерпретації минулого, яка відбувається з діаметрально різних ідеологічних позицій. При цьому кардинальна зміна ідеологічних маркерів, яка відбулася останнім часом – антиколоніальна політична риторика, «інформаційні війни» не наближають Україну до центральноєвропейських країн. Симптоматично в цьому контексті, що чутливі для спільнот цього регіону історичні та символічні маркери 1956, 1968, 1989 років, попри їх поширення невеликою купкою інтелектуалів «1 грудня», так і не стали частиною українського суспільного життя. Засади центральноєвропейської пам'яті виявилися чужими для переважної більшості представників української еліти, правлячого класу та суспільства в цілому.

Не відбулося повноцінної рефлексії щодо питань спільної для всіх центральноєвропейських країн окупаційної спадщини, світоглядних аспектів деокупації, які є вкрай чутливими для всіх поневолених народів. Культурна дистанція українців від центральноєвропейського культурного спадку має своє історичне пояснення в специфіці українського травматичного досвіду. Внаслідок особливості радянської колонізації, культурна травма створювала певні «розломи на... культурному тлі суспільства», переформатовувала історичну пам'ять, але не поривала (розлучала) з історичним спадком минулого, примушуючи людей бути рабами свого колоніального досвіду [9]. Як пише Ю. Андрухович, наслідки цієї травми ще й досі не подолані, не зроблено вибір між статусом колонії і незалежної держави, між Центральною Європою і Росією, Сходом і Заходом. «Нам вдавалося, що ми, сміючись прощаємось з нашим колоніальним минулим. Але минуле так і не стало минулим. Після п'яти років, іншого на позір буття, Україна і далі ніяк не може поміститися в Європі» [21, с. 6].

Драматичність історичного вибору для української спільноти підкреслює і А. Кирідон, яка констатує, що «Україна дуже хоче до Європи, але насправді вона зацікавлена на неврегульованих та навіть невідрефлексованих відносинах з Росією... Не вдасться повернутися обличчям до Європи, залишивши за плечима, ніби сфінкса, невирішене питання колоніальної спадщини Росії» [13, с. 258].

Пострадянські стереотипи та проблемність інтеріоризації центральноєвропейського історичного спадку глибоко укорінені в українському інтелектуальному середовищі. Зокрема, відомий історик Н. Яковенко ставить під сумнів важливість процесу деколонізації в Україні, стверджуючи: всі моделі інтерпретації минулого, які існують в Україні, насправді не є моделями національної єдності, а є описом розвитку суспільства за анахронічними етнічними, лінгвістичними, конфесіональними категоріями, які є частиною боротьби проти русифікації. Такі критерії, на думку української дослідниці, є неприйнятними і не можуть об'єднувати модерну націю, продукують в суспільстві ситуацію конфлікту. Натомість пропонується характерна для домайданної України історична візія: розглядати історичну пам'ять в мозаїчному емпіричному вимірі «пам'яті різних територій», які об'єднуються лише на формальному рівні визнання єдиної держави України [20]. У випадку України, де пам'ять різних територій, внаслідок втрати народом суб'єктності, виступає формою маніпуляції регіональних еліт, така позиція є чинником пролонгації та посилення в країні колоніального дискурсу.

Концептуально відірваними від контексту Центральної Європи виглядають і заяви деяких сучасних українських інтелектуалів іншого ідеологічного спектру, зокрема – керівника Інституту національної пам'яті В. Вятровича. Теоретична візія дослідника є проявом спрощеної антиколоніальної версії історичної пам'яті. Позиція схвалення знищення радянських монументів, перейменування вулиць та адміністративні заборони свят комуністичного минулого, поза сумнівом, вступає в суперечність з вкрай актуальним для українського суспільства процесом ціннісного оновлення, пов'язаним з реальним, а не фіктивним подоланням колоніального минулого, збереженням та посиленням вартостей спільноти, продукуванням для влади «порядку денного» щодо соціальних та культурних змін в країні.

Попри уявну підтримку процесів «подолання тоталітарної радянської спадщини» як «спонтанного розриву суспільства з тоталітарним минулим», історик залишає без відповіді проблему реального ціннісного подолання радянського історичного спадку [82]. Замість ціннісної інтеграції провокується конфлікт з сусідньою країною на історичному, політичному та ментальному рівнях, який відвертає поневолені імперією спільноти від загальноєвропейського принципу «Прощаємо і просимо вибачення» і є перешкодою щодо формування свідомої спільної політики деокупації [16].

Європейські засади взаємного прощення та порозуміння в межах окремої історичної візії замінюються простими рецептами. Спостерігаємо в Україні уявну деколонізацію, яка не передбачає комплексної відмови від історичних зразків та соціальних практик минулого та імплементацію ціннісної центральноєвропейської складової в діях соціальних акторів.

Глава 2.

ПАМ'ЯТЬ ПРО ЗЛОЧИНИ НАЦИСТІВ В ПОЛІТИЧНИХ КОНСТРУКТАХ ПОВОЄННОЇ ІСТОРИЧНОЇ СВІДОМОСТІ НІМЕЧЧИНИ

Сучасне осмислення фактів історії війни, виявлення і аналіз нових джерел дають більш повну картину драматичного і героїчного минулого. Це стосується й історії повсякденності, соціального життя суспільства військового періоду, соціально-економічних, морально-психологічних, культурно-побутових явищ, способу життя та думок простого солдата і цивільного та іншим актуальних питань. У їх числі проблеми константної історії і множинності історичної пам'яті про війну. Війна не закінчується перемогою на полі бою. Після неї знов починається війна за розум людей, яка є не менш складною, чим звичайна традиційна війна.

Концепція пам'яті у дослідженні. В цілому термін «пам'ять» вийшов на перший план і став претендувати на статус ключового концепту нової парадигми сучасного гуманітарного пізнання лише в 80-х роках ХХ ст. Поступово в гуманітарних науках сформувалася ціла індустрія *memory studies*, де основним предметом стає не дослідження минулої події як такої, а пам'яті про неї, тобто образу події, який зафіксувався у свідомості тих, хто її пережив, а потім транлювався до свідомості безпосередніх потомків та реконструювався в наступних поколіннях.

На сьогодні є величезний список робіт з цієї проблематики й розпочинається він цілком обґрунтовано з піонерських праць французького соціолога Моріса Альбракса «Соціальні рамки пам'яті» [18] та «Коллективна пам'ять», яка вийшла вже після його смерті в 1950 р. [29]. Вчений вперше в своїх працях порушив проблеми співвідношення колективної та індивідуальної пам'яті, пам'яті та історії, соціально-культурних функцій пам'яті, наголосивши на її соціальній обумовленості та залежності індивідуальної пам'яті від колективної [17, с. 11]. Термін «історична пам'ять» позначає процес творення єдиної пам'яті про спільне минуле, головним суб'єктом формування якого виступає держава. Тому можемо поставити знак рівності між такими поняттями як «історична пам'ять» та «офіційна версія історії».

Відмежовуючи пам'ять та історію, дослідники звертають увагу на те, що історична пам'ять постає як функція влади, розглядається як засіб для мобілізації політичної влади, адже визначає, як слід представляти минуле [19, с.13]. Ієрархія пам'ятей існує не лише ззовні колективу, а й всередині. Джефрі Олік вказав на два підходи – індивідуалістський та колективістський – до розуміння колективної пам'яті, розрізнення яких не завжди артикулюється в дослідженнях пам'яті. Вчений вказує на можливість того, що спогади одних членів колективу можуть мати значно більшу колективну

цінність, аніж спогади інших членів групи. Цей феномен він окреслює терміном «зібрана пам'ять» (*collected memory*) [36, p.337].

У контексті питання про відповідальність за трагічні події Другої світової війни та злочини гітлерівського режиму історична пам'ять розглядалася одним із найвідоміших соціологів ХХ століття Теодором Адорно – лідером Франкфуртської школи. Під впливом трагедії Голокосту Адорно звернувся до вивчення історичного коріння антисемітизму і розробив теорію, відповідно до якої політична поведінка мас детермінується трьома соціопсихологічними факторами. В умовах гострих дискусій у ФРН про те, чи можна перекладати відповідальність за діяння нацистської диктатури на німецький народ, Адорно звернувся до концепції історичної пам'яті. Він зазначав, що у спогадах про драматичні події, такі як масові вбивства чи депортації, присутні намагання використовувати пом'якшені вирази, замовчування. Попри те, що Адорно наголошував на властивому частині німецького суспільства намаганні до витіснення пам'яті про нацизм, він усе ж побачив позитивні тенденції, спрямовані не на забуття, а на осмислення і засудження такого минулого, повний розрив з яким можливий тоді, коли будуть подолані причини даних подій [1, с.21].

При дослідженні особливостей становлення колективної пам'яті про Другу світову війну враховано акценти Алона Конфіно про потребу висвітлення ширшого контексту (політичного, загальнокультурного, соціального) досліджуваних подій, а також дослідження не тільки картини, що репрезентується, але й того, яким чином цей образ минулого сприймається іншими членами спільноти, чому той чи інший образ минулого був прийнятий чи відкинений колективом [23, p.1389].

Для аналізу «місць пам'яті» та визначення їх символічного значення й ролі у процесі інструменталізації їхньої колективної пам'яті, використано «простір пам'яті» (*lieux de memoire*), запропонований П'єром Нора. Дослідження під його редакцією, опубліковане у 1992 р., осучаснило методологічний поворот у студіях пам'яті, таким чином відкривши нові горизонти для досліджень. Відтак, «музеї, архіви, цвинтарі, фестивалі, річниці, угоди, письмові свідчення, святилища, таємні спільноти» тощо стали повноцінним об'єктом у вивченні відповідних репрезентацій минулого, якими наповнене сьогодення [14]. П'єр Нора зауважив, що в наш час «колективна пам'ять претендує на більш «правдиву» правду, ніж правдивість історії, правду пережитого, правду спогадів (біль і страждання, репресії, приниження, забуття)», хоч би якою була, втім, частка штучного конструювання [15, с.264].

Аляйда Ассман свою останню книгу «Довга тінь минулого» [5] присвятила аналізу проблем історичної політики. Вона зосереджує свою увагу на конструюванні прийнятних моделей пам'яті в післявоєнній Німеччині. Важливими видаються ідеї А. Ассман про те, що не тільки колективна пам'ять про перемоги, але й пригадування поразок може

слугувати для народу мобілізуючою силою. Вона пише не лише про специфіку пам'яті жертв Другої світової, але й про пам'ять злочинців. Дослідниця робить в різних місцях книги важливі зауваження про те, що з часу Освенціма змінилося кілька поколінь і нові покоління вже не вважають себе заплямованими злочинами нацизму. Вони щасливі від того, що народилися пізніше: вони вже не несуть в собі того морального тягаря, який несли їхні батьки й діди. Але тоді соціальна пам'ять відразу ж перестає бути дієвим конструктом, а перетворюється на тло існування, символічно робить одних нещасними, а інших щасливими. Власне, це стриженева теза робіт Аляйди Ассман – соціальна пам'ять ніколи не буває до кінця раціоналізованою, так само як і індивідуальна пам'ять теж ніколи не вільна від конструювання. Є багато прикладів того, як конструюється не лише соціальна пам'ять, а й індивідуальна: зокрема, спроби перекласти відповідальність на інших в післявоєнній Німеччині або «мовчання» з приводу того, що трапилося, щоб не травмувати соціальну пам'ять, зміст якої, у свою чергу, визначався централізованою політикою пам'яті, але при цьому травмується індивідуальна пам'ять. Тому післявоєнна політика пам'яті в Німеччині зачіпає не стільки колективну, скільки індивідуальну пам'ять – німці повинні були побувати в таборах, брати участь в ексгумаціях, дізнатися про долю окремих людей. Тоді як травматичні для самих німців події, такі як бомбардування німецьких міст авіацією союзників, виявлялися частиною колективної пам'яті, яка відразу оскаржувалася як помилкова. Якщо потрібно було зректися нацистської пропаганди, то потрібно було забути і про бомбардування – колективний обман розсіюється, а разом з ним розсіюється і колективне страждання. Залишається індивідуальне страждання жертв, а не колективне страждання, яке зливається зі стражданням міст і сіл від дій руйнівних стихій союзників по антигітлерівській коаліції.

Концепти «політика минулого» [25, р.41] і «історична політика» спочатку з'явилися в публічному просторі в Західній Німеччині у зв'язку з введенням маловживаного і абстрактного поняття «подолання минулого» (*Vergangenheitsbewältigung*). Тоді як «подолання минулого» лише дуже віддалено пов'язане з пам'яттю про терористичний режим і Голокост. Терміни «політика минулого» і «історична політика» орієнтовані на прагматичну і одночасно реалістичнішу оцінку минулого [20, с.93].

Сьогодні німецьке «подолання минулого» уживається в інших мовах, перш за все в англійській і французькій без перекладу та відносно до Федеральної Республіки Німеччини і Третього рейху. І, навпаки, концепт «опрацювання минулого» (*Aufarbeitung der Vergangenheit*) виник в післявоєнні часи [2, с.42], який не обмежується тільки Федеральною республікою, а розповсюджується і на інші держави. «Безжальне осмислення минулого» (*schonungslose Reflexion*) або «культура совісті», стверджував Адорно, повинно ефективно впливати зсередини, як самоаналіз, а не служити зовнішнім силам як пропагандистська зброя. Отже, опрацювання

минулого означає критичну роботу над пам'яттю про минуле. Воно містить «непережите і таке, що не зажило», так звані больові, або травматичні теми. У цьому сенсі, щоб заповнити білі плями на карті пам'яті і наново сконструювати своє ставлення до минулого, було використано пам'ять про Другу світову війну, яка стала визначальною подією в історії Європи ХХ століття. Терміни «подолання минулого» і «опрацювання минулого» направлені на переоцінку свого історичного минулого, пов'язаного з диктаторськими методами правління, і формування відношення до нього. «Суд історії» [21, с.59] сприяв не тільки остаточному розгрому нацизму, а й реабілітації жертв, проведенню реституції власності, виплати компенсації постраждалим від нацизму.

У демократичних суспільствах історична політика у жодному випадку не обмежена власне політичною сферою, до неї, разом з політиками і публіцистами, залучені також актори з інших професійних груп з різними інтересами і стратегіями, які впроваджуються в процес осмислення історії. Саме з усвідомлення відповідальності за спадкоємність і розриви в культурі і суспільстві народився концепт «опрацювання минулого».

Політика минулого означала в першу чергу:

- кримінально-правову і судову кваліфікацію нацистами злочинів із застосуванням насильства;
- політико-правове відношення до націонал-соціалістичного минулого, тобто компенсацію збитку різним категоріям жертв націонал-соціалізму і персональне юридичне переслідування конкретних злочинців з числа націонал-соціалістів;
- критичний аналіз націонал-соціалістичного минулого і його опрацювання в історичних працях, літературі, мистецтві і філософії [13, с.93].

Робота з пам'яттю минулого у Німеччині - це все ще делікатна тема в цій країні. Варто тільки згадати полеміку з приводу компенсації остарбайтерам, дискусії про Меморіал Голокосту в Берліні або політичний скандал щодо відсутності реабілітації гомосексуалістів-узників нацистських концтаборів. Професор політології Гамбурзького університету Пітер Райхель у своїй монографії «Робота з минулим у Німеччині» акцентував на важливості процесу фокусу проблеми пам'яті, бо історія нацистських злочинів доходила до нульових ХХІ ст., коли відбулися якісні зміни в ментальності німців як «нації військових злочинців», які, за словами Гітлера виявилися негідними місії, покладеною на них історією [37, s.16].

Як вказує німецький психоаналітик Вернер Болебер [6], «колективні катастрофи», такі як Голокост, Друга світова війна, а також репресії і етнічний геноцид, допомагають усвідомити політичні й соціальні катастрофи, як антропогенні катастрофи, які настільки сильно випробовують суспільство, що навіть прийдешні покоління вимушені опрацювати їх травматичні наслідки. Разом з цим вони створюють цілий ряд особливих

проблем ідентифікації і конфліктів між поколіннями як у жертв, так і у катів. Травмовані особи – це не тільки жертви деструктивної політичної реальності, але і одночасно її свідки. Проте, вони часто потрапляють в ситуацію, коли мало хто готовий вислухати їх свідчення, тому що слухачі не хочуть обтяжувати себе відчуттями страху і болю, люті й сорому або ж бояться звинувачень. Тому травматизація зачіпає не тільки безпосередніх учасників подій, але і подальші покоління.

Особливість шляху Німеччини полягає тому, що післявоєнна країна довгі десятиліття була розділена навпіл, і кожна з частин по-різному ставилася до історичної спадщини. Кожна з двох Німеччин перебувала спочатку під впливом своєї окупаційної влади, а потім увійшла в свій ідеологічний, економічний і, нарешті, військово-політичний «табір». І якщо в ФРН суспільство з великими труднощами, далеко не відразу, але все-таки зуміло засвоїти цей історичний досвід, то в НДР довгий час намагалися ставитися до подій часів нацизму, як до чогось, що далеко чуже соціалістичному суспільству.

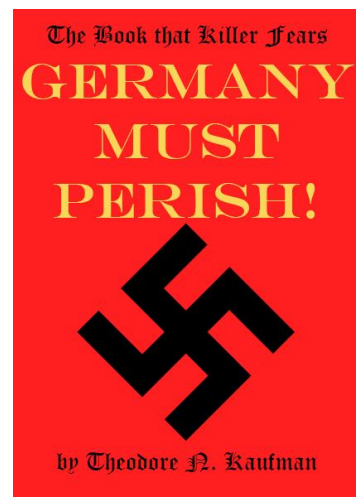
Західна Німеччина взяла на себе в якості правонаступника Третього рейху, відповідальність за свої злочини – і робить це по цей день. Звичайно, ця політика була реалізована імпульсивно: у ФРН всі зусилля були направлені на становлення демократичних інститутів, навіть шляхом амністії колишніх функціонерів Третього рейху, що було особливо характерно для початкового періоду існування розділеної Німеччини і, за що отримували критику від НДР. Всі заяви лідерів і референтних груп в німецькому політичному просторі, що мали відношення до історичної політики, зводилися до визнання міри відповідальності (більшою чи меншою мірою) німецького народу за події, що супроводжували нацистський режим. Нова еліта, серед якої були й відомі особи держави – Ганс Глобке (радник К. Аденауера, який за свідченнями був причетний до впровадження нацистських расових законів), Курт Георг Кізінгер (канцлер ФРН, який працював у МЗС Третього рейху у відділі пропаганди), Гюнтер Грасс (письменник, нобелівський лауреат, колишній солдат 10 танкового батальйону Ваффен-СС), не мала наміру обмежитися такими захисними заходами, як засудження головних військових злочинців і покарання нацистських функціонерів, а ставила за мету викоринити фатальний дух нацизму і демократизувати суспільство. А це було важливо для прийдешньої історії і важливості соціальної реальності.

У НДР відмежування від нацистського минулого відбувалося радикальніше: еліта функціонерів була повністю замінена, а період Третього рейху трактувався, за словами професора Вищої школи соціальних наук в Парижі та Центру Марка Блоха в Берліні Ютті Шеррер, як «чужа» історія [20, с.97]. Німецька Демократична Республіка розглядалася як країна-переможниця, яка перемогла диктатуру націонал-соціалізму, зокрема за допомогою комуністичного Руху Опору, роль якого після об'єднання

Німеччини, звичайно, була переосмислена. Східна Німеччина, на відміну від Західної, пішла шляхом люстрації та реституції. Коли було винесено моральний вирок і звинувачено великих капіталістів та землевласників у тому, що вони стали причиною приходу до влади Гітлера, було поставлено крапки не тільки у зв'язках зі злочинним урядом, але й у визнанні своєї провини і відповідальності. Про масштаби Голокосту у Східній Німеччині намагалися не згадувати, і навіть про те, що творилося в таборах смерті, говорилося в контексті жертв гітлерівського режиму. Це було цілком у дусі радянської пропаганди. У свідомості злочинці були покарані, антифашистський народ НДР визнано невинним, а отже і не зобов'язаним виплачувати репарації та контрибуції переможцям та постраждалим народам, наприклад євреям. У підсумку у НДР в широкому сенсі ніякого переосмислення нацистського минулого не відбулося.

Проблема існування нації була чи не одним з ключових питань останніх років війни для німців, оскільки побоювання майбутнього в світлі інформаційної війни були далеко не безпідставні.

Радикальна розправа над німцями, яку неодмінно було використано Міністерством пропаганди, у західному світі прозвучала з вуст учорашніх американських партнерів ще на початку війни. Це було відчайдушно для заокеанської громадськості, якщо враховувати, що ще в 1939 році Гітлер був проголошений в Америці людиною року. Проте, в світлі воєнних подій на європейському континенті вже в 1940 році в медіапростір були введені дві теми – критика політики Гітлера щодо євреїв і загроза інтервенції німецьких військ проти «братського англійського народу».



Титульна сторінка праці
«Німеччина мусить
померти!»

Під цією дією історик-любитель Теодор Кауфман у березні 1941 року випустив свою книгу «Німеччина повинна загинути», де зазначив, що «...Гітлер, Бісмарк, Вільгельм II – всі ці мужі (...) всього лише відображають те, що триває впродовж сторіч – вроджену пристрасть німців до завоювань і масових вбивств (...) Життєво важливо, щоб ми зрозуміли неспростовний факт, що нацисти не є істотами, що стоять за межами німецького народу. Вони і є німецький народ!» [Цит. за: 9, с.69].

У своїй праці Кауфман заявляв і доводив, що після війни всі німці повинні бути стерилізовані, а територія Німеччини має бути поділена між Голландією, Бельгією, Францією, Чехословаччиною і Польщею. Для цього він пропонував мобілізувати 25 тис. лікарів і, щоб кожен з них щодня

стерилізував по 25 німецьких чоловіків і жінок. І, таким чином, за три місяці очікувані результати стануть результативними. *«А через 60 років німці як нація зникнуть, – заявляв він, – і німецькі євреї поділяють мою думку»*. Через шість десятиріч його думку підтримав ще один американець єврейського походження Даніель Іона Гольдхаген, який доводив, що німці задовго до Гітлера «були вагітні світоглядом вбивць» [27, s.187].

Сучасні західні дослідники прагнули довести, що ідеї Кауфмана ніякої ролі не відіграли. Але це не зовсім так. У 1942 році Кауфман видав другу книгу, в якій першим висунув ідею перевиховання німецького народу. Цей другий план Кауфмана складається з десяти пунктів, і найдивовижніше в них те, що у них зафіксована пропозиція після війни зробити з Німеччиною якраз те, що союзники з нею насправді після перемоги і вчинили, а саме: відчуження східних районів країни, перенесення столиці з Берліна на захід, перевиховання, особливо німецької молоді, контроль над пресою і радіо і т.і.

В результаті стереотипно закладалося бачення природної агресивності німецького народу, його особливої войовничості впродовж всієї його історії двохтисячоліття і небезпеки від німців для сусідів. З іншого боку, американська пропаганда через «Відділ по психологічному веденню війни» американської і британської армії можливими методами прагнула вплинути на усвідомлення і подальше перевиховання «агресивного німецького характеру».

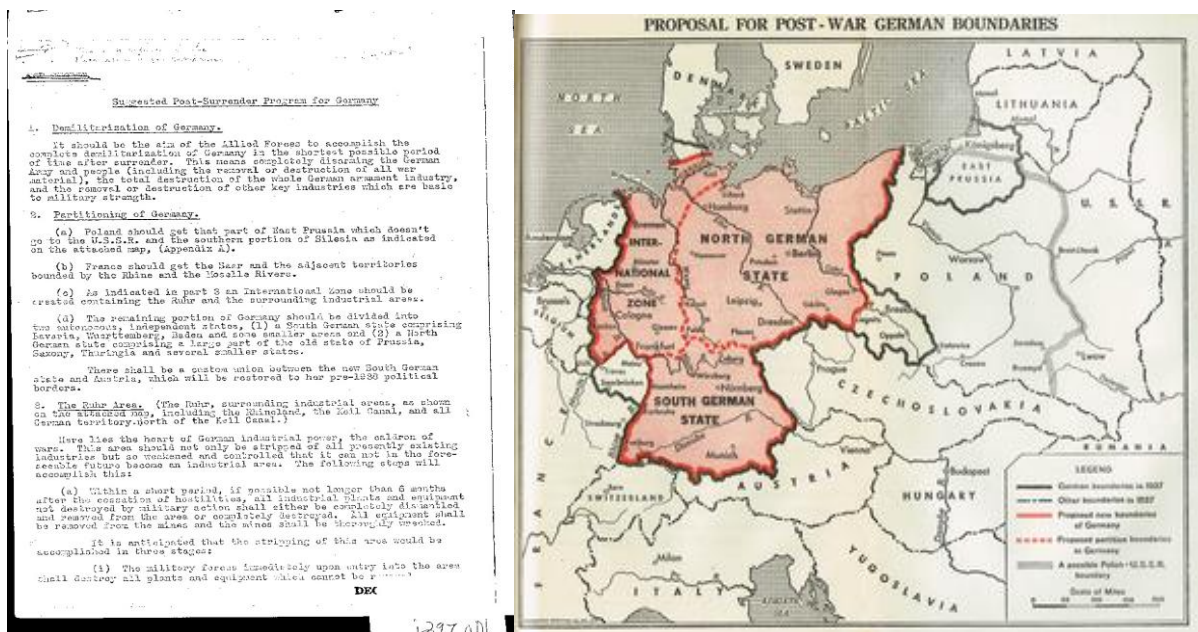
Геббельс не тільки наказав всім німецьким радіостанціям передавати зміст книги Кауфманна, а в пресі публікувати статті і видати книгу частинами англійською та німецькою мовами, а з початком війни проти СРСР в червні 1941 року, обґрунтував тезу справедливої, вітчизняної війни проти головного форпосту єврейського засилля у світі. У призмі військової пропаганди нападкам союзників піддавався не Гітлер і НСДАП, а весь німецький народ. А при такому стані роздумів народ легко можна було підвести до висновку: *«Або ми їх, або вони нас. Іншого виходу немає. Євреї хочуть знищити нас. А може бути, краще ми знищимо їх?»* (курсив мій – Т.К.).

Цікавим для аналізу у виробленні плану для післявоєнної Німеччини стала теорія гарвардського професора Е.А. Хоутона. У січні 1943 року він висунув ідею змінити спадковість німців шляхом організації масової імміграції іноземців до Німеччини. Американський антрополог, прихильник ідеї Кауфмана про природжену агресивність німців, запропонував шляхом схрещення з іншими народами «вивести нову породу» неагресивних німців. Єдині хороші німці – це, на його думку, ті, що «виїхали з Німеччини і мертві». В подальші роки аналіз (із залученням фахівців-психологів та психіатрів!) унікальності вдачі німецького народу не підтвердився. Ані в Першій світовій війні, ані наступних німці не проявляли агресивності, яку їм приписують. Ідеї Герберта Маркузе про агресивність під кутом підпорядкування були втілені в ідеї німецької авторитарної патріархальної

сім'ї, яка робить німців дуже сприйнятливими до нацизму. І цю національну рису варто виправити і перевиховати. Його думку в повоєнні роки поділяли й інші провідні ідеологи перевиховання німців – засновники Франкфуртської школи Т. Адорно і М. Горкгаймер [11, с.56].

Бестселером 1944 року стала книга американського письменника Луїса Ніцера «Що робити з Німеччиною?». У ній він повторює висновки Кауфмана про історію німецького народу як цілковитого злочинця проти людства і про вроджену любов німців до вбивства. Книги, подібні до цієї, заклали основи післявоєнної політики до німців як до незвичайного народу. Таким чином, питання: «Що робити з Німеччиною?», – стало звучати інакше: «Що робити з німцями?». У тому ж році багатотиражний американський журнал «Reabody Magazin» (RM), змістовно збігався з думками Луїса Ніцера «Що робити з Німеччиною?», опублікувавши дані проведеного опитування, в якому, як відомо, взяли участь навіть Альберт Ейнштейн і Томас Манн. Питання звучало так: «Чи повинні ми німців знищити або врятувати?». Відповіді, на щастя для німців, виявилися не герmanoфобськими.

Доля негативної популярності чекала також на сумнозвісний «План Моргентау». Міністр фінансів США Генрі Моргентау, найбільш впливовий в політичних колах того часу представник американського єврейства, заявив: «Нам треба або каструвати все німецьке населення, або поводитися з ними так, щоб вони більше були не в змозі народжувати нове покоління, здатне продовжити творити ті ж справи».



План Моргентау і Німеччина.

(Vorschlag für ein Deutschland-Programm nach der Kapitulation [«Morgenthau-Plan»], 6. September 1944 URL: https://www.1000dokumente.de/index.html?c=dokument_de&dokument=0104_mop&l=de)

Заздалегідь обговорювався також жорсткий план, який не передбачав збереження Німеччини як єдиної держави та відновлення німецької економіки. Східна Пруссія і Сілезія приєднувалися до Польщі, Саар – Франції, Рейн-Вестфалію, а також території між Мозелем, Рейном і узбережжям Північного моря планувалося включити у так звану «Інтернаціональну зону». Рур, наприклад, повинен був взагалі перестати бути промисловим. В результаті мала виникнути «пасторальна Німеччина». До речі, в пропозиціях так і говорилося: *«перетворення Німеччини на країну, принципово сільськогосподарську і пасторальну за своїм характером»*. Але

виникла критика цього плану змусила Рузвельта від нього відмовитися [8].

Протягом майже двох тижнів план Моргентау був офіційною програмою західних союзників для післявоєнної Німеччини і це достатній час для того, щоб геббельсівська пропаганда знову мобілізувала рішучість німецьких солдатів і всього населення, нескінченно втомленого від війни, битися з іще більшою твердістю.

За іронією, якщо план Кауфмана сприйняли як абсурдний, то з 1944 року пропозиції Хоутона і план Моргентау (із запрограмованим вимиранням близько 30 мільйонів німців від голоду) сприймалися вже спокійно.

Протягом 1942-1945 рр. військова пропаганда Радянського Союзу не відставала у теоріях практики знищення німецького народу від своїх західних союзників.

Нападкам піддавався не тільки Гітлер і НСДАП, а весь німецький народ, німці як люди. Варто згадати жорсткі та гострі вірші журналіста Іллі Еренбурга «Вбий!», написанні в 1942 р. (мова оригіналу):

...За сжатый рот твоей жены,
 За то, что годы сожжены,
 За то, что нет ни сна, ни стен,
 За плач детей, за крик сирен,
 За то, что даже образа
 Свои проплакали глаза,
 За горе оскорбленных пчел,
 За то, что он к тебе пришел,
 За то, что ты – не ешь, не пей,
 Как кровь в виске – одно: убей!



Пропагандистський плакат на план Моргентау «Німеччина мусить померти!» (URL: <https://hasid.livejournal.com/771465.html>)

А його замітки в пресі «*І ось ми в Німеччині ... німецькі міста горять і це мене радує... Німець, всюди німець. Він вже покараний, але ще недостатньо. І що може нас зупинити?... Ні, Німеччина, надто пізно. Час помсти пробив!*», – часто цитувало Імперське міністерство народної освіти і пропаганди.

Сьогодні ми неодноразово запитуємо: чому німці в своїй більшості позитивно ставилися до Гітлера? Історик Віланд Гібель вважає, що причиною цього впливу була не стільки його особиста чарівливість, скільки простота його програми, яка легко збільшувала кількість його прихильників [40, s.36]. У ній він обіцяв покінчити з безробіттям та убогістю і припинити диктат принизливого Версальського мирного договору, який сприймався в німецькому суспільстві всіма політичними силами аж до комуністів. За 12 років «держава загального благоденства» гарантувала громадянам, серед яких 13 млн. (33,2%) підтримали урядову програму, можливість їздити у відпустки, самі відпустки стали довшими, багатодітних матерів нагороджували цінними подарунками, надавали їм пільги, діяли закони про захист молоді й материнства. На своє виправдування німці зазначають, що вони підтримали не програму знищення євреїв, а програму розвитку країни. І, до речі, багато хто забуває, що головним передвиборчим гаслом Гітлера, було: «*Зробимо Німеччину знову великою!*». Коли політика націонал-соціалістів стала зрозумілою, на жаль, ті ж виборці не почали боротьбу за повалення режиму, не бажаючи потрапити у в'язницю до рук гестапо і піддатися тортурам та поставити свою сім'ю під ризик. Відтак бути вже в 1934 р. в перших концтаборах.



Преса про трагедію Неммерсдорфу під назвою «Бестії вирують у Східній Пруссії» (Braunscheiger Tageszeitung. 27.10.1944. URL: <http://informburo.dn.ua/cgi-bin/iburo/start.cgi?info62=3628>)

Завзятість німців в тилу та на фронті впродовж всієї війни трактується якимсь дивом, фанатизмом, їх масовою відданістю націонал-соціалізму і особисто Гітлеру. Насправді проявів масового психозу і фанатизму не під час, ані в кінці війни у народі не спостерігалось, як це було акцентовано під гаслом: «*Фюрер, накажи, і ми підемо за тобою!*» у відомій праці «Про німців» американського історика-германіста Гордона Крейга [10]. Відданість

«арійської нації» інсценувалася в геббельсівських пропагандистських фільмах – так званих «Wochenschau», та в талановитих фільмах Льоні Ріфеншталь, які дійсності не відображали. Пропагандистський апарат Геббельса уміло та старанно поширював зміст планів, а головне результат супротивників (на прикладі насилля у Неммерсдорфі, Гумбіні, Гольдфайті, Мельдгетені) через всі німецькі газети і радіо. Це мало належну дію: опір німців ставав ще відчайдушнішим. Билися не за ідеї нацизму або в пориві фанатичної любові до свого вождя, а за своє право жити, існувати.

А в дійсності німці дійсно проявили величезну волю до виживання в атмосфері страху і насилля майже повністю зруйнованих міст, відступу розгромленої армії, нічних килимових бомбардувань і лавини біженців з східних районів країни, що розпорошувалися по всій Німеччині. Природно, все це змушувало кожного німця, аж до 60-річних людей похилого віку «фольксштурмівців» і підлітків з гітлерюгенда, продовжувати битися з неймовірною люття. Загальна біда дійсно об'єднала народ. Ця згуртованість зберігалася ще довго і після війни. Для нас залишаються непоясненими причини такої завзятості, якщо ми не зрозуміємо, що в 1944-1945 роках війна для Німеччини все більше почала сприйматися як вітчизняна, визвольна.

Крім того, не дивлячись на весь хаос в прифронтових областях, в решті частин країни продовжував зберігатися необхідний рівень організованості до кінця війни. Залізниця, трамвайні колії, електролінії, постачання газом і водою, як правило, дуже швидко налагоджувалися і починали функціонувати вже незабаром після жорстоких бомбардувань. Постачання найнеобхідніших продуктів харчування, серед іншого – молока для дітей, продовжувалося аж до кінця війни у всіх частинах країни, виключаючи, звичайно, зони військових дій. Надавалася необхідна допомога німцям-біженцям зі східних районів, їх забезпечували ковдрами і одягом, гарячою їжею, забезпечували медичним обслуговуванням. Військовий морський флот, аж до кінця війни (краще всього функціонуюча частина вермахту), транспортував на своїх суднах зі східних районів на захід сотні тисяч поранених, людей похилого віку, жінок і дітей. Продовжувалися ці перевезення навіть ще й після капітуляції Німеччини. Ось цей високий рівень організованості, що зберігся аж до кінця квітня 1945 року, дійсно можна назвати дивом.

Тривалий час у післявоєнному суспільстві була відсутня солідарність з основного питання: ставлення до нацистського минулого. Стан свідомості нації в «годину нуль німецької історії» був відповідний хаосу на вулицях німецьких міст. Потсдамська теза про «безапеляційну провину» німецького народу за злочини гітлерівського режиму, яка зробила неминучою окупацію країни, була знехтувана громадською думкою, але питання про причини катастрофи, що відбулася, залишалися для нього центральним. Інтелектуали підкреслювали фатальний збіг обставин, міркували про незрілість першої

німецької демократії, про Гітлера як новоявленого антихриста. У масах переважали апатія і відторгнення політики Веймарської республіки, на діячів якої покладалася відповідальність за кулуарні махінації, що призвели до влади НСДАП. Для позначення політики по відношенню до своєї національної історії фахівці використовують термін «подолання минулого».

У ФРН процес подолання минулого проходив в кілька етапів. Можна сказати, що перший з них почався відразу після закінчення Другої Світової війни. Земля була зруйнована, пріоритет - відновлення та виживання. Тому цей перший етап спілкування з німецьким минулим можна назвати «фазою зміщення». Перехід від диктатури до демократії був у край важким і тривалим процесом. 1945-й рік не став нульовою точкою відліку, що знаменував початок абсолютно нової німецької історії. Не було якоїсь готової норми, до якої можна було б перейти. Якби всередині країни не було бажання, відразу після закінчення війни не відбулося б рішучого розриву з минулим Третього рейху. Це дозволило в аналізі вже сьогоденного дня написати, що демократія може бути перенесена, а суспільство, його можна підштовхнути до змін. До речі, ще один результат звучить як констатація того, що переможене населення може співпрацювати з переможцями навіть сильніше, ніж очікується¹.

Німці були охоплені депресією, страхом, розчаруванням. Будь-які спроби усвідомити те, що сталося, якийсь час відкидалися – люди прагнули викреслити цей період історії зі своєї свідомості, відмовитися від нього, забути. Ряд німецьких істориків післявоєнного часу розглядали закінчення війни як катастрофу для німців. На думку берлінського історика Вольфганга Віппермана, історично це абсолютно не вірно, оскільки 8 травня 1945 року є епохальною датою не тільки для німецької, але й для всієї світової історії. Вона порівнянна з такими подіями, як Реформація чи Велика Французька революція. Цей день символізував початок нової епохи і закінчення жахливого часу нацизму. На думку Віппермана, як такої «години нуль» в Німеччині, звичайно, не було. *«Це було б чудово – покінчити цього дня раз і назавжди зі всією нацистською історією і почати все з чистого листа. Але для цього всі повинні були знову народитися»*, – вважає історик. За його підрахунками багато з тих, хто мав відповідальні посади в Третьому рейху, продовжив свою кар'єру. Так, наприклад, в Міністерстві закордонних справ

¹ Американська журналістка А. Гельхорн, узагальнюючи враження від розмов з жителями західних областей Німеччини, записала в щоденнику слова своїх співрозмовників: *«Серед нас немає нацистів, і ніколи не було... Може бути, двоє-троє мешкали в сусідньому селі... Та, кажуть, в тому містечку, в двадцяти кілометрах від нас, якийсь час жило кілька таких... Між нами кажучи, у нас було багато комуністів, нас завжди вважали червоними... Ми давно вже чекаємо вас, американців... Ви прийшли і нас звільнили... А нацисти – мерзенні тварини! ... Ні, з моїх родичів ніхто в вермахті не служив, та й в партії не перебував... Як ми страждали, тижнями не вилазили з підвалу...»*.

Німеччини колишніх членів націонал-соціалістичної партії після 1945 року було навіть більше, ніж до закінчення війни [39, s.57].

Додатково хмизу у розгорання полум'я конструювання амбівалентної пам'яті у свідомості німецького народу надавали перші особи країни. Пізніше канцлер ФРН Людвіг Ерхард заявив 1965 року: *«Якби поразка гітлерівської Німеччини ознаменувала собою кінець безправ'я і тиранії у всьому світі, тоді у всього людства були б достатньо підстав святкувати восьме травня як день звільнення. Всі ми, проте, знаємо, наскільки далеко від цього наша реальність»*. Таким чином, федеральний канцлер піддав сумніву факт звільнення німецької нації в 1945 р. У ФРН 50-і роки для більшості німців виявилися роками тільки їхніх страждань, – а про страждання інших вони не говорили. Суб'єктивно це було зрозуміло, тому що для більшості населення, для солдатів, деякі з яких тільки в 1955 р. повернулися із полону, це був жахливий досвід. Тоді ніхто не говорив про те, що німці самі нарobili. В часи холодної війни це було частиною їхньої ідентичності. Нацизм, Голокост, агресія по відношенню до інших народів – все це, з чим можна було погодитися, хоча не було ні приватних, ні публічних переговорів про переслідування євреїв.

Переважна більшість німців сприйняла закінчення війни не як звільнення, а як національну катастрофу. Антифашистський імпульс 1945 року *«Ніколи знову!»* надзвичайно швидко опинився вичерпаним в умовах активного включення ФРН в холодну війну. Якорем спасіння стала ідея єдиної відповідальності Гітлера, часткова причетність до його злочинів німецької правлячої еліти. Ця теза надовго визначила головний вектор західнонімецької історичної свідомості. Зрозуміло, що німці були на межі виснаження своїх фізичних і моральних сил, проте їх поведінка в нульову годину виявилася на подив відстороненою від реальності [7].

Важко було зрозуміти, чому більшість населення протягом 12 років ставилася до гітлерівського уряду в кращому випадку нейтрально, з твердою вірою в свого фюрера. Жителі Німеччини не бажали замислюватися про минуле, яке лягло важким тягарем не тільки з моральної, а й з практичної точки зору. Люди занурювалися в стан співчуття до самих себе і в стан самовиправдовування. Лише деякі визнавали свою відповідальність за жахи нацистського режиму. У період *«дистанційно створюючих зміщень»* народ *«мовчазних послідовників нацизму»* не міг відразу стати нацією переконаних демократів. Політичне самоочищення в контексті політики денацифікації не прорахувало хронологічний термін, враховуючи масову лояльність до попереднього режиму.

Величезна більшість німців прагнули до матеріального і психологічного відродження, витісняючи зі свідомості реалії Третього рейху, що тільки-тільки стали минулим. Стурбоване тим, щоб досягти хоч якогось ступеня нормалізації, німецьке населення з апатією або негативними емоціями, варто визнати в меншості, реагувало на Нюрнберзькі процеси, які, за задумом

держав-переможниць, повинні були зіграти і виховну роль. Як відзначає професор історії Йєнського університету Н. Фрай, «всі інші процеси (за винятком трибуналу над головними обвинуваченими в Нюрнберзі) натрапляли із самого початку на реакції ворожості (*Abwehr*) і протесту (*Widerspruch*)». Символічна теза Г. Куна про психологічну роль Нюрнберзького процесу розкриває, що «Нюрнберзький процес знизив напруження мстивих відчуттів, що панували із зрозумілих причин у військах союзників, і приборкав антинімецькі настрої, провівши лінію між жменькою ватажків режиму і переважною більшістю населення – їх пасивними співучасниками» [11, с.59].

Усвідомлення злочинного характеру націонал-соціалізму не відбулося. Панувала думка, що все, що відбувається – це просто суд переможців над переможеними. Злочини Третього рейху в суспільній свідомості зрівнювалися із збитком, нанесеним німецьким містам бомбардуваннями союзників, а визнання злочинними масових націонал-соціалістичних організацій сприймалося як огульне колективне звинувачення всього народу¹.

Британський історик Ян Кершоу в своїй книзі «Гітлер міф: Імідж та реальність у Третьому рейху» пише про різні опитування, проведені серед німецького населення протягом першого повоєнного десятиріччя. Більшість опитаних у 1945-49 роках заявила, що націонал-соціалізм був гарною ідеєю, але погано реалізованою. У 1945 році 42% молоді та 22% дорослих німців вважали, що відродження Німеччини найкраще відбуватиметься за «сильного нового фюрера». У 1946 році 6% (у 1950 р. їх склало 33%) німців заявили, що Нюрнберзький суд був несправедливим. Примітним виявилось, що в 1946 р. за суворі покарання нацистських злочинців виступили 55% опитаних, тоді як за три роки їх кількість знизилася до 31%, на що вплинула трансформація політики денацифікації. Також виявилось, що 37% наголосили, що Голокост як «знищення євреїв, поляків та інших неаріїв був необхідним задля безпеки німців» (у 1960 р. 20% німців сказали, що євреї частково самі винні в тому, що їх палили і вбивали). Це підсилювалося тим, що 1 з 3 опитаних в окупаційній зоні США заявили, що євреї не повинні мати тихих же прав, що і арійська раса. Третина населення вважала, що змовники 20 липня 1944 – це зрадники, а не герої. Щодо особистості А. Гітлера, то через сім років після війни третина німців мали все ще позитивне ставлення до нацистського вождя, 10% вважали Гітлера найвидатнішим державним діячем, велич якого буде оцінена лише пізніше, а 22% вважали, що він зробив «деякі помилки», але був відмінним лідером і 14% німців знову би проголосували за подібну авторитарну особу. Показово те, що опитування в 1995 р. показало істотно

¹ У 1950 рік чиновник з селища Бремерверда (Нижня Саксонія) вимагав підірвати пам'ятник 46 тисячам радянських полонених, загиблим в сусідньому концтаборі Зандбостеля. Обґрунтування: збереження меморіалу «може означати смертний присуд для мешканців округу, якщо росіяни колись вторгнуться на нашу територію».

протилежні результати: 80% опитаних заявили, що вважають 1945 рік часом звільнення від нацизму [30, р.134-136].

Багато в чому непродумана процедура денацифікації і помилки при її проведенні привели до того, що значна кількість німців мали привід вважати, що з ними вчинили несправедливо. У результаті виникла парадоксальна ситуація: були покарані дрібні нацисти, а більш значущі з минулим, благополучно дочекалися 1948 р., коли денацифікація була фактично припинена. Це сталося тому, що розгляд важливих справ постійно відтерміновувався, а несуттєві проходили як супутні з винесенням швидкого судового рішення в перші роки. Це породжувало у суспільстві соціальну несправедливість, наслідками якої стали різного роду махінації та маніпулювання суспільною думкою, і врешті – закріплення в офіційному дискурсі неправдивої інформації. Проте, як погоджується значна кількість експертів, після закінчення Другої Світової війни Німеччина провела роботу з подолання досвіду нацизму, яка є одним з найуспішніших прикладів в області «політики пам'яті».

Існує термін «комунікативне замовчання», що описує звичайне для перших післявоєнних десятиліть ухилення німців, що пережили війну, від розповідей про минуле навіть в колі сім'ї. Ця особливість створювала в західнонімецькому суспільстві своєрідну атмосферу згуртованості, яку підсилювала і загальна незадоволеність поведінкою переможців, і прагнення зменшити провину німецької нації. І тим успішніше насаджувалася ідеологізована пам'ять про війну, що витісняла з часом особисту пам'ять. Німці були охоплені депресією, страхом, розчаруванням. Будь-які спроби усвідомити те, що відбулося, якийсь час відкидалися – люди прагнули викреслити цей період історії зі своєї свідомості, відмовитися від нього, забути. В основу цього досвіду лягло поняття провини. Федеральний президент ФРН 1949-1959 рр. Теодор Гойс сказав: *«1945 рік став для німців і роком поразки і роком звільнення. Немає колективної вини, але присутній колективний сором за те, що сталося. Найгірше, що зробив для нас Гітлер разом з своїми поплічниками – змусив нас засоромитися і носити ім'я німець. Тільки ті, хто визнає минуле, мають силу формувати майбутнє»*.

Війна проти Радянського Союзу оцінювалася взагалі інакше. Адже війна сприймалася як захист демократичної культури на берегах Волги, під Сталінградом. Таким чином, захист Німеччини в 1945 році розглядався як прагнення не допустити Сталіна і радянські війська до Ельби. На жаль, такий підхід до оцінки війни не подоланий повністю і прослідковується в деяких групах німецького суспільства. На думку доктора І. Освальд, формуванню історичної пам'яті німців не сприяло те, що тема війни майже до кінця 60-х рр. не висвітлювалася в німецькому суспільстві: *«Про війну у нас говорили дуже мало. Взагалі в школі у нас так викладали, що в 1933 році все кінчилося! В школі я нічого не чула про війну. Все останнє я дізналася тільки в університеті і була здивована, що Париж в 1940 р. окупували німецькі*

війська!». Гасло «Ми цього не знали!» Багато хто з колишніх співгромадян вважав за краще не згадувати про його активну співучасть або про те, що він збагатив себе майном євреїв, яке було відчужене [32, s.63].

Для кін. 40-х – поч. 60-х років тактика замовчування (*Verschweigerung*) стала повсюдною. Перший канцлер ФРН Конрад Аденауер вважав, що німцям потрібно подавити в собі спогади про недавнє минуле і займатися відновленням, соціальним облаштуванням мільйонів німців. Епоха Аденауера сьогодні вважається часом, в якому все було підпорядковане волі для перебудови та економічного розвитку. Це давало поштовх до запеклих суперечок навколо численних виправдальних судових рішень щодо єврейського питання. Лише одиниці задавали питання «... чому в основному респектабельні громадяни – вчені, державні службовці, купці, майстри – були раптово здатні до немислимих звірств і після війни знову були нешкідливими громадянами?¹». Дані процеси обґрунтовувалися тим, що в цей час вийшли на свободу ті, хто в 1945-1949 роках був засуджений в рамках Нюрнберзьких процесів або військовими судами союзників за військові або нацистські злочини. Також після запрошення Німеччини в НАТО, починаючи з 1954 року, на керівних посадах почали з'являтися особи, які були в списках «причетних» до режиму.

Влада обґрунтовувала відмову від подальшого кримінального переслідування нацистів з посиланням на бажання заспокоєння суспільства і політичної стабілізації. Показовою є критика влади християнських демократів, на прикладі оманливого картографічного огляду, яким пояснювали глибину тривалого і важкого зараження всього суспільства націонал-соціалістичною ідеологією. Чи могли відбитися реалістично у свідомості пересічного німця глобальні зміни, якщо навіть у 1960-і межі Німеччини в географічних атласах указувалися за станом на 1937 рік, і німецькі східні області позначалися як такі, що «знаходяться під управлінням Польщі».

Не дивлячись на витіснення зі свідомості «проклятого» минулого в перші два післявоєнні десятиліття, дух подолання минулого був живий в літературі, театрі, кінематографі й інших видах мистецтва, впливаючи на історичну свідомість, що формувалася. Досить згадати перший німецький художній фільм 1947 року В. Штаудте «Вбивці серед нас», який спочатку був відхилений британською окупаційною владою і схвально продемонстрований в Східному Берліні, провокативний спектакль Р. Хоххута «Намісник»



Афіша фільму «Вбивці серед нас» В. Штаудте

¹ У різдвяну ніч 24 грудня 1959 року в Кельні були спалювані хуліганами-нацистами тільки що відбудована синагога і пам'ятник жертвам націонал-соціалізму.

(1963) і два найвідоміших і найуспішніших в західнонімецькій літературі романи, присвячених опрацюванню націонал-соціалістського минулого: «Жерстяний барабан» (1959) Г. Грасса та «Урок німецького» (1968) З. Ленца.

Зрушення у громадській свідомості почали відбуватися на поч. 1960 рр., коли були скликані надзвичайні збори Бундестагу. В травні того ж року Теодор Оберлендер, один з федеральних міністрів з «коричневим минулим», був змушений залишити свою посаду. Поліція заарештовувала кілька неонацистів, у пресі з'явилися статті, що наполегливо вимагали перегляду в антифашистському дусі навчальних посібників (уводився курс «Політична освіта») та системи викладання історії в цілому. Наприкінці 50-х років у Людвігсбурзі було створено Центральне бюро з переслідування нацистських злочинів, Інститут сучасної історії в Мюнхені, що спричинило у ФРН нову хвилю розслідувань.

Спроби відновити діалог, громадське обговорення причин і наслідків періоду нацизму відбулися на другому етапі політики пам'яті – «протистояння / справа з німецькою провиною», коли переломною подією стали процеси над А. Ейхманом в Єрусалимі (1961-1962рр.) та «Франкфуртський процес» 1963-1965 рр. над наглядчачами Освенцима – перший значний судовий процес щодо 22 нацистських злочинців, проведений правосуддям ФРН. Суперечки про терміни давності злочинів в Бундестазі спричинили помітне зростання інтересу в суспільстві до націонал-соціалістичного минулого, який оголив персональну історію німецького народу.



«Франкфуртський процес» 60-х рр.

(Vergangenheitsbewältigung. URL: https://www.planet-issen.de/geschichte/ deutsche_geschichte/ nachkriegszeit/pwievergangenheitsbewaeltigung100.html)

Ініціатором цих процесів був генеральний прокурор Франкфурта Фріц Бауер, який дізнався, що найвідоміший організатор вбивств євреїв на Балканах, Адольф Ейхманн, перебував в Аргентині. Бауер не повідомив цю інформацію ані своїм німецьким колегам, ані поліції. Він побоювався, що

співчуваючі зможуть попередити Ейхмана. Замість цього він повідомив Мосад (ізраїльську розвідувальну службу), яка скористалася унікальним шансом – викрала Ейхмана в Аргентині. В Єрусалимі відбувався процес над військовим злочинцем і його страта. Процес Ейхмана і його оцінку для Німеччини прокоментувала філософ Ханна Арендт у праці «Ейхман в Єрусалимі – звіт про банальність зла». У ній вона описала Ейхмана як кар'єриста, який zorganizував вбивство євреїв задля для свого професійного просування, що ще більше посилювало незадоволення і сором за минуле. За словами дослідниці, німці звикли до духу колективізму, до підпорядкування авторитетам, виконання чітких наказів, що унеможливило прояв будь-якої іншої думки. Не було зафіксовано жодної відмови від виконання наказу за час війни [3, с.265].

Наприкінці 1960-х років відбувся якісний перехід у ході наукового дослідження історії Третього рейху. У працях Г. Фішера, які викликали живу дискусію, що вийшла далеко за межі наукової сфери, розкривалася найважливіша проблема спадкоємності економічних і політичних структур Третього рейху до Боннської ФРН. Широкий резонанс викликали, ставши класикою книги про нацистський період Мартіна Брошата, Гельмута Краусника, Ганса Буххайма, Ганса Моммзена. Психологіки Олександр і Маргарет Мічерліх ще в 1967 році в книзі «Нездатність до скорботи», спираючись на приклади ворожого ставлення окремих людей і мас в цілому до визнання провини за співучасть в політичних злочинах, вказали на недостатню активність влади в подоланні нацистських злочинів в епоху Аденауера [24, с.210].

Каталізатором студентських протестів стали злочини нацистської диктатури та суди проти нацистських військових злочинців 1950-х років, які, на думку багатьох, були занадто м'якими. Але набагато більше обурило факт, що значна кількість колишніх нацистів залишилася на важливих посадах держави. У контексті відкриття цих світлин був показовим акт протесту (ляпас і вигук «Нацист!») на прес-конференції 1968 р. молодій журналістці Беати Августи Кларсфельд канцлеру Г. Кізінгеру. В подальшому для канцлера це вартувало посади на чергових виборах.

Не прагнучи нічого знати про тіні минулого, про провини та спокуту, Німеччина підходила до протестної межі, яка завершилася участю студентів «покоління 68» у формуванні нової історичної картини світу. Одним з наслідків цього загалом дуже критичного ставлення до минулого країни було те, що молоді німці більше не любили свою власну країну. Проте ж треба було ідентифікувати себе з чимось чи кимось! Якщо запитували студентів німецької національності, що означає бути німцем або що таке Німеччина, відповідь містила швидше негативний відтінок, приблизно в такому дусі: «Ми не німці, а європейці», «Нас це не цікавить, ми самостійні особи». Притаманне прагнення до спільної нації було спроектовано в Німеччині в Європі. Таким чином, європейська уніфікація стала свого роду

наднаціональною заміною для зовсім зіпсованого ставлення німців до своєї власної країни. Результатом стало те, що жодна країна не сприяла європейському об'єднанню так само, як Німеччина. Європейське економічне співтовариство / Європейський союз – опосередковане породження результатів нацизму? Чи не цього прагнув Гітлер?

Політичні й суспільно-громадські діячі підхопили хвилю та проговорювали публічно важкі питання німецької історії: «чудовим моментом» в 1965 році стали промови у Бундестазі Адольфа Арндта (СДПН), Ернста Бенда (ХДС) та Томаса Деллера (ВДП). *«Визнати національну провину зовсім не означає боятися заплямувати образ нації. Навпаки, у нації з'являється можливість внести зміни в самоідентифікацію: категорично відмежуватися від злочинів, які є в її історії, і голосно заявити про цінності громадянського суспільства»*, – заявила в інтерв'ю дослідниця культурного аспекту пам'яті професор університету Констанца Ассман А., яка може стати апофеозом другого періоду формування історичної пам'яті [5, с.97].

Переоцінка політико-культурних цінностей в 1970-х і 1980-х роках, в контексті якої формувалася домінуюча сьогодні у ФРН культура пам'яті, що центрується навколо жертв нацизму, передбачала відкрите критичне обговорення і визнання провини. Важливим етапом на цьому шляху стала східна політика Віллі Брандта, яка орієнтувала політику минулого, засновану на визнанні відповідальності німців за нацизм у напрямі історичної політики, що мала на меті вплинути на майбутнє. Брандт у своїй урядовій заяві в 1969 році заявив історичну пропозицію: *«В Європі Німеччина є країною, яка має найбільші кордони з іншими країнами. Ми хочемо бути народом добрих сусідів»*. 7 грудня 1970 року епізод з преклонінням колін канцлера, що символізував радикальний розрив з колишнім курсом західнонімецької зовнішньої політики, і з проханням від імені німецького народу про прощення за злочини, поляризував німецьке суспільство і є думки, які запевняють, що саме таке падіння було варте канцлерства Віллі Брандту. Проте з часом зображення уклінного Брандта залишилося в свідомості не тільки багатьох німців, але також поляків і представників інших націй символом політики зближення й примирення, заснованої на моральних принципах.

Договір з Польщею також регламентував створення комісії з німецько-польських навчальних посібників. Було встановлено, що опис історії відносин між Німеччиною та Польщею в підручниках обох країн був катастрофічним. Тому комісія зробила рекомендації щодо того, як німецько-польська історія повинна бути представлена в шкільних підручниках двох країн. Це спрацювало [31, s.159].

Тривале замовчування злочинів Третього рейху було порушене в 70-ті рр., коли почали проводитися виставки і створюватися нові історичні музеї, які сприяли перегляду оцінок нацистської диктатури і політичної освіти в цілому. У 1973 р. федеральний президент Густав Хайнеманн ініціював

конкурс «Німецька історія» для учнів під гаслом: *«Без знання історії не можна було подолати минуле. Є країни важкі. Однією з них є Німеччина. Але це наша Батьківщина»*. Інтерес до власної історії мав сприяти виробленню у дітей і молоді свідомості відповідальності. З іншого боку, в цей час виникало уявлення про «непереборне минуле», яке викликало численні протести людей, що підтримували націонал-соціалізм, або навіть брали активну участь в його діяльності. Як повідомила у ЗМІ співробітниця Німецького культурного центру імені Гете в Москві Симоне Фогт: *«В цей час у Східній Німеччині серед підлітків були випадки захоплення нацизмом. В школах тоді з'явилися перші неонацисти. Вони не визнавали офіційну політику, у них був культ Гітлера. Вони були серед моїх ровесників у 8, 9, 10 класі»*.

Діячі науки та культури, які представляли цвіт інтелігенції ФРН, не боялись йти проти течії, точно й глибоко осмислювали тривожну ситуацію в своїй країні, вказували на антигуманну сутність фашистської диктатури і на небезпеку її забуття. Західнонімецьке суспільство знайшло в собі сили і мужність почути й зрозуміти своїх духовних лідерів (Адорно, Ясперс, Вайса, Бьоля, Кеппена, Грасса), погляди яких мали безпосередній вплив на зміну вектора масової історичної свідомості. В провідних засобах масової інформації поступово починалося обговорення, що доти витіснялося зі свідомості минулого, що кінець-кінцем призвело до утворення тієї специфічної політичної культури ФРН, найважливішим елементом якої є моральне неприйняття нацистського минулого. Перш за все, зміна поколінь активно сприяла тому, що на порядку денному «політики минулого» з'явилася вимога критичного опрацювання минулого.

Найбільш послідовну роботу в процесі перевиховання німців вела і досягла у цьому значних успіхів Франкфуртська школа, що повернулася до Німеччини. «Франкфуртський інститут соціальних досліджень» – такою була її повна назва – був закритий в Німеччині в 1934 році, його співробітники емігрували в США і продовжували роботу в 30-40-і роки в Колумбійському університеті. З початком політики розрядки в кінці 60-х років у Німеччині починається студентський рух, що теоретично вийшов з цієї філософської школи. Під тиском нових «революціонерів» був знехтуваний старий консенсус політичних сил, досягнутий при К. Аденауері і діючий ще при В. Брандті, який проголошував головним завданням німецької демократії політику антитоталітаризму. Оскільки будь-який прояв любові німців до своєї країни, мови, культури трактують проявом націоналізму, мало не нацизмом, Ю. Габермас запропонував компроміс ідентифікації – єдино допустимий термін «конституційний патріотизм» (*Verfassungspatriotismus*). Сміслові навантаження цієї логічної конструкції несе в собі реалізацію не етнічної складової національності, а громадянської в сучасній Німеччині. З 1968 року історики, філософи, вчителі почали пояснювати німецькому народу, спираючись на учення «Франкфуртської школи», що німецька нація пройшла важкий і тернистий шлях свого становлення, тому, щоб зберегти

свою єдність варто опиратися не на етнічну, а на політичну ідентичність як головний чинник державотворчих процесів [38].

Історико-політичне навчання, історична й політична дидактика поступово ставали елементами освіти, що створювало умови для опрацювання минулого. Історична дидактика (*Geschichtsdiidaktik*) як наука про вивчення історії стала самостійною науковою дисципліною, найважливішою категорією, що вивчає «історичну свідомість». У рамках політики минулого усна історія (*oral history*), тобто спогади сучасників подій, стали визнаним методом вивчення новітньої історії. На арену наукової і політичної діяльності вийшло нове покоління людей, яке народилося вже після війни і не мало безпосереднього досвіду нацизму, але було непримиренним до неправди про минуле. Примітним у контексті нових віянь стала прем'єра чотирьохсерійного американського телесеріалу «Голокост» в січні 1979 року, який щовечора збирав біля екранів від 10 до 20 млн. глядачів – більше, ніж будь-яка інша програма німецького телебачення, присвячена історії єврейської сім'ї лікарів з Берліну. Наслідком демонстрації телесеріалу став наступний урок історії для німецької нації і мотивація для подальших досліджень у новоствореному Центрі з досліджень антисемітизму. Харизма фільму означала початок третьої фази, яку можна назвати «прийняттям історичної провини». Подібні умонастрої не для всього німецького суспільства були характерні. Переважно у край праві кола популяризували теорії ревізіонізму, або негационізму (*Negationismus*)¹. У 1985 р. у відповідь на спроби ревізіоністів фальсифікувати історію був прийнятий закон «Про брехню в Освенцімі» (з доповненнями від 1992, 2002 і 2005 рр.), згідно з якими заперечення Голокосту переслідується згідно із законом. Раніше Голокост в кримінально-правовому відношенні ставився в один ряд з насильницькими діями інших диктатур, що створювало серйозні труднощі для його засудження [12, с.95].

Помітною віхою в історичній політиці ФРН стала пам'ятна промова федерального президента Ріхарда фон Вайцеккера, з якою він виступив в Бундестазі 8 травня 1985-го на честь 40-х роковин закінчення війни і ліквідації націонал-соціалістської тиранії. Вперше людина, що займала одну з вищих державних посад у ФРН, назвала 8 травня «днем звільнення» (а не днем капітуляції або краху). У своїй знаменитій промові на урочистому засіданні федеральний президент додав: *«Цей день звільнив нас всіх – від людиноненависницької системи націонал-соціалістичної диктатури, яка здійснила геноцид людства, який не мав аналогів в історії. Ніхто не забуде про те, які страждання звалилися на багатьох людей 8 травня і продовжилися після нього. Але ми не можемо вважати причиною втечі, вигнання, залежності закінчення війни. Навпаки, причина криється на її*

¹ У 1970 роки посилилася тенденція до заперечення або зменшення масштабів знищення євреїв і до невизнання існування газових камер.

початку і на початку тієї тиранії, яка привела до війни. Ми не можемо відокремити 8 травня 1945-го від 30 січня 1933 року». У цій промові фон Вайцеккер вперше назвав всі категорії масових жертв націонал-соціалізму: євреїв, західноєвропейських і східноєвропейських ромів, комуністів, гомосексуалістів. А прийдешнім поколінням німців фон Вайцеккер заповідав: «Для нас важливо, щоб пам'ять про це залишалася в нас самих - в наших думках і відчуттях». Варто зазначити, що реакція на цю промову була неоднозначною і спроба зробити цей день неробочим викликала різко негативну реакцію німців.

До початку 1980-х років в суспільстві ФРН підтримувалася думка, що злочини фашизму витікали із сутності самого режиму, а розв'язана Гітлером війна носила неприкрито агресивний характер. Представники консервативних сил, які здобули перемогу на парламентських виборах 1982 року, гучно вимагали «вийти з тіні минулого», «нормалізувати» німецьку історію, звільнити німців від комплексу національної провини і національної відповідальності. Г. Коль, визначивши одне з перших місць Німеччині у інтегративному європейському просторі, ініціював вкладення нових смислів у історичне минуле. Заплановані виставки, публічні виступи, заходи з нагоди 50-річчя приходу Гітлера до влади, мали показати велич держави. Проте суспільна реакція на дані дії виявилася неочікуваною.

Дебати про нацистський режим, про його сутність та характер, про уроки, про шлях пошуку німецької національної ідентичності реалізувалися у т. зв. суперечці істориків, яка розгорілася в 1986-1987 роках у зв'язку з обговоренням німецького минулого і сумнівами щодо злочинів німців. Його ініціаторами виступили філософ Ю. Габермас і історик Е. Нольте. Габермаса підтримали історики Г. Моммзен, Е. Йеккель і публіцист Р. Аугштайн (видавець і шеф-редактор журналу «Шпігель»), а на боці Нольте виступили історики А. Гільгрубер, І. Фест, Ю. Гільдебранд і радник канцлера Гельмута Коля М. Штюрмер. За словами Габермаса, у цій суперечці йшлося про «апологетичні тенденції в описі сучасної німецької історії», тобто про порівняння націонал-соціалістичної диктатури з іншими диктатурами, про інструменти опору націонал-соціалізму в широких масах, про фактичний ревізіонізм нацистської пам'яті. У дискусіях вперше було використано нове поняття «історична політика».

Е. Нольте, будучи учнем М. Гайдеггера, члена НСДАП, у праці «Минуле, яке не проходить» представляв війну Німеччини проти СРСР в 1941-1945 роках перш за все як превентивний захисний захід націонал-соціалістів проти загрози «азіатського злочину». А створення концентраційних таборів і таборів смерті – як реакцію на сталінський ГУЛАГ. Ці положення, а також твердження про «позитивну демографічну політику» групи СС у Східній Європі були ключовими в теорії Нольте [35, s. 33].

Головний аргумент Габермаса в полеміці з Нольте полягав у тому, що нацистські злочини, що представляються як «реакція на більшовицьку

загрозу знищення», і Освенцим, який зводиться до формату технічної інновації, втрачають свою історичну унікальність. На думку прихильників Габермаса масові вбивства інших народів було здійснено владою з великою обґрунтованістю в абсолютно бюрократичному порядку. Таким чином, в Німеччині Голокост є унікальним в історії. Заперечуючи Нольте проти злочинів нацизму, Габермас наполягав на тому, що шукати національну ідентичність Німеччини слід в «конституційному патріотизмі» – єдино можливій формі патріотизму, що «не відчужує нас від Заходу» [28, s.54]. Відтоді поняття конституційного патріотизму стало основним в історичній політиці у ФРН, а визнання геноциду європейських євреїв як історично безпрецедентного феномена лягло в основу політичної самосвідомості ФРН. У підсумку в дискусії істориків вісімдесятих тези правих істориків успішно були відкинуті публікою і до цього дня не піднімалися на науковому рівні.

Порубіжжя тисячоліть (міленіум) виявилось строкатим і калейдоскопічним для інтерпретації подій минулого, а водночас – і для конструювання історичної пам'яті. Для позначення політики по відношенню до власної державної історії фахівці для Німеччини використовують термін «подолання минулого». В Європі багато хто переконаний, що німецький досвід переосмислення такої важкої історичної спадщини цілком може вважатися зразковим. Після об'єднання двох Німеччин стало видно, що наявність ідеологічного тиску з боку держави на Сході виявилася набагато менш ефективно підготовлена для переосмислення і переробки досвіду¹, аніж хворобливий і складний процес, який проходив Захід. Тому не випадково саме на Сході неонацистська ідеологія знаходить більшість прихильників. Для представників західнонімецьких лівих молодіжних угруповань і політиків партії зелених (Даніель Кон Бендіт, Йошка Фішер і ін.), а також постатей духовної еліти, Оскара Лафонтена і Гюнтера Грасса події 1989 року були неочікуваною несподіванкою: адже вони стверджували, що база для відновлення єдиної німецької ідентичності знищена назавжди.

У 1970-ті роки багато німецьких і зарубіжних дослідників вважали, що теорія тоталітаризму втратила своє значення. Однак у новій ФРН відбулося конструювання уподібнення політичних режимів Третього рейху і НДР. Загальноновживаною стала формула «друга німецька диктатура», а до 12 років Третього рейху механічно додаються 40 років диктатури СЄПН. Як «справжньої тоталітарної держави». У Берліні, в Мюнхені, в Бонні проводилися дебати про «дві німецькі диктатури» під цілком коректним загальним девізом – «порівнювати, але не уподібнювати». Існує небезпека

¹ Для літніх людей падіння НДР було вже другою «нульовою крапкою» і в 1990 році, як і в 1945-му, вони були дезорієнтовані, тому що суспільство Східної Німеччини, що тепер зруйнувалося, не могло відразу звільнитися від тяжкої спадщини диктатури. У НДР дозволили в найкоротший термін сформуванню нову культуру пам'яті і спогадів про радянську окупаційну зону в Німеччині і про НДР. Узяти хоч б відому практику використання НКВД/МВС колишніх націонал-соціалістських таборів.

того, – попереджає Габермас в 90-х рр., – що «в сліпучому світлі другого минулого зблідне пам'ять про перше минуле», а «тягар короткого сталінського і порівняно тривалого авторитарно-сталінського періодів переважить тяжкість нацистського часу» [26, s.57].

Подолання минулого спрямоване на переоцінку німецьким суспільством свого історичного минулого, пов'язаного з диктаторським методом правління, і формування ставлення до нього. Як писав Т. Адорно, *«прояснення події має протидіяти забуттю, яке дуже легко з'єднується з виправданням забутого»* [2, с.43]. Демократична педагогіка, на думку філософа, повинна звертатися не тільки до фактів, але в першу чергу до особи носія тоталітарної ідеології. Щодо подолання антесемітизму як складової нацистської ідеології він писав: *«У тій мірі, в якій ми хочемо боротися з ним усередині суб'єктів, не слід дуже багато чого чекати від посилення на факти, які часто нейтралізуються, окреслюючи їх винятками. Швидше, предметом аргументації необхідно робити самих суб'єктів, до яких ми звертаємося, посилюючи їх самовпевненість і тим самим їхнє «я». До їх свідомості слід довести механізми, що формують в них расові заборони»*.

В середині 90-х німецький філософ Герман Люббе розвинув думку про те, що переможці у Другій світовій війні є тепер партнерами Німеччини і це дає привід приєднатися до святкування. Але з іншого боку, вважає історик, не слід забувати, що перемога, яку святкують у Великій Британії, є перемогою над Німеччиною, а звільнення, що відзначається в Нідерландах, це звільнення від німецького панування. Про це держави-переможці ніколи не давали забувати переможений Німеччині і зобов'язали її підписати, крім усього іншого, також і договір про офіційне визнання тільки однієї історичної версії війни – з погляду переможців. Цей договір був в 1990 році продовжений новим договором з уже об'єднаною Німеччиною.

Сьогодні сторінки історії Німеччини не переписуються, проте можуть під певним кутом трактуватися: публікації про Другу світову війну обходять згадки про Східний фронт, битви на якому велися від самого початку на знищення, і акцентують увагу на описі просування американських військ в Європі, зокрема в Західній Німеччині. Порівняно нещодавно німецькі історики навіть провели ревізію кількості жертв бомбардування Дрездена, істотно зменшивши кількість загиблих в порівнянні з тим, що рахували раніше. У ФРН не прийнято підкреслювати, що безліч «старовинних» пам'яток – це післявоєнні новобудови. Також частіше згадують не про жінок-трудівниць перших повоєнних років, а про жінок – жертв насильства.

Майже через шість десятиліть латентного періоду, який знадобився для переживання цієї психічної травми, в Німеччині виявилася підвищена потреба звернутися до теми, яка перебувала на задньому плані через дії захисних механізмів. У пресі і по телебаченню ФРН була розгорнута дискусія про війну на знищення німецького народу, про бомбардування.

Приводом для дебатів став вихід книги Йорга Фрідріх «Пожежа», лекцій історика В.Г. Зебальта та публічних виступів письменника Мартіна Вальтера. Останній висунув тезу в 1998 р. про те, що треба підвести ризику під безкінечними суперечками, кожен хвилину не нагадувати про Аушвіц і надати можливість німецькому народу стати «нормальним народом і нормальним суспільством» [41]. Німці – тонкі метафізики, – вони розділяли колективну провину і особисту відповідальність, або колективну відповідальність і особисту провину.

Якщо «історичну відповідальність» за розв'язування Другої світової війни німці сприйняли, то однобічна відповідальність за руйнування та втрати у війні для Німеччини залишаються протягом всіх 74 років дискусійним болючим і непублічнообговорюваним питанням. Це стосується знищення західними союзниками Нюрнберга (90% всіх будівель), Дрездена, Вюрцбурга і Ротенбурга – культурних центрів без військового значення; історії про тисячі жінок, що працювали до знемоги на руїнах розбомблених міст; десятків мільйонів іммігрантів зі Східної Пруссії, Чехословаччини та Польщі; дикі історії про звірства, грабунки та зґвалтування американцями, британцями та французами мешканок Німеччини. Щодо солдатів Червоної Армії, то, дякуючи праці «Визволителі і звільнені» Хельке Зандер і Барбари Йор в 1992 р. в медіапросторі з'явилася шокуюча цифра: 2 мільйони німкенів піддалися сексуальному насильству, хоча сучасники і очевидці піддають сумніву цю цифру, зокрема австралійський військовий кореспондент Осмар Уйат. За його версією, грабунків, зґвалтувань і знущань Червоної Армії тут було не більше, ніж в будь-якій іншій зоні окупації, і всі міфи створюються через перебільшення і спотворення індивідуальних випадків під впливом нервовості, викликаної непомірністю манер російських солдатів і їх любов'ю до горілки.

Розв'язування ж самої війни і відповідальність за її хід знаходяться здебільшого на периферії німецької свідомості. З німецького боку були здійснені злочини, які часто виправдовуються так, що їх здійснювала й інша сторона. Процес змін в суспільній свідомості зайняв декілька десятиліть¹. Цікаво, що Німеччина втратила значну частину території, але це не збереглося в пам'яті людей. У інших країнах такого не спостерігається. Сама пам'ять війни в якійсь мірі зникла. Крім геноциду єврейського народу, лише в деяких випадках ці конструкти пам'яті доповнюються згадкою про політику знищення божевільних або ромів. А коли мова заходить про знищення військовополонених Червоної армії, відразу звучить питання про німецьких військовополонених в СРСР, про десятки мільйонів біженців², й політику

¹ Бургомістр Кенігсбронну негативно поставився до монтування в 80-х пам'ятнику Георгу Ельсеру, який зробив замах на Гітлера в 1939 р., вважаючи його терористом. Пам'ятник Ельсеру в рідному Кенігсбронні поставили лише в 2010 р.

² Німеччина історично та ідеологічно відповідає за розв'язування Другої світової війни. Тому німці не можуть бути її жертвами. Проте, біля 1,5 десятка млн. німців є вигнаними із

нацизму по відношенню до цивільного населення¹, наприклад блокаду Ленінграду не зачіпали і не зачіпають в медійному просторі.

Через півтора десятиліття після об'єднання Німеччини в країні розгорнулися дебати, пов'язані з публікацією щоденників Віктора Клемперера і книги американського вченого Деніеля Гольдхагена «Добровільні посібники Гітлера» (1996 р.) основоположна теза, якого полягала в тому, що Голокост був не тільки справою нацистських вождів, і для його здійснення необхідна широка мережа помічників і виконавців. Головною передумовою і мотивом Голокосту, на його думку, стала готовність більшості звичайних німців в 1930-і рр. терпимо ставиться, підтримувати й брати участь в переслідуваннях євреїв, що було нічим іншим, як проявом «елементарного антисемітизму». Д. Гольдхаген категорично відкидає тезу про колективну вину німців, і лише стверджує, що «кількість здійснених злочинних діянь німців була значною». В підсумку «суперечки Гольдхагена», дослідник назвав ФРН *«позитивною моделлю та еталоном, якій інші держави повинні наслідувати. ... Я не знаю іншої країни, настільки відкритої і послідовної у поводженні з безславними і страшними власними сторінками минулого»* [16, с.71].

Але найбільший резонанс у німецькому суспільстві викликала пересувна виставка про злочини вермахту. Дискусійним, а подекуди інформаційно агресивним питанням залишається тема діяльності Вермахту, особливо на східному фронті. Впродовж десятиліть в деяких публікаціях воно розкривалося як приклад незаплямованої участі у військових подіях. В Німеччині до цих пір існує стійке переконання, що регулярна армія не була причетна до злочинів, які здійснювали війська СС, а також різні спецслужби, такі як, наприклад, гестапо. Цей стереотип тісно пов'язаний з тим, що у Вермахті служило дуже велике число німців – коли війна стала тотальною, в армію насильно забирали вже людей похилого віку і підлітків. І хоча про злочини солдатів армії говорилося в Нюрнберзі, ці стійкі уявлення виявилось складно спростувати.

З березня 1995 по листопад 1999 року в 32 містах ФРН була представлена документальна експозиція року «Війна на знищення. Злочини Вермахту в 1941-1944 роках», підготовлена Інститутом соціальних досліджень (Гамбург). Загальна кількість відвідувачів виставки склала 860 тисяч осіб, вона стала предметом обговорення в Бундестазі, в земельних і

постійних місць проживання. В зв'язку з цим з 2005 р. відбулися характерні історико-політичні демарші об'єднань «вигнаних», які мають намір створити в Берліні «Центр проти вигнань». Переселення східноєвропейських етнічних німців трактується як «злочин проти людяності», при цьому повністю ігнорується питання про причини переселення.

¹ За словами професора Мартіна Шульце Весселя, історика Мюнхенського університету імені Людвіга Максиміліана, нацисти зруйнували французьке село Орадур 10 червня 1944 року і вбили там понад 600 жителів, хоча в тій же Білорусі було близько семи тисяч таких зруйнованих сіл.

міських парламентах ФРН. Вона стала полем політичного протистояння. Виставка, її неоднозначне сприйняття показали, що суспільна свідомість ФРН вступила в принципово нову фазу подолання нацистського минулого. Для громадської думки визнання кримінальної відповідальності німецької армії займає особливе місце. Слова «Освенцим» і «Голокост» давно вже стали застереженням для більшості німців, однак визнання «іншого Голокосту» – злодіяння по відношенню до народів СРСР – відкидалися масовою свідомістю. Сприйняття жахливої картини війни на Сході поставили в ступор більшість громадян Федеративної Республіки.

У листопаді 1999 року директор Інституту соціальних досліджень Ян Філіп Реємтсма оголосив про тимчасове припинення роботи виставки. Протягом двох років центр уваги був перенесений до аналізу дій Вермахту як невід'ємної складової нацистського режиму. Експозиція іменувалася тепер «Злочини Вермахту. Аспекти війни на знищення, 1941-1944». Виставка в її новій версії діяла з листопада 2001 до березня 2004 рр. Центральна тема експозиції та дискусії навколо неї стали темою особистої відповідальності солдатів і офіцерів за скоєні злодіяння. Йдучи від крайніх позицій («всі солдати – злочинці» або: «наші солдати лише виконували свій обов'язок») автори проекту показали військовослужбовців Вермахту, що зберегли людяність і надавали – всупереч найсуворішим заборонам із ризиком для життя – допомогу жертвам нацистської окупації: євреям, радянським військовополоненим.

До сьогодні деякі депутати Бундестагу, а також представники Берлінського сенату щороку, беруть участь в церемоніях покладання вінків до пам'ятників радянським воїнам в Берліні. Дипломати з посольств країн колишнього СРСР, у т. ч. і України, долучаються до цих заходів; проглядають фільми про війну, які розкривають теми «Як Гітлер став нацистом і антисемітом?», «Як зумів привести до влади маргінальну партію НСДАП?», «Як цивілізовані люди перетворилися на недолюдків?», «Чому Вермахт так легко завоював Францію, що мала армію розміром не менше?», «Чому на Східному фронті війна велася на знищення?», «Яку роль грала пропаганда в створенні культу особи фюрера?» і т. і. Прагнучи показати світові, що не всі німці були одурманені нацистською пропагандою, сучасна влада намагається культивувати вчинки героїв тих часів: дезертирів Вермахту, учасників Руху Опору «Біла троянда», директора картонної фабрики «Йозеф Вірт», який врятував для американців картотеку НСДАП, монтуючи їм пам'ятники та називаючи на їх честь вулиці.



Бронзовий квадрат бруківки, на місці будинку, де жила депортована чи ув'язнена особа
(Erinnerung und Aufarbeitung URL: http://www.ard.de/home/wissen/Nationalsozialismus_Erinnerung_und_Aufarbeitung/1603682/index.html)

Головною темою залишається геноцид єврейського народу, навколо якого концентрується відчуття провини. На державному рівні проводяться поминальні богослужіння, дні пам'яті, тижні пам'яті, відкриваються музеї, бібліотеки, кошерні ресторани, проводяться концерти, прем'єри вистав, фільмів, вшановують пам'ять загиблих в меморіальних комплексах Освенцима, Бухенвальда, Берген-Бельзена, Майданека, приймають делегації з Ізраїлю, читаються доповіді перед єврейськими общинами. В даний час пам'ятник жертвам Голокосту в Берліні вважають матеріалізацією колективної пам'яті німців про історичну провину за розв'язування Другої світової війни. Східна Німеччина, не маючи необхідних фінансових коштів, щоб виплачувати компенсації Ізраїлю, відкрила свої межі всім євреям, які хотіли емігрувати з Радянського Союзу. До історичних демократичних інтеракцій додалися: Народне повстання 17 червня 1953 р. як «Національний день», «День німецької єдності». Його часто порівнювали з 20 липня 1944 р. як спробу повалення тоталітарної диктатури [42, с.376]. Якщо зазначати акції простих пересічних громадян, то вони можуть також вшановувати пам'ять загиблих пожеертвуванням.

Російський історик, керівниця програми «Public History» Віра Дубина повідомила, що в Німеччині на громадських засадах працює чимало істориків-любителів, які розшукують в архівах документи, які потім, наприклад, допомагають колишнім жителям Східної Європи, вивезених до Третього Рейху на примусові роботи, отримати про це свідоцтва. З 1990-х років в багатьох регіонах існують так звані *WerkStadt* – місцеві краєзнавчі лабораторії, в яких місцеві ентузіасти співпрацюють з професіоналами. У цих лабораторіях ретельно вивчається історія невеликих міст, навіть вулиць.

Зацікавлення своєю власною історією перманентно відобразилося в освіті та культурі. На противагу німецьким героям Лютеру, Фрідріху Великому та навіть Бісмарку, рейхсканцлеру Гітлеру присвячували далеко не

апофеозні твори. Із-під художнього документального пера Гвідо Кноппа [33], доктора політичних та історичних наук, у 80-90-х рр. вийшли кінострічки «Поплічники Гітлера», «Гітлерівський підсумок», «СС: попередження історії»¹. І можливо фільми не висвітлювали всіх подробиць жахів війни, все ж таки вони були альтернативним поглядом на історію та формували свідомість моральної відповідальності нації.

Складовою освітньої програми учнів середньої школи, зокрема в Берліні, є відвідування «типографії терору» – підвалів гестапо в Берліні; в університетах викладається дисципліна «“Подолання минулого” в Німеччині з 1945 року», яке сприяє формуванню у молодого покоління неперекрученої історії свого народу.



The screenshot shows a web page from the University of Augsburg. The main content is a table with the following information:

Titel:	"Vergangenheitsbewältigung" in Deutschland seit 1945
Dozent(in):	Dr. Edith Raim
Termin:	Blockseminar am 15.01., 22.01., 29.01., 05.02., jeweils 09:00 – 17:00 Uhr Vorbesprechung am Freitag, 10.12.2010 / 15:45 bis 17:15 Uhr
Gebäude/Raum:	Einführungsveranstaltung 10.12.10: Raum 1012 - Blockveranstaltungen: Raum 1005
Anmeldung:	Digicampus
Modulsignatur:	BacG 01 Nr. 1 o. 2 o. 3; BacG 06 Nr. 1 o. 2 o. 3, WBG 01; WBG 11; GyG 01 – FW Nr. 1 o. 2 o. 3; GyG 31 – FWM Nr. 1; RsG 01 – FW Nr. 1 o. 2 o. 3; RsG 31 – FWM Nr. 1; GsHsG 01 – FW Nr. 1 o. 2 o. 3; GsHsG 31 – FWM Nr. 1; FB-Gs-UF-Ges; FB-Hs-UF-Ges; FB-Rs-UF-Ges; FB-Gy-VF-Ges

Розклад навчальної дисципліни «“Подолання минулого” в Німеччині з 1945 року» в Аугсбурзькому університеті (URL: <https://www.uni-augsburg.de>)

У свою чергу той факт, що нацистські злочинці займалися знищенням не тільки євреїв і комісарів, витіснений з колективної пам'яті німців. Питання жертв режиму за етнічною складовою залишається відкритим. Якщо поставити пам'ятник лише польським жертвам, то це може призвести до «націоналізації» пам'яті про Другу світову війну: свій меморіал попросять українці, білоруси, росіяни, греки і так далі, і жест історичного примирення призведе до нових чвар. Тому вважається більш доречною пропозиція, за яку з 2013 року виступає Петер Ян, колишній директор-засновник німецько-російського музею Берлін-Карлсгорст, – створити пам'ятник всім східноєвропейським жертвам нацистської політики [22].

¹ Варто зазначити, що Г.Кнопп є автором іншої документальної стрічки «Результат зі Сходу» 2002 р., яка висвітлює питання бомбардувань німецьких міст та злочини по відношенню до вигнаного німецького населення Польщі та Чехословаччини.

У зв'язку зі зміною поколінь, сьогодні питання великої війни переосмислюються і на них накладається, так би мовити, безособовий і несуб'єктивний характер. Виростає покоління, в якому немає дідуся, який ТАМ був; у країні стає все більше і більше мігрантів, які автоматично не ідентифікують Голокост. Ніхто не замовчує і не забуває історію, не відбувається її ревізія та помірна політична радикалізація не впливає на демократичну картину сучасного німця. У сучасній Німеччині з активізацією праворадикальних рухів, глобальних питань міграційної політики, потрясінь міжнародного штибу, постають питання врахування помилок історичного досвіду і крокування у демократичне, європейське майбутнє. На підтвердження цієї тези «Європейська правда» опублікувала висловлювання лідера ультраправої партії «Альтернатива Німеччини» Александера Гауланда, який зазначив, що *«Гітлер і нацисти – лише пляма у понад тисячолітній історії успіху Німеччини»*.

Так, напередодні 70-ліття капітуляції Третього Рейху, у Бундестазі демонструвалася виставка про німецьких солдатів Бундесверу, учасників миротворчих операцій по всьому світу без військових парадів, які засуджуються громадською і політичною спільнотою. А вихід в 2016 році «Моєї боротьби» Гітлера у вільний читачський доступ залишився стандартною публіцистичною акцією і не стимулює народження нового релятивістського руху. Часом виникає парадоксальна ситуація, коли відомі політики заявляють про «монополію» на злочини минулого. У 2015 р. тодішній міністр МЗС Німеччини Франк-Вальтер Штайнмаєр в річницю геноциду вірмен Туреччині в іронічній формі оголосив, що його країна не поступиться історичним місцем першості у геноциді [34].

Якщо раніше в німецькому суспільстві говорили про поразку, а в радянському про перемогу, то зараз в обох нерідко говорять про «досвід маленької людини на війні». Показовим у подоланні свого минулого для Німеччини виявилася переоцінка особистої та колективної вини. Діти нацистських злочинців не відповідають за гріхи батьків і мали отримати можливість високі позиції в суспільстві. Наприклад, син нацистського дипломата Ернста фон Вайцзеккера Ріхард фон Вайцзекер став президентом ФРН. А двоюрідний племінник генерал-фельдмаршала Альберта Кессельрінга, засудженого за вбивства італійських заручників, – Райнер Кессельрінг – стає віце-президентом Федеральної розвідувальної служби Німеччини. Посол Німеччини в Російській Федерації Рюдігер фон Фріч є сином есесівця вищого рангу. А Арндт Фрейтаг фон Лорінгофен – син Бернда Фрейтага фон Лорінгофена, довіреної особи Гітлера. Останній сам після війни став бригадним генералом Бундесверу. При цьому його син Арндт Фрейтаг фон Лорінхофен став віце-президентом БНД, а пізніше послом в Чехії, а в кінці жовтня 2016 року був призначений керівником розвідки НАТО.

У якийсь момент кожний спазм розчиняється. Розірвання стихійних стосунків між німцями та їх країною може бути визначено подією: «Літня казка 2006» – Чемпіонат світу з футболу в Німеччині. Це позначає останній етап, який можна назвати «звільненням від минулого». Значна частина гравців збірної Німеччини були мігрантами, які не народжені в Німеччині, але відчують себе 100% німцями. І за всю повоєнну історію, вперше німецькі прапори були помічені скрізь у вулиці. Німецькі таблоїди у 2014 року рясніли заголовками про соціологічне опитування «Найкраща країна світу». Протягом року було проведено репрезентативне опитування про популярність країн серед 20 тис. людей у 20 країнах. Результат був: Німеччина є найпопулярнішою країною – навіть попереду США чи Ізраїлю! Важливою обставиною, що призвела до цієї позитивної зміни, була, безсумнівно, незмінність і безжальна непримиренність німців до жахливих недоліків своєї історії. Ця характерна риса до власного минулого є і залишається основою ідентифікації в Німеччині.

Сучасні дискусії про нацистське минуле – це, по суті, суперечки про перспективи Берлінської республіки, суперечки про те, чи збережуться в основі німецької внутрішньої і зовнішньої політики XXI століття принципи демократичної, соціальної і правової держави. З відходом з життя німців, для яких нацистська диктатура була власною біографією, субстанція колективної пам'яті зникає і заміщується досить аморфними колективними уявленнями. Процес зміни поколінь накладається на суперечливу структуру історичної свідомості. В історичній свідомості ФРН відбувається перехід від «пам'яті комунікації» до «пам'яті культури».

Вивченню уроків історії Третього Рейху присвячена ціла епоха в німецькій суспільній свідомості, епоха, яка включила активне життя трьох поколінь. Ця епоха, ставши вже об'єктом наукової рефлексії «постісторії націонал-соціалізму», очевидно, завершується або вже завершилася. Ритми подолання минулого збіглися з ритмами формування громадянського суспільства в ФРН, входження в життя нових поколінь, зміни співвідношення політичних сил в країні, розширення простору пізнання нацистської держави. Подолання нацистського минулого – це процес, а не результат, і трактувати його можна одновимірно: ані в категорії «постійні провали», ані в категорії «неминучі успіхи». Це минуле, теперешнє і майбутнє.

Глава 3.

ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ В СУЧАСНИХ УКРАЇНСЬКО-ПОЛЬСЬКИХ ВІДНОСИНАХ: НОВІ ОБЛИЧЧЯ СТАРИХ ПРОБЛЕМ

Сучасності притаманна не просто здатність пам'ятати минуле, а й чітко усвідомлювати своє місце і роль у цьому процесі. Події відносно недалекої минувшини, які передаються як пам'ять покоління, що було учасником певних історичних подій чи їх свідком, чи не найдієвіше впливає на формування історичного теперішнього під впливом цієї самої історії. І українському, і польському суспільствам притаманна така історична пам'ять, що між тим, зазнала відчутних впливів і здійснила ряд трансформацій в силу різних причин.

На думку П. Нора, процес перетворення сучасної історії на історичне теперішнє, щонайменше впливає на самий спосіб творення історії недавнього минулого: властиві йому категорії часової осмисленості, як-от поняття покоління або повернення до поняття події, активізація критичної історії пам'яті, нова потреба в культурній історії, повернення політичної історії під знаком політичного, нова увага до таких сюжетів [14, с. 54] (і нові акценти!)... І небачена сама по собі зацікавленість тим, що таке властиво для нас сучасне? Інші типи підходу, інші сюжети, інше істориків ставлення: це майже наша історія, порівняно із історією сучасного, до якого нас запрошує справжня історія теперішнього часу [14, с. 55].

Історична пам'ять чи то індивідуальна, чи то колективна, як то певної соціальної групи чи цілого народу, є результатом взаємодії особистості і соціального середовища. Фактично, – це наявна інформація для соціальної ідентифікації особистості та спільноти. Соціальне середовище, ті історично-суспільні стереотипи, які у ньому домінують, напряду впливають на формування історичної пам'яті особи, а врешті, і на формування колективної історичної пам'яті. Тобто, історична пам'ять – це засіб ідентифікації з певною культурою, традиціями, історією [7].

У цьому сенсі варто наголосити, що спільні сторінки історії і далеко не завжди найкращі міжнаціональні взаємини українців та поляків досить часто стають наріжним каменем в сучасних українсько-польських відносинах. І це не випадково, адже, Україну та Польщу пов'язує майже 700-літнє спільне минуле, впродовж якого обидва народи пережили як періоди добросусідства, так і багатьох непорозумінь, відкритої ворожнечі, конфліктів. Тривалий час обидва народи перебували в складі одних і тих самих держав: Першої та Другої Речі Посполитої, Австро-Угорської та Російської імперій. Українці та поляки зазнали жорстокого міжнаціонального протистояння в роки Другої світової війни, випробували на собі будівництво соціалізму, складнощі

тоталітаризму, кризи розпаду комуністичної системи, пошук нової моделі постсоціалістичного розвитку [26, с. 10-11].

Усе це разом узятє в певні історичні періоди об'єднувало і у той же час роз'єднувало українців та поляків. Спільна історична спадщина, у кожного своя національна історична пам'ять і своя історична правда породили чимало суспільно-історичних стереотипів і міфів, які досить потужно впливали і до сьогодні продовжують впливати на двосторонні взаємини. Історичний дискурс між сусідніми Україною та Польщею у останні роки переконливо свідчить про те, що історична пам'ять суспільств, державна політика щодо національної історичної пам'яті є потужним і дієвим механізмом, який здатен впливати на політичні, міжнаціональні, врешті, міжлюдські відносини. З іншого боку, як продемонстрував, знову ж таки, нещодавній досвід міждержавних взаємин, історична пам'ять може слугувати засобом до примирення або ж приводом до конфлікту.

Одним із важливих складових історичної пам'яті будь-якої нації є позитивні та негативні історичні стереотипи, насамперед причетні до формування образу свого безпосереднього сусіда. У польському й українському суспільствах початку 90-х років ХХ століття процес заміни старих стереотипів особливо актуалізувався, оскільки незалежні Республіка Польща та Україна виникли в цей час із власними концепціями спільного минулого та майбутнього [34, с. 223].

Беззаперечним є той факт, що на момент постання незалежних Польщі та України рівень патріотизму був досить низьким. Історичні пам'ятні місця, які мали б стати фундаментом формування нової ідентичності чи національної спільності, або замовчувалися, або взагалі були невідомі. Така, фактична, відсутність національної колективної пам'яті пов'язана з радянським етапом історичного розвитку. Тому логічно, що в національному середовищі як українців, так і поляків розвивалося сильне, іноді, навіть, гіпертрофоване прагнення дати відповіді на багато складних питань історичного минулого, багато у чому спільного для українців та поляків. Адже, можна з упевненістю стверджувати, що за будь-яких обставин ані українська, ані польська нації не розвивалися без взаємного впливу, відірвано чи окремо. Два сусідні народи тісно пов'язані багатовіковою історією сусідства, яка гучним відголосом нагадує про себе крізь століття [24, с. 64-65].

1. Генеза українсько-польських суперечок.

Задля аналізу сучасного стану історичної пам'яті в українському та польському суспільствах, а також для розуміння суспільно-історичних стереотипів, що існують у свідомості обох народів по відношенню один до одного, вважаємо за доцільне вдатися до історичного екскурсу українсько-польських міжнаціональних відносин. На наш погляд, основними проблемами української історії, що представлені у польській свідомості

стереотипами, є: відносини Київської Русі та Польського королівства у Х–ХІІ століттях, перебування українських етнічних територій у складі Польської корони та Речі Посполитої, козацькі війни ХVІІ–ХVІІІ століття [33, с. 618]. Необхідно пам'ятати, що період Княжої доби в Україні й зміцнення державності в Польщі – це час, коли саме і почалися взаємовідносини і перші суперечності, викликані спробами Польщі розширити свої володіння на схід і опором їм з боку руських князів. Окрім того, період входження руських земель до Польщі та обмеження їхнього суверенітету польськими королями теж не повинен лишатися поза увагою при дослідженні генези українсько-польських суперечок і протиріч.

Окрім того, негативний стереотип українця у Польщі прививався переказами про Хмельниччину і Гайдамаччину, підсилювався відносно свіжими подіями національного відродження українців ХІХ століття і теоріями відновлення української державності, польсько-українськими конфліктами ХХ століття, зокрема, війною 1918-1919 років, становищем української національної меншини в міжвоєнній Польщі, військово-політичним протистоянням на Холмщині та Волині у 1938–1947 роках та багатьма іншими реаліями міжнаціональних відносин [33, с. 618].

На західних теренах України образ сусіда-поляка викликає асоціації з утисками українців, коли на «східних кресах» другої Речі Посполитої закривалися українські школи, культурно-освітні заклади, руйнувалися православні церкви, нищилися селянські господарства під час пацифікації. У роки війни польське підпілля винищувало українську інтелігенцію, а нова повоєнна влада Польщі продемонструвала своє відношення до українців через депортаційну акцію «Вісла» [26, с. 10].

Не є таємницею, що в період тоталітаризму негативні стереотипи в обох народів по відношенню один до одного ще більше посилювалися через антипольську пропаганду в Україні і антиукраїнську в Польщі, зокрема шляхом фальсифікації та викривлення історії. В польській свідомості українці поставали «націоналістами» в найнегативнішому значенні цього слова, а отже, українці уявлялися найбільшими ворогами поляків і причиною усіх їх негараздів [5, с. 5-11]. Заради справедливості, слід наголосити і на тому факті, що українці жодного разу не забирали у поляків державності, в той час, як поляки робили це двічі!

Попри перелічені факти слід пам'ятати і наступне: багатовікове сусідство українців та поляків несе в собі і багато позитивних прикладів добросусідських, партнерських відносин, коли два сусідні народи спільно, і досить успішно, боронилися проти ворогів, взаємозбагачувалися культурно. Прикладом спільної героїчної історії може слугувати перемога над лицарями Тевтонського ордену у Грюнвальдській битві 1410 року, спільними зусиллями поляки та українці під проводом Яна Собеського розгромили турків під Віднем у 1683 році [22, с. 75].

Однак, найбільш складними і суперечливими проблемами історичної пам'яті поляків та українців є події новітньої доби, що, з одного боку, є доволі свіжими через невелику часову віддаленість (це якраз той випадок, коли історична пам'ять очевидців та учасників тих подій ретранслюється на сьогодні), а по-друге, історична пам'ять ХХ століття сповнена численними конфліктами обох народів та надзвичайним трагізмом.

Завершення Першої світової війни потягнуло за собою зміни державних кордонів. Для українців та поляків це вилилося у протистоянні за спробу створити національні держави, фактично, на одних і тих же теренах: землі Західної України виявилися причиною збройного польсько-українського конфлікту.

Як відомо, до Першої світової війни Волинь входила до складу Російської імперії, як і більшість українських земель, а Галичина, що перебувала у складі Австро-Угорщини, розглядалася поляками як польські терени. Політична ситуація на момент завершення Першої світової війни склалася так, що з 1918 року Волинь постає в епіцентрі боротьби двох держав: новопосталих незалежної України та Другої Речі Посполитої [36, р. 149]. Фактично, боротьба за Волинь розпочалася у 1918 році з нападу сформованих Ю. Пілсудським легіонів, за підтримки Антанти, на молоду Західноукраїнську Народну Республіку. Остання, як відомо, цю боротьбу програла, а її терени разом із Західною Волинною та Західною Білоруссю увійшли до складу Другої Речі Посполитої [8, с. 451-452].

Ю. Пілсудський, як глава Другої Речі Посполитої, мав намір після Першої світової війни відродити не лише Польщу, але, передусім, прагнув створити федерацію, що складається з союзних країн: Польщі, Литви, України і Білорусі, та був переконаний, що саме імперська Росія представляє найбільшу загрозу незалежності Польщі та інших держав регіону. Тому в інтересах поляків, та українців була спільна боротьба за незалежність. Саме це було причиною Київської операції Війська Польського в 1920 році, союзу Ю. Пілсудського і С. Петлюри.

Закономірно, що і для Польщі, як, власне, і для України у цій боротьбі за власну державність вирізняються та шануються різні герої, у кожного свої, національні: Ю. Пілсудський та С. Петлюра. Власне, як очевидним є і те, що у історії Другої світової війни діаметрально протилежними є погляди українців та поляків на Армію Крайову та УПА – які, кожна зі своєю ідеологією та своїми методами боролися за власну державність.

Як зауважує львівський історик Л. Хахула, у 1990-х роках та на початку 2000-х років усе ще живою залишалася міфологія «оборони Львова» 1918 року, а також відчувався брак загальних знань про тогочасні геополітичні та загальноукраїнські події. Причин цьому було декілька: більшість доступних для польського читача матеріалів про війну мали пропагандійно-полемічний характер, польсько-український конфлікт переважно трактувався через призму емоцій та національної рації, а після

Другої світової війни тема польсько-українських відносин початку ХХ століття залишалася під табу, польські військові поховання 1918-1920 років в Україні були зруйновані у радянський час [32, с. 83]. Тому, не дивно, що для поляків та українців, героїзація національної історії досить часто наштовхувалася на несприйняття у сусідній державі їх національних героїв, і, врешті, їхнього трактування тих чи інших подій. Як наслідок, меморіалізація цієї, багато в чому спільної історії, часто отримувала у сусідніх суспільствах чималий спротив.

Утвердившись на етнічних землях Західної України після Першої світової війни, нова Польська держава, переслідуючи мету зробити Другу Річ Посполиту моноетнічною державою шляхом запровадження полонізації, колонізації краю, вдавалася до найрізноманітніших утисків українців. Яскравим прикладом спроб полонізації Волині є той факт, що польська влада конфісковувала в українців найкращі землі і передавала їх польським колоністам – осадникам. Як правило, це були солдати та офіцери польської армії у відставці, а також цивільні добровольці-переселенці з числа поляків, які проживали на так званих «коронних землях» і отримали після радянсько-польської війни 1920 року земельні наділи на територіях Західної України (Західна Волинь, Полісся, Східна Галичина) і Західної Білорусі [8, 552]. Уже цей факт сам по собі породив конфлікт між українським та польським населенням, адже найбільш родючі землі конфісковувалися в українців і передавалися полякам.

Не додала авторитету польській владі і здійснювана нею у 30-х роках ХХ століття політика пацифікації, яка загостила міжнаціональну ворожнечу між корінним етносом – українцями, і державницькою нацією – поляками. Політика пацифікації для українського населення Волині та Галичини принесла національні та релігійні утиски, які проявилися через масові арешти українських громадських активістів, розправи з мирним населенням, закриття українських шкіл, друкарень, православних церков, заборону діяльності українських громадсько-культурних установ та організацій [37, р.39].

Особливістю Другої світової війни на Волині стала національно-визвольна боротьба українців на три фронти – з німецькими карателями, червоними партизанами та, третім фронтом, польськими загонами самооборони та Армії Крайової. Фактично, за 25 років польської влади на Волині поляки з дружнього до українців народу стали основним ворогом українців у їхній національно-визвольній війні, на шляху побудови незалежної Української держави. До того ж провокування німцями та більшовиками міжетнічних протистоянь на Волині призвели до апогею українсько-польського протистояння, що припало на 1943-1944 роки.

Викладені міркування засвідчують, що причин до міжнаціонального конфлікту на теренах Волині було чимало. У міжнаціональне протистояння, підсилене трагізмом Другої світової війни, виявилися втягнутими Українська

Повстанська Армія (УПА) та польська Армія Крайова (АК). Українці намагалися повернути собі втрачені у попередні роки землі, поляки ж, досить часто підтримувані нацистами, відповідали на такі спроби каральними акціями. З метою захисту мирного українського населення від озброєних польських загонів самооборони у конфлікт втручається УПА, а згодом і АК. Окрім захисту українського населення від польських відплатних акцій, метою дій українських націоналістів на Волині було і бажання перешкодити майбутнім претензіям Польського уряду на ці землі (так, як це сталося після завершення Першої світової війни) [36, р. 150].

Проте, ані надії поляків на володіння землями Західної України, ані сподівання українських націоналістів щодо утворення власної держави не виправдалися. Радянський режим, що повернувся на ці терени і утвердився у Польщі, волів забути про міжнаціональний конфлікт і із властивим для комуністів ентузіазмом взявся за розбудову соціалістичної співдружності. Звісно, що за таких обставин, на «незручну» історію було накладено табу, тим більше, що події на Волині у роки Другої світової війни були тісно пов'язані із діяльністю УПА, а остання вважалася «найганебнішою сторінкою історії України».

Драматичним епізодом повоєнних польсько-українських відносин стала етнічна чистка, здійснена у 1947 році та відома в історії як операція «Вісла». За рішенням партійного і державного керівництва Польської народної республіки та СРСР, із використанням військ, було депортовано близько 500 тис. українців з їхніх етнічних територій – Лемківщини, Надсяння, Підляшшя і Холмщини – на території у західній та північній частині польської держави, що до 1945 року належали Німеччині, так звані «повернені території», з метою обмеження підтримки українського підпілля місцевим населенням.

Переселення і масові репресивні акції польського уряду щодо українського цивільного населення викликали закономірну рішучу протидію національно-патріотичних сил – Української Повстанської Армії та націоналістичного підпілля Організації Українських Націоналістів на території Закерзоння, що становило серйозну загрозу для існування тоталітарного режиму в цілій Польщі. За цих умов польська комуністична влада, продовжуючи свою антиукраїнську політику, вирішила повністю виселити українське населення з його етнічних земель і розпорошити українську національну меншину в Польщі.

У часи існування тоталітарних режимів в СРСР та ПНР замовчування «незручної» історії, її перекручення та таврування ідеологічними штампами на кшталт «український буржуазний націоналізм», сформували викривлене сприйняття українсько-польських міжнаціональних відносин, і саме тому, після здобуття незалежності обома сусідніми народами, кожен із них взявся за написання своєї автобіографії. Саме тоді, національна історична пам'ять

постала новими обличчями у свідомості обох сусідніх народів, маючи, між тим, старі образи, взаємні претензії за спиною.

З іншого боку, беззаперечним позитивним надбанням українців та поляків є усвідомлення того, що обидва народи поєднує спорідненість мов та культур, спільні християнські цінності, порубіжні території проживання, родинні зв'язки, ментальна близькість, спільне етнічне походження.

2. Особливості формування та реалізації історичної пам'яті в Україні та Республіці Польща.

Аналізуючи ситуацію, що склалася в останні десятиліття у нашій державі та сусідній Республіці Польща щодо проблем, пов'язаних із формуванням державної політики історичної пам'яті, можна однозначно стверджувати про постійно зростаючу політизованість проблеми. Причина цього, на наше переконання, криється як в об'єктивних, так і в суб'єктивних чинниках. Зокрема, відхід від комуністичного минулого і розбудова незалежних України та РП викликали закономірну зміну оцінок історичного минулого народів, що, власне, є об'єктивною закономірністю. Серед суб'єктивних чинників слід виділити відмінне трактування минувшини різними політичними силами, використання історичної тематики у контексті політичної боротьби, як у середині країн, так і на міждержавному рівні. Більше того, в останнє десятиліття трагічні сторінки спільної історії (наприклад, події Другої світової війни на Волині), усе частіше стають предметом відвертих політичних маніпуляцій, втягнутими у які стають не лише політичні сили, але й суспільства сусідніх країн загалом.

Слід визнати, що РП першою ступила на шлях перегляду власної історичної політики, проявом цього стало налагодження добросусідських відносин з Україною. Так, уже 3 серпня 1990 року Сенат Республіки Польща видав Ухвалу, якою засудив акцію «Вісла» 1947 року. У документі зазначалося, що відповідальною за масові переселення українців є комуністична влада. Цим рішенням Сенат фактично визнавав часткову відповідальність польської сторони за акцію, організовану режимом Болеслава Берута [34, с. 224].

Українська ж державна політика історичної пам'яті в неартикульованому вигляді почала формуватися з моменту розпаду Союзу РСР і постання незалежної України і носила, в цілому, національно спрямоване наповнення. Склалося так, що цей сектор державного управління в Україні контролювався за безпосереднього керівництва президентів і тому, фактично, залежав від їхніх особистих поглядів. З невеликими розбіжностями історична політика до 2005 року здійснювалася послідовно, але вирізнялася аморфністю, амбівалентністю, мала кон'юнктурний характер, проводилася у загальному річищі досягнення компромісів заради примирення суспільної думки між послідовниками пострадянського і державницького наративів. Тобто, політичні лідери країни намагалися не

стільки формувати історичну свідомість громадян, як пристосовувати історичну політику до ситуативних обставин.

Такий стан речей підтверджує і яскраво ілюструє аналітична записка «Концептуальні засади державної політики пам'яті», підготовлена Національним інститутом стратегічних досліджень. Зокрема у ній йдеться: «...наприкінці 90-х років ХХ – на початку ХХІ століття, під час відзначення ювілейних дат, проведення комеморацій, формування календарних святкових днів відбувалося часткове повернення до традицій радянського періоду. Подібна позиція дозволяла певною мірою зберігати громадський спокій, проте переводила спірні проблеми історичної тематики у латентний стан, не розв'язуючи назрілих питань і не пориваючи з радянською традицією...» [12].

Фактичним підсумком 90-х років ХХ століття – перших років ХХІ століття для Республіки Польща та України стало зближення і, як результат, стратегічне партнерство. Схожі проблеми і орієнтири зовнішньополітичного курсу виступили, свого роду, зв'язуючою ланкою у здійсненні політики пам'яті. Адже обидві країни, практично одночасно здобувши незалежність, утверджуються на міжнародній арені як рівноправні учасники міждержавних взаємин, відбувається зближення їх зовнішньополітичних векторів, розширюється взаємовигідне ділове партнерство, фактично одночасно проводяться економічні реформи. Вихід українсько-польських взаємин на рівень стратегічного партнерства, яке остаточно оформилося на кінець 90-х років ХХ століття, проявилось у доволі злагодженій та узгодженій політиці пам'яті, що репрезентувалася обома державами.

Не можна не погодитися з думкою Ю. Шаповала про те, що впродовж кількох століть конструюванням «колективного минулого» з більшим чи меншим успіхом займалися нації-держави. Загальною тенденцією при цьому була іманентно закладена в історієписанні політична тенденційність: зведення в абсолют своїх виняткових переваг супроводжувалося застарілими претензіями до «інших» [35].

Якраз у цьому сенсі хочеться пригадати той факт, що заборона на формування національної історичної пам'яті в Польщі у радянський період, рівно ж і як політичної дискусії породили, ймовірно, найбільш важливу концепцію сучасної польської східної політики, а з нею і концепцію історичної пам'яті, а саме так звану доктрину УЛБ (скорочення від назв країн – Україна, Литва, Білорусь) Є. Гедройця та Ю. Мерошевського. Ця ідея зводиться до двох основних моментів, які тепер вважаються очевидними, хоча в час її виникнення (60-70 роки ХХ століття) були дуже неоднозначними заявами для представників польської еміграції: Польща повинна була прийняти свої повоєнні кордони і відмовитися від ідей ревізіонізму, підтримавши незалежність українців, литовців та білорусів та їх бажання інтегруватися з західною цивілізацією. Як підсумував цю ідею польський історик А. Новак, «Щоб Захід був на Сході!».

Сьогодні позиція Є. Гедройця є чимось натуральним, але в часи Польської народної республіки більшість представників польської еміграції не хотіли погодитися з новими польськими кордонами і визнавали лише Другу Річ Посполиту в кордонах 1939 року. Це було сміливим рішенням Є. Гедройця представити програму, яка поєднувала постялтинську політичну реальність з польськими національними інтересами. Він стверджував, що для безпеки Польщі важливо, щоб за її східним кордоном були незалежні держави. Це виключало б повторення ситуації, коли Польща перебувала між двома супердержавами – Німеччиною і Росією. Щоб цього домогтися, поляки повинні були відмовитися від своїх прагнень повернути землі на сході та ідеї домінування над Україною чи Литвою. Натомість Польща – як більш сильна держава – повинна була підтримати їх незалежність [6].

І, допоки польська правляча еліта керувалася у здійсненні зовнішньої політики щодо України принципами Є. Гедройця, історична пам'ять в українсько-польських взаєминах, відіграючи важливу роль, все ж, поступалася політичним та економічним взаєминам у першості і не була предметом конфлікту. Саме у період 90-х років ХХ – на початку ХХІ століття українцями та поляками було здійснено величезні кроки на зближення у питаннях міжнаціонального примирення та порозуміння, узгодження трактування спільної історії. Йдеться, наприклад, про багатолітній діалог науковців з питань узгодження трактування спільної історії, спільну заяву президентів України та РП «До порозуміння і єднання» від 21 травня 1997 року, відкриття президентами обох країн Л. Кучмою та А. Кваснєвським меморіалу українсько-польського примирення у с. Павлівка, що на Волині у 2003 році у 60-ту річницю Волинської трагедії, вироблення спільної візії щодо меморіалу орлят у Львові та відкриття тогочасними президентами В. Ющенком та А. Кваснєвським 24 червня 2005 року на Личаківському кладовищі меморіалу загиблим воїнам Української Галицької Армії та «Меморіалу орлят» [3, с. 367], відкриття В. Ющенком та Л. Качинським 13 травня 2006 року пам'ятника меморіалу загиблим українцям у с. Павлокома (РП), а 28 лютого 2009 року президенти України та Польщі В. Ющенко та Л. Качинський беруть участь у вшануванні жертв міжнаціонального протистояння у роки Другої світової війни у Гуті Пеняцькій (Україна) [24, с. 65].

І попри, усі кроки України та РП у напрямку узгодження спільної історії, все ж, на початок ХХІ століття, найбільш гострим питанням у пам'яттєвому дискурсі двох країн, який до того ж з кожним роком гостріше постає у двосторонніх відносинах, є Волинська трагедія. Цим терміном у науковому і суспільному дискурсах прийнято позначати події, що мали місце не лише на Волині, а й у Галичині, Холмщині, Підляшші, Надсянні, Лемківщині у 1943-1944 роках, відомі також як міжнаціональне українсько-польське протистояння. Відносно невелика часова віддаленість цих подій і наявність живих свідків українсько-польського конфлікту, чималі цифри

жертв з обох сторін, трагізм міжнаціонального протистояння, підсилений подіями Другої світової війни – усе це, та багато інших факторів перетворюють історію Волинської трагедії і пов'язані із нею аспекти на актуальну тему, яка впродовж останніх десятиліть із певною регулярністю постає у центрі уваги українського та польського суспільств [37, р.40-41].

Перед 60-ю річницею Волинської трагедії та після неї, закладену Президентами РП і України формулу «Прощаємо і просимо вибачення» підтримали громадські діячі Я. Куронь, М. Маринович, кардинал Л. Гузар, публічно висловивши свої переконання на сторінках української і польської преси [32, с. 209].

Можна підсумовувати, що у цей період, підрахунки зі складним історичним минулим набрали форми ритуалів покути. Водночас, після певного періоду активізації офіційних міждержавних кроків на шляху примирення запанувало затишшя, а організація спільних меморіальних акцій, фактично, була передана на рівень місцевих громад [10, с.40]. То ж, на початку ХХІ століття оптимістичних оцінок та прогнозів, щодо українсько-польської взаємодії у питаннях узгодження спільної історії та міжнаціонального примирення, не бракувало. Однак, подальші події засвідчили, що національна історична пам'ять двох народів може бути чи не найгострішим наріжним каменем українсько-польських як міждержавних, так і міжнаціональних стосунків.

У дослідженнях історичної пам'яті є загальновизнаною думка про те, що маніпуляції зі спогадами і пам'яттю є зручним інструментом для управління суспільною свідомістю. А звідси найпоширенішою темою дослідження в галузі історичної пам'яті стала проблема «політики пам'яті», тобто вивчення ролі політичного сегменту у виробленні і формуванні певних цінностей історичного минулого з якоюсь соціально-політичною метою. Особливо це характерно для країн, які ще тільки шукають свою модель національної ідентичності, а цими пошуками користуються ті чи інші політичні сили. У цьому сенсі і Україна, і Республіка Польща є доволі показовим прикладом. Зазначимо, що така практика має місце як в Україні, так і у Польщі, і такий стан триватиме до тих пір, поки український народ перебуватиме у стані невизначеності у справі формування і пошуку національної ідентичності і самосвідомості [1].

Як стверджує дослідниця історичної пам'яті А. Коник, «політика пам'яті» означає здійснення владною верхівкою чи домінуючою елітою контролю над конструюванням знань про минуле, який досягається через інтерпретацію історії, організацію масової історичної освіти (через держзамовлення на підручники, в яких викладено офіційний курс історії), організацію музейної і архівної бази, монументальну пропаганду, комеморативну практику, форми міфологізації (відзначення державних свят, символіка, меморіали), топоніміку (перейменування назв вулиць, населених

пунктів), ЗМІ тощо [11, с.158]. Очевидно, що всі ці практики активно застосовуються як в Україні, так і у Польщі.

Зазвичай, соціальна група або політична сила, що виходить на суспільну арену, приносить з собою власне трактування загального минулого, при цьому пам'ять певного колективу (групи, сили) запанує в соціальному дискурсі тоді, коли цей колектив домінуватиме. В РП, зокрема, полярність політики пам'яті виразно проявилася після приходу до влади правої партії ПіС («Право і справедливість»). Фактично, це найбільша партія правого спрямування в Польщі, яка знаходиться на польській політичній сцені з кінця травня 2001 року, будучи заснованою братами-близнюками Лехом і Ярославом Качинськими [27, с. 194]. За історію свого існування ПіС двічі формував уряд Польщі (2005 та 2006 роки), тричі опинявся в опозиції – в 2001, 2007 та 2011 роках. У останньому скликанні Сейму партія «Право і справедливість» була найбільшою опозиційною силою. Головою і лідером цієї сили протягом багатьох років незмінно залишається Я. Качинський (прем'єр-міністр Польщі у 2006-2007 роках). ПіС двічі перемагала у президентських перегонках. Л. Качинський займав найвищу посаду в державі від 2005 року до загибелі в смоленській авіакатастрофі в квітні 2010 року. Його брат Я. Качинський балотувався в президентських виборах 2010-го року, але в другому турі програв Б. Коморовському. Проте, у травні У 2015 року кандидат ПіС А. Дуда переміг у президентській гонці. Це були перші вибори у Польщі, починаючи від 2005 року, в яких святкувало перемогу «Право і справедливість» [15]. Нині ПіС поєднує в собі елементи суспільного і національного консерватизму, а також солідаризму.

Із приходом у Республіці Польща до влади ПіС відчутно загострилися українсько-польські міждержавні та міжнаціональні взаємини, що безпосередньо стало наслідком втілення у життя національної політики, зокрема політики пам'яті, яку здійснює правляча політична сила [27, с. 194-195]. Ось тут, з усією гостротою, постає на порядку денному проблема історичної пам'яті в сучасних українсько-польських відносинах, яка, фактично, з новим обличчям усе тих же старих проблем чимраз гучніше нагадує про себе, що яскраво проявилось у 70-ту сумну річницю Волинської трагедії. Коли, навесні 2013 року в РП сигналізовано антиукраїнський апогей липня, мотивований 70-ми роковинами убивств на Волині, могло здаватися, що він охопить лише парламентську трибуну і ЗМІ.

Сталося ж по-іншому. На відміну від 50-ї та 60-ї річниць волинських подій, українсько-польський діалог 2013 року відбився не лише на політичному кліматі українсько-польських міждержавних взаємин, де розмови про необхідність взаємних поступок заради політичного примирення різко констатували із небажанням іти на реальні компроміси, а й у публічних заявах заангажованих інтелектуалів, які лишень підливали масла у вогонь розбрату.

Найгірші прогнози, зроблені навесні 2013 року, підтвердилися уже в червні. У верхній палаті польського парламенту – Сенаті, відповідною ухвалою було відновлено гарячі дискусії щодо належного вшанування пам'яті польських жертв міжнародного конфлікту на Волині у роки Другої світової війни. У прийнятому більшістю рішенням волинські події назвали «етнічною чисткою з ознаками геноциду» [38, с. 582]. У самому Сеймі РП точилися гарячі словесні баталії, де до розгляду послів висунули аж п'ять проектів ухвал. Врешті, 12 липня 2013 року більшістю голосів було прийнято узгоджений текст ухвали, головна теза якої зводилася до того, що «...Волинський злочин мав характер етнічної чистки з ознаками геноциду...», задекларувавши цифру польських жертв конфлікту у 100 000 осіб [39, с. 606].

Реакція української інтелектуальної еліти, на відміну від київської влади, на рішення польського політикуму була вкрай негативною і миттєвою: гостро на польську позицію зреагували громадські діячі, представники церкви, частина народних депутатів України. Польські політики, фактично, опинилися в заручниках витвореної у суспільстві та самими політиками думки, що УПА тільки тим і займалася, що вирізала поляків.

20-21 червня 2013 року у Варшаві пройшли засідання громадського «Форуму Україна-Польща», створеного ще в листопаді 2012 року громадськими діячами і політиками двох країн з метою обговорення стану і перспектив українсько-польських відносин на сучасному етапі. Цього разу робота Форуму була присвячена політиці пам'яті в Україні та РП і відбувалася напередодні розгляду в Сенаті (верхній палаті) польського парламенту проекту Постанови «Про 70-ту річницю різні поляків, вчиненої українськими націоналістами на Волині в 1943 року» (первісна назва проекту) [9]. Учасники Форуму зішлись на думці: по-перше, що практично жоден уряд не сформував «української» політики пам'яті в незалежній Україні, а всі вони продовжували базувати свої дії на радянських взірцях і під потужним впливом російських імперсько-колоніальних стереотипів і міфів; по-друге, гуманітарна політика і політика пам'яті повинна базуватися на загальнолюдських цінностях, які вимагають відверто говорити як про героїзм, так і про злочинні помилки в історичній ретроспективі [32, с. 241-242].

Не зважаючи на усі намагання інтелектуальної еліти згладити гострі камені суперечок навколо історичної пам'яті та так званої «історичної справедливості», на ініціативу польської партії «Право і справедливість» у 2013 році 11 липня було проголошено «Днем пам'яті і мучеництва Кресів», а саму трагедію пропонували назвати «геноцидом». Натомість, провідні політики закликали пам'ятати про важливість добросусідських відносин з Україною. Йдучи за електоральними настроями Президент РП Б. Комаровський назвав волинські події «злочином з ознаками геноциду» [32, с. 242].

Пам'яттєвий дискурс РП та України ще більше загострився у 73-ю річницю Волинської трагедії. Власне, в історію українсько-польських відносин липень 2016 року увійде розмежувальним каменем незгод, розбитих сподівань, обнуливши чвертьстолітній діалог інтелектуальної та політичної еліти двох країн. 22 липня Сейм Республіки Польща проголосував за резолюцію «Про встановлення 11 липня Днем пам'яті поляків, жертв геноциду, вчиненого ОУН-УПА». Ця ухвала Сейму не просто перекреслила усі напрацювання науковців та політичних еліт двох країн за чверть століття, а змусила українських істориків констатувати поразку у двосторонньому діалозі. Як заявив Ярослав Грицак в інтерв'ю одному із інтернет-видань: «...маю визнати: після бійки кулаками не розмахують, а бійку ми програли. Вважаю це особистою поразкою і готовий нести відповідальність, але опускати руки не збираюся. Ми програли битву, а не війну. А війна – надовго. Тому краще перегрупувати сили і думати про новий наступ» [2, с.2].

Для українського суспільства така позиція польської сторони стала своєрідним шоком, особливо враховуючи кількісний результат голосування. А наступним кроком у формуванні антиукраїнської політики пам'яті з боку Польщі став вихід восени 2016 року у польський прокат скандального художнього фільму В. Смажовського «Волинь». У цьому сенсі напрошується, щонайменше, два висновки: загострення акцентів на складних та негативних сторінках спільної історії недалекого минулого; та намагання однобічно і викривлено подати події часів Другої світової війни на Волині, зокрема українсько-польський конфлікт. Постають і запитання: для чого це робиться і кому це вигідно? Ухвала Сейму Республіки Польща від 22 липня 2016 року і вихід у жовтні 2016 року фільму «Волинь» – два послідовні і такі гучні акценти зроблені польськими владцями та митцями на волинських подіях 1943-1944 років, свідчать про загострення проблем історичної пам'яті (принаймні з польського боку). Рейтинги фільму В. Смажовського, кількість глядачів, що переглянули його і кількість переможних номінацій, які присуджені в РП фільму «Волинь» у березні 2017 року, засвідчили, що проблема українсько-польського протистояння у роки Другої світової війни на Волині вийшла далеко за межі підручників і є загальносуспільною у Республіці Польща [23, с. 180-181].

Фільм «Волинь» за своєю скандальністю і перекрученням історичних фактів претендує на лідерство у номінації «фільм, який негативно вплинув на міжнаціональні взаємини», тим не менше, за касовими зборами фільм побив усі рекорди РП за останні десять років [18], а отже, його подивилася значна частина польського суспільства. Наслідком прокату, згідно польської статистики, стало масове негативне сприйняття поляками спільної історії і українців та України, як такої.

Про різке загострення проблем історичної пам'яті в сучасних українсько-польських відносинах свідчать так звані «війни на могилах» –

плюндрування місць національної пам'яті. Як приклад наведемо хронологію за останні роки:

2014 рік

- у квітні на греко-католицькому цвинтарі в с. Молодичі Ярославського повіту Підкарпатського воєводства знищено пам'ятник українській громаді села;
- у березні осквернено символічну могилу вояків УПА у Грушовичах Ярославського повіту Підкарпатського воєводства;
- травень – повторний акт вандалізму у Грушовичах;
- 2 липня у с. Вербиця Томашівського повіту Люблінського воєводства пошкоджено пам'ятний знак на увічнення українських жертв комуністичних репресій.

2015 рік

- осквернено пам'ятний знак воякам УПА на горі Монастир біля с. Верхрати Любачівського повіту Підкарпатського воєводства;
- осквернено пам'ятний знак воякам УПА у с. Молодичі Ярославського повіту Підкарпатського воєводства;
- пошкоджено пам'ятний знак загиблим українцям у с. Радружі Любачівського повіту Підкарпатського воєводства;
- осквернено пам'ятний знак воякам УПА у с. Білосток Грубешовського повіту Люблінського воєводства;
- 27 травня пошкоджено пам'ятний знак на символічній могилі вояків УПА у Грушовичах Підкарпатського воєводства.

2016 рік

- 5 березня частково знищено пам'ятник українській громаді у с. Молодичі Ярославського повіту Підкарпатського воєводства;
- 15 травня здійснено наругу над могилами українського військового кладовища у с. Пикуличах поблизу Перемишля;
- 9 жовтня члени ультраправої організації Obóz Wielkie Polski знищили пам'ятник на братській могилі вояків УПА у с. Верхрата Любачівського повіту Підкарпатського воєводства.

2017 рік

- 8 січня у с. Гута Пеняцька Львівської області невідомими особами зруйновано меморіал загиблим полякам, споруджений в пам'ять особам, загиблим в ході каральної акції в роки Другої світової війни;
- 12 березня розмальовано червоною фарбою пам'ятники жертвам українсько-польського конфлікту у роки Другої світової війни у с. Підкамінь на Львівщині;

- 14 березня повторно сплюндровано пам'ятний меморіал полякам у с. Гута Пеняцька Львівської області [23, с.179-180];

- 26 квітня на цвинтарі у селі Грушовичі Підкарпатського воєводства представники правих польських організацій зруйнували монумент воякам Української Повстанської Армії. Польська сторона пояснила це як «демонтаж незаконного пам'ятника УПА», який простояв 23 роки [19].

Акти вандалізму у місцях національної пам'яті, безумовно, не додають позитиву у двосторонні міжнаціональні взаємини, а їх зростаюча динаміка свідчить про загострення проблем історичної пам'яті в українсько-польських відносинах [25, с. 375-377].

Бували випадки, коли з польського боку руйнування постфактум легалізували. Як приклад, наведемо ситуацію 2017 року у Грушовичах. Зокрема, йдеться про заяви Міністерства культури та Інституту національної пам'яті Польщі. Аби довести відсутність поховань під зруйнованим пам'ятником у Грушовичах, Польський інститут національної пам'яті у травні 2017 року ініціював розкопки. Україна скерувала до Польщі групу з 5 спостерігачів [20]. У результаті розкопок все ж виявлено поховання, а отже – пам'ятник не був символічним, однак польська преса подавала цю позицію тенденційно, замовчуючи реальний стан речей і коментуючи ці факти з позиції «польської візії». Вандалізм у даному випадку зайшов іще далі, уламками пам'ятника було вимощено дорогу. За словами мера Стубна Я. Слабіцького, за ініціативою якого відбувся демонтаж пам'ятника, він вдався до таких дій, бо передбачав, що українці збережуть уламки і «зроблять з них реліквію». Зокрема польський чиновник заявив: «Каміння було утилізоване. Служить польському суспільству. З нього були зроблені дороги» [30].

Наслідком, здійснюваної Польщею політики формування історичної пам'яті є напади на українських студентів у Польщі. Як приклад, наведемо побиття українських студентів у Жешуві 24 січня 2017 року. Згідно з інформацією польських правоохоронців, близько 15:30 українські студенти поверталися з навчання в гуртожиток. Дорогою їх зупинили п'ятеро молодих чоловіків і запитали студентів, звідки вони. Почувши відповідь, чоловіки поцікавилися, кому належить Львів – Україні чи Польщі. Потім нападники назвали студентів бандерівцями і побили їх. Незабаром поліція затримала п'ятеро підозрюваних, ними виявилися місцеві жителі віком від 18 до 20 років. Всі затримані визнали свою провину [29].

Напади відбуваються не лише на українських студентів, об'єктами відвертої агресії стають і українські заробітчани. 17 січня 2016 року у містечку Кутно Лодзького воєводства місцеві неонацисти напали на українських заробітчани. Радикали атакували гуртожиток, вигукуючи гасла «Польща для поляків» та «Геть українців». Під руку нападників потрапили шестеро українців. очевидці кажуть, що поляки увірвалися до приміщення та

почили крушити все, що потрапляло під руку. Нападники були озброєні кастетами, камінням і ножами. Однак, українці відбили атаку, а хуліганів забрала поліція [28]. Наведені приклади є лише частиною із цілої низки схожих випадків. У Кракові, Перемишлі, Любліні та інших містах Польщі, особливо у східних воєводствах, за останні півтора-два роки такі прецеденти почастишали [23, с. 182].

Політика історичної пам'яті, що на сучасному етапі здійснюється в РП, є свого роду балансуванням партії «Право і справедливість» між електоратом і представниками крайніх правих рухів (неоендеків), таких, наприклад, як Національний рух, які присутні у польському парламенті. Для неоендеків пріоритетом є інтереси польського народу. Це передбачає, що головною темою східної політики стала турбота про поляків, які проживають за східним кордоном.

Тому в своїй більшості неоендеки скептично або відкрито негативно ставляться до питання відносин з Україною і Литвою. У випадку з Україною ключову роль відіграє пам'ять про Волинську трагедію і героїзація УПА в Україні, яка сприймається як прояв антипольських настроїв. У випадку з Литвою найчастіше згадують про порушення прав литовських поляків.

Як результат, уряду «Права і справедливість» вдається лавіювати між політичним спадком Є. Гедройця та неоендеками, з одного боку, підтримуючи Київ, а з іншого, здійснюючи символічні жести в бік вкрай правого електорату (представників якого все більше і більше серед населення, але все ще мало серед політичної еліти), наприклад, розміщення зображення Кладовища захисників Львова і Гострої брами в Вільнюсі на сторінках польських паспортів.

Можна сказати, що східна політика «Права і справедливість» за своїм змістом дотримується ідей Є. Гедройця, а за формою – ідей неонаціонал-демократів, що просто не вкладається в головах представників інтелігенції країн Східної Європи. Результатами сучасного польського націоналізму є війна пам'ятей та війна пам'ятників у сучасних українсько-польських взаєминах.

Наведені факти безапеляційно демонструють, що сучасні українсько-польські суперечності щодо спільної історичної минувшини є результатом усе тих же старих проблем, щоправда з новими обличчями. Це «нове обличчя» вбачається у прояві гіпертрофованого і викривленого націоналізму, який сучасна політична еліта Польщі взяла за концептуальну доктрину при формування державної політики національної пам'яті.

Щодо сучасної України, то особливу складність аналізу формування національної політики пам'яті її трансформаційних процесів, створює різке загострення поляризації політичних настроїв, яке далеко не завжди вкладається у регіональну дихотомію по лінії «Захід – Схід». Витоки політичної драми українського соціуму проглядаються, насамперед, у тому, що упродовж чверті століття незалежності її політичному класу не вдалося

створити узгоджений «український проект» [4, с.21]. І, як показує досвід останніх років, з поміж різних видів колективної ідентичності, політична виявляється особливо вразливою в умовах дестабілізації, яка стала виразним фоном українського життя. Український соціум, по суті, позбавлений об'єднуючих стимулів – ані ідеологія, ані історія, ані спільні цінності цю роль не виконують. І тільки добре продумана і збалансована політика пам'яті, пропагована державою, здатна змінити стан речей.

У цьому сенсі вартує прислухатися до самокритичного зізнання Л. Кравчука, який сказав: «...Ми робимо речі, які не об'єднують, а роз'єднують Україну. І так було весь час. Ми не можемо домовитись, не можемо помиритись...» [21, с.1]. Запитання – «що робити у такій ситуації?» – поставатиме щораз, і допоки вітчизняний соціум не знайде на нього вичерпно-задовільні відповіді, не відчує чіткої лінії у формуванні політики пам'яті (яке мусить держава взяти на себе), доти матиме місце розбрат і зведення рахунків з минулим, з історією, з сусідами, а це – дорога до прірви.

Небезпека використання історії у політичних цілях – очевидна. Польський вчений Є. Єдліцький визначає два варіанти, коли за допомогою історичної пам'яті можна досягнути максимального напруження і конфронтації у суспільстві: 1) освяченням деяких історичних подій, які б перетворили їх на впливові символи і міфи; 2) нагадуванням про масові кривди з вини іншої групи чи сили. Дослідник доводить, що колективна пам'ять може бути «холодною» або «гарячою»: якщо «холодна» зберігає чи консервує факти, то «гаряча» продукує політично актуальну версію минулого, а подальший розвиток подій залежатиме від емоційного напруження у суспільстві. Звернення до героїко-войовничої («звитяжної») історії та відсутність відповідальності за завдані образи іншим суспільствам формують так звану пам'ять війни. Наприклад, героїзація в Україні УПА, С. Бандери, і в той же час прийняття у липні 2016 року Сеймом Республіки Польща резолюції «Про встановлення 11 липня Днем пам'яті поляків, жертв геноциду, вчиненого ОУН-УПА». Фактично, ця ухвала Сейму перекреслила усі напрацювання науковців та політичних еліт двох країн за чверть століття [23, с.179] і продемонструвала діаметрально різні, непримирні підходи у формуванні політики пам'яті в Україні та Польщі [13, с.78].

Одним із останніх, і разом із тим, найновіших за формою прикладів політичних маніпуляцій щодо історичної пам'яті, що здійснюються у РП навколо трагічних історичних сторінок, а також прикладом дієвого формування історичних стереотипів, є лютнева інформаційна кампанія здійснена у польській столиці. Як проінформував електронний ресурс «Наше слово» від 4 лютого 2019 року у Варшаві розпочалася тижнева мобільна кампанія, яка інформує жителів міста про вбивство поляків українцями на Волині та Галичині у 1939-1947 роках [16].

У рамках акції Варшавою їздить машина з причепом, на якому повісили великий банер із написом: «Український геноцид здійснений щодо

громадян II РП членами ОУН-УПА в 1939-1947 роках. Пам'ятаємо. Волинь та Східна Малопольща! Відомо, що державні медіа є несприятливими для поляків, які хочуть вшанувати цю історичну правду. Тому ми повинні робити все, що в наших силах, аби ті, хто перекручують історію, знали: навіть коли останніх свідків геноциду не стане – правда не пропаде» [16]. Кількість тих, хто хоча би раз потрапить в орбіту дії такої антиукраїнської реклами, як мінімум, сягає близько 1 мільйона 800 тис. осіб – це кількість мешканців Варшави, а якщо додати до цього гостей міста, то матемемо, аж ніяк не менше 2-х мільйонів. Звісно, що далеко не кожен поляк від побаченого візьметься одразу змінювати своє бачення міжнаціонального конфлікту, але це, знову ж за умови, що у нього таке бачення уже сформоване. Кількість тих, хто вперше долучиться до цієї проблематики, як і кількість варшав'ян, котрі змінять своє бачення волинських подій під впливом такої реклами, порахувати неможливо. Але випадок із пересувними банерами лише додає аргументів на користь дієвості спекулятивних дій з боку Польщі щодо подій на Волині 1943-1944 років і однозначно негативно впливає на міжнаціональні взаємини.

Не вдаючись до аналізу суперечок навколо цифр жертв міжнаціонального українсько-польського конфлікту у роки Другої світової війни на Волині (що є предметом окремої наукової розвідки) зауважимо, що наведені вище факти красномовно засвідчують кризу сучасних українсько-польських відносин у площині міжнаціонального порозуміння та примирення, яка проявляється через війни історичної національної пам'яті, «війни на могилах», суспільно-політичний дискурс і веде до загострення та погіршення не лише міжнаціональних взаємин українців та поляків, але й міждержавних відносин загалом. Як виявилось, саме історична пам'ять суспільств є тим лакмусовим папірцем, який здатен за лічені дні змінити колір міжнаціонального порозуміння, загострюючи суперечки на рівні політиків і пересічних українців та поляків.

Глава 4.

ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ ЯК ЧИННИК РОЗБУДОВИ НЕЗАЛЕЖНОЇ ДЕРЖАВИ ТА ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА: ДОСВІД ЧЕХІЇ

Проблема історичної пам'яті є надзвичайно важливим питанням філософської, історичної та соціальної наук. Основний аспект, який виходить на перший план, це сприйняття подій теперішнього часу через призму подій минулого та історичного досвіду, що, безпосередньо, залежить від знань і оцінки подій минулого. Суспільство не може розвиватися без усвідомлення свого місця в історії та світі.

З кінця ХХ та на початку ХХІ століття ключовою тезою більшості вчених стала думка про те, що для соціалізації молодого покоління і передання йому ментальних і соціальних цінностей необхідно мати сформовану історичну та соціальну пам'ять. Але потрібно розуміти, що проблема формування історичної пам'яті у молодого покоління багатогранна, і вплив на неї справляють багато чинників.

В останні 20 років у науковому середовищі тема історичної пам'яті стала найбільш досліджуваною, зокрема дослідження історичної пам'яті в країнах Східної і Центрально-Східної Європи після повалення комуністичних режимів. Необхідність трансформації політичної системи та формування національної ідентичності стало одним із головних завдань, що постало у цих країнах після їх виходу зі складу більш потужних державних утворень.

Важливим прикладом для України є досвід Чехії, населення якої змогло у площині суспільної свідомості та історичної пам'яті об'єктивно переосмислити комуністичний режим та злочини, скоєні його лідерами. Схожість в історичному шляху Чехії та України можна побачити у здійсненні двох революцій – чеської оксамитової й української помаранчевої.

Потрібно зазначити, що в Чехії результати оксамитової революції очевидні: країна вже понад 10 років є членом НАТО, понад 15 років – членом ЄС. Активно розвиваються ринкові відносини. Натомість, які результати Помаранчевої революції маємо в Україні? Найменше, що могло зробити керівництво України, це скористатися досвідом багатьох східноєвропейських країн і почати розбудовувати справжню демократичну державу з прозорими ринковими і відкритими суспільними відносинами. Але! Чи зацікавлена українська політична еліта у зміні статусу України, у створенні ринкових відносин, у прозорих демократичних відносинах? Наразі, ті результати, які ми маємо сьогодні, свідчать про те, що українська політична еліта не готова вести свій бізнес прозоро за правилами ринкових відносин і вирішувати будь-які питання крім своїх особистих. Потенціал України і сьогодні залишається досить великим, і тому, необхідно знову звернутися до досвіду країн Східної та Центральної Європи.

На думку відомого чеського дипломата, Надзвичайного і Повноважного Посла Чеської Республіки в Україні Карела Штіндла, «Україна ще має час. Думаю, що якийсь час ваша країна втратила. Україна здобула незалежність у 1991 році..., але час минав – і шанси були втрачені, можливо, через таку собі нерішучість. Минулі уряди здійснили дуже мало реформ, суспільство бідніло... Одне з важливих питань – швидкість реформ. Необхідно, щоб і в політиці, і в економіці починалися реформи» [8]. Його оцінка і роздуми є дуже цінними для українських політиків. Карел Штіндл належить до тих людей, які наприкінці 1980-х років брали безпосередню участь у «оксамитових» подіях революційної Праги. До 1969 року пан Штіндл викладав на філософському факультеті Карлового університету. За участь у акціях протесту його позбавили права викладання, він був активним учасником дисидентського руху, друкувався у самвидаві. 19 листопада 1989 року Карел Штіндл став одним із 30 фундаторів «Громадянського форуму». У 1990-1992 роках він – депутат першого, обраного на демократичних виборах, чеського парламенту. З 1993 року пан Штіндл – на дипломатичній роботі.

Очевидно, що на готовність України та Чехії здійснювати реформи вплинула історична спадщина. У Чехії ще живі ті люди, які згадують перебування країни у складі Австро-Угорської монархії. У цей період чеський і український народи не мали такої політичної свободи як сьогодні, але культура й економіка розвивалися темпами, що є типовими для всієї Європи. Австро-Угорщина була цивілізованою державою, яку зовсім не можна порівнювати з царською Росією. Самостійна Чехословаччина між двома світовими війнами входила до десятки найрозвинутіших країн світу. Звісно, пам'ять про ті часи, про те, як будувалася держава, дуже допомогла чехам. Такого, на жаль, в Україні не було [8].

Так, ми бачимо, що пам'ять про минулі досягнення відіграє велику роль у розвитку власної держави. Усвідомлення багатьма поколіннями своєї самодостатності, спроможності на великі звершення є важливим чинником у становленні національної держави та громадянського суспільства. Натомість, переважна більшість українських політиків підігривають в українцях відчуття меншовартості, комплексу жертви. Така історична пам'ять не сприяє розвитку держави. А навпаки, – готовність приймати на себе удар долі.

Сьогодні й в Україні суспільство розуміє значення соціальної та історичної пам'яті як необхідних чинників розвитку демократичної держави на громадянських засадах. На думку Алли Киридон, саме соціальна пам'ять є одним із найважливіших механізмів розвитку демократичних засад громадського життя, важливою умовою формування громадянського суспільства. Виважена політика історичної пам'яті допомогла Чехії та Словаччині вирішити суперечливі питання і сприяти розвитку держав у фарватері європейської політики [3].

Так історично сталося, що чеський і словацький народи певний час мали спільну історію і тривалий час не мали державності, перебуваючи у складі інших, більш потужних державних утворень. Незважаючи на те, що протягом 74-х років обидва народи перебували у спільній державі, після мирного розпаду Чехословаччини перед ними постала необхідність переосмислити минуле і створити нові моделі суспільної пам'яті з урахуванням потреб модернізації суспільства та «повернення до Європи» [7].

На думку українського історика Наталії Марадик, створення Чехословацької Соціалістичної Республіки було своєрідним «шлюбом за розрахунком», адже їх об'єднання було обумовлене тогочасними політичними реаліями та геополітичною ситуацією. Тому їх розпад, який на перший погляд видається нелогічним, насправді є цілком закономірним [5].

Процес демократизації, що здійснювався у суспільстві Чеської і Словацької республік, дозволив активно діяти крайнім силам націоналістичного спрямування, що до розпаду Чехословаччини не могли вільно існувати в країні, можливість заявити про свої проблеми та політичні претензії отримали чисельні групи національних меншин. В умовах запровадження демократичних цінностей цілком логічним стало надання прав не лише окремій особистості, але й національним одиницям, представники яких вважали своє становище у країні нерівноправним.

Важливу роль відіграла відмінність між чеською та словацькою політичними культурами, що проявлялося протягом усього періоду існування об'єднаної республіки. У Чехословаччині існував спільний соціум, але чеська та словацька політичні культури існували окремо. У кожній з цих політичних культур були свої уявлення про державний устрій та розвиток власної держави. Уже на початку 90-х років ХХ століття у Чеській Республіці на політичній арені почали з'являтися партії, які представляли національні меншини й усвідомлювали власний шлях розвитку.

Якщо говорити про розбіжності в демократичному шляху розвитку Чеської та Словацької держав, то перед чеським суспільством на перший план виходили проблеми становлення демократичних інститутів і радикальних економічних перетворень, а словацьке суспільство поступово все більше переймалося проблемами, пов'язаними з національним розвитком.

Перехід від адміністративної до ринкової економіки та від однопартійної до плюралістичної системи став справжнім випробуванням для Чехословаччини, але її економічний розвиток на початку 90-х років фахівці вважають в цілому успішним. Економіка, порівняно іншими східноєвропейськими країнами, знаходилася на високому рівні розвитку. Країна мала відносно невисокі зовнішні борги, розвинену інфраструктуру, кваліфіковану робочу силу. У ході реформування багатьох галузей економіки проявилася значна диспропорція у розвитку окремих її галузей. Зокрема, словацька економіка була значно вразливішою до негативних наслідків, якими супроводжувалася реформа [5].

Аналізуючи суспільно-політичну ситуацію в Чехословацькій федерації, можемо стверджувати, що національне питання, як і в Україні, стало тим питанням, яким спекулювали переважна більшість політиків під час виборів 1992 року. Адже внаслідок стрімкого зростання національної свідомості серед населення багатостічної федерації стала надзвичайно привабливою перспектива використання національної ідеї різноманітними силами та діячами як засобу поширення своєї популярності та політичного впливу. Зокрема, такими амбіційними політиками були В. Клаус та В. Мечіар [4, с.14].

У Чехословаччині в середовищі словацької політичної еліти виникли певні розбіжності й суперечності між чеськими і словацькими політичними силами, небажання чеської сторони йти на поступки в питанні конфедерації призвели до розпаду Чехословаччини, але не до якихось політичних ексцесів. Реакція населення обох країн на розпад федерації була неоднозначною, однак і чеське, і словацьке суспільства проявили політичну терпимість [6, с. 117].

Після утворення незалежних держав перед чехами і словаками постало завдання створення необхідних умов для зміни суспільної парадигми, необхідно було визначитися щодо таких проблем як: ставлення до спільного минулого і спільної історичної спадщини; ставлення один до одного; якою має бути нова ідеологія і, чи має бути вона взагалі; як подолати наслідки перебування комуністів при владі.

Суспільство та його лідери розуміли, що успішне вирішення цих питань стане запорукою мирного і неконфліктного транзиту від тоталітаризму до європейської демократії.

Необхідно відзначити, що після утворення двох незалежних держав стосунки між чехами та словаками ніколи не доходили до стадії агресії чи збройного конфлікту. Натомість, кожен народ зосередився на внутрішніх проблемах та розбудові власної держави. Чеські політики прагнули, щоб після розпаду федеративного утворення Чеська держава отримала міжнародне визнання і стабільність, відкрила шлях до Європейського Союзу і НАТО, а найголовніше – це остаточно відокремити Чехію від пострадянського простору і Балкан. Оскільки фінансова і економічна залежності між Чехією і Словаччиною були надто життєво важливими, впровадження власної економічної стратегії відбувалося повільно, але упевнено [9].

Вже самостійні держави – Чехія і Словаччина у подальших міждержавних відносинах не переймалися проблемами врегулювання двосторонніх стосунків, як, наприклад, пострадянські держави, а сконцентрувалися на прискоренні внутрішніх реформ і перетворень. Мирне, конституційно-договірне припинення чехословацької федерації в 1992 р. відіграло важливу роль у прискоренні демократичних процесів, завершенні перехідного періоду та перетворенні Чехії та Словаччини на стандартні європейські держави. На відміну від Російської Федерації, Чехія не має загарбницьких амбіцій і не ставить за мету «за будь-яку ціну» повернути

Словаччину у зону свого впливу. Очевидно, що стосунки Чехії та Словаччини демонструють нам цивілізовані процеси демократизації як у внутрішній, так і в зовнішній політиці [8, с. 12].

Одне з найважливіших питань для України – мовне питання – у Чехії та Словаччині вирішується без конфліктів та протистоянь. Народи обох держав розуміють, що у мовному просторі є багато спільного, а тому в ефірі чеського телебачення можна інколи почути словацьку мову. Без перекладу може лунаєти репортаж словацького журналіста, експерта, політика чи відомого словацького актора. Подібна ситуація і в Словаччині – там чеська мова досить часто звучить у місцевих засобах масової інформації, її розуміють без перекладу. Історична пам'ять, яка сформувалася у Чехії та Словаччині, сприяла розвитку ідеї відновлення справедливості й компенсацію жертвам режимів, на противагу радянським і пострадянським імперативам героїзації (і навіть сакралізації) окремих сюжетів минулого, подій та осіб [2, с. 104].

Так, наприклад, президенту Чехословаччини, а згодом і Чеської Республіки В. Гавелу було повернуто майно, конфісковане у його сім'ї комуністами. Компенсацію матеріальних і моральних збитків за законом 2011 р. в Чехії мали отримати «учасники боротьби з комуністичним режимом» (100 тис. чеських крон – учасники, а 50 тис. крон – подружжя (чоловіки і учасники боротьби з комуністичним режимом)). Законом, який вступив у дію 17 листопада 2011 р., продовжена попередня практика відмежування від комунізму і його репрезентантів – так, у ньому окремо зазначено, що людина не може вважатися учасником антикомуністичного опору, якщо вона була членом комуністичної партії Чехословаччини, служила в народній міліції, працювала в структурах держбезпеки, була активістом, наприклад, Союзу чехословацько-радянської дружби в період нормалізації [1].

Отже, політика пам'яті на прикладі Чехії та Словаччини у постсоціалістичний період показує, як можна змінити шлях історичного поступу та політичного розвитку; змінити у суспільній свідомості негативний досвід тоталітаризму, щоб уникнути у подальшому тих суспільних явищ, які стоять на заваді розбудови вільного громадянського суспільства. Чехи та словаки представили усім європейським народам спосіб, у який два близьких історично народи починають окреме самостійне державницьке життя, «розлучившись» у мирний спосіб без жодних істотних претензій один до одного. Спільне минуле, як виявилось у випадку чехів і словаків, зовсім не обов'язково має передбачати взаємну залежність у політичному просторі, та в економічній площині. У сучасних умовах демократичного середовища важливо підтримувати один одного як партнери і сприяти укріпленню добросусідських відносин. Такий досвід заслуговує на увагу з боку української влади, тому що має велику практичну значимість – нову модель суспільної пам'яті.

Глава 5.

ПАМ'ЯТЬ УКРАЇНСЬКИХ ТА ЮГОСЛАВСЬКИХ МИТЦІВ, ЧИНОВНИКІВ, ДІАСПОРАН ПРО НАЛАГОДЖЕННЯ КУЛЬТУРНОЇ СПІВПРАЦІ МІЖ КРАЇНАМИ

В Україні ще нині залишається актуальною проблема достовірності висвітлення історичного минулого. Вже давно стало зрозуміло, що не тільки радянська доба, але й попередні історичні епохи були навмисне неправдоподібно висвітлені чи то імперськими, чи то радянськими дослідниками. Наше завдання сьогодні полягає не тільки в тому, аби засуджувати людей, котрі з різних причин не могли писати правду, а в тому, аби цю правду знайти і показати. Величезну глибу правди ми можемо дізнатися від учасників тих подій, які нас цікавлять. У більшості випадків ця пам'ять зберігається у письмовому вигляді – друкованому, рукописному тощо.

Особливий інтерес викликає культурна діяльність в Україні радянської доби, оскільки ця сфера буття перебувала під особливим контролем, а тим паче співпраця у цій царині з іноземними країнами. Через митців, плоди їхньої праці радянська ідеологія могла впливати на свідомість людей, тому так прискіпливо контролювала не тільки творчість, але й життя представників мистецького цеху. З особливою увагою ставилися до контактів України з Югославією, яка сама перебувала під неабиякою увагою радянських спецслужб. Ще у другій половині 20-х років ХХ ст. керівництво Радянського Союзу кардинально підійшло до вирішення питання міжнародної культурної співпраці, у результаті чого було взято під контроль контакти з іноземцями в усіх республіках СРСР. З цією метою НКВС провело роботу зі створення Всесоюзного товариства культурних зв'язків із закордоном (ВТКЗ), яке організаційно оформилося у травні 1925 року. З того часу ВТКЗ монополізувало організацію усіх сфер культурної співпраці радянських (у тому числі й українських) і закордонних митців та науковців.

Аби продемонструвати світові та радянським громадянам функціонування в СРСР свободи та демократії, Москва погодилася з ініціативою української культурної еліти щодо створення Українського товариства дружби культурного зв'язку з закордоном (УТД)¹. Центру зручно було відслідковувати діяльність такої української організації, оскільки вона створювалася як республіканське відділення ВТКЗ, а відтак виконувала їхні вказівки та інструкції. З іншого боку, і це найважливіше, УТД ставав організатором основної частини зв'язків з іноземними митцями та культурними інституціями. Це у свою чергу дозволяло легко контролювати міжнародну культурну діяльність України. УТД було створене 1926 року, але фактично розпочало свою діяльність з липня 1928 року. ВТКЗ справу

¹ 1926-1959 рр. – Українське Товариство зв'язку з закордоном, з 1959 р. – Українське товариство дружби і культурного зв'язку з зарубіжними країнами (УТД).

міжнародної культурної співпраці поставило так, що вся інформація з-за кордону проходила через центр, а тоді в «потрібному» вигляді потрапляла, до речі, із запізненням, в Україну. За таких умов українські представники не завжди змогли долучитися до різних міжнародних культурних акцій.

Складність ситуації добре розуміли за кордоном у середовищі іноземців та українських емігрантів. Так, у лютому 1927 року орган боротьби за незалежність України в Парижі «Тризуб» з цього приводу писав: «Щоб надалі врегулювати постійну й планомірну координацію культурних установ з закордоном, цього року мають відкрити в Україні Товариство культзв'язку з закордоном. Завдання Товариства дуже широкі і потреба в цьому велика. Та совітська практика, що стоїть на сторожі кожної живої думки й слова, відгородивши Україну китайським муром від Європи, не дозволяє мати багато надій на щасливий розвиток його праці...» [11, с.26]. Попри ці песимістичні прогнози УТД зуміло організувати деяку культурну співпрацю України зі світом, в тому числі з югославськими народами.

До Другої світової війни діяльність товариства була незначною – воно, як правило, організовувало пересилку за кордон літератури, грампластинок, фотовиставок та інших матеріалів. Інколи представники товариства разом з державними інституціями брали участь у прийомі іноземних делегацій¹.

До війни через товариство в Україну надходили «Югославський ветеринарний журнал» (Белград), «Вісник містобудування» (Загреб), «Огляд лісового господарства» (Загреб), «Ветеринарний архів» (Загреб). В Югославію надсилали видання «Труди харьковського ветеринарного інституту» (Харків), «Архітектура Радянської України» (Київ), «Праці інституту лісового господарства» (Київ), «Праці харківського ветеринарного інституту» (Харків)². Загалом товариство на той час вело обмін літературою із 250 іноземними видавництвами.

Обмін літературою, який вівся з Югославією, був обмеженим. Українські журнали мали науковий зміст, а югославські – публіцистичний. Видання з Югославії Товариство переправляло до спеціалізованих науково-дослідних установ, де журнали не користувалися професійним інтересом. Загалом користі від такої співпраці було мало. Жодна з інституцій, залучена до обміну, не могла скористатися роботою, організованою УТД.

Із звітів працівників УТД ми можемо відзначити зростання ролі товариства після війни, коли активізувався культурний обмін між Україною та зарубіжними країнами. З Югославією товариство мало можливість підтримувати контакти через посольство СРСР у ФНРЮ. Свої статті, фотографії тощо товариство надсилало на ім'я посла В. Сахарова, який передавав отримані матеріали до товариства культурної співпраці Югославії з СРСР (ТКЗЮ з СРСР), яке вже визначало долю всього отриманого з України.

¹ ЦДАГО України – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4337. – Арк. 364-367.

² ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 73. – Арк. 48-65.

Товариство знаходилося у тому ж приміщенні, що й посольство. Очолював його Радолуб Чолакович – голова уряду Боснії та Герцеговини¹. Спроби створити ТКЗЮ з СРСР були ще у 1940 році. Цьому завадили війна, тому лише після її завершення розгорнулася робота. Цікаво, що спочатку було створене Товариство культурної співпраці Боснії і Герцеговини з СРСР у травні 1945 року, а в січні 1946 року створили ТКЗЮ з СРСР.² Воно відкрило свої філії у кожній югославській республіці та в Автономній області Воєводині³. Найактивнішу діяльність розгорнуло товариство у Сербії. Очолив його Владислав Рибнікар – голова комітету зі справ мистецтв і культури при Раді Міністрів ФНРЮ. У Товаристві працювало 12 секцій, що займалися різними напрямками співпраці. З усіх республіканських товариств тільки сербське надсилало звіти про свою діяльність до Києва в Товариство. Проаналізувавши ці звіти, слід зробити висновки, що це була цілеспрямована акція, яка переслідувала певну мету. Адже у документах вказувалося на недоліки діяльності тієї чи іншої секції. У більшості випадків вони були пов'язані з відсутністю матеріалів, які надсилали з України. У такий спосіб сербські колеги сподівалися покращити процес пересилки літератури, фотографій тощо, чим займалося українське Товариство.

Великим досягненням літературної секції було те, що їй вдалося організувати приїзд відомого українського поета М. Рильського до Сербії у вересні 1945 року. У Белграді М. Рильський в кількох мистецьких установах прочитав лекцію «Українська література в роки війни»⁴. Такі події були рідкістю, хоча вони демонстрували здобутки української культури.

Значних успіхів культурної співпраці було досягнуто Товариством, коли воно виходило на прямий контакт з урядом ФНРЮ. Зазначимо, що до 1948 року такі шляхи співпраці УТД з боку союзної влади ще дозволялися. На запит українських музикантів товариство влітку 1947 року розгорнуло співпрацю з Комітетом зі справ культури і мистецтва при уряді ФНРЮ, який надсилав до Києва друковані партитури югославських музичних творів. Голова Комітету Владислав Рибнікар курував цю співпрацю та регулярно листувався з УТД з питань обміну музичною літературою⁵. В Україні найперше отримали партитури дванадцяти провідних югославських творів⁶, серед яких були п'єси С. Мокраняца⁷ і В. Вучковича¹. Професор Л. Ревуцький як керівник музичної

¹ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 95. – Арк. 5.

² АЗПРФ. – Ф. 144. – Оп. 5-а. – Д. 1. – Л. 15.

³ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 95. – Арк. 32.

⁴ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 95. – Арк. 63.

⁵ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 252. – Арк. 1.

⁶ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 252. – Арк. 2.

⁷ Мокраняц (Mokranjac) (справжнє прізвище Стоянович; Stojanovic) Стеван (9.01.1856, Неготин – 28.09.1914, Скоп'є) – сербський композитор і хормейстер. Навчався в Мюнхені у П.Рейнбергера і в Лейпцизі у С.Ядассона і К.Рейнеке. У 1887-1914 рр. очолив хор Белградського товариства співаків. У 1889-1993 рр. Мокраняц учасник (2-га скрипка) Белградського струнного квартету – першого квартету в Сербії. З 1906 р. член Сербської

секції УТД відразу відписав листа до Югославії, в якому висловлював велику вдячність за пересилку музичного матеріалу та сподівання на подальшу плідну співпрацю. Він повідомив, що отримані твори включили до основного репертуару Державного симфонічного оркестру України й колектив відразу почав працювати з новими постановками².

У Югославії найактивнішу роботу з презентації України провадили в Автономному краї Воєводина. Саме там у перші повоєнні роки відбулося найбільше заходів, які знайомили громадян з українською культурою. Зі спогадів діаспорян ми дізнаємося, що протягом осені 1946 року в краї було прочитано 27 лекцій про Україну, проведено 5 виставок, працювало 5 курсів з української мови та історії, організовано інші заходи. Чималу роботу було проведено в Боснії та Герцеговині. Упродовж зазначеного часу там прочитали 14 лекцій, працювали 13 курсів з українознавства, відбулася виставка. Найменш задіяна до такої роботи була Македонія, де прочитали лише дві лекції про Україну³. Загалом у регіонах компактного проживання українців національне життя організовувалося з ініціативи активних представників діаспори. Така робота також спрямовувалася на презентацію перед народами Югославії тогочасних мистецьких акцій в радянській Україні та культурних традицій українців загалом.

У липні 1945 року УТД надіслало перші книги до Югославії. Аналогічний набір літератури було надіслано до Болгарії та Румунії. Серед матеріалів було п'ятнадцять найменувань. Зокрема: «Шевченко в творах українських радянських композиторів», Б. Лятошинський «Українські народні пісні», О. Дорошенко «Українська культура в двох столицях Росії» та ін. Ідеологічної літератури було обмаль. Наступного місяця до Югославії надіслали партитури музичних творів і літератури з історії українського народу⁴. Через товариство надсилали свої листи українські митці. У вересні 1945 року П. Тичина, скориставшись посередництвом УТД, надіслав листа югославському колезі Йовану Поповичу і передав йому збірку своїх віршів⁵. Усі матеріали, надіслані тоді Товариством до Югославії, дійшли до адресатів, про що засвідчують повідомлення посла СРСР в ФНРЮ⁶.

У цей період УТД почало отримувати матеріали з Югославії. Перша література приходила безпосередньо з Белграда до Києва. У жовтні 1945 року

академії наук; з 1907г. голова товариства сербських музикантів.

¹ Вучкович (Вучкович) Воїслав (5.10.1910, Пірот, Сербія – 25.12.1942, Белград) – сербський музикознавець, композитор і диригент. Найпопулярніші твори: «Героїчна ораторія» і симф. поема «Буревістник» (за М.Горьким). У 1934 р. написав докторську дисертацію «Музика као средство пропаганде» («Музика як засіб пропаганди») і книгу «Матеріалістична філософія мистецтва» (1935). Трагічно загинув у роки фашистської окупації.

² ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 252. – Арк. 3.

³ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 95. – Арк. 64.

⁴ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 48. – Арк. 44-50.

⁵ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 48. – Арк. 90.

⁶ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 48. – Арк. 184.

розпорядженням РНК СРСР з охорони військових таємниць це було припинено. У директиві зазначалося, що вся література, яка приходила в УТД «повз Москву», має пройти цензуру Главліту України і лише видання до 1917 року можуть вільно використовуватися¹. Насправді всі посилки для Товариства надходили через ВТКЗ.

У жовтні 1945 року керівництво Товариства звернулося до заступника наркома закордонних справ України В. Коваленка з проханням надіслати списки дипломатичних представників СРСР, а також список голів товариств культурного зв'язку з СРСР в США, Канаді, Великобританії, Франції Чехословаччині, Польщі, Болгарії, Югославії, Румунії, Угорщині та Австрії. З початку 1946 року УТД надсилало книги в Югославію до десяти адресатів – Посольства СРСР в Белграді, редакції журналу «Югославія – СРСР», Товариству культурної співпраці з СРСР у Чорногорії, в Македонії, Воєводині та інших республіках².

Окрім обміну літературою, товариству у перші повоєнні роки вдавалося розвивати й інші види співпраці. Так, у жовтні 1945 року було організовано перші гастролі українських музикантів, заслуженого «Всеукраїнського державного смичкового квартету імені Жана Батіста Вільома»³. Влітку 1946 року новий голова товариства О. Полторацький влаштує в Югославії концерти українського театру опери та балету імені Т. Шевченка. Тут він дозволив собі певну сміливість стосовно посольства СРСР в Югославії – «просить не уповільнювати» з результатами, оскільки «гастролі санкціоновані директивними органами». Така поведінка керівника товариства, без сумніву, базувалася на підтримці партійних структур, рішення яких були обов'язковими до виконання.

У перші повоєнні роки до Югославії надсилали книги, які на думку активістів УТД, мали викликати інтерес у населення ФНРЮ та представників української діаспори. Це були праці М. Рильського «Югославські нариси», А. Шамрая «Тарас Шевченко і слов'янство», В. Бошко «Шлюб і розлучення в СРСР», П. Тичини «Поезії», І. Тобілевича «Мартин Боруля»⁴. Також О. Полторацький у листах до Р. Чолаковича просив надіслати в Україну окремі югославські видання. Найчастіше замовляв історичні книги, публікації архівних документів тощо⁵. Інколи через О. Полторацького виконувалися прохання українських письменників чи представників інших творчих професій. Так, на клопотання М. Рильського, Товариство переслало голові Слов'янського комітету в Белграді Радовану Лаличу вірші М. Рильського і його переклади сербських пісень, що вийшли в українських видавництвах⁶.

¹ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 48. – Арк. 163.

² ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 138. – Арк. 96.

³ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 48. – Арк. 137.

⁴ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 95. – Арк. 1-3.

⁵ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 95. – Арк. 9.

⁶ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 95. – Арк. 17.

Проте навіть у такій простій справі, як пересилка літератури, українські та югославські активісти стикалися з чималими труднощами. Насамперед це стосувалося часових рамок, які через існуючі тоді процедури, надзвичайно затягували процес надходження матеріалів до адресата. Керівництво УТД робило спроби прискорити цей механізм. Так, у жовтні 1946 року О. Полторацький надіслав листа до голови і секретаря ТКЗЮ з СРСР Радолуба Чолаковича та Міодрага Поповича, у якому скаржився на те, що в Києві почали отримувати літературу з Югославії через Москву, що дуже затримувало процедуру, а також частина матеріалів взагалі осідала у ВТКЗ (Всесоюзне товариство культурного зв'язку). Усі ці обставини викликали велике невдоволення, оскільки, як зазначалося в листі, «в Україні мали великий інтерес до всього югославського». О. Полторацький просив югославських колег звертатися безпосередньо до посла СРСР в Белграді, щоб той надсилав матеріали до МЗС України, через яке Товариство сподівалося отримувати значно швидше замовлені книги й періодику.

Весною 1947 року з'ясувалося, що далеко не всі посилки УТД отримували і в Югославії. Про це дізнався керівник українського товариства О. Полторацький зі звіту, який прислали йому з Белграда. У переліку літератури не було жодного журналу, книги чи газети, які послали з Києва. А УТД надіслало на той час чималу кількість матеріалів. Зокрема, у січні 1947 року – 1099 примірників, у лютому – 1357, у березні – 1150 і т.д.¹ Згодом стало відомо, що українські матеріали, надходячи з Москви, фіксувалися в Югославії як посилки ВТКЗ, а не українського товариства. Тоді ще українські активісти надсиляли до Югославії те, що замовляли, а не лише ідеологічну літературу, яка домінуватиме у 50-ті роки ХХ ст.² На той час існувала сувора цензура. Матеріали проходили перевірку в ЦК КП України. Як правило, кілька статей забороняли пересилати до Югославії. Так, у травні 1947 року з 15 дозволили 11 статей відправити до ФНРЮ. Загалом рух, який розпочало керівництво УТД навколо літератури, що надсиляли до ФНРЮ, приніс позитивні результати. З Югославії до Києва почали надходити регулярні звіти про отримані посилки, які свідчили про чималі успіхи міжнародної діяльності українського товариства. Звіти показали, що з України до Югославії щомісяця приходило на 100-120 книг більше, ніж з Москви. А ось з журналами були трохи гірші показники. ВТКЗ надсиляло близько 180 примірників щомісяця, а УТД – майже 80³.

Втішні результати співпраці українських та югослов'янських народів у ці часи приходили з Боснії і Герцеговини. У травні 1947 року з Сараєво прийшов лист, який підтвердив, що вони отримують усі матеріали, надіслані з України⁴.

¹ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 95. – Арк. 88.

² ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 95. – Арк. 90.

³ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 252. – Арк. 29.

⁴ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 95. – Арк. 95.

Натомість у Києві не отримали жодної газети чи журналу, надісланих з БіГ¹.

З огляду на те, що до Югославії краще потрапляли українські матеріали, УТД шукало нові шляхи розширення співпраці. На початку 1948 року О. Полторацький звернувся до ТКЗЮ з СРСР з проханням надіслати списки та адреси організацій в Югославії, до яких можна було б надсилати літературу, фотографії, налагодити постійні зв'язки. ТКЗЮ з СРСР виконало прохання УТД і надіслало їм свої пропозиції. У списку можливих партнерів були: Союз літераторів Югославії, Союз народної молоді Югославії, Югославська академія наук і мистецтв, Словенська академія наук та інші².

Аналогічний запит О. Полторацький надіслав і до уповноваженого Всесоюзного товариства культурного зв'язку з Югославією А. Калініна, на що отримали відповідь: *«Здесь на месте мне виднее, какой материал рекомендовать»*. З кінця 40-х років ХХ ст. в Югославії почали видавати журнал «Югославія – СРСР» українською мовою³.

Для розширення обсягів співпраці О. Полторацький запропонував белградським колегам організувати в Україні концерт будь-якого жанру югославських музикантів, у чому просив сприяння керівництво ТКЗЮ з СРСР⁴.

На кінець 40-х років через політичний конфлікт між ФНРЮ та СРСР культурна співпраця України з Югославією почала згортатися. УТД до хрущовської відлиги не працювало в югославському напрямі. В Югославії один за одним припиняють працювати товариства, які підтримували зв'язки з СРСР, а отже і з Україною. Формально вони існували, але жодної роботи не велося. У роки конфлікту до товариств деколи надходила література з СРСР, як правило, агітаційного змісту, яку члени товариств відмовлялися популяризувати серед населення. В окремих осередках товариств дружби, наприклад у Спліті, раз на три тижні проводили лекції про творчість Т. Шевченка та М. Салтикова-Щедріна⁵. Також у період розриву Югославія проявляла інтерес до радянських статистичних видань, які просила їм надсилати. Та, за рекомендацією Міністерства іноземних справ СРСР, ЦСУ СРСР відмовляло у подібних замовленнях, пояснюючи це тим, що всі дані публікуються у пресі й вони іншою інформацією не володіють⁶.

Відновлювати зв'язки з Югославією після такого протистояння українському товариству було не легко. Основні рішення щодо того, з ким співпрацювати, а з ким ні, приймалися в Москві. Тому працівники товариства для початку звернулося до ВТКЗ за вказівками, на що отримували відповідь, що всі матеріали необхідно надсилати до Москви, а вже звідти їх будуть

¹ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 95. – Арк. 149.

² ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 252. – Арк. 45.

³ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 252. – Арк. 44.

⁴ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 95. – Арк. 19.

⁵ АЗПРФ. – Ф. 144. – Оп. 9. – Д. 17. – Л. 31.

⁶ АЗПРФ. – Ф. 144. – Оп. 9. – Д. 17. – Л. 52-54.

пересилати до Будинку радянської культури в Белграді¹. Нові сподівання, які з'явилися після розвінчання культу особи Сталіна і часткової відкритості перед світом, не особливо розширили можливості української громадськості спілкуватися з міжнародним співтовариством. У ФНРЮ було ліквідовано товариство культурного зв'язку з СРСР і натомість створено Комісію з культурних зв'язків з закордоном ФНРЮ при федеральному уряді². Така реконструкція засвідчила вагомість міжнародної культурної співпраці для Югославії, де з 1955 року міжнародними контактами стали опікуватися владні органи, а не лише громадські організації.

Розширення діяльності українського товариства було пов'язане з низкою організаційних і структурних питань. 1956 року керівництво товариства звернулося до центральних урядових і партійних установ щодо реорганізації УТД. Товариству не вистачало кваліфікованих працівників, особливо перекладачів, які могли б вільно вести усний та письмовий переклад з іноземних мов українською і навпаки. До роботи товариства майже не залучалися діячі науки і культури таких областей України, як Харківська, Одеська, Львівська, Станіславська (нинішня Івано-Франківська).

Матеріали, які розсилало Товариство, не задовольняли зростаючий інтерес до України у світі після війни. Водночас зростав потяг українських громадян до культурного життя в інших країнах. Наприкінці 50-х років, після розвінчання культу особи Сталіна, з'явилася політична можливість реорганізації й розширення повноважень Товариства. У цих умовах 1956 року УТД прийняло новий Статут, здійснило структурну реформу. Загалом зміни носили скоріше кількісний, аніж якісний характер. Реально відбулося лише збільшення штату – із 38 до 80 осіб. Незмінними залишилися права, обов'язки, функції Товариства. І надалі всю свою діяльність УТД мало координувати з Всесоюзним товариством культурних зв'язків у Москві, узгоджувати свої дії з ЦК КП України тощо.

Умови, в яких товариство працювало, вимагали від його співробітників за будь-яких нестандартних ситуацій, аби уникнути нищівної критики чи взагалі заборони на діяльність, звертатися за рекомендацією до Москви для отримання відповідних інструкцій. Нерідко за «порадою» союзних органів пропозиції про культурну співпрацю, які надходили з СФРЮ, ігнорувалися. Цим також можна пояснити відсутність туристів з Югославії у період з 1948 до 60-х років ХХ ст., хоча у цей час товариство щороку приймало десятки іноземних груп, які приїздили познайомитися з українською культурою, історією, традиціями. Найбільше таких туристів було з Канади, Польщі, Румунії, Угорщини, США та Італії³. Серед гостей завжди були вихідці з України. Чимало бажаючих відвідати Україну було і серед югославських

¹ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 792. – Арк. 8-9.

² ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 854. – Арк. 5.

³ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 866.; Спр. 867.

громадян.

Українське товариство свою діяльність в Югославії проводило насамперед через Будинок радянської культури в Белграді. Працівники Будинку, на вимогу югославської громадськості та її представників діаспори, презентували українську культуру та історію, підтримували активні зв'язки з УТД. Від останнього просили постачати їх літературою, кінофільмами, фотографіями. Найчастіше Будинок замовляв книги українською мовою, путівники про Київ, фотоальбоми про сучасне життя в Україні та її столиці. Траплялися випадки, коли з України надсилали більше, ніж просили, але, як правило, у цей список потрапляли матеріали ідеологічного змісту ще й у 5-8 примірниках. Це могли бути праці В. Леніна, брошури на зразок «Перемога Жовтневої революції на Україні». Працівники бібліотеки, що діяла при Будинку радянської культури в Белграді, відразу писали листи в Київ і просили не надсилати так багато вищезгаданої літератури, посилаючись на те, що вона не користується попитом¹. З Югославії УТД з кінця 50-х років теж регулярно отримували періодику – газету «Комуніст», журнали «Піонер», «Товарищ» і «Наша жєна»².

У другій половині 50-х років ХХ ст. за рекомендацією ВТКЗ керівництво Будинку радянської культури змушене було надіслати листа до УТД, в якому просило скоротити обсяги україномовної літератури, яку пересилали до бібліотеки Будинку. 1957 року товариство отримало листи з Люблянського університету, з Прнявора, в яких просило надсилати художню літературу українською мовою, підручники української мови, літератури, культури³. У такій ситуації новий голова УТД К. Литвин⁴ повідомив посольству СРСР в ФНРЮ, що в Югославії існує велика потреба на україномовну літературу, а ВТКЗ має наміри скороти її пересилку. К.Литвин попросив допомогти товариству налагодити співпрацю з югославською урядовою Комісією з культурних зв'язків⁵. Судячи з того, що кількість надісланих до Югославії україномовних книг не зменшилася, посольство позитивно вплинуло на клопотання Товариства.

Чималим досягненням для УТД було те, що їхній керівник К. Литвин був включений до складу урядової делегації, яка відвідала Хорватію у жовтні 1957 року. Там в Дубровнику проходила друга конференція європейської комісії зі справ ЮНЕСКО. К. Литвин на цьому форумі отримав інформацію про культурні успіхи Югославії, зустрічався зі своїми колегами, а також представниками української діаспори⁶. При розмові з вихідцями з України

¹ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 2451. – Арк. 10.

² ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 1571. – Арк. 4.

³ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 913. – Арк. 2-3.

⁴ З 1956 до 1963 рр. голова Українського товариства дружби і культурних зв'язків з іноземними державами.

⁵ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 938. – Арк. 11-12.

⁶ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 938. – Арк. 113-114.

К. Литвин вів себе стримано, бо не був переконаний у тому, що зможе посприяти їхнім проханням – організувати поїздку до України, прислати вчителів української мови та ін.

Про популярну в бібліотеці при БРК літературу можна довідатися з листа завідувачки Н.Парадієвої, яка у вересні 1970 року просила надіслати російсько-українські та українсько-російські словники, путівники по Києву, видання українських університетів з літературознавства і славістики, особливо про ті народи, які проживали на території Югославії, журнал «Українське слов'янознавство»¹. Та подібні замовлення практично не виконувалися. У відповідях зазначали, що такі видання відсутні в книгарнях або взагалі не друкуються.

Матеріали, які отримував БРК з СРСР, визначали зміст його діяльності. Відповідно заходи, що організовував БРК, були прогнозованими і чітко спланованими радянським керівництвом і мали яскраве ідеологічне забарвлення. Література, фільми, фотографії та ін., що презентувалися в БРК, вихваляли досягнення Радянського Союзу, прославляли провідну роль КПРС на міжнародній арені та прагнення СРСР до мирного й дружнього співіснування зі світовою громадськістю. Надзвичайно дієвими у пропаганді тих та інших стандартів радянської пропаганди були дитячі малюнки, виставки яких щороку організовували в БРК. Правильним був розрахунок, що творчість дитини може викликати позитивне враження та довіру. На такі виставки приходили великі групи югославських школярів. Покази, які тривали не більше тижня, відвідували понад 3 тис. югославських дітей². Такі заходи формували у підростаючого покоління СФРЮ схвалення тих ідей, які передавали малюнки їхніх однолітків, а також позитивне сприйняття авторів робіт.

У 1963 році БРК очолив Ю.Єрьомін, який продовжив політику свого попередника Г.Шумілова стосовно україномовної літератури, що надходила до Югославії. Він регулярно передавав книги до осередків української діаспори в Югославії³. Новий голова БРК був уважним і до інших культурницьких заходів УТД, завжди мав свою оцінку і враховував побажання югославської спільноти.

З 1964 року УТД налагодило співпрацю з редакцією журналу «Міжнародна політика», культурно-освітнім віче СФРЮ, культурним центром у Белграді, університетською бібліотекою у м.Любляні, з якими вони обмінювалися періодикою та іншими матеріалами⁴. У 1965 році голова Товариства К.Колосова мала розмову з радником посольства СФРЮ в СРСР Мілівоє Максимом, який запропонував усю пропагандистську літературу надсилати до БРК, а українські матеріали порадив розсилати на адреси

¹ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 2451. – Арк. 18.

² ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 2451. – Арк. 12-13.

³ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 1667. – Арк. 17.

⁴ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 1808. – Арк. 1-62.

Белградського, Люблянського, Сараєвського, Скоп'єнського, Загребського і Новосадського університетів, на адреси народних бібліотек Югославії¹.

У 70-ті роки у діяльності БРК з'явилися нові форми роботи. Вони організовують Декади культури, під час яких свою творчість почергово презентували радянські республіки. Упродовж української декади в Будинку проходили виставки прикладного мистецтва, графіки, книг, демонструвалися фільми про Україну. Ці заходи, окрім пропагандистських матеріалів, стали презентувати югославській аудиторії зразки народної творчості українських митців. Записи у книгах відгуків свідчать про інтерес пересічних громадян до творів української культури. Відвідувачі зазначали схожість сербських, чорногорських, хорватських національних елементів побуту з українськими². Практично в усіх записах висловлювалося побажання частіше організовувати подібні виставки, а також інші заходи, які б розкривали національний колорит України.

Працівники посольства СРСР, особливо в період каденції посла І. Бенедіктова, уважно слідкували за діяльністю Будинку. Спостерігаючи інтерес югославського суспільства до України, І. Бенедіктов рекомендував українському товариству активізувати свою діяльність – збільшити обсяги постачання матеріалів, які користувалися попитом і які замовлялися югославськими бібліотеками. Так за десять років (1960-1970 рр.) діяльності Будинку радянської культури, у його бібліотеці було зібрано понад 1000 найменувань українських книг, які використовувалися студентами філологічного факультету Белградського університету, науковцями-славістами, перекладачами. Неодноразово книги залучалися для організації виставок з різних тем як у контексті досягнень української науки, так і світової загалом³. Посол рекомендував активізувати співпрацю з Віче культурно-освітніх організацій Югославії, університетськими бібліотеками в Любляні, Загребі і Белграді, видавництвом «Міжнародна політика». І. Бенедіктов один із перших запропонував присилати до СФРЮ спеціалізовані туристичні групи, розширити візити творчих колективів для популяризації української культури. Він відзначив важливість фотовиставок, що формували візуальне уявлення про Україну серед югославської громадськості.

Показовою була подорож за сприяння УТД хорватських громадян до України влітку 1970 року. Так, 11 серпня до Товариства звернулися два автотуристи із СФРЮ – художник Франьо Хоті з міста Корія, що поблизу Загреба, та викладач фізкультури Душан Смолич з міста Подравська Слатіна – з проханням допомогти познайомитися з культурними та історичними пам'ятками Києва, зустрітися з українськими художниками. УТД надало хорватським туристам не лише інформаційну допомогу, але й залучило до

¹ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 1964. – Арк. 23-24.

² ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 2492. – Арк. 94.

³ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 2451. – Арк. 12-13.

цього необхідні ресурси. За сприяння товариства, Спілка художників України організувала гостям зустріч з українськими художниками. Бесіда та знайомство з творчістю українських митців відбулися в одній з київських майстерень. Хорвати відвідали виставку творів українського художника Олексія Фіщенка, яка тоді проходила в столиці, і познайомилися з історичними пам'ятками міста¹.

Бесіди українців з Ф. Хоті та Д. Смоличем засвідчили про те, що в Хорватії стосовно радянської України існувала двояка думка та постійні дискусії. Скептичну позицію у цих суперечках займали художники, журналісти, лікарі, більша частина з яких свого часу відвідала СРСР. Їхня критика радянського ладу стосувалася насамперед пануючих в СРСР правових та ідеологічних норм. Як правило, всі гості з вдячністю та симпатією відгукувалися про гостинність українців.

Перебуваючи в Києві, хорвати згадували, що понад двадцять років мріяли приїхати до Радянського Союзу, аби самим усе побачити та сформувані власну думку щодо цієї країни та її громадян. Свій тур їм довелося оформляти дуже довго. У Загребі жодне туристичне агентство не бралося за організацію поїздки. І тільки після численних відвідувань посольства у Белграді вони змогли оформити подорож. Але і в Белграді організатори туру їх запитували: «Навіщо вам їхати до СРСР? Що там цікавого?» Побувавши в Україні, Ф. Хоті та Д. Смолич дійшли висновку, що в СФРЮ недооцінено позитивні факти про Україну, що, на їхню думку, було недоліком інформаційної діяльності української влади за кордоном.

Пасивність української сторони пояснювалася небажанням брати відповідальність стосовно співпраці з югославськими громадськими об'єднаннями. Цьому сприяла і подальша політика Москви. З середини 70-х років діяльність УТД стала обмежуватися союзними інституціями. У листопаді 1975 року Союз радянських товариств дружби і культурного зв'язку із закордонними країнами надіслав Президії УТД директиву, в якій рекомендував в обов'язковому порядку узгоджувати з Міністерством культури СРСР усі питання закордонного відрядження творчих колективів². Згодом Союз радянських товариств перебрав до своєї компетенції окремі види роботи українського товариства, виділяючи при цьому незначний відсоток для учасників з України. При організації поїздок спеціалізованих груп до СФРЮ у жовтні 1975 року відправлявся колектив спеціалістів з дитячої літератури та естетичного виховання. Україні надали лише одне місце і для цього було відряджено завідувача одного з відділів журналу «Піонерія»³.

Діяльність українського Товариства обмежувалася з тих обставин, що в Югославії не було Товариства дружби з СРСР, через яке УТД вело культурну

¹ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 2497. – Арк. 1-5.

² ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 2993. – Арк. 63.

³ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 2993. – Арк. 38.

співпрацю з іншими країнами, де ці товариства працювали. Тому з СФРЮ українське Товариство спілкувалося через Будинок радянської культури в Белграді, а також через Посольство СРСР в Югославії та Генеральне консульство в Загребі. На адресу цих організацій Товариство направляло газети, журнали, прес-бюлетені, кінофільми, художню та пропагандистську літературу, матеріали для мистецьких виставок.

Наприкінці 70-х років діяльність Товариства набула нових тенденцій. Це проявилось в діях керівництва УТД, яке намагалося розширити свої повноваження. У 1977 році голова Президії Товариства М. Орлик звернулася до уряду України з проханням спростити процедуру організації прийому іноземних гостей і дозволити Товариству самостійно вирішувати питання витрати коштів на прийоми іноземців. М. Орлик посилалася на існуючу традицію Всесоюзного товариства, яке самостійно вирішувало питання проведення прийомів на 100 осіб, і тільки коли присутніх було більше, то ці питання узгоджувалися з Міністерством фінансів СРСР¹. Проте Мінфін не дозволив Товариству самостійно витратити гроші та порекомендував запрошувати лише тих зарубіжних гостей, які «дійсно потрібні для цього прийому». Самостійно УТД мало право на організацію прийому з 10 іноземних і 10 радянських осіб. При більшій кількості зарубіжних гостей дотримувалися пропорції, за якими українські гості складали не більше 50% від кількості іноземців².

Більших успіхів досягнуло Товариство при організації поїздок українських активістів до Югославії. Особливо легко було отримати дозвіл з боку владних структур, коли витрати на відрядження брала на себе приймаюча сторона. 1977 року, за сприяння УТД, СФРЮ відвідали дві спецгрупи українських медиків та активістів Товариства. Наступного року в Югославії побувала делегація Товариства, яка привезла з собою фотовиставки: «Наш основний закон», «Столиця Радянської України – Київ». Протягом року до СФРЮ було надіслано понад десять фільмів: «Скульптор Бородай», «Олімпійці серед нас», «Сім'я майстрів» та інші, які презентували культурні досягнення українського народу. З 70-х років в Україні щорічно відзначалося національне свято СФРЮ – День Республіки (29 листопада). Його проводили в Києві, Запоріжжі, Одесі та Ялті – містах-побратимах хорватських міст Обровац, Спліт, Рієка. В українських містах у рамках святкувань проходили фестивалі югославського кіно, книжкові виставки³.

До цієї дати в провідних українських та союзних газетах («Правда України», «Робітничча газета», «Молода гвардія», «Известия», «Правда» та ін.) та журналах («Під прапором ленінізму», «Коммунист України» та ін.) друкували статті про Югославію. В Україні всі матеріали проходили

¹ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 1731. – Арк. 149.

² ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 1731. – Арк. 152.

³ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 3116. – Арк. 1-6.

прискіпливу перевірку в ЦК КПУ. Попри насиченість статей пропагандистськими ідеями, там розміщувалося чимало цікавої інформації про окремі тенденції життя в СФРЮ [4; 7; 9], факти про співробітництво з Україною та СРСР загалом [3; 5; 6; 8]. Часто публікації готували співробітники інститутів АН УРСР, для яких суспільно-політичні та економічні процеси в Югославії були об'єктами наукового дослідження [10]. Надрукувати статтю до Дня Республіки СФРЮ було досить престижно. Практично тільки з таких публікацій пересічні українці могли дізнатись про Югославію.

Чимало зусиль докладали УТД для того, щоб включити своїх представників та керівників творчих колективів України до складу урядових делегацій, які відвідували Хорватію. У такий спосіб товариство намагалося налагодити творчий контакт між українським та югославським мистецьким співтовариством. 1978 року, за рекомендацією Міністерства культури України, товариство організувало відрядження українських бібліотекарів до Югославії для вивчення досвіду бібліотечної роботи, механізації й автоматизації бібліотечних процесів¹. Тоді ж бібліотеки Києва налагодили відносини зі 117 югославськими бібліотеками. Найактивніше до цього були залучені бібліотека імені КПРС (нині Парламентська бібліотека) і ЦНБ АН України (нині Національна бібліотека імені В.І.Вернадського НАН України), які встановили зв'язки з бібліотеками Белграда, Загреба, Любляни, Сараєва і Скоп'є.

Активне сприяння літературним зв'язкам між Україною та СФРЮ, яке велося Товариством, набрало широкого розголосу в Югославії. Спеціалістам було відомо, що за допомогою УТД можна добре налагодити свою дослідницьку діяльність. З цієї причини у червні 1979 року до Товариства надійшов лист від перекладача з Белграда Срджана Рашковича, який займався дослідженням української мови та літератури. Пошуковцю потрібні були словники, енциклопедії, літературно-історичні видання. Список, який надійшов на адресу товариства, був надзвичайно довгим, але, як написав сам С. Рашкович, дослідження «матимуть велике значення для популяризації українського слова в СФРЮ»². Високі професійні якості дописувача були добре продемонстровані у листі, тому товариство надіслало максимум матеріалів, які вдалося віднайти.

З аналізу листів українців Югославії, звітів працівників УТД, можемо зазначити: окремою і важливою ланкою діяльності товариства була організація зв'язків з українською діаспорою. Звичайно контакти з українцями СФРЮ розцінювалися не як співпраця з діаспорою, а як встановлення зв'язків з іноземними культурними установами, оскільки цей напрям діяльності Товариства в нормативних документах визначався як основна функція УТД.

¹ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 3117. – Арк. 58.

² ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 3203. – Арк. 15-17.

До конфлікту Сталін-Тіто між СРСР та ФНРЮ українська діаспора Югославії мала епізодичні зв'язки з Товариством. Як правило, цю співпрацю ініціювали вихідці з України. Так, в м. Баня-Лука (Боснія і Герцеговина) працювало Українське товариство «Згода», яке очолював Микола Каган. Товариство організовувало діаспорне життя в цьому регіоні, що було нелегкою справою, і про це свідчили листи, які писав М. Коган до УТД. Зокрема, у жовтні 1947 року він надіслав листа з проханням допомогти навчальною літературою з української мови, літератури, історії. Товариство не могло самостійно прийняти рішення з цього питання і вимушене було звернутися за рекомендацією до посольства СРСР у ФНРЮ, аби ті поінформували щодо діяльності «Згоди» і БіГ¹. Такі процедури затягували процес постачання книг до українських шкіл чи класів, що відкривалися в югославських містах та селах.

В окремих випадках зв'язки діаспори з Україною налагоджувало Товариство культурної співпраці Сербії з СРСР або його філії. Його представництво в м. Нові Сад влітку передало 400 українських книг, надісланих УТД, для культурно-просвітницьких товариств українців-русинів у Воєводині. У листі-подяці від голови філії Бранка Шинжара було зауваження, що «русини – це українці, які поселилися в нашій Воєводині із Прикарпатської України і живуть головним чином в селах». Б. Шинжар і голова культурно-просвітнього товариства «Руская матка» з Руського Керестура зазначили, що переслані книги були першими книгами українською мовою. Вони висловили сподівання, що з України їм також надішлють українські підручники, в яких вони мали велику потребу².

Не обходилося без того, що через УТД до Югославії пересилали спеціально для діаспорних кіл пропагандистську літературу. Під грифом «секретно» до посольства СРСР у ФНРЮ надходили статті на зразок «Истинное лицо бандеровцев и мельниковцев», «Украинские националисты на службе поджигателей войны»³. Скептично сприймалися ці матеріали не лише серед вихідців з України, але й серед югослав'ян, які реально оцінювали різні ідеологічні прийоми радянської дійсності.

У перші повоєнні роки мали місце випадки, коли до УТД писали представники української діаспори, аби налагодити співпрацю. Листи надходили від В.С. Семака, який займав високий соціальний статус в Югославії, був депутатом югославського парламенту і докладав чимало зусиль для організації національного життя українців у ФНРЮ. В одному з листів В.С. Семак писав, що в Югославії нараховувалося на той час близько 10 тис. українців, які до війни у більшості випадків мешкали в Боснії, а потім переселилися у Хорватію, Словенію, Воєводину. Найбільша проблема для

¹ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 95. – Арк. 153-154.

² ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 252. – Арк. 95.

³ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 252. – Арк. 102-104.

українців Югославії, вважав В.С. Семак, – це відвідати Україну, з чим він завжди просив допомогти. З цим проханням він звертався і до посольства СРСР в Югославії, і до делегацій, що приїжджали з України, проте ніхто не зміг допомогти. В.С. Семак з цією ж проблемою звернувся на початку 1948 року до УТД. Товариство було єдиною організацією, яка підтримувала зв'язок з українцями у ФНРЮ. Це вселяло надію на те, що Товариство зможе допомогти організувати поїздку і навіть переселення на батьківщину. «Хочемо у нашу рідну Україну – писав В.С. Семак – без різниці в котру сторону, а між своїх, бо на чужині тяжко жити...»¹.

Співробітники УТД не були байдужими до співвітчизників. Уже в березні 1948 року Голова правління Товариства М. Скачко звертається до Надзвичайного та повноважного посла СРСР в Югославії А. Лаврентьєва з проханням надати можливу інформацію, а точніше своєрідний дозвіл на встановлення контактів з українськими товариствами («Руське слово», «Згода») та окремими родинами (В. Семаком, М. Романюком та іншими)². Слід відзначити й іншу особливість діяльності УТД на югославському просторі. Товариство найдовше з-поміж інших радянських структур контактувало з Югославією в період конфлікту Сталін-Тіто. Ще в квітні 1949 року УТД вислало свої матеріали до культурно-просвітницького товариства українців в Югославії «Руський Керестур» і «Тарас Шевченко» в Джуржево-Бачка³.

Кількість і якість матеріалів, які розсилало товариство до і після конфлікту, не задовольняли зростаючий попит на знання про Україну. З іншого боку, постійно зростав інтерес українських громадян до життя в зарубіжних країнах. На середину 1950-х років з'явилося більше можливостей для діяльності Товариства щодо задоволення потреб спілкування українців зі світом.

У червні 1955 року до Товариства прийшов лист від В. Семака, який висловив сподівання, що після підписання нової угоди між СРСР та Югославією можна буде продовжити спілкуватися з рідною землею, а то «після 1947 року ні вітру, ні хвилі з нашої України...»⁴. І дійсно, відносини відновилися, В. Семаку на його прохання УТД почало надсилати різноманітну літературу, яку він поширював серед української громадськості Хорватії, яка відчувала надзвичайний «голод на рідне слово»⁵.

Також регулярним дописувачем УТКЗ був мешканець м. Шибалин з Сербії І. Федчишин, який замовляв літературу для своїх дітей та родин українського походження, які проживали в їхньому місті. У списку замовлень були «Кобзар» Т. Шевченка, твори С. Руданського, художні твори про Другу

¹ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 252. – Арк. 39-43.

² ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 252. – Арк. 46.

³ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 441. – Арк. 6.

⁴ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 792. – Арк. 2-5.

⁵ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 854. – Арк. 18.

світову війну та ін.¹.

З Сараєва до УТД часто надсилав свої листи Роман Тимків. Він також просив надіслати україномовну літературу, якої не вистачало в Боснії і Герцеговині. Р. Тимків із розповідей своїх колег у діаспорі знав, що при замовленні матеріалів з України насамперед необхідно просити книги чи брошури ідеологічного змісту, а вже на останніх позиціях записувати твори українських класиків. Висилаючи список замовлення, Р. Тимків першими записував брошури «Велика Жовтнева соціалістична революція» і «Про будівництво комунізму на Україні». Основними книгами, яких чекала родина Р. Тимкова з України, були читанки для 5 і 6 класів, збірки українських казок і байок, різноманітні дитячі книги². Отриманими на замовлення книгами Р. Тимків ділився з іншими українськими родинами у Сараєво.

Відчуваючи інтерес до українського слова в БіГ, голова УТД К. Литвин 1956 року звертається до уповноваженого ВТКЗ з Югославією В. Кузьменка, аби той висловив своє міркування щодо необхідності розширення культурних зв'язків УТД з боснійськими українцями. Відповідь була негативна. В. Кузьменко зіслався на позицію посольства СРСР у ФНРЮ, яке заявило, що такі контакти будуть недоцільними³. Через місяць В. Кузьменко продовжив свою активну роботу з вивчення ситуації з пересилки української літератури до Югославії. У листі до заступника голови ВТКЗ Н. Візжиліна зазначає, що Будинок радянської культури останнім часом отримує багато літератури з України та Білорусії, а відвідувачі не висловлюють бажання читати українською та білоруськими мовами, то *«не понятно, чем руководствуется УОКС и ВОКС, когда направляет Дому издания на украинском и белорусском языках, потому считаем целесообразным прекратить посылку Дому газеты на украинском и белорусском языках, а также сократить количество направляемых в ДК журналов на этих языках»*⁴. Звичайно, до Белграда не могли доїхати всі представники української діаспори, які не раз просили надіслати їм україномовну літературу, а керівництво Будинку радянської культури не робило ніяких дій, аби переслати літературу до місць компактного проживання українців. Ані в УТД, ані в посольстві не взяли до уваги зауваження *«внимательного уполномоченного»* і надалі активно продовжували надсилати матеріали до Югославії.

Проблемами україномовних видань перейнявся представник ВТКЗ в Югославії Г. Шумілов. На початку 1958 року він побував у Нові Саді, відвідав товариство русинів імені М. Горького, побачив важкі матеріальні умови, в яких працювало товариство. Воно мало невеличку кімнату (40 кв.м.), де зберігалися книги українською та сербською мовами. Від уряду товариство отримувало щорічну допомогу у розмірі 30 тис. динарів, що дорівнювало

¹ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 2346. – Арк. 16.

² ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 2351. – Арк. 32.

³ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 854. – Арк. 19-21.

⁴ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 252. – Арк. 22.

місячному окладу професора. Цих грошей вистачало на олівці для недільної школи. Г. Шумілов, перейнявшись проблемами товариства, звернувся до УТД, аби ті активніше допомагали новісадському товариству. Найперше їм необхідні були підручники для початкової школи, грамплатівки з українськими піснями, ноти, альбоми з вишивками, фотоматеріали про Україну, фільми. Все це необхідно було активістам товариства для проведення «великої роботи в сільській місцевості серед русинів», – зазначав Г. Шумілов у листі до УТД¹. І вже з кінця січня 1958 року товариство русинів імені М. Горького почало час від часу отримувати з України посилки². У 1959 році на прохання Г. Шумілова заступник голови УТД К. Литвин організував для товариства з Нові Саду придбання трьох бандур для чоловічого хору і переслав їх до Сербії³.

У 1960 році продовжували надходити листи до УТКЗ і від приватних осіб з Югославії. Зокрема, писали Марія Вукович (Воєводина, Старий Жеднік), Микола Коган (БіГ, Баня-Лука), Параска Василян (БіГ, Прнявор) та ін.⁴. У листах вони дякували за посилки, а також просили надіслати художню літературу, підручники. Керівництво Товариства, ймовірно для перестраховки, вирішило звернутися до Г. Шумілова з приводу доцільності співпраці УТКЗ з приватними особами Югославії, і попросили надати довідку про українське населення в цій країні. Відповідь була досить несподіваною. Товариству заявили, що воно може на свій розсуд приймати рішення, а що стосується літератури, то Г. Шумілов зазначив, що ці потреби «треба задовольнити». Щодо інформації про українське населення в Югославії, то представник ВТКЗ не зміг дати жодної інформації, оскільки на той час не було офіційних даних, а здобути інформацію іншим способом не мали змоги⁵.

Після такої схвальної позиції представника ВТКЗ щодо діяльності українського товариства УТКЗ стало менш стриманим у своїх зв'язках з українською діаспорою. Налагодили зв'язки зі Спілкою українських культурних товариств у містах Вербас і Баня-Лука. Їм стали надсилати матеріал про Україну, музичні твори та українську художню літературу⁶. Згодом діаспора Вербаса запропонувала не тільки обмінюватися літературою, але й делегаціями, а також просили приймати їхню молодь в українських ВНЗ для підготовки спеціалістів з української мови, літератури, історії тощо, в яких мали велику потребу в діаспорному середовищі Югославії⁷.

Товариство і за таких обставин не мало великої свободи навіть при розсилці періодики до Югославії. У розпорядженні за 1959 рік про відправку

¹ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 1013. – Арк. 2.

² ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 252. – Арк. 9.

³ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 1151. – Арк. 21.

⁴ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 1284. – Арк. 1-17.

⁵ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 1013. – Арк. 26.

⁶ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 1013. – Арк. 6.

⁷ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 1013. – Арк. 23-24.

газет та журналів, ФНРЮ знаходилася у кінці списку країн «народної демократії», до того ж дописана від руки. Періодика надходила лише на адресу Будинку радянської культури в Белграді. З 53 найменувань, які розсилали за кордон, до Югославії направляли 16 по одному примірнику. До Товариства приходили замовлення на журнали «Український історичний журнал», «Українська мова в школі», «Перець» тощо, але співробітники ТТД відповідали, що вони не займаються розсилкою цих видань. До речі, в інші країни ці журнали надсилали. Така ситуація з Югославією зберігалася до кінця 60-х років, а вже з початку 70-х ці та інші видання з'являються у списку розпорядження на відправлення до СФРЮ¹. Представники діаспори часто зверталися за допомогою до представника ВТКЗ Г. Шумілова, який мав чималі повноваження і допомагав югославським українцям. У грудні 1960 року до Г. Шумілова прийшов лист від учителя з Нові Саду Михайло Ковача, який просив посприяти пересилці з України журналів «Барвінок», «Піонерія», «Україна», «Мистецтво»².

Про цікавий факт йдеться у листі Т. Зуєва – заступника голови Всесоюзного товариства культурних зв'язків із закордоном, який наприкінці 1961 року звернувся до УТД з проханням надіслати підручники з російської мови для українських шкіл Югославії³. З одного боку це свідчило про повноцінне функціонування українських шкіл у ФНРЮ, з іншого – на початок 60-х років ХХ ст. ці школи вже не мали дефіциту українських підручників і через популярність російської мови в Югославії почали її вивчати.

1964 року до числа дописувачів Товариства додалися нові адресати Василь Демченко з м. Сараєво, Марія Ханасенчук з м. Лішня-Прнявор, Михайло Феженко з м. Митровиця, Степан Тимків з м. Загреб та ін. Вони просили твори П. Тичини, М. Стельмаха, Т. Шевченка, О. Кобилянської та ін., які їм були надіслані⁴. Та ці позитивні тенденції в роботі ТКД з діаспорою довго не змогли продовжуватися. На середину 60-х років склалася не проста ситуація для Товариства. Листи писали українці з усієї Югославії. Дописувачі просили надіслати книги чи інші матеріали. Товариству не вистачало коштів, аби задовольнити усі прохання. Тому керівництво УТД за рекомендацією республіканських органів влади надіслало до Будинку радянської культури у Белграді листа, в якому повідомили, що з цього часу листи українців не треба пересилати до Києва, розглядати їх на місці, в адміністрації Будинку, і там вирішувати, як реагувати на ці та інші прохання з діаспори⁵. Югославська сторона сприймала такі заходи як вияв заборони з боку Москви, і тут вони мали рацію. Тому вирішили запропонувати співпрацю без посередництва ВТКЗ. Керівництво посольства СФРЮ в СРСР 1964 року запропонувало

¹ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 1325. – Арк. 9.

² ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 1432. – Арк. 2.

³ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 1432. – Арк. 25.

⁴ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 1808. – Арк. 1-62.

⁵ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 1432. – Арк. 59.

Товариству отримувати з Югославії листи та посилки, обминаючи Москву¹. Скористатися цією пропозицією Товариство не змогло, оскільки в СРСР існували закони, за якими вся дипломатична пошта проходила тільки через центральні союзні органи.

Звичайно ж у Югославії відчували дефіцит різного роду матеріалів, аби презентувати тогочасне життя в Україні, її історичне минуле. На щастя Товариству не забороняли, і навіть виділяли кошти на організацію святкування шевченківських ювілеїв. З дозволених заходів цей мав чи не найбільший інтерес серед югославської громадськості. Навесні 1964 року УТД надіслало до БРК чимало матеріалів для святкування 150-річчя від Дня народження Т. Шевченка. У рамках цих торжеств було організовано у великих містах СФРЮ виставки про життя і творчість Т. Шевченка, лекції, радіопередачі, демонструвалися кінофільми «Лілея», «Безсмертя Кобзаря»².

До співпраці з Україною долучалися громадські організації української діаспори в Югославії. Свою діяльність вони, зважаючи на радянські заборони і закритість, не могли організовувати на офіційному рівні, і тому здебільшого їхня робота проводилася у приватному режимі. У серпні 1971 року Україну відвідала група югославських громадян – представників української діаспори. Серед них були генеральний секретар Союзу культурно-освітніх організацій Югославії Мілош Споїч, директор Будинку культури в Руському Керестурі Янко Олеяр, помічник головного редактора м. Нові Сад, шеф-редактор русинського відділення Семен Сакач, член оргкомітету «Червоної ружи» Юлін Новта. Свою подорож гості з Югославії розпочали з відвідин Ужгорода. Там вони зустрілися з головою Закарпатської обласної ради та головою Закарпатського відділення Українського товариства дружби Ю.І. Стенчуком, де обговорили питання участі колективів художньої самодіяльності Закарпаття у щорічних фестивалях «Червона ружа», що проходив у Воеводині.

Великі сподівання покладали югославські активісти на зустрічі в Києві, які мав організувати А.М. Шостак – керівник Будинку радянської культури в Белграді з 1964 року. Гості прагнули відвідати Українське товариство дружби і культурних зв'язків, Міністерство культури України, Укрпрофраду. Метою цих візитів було обговорення питань співпраці між українськими та югославськими громадськими організаціями. А.М. Шостаку було відмовлено у сприянні, оскільки, як заявила українська сторона, дані зустрічі не були заплановані у жодній з установ³. Таке пояснення не задовольняло гостей, оскільки було зрозуміло, що це примітивна відмова.

На відміну від українських чиновників, керівництво посольства СРСР в СФРЮ було більш відкритим у роботі з діаспорою (переслідуючи, звичайно ж, при цьому власну мету). Зокрема після участі у червні 1971 року

¹ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 1432. – Арк. 36.

² ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 1432. – Арк. 44.

³ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 2552. – Арк. 6.

самодіяльного ансамблю з Ужгорода «Юність Закарпаття» у святкуванні ювілею русинсько-українського товариства «Червона ружа» із Руського Керестура, радянське посольство високо оцінило діяльність вищезгаданого українського колективу, спрямовану на зміцнення дружніх відносин з емігрантами та популяризацію української культури в Югославії. Колектив «Юність Закарпаття» дав два концерти для мешканців сіл Коцура, Црвенка, Петрівці, Прнявор, Руський Керестур та інших, де проживало багато українців-русинів. Концерти відвідало понад 15 тис. глядачів. Посольство, помітивши великий інтерес місцевого населення до творчості українського колективу, запропонувало Українському товариству дружби продовжувати свою діяльність у такому ж напрямі та сприяти приїзду мистецьких колективів з України¹.

Проте такого визнання та пропозиції посольства було замало. Товариству необхідно було шукати нестандартні шляхи для реалізації своєї міжнародної діяльності. Найефективнішою в цьому аспекті могла бути підтримка ЦК КП України. Усі ідеї, схвалені керівництвом партії, реалізовувалися й ефективність діяльності Товариства помітно зростала. Зокрема, завжди проблемою було отримання дозволу на виїзд до Югославії. Але коли поїздка збігалася з якимись партійними (радянськими чи югославськими) ювілеями, то ці дозволи отримувалися миттєво. Так було 1970 року в рамках святкування 100-річчя від дня народження Леніна, а 1972 року – 50-річчя утворення СРСР. У ці роки без зайвих перешкод голова УТКЗ В. Дмитрук організував виїзд українських колективів на фестиваль «Червона ружа» в Руський Керестур. Товариству навіть вдалося зекономити власні кошти, отримавши їх за сприяння ЦК КП України із профспілок України². Таким чином, УТД змогло втримати у своєму бюджеті на той час немалі кошти, адже на кожну особу (відряджали 20 осіб) Профрада виділила по 260 крб.

Югославська сторона надзвичайно гостинно приймала гостей з України. У СФРЮ знали, що громадянам з України забороняється спілкуватися з представниками української діаспори, особливо з американського континенту, тому, аби уникнути непорозуміння, на фестиваль до Югославії не запрошували українців з Канади та США. На початку 70-х років організатори, скориставшись незнанням радянських чиновників історії української діаспори в Югославії, влаштовували виступи творчих колективів з України у місцях компактного проживання українців-русинів: в Нові Саді, Суботиці, Кулі, Вуковарі, Баня Луці, Прняворі. Та коли ця хитрість була розкрита, довелось змінити маршрут фестивалю і з середини 70-х років його проводили на Адріатичному узбережжі та в Белграді³. Для прихильників українського мистецтва це не було великою перешкодою. Майже всі бажаючі приїжджали

¹ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 2552. – Арк. 9.

² ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 2749. – Арк. 12.

³ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 2552. – Арк. 14-16.

на Адріатику, аби почути рідні пісні та поспілкуватися зі співвітчизниками.

Югославських чиновників викликав нерозуміння бюрократизм, який панував в радянській Україні. Вони не звикли до тих повільних темпів виконання домовленостей, які супроводжували діяльність УТД. Так, влітку 1975 року завідувач освітньо-педагогічного відділу Республіки БіГ Крневич Субхія під час візиту до Києва замовила підручники з української мови та літератури для українських класів і шкіл, які працювали у місцях компактного проживання українців-русинів у республіці. У листопаді 1975 року книги ще не надійшли до замовників, тому Крневич Субхія черговий раз написала листа до Товариства з проханням надіслати хоча б по одному примірнику підручників, оскільки через їх відсутність потерпав навчальний процес. Майже через рік після першого замовлення література дійшла до адресата¹.

Легше стало допомагати долати літературний дефіцит в українській діаспорі вже у 80-ті роки, коли загалом активізувалася міжнародна діяльність української держави. Восени 1983 року Союз українців та русинів з Хорватії звернувся до Генконсульства СРСР у Загребі про сприяння в отриманні підручників для 8-літньої української школи у Вуковарі. Генконсульство підтримало цю ідею та адресувало її до виконання УТКЗ². Згодом між Товариством і вуковарською школою налагодилася тісна співпраця. Наприкінці 1983 року вуковарські учні вирішили переписуватися зі школярами однієї з київських шкіл. Для цього Товариство підбрало їм київську школу № 152, що у Дарниці. Між учнями зав'язалися дружні відносини³.

Саме за сприяння Генконсульства в Загребі у 80-ті роки Товариство могло активніше співпрацювати з діаспорою. Матеріали, які УТД надсилало українській діаспорі, надходили через радянське дипломатичне представництво. Тому від позиції працівників Генконсульства залежала подальша доля надісланої літератури та контактів загалом. У більшості випадків рішення приймалися на користь встановлення дружніх відносин між Україною та українською діаспорою в Югославії.

Багато конструктивного у цьому відношенні свого часу зробив віце-консул Є.М. Гоцарідзе. Він завжди з великою уважністю вислуховував прохання діаспорних активістів, підтримував контакти з Союзом русинів та українців, особисто їздив на вручення школі чи іншим культурним закладам Вуковару матеріалів з України. Позитивно сприйняв Є.М. Гоцарідзе ідею керівника Союзу русинів та українців щодо стажування вчителів української мови та літератури у Києві. Проводячи велику роботу з популяризації українського мистецтва, Союз відчував значний дефіцит у хореографах, концертмейстерах. Віце-консул і тут пообіцяв допомогу, залучивши до цього

¹ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 2945. – Арк. 15.

² ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 3379. – Арк. 8.

³ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 3432. – Арк. 47.

активістів Товариства¹.

Загалом співпраця українців з українською діаспорою в окремих сферах, особливо у духовній, просувалася повільно та малоефективно, що стримувало задоволення національних потреб емігрантів. Про це засвідчила зустріч у січні 1985 року нового Генконсула СРСР у Хорватії А. Карпачова з делегацією Союзу русинів та українців. Презентували діаспору Желько Мудрий – голова Союзу, Михайло Щур – заступник голови, Поліна Фумінц – секретар Союзу, Семен Музичка та Габріел Такач – члени Союзу. Учасники української делегації при зустрічі з Генконсулом сформулювали свої проблеми, які стосувалися культурно-освітньої діяльності української громади в Хорватії. Насамперед вони зазначили, що їм не вистачає кваліфікованих кадрів для викладання в українських школах. Це питання, на думку Ж. Мудрого, важко вирішити без допомоги України. Ще 1981 року на урядовому рівні були погоджені ці питання між Україною та Хорватією. Але і на початок 1985 року домовленості не були виконані. Вся допомога з України звелася до пересилки підручників. При черговій зустрічі з дипломатами активісти Союзу русинів та українців знову просили прислати одного-двох учителів української мови та літератури, а також висловили бажання направити з Хорватії в Україну на стажування трьох учителів. Чималий інтерес для діаспори викликала можливість налагодити співпрацю із журналістами українських літературних видань, про що теж просили сприяння у Генконсула. Серед нових форм співпраці, які запропонували члени Союзу, була і пропозиція встановлення прямих контактів між етнографічним музеєм русинів-українців у Петровцах та історичним музеєм у Закарпатті. На два місяці в Хорватію запрошували музичних працівників і хореографів, які надавали допомогу художнім колективам діаспори. Усі витрати Союз брав на себе². Були й інші пропозиції, які реалізувалися лише наприкінці 80-х років.

Окрім УТД, відносини із діаспорою могло налагоджувати товариство «Україна», створене саме для зв'язків із зарубіжними українцями. Товариство насамперед мало проводити пропагандистську роботу серед емігрантів. Основними країнами, на які поширювалася діяльність «України», були Канада, США, Франція та Великобританія³. На офіційному рівні визнавалось, що в цих країнах наявні значні українські діаспори. Хоча, насправді, на той час було ще чимало країн, де українська діаспора була не меншою, ніж у зазначених державах, а часом і більшою, якщо брати відсоток до всього населення країни (Бразилія, Польща, Чехословаччина, Югославія).

Співробітникам «України» радянський уряд часом надсилав протоколи зустрічей делегацій з Югославії з представниками української влади. Після чергового такого вивчення документів перебування офіційної делегації

¹ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 2552. – Арк. 54.

² ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп. 1. – Спр. 3483. – Арк. 6-7.

³ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Ф. 2. – Оп. 13. – Спр. 5529. – Арк. 149.

Хорватії в Україні у вересні 1980 року¹ Товариство висловило бажання налагодити відносини з українцями та русинами Хорватії. У ЦК Компартії України їм «роз'яснили», що це не їх компетенція, оскільки зв'язками українців з соціалістичних країн займається Українське товариство дружби².

Таким чином, завдяки джерелам, котрі доносять до нас пам'ять учасників культурної співпраці, що розгорталася між Україною та югославськими республіками упродовж 1950–1980-х років, ми бачимо правдиву картину взаємин. Власне окремі особистості ставали творцями культурних зв'язків. Ні партія, ні розпорядження, ні вказівки радянських інституцій не могли повністю усунути суб'єктивний фактор від цієї сфери спілкування України з іноземним світом. Про це свідчать як особисті листи, спогади, так і офіційні звіти та розпорядження. Попри існування низки директив, ми фіксуємо чисельні відхилення, коли окремі, насамперед, радянські чиновники набиралися смилivosti і приймали рішення, що суперечили настановам Центру. Саме завдяки таким людським підходам до справи, культурні контакти розвивалися і набирали вагомої ролі в житті митців на громадськості обох країн. Так не боявся чинити О. Полторацький, який заради справи інколи нехтував розпорядженнями і організовував доставку українцям Югославії потрібних культурницьких матеріалів.

Інколи навіть чиновники з Москви сприяли співпраці України зі своїми співвітчизниками. Так, працівники посольства СРСР, особливо в період каденції посла І. Бенедіктова, уважно слідкували за діяльністю Будинку радянської культури. Спостерігаючи інтерес югославського суспільства до України, І. Бенедіктов рекомендував українському товариству активізувати свою діяльність – збільшити обсяги постачання матеріалів, які користувалися попитом і які замовлялися югославськими бібліотеками. У результаті за десять років (1960-1970 рр.) діяльності Будинку у його бібліотеці було зібрано понад 1000 найменувань українських книг. Також І. Бенедіктов один із перших запропонував присилати до СФРЮ спеціалізовані туристичні групи, розширити візити творчих колективів для популяризації української культури.

З листів активних діаспорян ми дізнаємося і про національно-культурний голод, який відчували українці Югославії, і бачимо, як попри всі радянські інструкції ігнорувати прохання, висловлені у листах, українські чиновники порушували вказівки і хоча б частково, але виконували замовлення представників діаспори. Зовсім інше розуміння культурної співпраці було у югославських колег. Це яскраво засвідчують стенограми розмов між українськими та югославськими чиновниками, офіційні листи-пропозиції про співпрацю, листи митців тощо. Саме ці документи, як ще одне важливе джерело пам'яті, дозволяють нам всебічно розкрити зміст і показати важливість культурної співпраці між народами.

¹ ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп.14. – Спр. 4368. – Арк. 91-95.

² ЦДАВО України. – Ф. 5110. – Оп.14. – Спр. 4368. – Арк. 96.

Частина III.
ПОТЕНЦІАЛ ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ
ДЛЯ ФОРМУВАННЯ НОВОЇ ІСТОРИЧНОЇ СВІДОМОСТІ
В УКРАЇНІ

ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ – КОНСОЛІДУЮЧИЙ ЧИННИК ФОРМУВАННЯ СИСТЕМИ ДУХОВНО-МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Актуалізація проблеми історичної пам'яті як чинника, що об'єднує минуле, сучасне, майбутнє, консолідує соціум і забезпечує політичну стабільність, не є випадковою. Вона, безумовно, є відображенням історичних перетворень як у суспільстві, так й у свідомості людей, зростаючої суспільної потреби в подальшому вдосконаленні соціальних відносин. Не дивлячись на складні соціально-політичні умови, міжгрупові конфлікти та кризи ідентичності, можна стверджувати, що поступово в українському соціумі завдяки організаційним та самоорганізаційним процесам формується психологічна готовність людей до діалогу, примирення та суспільної злагоди. На жаль, склалося так, що протягом історії український народ недооцінював роль історичної пам'яті у зміцненні ідеї державотворення, ідеї демократії та прав людини. У радянські часи та за роки Незалежності поступово втрачалися культурно-історичні пам'ятки, що неминуче призводило й до величезної духовної втрати всього українського народу. У сучасних умовах глобалізації проблема кризи моральних цінностей та належного ставлення до історичної пам'яті в Україні є важливою соціально-філософською проблемою, що потребує уваги усієї громадськості. На наш погляд, для створення дієвого механізму консолідації українського народу необхідно виявити його актуальні соціальні потреби, інтереси, цінності та розробити механізми побудови чіткої національної ідеї як складової історичної пам'яті.

Виходячи з важливого концептуального положення про розгляд суспільства як системи взаємозв'язків, можемо стверджувати, що історична пам'ять українського народу відображає в собі усі історичні зв'язки суспільства – духовні, економічні, моральні, політичні, культурні тощо. Суспільство – це не зовнішня стосовно людини субстанція, у ньому органічно переплітаються також особистісні взаємини індивідів. В результаті людина синтезує в собі усю історичну спадщину і суспільні відносини, а суспільство стає таким, якими є реальні соціально-історичні відносини між людьми.

Людина у суспільстві може бути зрозумілою тільки в контексті конкретних історичних умов та суспільних відносин, певного конкретно-історичного періоду. Адже людина – це складна відкрита система, яка постійно знаходиться у процесі адаптації, формування та діалектичного розвитку. Особистість має свідомо підкоряти свої дії моральним законам, вимогам, цінностям і нормам даного суспільства, ставити перед собою моральні цілі, а також самостійно оцінювати власні вчинки та вчинки оточуючих. Мораль у цьому розумінні є системою індивідуально-суспільних

відносин, що забезпечує не тільки функціонування суспільства в цілому, але й кожної людини.

На характер засвоєння особистістю моральних норм суспільства впливають багато чинників, серед яких вагоме місце посідає історична пам'ять як актуальний моральний (колективний) досвід минулого. Досвід індивіда – його потреби, специфічні особливості, інтереси, цінності, ідеали, переконання та власний стиль життя, – безумовно, є також важливим чинником засвоєння морального досвіду. Цей процес завжди є надто складним, тривалим і суперечливим. Далі відбувається певний синтез історичної та моральної свідомості, що дозволяє людині об'єктивно оцінювати історичні події, спираючись на сформовані у соціумі світоглядні орієнтири, загальні моральні цінності та принципи, вкладаючи в них індивідуальний смисл та перетворюючи їх на власні моральні норми й принципи.

Проблему консолідації українського суспільства перехідного типу та відповідних соціальних змін порушують у своїх працях Л. Губерський, В. Андрущенко, М. Михальченко [12], В. Горський [4], Г. Касьянов [10], М. Попович [18], М. Розумний [20], М. Рябчук [22], М. Степико [26] та інші науковці. Сучасними дослідниками проаналізовано історичну пам'ять як важливий атрибут самоідентифікації української нації, інструментальну цінність та як суттєвий фактор формування ментальності народу. Подальших досліджень потребує виявлення консолідуючої ролі історичної пам'яті у формуванні системи духовно-моральних цінностей сучасного українського народу.

Історична пам'ять, яка органічно вбудовується та зберігається в свідомості української нації, відіграє величезну роль у трансляції та подальшій реалізації духовного досвіду нації та суспільства в цілому. У сучасних історичних умовах виникає безліч проблем як внутрішнього, так і зовнішнього характеру щодо пошуку та відтворення базових духовно-моральних орієнтирів, вироблених у попередні часи, та формування системи нових моральних цінностей, ідеалів та стимулів, що слугуватимуть міцною опорою для консолідації українського суспільства. Адже сьогодні людині необхідне своєрідне історичне мислення, що синтезує, об'єднує у систему минулі уроки історії із глобальними викликами часу. Український народ має глибоко усвідомити вже пройдений історичний шлях, визнати драматичні помилки та щасливі перемоги у національній історії і в сучасних реаліях зробити з них правильні моральні висновки для окреслення майбутньої перспективи свого подальшого прогресивного розвитку.

В історії філософської думки проблема людини в системі моральних відносин займає вагоме місце. Філософська традиція репрезентована багатьма історичними концепціями про моральну природу людини, її сутність, сенс життя та перспективи існування. Особливе значення моралі в житті людини приділяли ще Конфуцій, Демокрит, Аристотель, Г.В.Ф. Гегель,

І. Кант, А. Шопенгауер, К. Маркс, П. Сорокін, Г. Сковорода, П. Юркевич, М. Драгоманов, Е. Фромм та інші. Представники сучасних філософських концепцій також вважають, що це питання не може залишитися поза увагою філософів.

Так, у певну історичну добу з'являється свій ідеал людини, формування якого залежить як від історичних та соціально-політичних змін, так і від трансформацій у світогляді. Українська багатонаціональна держава пройшла тривалий і складний історичний шлях свого розвитку, який став логічним результатом вирішення конфліктів різного характеру. Особливу роль у процесі пошуку консенсусу завжди відігравали кращі духовно-релігійні образи та ідеали, загальнонаціональні інтереси та ідеї, що були вироблені у суспільній свідомості і стали надбанням історичної пам'яті.

Серед вітчизняних мислителів, які зробили значний внесок у формування історичної пам'яті, слід відмітити Т. Шевченка, який закликав український народ до боротьби із панівним класом, подолання соціальної несправедливості. Його поетична творчість сприяла утвердженню самосвідомості нації, ідеалів свободи, справедливості, правди, народної волі, єдності й злагоди. У подальшому романтизм поета у поєднанні з антропоцентризмом вплинули на творчість таких українських діячів культури, як М. Драгоманов, О. Потебня, В. Винниченко та ін. Вони, у свою чергу, розробляли власні історіософські, соціально-політичні концепції та ідеї, орієнтовані на збереження духовності української нації. Так, відомий історик М. Драгоманов доводив, що основою розвитку суспільства є особистість з її прагненням до моральної свободи [6]. Людину і суспільство він розглядав як складні явища, розвиток яких обумовлюється такими факторами, як менталітет народу, його історія, традиції. Особливу увагу у цьому процесі він приділяв економічним відносинам, від яких залежить подальший розподіл власності та уся соціальна ієрархія. Таким чином, людину з її моральним началом та суспільство в цілому він вивчав у комплексі, взаємозв'язку та взаємозалежності.

Своєрідною є позиція ще одного вітчизняного історика М. Грушевського, який важливими факторами стабілізації суспільства вважав морально-соціальні та інтелектуальні. Матеріальні фактори, на думку вченого, менш впливають на формування провідної ідеї, «... яка мусить запанувати над розумом, чуттям і уявою громадянства» [5, с.159]. М. Грушевський наголошував на існуванні тісного взаємозв'язку колективних та індивідуальних інтересів, солідарності для побудови дійсно великої держави, у якій кожен відчуває гордість за свою країну. Також він наголошував на тому, що для створення сильної, матеріально розвиненої держави необхідний «моральний ригоризм» [5, с.160], чітка й безкомпромісна опора на соціально-моральні фактори, духовно-моральні цінності й культурні потреби, котрі мають зростати.

З плином історичного часу, коли відбуваються значні зміни у світобаченні, соціально-економічному житті, по-новому починає розроблятися проблема людини в системі моральних відносин. Аналіз історико-філософського матеріалу дозволяє більш рельєфно осмислити теоретичні напрацювання за даною проблематикою сучасних філософів.

На думку О. Здравомислова, моральні цінності розвиваються у суспільстві спонтанно: моральні норми, так само, як і матеріальні інтереси, пронизують собою усі сфери суспільних відносин. «Вони проходять в усі роди діяльності людей, пропонуючи вироблені, закріплені у досвіді зразки регулювання людських відносин» [9, с.180]. На наш погляд, саме історична пам'ять народу зберігає у своїй структурі колективного досвіду вироблені попередніми поколіннями етичні зразки регулювання відносин між людьми. Ці найкращі зразки міцно закріплюються у пам'яті нації і виходять на історичну арену в діалектичній прогресії, у новому вигляді, враховуючи нові умови життєдіяльності, нові прагматичні знання, технології та ідеї, що виробляє кожне нове покоління. Саме через трансляцію наступним поколінням знань про вищі моральні цінності – *добро, істину, красу, любов до свободи та справедливості*, – відбувається формування історичної пам'яті народу. І, як наслідок, ці цінності напрацьовуються в національній історії як певні способи усвідомлення та осмислення національних інтересів, які мають діалектично втілюватися у реальних історичних подіях.

Головними носіями, суб'єктами і творцями історичної пам'яті є людина, народ у цілому. Так, своєрідний підхід щодо розуміння ролі людини у системі моральних відносин пропонує В. Пазенок, який вбачав її функцію у виробленні нової парадигми справедливості та солідарності. Для того, щоб створити нову парадигму соціального буття, необхідно розробити концепцію своєрідної справедливої солідарності людей «...за умов збігу солідарності та моральності... своєрідного доповнення раціональності чуттєвістю, розуму – почуттям» [27, с.150]. Суб'єктивне поєднання морально-чуттєвого з раціональним у життєдіяльності людини призводить до їхнього збігу. Прийняття і практична реалізація такої моделі поведінки, на наш погляд, вимагає від людини певних моральних зусиль. Саме цей інваріантний зміст може стати підвалиною парадигми справедливої солідарності і основою нової соціальності, що становитиме онтологічне підґрунтя нового, постсучасного українського суспільства, в якому людина зможе досконаліше розвивати свою моральність. *На нашу думку, саме такий підхід сприятиме майбутньому державотворенню й консолідації сучасного українського народу, створює умови для зміцнення, збагачення його історичної пам'яті та забезпечення спадкоємності поколінь.*

У цьому контексті ми згодні із означеною стратегією М. Розумного у сфері суспільної свідомості та інформаційної політики в нашій державі на утвердження концепції «Україна – спільний дім», що виключає будь-яку дискримінацію громадян за етнічною, конфесійною чи мовною ознакою

щодо історичної участі у соціально-політичному житті, але покладає на них моральну відповідальність за престиж своєї держави, її безпеку та відстоювання національних інтересів [20].

Загальновідома теорія соціальних систем дозволяє нам дослідити сучасне українське суспільство у певній єдності усіх його складових частин. Згідно з основним принципом цієї теорії, суспільство є цілісною системою, що розвивається і має свою складну структуру, яка являє собою єдність стійких взаємозв'язків між елементами системи. Дану теорію розвивали В. Аршинов, О. Богданов, В. Кохановський, Р. Мертон, В. Михайловський, В. Кайдалов, А. Назаретян, Т. Парсонс, І. Пригожин, І. Стенгерс, А. Уйюмов, Г. Хакен та інші. На думку В. Кохановського, система – це «загальнонаукове поняття, що виражає сукупність елементів, які знаходяться у відносинах і зв'язках один з одним та із середовищем, що утворює певну цілісність, єдність» [11, с.277]. О. Богданов стверджує, що «будь-яка організована система зберігається, оскільки її витрати й збитки енергії зрівноважуються засвоєнням енергії ззовні...» [2, с.260]. Виходячи з цієї концепції, ми розглядаємо українське суспільство як цілісну систему, до складу якої входить історична пам'ять, як морально-духовний досвід нації та частина її національної історії і культури.

Історична пам'ять, як важливий духовний фундамент суспільства, відповідає за його впевнений самодостатній рух до нових історичних зрушень. Свого часу, даючи визначення суті суспільства, американський соціолог Т. Парсонс використовував критерій, встановлений ще Аристотелем. Суспільство – це такий тип соціальної системи, на відміну від інших соціальних систем, який досягає найвищого рівня самодостатності щодо свого оточення. Людина, як аналітично незалежна система, активно взаємодіє із соціальною системою. На думку вченого, «оскільки соціальна система створюється інтеракціями людських індивідів, то кожен учасник є одночасно й актором (володіючим певними цілями, ідеями, установками тощо), й об'єктом інтеракції як для інших акторів, так й для себе самого» [16, с.140]. Система інтеракції, на його думку, є певним аспектом, аналітично абстрагованим від тотальної сукупності процесів дій учасників інтеракції. Ці індивіди одночасно є також організаціями, особистостями й учасниками культурних систем. На наш погляд, система інтеракції, притаманна певній нації, є квінтесенцією її історичної пам'яті, до складу якої входять культура, ментальність нації, духовно-моральні орієнтири соціуму тощо. Ця система взаємодії у соціумі формується з давніх часів, зберігається і передається через комунікацію новому поколінню, яке переосмислює і діалектично відновлює її у зміненому вигляді в нових історичних умовах.

На думку Т. Парсонса, основою суспільства є структурований нормативний порядок, за допомогою якого організується життєдіяльність суспільства [17, с.140]. Як порядок він містить фундаментальні цінності, диференційовані та партикуляризовані норми й правила.

На наш погляд, моральні цінності й традиції є складовою цього порядку й детермінують соціально-історичний досвід нації. Моральні, ціннісні та культурні зразки обумовлюють тісний зв'язок між соціальною та культурною системами при легітимації нормативного порядку суспільства. Вони є головним об'єднуючим елементом соціальної та культурної систем, тому що мають особливе регулятивне значення для соціальних процесів та відносин. Значення моралі полягає у формуванні специфічної моральної свідомості, так необхідної в нових історичних умовах. Адже усі історичні зміни в суспільстві так чи інакше діалектично проходять через мораль, вони зіставляються з особистими інтересами й потребами людини та із нормами, що існують у соціумі.

Досить влучною з приводу цієї тези є думка італійського філософа А. Менегетті, який досліджує існування людини з позиції рівноваги всередині неї. Ця рівновага підтримується завдяки тому, що людина постійно знаходиться в моральних відносинах із системою (суспільством). Між ними відбуваються компроміси, але зберігається цінність як людини, так й системи. Мораль є тим головним внутрішнім фактором розвитку як соціальної системи, так й людини. Індивід, якому притаманна моральна свідомість, є первинним елементом всіх історичних процесів даного суспільства. На думку А. Менегетті, найбільш моральною є саме така людина, яка «...рухається вперед, з егоїстичною точністю реалізуючи себе «тут і тепер», кожний раз максимально «вписуючись» в оточуючу ситуацію» [14, с.84]. Згідно із цим, система живе, поки існує її екзистенційне «підживлення» з боку індивідів. Система є сильною не своєю внутрішньою істиною, а виключно вірою у власні сили. Ми вважаємо, що саме історична пам'ять народу є джерелом цієї віри. Саме вона має нести в собі національну ідею і слугувати підґрунтям самодостатності й важливим чинником національної ідентичності. Вона утримується завдяки підтримці своїх індивідів, оскільки всі вони впевнені, що їхнє життя залежить від підтримки системи. Таким чином, соціальна система активна доти, поки вона функціональна для оптимістично налаштованої та віруючої в неї більшості, але й доти, поки ця більшість здатна контролювати та історично змінювати її. Вона є дієвою та автономною поки існує національна пам'ять і народ здатний підтримувати в цій системі моральний порядок.

Американський соціолог, представник структурно-функціонального аналізу Р. Мертон історичний розвиток суспільства пов'язував із розкладанням системи моральних цінностей та ідеалів, протиріччями, що виникають в кризові моменти між нормами, цілями та інтересами суспільства та способами їхнього досягнення окремими людьми. Внаслідок цих протиріч в соціумі може спостерігатися аномія – розходження між культурними, моральними нормами та цілями й можливостями членів суспільства діяти відповідно до них [15, с.82].

Так, Р. Мертон вказував, що в суспільстві завжди існують альтернативи, і саме завдяки наявності протиріч відбувається поступовий історичний розвиток суспільства як складної соціальної системи. Представники теорії соціальних систем розглядають суспільство як складне багатогранне цілісне явище, що складається з рівнозначних за своїм значенням підсистем. Розвиток суспільства – це не односпрямований та прямолінійний процес, а складний, нелінійний, який характеризується різноплановими змінами у всіх його складових. Ці зрушення пов'язані не тільки з об'єктивними змінами, що відбуваються в суспільстві, але й з варіативними процесами вибору його суб'єктів. Вони віддають перевагу різним моделям поведінки і дій, що прямо залежить від рівня їхньої моралі, яку теж можна представити у вигляді системи.

На наш погляд, саме історична пам'ять у складні історичні кризові моменти розвитку соціуму починає виконувати консолідуючу роль у побудові нової системи духовно-моральних орієнтирів, що допомагають нації самоорганізуватися й рухатися уперед.

К. Касторіадіс, представник сучасної філософської думки, також наголошував на досить особливій ролі моралі в самоорганізації сучасного соціуму. Розглядаючи його як цілісну систему, він вказував на основну рису сучасного західного суспільства – кризу «цінностей» та кризу в значеннях соціального уявлення, які «утримують суспільство у цілісності» [13, с.31]. На його думку, ми є соціальними істотами та живемо в соціальному світі, який, у свою чергу, є тим, чим він є, завдяки певній організації. Саме за рівень такої духовної та матеріальної організації, на наш погляд, відповідає історична пам'ять нації, що цементує соціум. Ми не є повністю детермінованими нашим середовищем або ж нашою історичною ситуацією, але ми ними обумовлені набагато більше, ніж нам хотілося б думати. Наслідки наших дій вкинуті в соціально-історичний перебіг, приховані від нас, і тому ми не можемо заплющити очі на цей незалежний від нас розвиток. К. Касторіадіс також стверджує, що суспільство не може існувати без більш-менш певного визначення загальноприйнятих базових моральних цінностей, спільного соціального блага. Базові цінності утворюють істотну частину уявних суспільних значень, які щоразу інституалізуються. Вони визначають індивідуальний вектор розвитку кожного суспільства, впорядковують неформально інституалізовані норми та критерії. На наш погляд, саме історична пам'ять виконує цю важливу впорядковуючу роль у суспільстві, проникаючи у всі його сфери. Жодна суспільна сфера не може бути повністю агностичною з боку моральних цінностей. Вона може лише виражати загальну концепцію (або домінуючу, або ж прийняту більшістю суб'єктами) відносно морального мінімуму, передбаченого історичним життям суспільства.

Отже, духовно-моральні цінності виступають важливою з'єднувальною ланкою між суспільством, соціальним середовищем й індивідом, особистістю,

її внутрішнім світом. Будь-який людський інтерес, що з'являється на історичній арені, тільки через моральну свідомість й систему моральних відносин отримує виправдування, обґрунтування в якості «дійсно людського» інтересу, який вписується в систему історичної пам'яті нації. Але тут завжди і відбувається неминуча розбіжність особистих приватних інтересів, моральних цінностей окремих суб'єктів та інтересів й цінностей держави, а також будь-яких соціальних утворень.

Важливу роль людини, як носія історичної пам'яті, у системі моральних відносин допомагає зрозуміти також теорія соціокультурної динаміки суспільства П. Сорокіна. Головне кредо цього мислителя – «людина є необхідною і головною умовою історії людства, без якої остання немислима та неможлива» [23, с.519]. П. Сорокін резонно зауважує, що зрілість, стійкість особистості визначається наявністю в її свідомості чітких моральних переконань та впевненістю у моральних цінностях. Виходячи з основного положення цієї теорії, історичну пам'ять ми розглядаємо як основу формування системи духовно-моральних цінностей та суспільної свідомості в цілому. Однак історично соціум завжди відрізняється своєю неоднорідністю завдяки наявності в ньому безмежної кількості суб'єктів, які мають різний рівень моралі, культури, коло потреб та інтересів, власні погляди та цінності. Усі ці елементи теж визначають подальшу поведінку людини. При цьому суб'єкти віддають перевагу різним моделям поведінки і дій. Це діалектичне розходження робить свій вирішальний вплив на життєдіяльність, на соціальну практику суспільства в цілому, багато в чому визначаючи його прогрес. Будь-які історичні зміни в суспільстві логічно пов'язані з діяльністю людини, здатною ставити перед собою цілі та обирати способи їхнього досягнення, спираючись на моральні норми даного суспільства. Повне ж заперечення моральних цінностей і норм більшістю суб'єктів суспільства в усіх сферах його життєдіяльності свідчить про кризовий стан системи в цілому, що виявляється в хаосі, невизначеності системи і неминуче веде за собою пошук нових цінностей, що відповідають традиціям певного народу, моральних стимулів і критеріїв у соціумі. Так відбувається трансформація моральних цінностей, ідеалів, норм від однієї історичної епохи до іншої, а результат цього відбору залишається в історичній пам'яті народу, яка має за мету консолідацію нації та забезпечення політичної стабільності.

Стосовно руху суб'єкта суспільство є відкритою динамічною системою, якій притаманний нелінійний процес історичного розвитку, постійна зміна, рух усередині та активна взаємодія між її елементами. Суспільна мораль постійно впливає на формування індивідуального світогляду людини, її потреб та інтересів, але внаслідок існування суб'єктивної свідомості і різних потреб людей цей вплив може уповільнюватися, або ж зовсім припинятися. Це обумовлюється наявністю свободи вибору людини, що надає людині змогу на свій розсуд виявляти свою активність, здійснювати суспільну

діяльність, задовольняти різноманітні потреби й інтереси, користуючись моральною свідомістю. Рівень цієї свідомості може бути абсолютно різним у соціумі. Але апріорі суспільство та усі його підсистеми надають усім його суб'єктам рівні умови для задоволення не тільки матеріальних, але й духовних потреб, прояву індивідуальності, творчих здібностей, самовдосконалення, що є свідченням первісної моральності суспільства як системи в цілому. Здійснюючи свою діяльність, людина як частина структури системи закономірно бере участь у якісних і кількісних перетвореннях, історичній зміні й розвитку суспільства. А такі важливі фактори, як мораль людей та мотиви їхньої поведінки, обумовлюють розвиток суспільства. У цьому аспекті людина, виявляючи свою суб'єктність, є головною причиною всіх динамічних змін системи.

У західній філософії та соціології розповсюджений погляд на людину як на біосоціальний феномен, що поєднує у собі біологічні та соціальні характеристики. Деяким різновидом такого погляду є розгляд людини як *Nomo duplex*, за Е. Дюркгеймом, – подвійна реальність, яка поєднує в собі індивідуальне та соціальне начало [7]. Ця подвійність виявляється на всіх рівнях функціонування людини, у тому числі й моральному. Можна стверджувати, що соціальне начало формується в людині через історичну пам'ять, яка акумулює в собі усі історичні зв'язки суспільства – духовні, економічні, моральні, політичні, культурні, – та історичні моделі поведінки.

Цікаву думку щодо ролі людини у суспільстві та вироблення механізмів консолідації соціуму висвітлював свого часу відомий позитивіст Г. Спенсер, який розглядав людину як центр усіх відносин у суспільстві, у тому числі й моральних. Він стверджував, що «для того, щоб скласти собі правильне поняття про суспільство, необхідно досліджувати природу індивідуумів, з яких воно складається» [24, с.24]. Суть теорії Г. Спенсера полягає в тому, що історичний тип суспільства визначається саме природою складових його одиниць, і кожне соціальне явище повинне мати своїм джерелом відомі властивості індивідуумів, включаючи й моральні властивості.

Отже, аналізуючи специфіку взаємодії людини та суспільства і виникнення консенсусу між ними, ми можемо простежити таку закономірність: людина, прагнучи реалізувати свої різноманітні потреби, вступає в соціальні, моральні та інші відносини з іншими людьми. Якщо суспільство йде назустріч її бажанням та вимогам, – між ними виникають соціальні відносини позитивної взаємодії, злагоди. У свою чергу, соціальне середовище теж прагне отримати від цієї людини деякі цінності – формування в неї таких морально-соціальних якостей, як працелюбство, законотворчість, дисциплінованість, відповідальність тощо та їхнє практичне втілення в різноманітних сферах життєдіяльності. Якщо це досягається, то між людьми та соціальним середовищем, яке надає їм бажані блага, завдяки процесу самоорганізації складаються соціальні відносини

конструктивної співпраці та консенсусу. Якщо ж суб'єкти соціальної взаємодії не отримують один від одного бажаних благ, відносини між ними приймають конфліктний характер.

Таким чином, соціальні відносини виявляються у різних формах, але у будь-яких випадках вони складаються на основі прагнень людей до різноманітних матеріально-економічних й моральних благ та цінностей. Зрештою, відповідне прагнення викликається потребами як людей, так і суспільства в цілому. Результат цього прагнення залежить від взаємного врахування тих моральних принципів, що історично існують у суспільстві, отже, стали складовою частиною історичної пам'яті.

Важливе методологічне розуміння проблеми, яка проаналізована в нашому дослідженні, відображено в культурологічних теоріях постмодернізму та комунікативної практичної філософії. Проаналізуємо стисло їхній зміст.

Сучасні філософи відстоюють тезу про те, що постмодернізм має зберегти певні імпульси попередньої епохи модерну (цінності правової держави, основні права та обов'язки людини) і одночасно розвинути їх далі в новий синтез субстанціальності і модернізації. Можна стверджувати, що саме історична пам'ять забезпечує цей важливий синтез у перехідні історичні етапи суспільного розвитку. Постмодерністи, аналізуючи процес переходу від індустріального суспільства до постіндустріального, великого значення надають духовним, культурно-моральним чинникам суспільства і так званім символічним сторонам виробництва. Отже, постмодернізм відстоює центральну позицію щодо синтезу сучасного раціоналізму й ірраціоналізму. Проте, як стверджує Я. Астаф'єв, постмодерністські відносини характеризуються «найширшим плюралізмом, альтернативністю» [1, с.64] у поглядах, але у той же час розмиванням соціальних кордонів, спонтанністю та невизначеністю у вираженні своїх бажань.

Як стверджує А. Єрмоленко, «...модернізація нашого суспільства розвивається як вкрай суперечливий процес, здійснюваний на тлі переходу розвинутих країн до постмодерних суспільних утворень» [8, с.223]. Ми поділяємо думку вченого, що найважливішу роль у сучасному українському суспільстві мають відігравати й нові соціальні рухи, які слід підтримувати й розвивати, перетворення у моральній сфері нашого суспільства. Трансформація суспільства від доконвенціонального рівня моралі до конвенціонального й постконвенціонального з його великим демократичним потенціалом (за теорією Л. Кольберга, К.-О. Апеля, Ю. Габермаса та ін.) – це важлива умова прогресивного розвитку держави. Постконвенціональна стадія розвитку моралі характеризується зняттям абстрактних етичних принципів процедурними вимогами обґрунтування дискурсивної або комунікативної етики розуму. Вона уможлиблює співіснування відмінних традиційно-історичних етосів та культур, а також утвердження домінанти консенсуально-дискурсивної раціональності відносно цілераціональності,

ціннісно-нормативних форм соціальної інтеграції суспільства щодо системних його форм. В основі постконвенціональної моралі є принцип справедливості, толерантності та взаємоповаги особистостей, що стверджується шляхом комунікативної раціоналізації життєвого світу та створенням механізмів дискурсивного обґрунтування моральних норм і цінностей. *На цьому етапі відбуваються певні зміни в історичній пам'яті, закладаються нові механізми, які через комунікативні компетенції поширюються на всі можливі площини: значущості максим, моральних норм, принципів.* Таким чином, філософія комунікативної дії створює універсалістську концепцію філософії моралі, що спирається на прогресивний принцип універсалізації та раціоналізації життєвого світу. Отже, актуалізація цих проблем та шляхи їх розв'язання в комунікативній практичній філософії мають особливе значення й для формування загальноцивілізаційних засад розвитку сучасного українського суспільства.

Представники практичної комунікативної філософії – Ю. Габермас, К.-О. Апель, Д. Бюлер, П. Ульріх, В. Гьосле, В. Кульман – дослідили основні варіанти сучасної західноєвропейської комунікативної парадигми та обґрунтували значення принципів комунікативної етики відповідальності для ціннісної переорієнтації та духовно-морального оновлення суспільства, розв'язання соціально-політичних, етнічних конфліктів та вирішення екологічних катаклізмів. Цю парадигму можна використовувати й для консолідації сучасного українського соціуму. Так, К.-О. Апель стверджує, що запропонована ними парадигма спрямована на вирішення головного протиріччя сучасної філософії – між аналітичною філософією та екзистенціалізмом, тобто між сцієнтизмом і гуманізмом. Філософ наголошує, що «лише етика, яка обґрунтовується принаймні також трансцендентально-прагматичною рефлексією на основі прав і обов'язків усіх членів ідеальної комунікативної спільноти, в змозі обґрунтувати солідарність через рівноправність і співвідповідальність усіх членів ідеальної комунікативної спільноти людства» [8, с.412]. Ю. Габермас доводить ідею комплексності, системності суспільства, в якому кожний з його елементів не є пануючим. Суть цієї системи полягає у відкритості, що виявляється в спільній життєдіяльності людей. Ця система сприяє встановленню широких, багатовимірних зв'язків комунікації (комунікативності). Мораль у цьому аспекті є об'єднуючим началом, опорою соціальних відносин суспільства. Ю. Габермас також стверджує, що «...компоненти життєвого світу, а саме культурні взірці, легітимні лади й структури особистості можна тлумачити як затвердіння і усталення цих, здійснюваних завдяки комунікативній дії, процесів взаєморозуміння, координації діяльності і усуспільнення» [8, с.317]. Отже, погоджуючись із мислителем, ми вважаємо, що ці духовно-моральні та культурні взірці засвоюються новими поколіннями саме завдяки історичній пам'яті, що зберігається і передається через комунікацію.

Так, Ю. Габермас, вирішуючи завдання створення нової соціальної теорії, виходить з традиційного для західного суспільства питання про те, чи можливий соціально-історичний порядок, коли індивіди свідомо орієнтуються на власні цілі й інтереси. Він логічно доводив, що «тимчасом як внутрішня і зовнішня природа для соціалізованих індивідів та їхнього життєвого світу утворює зовнішні межі та обмеження щодо навколишнього середовища, індивіди утворюють внутрішній, а саме, граматичний зв'язок один з одним через свою культуру і своє суспільство» [25, с.323]. Цей зв'язок, на наш погляд, відбувається на основі звернення до історичної пам'яті, що зберігає у своїй структурі історично сформований духовний досвід.

У свою чергу К.-О. Апель, розглядаючи першочергове завдання сучасної етики, наголошував на необхідності поширення принципу відповідальності, що має розподілятися як «спільна вселюдська співвідповідальність усіх за наслідки й побічні наслідки колективної діяльності людей» [8, с.449]. Так, ми згодні, що цей загальний консолідуючий моральний принцип діяльності повинен увійти в історичну пам'ять нації та свідомість кожної людини, стати її головним моральним кредо і має втілюватися у всіх демократичних інституціях сучасного суспільства.

Представники постмодернізму – Ж.-Ф. Ліотар, Ж. Бодрійяр, Р. Барт, П. Рікер, Р. Рорті, М. Фуко, К. Касторіадіс, П. Козловські – стверджують, що науковий і технічний розвиток – це культурно-історичний розвиток, адже він є логічним результатом репрезентації, мовної комунікації і соціальних дій людини протягом всієї історії. Розвиток економіки, науки і техніки повинен мати передумовою й наслідком адекватний культурний розвиток суспільства, таку мораль, яка б найоптимальніше сприяла їхньому розвитку. Отже, культуру та мораль ця теорія розглядає у широкому сенсі як історичну пам'ять, як усе те, що створювалося, зберігалось і передавалося з покоління в покоління за час існування різних форм суспільства і способів пояснення світу.

Критично оцінюючи сучасний світ, Жан Бодрійяр, відзначав, що йому (світові) притаманна соціально-історична мутація. Він стверджував, що «у нашій системі зразків і знаків зникають всі основні гуманістичні критерії і цінності, що визначали собою вікову культуру моральних, естетичних, практичних суджень» [3, с.55]. Цінності розпливаються, і їхнє місце займають «симулякри» (видимість, подоба цінності). Цей процес неминуче торкається усіх сфер соціуму, в якому відчувається недетермінованість. Метою соціальної системи у ситуації соціальної нестабільності, у кризові історичні періоди є відтворення й стабілізація єдності соціуму з одночасним витісненням із нього усього, що веде до ентропії, розпаду. Цей процес самоорганізації та впорядкування соціуму, на наш погляд, безумовно, має ґрунтуватися на міцній історичній пам'яті народу. Саме вона здатна

мобілізувати соціум до виходу з інертної зони, коли певні моральні цінності стають неважливими, неактуальними й незатребуваними.

Представники постмодернізму резонно стверджують, що загальна єдина історична дійсність повинна бути пізнаною не через світ, а через людину. Саме людина, на їхню думку, а не природа без людини складає основну модель загальної дійсності й джерело аналогій у мисленні, тому що до пізнання і пояснення явищ та предметів потрібно йти від людини, а не навпаки – пізнавати людину через предмети. Постмодерністи вважають, що все те погане, що було історично породжено мораллю, мистецтвом, релігією, наукою у відриві одне від одного, у результаті чого відбувся неправильний розвиток суспільства, – усе це підлягає переоцінці для того, щоб їм була протиставлена нова інтеграція цих чотирьох областей духовного. Отже, весь історичний досвід, що сконцентрувався в історичній пам'яті, у світовому масштабі потребує певного переосмислення та коригування. У широкому смислі сьогодні необхідно спільними зусиллями, у безпосередньому спілкуванні виробити механізми стабілізації системи морально-духовних цінностей та закріплення її в історичній пам'яті людства.

На думку Р. Рорті, американського представника постмодерністського варіанту прагматизму, моральні принципи (категоричний імператив, принципи утилітаризму) мають смисл, оскільки вони втілюють мовчазливу співвіднесеність із рядом інститутів, практик, довідників морального та політичного обговорення. Вони є історичним нагадуванням про такі практики та їхньою аббревіатурою, а не основою [21]. Р. Рорті, виступаючи проти раціоналістичної традиції та основоположних цінностей західної цивілізації, розуміє мораль у практичному значенні лише в простому зведенні правил стосовно поведінки людини в різноманітних ситуаціях. Вміння дотримуватися цих правил, на його думку, і є показником рівня моралі особистості. Водночас філософ вважає, що мораль має не тільки нормативний характер, але й виконує декілька функцій: світоглядну, регулюючу, мотиваційну, які у комплексі впливають на людину та визначають її суспільну поведінку та діяльність.

Інший представник цього напрямку, П. Рікер, досліджуючи термін «мораль», теж пов'язує його із поняттям, що означає обов'язковий бік існування людини, пов'язаний із нормами, зобов'язаннями, заборонами, що характеризуються водночас універсальними вимогами та ефектом примушування [19, с.272]. Слідування моральній нормі П. Рікер пов'язує із вимогою раціональності, яка породжує практичний розум. Отже, можна зробити логічний висновок, що практичний розум також є важливою складовою частиною історичної пам'яті соціуму як невід'ємний елемент людської дії, пов'язаний із моментом історичного вибору та усвідомленням своєї відповідальності та обов'язку перед іншими. Ця здатність розуму і понині забезпечує людині можливість усвідомлювати та співставляти, яким саме критеріям мають підлягати правила дії, аби знати напевне, що правило

може бути універсальним законом для кожної людини, в усіх історичних обставинах і безвідносно до наслідків.

Сьогодні, реалізуючи свої різноманітні потреби у житті, людина керується тими моральними критеріями, що виробила суспільна свідомість і перевела в історичну пам'ять. Ці критерії еволюційно стали частиною індивідуальної моральної свідомості людини, адже свідомість людини й суспільна свідомість мають тенденцію взаємопереходу та взаємовпливу й складають систему стимулів, цінностей, світогляду, потреб як суспільства, так й особистості.

Отже, ми вважаємо, що процес засвоєння індивідом моральних норм суспільства є дуже складним і суперечливим. На нього впливають багато чинників, серед яких важливе місце посідає історична пам'ять як актуальний моральний досвід минулого, а також індивідуальні особливості, потреби, інтереси, цінності та власний стиль життя. Синтез історичної та моральної свідомості дозволяє людині усвідомлювати світоглядні орієнтири, загальні моральні цінності та норми суспільства, вкладати в них індивідуальний смисл та перетворювати на власні моральні орієнтири. Цей духовно-історичний досвід формується і накопичується в межах певного історичного періоду, проте він не може бути скопійованим у такому ж самому вигляді наступними поколіннями через нові історичні зміни, появу нових форм діяльності та збільшення прагматизму, а також через критичне ставлення до неідеального минулого досвіду. В результаті процесу формування історичної пам'яті виявляється діалектична спіраль, що транслюється у зміненому вигляді наступним поколінням. Певна «дистанція» між поколіннями – природний процес, що свідчить про зміну поколінь і закономірну неминучість ходу історії.

Історична пам'ять надає змогу людині усвідомлювати свою приналежність до соціуму та до його унікальної історії, самостійно сприймати та реалізовувати суспільні вимоги, приймати рішення, виробляти для себе моральні правила життя та оцінювати конкретну історичну дійсність. Мораль у цьому аспекті стає важливим внутрішнім імперативом людини, що забезпечує свідому соціальну діяльність, здатність до самоконтролю та вибір засобів для досягнення власної мети. У результаті людина – не просто виконавець морального обов'язку, а й суб'єкт цілеспрямованої діяльності, який знає, заради чого він здійснює ці моральні принципи. Мораль є основою визначення людиною своєї моральної позиції, від якої залежить переборення протидій особистих та суспільних інтересів, співвідношення особистої свободи людини та необхідності, а також свободи особистості та ступенем її соціально-духовного розвитку, моральної свідомості. В остаточному підсумку людина прагне до згоди із соціумом, із самою собою, а також до внутрішнього морального задоволення та бачить у цьому власний моральний інтерес.

Аналіз значення історичної пам'яті у формуванні системи духовно-моральних цінностей сучасного українського народу дозволяє наголосити на її консолідуєчій ролі у створенні нових стійких моральних ідеалів, зміцненні ідеї державотворення, ідей демократії та прав людини. При цьому простежується зворотна дія системи моралі на зміну парадигми історичної пам'яті, коли здобутки передових мислителів та вчених передаються всьому суспільству, що дозволяє вирішувати світоглядні й практичні завдання, формує новий моральний ідеал людини. Людина завжди є джерелом моральних відносин, тобто джерело моральності знаходиться в самому індивіді, його активності. Серед багатьох існуючих в сучасній науковій літературі концепцій щодо ролі моралі у життєдіяльності людини та суспільства домінують ті, в яких безпосередньо підкреслюється аксіологічний компонент, оскільки формування людини та розвиток суспільства вимагає появи нових духовно-моральних елементів свідомості, цінностей та норм, які допомагають досягти взаєморозуміння й адаптуватися в сучасних історичних умовах.

Реалізуючи свої різноманітні потреби в житті, людина керується моральними критеріями, виробленими суспільною історичною пам'яттю, які стали частиною її індивідуальної історичної свідомості. Свідомість людини й суспільна свідомість мають тенденцію взаємопереходу та взаємовпливу й складають систему стимулів, цінностей, світогляду, потреб як суспільства, так й особистості. Будь-які історичні зміни в суспільстві так чи інакше проходять через внутрішній світ людини, її мораль. Вони знаходять своє відображення в її моральній та історичній свідомості, світогляді, співвідносяться з її особистими уявленнями про світ і взаємини в ньому. Суспільство складається з безлічі індивідуальностей зі своїми потребами, інтересами і цінностями. Однак нові ідеї можуть опанувати людиною зовсім не тоді, коли вони відповідають її інтересам, а коли вони адекватні шкалі моральних цінностей особистості. Це пов'язано із тим, що поведінка людей визначається їхніми вітальними, соціальними і духовними потребами. При цьому важливо, що всі потреби людини знаходяться в єдності, вони закладені у її видовій природі. І щоб людина не відчувала гострих протиріч між своїм внутрішнім світом і світом зовнішнім, необхідне задоволення усіх потреб, а також дотримання рівноваги між ними.

Щоб людина усвідомила якусь історичну подію та засвоїла нову моральну ідею, необхідно, щоб ця ідея стала зрозумілою для індивіда й суспільства, адже вона в результаті має консолідувати державу на нові прогресивні дії. Це переосмислення відбувається тільки крізь призму індивідуальної моральної свідомості, власні потреби, інтереси та психологічні складові самої людини. Саме тоді, коли кожен індивід відчуває потребу у цій ідеї, вона може бути реалізованою. Але ця реалізація може відбуватися не тільки на основі розумних потреб та інтересів, але й на основі того, що людина робить в системі моральних відносин. Вірить або не вірить

вона у Бога, сповідує принципи цивілізованої або «вовчої» конкуренції, визнає той чи інший моральний критерій – все це відображає практична життєдіяльність людини. Якщо ж усе це залишається річчю-в-собі, то ціна їхня невелика, тому що людина часто стає на шлях фарисейства, виробляє свою моральність, яку можна виразити формулою: що вигідно, прибутково для мене за будь-яку ціну, – те й морально. Саме в останні роки у нашому суспільстві з'явилася неабияка небезпека саме такого роду, і долати її необхідно саме за допомогою формування та збереження історичної пам'яті українського народу, в якій мають зберігатися історичні факти, події та адекватний аналіз щодо їхньої моральної цінності для наступних генерацій.

Глава 2.

ВПЛИВ РЕЛІГІЙНОГО ЛІДЕРСТВА НА ФОРМУВАННЯ ЦІННІСНИХ ЗАСАД НАЦІОНАЛЬНОЇ ПАМ'ЯТІ

У складних умовах буття українського суспільства, зумовлених як зовнішньою агресією, так і внутрішніми економічними та політичними катаклізмами, у суспільній свідомості переосмислюється проблема національного лідерства, пошуку тих ціннісних орієнтирів, що здатні об'єднати державу, вивести її на шлях стабільності та економічного розвитку.

В історичному контексті буття української нації саме релігійний чинник у його православному вимірі виступив основою формування національної культурної традиції. Реалії сучасної інформаційної доби диктують усвідомлення нації як цілісної інформаційної системи, що функціонує у соціальному хронотопі, зумовленому динамікою руху соціальних смислів. Інформаційно-комунікаційна діяльність (опредмечування/розпредмечування інформаційних повідомлень) такої інформаційної системи зумовлена її соціальною пам'яттю як сукупністю соціального несвідомого та культурної спадщини (духовної та матеріальної культури).

Витоки духовної спадщини українського народу, сформованої на християнських засадах моральності, стали основою для утворення етичного ідеалу лідера – учителя, подвижника, аскета. В православній традиції церква тісно пов'язана з державою, тому в історії України ідейними лідерами нації ставали переважно ті особистості, які отримували визнання та підтримку православної церкви.

Інформаційно-комунікаційні засади розвитку сучасного глобалізованого суспільства значною мірою визначаються системою цінностей, пропагованих «лідерами думки», та актуалізують суспільну увагу до соціальних інституцій, що мають найвищий рівень соціальної довіри. За результатами соціологічних опитувань [7], найбільшим рівнем довіри користуються в українському суспільстві християнські (православні) конфесії [20], що дозволяє визначити служителя культу православної церкви як домінуючого лідера суспільної думки, а ідейні основи християнської доктрини, які були сформовані у період становлення організаційної структури ранньохристиянської церкви, визначили характерні риси постаті священика не лише як служителя культу, і, відповідно, пропагандиста і сповідника конкретної релігійної ідеології, а, передусім, як духовного учителя та морального наставника для релігійної спільноти.

Ключовою ознакою людських спільнот, що характеризує їх цілі і прагнення, з точки зору Г. Тарда, є наслідування. Зокрема, він указує, що «взаємне наслідування, коли основою його слугують схожі переконання і,

особливо, подібні психологічні стани, є справжнім зусиллям інтенсивності, властивої цим переконанням і цим станам, у кожного з тих, хто їх переживає одночасно з іншими» [17, с. 167]. Невідоме наслідування породжує вождизм, а усвідомлюване – лідерство.

Здатність до реалізації певного типу владних відносин у суспільстві зумовлена прагненням до реалізації фізичних та духовних потреб. Нижчі (фізіологічні) потреби породжують владолюбство – інстинкт паразитизму, використання здібностей та прагнень інших людей задля власних цілей; це егоїстична риса людського роду, що в кінцевому результаті є основною причиною різних політичних та соціальних злочинів. Християнська ідеологія пастирства, що має своїми витокami наставництво Христа та перших апостолів, започатковує ідею релігійного лідерства-служіння, яке виступає протиположністю лідерства політичного і визначає духовні засади суспільних відносин. Відповідно, у християнському сприйнятті владних відносин визначальними є слова з Нового Завіту: «Більший між вами нехай буде вам слугою. Хто ж нестиметься вгору, принизиться, а хто принизиться, піде вгору» (Мф. 29, 11-12). «Коли хто хоче першим: бути, нехай буде зі усіх останнім і всім слугою» (Мк. 19, 35).

Загалом, у найширшому сенсі лідерство визначається як взаємовідносини провідника, який пропонує суспільно значиму ідею та його послідовників, здатних підтримати та реалізувати запропоновану систему цінностей. У соціально-філософській системі знань лідерство постає одним з основних механізмів диференціації соціальної діяльності, що в кінцевому результаті забезпечує досягнення певною особою чи певною частиною групи осіб домінантного суспільного становища.

У соціально-культурному вимірі релігійне лідерство варто усвідомлювати як форму міжособистісної взаємодії між членами релігійної групи, об'єднаної спільними релігійними переконаннями для підтримки та проповідання певної релігійної ідеології. Релігійне лідерство – один з багатьох архетипічних образів, що зумовлює реалізацію духовних потреб індивідів зокрема та еволюцію системи моральних цінностей людської цивілізації загалом. Відповідно, релігійне лідерство вимагає життя на високих мотиваційних рівнях, що призводить до екзистенційного усвідомлення свого «Я» та самоактуалізації.

Проблема сучасного суспільства, на яку свого часу вказував М. Бердяєв, полягає в тому, що люди духовні, як такі, що наділені більш тонкою душевною організацією та чітко орієнтованою системою моральних цінностей, намагаються відмежуватися від людей середнього рівня. Але «вищий гнозис людей духовних потрібен для спасіння й перетворення людей плотських. Люди духовні повинні не гордо перебувати на вершинах, виокремлюючи себе від плотського світу, а жертвовно служити одухотворенню плотського світу, підняття його на найвищі щаблі» [1, с. 416]. Тому кожне суспільство потребує таких лідерів, які в найбільш складні

історичні етапи розвитку національної духовності зможуть взяти на себе роль суспільних поводитирів і духовних наставників.

У структурі релігійного лідерства присутні наступні основні елементи, що знаходяться у постійній динаміці та взаємодії, а саме: постать релігійного лідера з відповідними психологічними здібностями і здатностями у досягненні поставлених цілей; висока духовна мета, що постає найвищою цінністю для спільноти; релігійна громада послідовників лідера, яку об'єднує віра в можливість досягнення мети і бажання її досягнення; а також історична ситуація, в контексті якої відбувається процес лідерської взаємодії. Релігійне лідерство – це завжди «історичний виклик-відповідь», і лише сильні особистості, що відчують трансформаційні зміни своєї епохи, здатні продукувати найбільш ціннісні ідеї, що змінюють духовні засади буття соціуму. Християнське релігійне лідерство завжди направлене на досягнення трансцендентної мети, яка має сакральний зміст і постає прагненням «Царства Божого» в кожному; відповідно, основним завданням християнського релігійного лідерства має стати формування можливостей задля духовного самовдосконалення індивіда на засадах християнської моралі.

У формуванні духовних засад існування суспільства релігійний лідер втілює, передусім, чітку систему моральних цінностей, що відображають інтереси та прагнення певного суспільства в конкретний історичний період, тому релігійне лідерство постає двояко: як традиція – у збереженні моральних ідеалів певної релігійної доктрини, і динамічне явище – у процесі комунікаційної передачі ціннісних аспектів означеної доктрини від лідера до послідовника. З одного боку, лідерство є наслідком критичної ситуації, що є для нього необхідною передумовою, а з іншого – релігійний лідер, який сповідує духовні цінності, сам формує такі умови, коли найактивніші з числа послідовників будуть розвивати почуття власної гідності, формувати власні лідерські навички та проповідувати вищі духовні цінності, що стали для соціальної спільноти загальнозначимими.

Роль духовного лідера полягає в тому, щоб указати суспільству орієнтири для його духовних звершень. Головний виклик, що стоїть перед лідером – об'єднати різних людей, з різними системами цінностей, змусити їх відчувати себе єдиним цілим, згуртувати їх навколо однієї великої мети. Але справжній лідер не прагне перетворити своїх послідовників в покірний натовп чи в інертну масу, його метою є спроба допомогти людині зазирнути у свій внутрішній світ, відчувати власну індивідуальність та свободу.

Людина належить двом світам і двом планам буття: духовному і фізичному, тому у християнській свідомості людина сприймається не тільки як проста річ фізичного світу. «Своїм духом і особистістю вона заперечує цей світ, не підкоряється обов'язковості й примусовості його неблаганних законів. Вона протестує проти цих законів своєю свободою, своєю особистістю, прагненням своєї творчості. Людина є суперечністю між

наявним змістом життя та її ідеальним застосуванням. В усвідомленні цієї суперечності й полягає загадка людини» [12]. Таким чином, можемо стверджувати, що в релігійному лідерстві, на відміну від лідерства так званого світського або політичного, мета є ідеальною, тому її досягнення стає потенційним, адже прагнення до духовного самовдосконалення не має в собі межі чи найвищої категорії.

Загалом, у християнській системі цінностей духовним лідером може стати найбільш авторитетний член релігійної громади, який позитивно сприймається одновірцями завдяки своєму індивідуальному містичному досвіду та особистим моральним якостям, з урахуванням традиції, статусних, організаційних, психологічних та комунікаційних характеристик. У результаті формується міфологізована постать лідера з її сакральним змістом.

Враховуючи те, що вживання поняття «лідер» стосовно особи, яка проповідує певні релігійні ідеї визначеній групі послідовників (чи учнів), найчастіше зустрічається в літературі протестантського спрямування, постає питання про доцільність вживання даного поняття в католицькій, і, особливо, православної традиціях. Близькими за змістом і найбільш вживаними в означеному контексті можуть бути поняття «учитель», «наставник», «пастир». Зупинимося детальніше на змісті кожного з понять.

Учителями у християнській традиції називали «тих знаменитих діячів, у чийх творах християнська церква бачить джерело і підтвердження своєї віри. Назва ця зустрічається ще в Новому Завіті: у пророцьких школах учні називали своїх наставників «батьками і учителями». Звідси ця назва перейшла до Нового Завіту (1 Кор. 4:14), де відносини між учителями та учнями прирівнюються до відносин між батьками та синами» [27, с. 70]. Починаючи з IV ст. так стали називати тих знаменитих представників церкви, які своє сповідання віри для настанови віруючих висловлювали письмово. З часом під учителями церкви стали розуміти церковних письменників, хоча і не ототожнювали ці поняття через певну свободу їх богословського мислення. Найбільш уживаним поняття «учитель» у сучасній церковній практиці є щодо великих Отців церкви.

Наставниками найчастіше називали духовних керівників братії в церковних громадах. Таке звертання, зокрема, зустрічається в повчаннях преподобного авви Дорофея [16, с. 152].

Ідея пастирства, що знаходить своє відображення у всіх християнських конфесіях, не є надбанням новозавітної традиції, а запозичена з перших глав книги Буття, де образ Авеля усвідомлюється як жертвність життєвої місії пастиря та богоугодність його справи. У новозавітній традиції ідея пастирства була найбільш детально проаналізована у посланнях апостола Павла. Зокрема, у Першому Посланні до Коринфян (гл. 12) апостол Павло розглядає роль церкви як тіла Христового, що складається із різних членів, які хоч і рівноцінні як члени одного тіла, але мають відмінності за своїм місцем у тілі, тому, при єдності Духа, вони мають різні дари та різні

служіння. У історії християнської церкви пастирські настанови знаходили своє відображення у рішеннях Вселенських та помісних соборів.

У творчій спадщині Григорія Богослова священство розглядається як пастирство, наставництво над громадою: у Христових проповідях лже-пастир, «найманець», протиставляється «Пастирю доброму», який «знає своїх овець на ім'я і піклується про них, охороняючи стадо»[26]. Згідно із ученням Григорія Богослова, священник є своєрідним духовним посередником між людьми і Богом. Висота морально-етичних вимог, які пред'являють священнику, визначається його високим духовним покликанням. Від священника як духовного пастиря вимагається на власному досвіді пройти той складний шлях духовних випробувань, яким він поведе своїх прихожан. Життя священника – це щоденний і безперестанний подвиг, яскравим прикладом якому є життя апостола Павла та інших апостолів, мучеників за віру і праведників.

Поняття пастирства тісно пов'язане з владою і способами її реалізації, тому у Святому Письмі слово «пастир» вживається не лише щодо священнослужителів, але й щодо правителів (відповідно, відносини пастиря та пастви знаходять своє своєрідне відображення у ставленні державного правителя до свого народу). Одна з важливих проблем пастирства у історії християнської церкви – подолання протиріччя між духовною сутністю священника з його високою місією пропагування трансцендентного, та мирською сутністю людини, представника конкретної історичної доби, що зобов'язаний реалізовувати своє покликання серед викликів і спокус мирського середовища.

Найбільш гостро означене протиріччя між пастирською духовною владою та способами її реалізації відображене у творчості у Іоанна Златоуста: «Як тиран боїться своїх охоронців, так священник повинен боятись, передовсім, своїх близьких і співслужителів, тому що ніхто так не жадає його влади і не знає усіх діянь його, як вони» [9, с. 102]. Відповідно, пастирство постає як складне духовне випробування, яке здатні подолати лише обрані: «Як вогонь є пробою для металів, так священство – випробування для душі людини» [9, с. 146].

Виокремлення духовного змісту пастирства у священницькому служінні актуалізує його сутнісний зміст: духовним підґрунтям пастирства є подвижництво та самозречення, служіння пастві, а не формальне виконання функцій служителя певного культу: «Чому зник пастирський подвиг? Тому що духовна ідея пастирства закривається ідеєю мирського служіння. Релігія зі ступеня небесності і спасіння зводиться у площину державності і чиновництва» [24]. Таким чином, лідерська місія священника втілюється через реалізацію його духовного призначення.

Можемо стверджувати, що у Новому Завіті закладається теоретичне підґрунтя релігійного лідерства, адже Христова місія спасіння не є одноосібною, він відразу обрав коло найближчих учнів: «Потім, зійшовши на

гору, покликав до Себе, кого Сам схотів; і прийшли до Нього. І обрав з них дванадцять, щоб були з Ним і щоб посилати їх на проповідь, і щоб вони мали владу зціляти від недуг і виганяти бісів» (Мк.3:13-15).

Апостоли – Христові обранці, на чії плечі ляже майбутня проповідницька діяльність (однак за час земного Христового життя вони не усвідомлювали до кінця тієї високої духовної честі свого обрання). Їх можна охарактеризувати, у визначеннях, поданих Х. Ортега-і-Гасетом, як вибрану меншість, здатну до лідерської діяльності [15, с. 310].

У оточенні лідера можливо виокремити учнів, послідовників та натовп. Учні вірять у ідеї свого вчителя, і поширюють їх. Кожен з учнів формується як сильна особистість, вони знаходяться поряд з лідером і життєвий вибір учнів цілком усвідомлений. Зазвичай, учні володіють відповідним інтелектуальним потенціалом, прагненням у досягненні мети, і з часом стають лідерами, формуючи своє коло учнів. Послідовники – це ті, хто слідує за лідером, захоплені як його особистістю, так і його ідеями. Зазвичай, послідовники є сучасниками лідера, чия віра формується безпосередньо. Іноді послідовники є його спадкоємцями, що сприймають ідею опосередковано, шляхом спілкування з учнями чи через знайомство з творчістю лідера.

Оточенням лідера є також різнорідне скупчення людей з різними прагненнями, поглядами та інтересами – фанатичний натовп. За словами К.Г. Юнга, «будь-який істинний пророк енергійно захищається від підсвідомого нав'язування для себе пафосної ролі пророка. Тому там, де пророк з'являється у особистості як за порухом руки, з'являються думки про втрату психічної рівноваги. Але разом із можливістю стати пророком, приваблює ще й інше, більш тонке, і ніби легітимне задоволення – стати учнем пророка. Така людина скромно сидить біля ніг учителя і відганяє власні думки. Духовна убогість стає добродійністю і можна грітись у промінні слави, так званої майже божественної істоти у особі вчителя. Піднявши його до рангу божества, людина й сама росте у вишину, а крім цього у неї є велика істина, яку вона хоча й не сама відкрила, але усе ж таки отримала із власних рук вчителя [28, с. 542]. У даному контексті варто зазначити, що усі колективні уявлення є несвідомими психічними утвореннями, що володіють величезною енергією і небезпекою. Вони втілюють архетипічну енергію без посередництва его-свідомості і, отже, є мінливими. У процесі безпосередньої взаємодії релігійного лідера і натовпу реакція мінливої юрби, підбурювана досвідченими маніпуляторами, може змінитися на радикально протилежну. У Євангелії від Матвія ця трагічна особливість колективної поведінки виражена кількома рядками: «Первосвященики і старійшини підмовили народ просити за Варавву, а Ісуса погубити» (Мф.27:20). Варто зазначити, що у національній історичній пам'яті, сформованій православною традицією, переважають, переважно,

міфологізовані постаті релігійних лідерів, які не виходили за рамки усталеної ідеологічної доктрини.

Релігійний лідер виступає виразником думок, прагнень і бажань своєї спільноти. Він формує у конкретні обриси ті ідеї та переконання, що були цінними та актуальними для багатьох, але не мали конкретної реалізації. Зокрема, С. Булгаков [4, с. 66-67] вважав, що справжнім історичним лідером може стати тільки лідер духовний, який володіє істинним християнським героїзмом. Йому властиве почуття обов'язку, моральна відповідальність за виконання намічених планів, самоконтроль та здатність до самопожертви. Тобто істинним лідером для свого народу здатний стати лише християнський герой – подвижник, який відмовляється від власної долі задля виконання свого обов'язку перед Богом. Лише так він може досягнути не лише власного щастя, але й зробити щасливими своїх послідовників. У системі релігійних відносин носіями істинно духовної системи цінностей слід вважати подвижників, оскільки останні здійснювали героїчні вчинки не для самопрославлення, а «в ім'я Боже».

Аналіз православної філософсько-релігійної спадщини дозволяє стверджувати, що найвищі потенційні можливості лідерства виявляються в системі духовних відносин суспільства, яка реалізується через пізнавальні можливості окремої людини та спільноти загалом, а також її моральний зміст. Адже, як зазначав М. Бердяєв, «пізнання залежить від духовної спільності людей. Для духовної спільності людей значною мірою розкривається та істина, яка є трансцендуванням об'єктивного... Глибше за буття є духовне існування, або духовне життя, що домінує над буттям. Істина є торжеством духу, і цілісною істиною є Бог» [2, с. 10].

Для людини духовної є інша система ціннісних координат, в якій прагнення до мирських благ та хибних насолод відходить на другий план, як вторинне, похідне, її думки спрямовані до вічних моральних цінностей.

Розрізняючи сутнісний зміст поняття людини в її іпостасі як індивіда і як особистості, у християнстві вказується, що людина – не тільки індивід, як частина виду, чи породження біологічного родового процесу. К. Керн зазначає: «Особистість є відображенням божественної Особистості, творінням Божим, а не тільки породження роду. Особистість духовна і належить передусім духовному світу. Це вища цінність духовного буття» [12]. Тому визначальною рисою релігійного лідерства є прагнення людини співпрацювати з християнською громадою так, щоб вона змогла побачити і реалізувати свій внутрішній потенціал на шляху до духовного самовдосконалення.

У постаті релігійного лідера визначальною є його духовна особистість, як «повне поєднання окремих станів свідомості, конкретно взятих духовних здібностей і властивостей» [6, с. 12]. Справжнім лідером, який прагне сповідувати принципи духовності, може стати тільки та особистість, яка за своїми моральними чеснотами, силою духу та прагненням досягнути

суспільного ідеалу якісно виокремлюється з числа оточуючих. Нестандартне мислення та поведінка духовних лідерів часто незрозумілі для більшості, адже, як зазначав М. Бердяєв, кількісна більшість завжди в історії експлуатувала, притіняла і гнала кількісну меншість, ті духовні індивідуальності, що мали прагнення божественного та стремління до вищого світу. Історія створювалася для середньої масової людини, для колективу. Для неї, для цієї середньої людини, створювалася держава і навіть зовнішня організація церкви. Під неї підлаштовувалося пізнання, мораль, релігійні догмати і культури. «Люди «аристократичної» маси володіють іншою духовною організацією, зверненою до духовно творчого світу, вони більше страждають від світу його, грубощів та ницості, ніж ті люди, що звернені до мас та колективу [1, с. 10].

Якщо в основу діяльності релігійного лідерства не закладено досягнення загальнолюдських цінностей, то воно втрачає свій сенс. Адже послідовники підкоряються особистості, яка своїми прагненнями та переконаннями втілює потужну ідею, що захоплює їх, а не просто особі, яка прагне влади. Саме цей зв'язок особистості з ідеєю, це уособлення в ній великої ідеї і створює ту харизму лідера, яка зачаровує оточення. Релігійний лідер, на відміну від політичного, проповідує свої ідеї в системі трансцендентних сутностей, тому їх досягнення є не реальним, а скоріше потенційним, але, незважаючи на це, трансцендентні ідеї не втрачають привабливості в очах послідовників.

Характерною рисою релігійного лідерства є те, що постать лідера після його смерті наділяється серед послідовників особливою божественною благодаттю та може набувати рис святості. Християнська догматика тісно пов'язує своїх релігійних лідерів із сакральною постаттю Христа, акцентуючи увагу на їх обраності, унікальності, а, отже, – виокремлюючи їх із загальної маси простих смертних.

Зв'язок релігійного лідерства із містичною сутністю Христа реалізується через їх прагнення до набуття атрибутів святості. Святість – одне із фундаментальних понять християнського вчення, основний сенс якого полягає у належності людини до Божественної сутності, її перетворення під дією Божої благодаті. Згідно із християнською традицією, у перетвореній людині відновлюється її не пошкоджена гріхом природа, і основою цього відновлення є Боговтілення, сприйняття Христом людської природи. Тому оскільки у Христі людська природа поєднана із Богом, це відкрило шлях до Бога і для всього людства: християни, слідуючи за Христом, приєднуються до Його Божества по благодаті і стають святими [8, с. 90].

Візантійська традиція сакралізації постаті правителя (успадкована з давньоримської язичницької культури), визначила для християнської церкви киево-руської доби необхідність створення сакрального авторитету задля переосмислення світоглядних уявлень слов'ян. Таким чином, виникає образ

духовного поводиря, релігійного лідера, який, перебуваючи у тлінному світі, зміг відмовитися від мирського і, як наслідок, максимально наблизитися до світу Божественного.

У традиції Київської Русі існувала надія на те, що стан святості буде гранично наближений у просторі та часі до навколишньої реальності. Щодо цього актуалізується закладене у Євангельській традиції розуміння того, що царство Боже вже існує у громадах віруючих, і тому цей час має стати спокутним. «Святість розуміється як позитивна етична дія у соціальній сфері. Чи сходить вона раптово або поступово формується у міру просування до Христа? І те, й інше, оскільки святість – це одночасно і праця Бога, і людська задача. Остання є етичним зобов'язанням жити і діяти відповідно до нового буття у Христі» [5].

У православній традиції прагнення до святості постає як потенційна мета, в результаті досягнення якої відбувається духовна трансформація людини. За словами Л. Карсавіна, «не у обмеженості життя і насолоди, але й не у обмеженості смерті і страждання полягає повнота вчення Христового. Вона у їх єдності, що піднімається над землею, у самій живій вічності, що обганяє час. Перетворення світу не у роз'єднанні й гибелі його, не у відборі доброго від злого, але у піднесенні до вищого буття всього, що є і тому – благого» [11, с. 228]. Таким чином, формується уява про святість як про вищий моральний ідеал поведінки, оснований на трансцендентних ідеалах жертвовності. У прагненні подвижництва людина, жертвуючи мирським, сягає меж сакрального.

Православна ідея святості, що основана на загальнохристиянських канонах сакралізації окремих видатних особистостей, у вітчизняних реаліях має свою специфіку, адже канонізовані святі могли досягнути святості завдяки активному подвижництву, шляхом боротьби зі своїми плотськими пристрастями. В зв'язку із активно пропагованою у православ'ї аскетичною практикою, феномен святості постає одним з атрибутів усвідомлення православного чернецтва як релігійного лідерства.

Зокрема, у «Києво-Печерському патерику», як зазначає М. Кашуба, розуміння дару чуда може розумітись як здобуття печерськими подвижниками можливостей повноти людських можливостей шляхом подолання сум'яття мирського життя. «Реалізація ідеалу «істинного життя», як витікає із сюжетів Патерика, поставала як збереження природного життя й через зняття сум'яття життя «довільного» здобуття повноти призначення і досконалості людини» [25, с. 26]. Варто зазначити, що чернече релігійне лідерство обіймає особливе місце у пантеоні святості, тому що за своїм моральним вибором, зумовленим самотництвом та тілесною аскезою, слугувало зразком для наслідування. Статус ченця у православній свідомості наділяє людину певними моральними чеснотами, і виокремлює її із мирського загалу. Водночас, у становленні вітчизняного ідеалу святості домінує постать Феодосія Печерського як аскета-учителя, для якого

чернецтво не стало самоціллю перед аскетом-затвірником, яким був преподобний Антоній. Давньоруські агіографи у особі Феодосія Печерського втілили той ідеал святості, що найбільш відповідав менталітету давнього русича, у свідомості якого домінувало емпіричне сприйняття навколишньої дійсності і для якого соціальна дія була важливіша за трансцендентальне споглядання.

Саме поєднання аскези як особистісного духовного очищення і діяльній позиції у місійній діяльності церкви як прагнення до суспільних духовних змін, характеризує постать вітчизняного релігійного лідера і визначає можливість його посмертної канонізації. У давньогрецькому пантеоні святих, що став надбанням православної церкви, чітко простежується взаємозв'язок аскетичної та діяльній домінант: рівноапостольні – тобто ті, хто своїм життєвим подвигом є рівним апостолам; святителі – представники вищої церковної ієрархії; мученики – герої, що постраждали за свої християнські переконання; преподобні – святі ченці; праведні – святі миряни.

Особливе місце у православному каноні святості обіймають святі князі та княгині, що актуалізує питання сакралізації влади. Вшановування святих князів починається із перших років християнства на Русі (святі Борис і Гліб), але особливо посилюється у епоху монгольського панування, зумовлену руйнуванням монастирів, коли майже вичерпується чернеча святість, і як альтернатива, формується святість князівська. Ураховуючи те, що у Київській Русі християнська церква, відповідно до симфонії Юстиніана, підпорядковувалася владним структурам, питання сакралізації владного правління залишалось досить актуальним. Хоча загалом характер утвердження християнства на Русі був мирним і досить безболісним, нове віровчення у середньовічній давньоруській свідомості не змогло подолати язичництва, що втілювалося у численних міфологічних уявленнях. Тому, можемо стверджувати, що на етапі становлення християнського віровчення нагальною постала потреба сакралізації тих харизматичних політичних особистостей, які не тільки сприяли утвердженню у суспільстві християнських цінностей, але і стали духовними лідерами для свого народу.

Найбільш шанованими у пантеоні давньоруських святих можна вважати князів Ольгу та Володимира, яких вирізняє їх апостольська місія. Постаті князів Володимира та Ольги є яскравим прикладом злиття традиційного та харизматичного правління із домінуванням останнього, що створило підґрунтя для їх не лише політичного, але й духовного лідерства. Визнання релігії державною не лише створює можливості для подальшої сакралізації владного правління, але й унеможлиблює спроби подальшої ревізії нового релігійного світогляду. У історії християнської церкви апостольська місія князів Ольги та Володимира поціновується вище подвигів мучеництва та сповідництва, прославлених давньоруськими святими, що

підкреслює у релігійному лідерстві визначальний для всієї християнської традиції проповідницький акцент.

Постать сакралізованого лідера, зазвичай, наділяється надзвичайними харизматичними здібностями. У релігійному контексті «харизма означає особливу Божу благодать, любов, звернену на людей, заради їхнього спасіння, і ця властивість Бога – Трійці сходиться на людей, насамперед, від Духа Святого як внутрішній дар, який змінює сутність людини» [18, с. 882]. Харизма – це психологічна здатність суспільного впливу, що вирізняє сильну особистість та дарована їй природою чи долею. Для харизматичної особистості визначальними є чотири основні риси: можливість впливати на суспільну свідомість за допомогою власних психологічних якостей, таланту оратора чи виняткової моральності, а віра у легітимність влади створює дієву основу для панування харизми, забезпечуючи її форму. Здатність харизми впливати на підсвідоме сприяє специфічній відданості та винятковій святості, проявам героїчної поведінки індивіда. Віра у непорушність пропонованих нормативних стандартів лежить у основі авторитету харизматичної особи, яка, зазвичай, приходиться до влади в умовах суспільної кризи. Образ лідера несе велике символічне навантаження, адже релігійний лідер завжди є знаком певної ідеології, визначеного курсу дій, тому харизма може бути не лише особиста, але й набута, коли суспільству нав'язується релігійними ідеологами той харизматичний образ, який найбільш відповідає архетипам суспільної свідомості і може викликати захоплення. Для харизми властива здатність воскресіння минулого, пробудження образів і відчуттів, прихованих у пам'яті авторитетом усталеної суспільної традиції. Завдяки цій здатності відтворення минулого, лідер викликає безумовну покору у послідовників. Для збереження власного владного правління харизматичні лідери часто використовують ті образи, що втілюють підсвідомі бажання та прагнення основної маси їх послідовників.

Варто зазначити, що приписна харизма є усталеною практикою формування образу релігійного лідера у російському православ'ї, адже особливістю церковно-державних відносин, властивих для російського православ'я, стала своєрідна ідентифікація національності особи за її релігійним сповіданням. Як зазначає Р. Скринников, «у Московській державі церква водночас давала культурі фундамент, а нації – принцип самовизначення; піддані правителя самі визначали свою національність через належність до православної церкви. У такій ситуації будь-яка спроба ввести зміни до традиційних обрядів і вказівок церкви ...створювали загрозу для духовної єдності суспільства» [21, с. 405], на відміну від вітчизняної етнорелігійної системи духовності, що формувалась у поліконфесійних умовах.

Історія становлення традиції формування владних відносин між церквою та державою у Росії й Україні дозволяє стверджувати, що києворуське християнство, запозичуючи візантійські культові й обрядові

дійства, не надає виняткової уваги специфічним формам візантійської набожності, не сприймає цезаропапізму та східної теократії, ритуалізму та буквалізму, що в подальшому активно розвинулись на ґрунті Московського християнства. Незважаючи на посилену антиримську пропаганду із боку Візантії та завдяки своїй толерантності та релігійній віротерпимості, київське християнство було відкрите як для Сходу, так і для Заходу.

На відміну від Західної Європи, де постійно зберігалася напруга у відносинах між суспільством і церквою, на Русі у період князівських конфліктів церковно-державна злагода була необхідною передумовою внутрішнього миру та стабільності. Філософські засади побудови гармонійних відносин між церквою та державою у києворуський період висловлені у знаменитому «Слові про Закон і Благодать» митрополита Іларіона: усі народи рівні й рівноцінні перед Богом – «цей принцип був протилежним візантійській претензії на першість у християнському світі (на цій засаді формувалася духовна особистість, для якої неприродним і чужим був будь-який шовінізм і расизм); розмежування функцій держави і церкви: світська державна влада повинна дбати про світські загальнонародні справи, а церковна, віронавчальна, пастирська влада – про добро душ, відповідати за моральний стан народу» [10, с. 294]. Тобто, відбувається чітке розмежування зони впливу лідерів духовних та лідерів політичних.

Але було б великою помилкою стверджувати, що статус правителя забезпечував беззаперечну канонізацію, адже багато правителів тієї самої князівської доби розкритиковані у чернечих літописах за своє віроломство, тобто святість у релігійній свідомості не визначалась статусом правителя, але зумовлювалась вимогами праведності (за словами Григорія Богослова «всяка влада від Бога, але не завжди вона є святою»).

Водночас, Г. Федотов, вказував, що було б великою помилкою бачити у канонізації російських князів тільки сакралізацію влади. Згідно із його позицією, руський князь, відповідно до свого суспільного становища, ніяк не може бути зіставлений із царем, адже його влада обмежена вічем, дружиною, церковною ієрархією, тому він втілює у собі не стільки початок влади, скільки початок служіння, будучи політичним, перш за все військовим вождем місцевого світу. Відповідно, як тільки Русь удержавлює грецький ідеал влади і переносить його, разом із царським титулом, на великих князів московських, так припиняється князівська святість [23, с. 91-92].

Християнство у його православному вимірі у вітчизняних реаліях стало не лише системою релігійних переконань, але, передусім, визначило перехід на новий рівень соціально-комунікаційного розвитку – з усної язичницької культури до культури писемної. Утвердження впливу церкви на суспільне буття зумовлювалось активною діяльністю її соціально-комунікаційних інститутів (передусім, бібліотек), а формування православного змісту історії відображалось у літописній спадщині монастирів. Чернеча православна традиція зумовила формування уречевленої культурної спадщини не лише у

вигляді документів (літописів, переказів, патериків) але й артефактів сакрального мистецтва.

У сучасній науковій літературі феномен монастиря визначається у двох аспектах: як громада ченців, об'єднаних на основі тотожних релігійних поглядів, ідеалів для спільного проживання за особливими поглядами, зафіксованими у монастирських статутах; монастир – це також «певним чином організований комплекс культових, житлових та господарських приміщень, обнесений огорожею чи стіною» [19, с. 202]. Відповідно, поняття «монастир як комплекс культових споруд» та «монастир як громада» сприймаються як омоніми. Подібне подвійне визначення монастиря властиве більшості вітчизняних енциклопедичних видань, що підкреслює нерозривну цілісність монастирського комплексу як сакрального місця з громадою його насельників.

У контексті актуалізації ролі православних монастирів у сучасному суспільно-політичному житті української нації, виникає необхідність аналізу феномену монастиря у категоріях сучасної інформаційної епохи, а саме, як знаково-символьної та комунікаційно-інформаційної системи, що, завдяки своєму сакральному статусу, виступає своєрідним архетипічним утворенням, яке є невід'ємною частиною національної пам'яті та регулює суспільну свідомість.

Православна чернеча культура базувалась, з одного боку, на збереженні традиції, а з іншого, в силу динаміки трансформаційних викликів вітчизняної історії, була відкрита до запозичення нових ідей, що зумовило її визначальний внесок у формування національної культурної спадщини. Бібліотеки, що виникли при монастирях, стали своєрідними фортецями традиційності із-за властивої їм функції збереження документованої культурної спадщини, але саме бібліотеки виступають джерелом нових ідей у розвитку вітчизняної комунікаційної культури.

Загалом, зміст поняття «комунікаційна культура» характеризують пануючі в суспільстві норми і способи фіксації, зберігання та поширення культурних смислів. Керуючись класифікацією А. Соколова [22], серед рівнів комунікаційної культури можливо виділити словесність, книжність та мультимедійність, де книжність підрозділяється на три покоління: палеокультурне (рукописна книга), мануфактурне (мануфактурне книгодрукування), індустріальне неокультурне (машинна поліграфія).

Загалом, інформаційно-комунікаційна культура європейського суспільства налічує тисячоліття, відображається у становленні та розвитку інформаційно-комунікаційних революцій і невід'ємна від генези християнства. Перший етап розвитку інформаційної культури – писемний, коли завдяки фіксації на матеріальному носії зазнав змін образ мислення, полегшуючи можливості оперування інформацією, але усні форми інформаційної культури не тільки не втратили свого значення, а й збагатилися системою взаємозв'язків з письмовими. На цьому рівні Святий

Переказ змінює Святе Письмо, а християнська релігійна ідеологія виходить за межі конкретної нації і отримує змогу стати державною релігією Римської імперії. Варто зазначити, що сакралізація знання, властива писемному етапу інформаційної культури, негативним чином вплинула на розвиток інформаційної культури суспільства загалом і, певним чином, стала засобом владних маніпуляцій інформаційно усвідомленої верхівки суспільства і несвідомої (та неосвіченої) маси.

Наступний рівень – книгодрукарство, що стало переломним етапом у місійно-пропагандистській діяльності православної церкви проти агресивного тиску католицької ідеології та культури, та, в подальшому, слугувало засобом збереження православної традиції для української нації.

Домінантну роль у становленні писемно-друкарської вітчизняної інформаційно-комунікаційної культури обіймало православне чернецтво, що виступило духовним лідером суспільних трансформацій. Як зазначалося, києворуська релігійно-культурна традиція здобула чернечу духовну практику у сформованому й завершеному вигляді, привносячи у давньоруське суспільство із Візантії величезну багатовікову спадщину її духовно-етичного досвіду. Із часу свого становлення києворуське чернецтво стало одним із найбільш вагомих чинників духовно-релігійної практики, що значною мірою вплинув на морально-етичний образ молодого Київської держави. Зокрема, сакральне мистецтво та духовна освіта Київської Русі своїм розквітом значною мірою зобов'язані саме чернецтву.

У києворуську епоху, в період свого становлення православні монастирі виконують, переважно, наступні функції: культово-богослужбову (богослужіння у межах власної чернечої спільноти), місійно-пропагандистську (поширення нового християнського віровчення у тогочасному язичницькому суспільстві), освітню (запровадження шкіл у ктиторських монастирях для дітей з князівських родин та книгозбірень, що формувалися за рахунок щедрих подарунків впливових новонавернених до чернечого сану з князівських та боярських родин). Студійський статут, запроваджений у Києво-Печерському монастирі, заохочував до формування монастирської бібліотеки, а пізніше – у ХІХ ст. на основі традиції лаврської книгозбірні виникає національна бібліотечна справа.

В інформаційно-комунікаційному плані заслугоує на увагу також функція національної пам'яті, що знайшла своє відображення у традиції формування при монастирях князівських сімейних усипальниць. Таким чином, монастирі відіграють провідну роль у збереженні сакральної культури українського народу.

Значним явищем духовно-культурних процесів становлення ціннісних засад української нації є виникнення друкарства. Глобальний вплив на розвиток вітчизняної богословської думки мала Острозька Біблія, видана Іваном Федоровим за сприяння Костянтина Василя Острозького. Постать князя Острозького – це яскравий приклад духовного лідерства, спрямованого

на активну підтримку православ'я як духовної основи формування української нації. Цінність українського друкарства означеного періоду полягає не лише у формуванні ефективного засобу супротиву наступу католицької ідеології, а, передусім, в утвердженні засад вітчизняної комунікаційної культури, адже за твердженням М. Маклюєна, «головний сенс книгодрукування полягає у перетворенні національних мов у засоби масової комунікації загальнонаціонального значення» [14, с.7].

Варто зазначити, що етапи розвитку інформаційно-комунікаційних революцій логічно співпадають з ключовими етапами інформаційного протиборства, що засновані на відповідних комунікаційних технологіях: вербальній, паперовій, технічній і телекомунікаційній. У інформаційно-комунікаційних процесах суспільство постає як інформаційна система, функціонування якої забезпечується здатністю сприймати, аналізувати, передавати інформацію. Сприйняття інформації залежить від вміння долати комунікаційні бар'єри – мовні, семантичні, технічні тощо, аналіз є результатом архетипів соціальної пам'яті, що визначаються, значною мірою, релігійно-культурними чинниками, а передачу інформації забезпечують комунікаційні технології. Відповідно, рівень розвитку комунікаційних засобів та соціально-комунікаційних інститутів є показником інформаційної культури суспільства в конкретну історичну епоху, а їх релігійно-культурна спрямованість забезпечує можливість збереження нації як етнічної спільності, з єдиною мовою та самосвідомістю. Можливо стверджувати, що друкована книга постає основним засобом пропаганди, а рівень книгодрукування у XVII – XVIII ст. характеризує можливості ідеологічної протидії православно спрямованої еліти українського суспільства у релігійно-політичній боротьбі цієї доби.

Таким чином, православне релігійне лідерство визначає ціннісні орієнтири формування вітчизняної національної пам'яті як у духовному вимірі, так і у вигляді надбань матеріальної культури. В основі української духовності поєднані жертвність, милосердя, ненасилля, визнання свободи іншого, усвідомлення спільності історичної долі. Успадкована від Візантії сакралізація владного правління набула поширення у російському православ'ї, водночас, для української національної свідомості властиве прагнення до особистісної свободи, тому лідерство сприймається як служіння громаді, а не власне самозвеличення. На переломних етапах вітчизняної історії православне чернецтво, завдяки сформованій системі духовних цінностей, виступило консолідуючим чинником формування етнокультурних традицій і ціннісних орієнтацій та, значною мірою, вплинуло на формування української нації як цілісної інформаційно-комунікаційної системи.

Глава 3.

КУЛЬТУРНА ПАМ'ЯТЬ УКРАЇНСЬКОГО БАРОКО В КОНТЕКСТІ ПАРАДИГМИ ДІАЛОГІЧНОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Феномен пам'яті є одним із центральних конструктів не лише в історії, він знаходиться в центрі уваги вчених різних галузей: соціології, культурної антропології, історії, семіотики тощо. П. Хаттон у праці «Історія як мистецтво пам'яті» вказував, що ця тема є квінтесенцією міждисциплінарних інтересів: «Це була тема для всіх, але ні у кого не було домінуючого положення на цю тему» [1, с.9].

Французький дослідник історичної пам'яті П. Нора стверджує, що в основі сучасного інтересу до історичної пам'яті закладено відчуття прискореного руху часу. А Л. Кірмаєр уводить в науковий обіг поняття «метапам'ять», до якої відносить наступні культурні моделі пам'яті:

1. спогади або фотографія,
2. спогади як дорожній шлях, який не піддається ремонту,
3. спогади як відрізок часу,
4. невиразні спогади, які розмиті часом.

Відома дослідниця А. Ассман розробила концепцію меморіальної пам'яті, яка базується на етичній категорії провини, тобто визнанні провини або її запереченні. Один з засновників теорії пам'яті Я. Ассман запропонував розмежувати комунікаційну і культурну пам'ять. Французький соціолог М. Альбвакс наголосив на соціальній функції пам'яті.

Розглядаючи особливості дослідження пам'яті в парадигмі діалогічності української культури, звернемо увагу на феномен культурної пам'яті. Пам'ять розглядається як культурологічний код, як категорія культури, яка відповідає за продовження й підтримку несучасності. Саме конструювання несучасності, можливість жити одночасно двох вимірах відноситься до універсальної функції культурної пам'яті. Я. Ассман відокремлює в культурній пам'яті три фактори:

1. поява штучної пам'яті, тобто нових електронних засобів збереження інформації,
2. погляд на власну культуру як на джерело предмета спогадів,
3. покоління людей, які є свідками трагічних проблем, знаходяться під загрозою знищення, відповідно, дослідження форми культурної пам'яті про минуле є актуальною проблемою [2, с.11].

Оперуючи поняттям культурної пам'яті, історики культури акцентують увагу на тому, що завдяки цьому типу пам'яті життя людства має два часи і два простора, які зберігаються на всіх стадіях культурної еволюції [2, с.89-90].

Особливе значення для національного самовизначення українського народу має доба українського бароко, яка пов'язана з перетворенням

українського етносу на націю. Це означає, що українська нація стає суб'єктом світової культури, тобто вона виходить за межі ізольованого існування й характеризується саме виходом української культури на арену світової історії, знайденням свого досвіду творення загальнозначущого.

У добу українського бароко, коли відбувається національне самовизначення українського народу, загострюється інтерес суспільства до фундаментальних основ європейської культури, таких як античність, християнство, просвітництво. Засвоєння загальнолюдських цінностей утворює магістраль національного розвитку. Але в українській культурі доби бароко відбувся цікавий процес, коли в процесі набуття етносом значення національної іпостасі найвищі досягнення української культури органічно входять у контекст європейських проблем і утворюють парадигму діалогічності української культури з європейською культурою.

З перетворенням українського етносу на українську націю проблема духовного розуму набуває рис так званого раннього Просвітництва. Доба бароко, яка, за визначенням Д. Чижевського, є яскравою сторінкою у розвитку української культури, яка інтегрувала її в європейській простір і заклала міцний підмурівок для розвитку просвітницької діяльності. Просвітництво в Україні було започатковане, передусім, духовною діяльністю українських братств та їх освітніх центрів. Провідна роль в просвітницькій діяльності в добу українського бароко належала Києво-Могилянській академії як культурному проекту майбутньотворення України, який заклав П. Могила, а потім розроблявся Ф. Прокоповичем, М. Смотрицьким, С. Косовим, Г. Саковичем, К. Транквіліоном-Ставровецьким тощо.

Києво-Могилянська академія вже від самого початку свого існування порівнювалася Гедеоном Смоленським з Афінами, адже професори, а потім вихованці академії, органічно поєднували проповідь християнської мудрості з пропагандою науки та культом книги як джерела духовності й просвіти. Це було пов'язано з розв'язанням у стінах Києво-Могилянської академії діалогу двох ідейних напрямів, що йдуть із античних та біблійних часів.

Першим в історії європейської культури ідею просвітництва проголосив відомий античний філософ Сократ. Він постає як моральний авторитет в античній культурі і вважає, що основою моралі є знання. Людина робить аморальні вчинки та грішить внаслідок відсутності знань. Сократ проголошував: дайте людям знання, і вони поборють всі моральні вади.

Інша концепція виникає у християнській моралі. Християнська мораль зазначає, що кожна людина вільна у виборі між добром і злом, і вибір людини на користь добра зумовлений передусім її волінням добра, яке не завжди ґрунтується на знаннях. Зазначену дилему західноєвропейська культура протягом багатьох століть розв'язати не могла. І ось у Києво-Могилянській академії було обґрунтовано поняття духовного розуму, який поєднує знання та віру. Як писав у XVII ст. київський митрополит Ісаєя

Копинський: «Розум вищий за віру, бо веде до неї». Хвала цьому духовному (моральному) розуму, яке знаменує не тільки проголошення істин, але й життя. Він утілюється, стає альфою і омегою не тільки просвітницької діяльності Києво-Могилянської академії, але й дороговказом життя для її вихованців.

Таким чином, духовний розум постає як знання, сполучені з мудрістю, як об'єднання інтелекту та моралі, що виступає проекцією архетипу софійності. Архетип софійності був утілений не тільки в академічних розробках професорів Києво-Могилянської академії. На прикладі життя Сковороди ми бачимо, як він стає взірцем усього духовного шляху філософа. Мандрівництво стало для нього не вимушеним, як у більшості випадків було з мандрівними дяками, а свідомим кроком, що давало можливість йому реалізувати себе і своє призначення.

Мандрівництво було невід'ємною частиною життя студентів Києво-Могилянської академії, які вільно володіли міжнародною мовою освіти того часу, – латиною, вільно мандрували всією Європою. Існують дані, що приблизно сто українських студентів в XVIII столітті прослухали курс лекцій великого німецького філософа І. Канта, а на початку XVII століття Петро Могила і Рене Декарт навчалися в одному єзуїтському коледжі. Петро Могила зробив справжній новаторський крок на ниві українського просвітництва, а саме започаткував західноєвропейські програми освіти на теренах Києво-Могилянської академії на основі латинської мови. Таким чином, освіта в Києво-Могилянській академії будувалась на синтезі західноєвропейських та східнослов'янських культур.

Універсальність латинської мови в добу українського бароко репрезентована в промовистому факті: триста років в Україні існувала барокова латинська поезія. В кожній нації є загальнолюдський вектор культури, і наявність в українській нації латиномовної культури є найбільш предметним доказом того, що наша культура мала тісний і потужний діалог з європейською культурою. При цьому, якщо враховувати, що цей діалог тривав триста років, він охоплював не одне покоління людей.

В епоху українського бароко в Європі активно видавали українські книжки: «Підручник із православного віросповідання» Петра Могили видали в Німеччині (XVII ст.), п'ять теологічних праць Ф. Прокоповича з семи видали в Лейпцигу (перша половина XVIII століття). У свою чергу видатний німецький філософ Йоган Гердер (кінець XVIII століття) в своїй праці «Ідеї до філософії історії і людства» показує Україну як центр слов'янства, який чекає найбільш цивілізоване майбутнє в Європі. Французькі енциклопедисти, які створили план написання «Всесвітньої історії» (на жаль у XVIII столітті так і не реалізований) у цьому плані Україні відводили окремий том. Усі ці приклади переконливо доводять одне: існувало сприйняття України у всій Європі на взаємних засадах.

Культура українського бароко, проголошуючи Книгу символом софійності існуючого буття, Божої Премудрості, ставила проблему ролі розуму в утвердженні цієї дійсності. Відомо, що в Україні доба пізнього бароко збігається з Просвітництвом, в якому ренесансна ідея людини критично переоцінена контрреформацією. Українська культура XVIII століття синтезує з просвітницькою ідеєю культ розуму. Починаючи з XVII століття, в Україні виходить низка проповідницьких збірок, в яких оспівується світло розуму. Серед них були такі значні твори, як «Меч духовний» Л. Барановича, «Євангеліє учительное» та «Перло многоцінне» К. Транквіліона-Ставровецького. Місія духовного наставництва в них порівнюється з працею виноградарів, які в душі євангельської притчі ножом обрізають пороки, звільняють душі людей від скверни. А в К. Транквіліона-Ставровецького проповідь християнської мудрості поєднується з пропагандою науки. Дослідник гоміліти В. Кречотень в своїх наукових розвідках підкреслює, що українське бароко, поєднуючи просвітницьку діяльність з християнським світоглядом, визнавало авторитет науки та виховну роль знання. Характерним у цьому сенсі може бути «Євхаристіон» Софронія Почаського, що прославляє Петра Могилу як засновника Лаврської школи та покровителя наук.

Проблема возвеличення розуму утвердилася в українській духовній культурі ще в наприкінці XVI – у першій половині XVII століття. Так, Віталій з Дубна в «Діоптрі» підкреслює першочергову роль розуму у процесі формування людини, в процесі самоконтролю людини над своєю поведінкою і своїми вчинками. Розум, вважає він, спроможний аналізувати моральні цінності людини, завдяки розуму людина може «увійти всередину своєї совісті». Найбільша вада, яка може бути у людини, це є вада невідання «Нема гіршого убожества, ніж невідання», – зазначає він [3, с. 55]. Коли людина не реалізує потенції свого розуму, вона перебуває «в темряві невідання свого». Віталій з Дубна продовжує концепцію «духовного зору», започатковану Сократом і зазначає: людина, яка не має розуму, не може «спинити прагнення до лихих діл» [3, с. 86].

Великого значення розуму надає Ісайя Копинський у своїх творах. В «Алфавіті духовному» він наголошує, що розум є основою духовного і морального сходження. Він прагне і здатний привести до добра і блага. Духовний розум є результатом опанування людиною себе, зазначає І. Копинський, і тільки розумом можна «стримувати себе в усьому», «запанувати над хіттю» можна «тільки розумінням» [4, с. 24]. Мислитель говорить, що тільки розум може осягнути внутрішній світ людини. «Подібно до того, як усі речі не можуть бути зримі інакше, як тільки очима, так і внутрішні душевні не можуть бути осягнуті інакше, як тільки розумом і розумовим розглядом», – пише він [4, с. 19-20]. Але основою самопізнання («приходу в себе») і розвитку духовного розуму мислитель вважає подолання спокушування недосконалого. Він зазначає, що людина, яка себе пізнала,

перестала пишати, визнає свою неміч перед джерелом духовності. Процес самодолання є складним процесом, яким потребує розкриття у розумі потенціалів духа. Це потребує аскези тобто прагнення «відірвати серце від земної пристрасті». При чому І. Копинський наголошує, що духовність людини формується тоді, коли розум людський «з'єднується в пізнанні всіх речей з розумом Божим і зачинає начало духа» [4, с. 13]. Розвиток розуму, як вважає автор «Алфавіту духовного», збігається з розвитком серця, упорядкованістю почуттів. Він протиставляє духовний розум, який наділений істинною премудрістю і самопізнанням, і «зовнішнє мудрування».

Подібною є й позиція Г. Сковороди. Він наголошує на універсальному значенні розуму в житті людини, який не тільки керує тілесністю людини, але і усією діяльністю людини, всіма її думками. Г. Сковорода пише: «Що зване нами око, вухо, язик, руки, ноги і все наше зовнішнє тіло саме по собі ніяк не діє і є ніщо. Воно все підпорядковане нашим думкам» [5, с. 156]. Він вважає, що думка є серцевиною людської істоти, її справжнім началом.

Розум є таким унікальним феноменом, який надає людині особливе місце у Всесвіті і відрізняє її від інших створень світу. Г. Сковорода вважає, що пізнанню навколишнього світу має передувати процес пізнання людиною самої себе, шляхом заглиблення у свій внутрішній світ. «Взнай себе. Прислухайся до себе і послухай Господа свого. Є в тобі цар твій, отець і наставник. Прислухайся до себе, пошукай його і послухай його», – говорить він [6, с. 420].

Таким чином, у феномені духовного розуму йдеться не про інтелект, логічну сферу мислення, що протистоїть сфері емоцій і почуттів, а про розумну душу, що живиться мудрістю внутрішньої людини (Г. Сковорода), розум як основа морального та духовного сходження людини (І. Копистянський). Внаслідок такого розуміння в українській ментальності не було такого гострого розриву між інтелектом і почуттями, між тілом і духом, вірою і раціональною сферою, який спричинив в західноєвропейській духовності трагічне роздвоєння людини.

У європейській культурі XVII століття відбулось грандіозне відкриття. Видатний мислитель Відродження Галілео Галілей довів теорію побудови Сонячної системи Миколи Коперника. На початку свого існування геліоцентрична система не мала світоглядного характеру, тобто вона не репрезентувала картину будови Всесвіту, а використовувалась в прагматичних цілях, наприклад, як зручний засіб математичних розрахунків руху. Проте емпіричне доведення її онтологічності вчинили переворот у духовному розвитку людства. Згідно з антропологічною концепцією Ренесанса, людина є центром Всесвіту. Відкриття геліоцентричної системи Коперника призвело до втрати людиною центрального положення у Всесвіті. Це боляче вразило багатьох видатних мислителів цієї доби, про що свідчать, зокрема трагічні свідчення Паскаля і Гете.

У цей час в Україні Григорій Сковорода в стрункій світоглядній системі створює радикально нову концепцію про положення людини у Всесвіті: якщо людина перестала бути центром Всесвіту фізично, то вона може бути центром Всесвіту символічно, тобто духовно. Ця теза є основою концепції про друге духовне народження і преображення людини.

Розробляючи концепцію духовного преображення людини, Г. Сковорода, спирається на досвід німецької містики (М. Еккарт, Я. Бьоме), на осмислення цієї проблеми українськими книжниками кінця XVI – початку XVII ст. (зокрема Іваном Вишенським, діячами братств та Острозького культурно-освітнього центру). Спираючись на християнський концепт преображення, вони вважали, що дійсна людина на відміну від «ветхої» людини народжується внаслідок стану обоження і отримує свою неповторну божественну сутність.

Дмитро Чижевський, розглядаючи науку Г. Сковороди про внутрішню людину, виокремлює чотири ступені її пізнання: перший ступінь є підготовчим і полягає в усвідомленні того, що є внутрішня людина, другий ступінь – спроба пізнання в собі внутрішньої людини, третій ступінь – це боротьба внутрішньої людини, четвертий ступінь – розквіт внутрішньої людини, яка набуває божественних атрибутів [7, с. 104-107].

Філософ зазначає, що перше народження людини має біологічний та тварний характер. Але створення дійсної людини є її духовним народженням. «Створення людини – це друге народження. Воно буває не тоді, – пише він, – коли содомська людина із плоті й крові і начебто із болота й бруду здійснюється, зліплюється, утворюється, виробляється, стоїть, ходить, сидить, махає. Оця людина всяка фальшива: тїнь, пїтьма, пара, тїльн, сон. Тїльнїй кумир обмежений, закритий тїснотою. Духовна ж людина вільна. У висоту, в глибину, в ширину літає без меж. Не заважають їй ні гори, ні ріки, ні моря, ні пустелі. Провидить віддалене, прозирає приховане, заглядає у минуле, проникає у майбутнє, ходить по поверхні океану, входить зачиненими дверима» [8, с. 46].

Проблема духовного народження людини є фундаментальною для всього творчого доробку геніального українського філософа Г. Сковороди. Вона проходить червоною ниткою крізь всю його філософську спадщину – від його ранніх поетичних творів і листів до твору «Діалог. Назва його – потоп зміїний», у якому він викладає казку про «внутрішню людину».

Дійсна людина, або внутрішня людина за Г. Сковородою, не має коріння у зовнішньому світі. Її створення відбувається у світі, протилежному зовнішньому, світі, сповненому таємниць. І головне завдання людини, яка збирається створити з себе дійсну людину, полягає в тому, щоб розчаклувати таємниці світу і знайти свій особистий шлях у цьому світі заради об'єднання з внутрішньою, дійсною людиною. Через боротьбу внутрішньої людини із зовнішньою, в разі перемоги першої, відбувається «друге народження» людини, власне її утворення. Дійсна людина визначається атрибутами Бога:

вона «створена за Богом у правді й преподобії істини» [9, с. 202], «істинна людина та Бог є те саме» [10, с.168].

Г. Сковорода малює різноманітні приклади світу, які відривають людину від її правдивої суті і є великими перешкодами на шляху до самої себе. Філософ наголошує, що шлях кожної людини індивідуальний і конкретний, і він має значення тільки для неї. Людина повинна стати на шлях, який відкриває глибину «внутрішньої людини» у кожному з нас і знайти який нелегко, але це єдиний засіб зробити людину справжньою.

Вбивство душі, волі, роздирте серце, себе самого не має іншого сенсу, як дати свобідний вихід новій, внутрішній, дійсній людині. Вбита воля не заважає вже свобідно виявитися волі Божій. Самоспустошення та очищення у Г. Сковороди пов'язане зі згадкою про чесноти. З конкретних чеснот філософ називає три: сумирність, бідність, самотність. «Втікай від слави, обіймай самотність, люби бідність, цінуй ціломудріність, дружи з терплячістю, оселися з сумирністю», – закликає він.

Духовне народження людини пов'язане з долученням людини до універсальних чеснот, які утворюють основу християнської віри, таких як віра, надія, та любов. Ці чесноти в працях великого українського філософа виступають найвищим проявом людського і позалюдського буття.

Таким чином, фундаментальні досягнення культури доби бароко, які утворюють парадигму діалогічності української культури з європейською культурою формуються під впливом пізнього Ренесансу, раннього Просвітництва та зрілих реформаційних течій. Не зважаючи на ці впливи, українське бароко має свою національну специфіку і етнокультурне забарвлення. Специфіка українського бароко полягає в тому, що воно переломлювало через єдину систему барокової ментальності життєві, культурні та національні цінності своєї доби. Українська культура доби бароко мала тісний і потужний діалог з європейською культурою. Розв'язання у стінах Києво-Могилянської академії діалогу двох ідейних напрямів, що йдуть із античних та біблійних часів, призвело до обґрунтування духовного розуму як знання, сполученого з мудрістю, як об'єднання інтелекту та віри. Подальший розвиток проблема духовного розуму знайшла в творчості полемістів. Отже, в українській культурі доби бароко відбувся цікавий процес, коли в процесі набуття етносом значення національної іпостасі найвищі досягнення української культури органічно входять в контекст європейських проблем і утворюють парадигму діалогічності української культури.

Глава 4.
**ІСТОРИЧНА ТРАВМА:
ПРИРОДА, СУТНІСТЬ, СТРАТЕГІЇ ПОДОЛАННЯ**

Як зазначалося у попередніх розділах нашої монографії, популярність проблематики історичної пам'яті пов'язана, насамперед, з усвідомленням масштабу тих трагічних подій, що відбувалися в Європі і світі протягом всього ХХ століття. Історичні травми, нанесені двома світовими та чисельними локальними війнами, репресіями, депортаціями, «чистками», конфліктами тощо відомі майже кожній соціальній спільноті – чи то етнос, нація або інша соціальна група. Безжалісний молох історії зібрав криваву жертву, пам'ять про яку не загоюється і сьогодні.

В наш час дуже важко знайти народ, який би прожив квітуче й рівне життя, що сповнене підйомів і перемог, життя, позбавлене жахливих трагедій і катаклізмів. У багатьох країнах Центрально-Східної Європи історичні травми є істотним чинником соціокультурного ландшафту, вони впливають на ціннісні орієнтації й духовну атмосферу суспільства, визначають вектор його політичного розвитку. У деяких з них навіть спостерігається надмірна захопленість травмуючим досвідом минулого, психо-емоційна концентрація на ранах, нанесених дідам та прадідам, прагнення відновити справедливість, повернути з небуття імена потерпілих, хворобливе бажання щось «змінити», виправити в історії, пережити його наново в альтернативному варіанті, нехай і в віртуальному стані. На думку відомої німецької філософеси Аляйди Ассман, «суспільство переживає нині «посттравматичну епоху», в якій меморіальні практики тісно переплетені з меморіальними теоріями.

В історії України є також багато подій, які мають психотравмуючий ефект. Достатньо згадати, що у ХХ столітті українці зазнали масових втрат населення, і найбільше у такі періоди:

1904-1905 – російсько-японська війна і революція – 14 тис.

1910 – епідемія холери – 147 тис.

1914-1917 – Перша світова війна і революція – 2 млн. 183 тис.

1918-1920 – визвольні змагання, локальні війни, масові епідемії – 2 млн 584 тис.

1921-1923 – голод та епідемії – 1 млн. 240 тис.

1932-1934 – Голодомор 4 млн 529 тис.

1937-1938 – Великий терор – 178 тис.

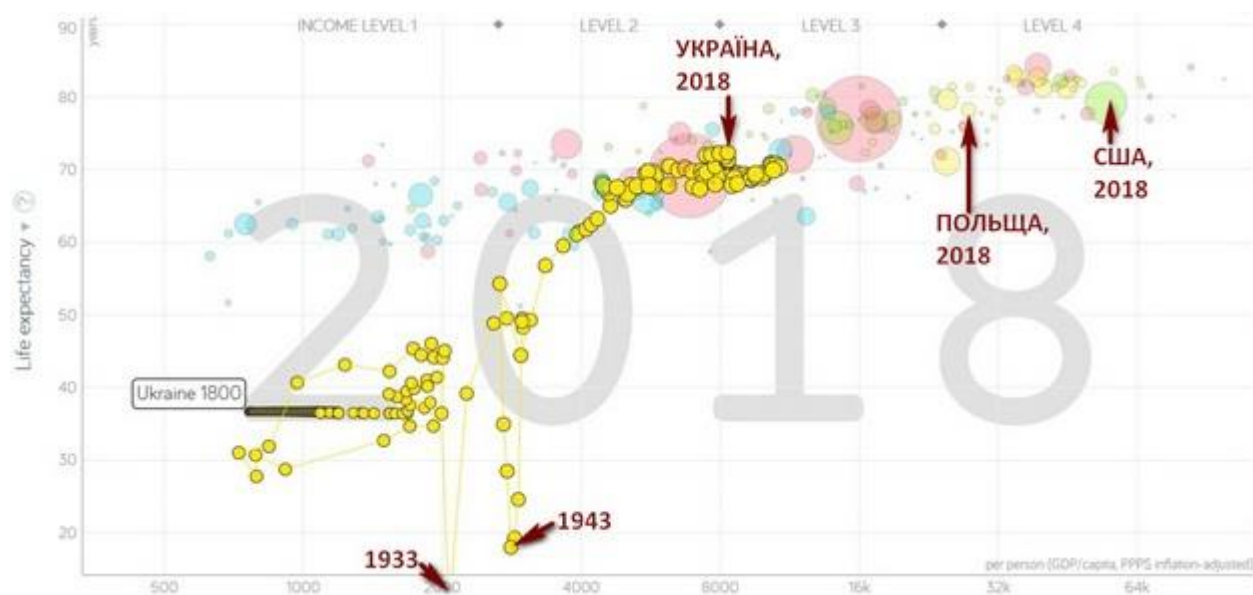
1939-1945 – Друга світова війна – 9 млн. 894 тис.

1946-47 – голод – 614 тис.

Разом – 21 млн. 400 тис.

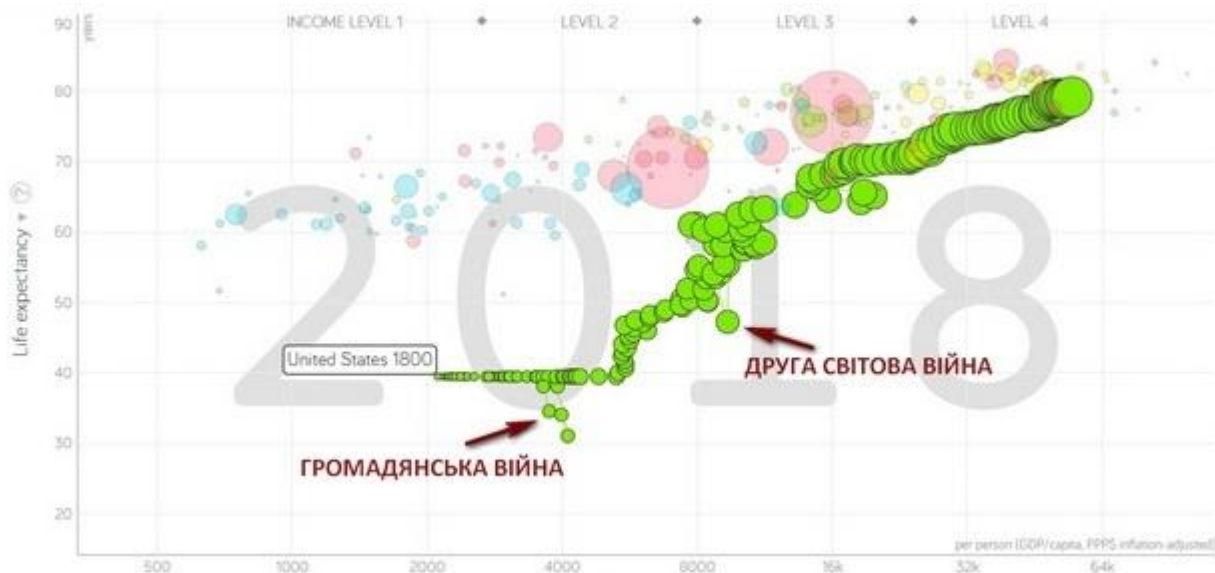
Кожна з цих подій не лише понівечила життя конкретних людей, ламаючи їхні долі, надії та мрії, але й травмувала соціальну психіку нації, залишаючи «рубець» на її історичній пам'яті. Серед них особливе місце належить Голодомору 1932-1933 років та Другій Світовій війні. На

наведеному нижче графіку ми бачимо, що найбільші втрати населення Україна мала саме в 1933 та 1943 роках.



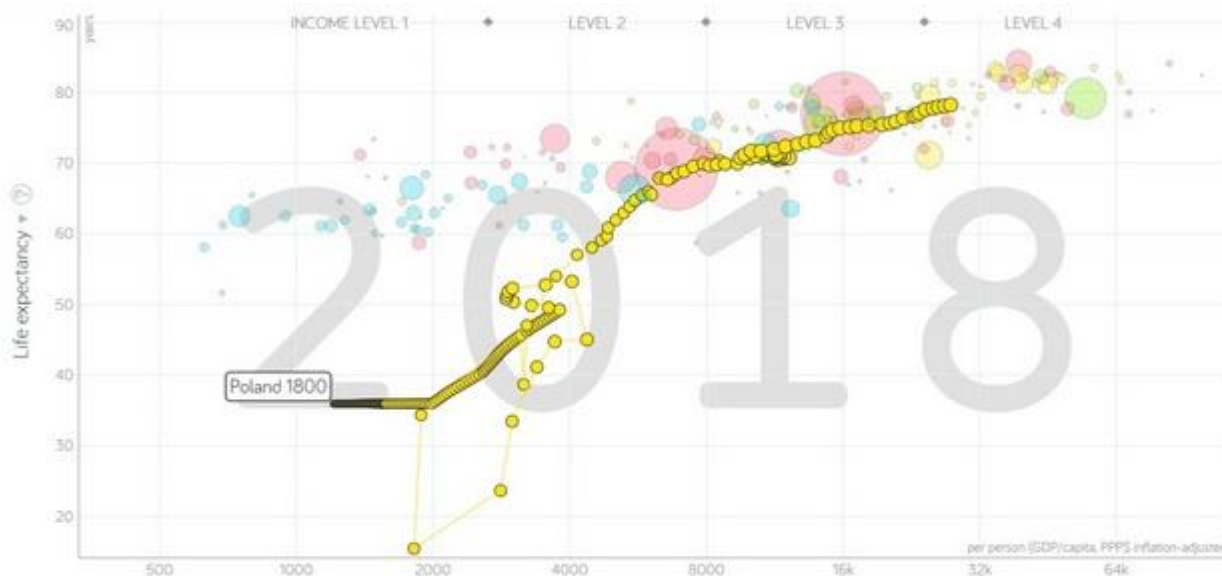
Демографічні наслідки історичних травм (Джерело: [1])

Для порівняння наведемо з того ж джерела аналогічні графіки з історії Сполучених Штатів Америки та Польщі. На першому вгадуються історичні травми, пов'язані з Громадянською війною в США та Другої світової, також видно складнощі Великої Депресії. «Але загалом, – коментує О. Зінченко, – траєкторія виглядає як назва відомого мультфільму – вперед і вгору! Так виглядає траєкторія країни, яка чітко визначилася із цінностями (індивідуальна Свобода, свобода підприємництва – ключові з них» [1].



Демографічна динаміка США.

Польща також пережила в своїй історії чимало історичних травм, але після 1989 року і реформ Л. Бальцеровича у 1990-х та Є. Бузека у 2000-х вона демонструє поступальну динаміку протягом останніх трьох десятиліть.



Демографічна динаміка Польщі.

Трагічні події в історії України ХХ століття даються взнаки й сьогодні. Наслідки історичних травм, особливо нищівного Голодомору 1932-33 років, успадковуються як стереотипи поведінки і алгоритми виживання. Серед них О. Зінченко виокремлює зміни у фертильній поведінці («Не варто народжувати дітей більше, ніж можеш прогодувати»), обмеження життєвої перспективи («Буде день – буде їжа»), песимізм («Звідси треба тікати, бо нічого доброго тут не буде»), недовіру до влади тощо [1].

Водночас, було б помилковим вважати, що наше актуальне сьогодні позбавлено травматичного ефекту. За даними ООН, з початку конфлікту на Донбасі зафіксовано 10 225 загиблих і 24 541 поранених осіб в результаті бойових дій. Станом на 2 березня 2018 року 2 382 військовослужбовців Збройних сил України загинули під час антитерористичної операції. Тому проблема історичної травми носить болючий характер не тільки для старшого покоління, а й для молодого покоління, адже наше суспільство в черговий раз переживає нову травму, що позначиться і на близькому і на далекому майбутньому.

«Тиражування ж образів болю, – пише Оксана Кісь, – страждання, жертв і втрат через численні меморіали (пам'ятники, експозиції), масові скорботні вшанування та публікації (на кшталт «мартирологів» та «книг пам'яті жертв») фактично забезпечує міжпоколінну трансляцію травми і містять потенційну загрозу... вторинної травматизації українського суспільства» [2]. Сьогодні, дійсно, існує проблема трансгенераційної передачі травм молодому поколінню, яка може носити небажані наслідки.

За цих умов виникає потреба у виважених стратегіях подолання наслідків історичних травм, прописуванні алгоритму політичної поведінки кожного з акторів історичної травми задля досягнення толерантних відносин між соціальними групами, суспільствами та державами.

Проблема історичної травми як соціального феномена в сучасній гуманітаристиці досі не знайшла єдиного бачення. Теоретико-методологічні корені проблеми колективної травми сягають другої половини ХІХ – початку ХХ століття й спираються на роботи Ф. Ніцше А. Ойленбурга, Й. Бресера, З. Фрейда, П. Жане, Ж.М. Шарко, сам же концепт з'являється в книзі К. Еріксона «Все на своєму шляху», яка присвячена катастрофічній повені у Західній Вірджинії в 1972 році.

На сьогодні виокремилось два основних підходи до вивчення травми як колективного феномену: психологічні та соціологічно-орієнтовані концепції.

У рамках першого підходу травму розглядають як індивідуально пережиту окремою персоною, яку перенесла велика кількість людей, і яку можна вважати колективною травмою, він дає обмежену змогу соціального виміру процесу історичної травми. Цей підхід уможлиблює розуміння того, що колективна травма була в минулому, носіями травми є свідки і жертви, а не все суспільство. В рамках цього підходу працюють О. Асташов, Р. Клюгер, П. Конертон, Л. Ленджер.

Соціологічно-орієнтований підхід представлений в роботах Дж. Александера, де робиться наголос на процесі становлення травми як маркеру ідентичності для суспільства. Цю думку розвивають А. Кюнер, М. Бруннер, П. Штомпка, О. Каменських, О. Чупира. В межах популярного сьогодні постколоніального дискурсу історична травма розглядається як продукт колонізації та культурного пригнічення корінного населення неєвропейських народів. Таке розуміння цього концепту представлено в роботах А. Ассман, П. Нора, Ж-Ф. Ліотара, Д. Чакрабарті тощо. Спробу вийти за межі фрейдистського психоаналізу і представити «деколонізовану теорію травми» здійснила Т. Гундорова.

В Україні проблему історичної травми аналізують П. Горностай, О. Кісь, Л. Найдьонова В. Огієнко, О. Папаш, М. Семиліт, О. Сушій, І. Усатенко тощо.

Концепт «історична травма» неможливо розглядати ізольовано від не менш популярного в наш час концепту «історична пам'ять». Як пише А. Киридон, «людська пам'ять влаштована подібно до гіпертексту: вона нелінійна, фрагментарна і довільна у виборі маршрутів спогадів; вона релятивізує час, змушуючи його розшаровуватися, кружляти й розгалужуватися; до того ж образи, звуки, запахи, смисли та інші елементи її неосяжного змісту пов'язані між собою системою гіперпосилань-«асоціацій». При цьому запам'ятовуються здебільшого яскраві слова, колоритні образи,

неординарні події, місця» [3, с.8]. Однак, особливо болюче в колективній пам'яті сприймаються саме травмуючі події, які, ніби рани, довго не загоюються на тілі суспільства.

Поняття травми набуло надзвичайно широкого вживання та вказує на зацікавленість суспільством темою насилля як в аспекті страждань, що цим насиллям обумовлені, так і в плані пов'язаної з ним вини. Зокрема, трагічні масштаби Голокосту такі, що його не можна «подолати» за допомогою традиційних психотерапевтичних, політичних і культурних стратегій «опрацювання минулого». Досвід Голокосту змінив сучасний світ, і осмислення цього досвіду призвело до формування цілого арсеналу понять і норм, дії яких розповсюджується і на побутове насилля, скажімо, на акти сексуальної наруги над дітьми, і на історичні форми насилля типу рабства, геноцида по відношенню до корінних народів, колоніального тиску або подій Першої світової війни [4, с.9].

Сьогодні дається взнаки радикальний моральний і когнітивний «поворот», який в світлі подій в Україні примушує нас переосмислити історичні ексцеси насилля, а головне – дозволяє описати і оцінити такі явища, для яких раніше не було адекватної термінології і які не викликали такої зацікавленості суспільства.

У книзі «Довга тінь минулого. Меморіальна культура та історична політика» А. Ассман доходить висновку, що поняття «історична травма» було введено, щоб продемонструвати те значення, яке має пам'ять для подолання спадщини, яка залишилася від колоніалізму та работоргівлі [4].

Слід зазначити, що в сучасній гуманітаристиці концепт історичної пам'яті не має раз і назавжди даного змісту. Фахівці виокремлюють декілька понять пам'яті аби адекватно описати вказану проблематику. В науковий обіг вводяться наступні різновиди пам'яті: історична, культурна, соціальна, національна, колективна, індивідуальна. Деякі науковці навіть наголошують на неправомірності вживання концепту «історична пам'ять», вказуючи, що «...історичної пам'яті, в її буквальному сенсі, не існує. Термін історична пам'ять – тавтологічний: пам'ять за визначенням має справу з минулим, тобто з тим, із чим уже має справу історія як оповідь про події, що минули. Словосполучення «історична пам'ять» містить внутрішню суперечність: пам'ять індивідів або груп може не збігатися з тією історією, яку пропонує будь-який історичний наратив, що за визначенням ігнорує розмаїття пам'яті індивідів і груп» [3, с.85]. Дуже багато науковців послуговуються думкою про те, що вираз історична пам'ять носить метафоричний зміст, наприклад, Н. Яковенко [5] говорить про те, що історична пам'ять – красива метафора і не більше, І. Савельєва взагалі відносить історичну пам'ять до категорії «непотрібних конструктів», і далі: «Термін «історична пам'ять» є метафорою, пов'язаний з осмисленням історичних подій та досвіду, реального або уявного, але водночас є продуктом маніпуляцій масовою

свідомістю в політичних цілях» [6]. Незважаючи на таке ставлення до цього концепту в гуманітарному знанні це поняття використовують досить часто.

Для того, щоб перейти до аналізу поняття «історична травма», слід проаналізувати ще два види пам'яті, а саме «героїчну» і «негероїчну». Літературознавець Лоуренц Ленджер так описує їх: «Якщо героїчна пам'ять передбачає інтегральну самість, що забезпечує самоповагу, вільну волю, духовні можливості, майбутнє, позитивні цінності та риторику спасіння, то негероїчна пам'ять безповоротно відрізана від усіх цих ресурсів». До неї належить те, що Л. Ленджер називає пошкодженою самістю, яка не має жодного фізичного або духовного контролю за своїм докільням і чия мова втратила всі конотації активного вповноваження. У мові жертви Голокосту він встановлює «відмову від усього лексикона понять, спрямованих на посилення інтегральної самості, таких як вибір, воля, самовпевненість, покладання та очікування [7].

Героїчна пам'ять і пошкоджена самість є наслідком травми, яку жертви Голокосту не можуть перевести в рятівні символи. В результаті досвіду, ексцес якого перевищує психофізичну здатність засвоєння, порушується можливість інтегральної здатності до самоконституювання. Травма стабілізує недоступний досвід, закріплюючись у тіні цієї свідомості як латентна присутність [8, с.275]. Люди, які перенесли травму, складно переводять травматичний досвід на мову.

Німецька письменниця Рут Клюгер, яка пережила концентраційні табори Терезієнштадт, Аушвіц, Крістіанштадт, говорила про те, що «слова не передають травму. Оскільки всі їх можна почути, до них не входить нічого непорівнянного, специфічного, неповторного і, звичайно, анітрохи від неповторності довготривалого переляку. Втім, саме травма потребує слів» (цит. за: [8, с. 275]). Авторка заглиблюється в проблему негероїчної пам'яті, що перешкоджає інтеграції травматичного досвіду й підриває можливі конструкції ідентичності. Сама вона відмовляється від того, щоб її ім'я тісно пов'язували з Аушвіцем, оскільки воно позначається не травмою, а походженням. Р. Клюгер характеризує Аушвіц як «найхибніше місце, в якому мені довелося бути, і спогади про це залишаються уламком чужого в душі, чимось на зразок непроперованої свинцевої кулі у власному тілі» (цит. за: [8, с.277]).

«Образ непроперованої свинцевої кулі у тілі, – продовжує А. Ассман, – прояснює парадоксальну суперечливість травми. Як невіддільна частина людини вона залишається не асимільованою до структури особистості, вона є чужорідним тілом, що підриває категорії традиційної логіки: як розрізнення внутрішнього і зовнішнього, так і присутності і відсутності» [8, с.277]. Незважаючи на метафоричність визначення травми, яку пропонує Р. Клюгер, її сутність «схоплюється» вірно. Дійсно, з одного боку, травма постійно в мені, з іншого, вона залишається абсолютно чужою всьому моєму єству.

Цю парадоксальність травми підмітив також Ж.Ф. Ліотар в історико-психоаналітичному есеї «Юдеї», де він розглядає порушений зв'язок між європейським вбивством євреїв, можливістю історичної оповіді та колективною здатністю пригадувати. Ж.-Ф. Ліотар сприймає травму як «адекватний стабілізатор спогадів про Голокост». Він є апологетом «травми як незаспокоєного забуття, оскільки виходить з того, що лише ця форма може забезпечити надійне продовження Голокосту в культурній пам'яті» [8, с.279].

Якщо індивідууму може допомогти терапевтична переробка травматичного досвіду на заспокоєний спогад або заспокійливе забуття, то сила цих гігієнічних засобів помітно послаблюється на суспільному рівні. Тут на противагу провідному політичному поняттю 1960 років йдеться не про подолання минулого, а про його збереження. Така позиція передбачає, що на соціальному рівні немає відповідника для того, чим на індивідуальному є заспокоєне забуття. Виходячи з цього, спорудження пам'ятників і розширення меморіальних комплексів, яке часто витлумачується як закріплення, можна запідозрити у звільненні, розвантаженні та приховуванні спогадів.

При травмі, наполягає Ж.-Ф. Ліотар, тіло відіграє роль безпосередньої «поверхні для карбування», внаслідок чого травмуючий досвід не підлягає вербалізації [8, с.281].

Тому історична травма, на думку багатьох дослідників, має насамперед тілесні наслідки, включаючи психосоматичні розлади, які є символічними проявами досвіду, який надто складно або й неможливо збагнути, прийняти, зробити частиною своєї особистості. Так, А. Асман вказує, що «тілесні написи постають унаслідок довгої звички, через несвідоме накопичення й під тиском насильства. Їм властиві водночас стабільність і недоступність. У залежності від контексту вони витлумачуються як автентичні, настійливі або шкідливі» [8, с.258].

Людське тіло, дійсно, є носієм пам'яті про завдані травми: болить відрубана кінцівка, ниють рани, сліди таврування, шрами тощо, не даючи забути про нанесені пошкодження. Травматичний *тілесний досвід* є винятковим, його інтенсивність не зменшується в плинні часу. Етнолог П'єр Кластре писав про взаємозв'язок між болем і пам'яттю в процесі соціалізації (ритуали ініціації), про те, що тілесна пам'ять зміцнюється відлунням болю: «Після ініціації, коли про біль уже забуто, щось повертається назад, невитравний залишок, сліди, які ніж або камінь залишив на тілі, шрами від чутливих ран... Знаки перешкоджають забуттю, саме тіло несе на собі сліди спогаду, власне тіло і є пам'яттю» [9, с.175].

До тілесних травм слід також віднести наслідки тривалого голодування, сексуальних знущань або непомірних фізичних навантажень під час примусової праці в концентраційних таборах. Тілесна пам'ять зберігає в собі те, що «має залишатися перманентно присутнім. Ця вимога нескінченної,

неперервної витривалості у часі дієвої пам'яті суперечить структурі спогаду, що є принципово переривчатою й обов'язково включає в себе інтервали неприсутності. Те, що присутнє в сьогодні, неможливо пригадати, його інкорпорують. У цьому контексті травму слід означити як довготривале тілесне письмо, що протистоїть спогадові» [8, с.263]. Отже, травма постійно в тобі.

Не заперечуючи наявності вказаних моментів, не слід, однак, недооцінювати психологічних наслідків травматичного досвіду. На відміну від тварин, які також відчувають тілесні травми, людина здатна рефлексувати з цього приводу. Тому тілесні травми закріплюються ментальними. Як зазначає О. Кісь, «реконцептуалізація самого поняття травми у сучасних суспільно-гуманітарних студіях заслуговує на увагу. Якщо первісно травма асоціювалась з фізичними наслідками нещасних випадків, то у сучасних соціально-психологічних дослідженнях під травмою розуміють радше сукупність наслідків вкрай болісного, глибокого та сильного психоемоційного шоку. Отже, *травматична пам'ять* – це така пам'ять, витoki якої криються в певному жахливому досвіді; найчастіше вона є особливо виразною, нав'язливою, неконтрольованою, стійкою та соматично-проявленою» [2].

При цьому психологи розглядають травму в двох вимірах: 1) як конкретні негативні події, що трапилися в реальному світі і які усвідомлюються індивідом і суспільством як «травмуючі», переживаються як «травматичний стан» чи «травматична ситуація»; 2) як патологічні наслідки цих подій, які, шляхом екстраполяції на минуле, вважають спричиненими перенесеною травмою. Таким чином, під історичною травмою розуміють як травматичну подію, так і процес розвитку пам'яті про травму.

Джерело психологічної травми за формою часто порівнюють з фотографією. Образність такого засобу як фотографія, пише А. Асман, в парадоксальний спосіб підкреслює пряму залежність опосередкованості, а саме виняткову безпосередність ураження. Незахищена техніками тлумачення душа разом із тілом перетворюється на такий само чистий носій, що й фотографічна плівка. Фотографічне записування уривків дійсності на срібній солі хімічної плівки порівнюють із самозанотовуванням травматичного досвіду на матриці несвідомого. «Блискавка страху пронизує точний відбиток фотографії», – зазначав Марсель Пруст [8, с. 263-264]. Фотографія зроблена назавжди, і травма теж назавжди.

Якщо звернутися до жахливих сцен часів Голодомору, який, безперечно також може бути розглянутий як приклад історичної травми, то свідки останніх вказують, що не можуть позбутися вказаного «фотографічного ефекту» і спогади про ті події переслідують їх десятиліттями, повертаються до них знову і знову у формі візуальних та звукових образів. О. Кісь наводить конкретні свідчення:

«Эти ужасы у меня и сейчас перед глазами. Я их никогда не забуду...»; «Я зараз усі стежки бачу, де я ходила»; «Не забуду ніколи, як у сусідській хаті помирала жінка... Вона страшно тужила днями, її плач чую й зараз, бо вона серце моє дитяче роздирає до самого денця»; «З кожним днем дитя слабшало, тільки страшенно стогнало, як старе... І зараз, через стільки років, я не можу забути того стогону...»; «І хоча з того страшного 1933 чорного года пошло очень много лет, кошмарная действительность того периода преследует меня и поныне. Ясно вижу перед собой, как в нашем дворе потрошит собаку старик: руки его окровавлены, одежда тоже в крови... Отчетливо вижу, как весенний ветерок шевелит на головке ребенка русые волосики... Он плачет, крепко прильнув к матери, замертво упавшей на дороге... Лицо ее – кожа да кости...»; «Хоч мені було небагато років, але я дуже пам'ятаю той час. Коли все це згадую, все відроджується в моїй пам'яті, і знову-знову переживання, бо в історію ввійшли мої переживання на все життя...» [2].

Серед суспільствознавців існує думка про те, що проблема історичної травми є виключно проблематикою історичної науки. Однак, подібні твердження не зовсім відповідають теоретичній ситуації в гуманітарному знанні. Усвідомлення історичної травми виникло не в історичній науці, а в мультикультурній «політиці визнання». Слід зазначити, що наукові дослідження підкоряються власним об'єктивним законам, а тому уникають будь-якої пристрастності і втручання ззовні, політика визнання, навпаки, базується на обґрунтуванні і утвердженні ідентичності. Визнання історичних травм являє собою абсолютну історичну новацію, бо їй передують довготривала політично вмотивована дискримінація, яка здається абсолютно природною, і яка лишає рівноправності чужорідну соціальну спільноту.

Перший крок політики визнання спрямований на переосмислення ситуації та переписування історії, на цьому фоні і виникає феномен історичної травми, саме як ментальної. Історична травма існувала у корінних народів, які зазнавали притиску з боку колонізаторів, а також у жертв работоргівлі та примусової праці у сталінських та гітлерівських таборах, в суспільствах, де існувала расова сегрегація, апартеїд та строгий поділ на касти.

О.Б. Асташов у статті «Історична травма в соціально-політичних проектах» вказує на причини і природу історичних травм: «травма наноситься швидкими масштабними змінами, що призводить до негативних дисфункціональних наслідків. Такі наслідки можуть бути результатом як екзогенних (війни, природні катаклізми), так й ендогенних, внутрішніх впливів (кардинальні реформи, революції) [10]. Історики дуже часто не можуть верифікувати факт історичної травми, бо спираються в своїх дослідженнях на архіви своїх країн, де документи про дискримінацію не збиралися і не зберігалися.

Діпеш Чаक्रабарті наполягає на необхідності розрізняти поняття «історична травма» та «історичний факт». Це відображає конфлікт двох зацікавлених сторін – касти професійних істориків, і груп, що орієнтовані на нову політику ідентичності. На думку Чаक्रабарті, історичні травми – це

взаємодія історії та пам'яті, але істориків дратує це поєднання, оскільки вони вважають необхідним розвести ці два компоненти в ім'я історичної справедливості, правди.

Проте історичні травми мають іншу природу, ніж емпірично верифіковані факти, оскільки відрізняються наявністю узагальнень і емоційним зв'язком з ідентичністю, вони є часткою історичного нарративу і потребують соціального визнання. Склад досить різних компонентів і пояснює формулу «взаємодія історії і пам'яті». Історичні травми, що обумовлені позбавленням людей людських прав, потребують не тільки історичних досліджень, але й політичного і соціального визнання. Тому історичній травмі притаманний діалогічний елемент, заснований на договірних началах. Діалог, який веде до визнання скоєння несправедливості, має бути ініційований винуватцями історичної травми, вони повинні в межах політики покаяння визнати свою провину.

Але активізація вказаного «діалогічного елемента» наштовхується на стійке небажання тих, хто пережив травму не те, що обговорювати, навіть згадувати про це. Мовчання свідків у даному випадку виходить за межі відмови від спілкування через брак часу або подібних несерйозних причин, перетворюючись на закономірність, за якою стоїть велика соціально-психологічна проблема.

Угорська дослідниця Єва Анчел, яка присвятила цьому питанню розділ «Мовчання історії» своєї книги «Етос та історія», пояснює мовчання травмованих людей тим, що їх життєвий досвід, маленький «життєвий світ» є абсолютно неспівмірним із масштабом Всесвітньої Історії, події якої нищать все на своєму шляху. «Люди, – констатує вона, – є особистостями, і вже тому їм важко розповідати про те, що вони вимушені були робити у знеособленому стані. Історична ситуація, в якій все це відбувалось, не визнавала їх як особистостей. Вони мовчать, бо вимушені вірити у існування певного історичного сорому, який відчуває жертва. До речі, саме жертви і відчувають сором. Можна зрозуміти мовчання тих, хто з піснями, у патріотичному угарі йшов на війну, яка виявилась несправедливою, більш того – ганебною і з якою вони повернулися зломленими не лише фізично, а й морально... Але чим пояснюється мовчання жертв нацизму, тих, хто пройшов через тяжкі випробування? Проведені серйозні психологічні дослідження свідчать про те, що подібне мовчання є типовим» [11, с. 112-113].

«Чисельні випадки, – продовжує Є. Анчел, – свідчать про те, що діти, які народилися після поразки нацизму у батьків, які переслідувались, діти, які ані з власного досвіду, ані з розповідей батьків незнайомі із жахами гітлеризму, тим не менш, часто-густо піддаються тяжким душевним травмам. Ба більше – потрясіння, що відчули їхні батьки, випробування, через які їм

прийшлося пройти і про які вони мовчать, таємниця історії, подібно ірраціональних заборон, табу, проникають у підсвідомість наступного покоління. «Сором'язливість» виявляється заразною, ці діти скаржаться на нічні кошмари, а батьки, мабуть, тому і мовчать про пережите, що б врятувати їхню психіку від цих кошмарів. Так, наприклад, фобія, яка пов'язана із заборонаю залишатися на кухні, де є газова плита, є особливо руйнівною саме тому, що джерело заборони – таємниця, яка не піддається поясненню. Важко не лише пережити випробування, але й продовжувати переживати це в собі і після всього, що трапилось. Не менше, а може, навіть більш складно жити інакше, зі спогадами про минуле, жити, коли під впливом тієї чи іншої події тяжкі спогади спливають знов» [11, с. 113-114].

Зокрема, при дослідженні одного з клієнтів психіатри встановили, що його батьки, коли вони ще не були знайомі один з одним, знаходилися у різних концтаборах. Вони ніколи не розмовляли про це ані з дітьми, ані між собою. Пояснити це зі всією категоричністю неможливо, можна лише припустити, що свої страждання вони переживали як приниження. Парадоксально, але цей синдром передався їхнім нащадкам.

Вивчаючи Голокост, Дорі Лауб зазначає, що тривалий час для вцілілих у нацистських таборах смерті пережиті жахіття «були поза межами людської здатності і бажання зрозуміти, розказати чи уявити (...) Потреба розповісти історію Голокосту натикалась на неможливість такої оповіді, через що повсюдно панувало замовчування правди (...) І що довше історія залишалась нерозказаною, то більш викривленою вона постає у сприйнятті самої особи, відтак вона щораз більше сумнівається в реальності тих подій».

Інша дослідниця, Габріела Розенталь, вивчаючи травмованих Голокостом, вказує на зв'язок між мовчанням та забуттям: «нездатність травмованих людей говорити не слід вважати в першу чергу наслідком травматизації; вона значною мірою спричинена потребою інших людей забути і не мати справи з болем від спілкування з тими, хто пережив насильство» [12, с. 52].

«Як будь-який неприємний досвід, – підтверджує наявність цього зв'язку психолог Лео Ейтінгер, – війна та жертви – це те, що спільнота прагне забути; завіса забуття опускається над усім болючим та неприємним... Обидві сторони залучені у цей процес: з одного боку, жертви, які вірогідно хочуть, але не можуть забути, а з іншого – всі ті, з сильною і часто несвідомою мотивацією, які дуже хочуть забути і успішно це роблять. Ця різниця переживається повсякденно і є вкрай болісною для обох сторін» [13, с. 926].

В результаті Ж.Ф. Ліотар робить висновок про позавербальний характер транслювання травматичного досвіду. «Травма – це неможливість нарації. Травма і символ взаємовиключні стосовно одне одного; фізична енергія й конструктивний смисл виявляються полюсами, між якими рухаються наші спогади» [8, с.281].

Практичні психологи, соціологи і фахівці з oral history фіксують приховані невербальні сигнали, які посиляють травмовані респонденти під час інтерв'ю. Зокрема, Гаді Бенезер вказує на ознаки, за допомогою яких можна зробити висновок про наявність у індивіда травматичного досвіду. При цьому у більшості випадків травматичні спогади супроводжуються одразу кількома проявами:

1. *Самоусвідомлення* – особа повідомляє про те, що певна подія була травматичною (має травматизуючий ефект через емоції, значення чи наслідки): розповідь про подію, яка спричинила винятковий біль, стрес, рану, особливий дискомфорт (часто, тривалий); опис «образу жаху» – події чи сцени, яка символізує низку травматичних факторів і має особливе значення для цієї особи.

2. *Прихована подія* – про яку респондент не повідомляє під час основної розповіді, але звертається до неї під час фази розпитування, супроводжуючи виявами неприємних емоцій (сум, скорбота, сором, провина тощо), які раніше не проявлялися.

3. *Тривале мовчання* – яке виникає перед чи після розповіді про певну подію (чи її частину), яка вочевидь завдає особливого болю чи страждань цій особі.

4. *Вибух емоцій* – несподівані, неконтрольовані і нехарактерні для цієї особи спалахи гострих емоцій в певний момент розповіді (ридання, гнів, тощо).

5. *Емоційне відчуження, заціпеніння* – особа розповідає про події, жахливі за своєю суттю та наслідками, однак не демонструє при цьому жодних емоцій, що може бути захисною реакцією психіки від надто травматичних подій; особа методично переказує хроніку подій (часто не змінюючи інтонації та із застиглим виразом обличчя), не вкладаючи жодних почуттів у цей акт.

6. *Повторення (заціклення)* – травматичний досвід переоповідається кілька разів повністю чи частково, з майже дослівним описом найдрібніших деталей, оповідач наче ходить по колу і не може продовжити розповідь далі.

7. *Потопання у минулому* – під час розповіді респондент випадає із реальності, глибоко поринаючи у події минулого, втрачає відчуття сучасного моменту; часто він/вона не може повернутися до реальності без цілеспрямованих зусиль (мусить „струснути” себе емоційно чи фізично) чи навіть за допомогою інтерв'юера; такий стан часто супроводжується дуже тривалим мовчанням та іншими знаками «відсутності».

8. *Напосідний образ* – картина травматичної події чи її елементи, які мимовільно виринають під час розповіді як короткі «спалахи», які явно переривають хід думок особи та плин її розповіді; оповідач усвідомлює напосідність образу та відчуває незручність від власної нездатності контролювати ці «спалахи».

9. *Виправдання* – оповідач починає пояснювати причини власних вчинків чи поведінки у певній ситуації замість того, щоб розповісти про події чи факти, виправдовується, запобігаючи можливій оцінці з боку слухача.

10. *Дезорієнтація* – оповідач втрачає відчуття межі між минулими подіями і ситуацією інтерв'ю, що проявляється через звертання до інтерв'юера як персонажа зі спогадів, буквального «рольового програвання» події, про яку розповідає, аж поки не зірветься на плач, або поки його не приведе до теми інтерв'юер.

11. *Нездатність розповісти* – респондент хоче розказати про свій досвід, але виявляється нездатним говорити про нього, «застрягає» на самому початку історії, продовжити яку часто не може навіть за допомогою уточнюючих запитань інтерв'юера.

12. *Зміни голосу* – розповідь про травму часто супроводжується явними змінами гучності, тону, ритму мовлення, що помітно відрізняються від звичайного голосу особи.

13. *Мова тіла* – низка невербальних знаків може слугувати для вияву травматичних спогадів під час розповіді (зміна виразу обличчя, особливі пози, жестикуляція тощо); людина може стиснутися, набуваючи «пози зародка» у кріслі, що є універсальною, генетично-запрограмованою позою людини при відчутті болю; прикривання руками рота може свідчити про намагання контролювати вияви болісних емоцій тощо [2].

Уважний психолог помічає названі вище ознаки та робить висновок про небажання індивіда заглиблюватися в тему, яка є для нього забороненою. Людина з травматичним досвідом намагається «позбавитися» від нього, «забути» страшне минуле, через що підсвідомо уникає розповіді про це. Водночас, мовчання становить особливу небезпеку для тих, хто пережив травму, адже невербалізований досвід, витіснений у безсвідоме, сприяє консервуванню травми: «травма постійно в тобі». Саме під час мовленнєвого акту, під час спогадів відбувається терапія, спрямована на встановлення певної дистанції між свідомістю індивіда та страшними подіями минулого. Індивід має усвідомити, що між травмою і теперішнім станом існує часовий розрив, що травматичні події не відтворюються, що не існує причин для їх повторення.

У проблеми мовчання є ще й інший аспект, пов'язаний з соромом і побоюванням помсти і переслідувань за законом тих, хто винен у нанесенні травм жертвам. Йдеться про так звану «проблему катів». Останні також воліють не згадувати про події минулого, хоч і з діаметрально протилежних причин. Спектр цього мовчання простирається від щирого сорому за скоєні злочини до цинічного заперечення.

У будь-якому випадку мовчання потерпілих та їх кривдників є певною закономірністю. Це – хворобливе мовчання. Виходом з такої ситуації на індивідуальному рівні є психоаналітична терапія, яка має здолати «кордон

забуття», обернути на конструктив захисні механізми опрацювання травми. Характерно, що розповідаючи про травматичний досвід, свідки застосовують особливі форми вираження власних переживань, почуттів та емоцій у своїх розповідях, тобто про травму згадують в інший спосіб, ніж про інші події історії. Вони начебто сприймають себе «зі сторони», розум протестує проти існування у позбавленому суб'єктності стані, коли відсутній вибір, особистість знищена, низведена до рівня тварини.

Але якщо на індивідуальному рівні більш-менш апробовані психотерапевтичні методики вже діють, то на рівні соціальної психіки дослідники все ще шукають ефективні алгоритми й методики подолання історичної травми.

На наш погляд, першим кроком на шляху соціальної терапії історичних травм має стати їх *наративізація*, тобто виведення колективного травматичного досвіду зі стану «мовчання та забуття» та вплетіння його в історичний наратив.

Отже, актуалізується проблема передачі нарації, або, інакше кажучи, формування дискурсу травми. На думку швейцарського дослідника М. Брунера, поняття колективної травми можна «роздробити» на складові, а саме: 1) колективне опрацювання масової індивідуальної травми; 2) колективні нарації травми, або травми-дискурси. За словами Брунера, в останньому випадку йдеться про «винайдені» травми, так би мовити, соціально сконструйовані, або ж про дійсні травми, яких зазнали окремі представники групи.

Цю тезу підтримує й німецька дослідниця Ангела Кюнер. Вона пропонує використовувати термін «згуртована травма», як такий, що позначає процес, внаслідок якого спільно пережита травматична подія стає частиною спільної групової ідентичності. А. Кюнер наголошує на відмінності між спільною травмою та спільною символічно опосередкованою травмою. У першому випадку йдеться про травму, носіями якої є її безпосередні жертви і свідки, у другому – про травму, яку на основі спільних культурних цінностей, поділяють з носіями травми також й інші представники групи або ж представники інших груп [14].

Зі сказаного випливає, що в суспільстві реально існують дві категорії осіб, що болісно переживають історичну травму. Різниця між ними полягає в тому, що перші самі брали участь у історичних подіях у вигляді їх виконавців та жертв, а другі, більш-менш віддалені від перших у часі, є не учасниками, а трансляторами травми. Перші – мовчать, другі – кричать.

Не слід підозрювати «трансляторів» у навмисній спекуляції навколо травматичних подій. Більшість представників цієї категорії щиро співпереживають жертвам, ототожнюючи себе з ними. Яскравим прикладом цього є ставлення до Голодомору 1932-1933 років в Україні. Найбільшу кількість жертв Голодомору зафіксовано в Центральній і Південно-східній Україні, в степових та лісо-степових районах з розвинутим товарним

виробництвом зернових. Водночас, Західна Україна, Галичина на той час перебувала у складі Польщі, тому нищівного голоду вона не зазнала. І саме галичани стали трансляторами травми, ініціюючи корегування історичного нарративу з урахуванням трагедії українства. Як пише польський історик Александр Смоляр, «на перший погляд може здатися, що Голодомор як трагічний досвід тільки певної частини українського народу не об'єднує Україну, а ділить її. Та це не так. Парадоксально, але ситуація діаметрально протилежна. Західна Україна справді не пережила голоду. Проте вона була значно свідомішою національно і значно сильніше опиралася советській владі. Тож природно, що український захід у прагненні до незалежності ототожнював себе з трагічною спадщиною Східної України» [15, с. 85].

Таким чином, в українському суспільстві дискурс травми є сильнішим за індивідуальні нарації потерпілих. Виявляється, що «транслятори» говорять про травму Голодомору, історично не маючи до неї ніякого відношення, натомість, люди, які реально пережили цю трагедію, важко про це згадують, а тим більше розповідають. Для сучасних українців історична травма виступає як мобілізаційний ресурс об'єднання соціуму на основі спільних культурних цінностей, як маркер ідентичності.

На перших етапах нарративізації йдеться про оприлюднення інформації про травматичні події, адже із зрозумілих причин вона не рекламується і не популяризується офіційною владою. Здебільшого чинна влада покриває злочини, в організації яких вона винна. Тому відомості про масові жертви, зокрема, Голодомору, Голокосту, депортацій і геноцидів цілих народів із запізненням та не без перешкод стають досягненням масової свідомості. Ініціаторами перегляду офіційної версії історії виступають правозахисники, історики, журналісти, дисиденти. В цьому аспекті доречно буде згадати Олександра Солженіцина, який самотужки «відкрив» широкому загалу «виворіт» радянської дійсності у вигляді Гулагу.

На другому етапі, коли ця травма визнана більшістю членів суспільства, її починають експлуатувати для створення нової ідентичності. Індивідуальні й колективні спогади стають все менш спонтанним, природним або сакральним актом, вони у все більшій мірі реалізуються як соціальні і культурні конструкти, що змінюються в часі і набувають власної історії [4]. Відчуття спільності історичної долі, нехай і жахливої, скріплює націю, мобілізує її навколо лідерів, що маніфестували травму як даність. Цілком усвідомлюючи цей факт, влада використовує загальноісторичні (або примордіалістські) нарративи травми для власної легітимації.

Примордіалістські нарративи зазвичай є пропагандистськими за своєю суттю, вони виникають у ході пошуків національної ідентичності або її активної трансформації. Найчастіше їхньою безпосередньою функцією стає пошук об'єкта колективного ресентименту, тобто призначення винних у своїх державницьких, національних чи класових бідах та прорахунках. Класичним зразком витворення примордіальної історичної травми є теза

Адольфа Гітлера про те, що причиною нищівної поразки Німеччини у Першій світовій війні була міжнародна єврейська змова. В українській історії теж завжди шукають винуватців у власних невдачах. Хоча вислів В. Винниченка «Історію України не можна читати без броду» має під собою всі підстави, українці все одно постійно шукали і тепер шукають зовнішніх винуватців у своїх негараздах.

Американський соціолог Дж. Александер спеціально досліджував процес наративізації травми, виокремлюючи в його межах декілька етапів.

По-перше, це *Claim-Making*, «подання заяви», тобто озвучення окремими агентами стану нової соціальної реальності для усієї спільноти. Така нова реальність має бути тісно пов'язана з чіткою вказівкою на причини, що зумовили травматичні події минулого.

По-друге, формування *Carrier groups*, груп носіїв певної ідентичності, члени якої близько сприймають заявлену агентами-репрезентантами історичну травму та вдаються до створення її нових значень у публічній сфері. При цьому до розбудови історичної травми долучаються не лише індивіди, які керуються ідеалістичними намірами, а й ті, хто сповідує власні цілком конкретні прагматичні інтереси, які можуть впливати з їхнього соціального статусу.

По-третє, *Audience and Situation* – інкорпорація наративу травми в конкретну історичну ситуацію та інституційне середовище шляхом мовної інкультурації якомога ширшої аудиторії. Соціальний процес травми може бути описаний за допомогою «теорії мовних актів». Переконливий спікер (в даному випадку група носіїв) послідовно просувається у процесі рекрутування союзників в напрямі від малих, відносно гомогенних соціальних груп до великих, відносно гетерогенних кіл.

По-четверте, *New Master Narrative*. На цій заключній стадії модель історичної травми символічно відтворюється в межах нового пануючого наративу. На думку Дж. Александера, в ході успішного процесу колективної репрезентації з'являються переконливі відповіді на питання, що стосуються болю пережитого індивідами (або їхніми предками) та природи самої жертви. Також мають бути запропоновані зрозумілі пояснення зв'язку жертв травми (іноді досить нечисленних) з більш широкою аудиторією. Обов'язковою умовою для створення переконливого наративу пам'яті має бути «розподіл відповідальності», тобто вибірковий підхід до соціальної стигматизації. У випадку, якщо цілком сукупний реальний травматичний досвід не пройде через подібний процес інституціоналізації, то, вочевидь, він навряд чи зможе з часом перетворитися на наратив колективної травми [16, с.93-94].

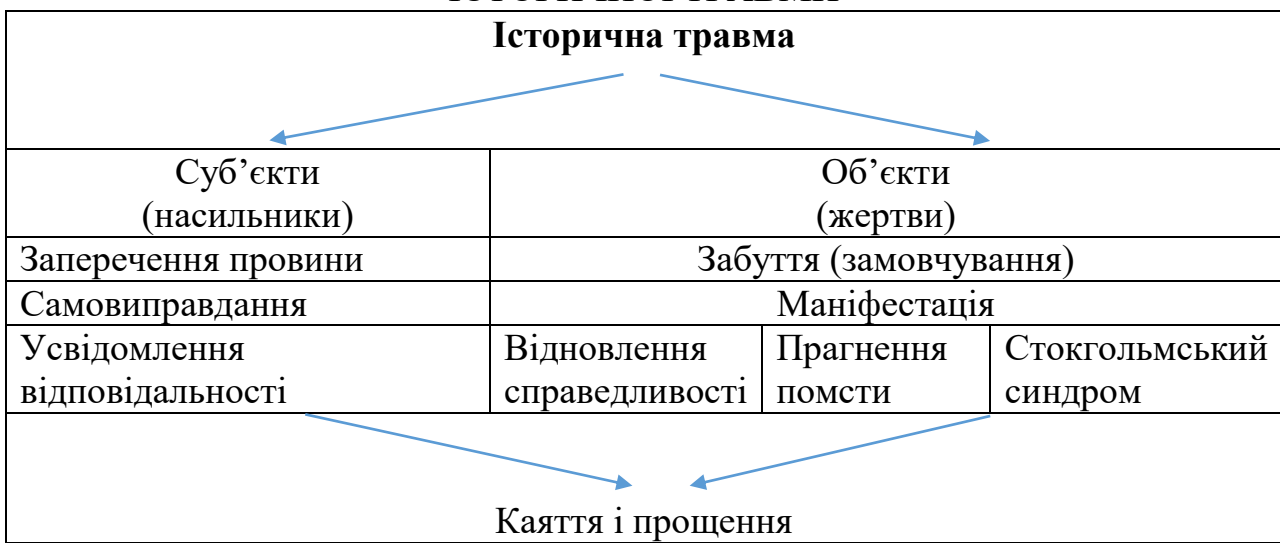
Переходячи далі до питання про шляхи і методи подолання історичних травм, слід зробити певну методологічну заувагу, яка стосується розуміння об'єкту та суб'єкту травми.

Суб'єктом є той, хто наносить травму, об'єктом є той, хто потерпає від нанесення травми, це жертва.

Відповідно до такого розподілу спробуємо узагальнити можливі стратегії поведінки суб'єктів та об'єктів історичної травми у вигляді таблиці з подальшою їх характеристикою:

Таблиця 1.

**ПРОВІДНІ СТРАТЕГІЇ ПОВЕДІНКИ СУБ'ЄКТІВ ТА ОБ'ЄКТІВ
ІСТОРИЧНОЇ ТРАВМИ**



Однією з найпоширеніших стратегій поведінки суб'єктів історичної травми є повне заперечення самого акту скоєння злочину або своєї причетності до злочинів. Заперечення – це спроба свого роду витіснення пам'яті про співучасть у злочині. Тут знову напрошується аналогія з індивідуальною травмою, із прагненням забути, не визнавати, не згадувати.

Так, зокрема, в Радянському Союзі тема Голодомору належала до числа заборонених тем. Поки на Заході науковці збирали та аналізували свідчення потерпілих, яким пощастило вижити, в СРСР про це не можна було ані писати, ані говорити. Політика замовчування тривала десятиліттями. Навіть сьогодні в Російській Федерації заперечується Голодомор як акт свідомого знищення українства. Сам факт голоду визнається, а його штучний характер – ні. Аргументом у цьому плані є посилення на жертви голоду в Поволжі, Казахстані, на Кубані тощо. Мовляв, якщо б примусове вилучення їжі стосувалася лише українців, то як пояснити голод за межами України? Голод 1932-33 років тлумачиться в Росії як інструмент класової боротьби з селянством. Деякі автори схиляються до того, що голод був незапланованим наслідком куркульського опору політиці примусових ревізицій. За такою

логікою, пояснення причин голоду через класову боротьбу не передбачає наявності інших причин, у тому числі – цілеспрямованого геноциду.

Так само в Радянському Союзі до останніх днів його існування заперечувалися масштаби репресій, у тому числі доби передвоєнного Великого Терору. Оприлюднені цифри розстріляних та засуджених шокували, підштовхуючи до висновку про антинародний характер радянської влади. Адже ніякими конкретними «справами» проти шпигунів, шкідників-інженерів, лікарів, військових, інтелігенції не можна пояснити сотні тисяч і мільйони жертв сталінського режиму.

Яскравим прикладом офіційного заперечення злочинів останнього є Биківня. Як вказує Алла Киридон у книзі «Гетеротопії пам'яті», у биківнянському лісі під Києвом було відведено ділянку «для спецпотреб НКВС УРСР». На цій ділянці було розстріляно та поховано до 420 000 осіб. Живих свідків розстрілів не залишилося, адже за рішенням Трійки управління НКВС Київської області від 3 та 10 травня 1938 року було страчено весь обслуговуючий персонал, що брав участь у похованнях [3, с. 238]. Відсутність будь-якої інформації про катування у Биківні полегшувала стратегію невизнання злочину. «Прикро це казати, – писав Сергій Білокінь, – але широкі дослідження некрополів більшовицького терору розпочалися у роки німецької окупації. І ця спеціальна історична дисципліна – некрополезнавство – заступила собою нормальне історичне пізнання. Коли мовчали архіви, заговорила пам'ять землі» [17]. Після війни радянська влада проголосила Биківню місцем поховання 75 тисяч в'язнів Дарницького табору для військовополонених, тобто перенесла всю відповідальність на нацистів.

Аналогічна ситуація (з поправкою на міжнародний розголос) склалася навколо Катинського лісу, де були розстріляні 20 тисяч польських офіцерів, взятих в полон Червоною Армією в ході «визвольного походу» 1939 року. Більш того, коли під час німецької окупації гітлерівці надали розголосу цьому злочину і провели ексгумацію трупів, доводячи артефактами деталі трагедії, міжнародне співтовариство не поспішало з відповідною реакцією, побоюючись посваритися з радянським союзником в умовах війни. Зі свого боку, після звільнення Смоленської області Сталін ініціював роботу міжнародної комісії, яка мала довести непричетність органів НКВС до розстрілів, і що останні – справа рук німців. Заперечення своєї участі в злочинах дратувало польську сторону, і навіть після офіційного визнання трагедії Борисом Єльциним, сучасна путінська Росія дуже неохоче обговорює дану тему.

Не лише Росія, а й інші країни світу обирають стратегію заперечення злочину в надії на забуття та відсутність свідків. Прикладами такого заперечення можуть служити невизнання Туреччиною геноциду вірмен і понтійських греків, діяльність численних груп «тих, хто заперечує» Голокост, Самударипен, Пораймос та інші випадки геноцидів і депортацій.

В'язнів нацистських концтаборів дуже пригнічувала думка, що людство не дізнається про жахи, через які їм довелося пройти. Дослідник Голокосту Шимон Візенталь згадує у своїй книзі «Убивці поміж нас» про есесівців, які цинічно розмірковували: «Хоч як ця війна закінчиться, ми з вами вже перемогли; ніхто з нас не залишиться, щоб свідчити, а якби хтось і вижив, світ їм не повірить. Будуть, можливо, сумніви, дискусії, дослідження істориків, але не буде певності – бо ми, нищачи вас, ліквідуємо докази. І навіть якщо кілька доказів збережеться, люди скажуть, що факти ці занадто дикунські, щоби бути вірогідними: говоритимуть про вигадки союзницької пропаганди і віритимуть нам, які все заперечуватимуть, а не вам. Це ми диктуватимемо історію концтаборів» [18].

Поряд зі стратегією заперечення суб'єкти історичних травм активно використовують прийоми самовиправдання, знімаючи з себе відповідальність за скоєні злочини. Найвідомішою формулою, якою прикривалися нацистські військові, є «Я виконував наказ». Тут, начебто злочинний характер дій визнається суб'єктом, він вже не виправдовує режим, але, водночас, пояснює свої дії безальтернативністю та безрезультатністю протесту. В системі, де кожна людина, низведена до статусу «гвинтика» гігантської соціальної машини, виконувала певні функції. Відмова від виконання наказу автоматично призводила до заміни бунтівника іншим, більш слухняним «гвинтиком», і неминучим покаранням порушника – аж до страти. Зручна етична позиція, в якій індивідуальний суб'єкт розчиняється в колективному суб'єкті-системі.

Але крім такої самовиправдовувальної позиції в середовищі виконавців наказів існувала ще й упевненість в доцільності власних дій, їх необхідності та обґрунтованості вищими інтересами. Депортація чеченців і кримських татар виправдовувалась їх «зрадою» (провина деяких колаборантів переноситься на весь народ). Аналогічним чином знищення і депортація вірмен і греків стають для турецьких чиновників і солдатів цілком легітимними засобами боротьби з сепаратистами і зрадниками в умовах війни. Схожою формою самовиправдання є звинувачення з боку противника – зняття будь-якого аргументу за допомогою універсальної риторичної формули «а ось вони...».

Лише невелика кількість виконавців злочинних дій може піднятися до усвідомлення своєї провини і відповідальності. Щире визнання провини є першим кроком до каяття, тобто визнання и засудження минулого і, разом з тим, відсторонення від нього. Як зазначає Манфред Дезелерс, співробітник «Центру діалогу та молитви в Освенцімі», «коли німці приїжджають відвідати Аушвіц сьогодні, то це не для того, щоб вшанувати пам'ять своїх співвітчизників і залишитися вірними їм. Навпаки, вони підкреслюють, що вони не належать до нацистів, вони інші німці, і, якщо вони прийшли сюди згадати і вшанувати когось, то тільки жертв» [18]. Каяття є надієвішою

формою роботи пам'яті з боку тих, хто несе пряму чи опосередковану відповідальність за скоєне зло.

Перейдемо далі до можливих стратегій опанування історичними травмами з боку жертв. Як вже зазначалося, вони виступають в якості об'єктів насильницьких дій і в цьому стані часто позбавлені суб'єктності, на відміну від інших акторів історичного процесу. Людиною, яка доведена до тваринного стану, легше керувати фізично, легко зламати її волю, актуалізується лише бажання її тіла, діяльність свідомості притупляється, і спрямовується на підтримання життєдіяльності цього тіла. На користь цього твердження можна пригадати приклади поведінки під час перебування у концтаборах, коли люди втрачали залишки людяності в звірячих умовах, про що потім важко згадували.

Тому першою, засадничою умовою, яка, власне кажучи, і запускає процес подолання історичної травми, є усунення факторів, що цю травму уможливили. Необхідно забезпечити надійне припинення дії травматичних чинників, що передбачає розробку соціально-політичного проекту, який має виключити назавжди відповідну ситуацію, та взяти під контроль суспільства посттравматичну адаптацію її жертв.

Вище ми детально зупинилися на феномені мовчання жертв історичних травм. Залишається лише додати, що мовчання жертви є не лише психічною реакцією, а й свідомою стратегією окремого індивіда, а також суспільства в цілому, спрямовану на подолання дезадаптації, на «перегортання сторінки» власного життя та пошуку подальших перспектив.

На думку Л. Петрановської [20], динаміка опрацювання історичної психотравми передбачає послідовне проходження стадій шоку, відкидання, усвідомлення, відновлення. Якщо на стадії шоку головною метою людини є елементарне виживання, то на стадії відкидання виникає ілюзія реабілітації. «Функція цієї стадії – передишка, пауза для накопичення ресурсів, необхідних для подолання травми. Що безпечніші обставини, в які потрапляє людина після травми, і що більший внутрішній ресурс, то коротшою буде стадія відкидання». Л. Найдьонова зауважує, що в Радянському Союзі після Другої світової війни внутрішня політика фактично була спрямована на блокування рефлексії події, що призвело до фіксації стадії відкидання [21, с.51].

На наш погляд, феномен мовчання відповідає саме стадії відкидання. Той, хто не міг мовчати, обирав протилежну стратегію подолання травми, а саме – маніфестацію як прагнення повідомити світ про несправедливість і жорстокість злочинів. Через маніфестацію травми особа намагалася повернути собі людське обличчя, відновити порушену гідність, довести системний і масовий характер скоєного зла.

В залежності від індивідуальних психосоціальних особливостей маніфестація може відбуватися у вигляді 1) повідомлення правди, 2) закликів до помсти і навіть 3) виправдання своїх насильників.

Тактика «повідомлення правди» спрямована на виведення травматичних подій з «історичного небуття». Попри прагнення влади та безпосередніх виконавців утаємничити злочини, жертви, які обрали цю тактику, ретельно збирають інформацію, розшукують інших жертв, відвідують місця подій, популяризують отриману інформацію всіма доступними методами. Власне кажучи, така тактика є початком процесу нарративізації травми.

За Л. Петрановською, їй відповідає стадія усвідомлення соціальної травми. Цій стадії притаманні «переповнення» почуттями, потреба говорити про них, потреба повернутися на місце події, відновити деталі; повнота і яскравість спогадів, «повторне переживання», проживання гніву до насильника, компенсаторна агресія; проживання провини й перехід від провини до відповідальності.

В радянському соціумі перехід від мовчання до маніфестації нанесеною війною травми пов'язують із виходом фільму «Летять журавлі» 1957 року [21, с.51]. Травма ж, нанесена внутрішніми сталінськими репресіями, стає предметом маніфестації з 1962 року, коли в журналі «Новий мир» було надруковано повість О. Солженіцина «Один день з життя Івана Денисовича». Роль психотерапевтів, таким чином, беруть на себе діячі мистецтва. Можливо, саме через цю обставину питання про відповідальність катів і насильників отримала більш-менш легітимне оформлення.

Протилежною до тактики «повідомлення правди» є тактика помсти, де в колективній психіці прориваються зоологічні реакції на заподіяне зло. Хронологічно ця тактика впритул межує зі стадією шоку. Принцип Таліону «око за око» затьмарює моральні нашарування цивілізації. Помста, безумовно, є такою самою крайністю, як і сама травма, і чим сильніше остання, тим непереможнішим є бажання відплатити.

Слід пригадати, як після Другої світової війни були факти жорстокої розправи з німцями, при чому не лише з військовими чи нацистами, а й з мирними жителями, включаючи жінок і дітей. Культивувалося відчуття колективної провини і колективної відповідальності всіх німців. Детальніше про це йшлося у главі 2 частини 2, ми лише додамо про єврейський рух «Накмім» (Помста) під головуванням Аби Ковнера, який ставив за мету знищення 6 мільйонів німців, про концтабір для нацистів «Згода» на місці «філіала Аушвіца» в Польщі, яким керував Соломон Морель тощо. «Це не були «гарні» вчинки, – визнавав Хаїм Ласком, один з учасників підпільного руху, – Це була помста. Ми, по суті, програли війну. Ми втратили шість мільйонів євреїв. І хто не бачив цих місць, концтаборів і крематоріїв – не зрозуміє, що нам зробили. Так як ми були слабкі, у нас не було держави, у нас не було сили, ми мстилися. Це не був красивий вчинок» [22].

Сьогодні дуже багато пишуть й про факти помсти німцям з боку Радянської армії на території Німеччини. Ось, зокрема, думка фронтовика

Миколи Нікуліна, «Спогади про війну» якого важко запідозрити у «замовному» характері:

«Напередодні переходу на територію Рейху, у війська приїхали агітатори. Деякі в великих чинах.

– Смерть за смерть!!! Кров за кров!!! Не забудемо!!! Не пробачимо!!! Помстимося!!! – і так далі...

До цього ґрунтовно постарався Еренбург, чії тріскучі, дошкульні статті всі читали: «Тату, вбий німця!» І вийшов нацизм навпаки. Щоправда, ті бешикетували за планом: мережа гетто, мережа таборів. Облік і складання списків нагробованого. Реєстр покарань, планові розстріли тощо. У нас все пішло стихійно, по-слов'янськи. Бий, хлопці, пали, глуши! Попсуй їхніх баб! Та ще перед наступом рясно забезпечили війська горілкою. І пішло, і пішло! Постраждали, як завжди, невинні. Бонзи, як завжди, втекли... Без розбору палили будинки, вбивали якихось випадкових бабусь, безцільно розстрілювали стада корів... Трупи, трупи, трупи. Німці, звичайно, покидьки, але навіщо ж уподібнюватися їм? Армія принизила себе. Нація принизила себе. Це було найстрашніше на війні» [23, с.160].

Зрозуміло, що етична позиція тих, хто обрав тактику помсти, є відверто слабкою. Подібне творить подібне, насилля породжує насилля. В помсті жертва уподібнюється злочинцю, закладаючи новий цикл насильства та, відповідно, нової травми.

Ще однією з тактик маніфестації травми є виправдання жертвами дій своїх кривдників – тактика парадоксальна і вкрай суперечлива, в чомусь подібна до «стокгольмського синдрому».

Олексій Каменських наводить приклади спогадів хлопчика з розкуркуленої сім'ї, який дякує радянській владі за безкоштовно надані в дитячому будинку одяг і хліб; оповідання О. Лосєва «Из разговоров на Беломорстрое», де в'язні «з діалектичною необхідністю» доводять один одному доцільність власного арешту і принесення їхніх життів в жертву заради побудови нового світу; чисельних зверненнях поволзьких німців до адміністрації пермських таборів у 1941-42 рр. з проханнями направити їх на фронт для спокутування провин приналежності до німецького народу; нарешті, «реверсивного неосталінізму», форми якого ми спостерігаємо в сучасній Росії. У всіх цих випадках спостерігаємо не лише прояви резиньяції (від лат. *resignatio* – «знищення»), але саме прийняття власної «провини», нездатність самотійно розпорядитися власною долею і солідаризація жертв насильства з насильником [19].

Дієвість та ефективність обраних тактик в межах стратегії маніфестування історичної травми є, безперечно, різною. Вочевидь, тактика «стокгольмського синдрому» є, скоріше, психопатологією, а тактика помсти заводить в глухий кут циклічного насилля. Лише перша з описаних тактик – «повідомлення правди» – може, врешті-решт, привести до примирення, але й вона не гарантує автоматичного успіху.

Важливо підкреслити, що прощення є прерогативою жертв, так само, як каяття – прерогативою винних.

Прощення як стратегія подолання історичної травми потребує певної моральної зрілості і, зокрема, особливого рівня розвитку милосердя. Так В. Гроссман пригадує сталінградську жінку, що простягала скибку хліба німецькому військовополоненому. Але ця ситуація заслуговує на повагу і пошану, ніж ситуація, коли помста переростає всі норми людяності і людина перетворюється на звіра [19].

Частіше за все культура милосердя ототожнюється з релігійним вихованням. Слова Христа «хто вдарить тебе в праву щоку твою, підстав йому й іншу» (Мф. 5: 39) в символічній формі виражають заповідь: «на зло відповідай не злом, а добром», право ж судити і карати залиш Господу. Тому не дивно, що саме в релігійних громадах культивується прощення і каяття, і саме релігійні організації виступають ініціаторами відповідних соціальних акцій на соціальному рівні.

Але не лише релігійні громади, а й світське суспільство поступово приходить до необхідності відпрацювання історичних травм. Стратегія «каяття і прощення» відповідає, за періодизацією Л. Петрановської, стадія відновлення, коли людина каже собі «досить болю» і «відпускає» історичну подію в минуле. «Характерним для цієї стадії є збільшення споживання, акцент на задоволенні тілесних, матеріальних потреб, переключення на теми сьогодення. Порівняно з минулим поколінням безідейність, споживацтво, сексуалізація, характерні для нового покоління, – це своєрідні ознаки стадії відновлення суспільства від історичної травми» [21, с.51].

Позиція каяття і прощення – це не лише показник зрілості людини, а й показник наявності у соціумі саморефлексії та консенсусу, маркер демократичності політичної системи. «Історичний жест канцлера ФРН Віллі Брандта 7 грудня 1970 року, який встав на коліна перед меморіалом жертвам повстання у Варшавському гетто, був самим безпосереднім наслідком переосмислення нацистського минулого в Німеччині. Брандт прийшов до влади на хвилі протестного руху 1968 року, що в свою чергу стало результатом процесів внутрішньої демократизації західнонімецького суспільства, безпосередньо пов'язаного з переоцінкою минулого. Як тільки велика частина суспільства досягла консенсусу з цього приводу – воно зажадало переосмислення відносин з сусідами і необхідним чином призвело до Варшавського колінопреклоніння» [24]. Серія публічних вибачень, що відбулися вже після згаданого акту, стала безпосереднім перформативним вираженням стратегії каяття. При цьому ще невідомо, кому більше такі вибачення потрібні – суспільству, до якого звертається політичний лідер, чи суспільству, від імені якого він говорить. Через свою залежність від діалогічного визнання стратегія подолання історичної травми напряду залежить від ступеню усвідомлення провини. Травма – це соціально-етичний феномен, який існує ніби ефемерно, але для її подолання необхідно досягнення і підтримка суспільного консенсусу.

Висновки. Підводячи підсумки наведеним міркуванням, запропонуємо таку дефініцію історичної травми. *Історична травма* – це глибоке емоційне і психологічне враження, що спричинено жорстокими формами насильства, руйнуванням усталеного способу життя, а також його негативний вплив на психіку, поведінку, пам'ять індивідів та соціальних груп.

На думку В. Огієнка, «історична травма – це реальна історична подія, яка несе загрозу безпеці, порядку, звичному порядку життя і самому життю» [25]. Вона замінює відчуття безпеки на усвідомлення небезпеки, кризи і хаосу. Наслідки історичної травми настільки руйнівні, що дестабілізують всю соціальну систему і торкаються усіх громадян та соціальних спільнот.

Незважаючи на те, що проблема історичної травми не є дуже розробленою в українському науковому дискурсі, існує декілька зрізів розуміння історичної травми.

По-перше, це – психологічна проблема, наслідки посттравматичного синдрому, що стосуються кожної людини, оскільки колективна травма завжди переживається індивідуально. Метафоричний опис травми як «нерозірваної кулі в тілі людини», на мою думку, якнайкраще відображає її зміст. І це відчуття чужорідного предмету дуже важко виразити раціонально, більше підходять ірраціональні барви, такі як сльози, смуток, туга.

По-друге, це – етична проблема, бо історична травма потребує такої діалогічної домовленості між кривдниками і жертвами, в якій обидві сторони визнають як історичну травму, так і травматичне минуле цієї історії. Каяття і прощення є засобами подолання історичних травм. Якщо історичні образи в суспільстві віддаються на поталу історії, їх не аналізують, то існує шанс витіснення їх у колективне несвідоме. За таких умов травма «тягнеться» за нацією впродовж існування, формуючи комплекс неповноцінності її громадян.

По-третє, це – ідеологічна проблема, історичні травми стають тлом для формування нових наративів, і цю її властивість аж ніяк не можна ігнорувати. Сучасні суспільства з великим ентузіазмом долають епоху метанаративів, наголошуючи на тій шкоді, яку вони завдали людській спільноті протягом існування людства, і, зокрема, в ХХ столітті. Долаючи великі наративи, суспільство все частіше вдається до створення малих наративів, які теж слугують формою об'єднання соціуму. Політики шукають ті «зернини-події», навколо яких можна об'єднувати суспільство. Французький культуролог Ернест Ренан свого часу сказав, що історичні травми більше можуть об'єднувати суспільство, ніж історичний тріумф.

На мою думку, механізм створення нових наративів в Україні відбувається і в межах психологічного підходу, і за допомогою соціально-орієнтованого розуміння травми. Спочатку, на рівні психологічного підходу, аналізують факти травматизації суспільства, які пережили жертви і свідки певної історичної події, а потім вдаються до соціологічного, завдяки якому відбувається мобілізація суспільства навколо травми на підставі колективних

нарацій, які складаються з індивідуальних оповідей. Оскільки, для соціологічного підходу насправді не є важливим – чи була травма в минулому, достатньо того, щоб група людей вважала історичну травму реальною та ідентифікувала себе з її жертвами. Дискурс історичної травми в сучасній Україні полягає в тому, що ідентичність формується вже не стільки навколо людей, які пережили травму, скільки на символічній передачі травми, а саме завдяки кіно, літературі, щоденникам потерпілих.

Водночас, надмірне «смакування» болю від нанесених травм відволікає українців від актуальних проблем, маскуючи помилки та навмисні зловживання влади проти свого народу. Треба піклуватися про свій народ, про його здоров'я – фізичне і духовне, про його добробут зараз, не відкладаючи це на майбутнє.

Безумовно, кожна нація бореться за відтворення історичної справедливості, аби винуватці понесли покарання, принаймні вибачились на найвищому рівні. Але виникає запитання: що мусить переважати в такій ситуації – історична справедливість чи формування нової форми ідентичності? Чи не краще зосередитись на формах подолання історичної травми? Ніхто не заперечує того, що дуже важливо розібратися з причинами історичної травми, її наслідками, але найголовніше, це крокування соціуму вперед, не зациклювання на історичних образах, а бачення перспективи розвитку суспільства. В цих перспективах ми і долаємо травми, які випали на нашу долю.

Глава 5.

ІСТОРИЧНА ПАМ'ЯТЬ І КОНТРПАМ'ЯТЬ ЯК ЧИННИКИ СХИЗМОГЕНЕЗУ ТА ГРОМАДЯНСЬКОЇ ЗЛАГОДИ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Уважний погляд не може не помітити, що останнім часом в Україні концепт «історична пам'ять» декілька разів змінив свій зміст.

Так, наприклад, Л. Зашкільняк визначає історичну пам'ять як «здатність людського розуму зберігати індивідуальний і колективний досвід міжлюдських взаємин і формувати на його підставі уявлення про історію як таку та своє місце в ній» [6, с.855]. Погоджуючись з такою дефініцією, одразу «пропишемо» концепт ПАМ'ЯТІ, що аналізується, до відомства соціальної психології, оскільки феномен як такої є предметом вивчення психологічної науки. У психології під пам'яттю розуміється комплекс пізнавальних здібностей і вищих психічних функцій з накопичення, збереження та відтворення знань і навичок.

Водночас, ІСТОРИЧНА пам'ять передбачає оповідання, дієопис, конкретний зміст яких є невід'ємним від постаті їх автора, тобто історика. Саме від нього залежить відбір фактів, з яких вибудовується історичний дискурс, їх тлумачення та характеристика значущості. Історики не часто бувають незалежними від пануючих ідеологем, тому офіційна історія мало чим відрізняється від ідеології: обидві обслуговують певні інтереси. Російські дослідники В. Баришніков, Б. Заостровцев та А. Філюшкін навіть використовують понятійну зчіпку «ідеологія-пам'ять» [2].

У тоталітарному суспільстві «ідеологія-пам'ять» перетворюється на монополію, бо тут не передбачається різного прочитування та інтерпретації фактажа. Історична правда в такому суспільстві не маніфестується, не оприлюднюється, не обговорюється, її просто зберігають у глибинних шарах колективної психіки. Загальновизнане тлумачення тих чи інших подій, їхньої значущості могло не відповідати оцінці, яка стихійно склалася в середовищі безпосередніх учасників цих подій і яка усно передавалася нащадкам. Так, про Голодомор 1932-33 років у радянські часи офіційно не згадувалося, проте інформація про цю трагедію зберігалася у пам'яті народу.

Наявність множини оцінок історичних подій, відмінних від офіційної історії – це прерогатива демократії. Поняття «історична пам'ять» або «пам'ять народу» вживаються для позначення інформаційного масиву, який відноситься до офіційної, ідеологічно вивіреної версії історії у кращому випадку як додатковий, але частіше – як опозиційний, а тому напівмаргінальний варіант. На відміну від офіційної історії, яка «пишеться» професійними вченими, історична пам'ять ґрунтується на особистісному досвіді, переживаннях і свідченнях учасників подій. І ці свідчення транслюються від покоління до покоління, створюючи альтернативну версію

історії. Так, індивідуальні спогади стають колективним надбанням, формуючи у суспільстві імунітет до надмірних маніпуляцій. Як пише Л. Нагорна, «щоб не опинитися у королівстві кривих дзеркал і жити в злагоді із власною совістю, кожен мислячий індивід має вибудовувати свій алгоритм зв'язку із Вічним абсолютном, а отже, і своє бачення зв'язку між минулим, сьогоденням і майбутнім. Головне – не збитися на манівці цинізму й нігілізму, пропускати через розум і серце усю доступну інформацію, протистояти навіюванню й оманливим чарам» [15, с. 318].

Можна погодитись з тими авторами, хто вказує, що історична пам'ять є дуже нестійким елементом історичної свідомості. Дійсно, статичної, раз і назавжди заданої пам'яті не існує. Будь-які суспільно-політичні зміни з необхідністю призводять до перекомбінації історичних знань, оцінок, пам'яті, уявлень. Образ минулого ніколи не застигає. Він постійно змінюється, деякі риси стираються, а інші спливають, в залежності від актуалізації проблем, що стоять на порядку денному нашого часу.

Отже, якщо статичної пам'яті бути не може, соціум має корегувати своє ставлення до подій і постатей минулого для того, щоб мати можливість спиратися на нього у рішенні практичних завдань сучасності або реалізації проектів на майбутнє. Саме під час такої корекції у влади виникає спокуса використати потенціал народної пам'яті для власної легітимації. Зростає ризик ідеологічного впливу, але у такому розумінні суб'єктом історичної пам'яті стає вже не народ, а влада, яка віщає від імені народу. В процесі інституціоналізації історичної пам'яті відбуваються трансформації, які перетворюють її елементи на ідеологеми, а офіційна історія вкотре переписується. Зміст історичної пам'яті, який раніше знаходився в опозиції до офіційної версії історії, сам тепер стає офіційною версією, тоді як в надрах соціальної психіки народжується новий шар спогадів, здатних у майбутньому відкоригувати цю офіційну версію. Цикл повторюється...

Але виникає питання – а що робити з тим інформаційним масивом, який вже «відіграв своє» і не придатний далі для виконання ідеологічних завдань? Як каналізувати «старі» історичні нашарування і звільнити шлях для нових?

І тут на допомогу приходить така властивість пам'яті, як забування. Функція забування є не менш важливою для окремої людини і соціуму в цілому, ніж здатність запам'ятовувати. Психологам відомі відхилення, коли людина пам'ятала все й не могла нічого забути, але такі випадки розглядаються саме як патології. З суспільством складніше, адже колективна пам'ять зберігається не лише в психіці індивідів, а й на матеріальних носіях – в архівних документах, культурних пам'ятках, творах культури. Прагнення якнайшвидше позбавитися від спогадів про минуле викликає у ідеологів мотиви, споріднені з тими, що підштовхували китайських легістів на спалення конфуціанських книг, тобто бажання фізично знищити матеріальні носії інформації.

Як зазначає А. Киридон, «конструювання історичної реальності... передбачає встановлення певних подій минулого, котрі навмисне «не запам'ятовуються» або, навпаки, «запам'ятовуються». Ідеологія-пам'ять... маркує орієнтири в минулому, визначає варті уваги чи увічнення подій минулого, конструює «місця пам'яті». В умовах імперського існування ідеологія-пам'ять може зберігати суто офіційний характер (визначимо їх як «штучна пам'ять»), здебільшого малопопулярна серед населення), або навіть бути сприйнятою суспільством на рівні переконання, втілення й конструювання пам'яті за заданим зразком. За таких умов функціонування пам'яті, контрпам'ять має латентний характер» [11, с. 232].

Скориставшись запропонованою термінологією, дійдемо висновку, що офіційна ідеологія-пам'ять в процесі розбудови власного легітимуючого дискурсу нашоветься на опозицію у вигляді контрпам'яті.

Останнє поняття зустрічається в працях Мішеля Фуко¹. Його запозичив П'єр Нора, коли писав, що у Франції поряд з офіційною історією Франції – такого собі «сімейного роману, що розпочинався з Верцингеторикса і з битви при Алезії й завершувався тріумфом Республіки та прав людини, пройшовши через хрестові походи, Людовика XIV, Просвітництво, Революцію, наполеонівську епопею, колоніальні завоювання, випробування війною 1914 року, спадкоємцем якого, зрештою став де Голь» – існують «особливі прив'язаності, індивідуальні вірності» [16, с. 13-14]. Носіями контрпам'яті стають різноманітні меншини. Серед них П. Нора вказує на «пам'ять робітничу, єврейську (на ту пору казали «ізраїльська»), роялістська, бретонська, корсиканська, жіноча. Саме на цьому розподілі протягом століття будувалася і міцніла традиційна французька ідентичність. Однак сама матриця розбилась під дією подвійного руху: внутрішній піддрив міфу, носія національного проекту, і емансипація всіх меншин» [16, с. 14].

Яель Зарубавель розуміє під контрпам'яттю альтернативну оповідну модель, що суперечить загальній оповідній конструкції й існує всупереч превалюючому пануванню останньої. Відповідно до етимології поняття, контрпам'ять вороже ставиться до пануючої колективної пам'яті, а тому має вибухонебезпечний потенціал. Якщо загальна оповідна конструкція намагається викоринити альтернативні трактування, то «контрпам'ять», натомість, заперечує істинність загальноприйнятих уявлень про минуле й наполягає на тому, що пропоноване нею прочитання є набагато ближчими до істини [7].

При цьому контрпам'ять не обмежується створенням альтернативного образу конкретної історичної події. Вона може ставити під сумнів весь офіційний дискурс, заперечуючи його право на існування в якості

¹ Foucault M. Nietzsche, Genealogy, History. In Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews, edited by D. F. Bouchard. Ithaca, Cornell University Press, 1977: 139-164; Фуко М. Археологія знання. Київ: Рост, 1996: 124-125.

гранднарративу. Але в такому випадку контрпам'ять має інтегрувати в собі чисельні спростовані, або, мовою К. Поппера, фальсифіковані нею версії подій. Сумніви щодо істинності офіційного історичного дискурсу починають стрімко накопичуватися вже після першого ж альтернативно проінтерпретованого факту. Тому в тоталітарних і авторитарних суспільствах влада намагається у зародку «придушувати» будь-які сумніви, але і в демократичних країнах невідповідності між двома версіями історичних подій можуть спровокувати жорстокі суперечки щодо самого права тлумачити історію. Як мінімум, провладна більшість з підозрою ставиться до наміру різноманітних меншин здійснювати ритуали, спрямовані на збереження своєї колективної пам'яті.

Небезпека контрпам'яті полягає у її безпосередньому зв'язку з політичним життям. «Політична еліта легітимує оповідну конструкцію образу минулого, яка слугує інтересам цієї еліти, сприяє вирішенню й політичних завдань, служить функціональній соціалізації, тобто визнанню масами владної політики. Натомість «контрпам'ять» кидає виклик й гегемонії, пропонуючи відмінний від панівної загальної оповідної конструкції наратив, який відображає погляди осіб, витіснених на маргінес. Отже, пам'ять може стати полем битви різноманітних політичних сил: використовуючи різноманітні пам'ятні, комеморативні урочистості й інші дві, спрямовані на збереження пам'яті про минуле, ворогуючі угруповання розгортають свої трактування історії певної спільноти для того, щоб здобути контроль над політичною системою чи обґрунтувати свою сепаратистську позицію» [11, с. 233].

Усе це перетворює царину *memory studies* на арену запеклих суперечок між адептами ідеології-пам'яті з одного боку, та носіями контрпам'яті – з іншого. «Будь-яка дія, спрямована на збереження пам'яті про минуле, надає колективній пам'яті нового імпульсу, служить поштовхом до нових змін. Тиск «контрпам'яті» також може сприяти підтриманню життєвих сил колективної пам'яті, оскільки кинутий «контрпам'яттю» виклик стимулює дії у відповідь. Колективна пам'ять може успішно подавити опозиційну пам'ять чи утримувати її під контролем, але може статися так, що «контрпам'ять» отримає поштовх до розвитку і, по мірі наростання своєї популярності втратить опозиційний статус й сама перетвориться на колективну пам'ять» [11, с. 234].

Власне кажучи, подібні метаморфози пам'яті притаманні майже всім постколоніальним суспільствам. Тривалий час колонії були позбавлені власної суб'єктності, а історію цих суспільств писали імперські літописці. Офіційна ідеологія-пам'ять нав'язувала колоніальним суспільствам точку зору метрополії, тоді як контрпам'ять ретельно зберігала особливий погляд тубільця на ті ж самі історичні події. Якщо зміст ідеології-пам'яті ретранслявався всіма можливими каналами інформації, входив до різноманітних освітніх програм, то зміст контрпам'яті передавався,

насамперед, через особисте спілкування. Але сильним моментом останнього є безпосередній зв'язок з індивідуальною долею оповідача, з долею його родини, релігійної громади, поселення тощо.

Як вказує Я. Зерубавель, під час активізації масових національних рухів в суспільній свідомості виникають «ментальні лакуни», породжені ідеями «докорінної відмінності», «великого розриву», які культивуються народами, що звільняються від колоніальної залежності. Колишня контрпам'ять перетворюється на пам'ять і завдяки затребуваності націоналістичними силами витісняє колишню імперську ідеологію-пам'ять. Але остання так просто не поступається позиціями, її пропагандистська складова навіть посилюється [7].

Одним з прийомів, який використовує імперська влада для сприяння забуванню суспільством значущих подій її історії, є підміна оцінок цих подій «заднім числом». Наприклад, за радянські часи вважалося, що Українська Академія наук була створена у 1919 році більшовиками. Проте контрпам'ять нагадувала про гетьмана Павла Скоропадського, який і став ініціатором організації цієї поважної наукової інституції в 1918 році. Алла Киридон у статті «Ідея соборності: пам'ять і контрпам'ять» наводить інший приклад, коли ідея об'єднання українських земель в одній державі – Українській Радянській Соціалістичній Республіці – пов'язується з 1939 роком, в той час як Акт Злуки УНР і ЗУНР 22 січня 1919 року був змістом контрпам'яті. «Зокрема у радянській історіографії, для якої період національно-визвольних змагань 1917-1920 рр. був доволі важливим і своєрідно маркованим (звідси – відповідні кліше наукового та офіційного дискурсу), йшлося про возз'єднання західноукраїнських земель із радянською Україною 1939 р., водночас замовчувався Акт соборності 1919 р. Відтак можемо гіпотетично висновувати про формування дискурсу контрпам'яті серед частини суспільства (переважно західноукраїнських земель), здебільшого учасників цих подій» [11, с. 234].

До цього слід додати, що напруження між пам'яттю та контрпам'яттю зберігається не лише у площині постколоніального/неоімперського дискурсів. Опозиція колективної пам'яті може виникнути і всередині самого соціуму: «...існування множинності репрезентацій минулого, передусім існування пам'яті і контрпам'яті, неминує породжує конфлікт між ними не лише на рівні «влада-суспільство», а й на рівні «суспільство-суспільство». Однак розгляд порушеного дискурсу має враховувати той факт, що здебільшого конфлікт на ґрунті офіційних та альтернативних їм репрезентацій минулого безпосередньо пов'язаний із кризою звичних форм колективної ідентичності (етнічної, національної, релігійної) [11, с. 235]. За допомогою контрпам'яті та чи інша меншина намагається легітимізувати себе, вкоренити в історичному дискурсі, через що кидає виклик офіційній пам'яті. Формами просування контрпам'яті є вшанування місць певних подій, святкування урочистих дат, колективні ритуали тощо. В українських

реаліях йдеться про співіснування офіційної державної ідеології-пам'яті та контрпам'ятей російської, кримсько-татарської, польської, єврейської, угорської, болгарської, румунської, русинської тощо.

Яель Зарубавель пише, що «наявність подібних суперечностей і конфліктів в кінцевому рахунку призводить до змін у колективній пам'яті і надає динамізм, який дозволить їй перетворитися в набір «реліктів минулого», з яким сучасному суспільству доводиться миритися. Будь-яка дія, спрямована на збереження пам'яті про минуле, надає колективній пам'яті нового потужного імпульсу, служить поштовхом до нових змін. Тиск «контрпам'яті» теж може сприяти підтримці життєвих сил колективної пам'яті, оскільки кинутий «контрпам'ятю» виклик стимулює відповідні дії. Колективна пам'ять може успішно придушити опозиційну пам'ять або утримувати її під контролем, але може статися й так, що «контрпам'ять» отримає поштовх до розвитку і, в міру наростання своєї популярності, втратить опозиційний статус і сама перетвориться на колективну пам'ять» [7, с.24-25].

Відтак «розколота соціальна пам'ять» сповнена протиріч, різночитань, суперечливих думок про одні й ті ж події. Одним із механізмів зняття соціального напруження і «замирення з минулим у позитивному значенні слова» є розширення меж пам'яті за рахунок включення альтернативної інформації про минуле. Але перекодування минулого, на думку А. Киридон, потребує уважної, наполегливої й ювелірної роботи [11, с. 236].

На мій погляд, в Україні був унікальний шанс (пов'язаний з моментом проголошення її незалежності) підвести символічну риску під найбільш суперечливим – радянським – періодом своєї історії. У 1991-1992 роках створилися майже ідеальні умови для переформатування історичного дискурсу, коли соціум був готовий до консенсусу щодо оцінки минулого та своєрідного «перезавантаження системи». Такий собі «час нуль».

У цей період можна було сказати: ми починаємо писати нову сторінку нашої історії, заради спільного майбутнього ми згодні на щось заплющити очі, щось вибачити, в чомусь покаятися. Відтепер ми – не радянська республіка, а самостійна, демократична, соціальна, правова держава, вищою цінністю якої є її громадяни – без огляду на їх етнічні, конфесійні, расові та мовні відмінності. Нова українська держава не несе моральної відповідальності за злочини радянської влади, піклується про зміцнення громадянської злагоди у суспільстві, зосереджуючи зусилля на створенні умов для реалізації соціальних, культурних та економічних прав людини.

Такий підхід зовсім не означав «забуття» своєї історії, але він утворював дистанцію між історичним дискурсом та минулим, коли людина ставиться до цього минулого як до такого, що вже відбулося, сталося і не може бути зміненим. Громадянська війна завершена, так само як і Велика вітчизняна, і ми не можемо повернутися в минуле та щось відкоригувати. Давайте вивчати минуле, пам'ятати про нього, надавати оцінки,

ліквідувати «білі плями» та «чорні діри» історії. Але при цьому жити сучасними проблемами та будувати майбутнє.

А що ж маємо в реальності?

А в реальності зміст історичної пам'яті та контрпам'яті почали активно використовувати політичні актори задля створення символічного соціального капіталу для власної легітимації та боротьби за електорат. «Антиукраїнські політики, – констатували фахівці Національного інституту стратегічних досліджень, – ділили країну масовими маніпуляціями історії, які десуверенізували свідомість, підважували державність. Криза ідентичності стала виявом стану невизначеності щодо усталеної загальноукраїнської системи суспільно-політичних цінностей, гострої конфронтації різновекторних політичних сил, і як наслідок – неможливості визначення оптимального напрямку розвитку суспільства» [17, с.4].

Наведу лише один характерний приклад. Влітку 2018 року в м. Запоріжжі з'явився білборд з портретом Павла Судоплатова, присвячений 111-й річниці від дня народження відомого радянського розвідника, який увійшов в історію вбивством у 1938 році лідера ОУН Євгена Коновальця.



Цікаво, що сам Павло Судоплатов наприкінці життя вважав протистояння в Україні вичерпаним. «Коли почалася громадянська війна, – писав він у своїх мемуарах, – українські націоналісти проголосили незалежну республіку і офіційно в січні 1919 року оголосили війну Росії і українському більшовицькому керівництву. (В 30-х, а потім ще раз в 40-х роках я також брав безпосередню участь в боротьбі з українськими націоналістами). *Боротьба ця фактично завершилася лише в січні 1992 року, після того як український уряд у вигнанні і весь інший світ визнали президента Кравчука законним главою суверенної держави Україна*» (курсив мій – Р.Д.) [21]. Тому гасло «Боротьба продовжується!», наведене на білборді, навряд чи віддзеркалює думки самого Судоплатова, швидше має місце використання його образу в сучасній політичній боротьбі.

Проголошення незалежності України дійсно могло стати символічною датою завершення громадянської війни та примирення двох сторін нашого суспільства, що конфліктували між собою протягом 70 років. Адже перемога Червоної армії в 1921 році не супроводжувалася духовною переорієнтацією радянського суспільства на примирення. Одразу після Громадянської війни переможені не отримали прощення, внутрішній мир не настав. Зацікавлена в тотальній і перманентній мобілізації народу на звершення планів з будівництва соціалізму партійно-радянська верхівка влаштувала полювання на численних «ворогів народу», «шкідників», тих, хто «не роззброївся» і «не покався». Хвиля за хвилею накочувалися нескінченні чистки управлінського апарату. Колективізація та індустріалізація, досягнення перших п'ятирічок відбувалися на тлі безперервної класової боротьби. Репресивна машина, що виникла в роки диктатури пролетаріату, розкручувала свій маховик, залучаючи в жорна ГУЛАГу все нові й нові верстви населення.

Ідеологічним закріпленням триваючого протистояння став «теоретичний» висновок Й. Сталіна про те, що в ході просування до соціалізму класова боротьба буде не слабшати, а тільки зростати. У липні 1928 року на пленумі ЦК партії він висунув формулу: в міру нашого просування вперед, опір капіталістичних елементів буде зростати. «...Класова боротьба, – наполягав він, – буде загострюватися, а Радянська влада, сили якої будуть зростати все більше і більше, буде проводити політику ізоляції цих елементів, політику розкладання ворогів робітничого класу, нарешті, політику придушення опору експлуататорів, створюючи базу для подальшого просування вперед робітничого класу і основних мас селянства. Не можна представляти справу так, що соціалістичні форми будуть розвиватися, витісняючи ворогів робітничого класу, а вороги будуть відступати мовчки, поступаючись нашому просуванню, що потім ми знову будемо просуватися вперед, а вони – знову відступати назад, а потім «несподівано» всі без винятку соціальні групи, як куркулі, так і біднота, як робітники, так і капіталісти, увіллються «раптом», «непомітно», без боротьби і хвилювань, в лоно соціалістичного суспільства. Таких казок не буває і не може бути взагалі» [20, с.171]. Товариші по партії марно намагалися вказати на алогічність і навіть абсурдність такої тези. Наприклад, Серго Орджонікідзе «постійно казав, що чим більше наші успіхи, тим краще живуть люди, чим вони більше відчують прямий зв'язок між працею і добробутом, тим менше буде ворогів у країні, не має місця для ворожості, тобто наступає громадянське замирення... А Сталін, навпаки, гнув свою лінію: «чим більше успіхів, тим сильніший опір ворогів».

Вичистивши СРСР від іншомислячих, більшовики перекинулися на сусідні країни: Фінляндію, Естонію, Латвію, Литву, Польщу, Румунію, чим створили соціальну базу націоналістичного опору в Прибалтиці, Західній Білорусії та Західній Україні. І мешканці Львова, що з квітами зустрічали «визволителів» у 1939-му, швидко відчули на собі всі наслідки «класової

боротьби, що зростає», масово йшли в ліси, поповнювали лави УПА, мстилися за зруйноване життя. Рецидиви незакінченої громадянської війни в Росії далися взнаки в часи Другої світової у вигляді значної кількості колабораціоністів: власовців, красновців та ін. І навіть після більш-менш спокійних десятиліть так званої «епохи застою» історична пам'ять незамиреного суспільства за сприятливих умов підживлювала образу, агресію, ненависть. С. Станкевич, один з російських політиків правого спрямування, відповідаючи на питання про те, чи буде він святкувати річницю серпневого путчу 1991 року, заявив: «У Росії не закінчена Громадянська війна. Вона триває. Хоча немає видимих барикад і реальних танків, але люди досі готові вбивати один одного з ідейних міркувань. Дай їм волю, почнуть прямо зараз. Звідси і ставлення до серпня – воно формується крізь призму громадянської війни. «Червоні» не ходять на свята «білих» і навпаки» [19]. По суті, йдеться про приховану і затяжну хворобу суспільства.

Для України, як зазначалося вище, краще за все було б свідомо відсторонитися від цієї хворобливої спадщини, не брати на себе відповідальності за «гріхи Москви», винести уроки зі світового досвіду вирішення конфліктних ситуацій і цінувати громадянську злагоду, не допускаючи розбрату та відновлення конфліктогенного дискурсу. У другій частині даної монографії був описаний досвід Чехословаччини, в якій вдалося реалізувати подібний сценарій.

Втім, Україні не вдалося використати цей шанс. Тогочасний уряд зажадав статусу «правоспадкоємниці» СРСР і втягнувся в конкурентну боротьбу з іншими урядами пострадянських держав за союзну спадщину, насамперед, матеріальну – за нерухомість за кордоном, фінансові активи тощо. Сьогодні важко оцінити безпосередній зиск від такої позиції, але нерішучість і непослідовність поведінки національної еліти в оцінках історичних подій призвели до запуску в Україні тривалого схизмогенетичного процесу, який постійно відтворював у суспільній свідомості найбільш болючі моменти минулого і мав негативні наслідки для утворення громадянської злагоди і цілісності держави.

Як відомо, поняття схизмогенез (від дав.-гр. *σχιζμα* – поділ, розщеплення та *γένεσις* – породжую, створюю) запропонував культуролог Грегорі Бейтсон у своїй статті 1935 року «Контакт культур і схизмогенез» [25] для позначення процесів, які призводять до розколу цілого на окремі складові. Цей термін використовують сімейні психологи для пояснення причин розлучень, а також етнологи і конфліктологи. «Схизмогенез, – читаємо у словнику «Конфліктологія», – це зміна індивідуальної поведінки, що відбувається внаслідок накопичення досвіду взаємодії між індивідами. Розрізняють два варіанти схизмогенезу – додатковий і симетричний. Додатковий має місце в тих випадках, де взаємодія будується на основі взаємодоповнюючих дій, наприклад, наполегливості одного суб'єкта і поступливості іншого. У ході взаємодії все більша наполегливість одного

суб'єкта може призводити до все більшої поступливості іншого, й навпаки, і так до руйнування взаємовідносин. Симетричний схизмогенез розвивається тоді, коли суб'єкти використовують однакові поведінкові моделі. На поведінку першого суб'єкта інший відповідає поведінкою тієї ж спрямованості, але інтенсивнішою і так далі. З визнання зовнішньої схожості сторін і «симетричності» розвитку взаємодії не впливає, що сторони в процесі боротьби переслідують однакові цілі. Одна сторона може прагнути до зміни співвідношення позицій, що склалися, дотримуватися наступальної позиції, інша – намагатися зберегти статус-кво і дотримуватися оборонної стратегії. Інтенсивніші наступальні дії з більшою вірогідністю викликать інтенсивний захист, і навпаки» [12, с. 47].

Безпосередньо для опису процесів, що відбуваються в соціокультурному просторі сучасного українського соціуму, поняття схизмогенезу задіяв київський філософ Володимир Фадєєв [26]. Він зазначає, що на тлі загального послаблення ролі держави конкретні інститути громадянського суспільства схильні до використання автономістських стратегій власної легітимації. Регіональні еліти, вмело маніпулюючи суспільною думкою, почали культивувати уявлення про економічну, соціальну, ціннісно-світоглядну, культурну несумісність мешканців відповідних регіонів та Центру. Упровадження в соціально-політичний дискурс тез про початкову розколотість країни, що утворилася з уламків Російської та Австро-Угорської імперій, про її географічне розташування у зоні зіткнення різних цивілізацій, про неусувні протиріччя між Заходом та Сходом сприяло накопиченню схизмогенетичних чинників та, врешті-решт, відторгнення в 2014 році Криму й Донбасу.

Не є таємницею, що політична культура українського соціуму успадкувала від радянського періоду нетерпимість до Іншого, сприйняття його не як самодостатнього в ціннісному плані суб'єкта, що має право на існування поряд з нами, а як ворога, якого слід або перетворити на подібного до себе, або знищити. І цей дискурс нетерпимості сформулювався і підтримувався владними елітами на всіх рівнях, починаючи від індивідуального (принцип особистої відданості лідеру) і завершуючи регіональним виміром.

Підмічений С. Гантінгтоном електоральний поділ України по умовній осі «Захід-Схід» позначив протистояння між регіонами, мешканці яких дотримуються різних позицій щодо історичного минулого, державної мови, зовнішньополітичного курсу тощо. Якщо жителі Заходу виступали переважно за євроатлантичний зовнішньополітичний курс (вступ України до НАТО і ЄС), збереження за українською мовою статусу єдиної державної мови, за визнання Голодомору 1932-33 рр. геноцидом української нації, а воїнів УПА – воюючою стороною у Другій світовій війні, то мешканці Сходу, принаймні до 2014 року, дотримувалися курсу на зближення з Росією, виступали за визнання російської мови другою державною, а воїнів УПА

звинувачували у співпраці з німецькими окупантами. Така амбівалентність і є результатом схизмогенезу, який перейняв естафету від радянських часів.

Спробуємо простежити трансформації історичної пам'яті в українському суспільстві, які сприяли накопиченню схизмогенетичних тенденцій. Відправною точкою оберемо останні роки існування СРСР, адже між 80-ми та початком 90-х років не відбулося якісного стрибка щодо оцінки історичного минулого. В цей час Україна повільно «дрейфувала» разом з іншими республіками Союзу, тому ідеологія-пам'ять в Центрі та на периферії трансформувалась приблизно в однаковому напрямку і з однаковою швидкістю. При цьому взаємини Москви та Києва навряд чи можна було описати примітивним алгоритмом «наказ-виконання».

Сьогодні панує точка зору, згідно з якою населення радянських республік завжди прагнуло свободи, незалежності, і Кремль лише силою зброї утримував їх в орбіті свого впливу. У ХХІ столітті уряди пострадянських країни намагаються забути, викреслити з пам'яті навіть найменші досягнення радянської доби. Водночас, цю відповідальність за злочини тоталітаризму вони перекладають на Москву, мовляв, нас змусили до того. Подібна етична позиція є досить розповсюдженою у Східній Європі, де колишні соціалістичні країни рішуче відмовляються від участі у будівництві «світлого майбутнього». Її добре окреслила литовська письменниця Рута Ванагайте: «у нас такий наратив, що, виявляється, литовці були жертвами, все життя хтось їх пригнічував – чи то Совети, чи то поляки, чи то німці. І потім ми, сміливі люди, скинули цей гніт і стали героями, тому що зруйнували Радянський Союз. Ми піднялися, жертви стали героями, і так і залишилося: жертва/герой» [18].

Насправді все не так однозначно. Навіть у 1930-50-х роках, коли тиск і контроль Центру були значно сильнішими, ніж у добу Перебудови, українці не були «сліпими виконавцями» волі Кремля, відчуваючи себе не жертвами, а співтворцями загальної радянської культури та ідеології. «Попри твердження в пострадянській українській історіографії, – пише канадський історик С. Єскельчик у своїй книзі «Імперія пам'яті», – сталінський варіант української культури не був результатом московського диктату та придушення національних почуттів місцевої інтелігенції. Республіканські бюрократи й інтелектуали, які інтерпретували туманні, зате потужні сигнали з Кремля, постають як провідні гравці у формуванні сталінської історичної уяви. Саме їхня взаємодія з Москвою, а не просто тоталізаторські задуми центру, творила офіційну лінію щодо неросійських ідентичностей та національних спадщин. Ба більше, місцеві ідеологи й інтелігенція займали неоднозначну позицію посередників між Кремлем і його неросійськими підданцями, їхнє виживання й добробут залежали від творення соціалістичної «національної ідеології» для своєї республіки. Складні відносини цієї соціальної групи з центром і власною аудиторією, а також кінцевий культурний продукт ставлять під сумнів пояснення, ґрунтовані

лише на відомих моделях тоталітарного контролю чи зв'язку патрон-клієнт» [5, с. 22].

Пана Єкельчика важко звинуватити в симпатіях до сталінізму, проте неупереджений погляд із-за океану дозволяє йому стверджувати, як мінімум, про «більш складний» характер стосунків між Росією та Україною в межах радянської імперії, ніж слухняне слідування в фарватері Кремля. Представники української еліти щиро ідентифікували себе з соціалістичною напівдержавою, з її досягненнями та перемогами.

Стан історичної пам'яті за добу Перебудови може бути образно порівняний з травною, що проростає крізь асфальт; насіння її були кинуті в землю під час хрущовської відлиги. При М. Горбачові офіційна ідеологія-пам'ять вже допускала розширене тлумачення деяких історичних фактів. Саме тоді широкого розповсюдження отримали публікації свідчень про сталінські репресії, табори ГУЛАГу, Голодомор тощо. Відбувалось це у формі самвидаву, публікацій архівних документів, журналістських розслідувань. Окремі епізоди потрапляли до літературних творів письменників, до художніх фільмів із зображенням подій в альтернативному офіційній історії вигляді. Наприклад, правда про деякі епізоди Другої світової війни стала відкриватися саме завдяки письменникам, які у 90-ті роки починають включати в сюжети своїх романів свідчення пересічних учасників подій. Так, надбанням суспільної свідомості стали маловідомі факти радянської дружби і співробітництва з гітлерівською Німеччиною; «невідомої», як її влучно охарактеризував О. Твардовський, зимової війни з Фінляндією; таємного пакту Ріббентропа-Молотова і розподілу Польщі; розстрілів польських офіцерів у Катинському лісі; фатальних прорахунків Сталіна влітку 1941 року, коли замість оборони радянські війська гнали у наступ без будь-якої надії на успіх; справжньої кількості загиблих, поранених, військовополонених; масштабів трагедій Києва, Харкова, Севастополя... Те, що офіційною історією тлумачиться як прояв «загальної переваги суспільного ладу», насправді виявилось низкою прорахунків і помилок, які виправляли ціною людських життів. Зокрема, форсування Дніпра у 1943 році і досі подається як зразкова військова операція радянської армії, тоді як фронтовики розповідали про величезні втрати серед особового складу, внаслідок чого в народній пам'яті битва за Дніпро залишилася як одна з найстрашніших, найкривавіших сторінок Другої світової війни в Україні.

Можна сказати, що письменники і поети, журналісти і публіцисти кінця 1980-х – початку 90-х років «розбудили» сплячу історичну пам'ять. До них радянській соціум не знав етичних дискусій інтелектуалів, як це відбувалось у Західній Європі. Тепер вони з'явилися, і в публікаціях все частіше залунали питання щодо міри відповідальності Й. Сталіна за масові репресії, за втягування Європи у війну, щодо ціни Перемоги та ширше – щодо людського виміру соціалістичних перетворень. Зокрема, популярності

отримала історична публіцистика В. Бешанова, П. Бобильова, Т. Бушуєвої, М. Веллера, В. Данилова, В. Дорошенка, В. Карпова, В. Кисельова, Ю. Латиніної, М. Мельтюхова, І. Павлової, В. Резуна (Суворова), А. Сахарова, М. Семиряги, Б. Соколова, М. Солоніна, в якій подавалася альтернативна версія початку Другої світової війни. В Україні процес пробудження історичної пам'яті в 90-х роках минулого століття мало чим відрізнявся від аналогічних процесів в інших пострадянських державах, адже у першу п'ятирічку свого незалежного існування Україна не покинула загального постімперського історичного дискурсу.

Окремі винятки, наприклад, урочисте святкування в серпні 1990 року на Запоріжжі 500-річчя Запорозького козацтва, лише підтверджує цей висновок. Свято, організоване Народним Рухом України і Товариством української мови імені Т.Г. Шевченка, зібрало до півмільйона учасників, але так і не стало традиційним заходом.

Характерно, що навіть перший президент незалежної України – Л. Кравчук, який був тісно пов'язаний з ідеологічною верхівкою радянських часів, встиг лише позначити національний вектор історичної пам'яті. Саме при його нетривалому президентстві Україна отримала герб, прапор і гімн, закорінені в історичному минулому, а не пов'язані з радянською символікою. Але використати унікальний шанс і реалізувати описаний вище сценарій «часу нуль», забезпечивши дистанцію між радянською та сучасною історичною історією, йому не вдалося.

Теж саме стосується його наступника, який фактично намагався законсервувати історичну пам'ять, використовуючи її потенціал для підсилення власної легітимності. Л. Кучма походив з директорського корпусу, тому підходив до політики пам'яті суто з прагматичними міркуваннями.

Книга Л. Кучми «Україна – не Росія» стала внеском другого президента у справу «відкриття України», але адресована вона була більше не українському, а зарубіжному читачеві, насамперед, росіянам. Автор робить інвентаризацію історичної спадщини, намагаючись окреслити особливий погляд на історію України, втім, останній не є націоналістичним. Пантеон героїв репрезентований постатями, що зображені на купюрах гривні. Ось характерний фрагмент президентських міркувань щодо необхідності реабілітації пам'яті про гетьмана Мазепу: «Якщо Хмельницький – символ спадкоємства української державності від Київської Русі до наших днів, то Мазепа уособлює для нас Альтернативу (саме так, з великої літери). В очах багатьох він врівноважує Хмельницького, виправляє крен. Майже все, що писали про Мазепу раніше, було забарвлене споконвічно негативним до нього ставленням. Тому все погане, що тільки можна про нього сказати або придумати, давно вже сказано й і придумано. Його пересічні людські недоліки і слабкості роздувалися до демонічних розмірів. Те, що Кочубей «богат и славен», «его стада неисчислимы» – це добре, багатства ж Мазепи –

це погано. Але хто жертвував зі своїх багатств на благодійні цілі, хто з цих двох «олігархів» узяв на часткове утримання Києво-Могилянську академію? Не Кочубей».

Критики вказували, що у написанні цього опусу брали участь біля 50 істориків з України та Росії, через що в тексті подано одночасно протилежні погляди на одну й ту ж саму проблему. Але для нас важливіше констатувати, що Л. Кучма вже цілком усвідомлює важливість історичних нарацій для державного будівництва. Займаючи понад 10 років президентське крісло, він намагався не допускати у сфері політики пам'яті крайнощів, які б могли спровокувати конфліктні ситуації.

Водночас, саме під час президентства Л. Кучми було сформовано умови для появи фінансово-промислових груп, на базі яких незабаром сформувалися бізнес-структури українських олігархів. Саме олігархат був найбільш зацікавленою силою у нарощуванні схизмогенезу. У державі виник «поліцентризм соціокультурного ландшафту», який живиться амбіціями українських олігархів мати власну вотчину.

Чи не головним чинником схизмогенезу в Україні можна вважати штучну абсолютизацію політичними партіями, за якими стояв олігархат, соціокультурних відмінностей регіонів для побудови власних електоральних стратегій. Специфіка історичного розвитку окремих регіонів держави, обумовлених «силовим тяжінням» до сусідніх цивілізаційних центрів, спровокували суперечки навколо проблем національної ідентичності. Об'єктивно існуючі відмінності у ціннісних орієнтаціях населення регіонів поступово набували політичного забарвлення, що знайшло свій вираз у програмах політичних партій та рухів.

Знову й знов, у кожній передвиборчій кампанії політичні сили загравали з електоратом шляхом підкреслення спільних з ним цінностей, які вони начебто репрезентували. Спекулювали на етнічному походженні, «чистоті крові», мові, релігії, історичній пам'яті, на ставленні до радянського минулого, до Голодомору, колективізації, перших п'ятирічок, сталінських репресій, перемоги над нацизмом – аби лише набрати побільше голосів на виборах. Не можна заперечувати більшості історичних фактів, на які спиралися адепти регіональної унікальності, проте всередині конструйованого дискурсу було й чимало умоглядних спекуляцій політично заангажованих інтелектуалів. Сама риторика амбівалентностей україномовні/російськомовні, галичани/східняки, націоналісти/комуністи, католики/православні орієнтувала на антагоністичне протистояння та мобілізацію історичної пам'яті для виправдання цього протистояння.

В результаті в Україні сформувалися конкуруючі зі столицею регіональні центри, розташовані на географічній периферії (Крим, Харків, Донецьк, Одеса, Львів, Ужгород тощо). І кожний з цих центрів намагався впровадити у загальноукраїнський історичний дискурс власну інтерпретацію. Серед складових комеморальних практик слід вказати на визначення нових

пам'ятних дат, відродження забутих місць пам'яті, відкриття засекречених архівів спецслужб, роботи пошукових експедицій в місцях масових поховань, героїзацію регіональних лідерів, різноманітні програми вивчення oral history, тобто опитування ветеранів, безпосередніх свідків і учасників подій – носіїв історичної пам'яті. За часів Л. Кучми розгорнулася робота з історичної реабілітації ОУН та УПА, хоч сам другий президент старанно уникав цієї теми.

Помаранчева революція 2004 року докорінним чином змінила ситуацію з історичною пам'яттю. З приходом В. Ющенка народна пам'ять про Голодомор, Великий терор, депортації перетворюється на зміст ідеології-пам'яті. Як зазначає Г. Касьянов, «В. Ющенко увійшов у новітню історію України як «історичний президент» – у тому сенсі, що саме у період його правління історична політика досягла безпрецедентних для України інтенсивності та масштабів, а мобілізація державних інституцій на її реалізацію досягла апогею. Саме за В. Ющенка до реалізації історичної політики вперше були залучені такі «непрофільні» інститути як Міністерство закордонних справ, Служба безпеки України, Міністерство юстиції, Державний комітет телебачення та радіомовлення. Водночас було створено спеціалізований орган виконавчої влади – Український інститут національної пам'яті (2006), прийнято перший в історії України «меморіальний» закон, який прямо проголошував право держави регулювати і регламентувати суспільну думку в сфері колективної/історичної пам'яті, були здійснені спроби запровадити адміністративну та кримінальну відповідальність за «неправильні» публічні інтерпретації минулого» [10].

Президент В. Ющенко докорінно відрізнявся від свого попередника, зробив політику пам'яті одним з пріоритетів своєї діяльності. Водночас, саме за часів В. Ющенка зросла конфліктогенність політики історичної пам'яті, вона підігрівала симетричний схизмогенез в країні.

Один з adeptів сучасного сепаратистського руху на Донбасі, історик Донецько-Криворозької республіки В. Корнілов, згадує, як його образило категоричне заперечення В. Ющенком самого факту існування ДКР. На одному з телевізійних ток-шоу, присвяченого Дню Злуки, на питання про необхідність врахування не лише УНР і ЗУНР, а й інших державних утворень, зокрема ДКР, В. Ющенко відповів: «А що ви могли б розповісти про Донецьку-Криворозьку республіку... Які ознаки цієї держави? Свої гроші, своя армія, свій уряд, зовнішня політика. У них це було? Але давайте серйозними бути, шановні... Я хочу одне сказати: Одеських республік, Донецьких республік – їх ніколи не було і не буде» [13, с. 12]. Тобто замість того, щоб спокійно пояснити, що ДКР – це маріонетка Москви, штучно створена для того, щоб мати привід висловити ноту протесту Німеччині з приводу просування її армії на схід, і що вона проіснувала трохи більше місяця – з 12 лютого по 19 березня 1918 року, президент провокативно заперечує історичні факти, що породжує негативну реакцію та підвищений

інтерес до «забороненої теми». В результаті чисельність опонентів, які прагнуть відновити «історичну справедливість», лише зростає.

Безкомпромісна й однобічна комеморативна політика В. Ющенко розколювала українське суспільство. Без урахування цього фактора не можна пояснити причин сепаратистського руху на Сході нашої країни, які вилилися в 2014 році у запеклі бойові дії. Підвищена «антиукраїнськість» Донбасу не була випадковим явищем; тамтешній сепаратизм не виник дивним чином з порожнечі. Навпаки, цей рух дбайливо виплекувався декількома поколіннями українських політиків, які щоразу під час виборчих кампаній заводили мову про відмінності між громадянами різних регіонів країни.

Зрозуміло, існує величезна спокуса звалити провину на зовнішні фактори, пояснити всі наші біди, людські жертви, руйнування, економічні втрати підступністю ворога, який заважає нам мирно розбудовувати нашу державу, – і на цьому зупинитися. Дехто з українських авторів так і робить: спекулює на факті московської агресії і, водночас, не помічає внутрішні реалії, що цю агресію уможливили. Набагато складніше проаналізувати ситуацію й відверто визнати, що схизмогенез в Україні був запущений у тому числі самою українською владою, політиками, які заради депутатських повноважень та привілеїв роздирали країну на шматки. Необхідно визнати наявність у політичному житті України багаторічного культивування регіональними елітами уявлень про економічну, соціальну, ціннісно-світоглядну, культурну несумісність мешканців Донбасу та іншої частини України. Росія вміло використала в своїх цілях наслідки схизмогенетичного процесу в Україні, спровокованого використанням історичної пам'яті у політичній боротьбі.

Цікаво, що звичний для політичного дискурсу розподіл України на Захід і Схід, до 2004 року не фіксувався соціологами в якості суттєвого чинника у визначенні електоральних переваг. Навіть незважаючи на відмінності в поглядах на політичні процеси, сама політична ідентичність для жителів Заходу і Сходу України не була значущою. Проте прихід до влади однієї з конкуруючих партій призводив до різкої зміни у внутрішній і зовнішній політиці країни. Отримавши підтримку виборців базового регіону, новообрана урядова команда проводила політику відповідно до своїх передвиборчих обіцянок, протиставляючи жителів різних регіонів і підсилюючи у такий спосіб симетричну відповідь.

Саме на такій хвилі симетричної схизмогенетичної відповіді була побудована передвиборча стратегія В. Януковича та Партії регіонів. Після перемоги на виборах, В. Янукович старанно підписував укази про відзначення ювілейних дат національної історії, але волів не заглиблюватися в тему ОУН-УПА, Голодомору, сприяв відтворенню радянського міфу про Велику Перемогу.

Порівнюючи вектори політики пам'яті українських президентів, Олександр Гриценко підрахував кількість указів відповідно до наративів

пам'яті, які вони просували. Абсолютним рекордсменом є В. Ющенко (159 указів, з яких 89 підривали радянську і стверджували національну версію пам'яті), на другому місці йде Л. Кучма (79 указів, з них 47 потенційно змінювали і радянську, і національну версію), на останньому – В. Янукович (17 указів, з яких лише 5 стверджували радянську версію історії України) [4].

Апогеєм мобілізації історичної пам'яті та її використання задля виправдання зовнішньополітичного курсу України, стали події на Євромайдані, анексія Криму та війна на Донбасі. Саме після 2014 року в умовах російської агресії із зрозумілих причин загострюється протистояння між російською політикою пам'яті, спрямованою на реінкарнацію радянської версії історії, та українським національним, навіть радикально-націоналістичним інваріантом. Тому природно, що реальна небезпека для існування української державності підштовхувала п'ятого українського Президента до канонізації того варіанта історії, який мав найвищий потенціал спротиву гібридній атаці.

Петро Порошенко активно підтримав ініціативи українських правих, які відіграли значну символічну і практичну роль в організації початкового етапу збройного опору російській агресії. Він заперечував напрямок історичної пам'яті, культивованій Кучмою і Януковичем, та всебічно підтримував вектор Кравчука-Ющенка. Саме завдяки П. Порошенку стихійна декомунізація, яка розпочалася ще до Революції Гідності, перетворилася на державну справу. «Відбувалося інтенсивне витіснення з простору історичної пам'яті символів і тропів радянсько-ностальгічного нарративу та їхнє заміщення символікою і риторикою національного/націоналістичного... Важливою відмінністю історичної політики цього періоду від часів В. Ющенка є те, що у суспільстві відсутні організовані опозиційні групи, які могли б інструменталізувати крайнощі «порозуміння з минулим» для досягнення власних політичних цілей: Комуністична партія заборонена, Партія регіонів розвалилася» [10].

У квітні 2015 року директор Українського інституту національної пам'яті Володимир В'ятрович презентував у Верховній Раді України пакет проектів чотирьох законів з декомунізації: «Про правовий статус та вшанування пам'яті борців за незалежність України у ХХ столітті» (закон № 314-VIII); «Про увічнення перемоги над нацизмом в Другій світовій війні 1939–1945» (закон № 315-VIII); «Про доступ до архівів репресивних органів комуністичного тоталітарного режиму 1917–1991 років» (закон № 316-VIII); «Про засудження комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) тоталітарного режимів та заборону пропаганди їхньої символіки» (закон № 317-VIII). Усі законопроекти були прийняті, хоч і викликали неоднозначну реакцію в Україні та за кордоном.

Радикальний розрив з комуністичним минулим обумовив ревізію всього комплексу комеморальних практик. Зруйнований під час

Євромайдану пам'ятник В.І. Леніну в Києві був «першою ластівкою» масового демонтажу монументів, присвячених партійним і радянським діячам, перегляду пантеону героїв і переоцінки їхньої ролі в національній історії. Пам'ять про злочини радянської влади, масові репресії, розкуркулювання та ГУЛАГ цілковито витіснила будь-які позитивні згадки про життя в цей період. П. Порошенку вдалося акумулювати відчуття людської трагедії, яку пережили українці в сталінські часи, та спрямувати його для закріплення ідентичності нової політичної нації. Фактично посткомуністичне перетворилося в Україні на антикомуністичне. Підтвердження цієї тези знаходимо в президентському Указі № 534 від 1 грудня 2016 року «Про пріоритетні заходи щодо сприяння зміцненню національної єдності та консолідації українського суспільства, підтримки ініціатив громадськості у цій сфері».

П. Порошенко, зазначає Г. Касьянов, «перепрофілював» назву центральної меморативної дати: наявна в указах усіх його попередників «перемога у Великій Вітчизняній війні» зникла, а її місце зайняла «перемога над нацизмом у Другій світовій війні». Таким чином, з офіційного символічного простору зникла найзнаковіша формула радянської епохи. «Тема була продовжена указом про День захисника України... Таким чином з календаря пам'ятних дат було вилучене «радянське» свято День захисника Вітчизни – 23 лютого, запроваджене Л. Кучмою в 1999 році. Замість нього була запроваджена пам'ятна дата 14 жовтня, що відсилає одразу до трьох смислових рамок: свята Покрови святої Богородиці, історії козацтва і символічної дати створення Української Повстанської Армії (1942)» [10].

Задіяння контрпам'яті та свідомий відхід України від спільного (пост)радянського дискурсу підсилювався зовнішнім чинником, адже в Російській Федерації фактично в той самий час відбувалися ідеологічні процеси, спрямовані на монополізацію загальносоюзних досягнень в цілому і перемоги у Другій світовій війні – зокрема. Протягом останніх років Москва цілеспрямовано й послідовно «витісняє» з дискурсу Перемоги не лише згадки про союзників по антигітлерівській коаліції (США, Велику Британію, Францію), а й про внесок в загальну справу колишніх радянських республік.

На цю тенденцію звернув увагу Андрій Ілларіонов, який зробив порівняльний контент-аналіз промов Володимира Путіна на парадах 9 травня 2005, 2015, 2018 і 2019 років. Так, наприклад, у 2019 році російський президент зовсім не використовував слів «Друга світова війна», «Європа», «антигітлерівська коаліція». «Вони [нацисти] думали, що зможуть... підім'яти під себе й Радянський Союз – тисячолітню історичну Росію», – стверджує В. Путін, і за допомогою тире здійснює інверсію СРСР до невідомого раніше концепта «історичної Росії».

Коментуючи цю «мовну гру», Ілларіонов пише: «те, що це перенесення уваги слухачів і читачів від СРСР до Росії був не випадковим, стає очевидним вже в наступному реченні: «...після підступного вторгнення ворога на нашу

територію були й поразки, і відступи, і тяжкі втрати, але це не зламало *Росію*». Все: Радянського Союзу більше немає, в тексті він далі не згадується, відтепер йдеться тільки й винятково про Росію. Вторгнення ворога, за Путіним, не зломало – зовсім ні СРСР, ані радянські республіки, ані народи СРСР, ані громадян Радянського Союзу – тільки Росію. Суб'єктом бойових дій, страждань, перемоги залишається (стає) тільки і виключно Росія. «Під вогнем на схід були вивезені сотні великих заводів, і в небачено стислий термін виробництво було відтворено на Уралі, у Поволжі, Сибіру». Будь-хто, ледь знайомий з історією евакуації, помітить... відсутність у наведеному списку Закавказзя, Казахстану, Середньої Азії, куди були евакуйовані сотні заводів і мільйони людей (які, між іншим, згадувалися Путіним у його попередніх виступах на парадах 9 травня). Тобто Путін навмисно (до речі, в присутності Н. Назарбаєва) обмежує перелічення районів воєнної евакуації суто російськими регіонами» [1].

Приниження внеску в Перемогу України, Білорусі, Грузії, Казахстану (разом із абсурдною згадкою В. Путіним декілька років тому про внесок в Перемогу «воїнів Індії» – абсурдною тому, що Індія отримала незалежність вже після Другої світової і не може розглядатися окремо від Британської імперії) є складовою загальної стратегії конструювання в Росії нової національної ідеології-пам'яті. Між рядками промови російського лідера легко читаються претензії Кремля на панування на всій території колишньої Російської імперії. Про це, зокрема, свідчать слова В. Путіна про «оборону двох стародавніх руських столиць – Києва і Великого Новгороду». З урахуванням того, що останній безславно здали німцям у серпні 1941 року, згадка про оборону Новгороду є квазіісторичною спробою обґрунтувати патріотизм росіян при захисті Києва як іншої «стародавньої руської столиці». «Не виключено, – резюмує Ілларіонов, – що концепція стародавньої столицності, яка вперше була публічно висунута 9 травня 2019 р., є підготовкою до просування можливої наступної пропагандистської тези про нерозривну політичну єдність всіх руських столиць з мало камуфльованою претензією Кремля на місто Київ» [1].

Отже, на зміст історичної пам'яті про перемогу в Другій світовій війні впливають два протилежних за напрямом і маніпуляційних за характером інформаційних потоки: внутрішній (відмова від ролі країни-переможця) та зовнішній (монополізація Перемоги Росією). Крім того, стратегічна переорієнтація України на Євросоюз детермінувала актуалізацію в історичній пам'яті українців сюжетів, в яких вони подаються як жертва.

Нагадаємо, що російська політика пам'яті про Другу світову війну ґрунтується на *тріумфалізмі* Перемоги, яка надає масам натхнення, породжує впевненість і оптимізм. Саме така ідеологія тріумфу, окрім Радянського Союзу, була притаманна й іншим переможцям, насамперед, США і Великій Британії. Здавалося б, подібні настрої мають панувати і в Україні. Але не слід забувати, що якщо є переможці, то мають бути і

переможені. А до числа таких належить більша частина Центрально-Східної Європи: Німеччина, Австрія, Італія, Польща, Угорщина, Румунія, Чехія, Словачія, Фінляндія, Франція тощо. Як зазначає Іван Крастев, «європейський лібералізм 50-х років ХХ століття ґрунтується на зовсім інших <ніж ідея тріумфу> підставах. Це лібералізм... заснований на поразці. Це був універсалізм, заснований на емпатії, співчутті і розумінні гуманізму, а не на доктрині могутності» [8].

Центральним пунктом, навколо якого концентрувався європейський лібералізм, стало відчуття спільної вини за знищення євреїв – Голокост. І поки у післявоєнній Німеччині йшла серйозна інтелектуальна і моральна «робота над помилками», в Радянському Союзі теми Голокосту ретельно уникали. «За підсумками Другої світової, коли держави Західної Європи зближувалися на основі пам'яті про спільні страждання, СРСР вів розмову зі світом з позиції переможця, з визволителя народів Східної Європи швидко ставши їх диктатором. Саме ця позиція завадила державі-переможцю нацизму, визволителю в'язнів Аушвіца і одному з головних обвинувачів на Нюрнберзькому процесі взяти на себе роль лідера загальноєвропейської меморіальної політики» [24].

Самоініційована *віктимізація* сприяє символічному переведенню України з табору переможців до табору переможених. «Зараз українська модель історичної пам'яті не може не формуватись через включення в неї “правди переможених” – мільйонів знищених тоталітарною системою селян, інтелігенції, прямих політичних опонентів. В результаті картина минулого стає більш вірогідною й при цьому реалізуються інтереси тих соціальних груп, які зараз продовжують розвивати політичну, релігійну чи культурну “правду” колишніх “переможених”» [17, с.14].

До певного моменту українським «політикам пам'яті» вдавалося балансувати між гідністю переможців та стражданнями жертв, одночасно перекладаючи відповідальність за левову долю помилок того часу на зовнішню силу в особі сталінізму. Але така позиція не призвела до бажаного подолання схизмогенезу та встановленню громадянської злагоди. Вона лише підштовхує до радикалізму оцінок. І навіть демонстрація жалоби в Бабиному Яру і визнання на найвищому рівні Голокосту не наближає Україну до загальноєвропейського консенсусу саме через невирішеність питання про злочини ОУН-УПА.

Схоже, що новообраний український Президент інтуїтивно відчуває цю потребу. Володимир Зеленський, який змінив на цій посаді Петра Порошенка, позиціонує себе як інтегратор і об'єднувач електорату різних регіонів країни. Тому для нього дуже важливим є символічне примирення пострадянської та націоналістичної версій історичної пам'яті. Зрозуміло, що поки рано робити якісь висновки, але 9 травня 2019 року – у День пам'яті і примирення – шостий Президент України зустрівся у Запоріжжі з ветеранами двох армій: радянської червоної та української повстанської. 100-річний Іван Залужний,

який 70-років тому боронив Сталінград і був поранений, а в наші дні втратив онука в боях на Донбасі, спокійно спілкувався з Параскою Зеленчук-Потяк, яка в свої 13 років стала зв'язковою УПА. Ця зустріч продемонструвала, що перемога над нацизмом є спільною для всіх частин України, вона може не розділяти, а об'єднувати суспільство.

Вочевидь, в Україні визріває духовний запит на злагоду й подолання схизмогенетичних тенденцій, і виборці чекають від нового Президента кроків саме у цьому напрямку. Чи реалізуються їхні сподівання – покаже час.

Підсумовуючи сказане, зазначимо, що стратегії меморальної політики завжди спрямовані на зрощування, інтеграцію минулого з сучасністю. Тому «має сенс говорити про державну політику пам'яті, яку можна визначити як систему цілей і заходів, здійснюваних суб'єктом цієї політики задля створення таких умов, за яких особа ідентифікувала б себе з національною державою та/або з відповідним наддержавним утворенням» [17, с.14]. Водночас, офіційна версія історичної пам'яті в сучасній Україні перетворилася на ідеологему, яка має мало спільного із «здатністю людського розуму зберігати індивідуальний і колективний досвід міжлюдських взаємин». Сьогодні це – потужний інструмент маніпулятивний технологій, спрямований на соціальну мобілізацію навколо чинної влади. Оскільки державна меморальна політика орієнтується на викреслення з народної пам'яті величезного масиву інформації, пов'язаною з радянським періодом історії, включаючи перемогу у Другій світовій, то не важко спрогнозувати формування в масовій свідомості контрпам'яті, яка є опозиційною до новітніх ідеологем. Все це вимагає пошуку таких інтерпретаційних моделей минулого, які б були здатні зафіксувати «точки дотику» як спільні оцінки історичних подій і, відштовхуючись від них, рухалися б у напрямку національної консолідації і громадянської злагоди.

ВИСНОВКИ

Наведена в колективній монографії соціально-філософська рефлексія феномену історичної пам'яті дозволяє констатувати, що сама його наявність є свідченням певної «зрілості» соціуму, здатного не лише зберігати інформацію про події минулого, але й усвідомлювати себе як повноправного діяча, творця історії. Будь-яка соціальна спільнота не може відбутися в якості історичного суб'єкта, якщо вона втрачає тяглість подій. Оцінка подій минулого впливає на оцінку сьогодення, на відповіді на одвічні питання «Хто ми?» і «Куди ми йдемо?». Історична пам'ять, таким чином, є результатом рефлексії та саморефлексії суб'єкта, підстава для соціальної ідентифікації особистості, етноса, нації, держави.

Старі й молоді нації Центрально-Східної Європи за допомогою історичної пам'яті намагаються підтримати свою тожсамість, «вкоренитися» в стрімкій динаміці соціально-політичних трансформацій, довести своє право на існування, легітимізувати свої держави та віднайти релевантні принципи міжнародних взаємин. Тривалий період домінування тоталітарних ідеологій в цьому регіоні планети обумовив практику напівтаємного зберігання альтернативних візій минулого в пам'яті народу.

Наприкінці ХХ – на початку ХХІ століття ставлення до проблем історичної пам'яті суттєво змінюється. Воно характеризується, з одного боку, зняттям табу на оприлюднення думок з раніше «закритих» тем, а з іншого – перетворенням історії на предмет політичного регулювання та маніпуляцій.

Історична пам'ять в Центрально-Східній Європі розглядається в контексті постколоніальної теорії, яка надає можливість осмислити не тільки довготерміновий процес окупації Центральної Європи, але й сучасні проблеми з історичним самовизначенням української національної спільноти. Стан цього самовизначення може бути описаний за допомогою наступних тез, що подані у вигляді антиномій:

1) переусвідомлення минувшини народів супроводжувалось процесами змістовної деколонізації та відновленням спільної ідентичності центральноєвропейських та українських спільнот. Антитеза – зміна рамки історичної пам'яті в Україні, на відміну від Центральноєвропейських країн, не корелюються з процесами ціннісного розмежування з імперським минулим, а зміна ідентичності має фасадно-декоративний характер;

2) центральноєвропейська та українська версії пам'яті може бути осмислена в межах постколоніальної теорії та спільного досвіду перебування в межах Австро-Угорської імперії. Антитеза – українська історична пам'ять практично не зазнала серйозного впливу австро-угорських та центральноєвропейських культурних маркерів, є залежною від спільного з Росією досвіду;

3) історична пам'ять, як складова традиційної ідентичності, була використана національними спільнотами Центральної Європи для

просування процесів комплексної деколонізації та модернізації. Антитеза – історична пам'ять українських спільнот не стала соціокультурним апріорі соціальних змін: чинником постколоніальної трансформації та модернізації;

4) в Україні протягом останніх років відбулася повноцінна інтелектуальна рефлексія щодо спільного з Центральною Європою та Росією історичного досвіду: історичної спадщини, ціннісно-нормативних вимірів деокупації, які є вкрай чутливі для центральноєвропейських народів. Антитеза – українське суспільство в цілому лише на початку світоглядних та суспільних трансформацій, а інтелектуали достатньо часто виступають ретрансляторами спрощеної антиколоніальної версії історичної пам'яті.

Існуючі стратегії меморальних політик в країнах Центрально-Східної Європи відрізняються розмаїттям, починаючи від так званих «війн пам'яті» і завершуючи свідомою відмовою від обговорення незручних і болісних питань. Відповідно, серед сусідів України можна назвати країни, чия політика пам'яті є відверто конфронтаційною (Польща, Угорщина, Росія), і країни, що демонструють толерантність у цих питаннях (Чехія, Словаччина).

Нова історична свідомість, про формування якої йшлося на сторінках даної колективної монографії, є для сучасної України не стільки реальністю, скільки уможливленим проектом. Із сумом доводиться констатувати, що комеморативні практики в нашій країні майже цілковито контролюються владою, яка вдало використовує їх для власної легітимації та захисту своїх корпоративних і приватних інтересів.

Партикуляризація історичної пам'яті обумовлює незавершеність і амбівалентність національної ідентичності українців. Через чверть століття після проголошення незалежної Української держави ми ще знаходимося в полоні чужих міфів. Для більшості наших співгромадян історичне минуле залишається значущим фактором для сприйняття теперішнього. Спрощено-стереотипне ставлення до історії визначає монохромну картину світу, яка не знає «відтінків сірого», в якій панують архаїчні стереотипи, а Інший обов'язково є ворогом. В Україні створені й функціонують державні інституції, які через ЗМІ, освіту, пропаганду нав'язують суспільству ті фрагменти минулого, які слід пам'ятати, а які – забути. В залежності від світоглядних орієнтацій представників провладної партії зміст історичної пам'яті та історичного забуття може варіювати: сьогодні ми пам'ятаємо і шануємо радянських воїнів-визволителів, не згадуючи про воїнів ОУН-УПА; а завтра – навпаки, останні стають героями, а перші зникають зі сторінок шкільних підручників.

Звернення до фрагментованого образу пам'яті з акцентом на забуття та втрату цілісної картини на сьогодні є популярним мотивом стимулювання протестних дій. Апеляція до історичної пам'яті, яка фіксує випадки «руйнування» законності й справедливості, включаючи територіальні спори, расову, конфесійну, мовну дискримінацію, масові порушення прав людини, вимоги компенсації матеріального збитку або простого права пам'ятати про

історичні події перетворюється на потужний мобілізаційний фактор у конфліктних ситуаціях.

На відміну від справжньої пам'яті про минуле, що дбайливо зберігається народом, «ідеологія-пам'ять» завжди вибірково ставиться до історичних подій. Вона підмічає, пояснює і навіть абсолютизує ті фрагменти історичної реальності, що вписуються в загальну логіку запропонованого метанаративу, і водночас замовчує, випускає з уваги ті факти, що такий логіці суперечать. В результаті відбувається маніпулятивне викривлення історії, але завжди знайдуться ті, хто виправдає таке спотворення міркуваннями вищої доцільності й інтересами держави, нації, класу, партії тощо.

Актуальним залишається питання пошуку оптимальної та прийнятної для більшості українців моделі національної ідентичності, яка б органічно поєднувала у собі як політичні (громадянські), так і соціокультурні складові, враховувала соціокультурну та мовну специфіку регіонів. З огляду на це, національна приналежність громадян України має бути сформована насамперед на засадах спільного громадянства, утвердженні громадянських свобод, побудові консолідованої демократії, створенні умов для повноцінного та гармонійного розвитку культур всіх етносів України. Нова історична свідомість має ґрунтуватися на підставах діалогічності, толерантності, гуманності, згоди і злагоди.

Особливого значення це набуває в умовах зовнішньої гібридної агресії. Російська тактика маскування своїх злочинних задумок і дій торкнулася й історичної пам'яті, внаслідок чого в її зміст були вживлені чисельні антиукраїнські «віруси», спрямовані, врешті-решт, на розмивання ціннісного ядра нації та деструкцію суверенітету. Вироблення в національній свідомості українців імунітету проти агресорних технологічних впливів передбачає наявність вільного комунікативного процесу, побудованого на принципах раціональної аргументації, рівного доступу всіх суб'єктів, прагнення дійти компромісу заради наближення до істини.

Завершуючи огляд складних питань історичної пам'яті, автори монографії не претендують на вичерпність і повноту, адже навіть простий перелік сюжетів минулого, з яких існують принципово різні прочитування, перевищить обсяг окремої книги. Втім, і сама пам'ять занадто рухлива й мінлива, щоб можна було б поставити крапку в меморальному дискурсі. Більш того, наявність постійного загальнонаціонального діалогу з приводу оцінки свого минулого є необхідною умовою соціально-психологічного здоров'я нації, аксіологічної стійкості й громадянської злагоди. Тому автори відкриті до обговорення дотичних проблем як методологічного, так і безпосередньо історичного характеру.

ПЕРЕЛІК ПОСИЛАНЬ

Передмова

1. История и память: историческая культура Европы до начала нового времени / Под ред. Л. П. Репиной. Москва: Кругъ, 2006, с. 22.
2. Копосов Н. Память строгого режима. История и политика в России. Москва: Новое литературное обозрение, 2011. 320 с.
3. Політика історичної пам'яті в контексті національної безпеки України. Аналітична доповідь відділу гуманітарної безпеки. Київ: Національний інститут стратегічних досліджень, 2018. 110 с.

Частина I. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ В МІЖДИСЦИПЛІНАРНОМУ ДИСКУРСІ

Глава 1. Генеза концепта «історична пам'ять» в контексті трансформацій історичної методології

1. Буряк Л.І. Моделі національної пам'яті в українській історіографії 1920-х років: пошук компромісу та спроби адаптації / Національна та історична пам'ять: збірник наукових праць (гол. ред. В. Ф. Солдатенко). Київ: НВЦ «Пріоритети», 2012. Вип. 5. С. 3-15.
2. Вебер М. Наука как призвание и профессия / Избранные произведения Москва, 1990. С. 707-735.
3. Вельцер Х., Ленц К. Поколение дедов в Европе / *Отечественные записки*. 2008. Т. 44. С. 6–22.
4. Геллнер Э. Нации и национализм. Москва: Прогресс, 1991. 320 с.
5. Гуревич А.Я. Исторический синтез и школа «Анналов». – Москва: Индрик, 1993. 328 с.
6. Додонов Р.О. Трансформація концепту «історична пам'ять» в постмайданній Україні / *Культурологічний вісник. Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпряниці*. Вип. 38. Том 2. Запоріжжя: Просвіта, 2017. С. 25-32.
7. Копосов Н. Память строгого режима. Москва, Новое литературное обозрение, 2011. С. 41-79.
8. Нагорна Л. П. Регіональна ідентичність: український контекст. Київ: ІПіЕНД імені І. Ф. Кураса НАН України, 2008. 405 с.
9. Національна та історична пам'ять: словник ключових термінів (кер. авт. кол. А.М. Киридон). Київ: НВЦ «Пріоритети», 2013. 436 с.

10. Нора П. Всемирное торжество памяти / *Неприкосновенный запас*. 2005. № 2-3 (40-41). <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/nora22.html>
11. Нора П. Между памятью и историей / В кн.: П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. Франция-память. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1999. С. 17-50.
12. П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. Франция-память. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1999. 328 с.
13. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Издательство Уральского университета. 2002. 528 с.
14. Ферретти М. Непримируемая память: Россия и война. Заметки на полях спора на жгучую тему / *Неприкосновенный запас*. 2005. – № 2-3(40-41). <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ferre8.html>
15. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. Москва: Новое изд-во, 2007. 348 с.
16. Штоквиш О.А. Мова і Пам'ять. Лінгвокультурологічний аспект проблематики memory studies / Національна та історична пам'ять: збірник наукових праць (гол. ред. В. Ф. Солдатенко). Київ: НМЦ «Пріоритети», 2012. Вип. 3. С. 245-268
17. Яковенко Н. Одна Клію, дві історії / *Критика*. 2002. № 12. С. 12-14.
18. Bellah R.N. Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World N.Y., San Francisco, L, 1976.
19. Dodonov R. The Institutionalization of the Politics of Memory. *Skhid*. 2018. № 1(153). P. 98-102.
20. Dosse F. L'Histoire en miettes. P., 1987.
21. Eley G. The Crooked Line. From Cultural History to the History of Society. Chicago, L, 2005.
22. Faire de l'histoire / Pub. par J. Le Goff, P. Nora. P., 1974. Vol. 1-3.
23. Joutard Ph. La legende des Camisards. Une sensibility au passe. P., 1977.
24. Kansteiner W. Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies / *History and Theory*. 2002. № 41/2. P. 180.
25. Kennedy P. The Decline of Nationalistic History in the West, 1900-1970 / *Journal of Contemporary History*. 1973. № 8/1. P. 77-100.
26. Klein K.L. On the Emergence of Memory in Historical Discourse / Representations. 2000. № 69/1. P. 127-150.
27. Laslett P. The World We Have Lost. L., 1965.
28. Lowenthal D. The Past is a Foreign Country. L, N.Y., 1985. P. XXIV-XXV.
29. Mosse G. L. The Nationalization of Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars Through the Third Reich. N.Y., 1975.
30. Plumb J. H. The Death of the Past. L, 1969. P. 14-15, 60-61.
31. Samuel R. Theatres of Memory, vol. 1 Past and Present in Contemporary Culture. L, N.Y., 1994. P. 25.

32. The Invention of Tradition (Ed. E. Hobsbawm, T. Ranger). Cambridge, 1983.
33. Valery P. Regards sur le monde actuel et autres essais. P., 1945. P. 43.

Глава 2. Історична пам'ять в тенетах історіографії

1. Апель К.-О. Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність / В кн.: Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. Київ: Лібра, 1999. С. 355-371.
2. Апель К.-О. Киевские лекции. Київ: Стилос, 2001. 52 с.
3. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. Москва: Медиум, 1995. 323 с.
4. Блауберг И.И. Анри Бергсон и философия длительности / Бергсон А. Собрание сочинений в четырех томах. Том 1. Москва: «Московский Клуб». С. 6-44.
5. Blumenberg G. Антропологичний підхід до сучасного значення риторики / В кн.: Після філософії: кінець чи трансформація? Київ, 2000. С. 371-402.
6. Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Київ: Юніверс, 2000. Т. 2. 480 с.
7. Гегель Г.В.Ф. Философия права. Москва: Мысль, 1990. 524 с.
8. Данто Артур С. Аналитическая философия истории. Москва: Идея-Пресс, 2002. 145 с.
9. Ильин В.В. Философия истории. Москва: Изд-во Моск. ун-та, 2003. 380 с.
10. Коллингвуд Дж.Р. Идея истории. Автобиография. Москва: Наука, 1980. 486 с.
11. Кукарцева М.А., Мегилл А. Философия истории и историология: грани совпадения. <http://refdb.ru/look/1137605.html>
12. Манхейм К. Идеология и утопия / В кн.: Манхейм К. Диагноз нашего времени. Москва: Юрист, 1994. С.7-276.
13. Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле // В кн.: Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. Москва: REFL-book, 1994. С. 254-266.
14. Пролеєв С. Місця пам'яті та безпам'ятство в культурі / *Філософська думка*, 2013. № 6. С.10-13.
15. Рікер П. Право і справедливість. Київ: Дух і літера, 2002. С.12-13.
16. Рікер П. Идеология та утопія. Київ: Дух і літера, 2005. 386 с.
17. Рорти Р. Случайность ирония и солидарность. Москва: Русское феноменологическое общество, 1996. 282 с.
18. Трельч Э. Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. Москва, 1994. 488 с.

19. Тур М.Г. Некласичні моделі легітимації соціальних інститутів. Київ: ПАРАПАН, 2006. 396 с.
20. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург: Издательство Уральского университета. 2002. 528 с.
11. Фуко М. Археология знания. Киев: Ника-Центр, 1996. 208 с.
12. Хабермас Ю. Комунікативна дія і дискурс / В кн.: Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. Київ: Либідь, 1996. С. 84- 90.
13. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. Санкт-Петербург: Наука, 2000. 390 с.
14. Apel K.-O. Arnold Gehlens „Philosophie der Institutionen” und die Metainstitution der Sprache / Apel K.-O. Transformation der Philosophie. Bd.1. S. 197-221.
15. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. Bd.2. 633 S.

Глава 3. Нова історична свідомість як передумова громадянської злагоди в контексті гуманітарної безпеки держави

1. Аверинцев С. Коли рука не стиснеться в кулак. *Дух і літера*. 2001. № 7-8. С. 67-74.
2. Алиев М.Г. Агрессия и согласие / *Вестник Российского философского общества*. 2004. № 4 (32). С. 102-106.
3. Bai C., Gong Y., Feng C. Social trust, pattern of difference, and subjective well-being / *SAGE Open*. 2019. 9(3).
4. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование действительности: Трактат по социологии знания. Москва: Academia-Центр, Медиум, 1995. 323 с.
5. Библер В.С. О гражданском обществе и общественном договоре / *Через тернии*. Москва, 1990. С. 347.
6. Бистрицький Є. Конфлікт культур і філософія толерантності / В кн.: Демони миру та боги війни. Соціальні конфлікти посткомуністичної доби. Київ: Політична думка, 1997. С. 147-168.
7. Бубер М. Два образа веры. Москва: Республика, 1995. 464 с.
8. Габермас Ю. Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ / В кн.: Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Київ: Лібра, 1999. С. 287-324.
9. Гараджа В.И. Толерантность и религиозная нетерпимость / *Философские науки*. 2004. № 3. С. 18-33.
10. Гидденс Э. Что завтра: фундаментализм или солидарность? *Отечественные записки*. 2003 / http://magazines.russ.ru/oz/2003_01_05.html

11. Губар О.М. Толерантність і компліментарність у контексті культури прав людини / Вісн. Житомир. держ. ун-ту ім. І. Франка. 2007. № 34. С. 15-17.
12. Давиденко В.В. Соціальний діалог в контексті взаємодії громадянського суспільства і держави: автореф. дис... д-ра політ. наук: 23.00.02 – політичні інститути та процеси. Львів: Львів. Нац. ун-т ім. І. Франка. Л., 2008. 35 с.
13. Дарендорф Р. Тропы из утопии. Москва: Праксис, 2002. 534 с.
14. Демшина А.Ю. Диалог искусств в пространстве современной культуры / *Культурология: Дайджест*. РАН ИНИОН. Центр гуманитарных научно-информационных исследований. 2004. 2 (29). С. 173-176.
15. Дичковська Г.О. Насильство і толерантність: контроверсійні складові політичних ідеологій / Вісн. Житомир. держ. ун-ту ім. І. Франка. 2007. № 35. С. 8-12.
16. Dodonov R. The Institutionalization of the Politics of Memory. *Skhid*. 2018. № 1(153). P. 98-102.
17. Дьяконов Г. Філософія персоналізму і психологія діалогу / *Соціальна психологія*. 2005. № 2. С. 18-27.
18. Дьяконов Г.В. Философия диалога М. Бубера и проблемы онтологии и психологии личности / *Практична психологія і соціальна робота*. 2008. № 8. С. 8-16.
19. Злобіна О., Мартинюк І., Соболева Н., Тихонович В. Соціальний простір життя як суб'єктивна символічна реальність. Київ: Інститут соціології НАН України, 2004. 299 с.
20. Grever M., Adriaansen R. Historical consciousness: The enigma of different paradigms / *Journal of Curriculum Studies*. 2019. 51(6). P. 814-830.
21. Hooghe M., Verhaegen S. The effect of political trust and trust in european citizens on european identity / *European Political Science Review*. 2017. 9(2). P. 161-181.
22. King P. The problem of tolerance: Government and opposition: The London school of economics and political science. L.: Univ. of London, 1971. P. 172-207.
23. Кожухарь Г.С. Проблема толерантности в межличностном общении / *Вопросы психологии*. 2006. № 2. С. 3-12.
24. Кожухарь Г.С. Формы межличностной толерантности: критериальные признаки и особенности / *Психологический журнал*. 2008. Т. 29, № 3. С. 30-40.
25. Козер Л. Функции социального конфликта. – Москва: Идея-Пресс, Дом интеллектуал. книги, 2000. 205 с.
26. Крейн І. Концепція толерантності як універсальної еволюції розуму: метапідхід / *Вісник НАН України*. 2006. № 11. С. 22-42.
27. Кумкін І.О. Громадянська злагода як необхідна умова розвитку сучасного українського суспільства. Автореф.... дис. к.філос.н.,

Спеціальність 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Сімферополь: Таврійський національний університет ім. В.І. Вернадського, 2007. 18 с.

28. Леви В. Искусство быть собой. Москва: Знание, 1977. 208 с.

29. Лекторский В.А. Научное и вненаучное мышление: скользящая граница / В кн.: Наука и культура (под ред. В.Н. Поруса). Москва, 1998.

30. Лекторский В.А. О толерантности, плюрализме и критицизме / *Вопросы философии*. 1997. № 11. С. 46-54.

31. Luhmann N. Trust and power. N.Y.: J. Wiley, 1979. 208 pp. 92.

32. Lukjanov A., Pushkareva M., Rakhmatullina Z., Itkulova L., Khanova R. Concerning new social ontology of ethnos as historical consciousness and self-identity / *International Journal of Ethics and Systems*. 2018. 34(2). P. 213-220.

33. Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера. Москва: Молодая гвардия. 1990. 351 с.

34. Новейший философский словарь (сост. А. А. Грицанов). 2-е изд., перераб. и доп. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. С. 320.

35. Nordgren K. Boundaries of historical consciousness: A western cultural achievement or an anthropological universal? / *Journal of Curriculum Studies*. 2019. 51(6). P. 779-797.

36. Пазенок В.С. Апология аморализма: критический очерк буржуазного этического релятивизма. Москва: Мысль, 1982. 231 с.

37. Парсонс Т. Система современных обществ. Москва, 1998. 270 с.

38. Перепелицина О.А. Діалог у контексті без/основності. Автореф. ... дис. к. філос.н., Спеціальність 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії. Харків: Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна, 2004. 21 с.

39. Погоріла Н. Довіра населення до політичних та публічних інституцій у порівняльному контексті / *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*. 2003. № 3. С. 144-156.

40. Попер К. Открытое общество и его враги. Москва, 1992. С. 167.

41. Рікбор П. Толерантність, нетолерантність, неприйнятне / В кн.: Навколо політики. Київ: Дух і літера, 1995. С. 313-332.

42. Ротар Н. Діалогові форми політичної участі: передумови та перспективи становлення в Україні / *Політичний менеджмент*. 2007. № 1. С. 75-92.

43. Руанду Йон. Політична система і громадянське суспільство: консенсус інтересів / *Політичний менеджмент*. 2008. Спеціальний випуск. С. 100-108.

44. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права / В кн.: Руссо Ж.-Ж. Трактаты. Москва: Наука, 1969. 704 с.

45. Скубашівська Т. Проблема толерантності у зрізі міжкультурного

діалогу / *Практична філософія*. 2004. № 4 (14). С. 108-113.

46. Современный философский словарь (под ред. В.Е. Кемеров). 2-е изд., испр. и доп. Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: "ПАРАПРИНТ", 1998. С. 414.

47. Сорокин П. Общедоступный учебник по социологии. Москва: Наука, 1994. 560 с.

48. Steckermeier L., Delhey J. Better for Everyone? Egalitarian Culture and Social Wellbeing in Europe / *Social Indicators Research*. 2019. Т. 143, № 3. Р. 1075-1108.

49. Уайтхед А. Избранные работы по философии: пер. с англ. (сост. И.Т. Касавин). Москва: Прогресс, 1990. 717 с.

50. Уолцер М. О терпимости. Москва: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. 160 с.

51. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / В кн.: Франк С.Л. Сочинения. Москва: Правда, 1990. С. 183-559.

52. Фукуяма Ф. Доверие. Москва: АСТ-Эрмак, 2004. 730 с.

53. Хеффе О. Плюрализм и толерантность: к легитимации в современном мире / *Философские науки*. 1991. № 12. С. 22-23.

54. Шикина Т. Диалог как социокультурная программа человеческой жизнедеятельности / *Власть. Общественно-политический журнал*. 2008. № 6. С. 34-27.

55. Шихардина Т.Н. Толерантность как моральный компромисс / Толерантность в контексте многоукладности российской культуры: Тезисы международной научной конференции 29-30 мая 2001 г. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2001. С. 305-307.

56. Шугуров М.В. «Праздная» толерантность: постмодернистский сценарий / *Общественные науки и современность*. 2003. № 5. С. 140-149.

57. Щукин В.Г. О диалоге и его альтернативах. Вариации на тему М.М. Бахтина / *Вопросы философии*. 2006. № 7. С. 32-44.

Частина II. СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ ПРОБЛЕМ ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ КРАЇН ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНОЇ ЄВРОПИ ХХ-ХХІ СТ.

Глава 1. Центральноевропейський дискурс історичної пам'яті

1. Андрухович Ю. Моя Європа. Львів: ВНТЛ Класика, 2005. 127 с.

1a. Anderson B. Wspólnoty wyobrażone : rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu. Kraków: Znak, 1997.

2. Вагнер П. Чи має Європа культурну ідентичність? // Культурні цінності Європи. Київ: Дух і Літера, 2014. 552 с.

3. Вольдан А. Поняття “Галичина” і “Центральна Європа” та їхнє значення для європейської ідентичності / Нова Україна і нова Європа: час зближення / Матеріали міжнародного семінару 3-6 листопада 1996 р. Львів: Літопис, 1997. С. 132-140.
4. Вояковський Д. Ментальні кордони в Європі без кордонів. Київ: Ніка-Центр, 2012. 320 с.
5. Вульф Л. Винайдення Східної Європи: Мапа цивілізації у свідомості епохи Просвітництва. Київ: Критика, 2009. 592 с.
6. Гнатюк О. Прощання з імперією: Українські дискусії про ідентичність. Київ: Критика, 2005. 528 с.
7. Грицак Я. Шлях України та Польщі до прощення / *Нове время*. 2016. 30 липня. <https://nv.ua/ukr/opinion/shljah-ukrajini-ta-polshchi-do-proshchennja-183764.html>
8. Гундорова Т. Постмодерністська фікція Андруховича з постколоніальним знаком запитання / *Сучасність*. 1993. Ч. 9.
9. Гундорова Т. Транзитна культура. Симптоми постколоніальної травми. Київ: Грані-Т, 2012. 548 с.
10. Дзюба І. Інтернаціоналізм чи русифікація? Київ, 2005. 330 с.
11. Еткинд А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России / *Литературное обозрение*. Москва, 2011.
12. Забужко О. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу. Київ: Факт, 2006. 148 с.
13. Киридон А. Гетеротопії пам'яті. Теоретико-методологічні проблеми студій пам'яті. Київ: Ника-Центр, 2016. 320 с.
14. Павлишин М. Канон та іконостас: [Літературно-критичні статті]. Київ: Час, 1997. 447 с.
15. Портнов А. Між “Центральною Європою” та “Русским миром”: сучасна Україна у просторі міжнародних інтелектуальних дискусій. Київ: НІСД, 2009. 160 с.
16. Савицький Ю. Чи може криза польсько-українських стосунків стати на перешкоді євроінтеграції України? <https://www.radiosvoboda.org/a/28889046.html>
17. Саїд Е. Культура й імперіалізм. Київ: Критика, 2007. 608 с.
18. Шацька Б. Минуле – пам'ять – міт. Чернівці: Книги–XXI, 2011. 248 с.
19. Шкандрій М. В обіймах імперії. Російська та українська література новітньої доби. Київ: Факт, 2004. 494 с.
20. Яковенко Н. Шкільна історія очима істориків-науковців: матеріали Робочої наради з моніторингу шкільних підручників історії України. Київ, 2015. С. 113-121.
21. Andruchowytch J. Europa wyobraźni. Dyskusja / *Slowopolskie*. 2002. 23. 05. S. 6.

22. Arens K. Central Europe and the Nationalist Paradigm / Ukraine-Europe. The Heritage of Central Europe. Common Memories-Common Perspectives, 2007. P. 7-54.
23. Ash T. Where is Central Europe Now? / History of the Present: Essays Sketches and Despatches from Europe in the 1990s. London; New York: Penguin, 1999. 441 p.
24. Assodobraj-Kula N. Rola historii w narodzinach świadomości narodowej w Afryce Zachodniej / *Studia Sociologiczne*. 1967. № 1. S. 73-109.
25. Bakula B. Współczesne debaty narodowe w Europie środkowo-Wschodniej / *Historie, Społeczeństwa, Przestrzenie dialogu*. Kraków, 2014. S. 144-156.
26. Brodski J. Śpiew wahadła. Eseje, Zestyty Literackie. Paris, 1989. 57 s.
27. Buksinski T. Transformations and continuations. The case of Central-Eastern Europe. Poznan, 2011. 232 s.
28. Buns V. The Visegrad Group: Regional Cooperation and European integration / Post-Communist Europe in Peter Katzenstein. Oxford, 1997.
29. Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago, 1994. 320 p.
30. Czarnowski S. Powstanie i społeczne funkcje historii / Czarnowski S. *Dzieła*. Warszawa, 1956. Vol. 1. 224 s.
31. Dzielski M. Odrodzenie ducha – budowa wolności: Pisma zebrane. Kraków: Znak, 1985. 884 s.
32. Eisenstadt S. Utopia I nowoczesność. Warszawa: Rok wydania, 2009. 610 s.
33. Fanon F. The Wretched of the earth. New York, 1961. 245 s.
34. Fiut A. In the Shadow of Empires. Postcolonialism in Central and Eastern Europe. Why not / From Sovietology to Postcoloniality: Poland and Ukraine from a Postcolonial Perspective. Stockholm, 2007. P. 35-40.
35. Gandhi L. Postcolonial Theory. A Critical Introduction. New York, 1998. 200 p.
36. Geremek B. Społeczeństwo obywatelskie i współczesność / Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo. Kraków, 1994.
37. Gillis J. Commemorations. The Politics of National Identity. Poznan, 1994. 304 s.
38. Halecki O. Borderlands of Western civilization: A History of East-Central Europe. Oxford, 2001. 547 p.
39. Havel V. Anti-political politics. – Gdansk, 2009.
40. Himka John. What't in a Region. (Notes on "Central Europe") / Ukraine-Europe. The Heritage on Central Europe. Common Memories – Common Perspectives. P. 131-145.
41. Hrytsak Y. The Postcolonial Is Not Enough / *Slavic Review*. 2015. Vol. 74. No. 4. P. 732–737.
42. Jdlicki J. Historical Memory as a Source of Conflict / *Eastern Europe*. Communist and Post-Communist Studies № 8 (32). P. 225-232.

43. John Paul II. The Addresses of the Holy Father during His Third Visit in Poland. Rome, 1987.

44. Kappeler A. The Russian Empire: A Multi-Ethnic History. Harlow, England: Longman, 2001. P. 60-65.

45. Katrebova-Blehova B. The Opposition Movement in Slovakia in the Period of Normalization / Consequences of Commemorations of 1989 in Central Europe. Human Rights and Legacies of 1989. Revolution by Song: Choral Singing and Political Change in Estonia. European Network Remembrance and Solidarity, 2014. P. 41-62.

46. Keen M. Mucha Janush Autobiographies of Transformation: Lives in Central and Eastern Europe (Studies in European Sociology) Hardcover – 17 Nov 2005.

47. Kiliński J. Wspólnota abstrakcyjna. Zarys Sociologii narodu. Warszawa: IfiS PAN, 1989. 296 s.

48. Kiliński Y. Is there any Sociological Tradition of Social Memory Research? The Polish and the Czech Case / *Polish Sociological Review*. 2013. No 183. P. 297-316.

49. Kis D. Wariacje na tematu środkoeuropejskie / Homo poeticus, mimo wszystko. świat Literacki, Izabelin 1998. S. 101–106.

50. Kolakowski L. Moje słuszne poglądy na wszystko. Kraków: Znak, 2011. 430 s.

51. Koziński J. Dwa oblicza polskiej megalomanii / *Odra*. 1991. No. 7-8. S. 65-103.

51a. Konopachek Z. Our Lives as Database. A Sociological View of Ourselves. Czech Sociological Transition / Autobiographical Research Dialogues. Praha, 2001.

52. Krasnodębski Z. Większego cudu nie Będzie. Kraków, 2011. 478 s.

53. Kundera M. The Tragedy of Central Europe / Globalization and Politics of Public memory. New York, 2007.

54. Kuzio T. History, Memory and Nation Building in the Post-Soviet Space / *Nationalities Papers*. 2002. Vol. 30. No. 2. P. 259-265.

55. Melchior M. Zagłada a tożsamość: polscy Żydzi ocaleni na aryjskich papierach. Analiza doświadczenia biograficznego. Warszawa: IfiS PAN, 2004.

56. Moore B. Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of the Modern World. Boston, 1966.

57. Njaskowski L. Domeny symboliczne. Konflikty narodowe i etniczne w wymiarze symbolicznym. Warszawa, 2007.

58. Njaskowski L. Polska polityka pamięci. Warszawa, 2008.

59. On the Potential of Norbert Elias's Approach in the Social Memory Research in Central and eastern Europe / *Polish Sociological Review*. 2013. No. 3. P. 318-326.

60. Ossowski S. Stefan Czarnowki / Czarnowski S. Dzieła. Warszawa: PWN. Vol. 5.

61. Our Lives as Database: Doing A Sociology of Ourselves (Czech Social Transitions in Autobiographical Dialogues) (ed. Z. Konopásek). Prague: Karolinum Press, 2000. 302 p.
62. Pakier M., Wawrzyniak J. Memory and Change. Eastern Perspectives. New York; Oxford, 2015.
63. Pavlyshyn M. Post-Colonial Features in Contemporary Ukrainian Culture / *Australian Slavonic and East European Studies*. 1992. S. 42-46.
64. Reykowski Y, Sens porozumień Okreglego Stolu / *Kultura*. 1999. No. 619. S. 13-28.
65. Seligman A. The Idea of Civil Society. The Free Press, 1992. P. 91-92.
66. Simulcik J. Svetlo z podzemia. Z Kroniky katolickeho samizdatu, 1969-1989. Presov: Michal Vaško, 1997.
67. Skórczewski D. Teoria-Literatura-Dyskurs. Pejzaż Postkolonialny. Luvlin: Kultura, 2013.
68. Snyder T. Integration and Disintegration: Europe, Ukraine and the World / *Slavic Review*. 2015. № 4.
69. Stepan A. Path toward redemocratization, Theoretical and comparative considerations / *Transitions from Authoritarian Rule. Comparative Perspectives*. Baltimore. – London: Johns, Hopkins University Press, 1999.
70. Subrt Juri Memory as a Subject of Sociological Investigation / in: Juri Subrt, Niko Tos (eds) *Crossroads of Transition. A Czech-Slovene Colloquium*. Praha, Philosophical Faculty, Charles University. P. 7-31.
71. Szacka B, *Przeszłość w świadomości polskiej*. Warszawa, 1988.
72. Szacki J. *Tradycja. Przegląd problematyki*. Warszawa. PWN 1971.
73. Szpociński A *Przemiany obrazu przeszłości Polski. Analiza suchowisk historycznych dla szkół podstawowych 1951-1984*. Warszawa: Instytut Socjologii UW.
74. Szucs J. The Three Historical Regions of Europe. *Acta Historiae Academiae Scientiarum Hungarica* 29 1983. P. 84-131.
75. Szucz J. *Trzy Europy*. Lublin, 1995.
76. Tarkowska E. *Czas w społeczeństwie, Problemy, Tradycje, kierunki badań*. Wrocław: Ossolineum.
77. Tarkowska T. *Contemporary Polish Society towards the Past*. Warszawa. 2009.
78. Traba R. *Przeszłość w terażniejszości*. Poznan, 2009.
79. Volodymyr Viatrovyh: “My zmozhemo podolaty bud-yakoho voroha za umovy, shcho budemo razom” [Volodymyr Viatrovyh: “We Can Defeat Any Enemy, if We Stay Together”],” *Ukrainskyi Instytut Natsionalnoi Pamiati*, accessed November 7, 2015.
80. Wigura K. *Wina narodów. Przebaczenie jako strategia prowadzenia polityki*. Gdansk; Warszawa, 2011.
81. *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Kraków: Znak 1997. 208 s.

82. Zsinska Laszlo. Similarities and differences in Polish and Hungarian History. Kultura. Budapest, 2013. P. 21-34.

Глава 2. Пам'ять про злочини нацистів в політичних конструктах повоєнної історичної свідомості Німеччини

1. Адорно Т. Дослідження авторитарної особистості. Москва: Срібні нитки, 2001. 416 с.

2. Адорно Т. Что значит «проработка прошлого?» / *Неприкосновенный запас*. 2005. № 2-3 (40-41).

3. Арндт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. Москва: Европа. 2008. 424 с.

4. Арндт Х. Опыты понимания, 1930-1954. Становление, изгнание и тоталитаризма. Москва: Изд-во Института Гайдара. 2018. 712 с.

5. Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика. Москва: Новое литературное обозрение, 2014. 328 с.

6. Болебер В. Воспоминание и историзация: трансформация индивидуальной и коллективной травмы и ее межпоколенческая передача / *Журнал практической психологии и психоанализа*. 2010. № 4.

7. Борозняк А. ФРГ: волны исторической памяти / *Неприкосновенный запас*. 2005. №2-3(40-41).

8. Дауб Г. Миф о коллективной вине немцев. Ревизионизм холокоста. <http://www.rd-zeitung.eu/obzor/gdaub.htm>

9. Кауганов Е. Л. Содержание и динамика немецкой национальной идентичности после Второй мировой войны (1945-2000-е гг.): диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.07. – Москва: Институт этнологии и антропологии им.Н.Н.Миклухо-Маклая РАН, 2016. 206 с.

10. Крейг Г.Э. Немцы. Москва: Ладомир, 1999. 378 с.

11. Кун Г. Возвращение из преисподней: денацификация послевоенной Германии / *Историк и художник*. 2007. № 12. С.41-50.

12. Малышева Е.М. Война в исторической памяти: дискуссионные проблемы / Судьба на фоне времени. Сборник статей, посвященных 70-летию со дня рождения А.С. Схакумидова. Майкоп: изд-во АГУ, 2004. С. 82-102.

13. Малышева Е.М. Открытое для преступлений пространство: оценка германского нацизма немецкими историками / Беларусь в годы Великой Отечественной войны: уроки истории и современность. Материалы Международной научной конференции 29-30 июня 2004 г. Минск: Институт истории Национальной академии наук Белоруссии, 2004. С. 137-145;

14. Нора П. Всемирное торжество памяти / *Неприкосновенный запас*. 2005, № 2-3(40-41).

15. Нора П. Теперішнє, нація, пам'ять: пер. з фр. А. Рєпи. Київ: ТОВ Видавництво «КЛЮ», 2014. 272 с.
16. Рулинский В.В. Преодоление нацистского прошлого в ФРГ. Феномен Гольдхагена / *Современная Европа*. 2016. № 5 (71). С. 67-78.
17. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память / *Неприкосновенный запас*. 2005. № 2-3. С. 8-27.
18. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. Москва: Новое издательство, 2007. 348 с.
19. Хаттон П. История как искусство памяти. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2003. 424 с.
20. Шеррер Ю. Германия и Франция: проработка прошлого / *Историческая политика в XXI веке*. Москва: Новое литературное обозрение, 2012. С. 89-109.
21. Ясперс К. Смысл и назначение истории. Духовная ситуация времени. Москва: Политиздат, 1991. 527 с.
22. Bartke M. Vergangenheitsbewältigung in Deutschland – die verschiedenen Phasen der Aufarbeitung des NS-Unrechtsregimes. internationalen Symposiums der Friedrich-Ebert-Stiftung in Tokio am 4. Juni 2015. <http://matthias-bartke.de/vergangenheitsbewaeltigung-in-deutschland-die-verschiedenen-phasen-der-aufarbeitung-des-ns-unrechtsregimes>
23. Confino A. Collective Memory and Cultural History: Problems of Method / *American Historical Review*. December 1997. Vol. 102, №. 5. P. 1388-89, 1392.
24. Fischer T., Lorenz, M.N. Lexikon der «Vergangenheitsbewältigung» in Deutschland. Debatten- und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945. Bielefeld: Transcript – Verlag für Kommunikation, Kultur und soziale Praxis, 2007. 398 s.
25. Frei N. Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit. München, 1999. 430 s.
26. Gansel, C., Zimniak, P. Das «Prinzip Erinnerung» in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur nach 1989. Göttingen: V+R Unipress, 2010. 369 s.
27. Goldhagen D. Hitlers willige Vollstrecker : Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust. Berlin : Siedler Verlag, 1996. 728 s.
28. Habermas J. Eine Art Schadensabwicklung. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1987. 178 s.
29. Halbwachs M. On Collective Memory. *Maurice Halbwachs*. Trans. and ed. Lewis A. Coser. Chicago: University of Chicago Press, 1992. 237 p.
30. Kershaw J. The 'Hitler Myth'. Image and Reality in the Third Reich. Oxford: University Press, 2009. 320 p.
31. Knigge V. und Frei N. Verbrechen erinnern. Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord. München: C.H. Beck Verlag. 2002. 450 s.

32. Kogon E. Die unvollendete Erneuerung. Deutschland in Kräftefeld Politische und gesellschaftliche Aufsätze aus zwei Jahrzehnten. Frankfurt an Main, Europäische Verlagsanstalt, 1964. 257 s.
33. Knopp G. Die Wehrmacht (Eine Bilanz). 1. Auflage. C. Bertelsmann Verlag. München, 2007.
34. Meier C. Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns. Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit. München: Siedler Verlag, 2010. 160 s.
35. Nolte E. Vergangenheit, die nicht vergehen. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 6. Juni 1986. / Der europäische Bürgerkrieg von 1917-1945: Nationalsozialismus und Bolschewismus. Frankfurt a. M., 1987. S.20-29.
36. Olick J. Collective Memory: The Two Cultures / *Sociological Theory*. Vol. 17. №. 3. November 1999. P. 333-348.
37. Reichel P. Vergangenheitsbewältigung in Deutschland. Die Auseinandersetzung mit der NS-Diktatur von 1945 bis heute. Verlag C.H.Beck. München, 2001. 253 s.
38. Walter R. Nation. Die Erfindung der Vergangenheit durch die Gegenwart, Die Zeit, 14.01.1994. <https://www.zeit.de/1994/03/die-erfindung-der-vergangenheit-durch-die-gegenwart>
39. Wippermann W. Wessen Schuld? Vom Historikerstreit zur Goldhagen-Kontroverse. Berlin: Elefantpress, 1997. 142 S.
40. Wieland G. 1945 in Berlin. Berlin: Story Verlag, Berlin 2014. 80 s.
41. Wolgast E. Vergangeheitsbewaeltigung in der unmittelbaren Nachkriegszeit. http://www.uni-heidelberg.de/uni/presse/ruca3_97/wolgast.htm
42. Wolfrum E. Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland: Der Weg zur bundesrepublikanischen Erinnerung: 1948-1990. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999. 532 s.

Глава 3. Історична пам'ять в сучасних українсько-польських відносинах: нові обличчя старих проблем

1. Герасименко Л.С. Історична пам'ять в Україні: сучасний стан та виклики майбутнього. <http://www.stattionline.org.ua/histori/107/20133-istorichna-pam-yat-v-ukra%D1%97ni-suchasnij-stan-ta-vikliki-majbutnogo.html>
2. Грицак Я. Українсько-польські гуманітарні взаємини в 1991-2001 рр. шлях України та Польщі до прощення / *Новое время*. 29 липня 2016. С. 2.
3. Добржанський О. Еволюція суспільно-історичних стереотипів у свідомості українців та поляків на прикладі опіки над місцями національної пам'яті / Україна-Польща: історичне сусідство. Матеріали міжнародної наукової конференції 19-20 травня 2017 р. Вінниця: ТОВ «Нілан-ЛТД», 2017. С. 365-370.

4. Етнополітичний контекст соціокультурних трансформацій у сучасній Україні. Київ: ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2017. 512 с.
5. Заброварний С. До повного примирення і щирого порозуміння / *Політика і час*. 1997. № 9. С. 5-11.
6. Заневич М. У полоні старих концепцій: що впливає на українську політику Польщі. / *Українська правда*. 2017, 19 жовтня. <https://www.eurointegration.com.ua/articles/2017/10/19/7072409/>
7. Зашкільняк Л. Історична пам'ять та історіографія як дослідницьке поле для інтелектуальної історії. <http://www.inst-ukr.lviv.ua/files/23/810Zashkilniak.pdf>
8. Зашкільняк Л.О., Крикун М.Г. Історія Польщі: від найдавніших часів до наших днів. Львів: ЛНУ ім. І.Франка, 2002. 752 с.
9. Зашкільняк Л. У тіні Волинської трагедії: Форум Україна – Польща. <http://www.inst-ukr.lviv.ua/uk/news/news/?newsid=347>
10. Каліщук О. У тіні Волині? Історія vs пам'ять. Луцьк, 2016. 162 с.
11. Коник А. «Історична пам'ять» та «політика пам'яті» в епоху медіа культури / *Вісник Львівського університету*. Вип. 32. Львів, 2009. С. 153-163.
12. «Концептуальні засади державної політики пам'яті». Аналітична записка. Національний інститут стратегічних досліджень. <http://www.niss.gov.ua/articles/269>
13. Нінічук А.В. Концепт історичної пам'яті як чинник ускладнення українсько-польських взаємин / VI Всеукраїнські політологічні читання імені професора Богдана Яроша: зб. наук. пр. Луцьк: Вежа-Друк, 2017. С. 77-79.
14. Нора П. Теперішнє, нація, пам'ять. Київ: ТОВ «Видавництво «КЛЮ»», 2014. 272 с.
15. Партія Право і справедливість – історія та програма. <http://polradio.pl/5/198>
16. По Варшаві їздить банер про «український геноцид на Волині» / *Наше слово*. <https://www.nasze-slowo.pl/news/u-varshavi-startovala-mobilna-kampaniya-pro-vbivstvo-polyakiv-ukrayintsyami>
17. Політика історичної пам'яті в контексті національної безпеки України. Аналітична доповідь відділу гуманітарної безпеки. Київ: Національний інститут стратегічних досліджень, 2018. 110 с.
18. Польський фільм «Волинь». http://www.bbc.com/ukrainian/society/2016/10/161008_wolyn
19. Польща відбудує пам'ятник УПА в Грушовичах / *Історична правда*. <http://www.istpravda.com.ua/short/2018/04/12/152287>
20. Польща передала Україні звіт про дослідження на цвинтарі в Грушовичах / *Історична правда*. <http://www.istpravda.com.ua/short/2018/06/13/152586>
21. Сірук М. «У нас кожен Президент пропонував свій план...» / *День*. – 2015. 1 грудня. С.1.

22. Стрільчук Л.В. Вплив історичних стереотипів на становище української національної меншини у Республіці Польща: труднощі, реалії, перспективи / *Гілея: науковий вісник*. 2015. Вип. 99. С. 74-78.

23. Стрільчук Л. Історична пам'ять українців та поляків: пошук шляхів примирення чи привід до конфлікту? / *Трансформації історичної пам'яті. Історичні та політологічні дослідження*. Науковий журнал. Спеціальний випуск: доповіді на міжнародній науково-практичній конференції «трансформації історичної пам'яті». Вінниця, 2018. С. 176-183.

24. Стрільчук Л., Нінічук А. Питання історичної пам'яті у сучасних українсько-польських взаєминах / *Науковий вісник Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича: Історія*. Чернівці: Чернівецький університет, 2017. № 1. С. 63-68.

25. Стрільчук Л. Проблеми історичної пам'яті в сучасних українсько-польських відносинах / *Україна – Польща: історичне сусідство*. Матеріали міжнародної наукової конференції. 19-20 травня 2017 р. Вінниця: ТОВ «Нілан-ЛТД», 2017. С. 376-377.

26. Стрільчук Л.В., Стрільчук В.В. Інституційні складові українсько-польського гуманітарного співробітництва. Луцьк: Волинські старожитності, 2013. 258 с.

27. Стрільчук Л. Сучасний польський націоналізм і українсько-польські суперечності – нові обличчя старих проблем / *Історичні і політологічні дослідження. Науковий журнал*. № 1 (64). Вінниця, 2019. С. 192-200.

28. У Польщі група неонацистів атакувала гуртожиток із українцями. <https://tsn.ua/ukrayina/u-polschi-grupa-neonacistiv-atakuvala-gurtozhitok-iz-ukrayincyami-582779.html>

29. У Польщі побили студентів з України. <http://ua.korrespondent.net/world/3805255-u-polschi-pobyly-studentiv-z-ukrainy>.

30. У Польщі уламками зруйнованого пам'ятника воякам УПА вимостили дорогу / *Вікна*. <http://vikna.if.ua/news/category/world/2017/11/24/78189/view>.

31. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. Москва: Новое издательство, 2007. 348 с.

32. Хахула Л. «Різуни» чи побратими? Сучасні дискурси про Україну. Львів: Інститут українознавства НАН України ім. І. Крип'якевича. 304 с.

33. Хахула Л. Стереотипи польсько-українських відносин у польській пресі 90-х рр. ХХ ст. – початку ХХІ ст. / *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність: Зб. наук. пр.* Львів: Інститут українознавства НАН України ім. І. Крип'якевича, 2008. Вип. 17. С. 618-622.

34. Хахула Л. Україна й українці в офіційному та медійному дискурсах сучасної Польщі (перша половина 1990-х років). *Україна-Польща: історична спадщина і суспільна свідомість*. 2010-2011. Вип. 3-4. С. 222-233.

35. Шаповал Ю. Політика пам'яті в сучасній Україні / *Політика і права людини*. <http://khpg.org/index.php?id=1230112797>.

36. Strilchuk L. The Ukrainian-Polish Confrontation in Volhynia in the Second World War: Historical Memory Transformations / Copyright 2018 «Codrul Cosminului», Vol.24. 2018, No. 1. P. 145-164.

37. Strilchuk L. The Volyn tragedy in modern ukrainian-polish relations / L. Strilchuk / *Cxið*. Аналітично-інформаційний журнал. Історичні науки. 2019. № 2 (160). С. 38-44.

38. Uchwała Senatu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 20 czerwca 2013 r. w 70 rocznicę Zbrodni Wołyńskiej / *Mnstor Polski*. 2013. Poz. 582.

39. Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 12 lipca 2013 r. w sprawie uczczenia 70 rocznicę Zbrodni Wołyńskiej i oddania hołdu Jej ofarom / *Mnstor Polski*. 2013. Poz. 606.

Глава 4. Історична пам'ять як чинник розбудови незалежної держави та громадянського суспільства: досвід Чехії

1. В Чехии борцы с коммунистическим режимом получают материальную компенсацию. <http://rus.postimees.ee/533624>

2. Голубчик Г. Становлення європейських моделей суспільної пам'яті: інституційно-правовий аспект / *Державне управління та місцеве самоврядування*. 2014. Вип. 3 (22). С. 97-106.

3. Киридон А. Політика пам'яті в умовах демократії: вшанування жертв геноцидів та масових убивств / *Україна-Європа-Світ*. [file:///C:/Users/Oksana/Downloads/Ues_2016_17_25%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Oksana/Downloads/Ues_2016_17_25%20(1).pdf).

4. Марадик Н. Перехід до демократії в Чеській Республіці. Ужгород: Інформаційно-видавничий центр ЗППО, 2012. 176 с.

5. Марадик, Н. Поділ Чехословаччини в контексті демократизаційних процесів / *Науковий вісник Ужгородського університету : Серія: Політологія. Соціологія. Філософія*. 2014. Вип. 17. С. 104-109.

6. Мелешенко Т.В. Мирне розділення Чехословацької Федеративної Республіки та позиція Гавела у цьому процесі / *Гілея: науковий вісник*. 2010. Вип. 33. С. 114-120.

7. Рихецький Л. Зраджена революція 1989 року / *Журнал соціальної критики «Спільне»*. <https://commons.com.ua/uk/p/pro-nas/>

8. Солодкий С. П'ять історичних хвилин / *День*. 2005. № 241. <https://day.kyiv.ua/uk/article/den-planeti/pyat-istorichnih-hvilin>

9. Чехия и Словакия: 20 лет спустя. www.radioazadlyg.org/a/24818470.html

Глава 5. Пам'ять українських та югославських митців, чиновників, діаспорян про налагодження культурної спадщини між країнами

1. Архив внешней политики Российской Федерации г. Москва. Ф. 144.

Оп. 5-а. Д. 1. Л. 215.

2. Архив внешней политики Российской Федерации г. Москва. Ф. 144. Оп. 9. Д. 17. Л. 135.

3. Гризунов С. Віхи співробітництва / *Радянська Україна*. 29 листопада 1983. С.4.

4. Журавський В. Белградский меридиан / *Правда*. 20 ноября 1981.

5. Журавский В. «Красный жнец» / *Правда*. 28 ноября 1981. С.4.

6. Кузнецов В. Гигант расправляет плечи / *Сельская жизнь*. 29 ноября 1986. С. 3.

7. Осипов А. Молодість «Бірача» / *Робітнича газета*. 28 листопада 1982. С. 4.

8. Потульницька Н. Нашій дружбі міцніти / *Молода гвардія*. 29 листопада 1981. С.3.

9. Пясецкий В. Путешествие с фотокамерой. Югославия: страна и люди / *Комсомольское знамя*. 29 ноября 1981. С. 3.

10. Сохань П.С. Большой праздник трудящихся социалистической Югославии / *Коммунист Украины*. 1975. №. 11. С. 76.

11. *Тризуб*. № 3. 1927. С. 26.

12. Центральний державний архів вищих органів влади та управління (м.Київ) (ЦДАВО України). Ф. 5110. Оп. 1. Спр. 1013. Арк. 356.

Частина III. ПОТЕНЦІАЛ ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ ДЛЯ ФОРМУВАННЯ НОВОЇ ІСТОРИЧНОЇ СВІДОМОСТІ В УКРАЇНІ

Глава 1. Історична пам'ять – консолідуючий чинник формування системи духовно-моральних цінностей

1. Астафьев Я.Г. Постмодернизм в познании общества / *Политические исследования*. 1992. №3. С. 63-71.

2. Богданов А.А. Тектология: (Всеобщая организационная наука). Москва: Экономика, 1989. 304 с.

3. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. Москва: Добросвет, 2000. 387 с.

4. Горський В. Біля джерел: нариси з історії філософської культури України. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2006. 257 с.

5. Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть. Київ: Т-во «Знання» України, 1991. 240 с.

6. Драгоманов М. Вибране... Мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні. Київ: Либідь, 1991. 686 с.

7. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Москва: Канон, 1996. 432 с.

8. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Київ: Лібра, 1999. 488 с.
9. Здравомыслов А. Потребности. Интересы. Ценности. Москва: Политиздат, 1986. 233 с.
10. Касьянов Г. Державотворчий процес в Україні 1991-2006. Політичний довід самостійної України / Київ: Наукова думка, 2007. С. 160-223.
11. Кохановский В. Философия и методология науки. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. 575 с.
12. Губерський Л., Андрущенко В., Михальченко М. Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світоглядний аналіз. Київ: Знання України, 2005. 580 с.
13. Левінас Е., Касторіадіс К. Політика та етика. Київ: Український філософський фонд, 1999. 69 с.
14. Менегетти А. Система и личность. Москва: Серебряные нити, 1996. 127 с.
15. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура (фрагменты). Київ: Абрис, 1996. 112 с.
16. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения / *Реферативный журнал: «Социология»*. 1993. № 3-4. С.137-171.
17. Парсонс Т. Система современных обществ. Москва: Аспект-пресс, 1997. 270 с.
18. Попович М. Теорія ментальності / Проблеми теорії ментальності. Київ: Наук. думка, 2006. С. 3-30.
19. Рікер П. Навколо політики. Київ: "Д.Л.", 1995. 334 с.
20. Розумний М. Виклики національного самовизначення. Київ: НІСД, 2016. 196 с.
21. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. Москва: Русское феноменологическое общество, 1996. 282 с.
22. Рябчук М. Від «хаосу» до «стабільності»: хроніка авторитарної консолідації. Київ: К.І.С., 2012. 288 с.
23. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
24. Спенсер Г. Социальная статика: Изложение социальных законов, обуславливающих счастье человечества. Санкт-Петербург: Изд-во Врублевского, 1906. 534 с.
25. Хабермас Ю. Демократия. Разум Нравственность: Московские лекции и интервью. Москва: АО "КАМІ", Academia, 1995. 245 с.
26. Степико М. Українська ідентичність: феномен і засади формування. Київ: НІСД, 2011. 336 с.
27. Суспільство на порозі ХХІ століття: філософське осмислення плінного світу (за ред. В.С. Пазенка). Київ: Український центр духовної культури, 1999. 268 с.

Глава 2. Вплив релігійного лідерства на формування ціннісних засад національної пам'яті

1. Бердяев Н. Философия свободного духа. Москва: АСТ: Москва: Хранитель, 2006. 416 с.
2. Бердяев Н. Царство духа и царство Кесаря. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Москва: АСТ Москва: Хранитель, 2006. 349 с.
3. Біблія: книги Священного писання Старого та нового Завіту. Київ: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1407 с.
4. Булгаков С. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) / Вехи: Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909-1910. Москва: Мол. Гвардия, 1991. 462 с.
5. Гуревич А. Философия человека. http://iphras.ru/uplfile/root/biblio/2001/Gurevich_1.pdf
6. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. Санкт-Петербург: «Андреев и сыновья», 1992. 423 с.
7. Зленко С. Довіра соціальним інституціям: прес-реліз <http://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=678>
8. Живов В. М. Святость: Краткий словарь агиографических терминов. Москва: Гнозис, 1994. 110 с.
9. Йоан Золотоустий. Про священство. Львів: Монастир Монахів Студитського Уставу. Видавничий відділ «Свічадо», 2001. 156 с.
10. Історія православної церкви в Україні: Збірка наукових праць. Київ: Четверта хвиля, 1997. 292 с.
11. Карсавин Л. Saligia Noktes Petropolitanae. Москва. АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2004. 237 с.
12. Керн К. Православное богословское служение. http://www.odinblago.ru/pastirskoe_skizhenie/1
13. Ломачинська І.М. Монастирі України. Київ: Балтія-Друк, 2015. 208 с.
14. Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры. Київ: Ника-Центр, 2003. 432 с.
15. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Эстетика. Философия культуры. Москва: Искусство, 1991. С.309-349.
16. Преподобного отца нашего аввы Дорофея душе полезные поучения и послания. Почаев: Изд.-во Почаевской лавры, б.г. 256 с.
17. Тард Г. Преступник и преступление. Москва: Изд. Т-ва И.Д.Сытина, 1906. 324 с.
18. Религия: энциклопедия (сост. и общ. ред. А.А. Грицанов, Г.В. Синило). Минск: Кн. дом, 2007. 958 с.
19. Релігієзнавчий словник (За ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика). Київ: Четверта хвиля, 1996. 392 с.

20. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2018 року) https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr_2018/70440/
21. Скрынников Р. Крест и корона. Церковь и государство на Руси IX-XVII вв. Санкт-Петербург: Искусство-СПБ, 2000. 463 с.
22. Соколов А. В. Общая теория социальной коммуникации. Санкт-Петербург: Изд-во Михайлова В. А., 2002. 461 с.
23. Федотов Г. Святые Древней Руси. Москва: Московский рабочий, 1991.
24. Феодор (архиепископ). Смысл христианского подвига. М., 1911.
25. Кашуба М.В., Паславський І.В., Захара І.С. та ін. Філософія Відродження на Україні. Київ: Наукова думка, 1990. 336 с.
26. Флоровский Г. Восточные отцы IV века (из чтений в Православном Богословском институте в Париже) http://www.krotov.info/library/f/florov/patr4_04.html
27. Христианство: Энциклопедический словарь: в 3 т. Т. 2. Москва: Большая Российская энциклопедия, 1995. 671 с.
28. Юнг К. Персона / Психология самосознания. Хрестоматия. Самара: Изд. Дом «БАХРАХ-М», 2007. С.534-565.

Глава 3. Культурна пам'ять українського бароко в контексті парадигми діалогічності української культури

1. Хаттон П.Х. История как искусство памяти. Санкт-Петербург, Владимир Даль, 2003. 423 с.
2. Ассман Я. Культурная память. Москва: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
3. Віталій з Дубна. Діоптра, альбо зеркало и выражение живота людского на свете. Євью, 1612.
5. Копинський Исайя. Алфавит духовный. Київ, 1877.
7. Сковорода Г.С. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе / Сковорода Г.С. Твори. У 2 т. Київ: Обереги, 1994. Т.1. С.150-195.
8. Сковорода Г. С. Наркіс. Розмова, названа алфавіт, або буквар світу / Сковорода Г.С. Твори: У 2 т. К., Обереги, 1994. Т.1. С. 413-461.
9. Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди. Варшава, 1934.
10. Сковорода Г.С. Книжечка про читання Святого письма, названа жінка Лотова / Сковорода Г.С. Твори: У 2 т. К., Обереги, 1994. Т.2. С. 34-60.

Глава 4. Історична травма: природа, сутність, стратегії подолання

1. Зінченко О. Ми всі травмовані. Здолати травми Голодомору, чи зникнути. <http://www.istpravda.com.ua/columns/2018/11/24/153313>

2. Кісь О. Колективна пам'ять та історична травма: теоретичні рефлексії на тлі жіночих спогадів про Голодомор / У пошуках власного голосу: Усна історія як теорія, метод, джерело: Зб. наук. Праць. Харків: Східний інститут українознавства ім. Ковальських, 2010. С. 171-191.
3. Киридон А. Гетеротопії пам'яті: Теоретико-методологічні проблеми студій пам'яті. Київ: Ніка-Центр, 2016. 320 с.
4. Ассман А. Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика. Москва: Новое литературное обозрение, 2014. 323 с.
5. Яковенко Н.М. Вступ до історії. Київ: Критика, 2007.
6. Савельева И.М. Концепция «исторической памяти»: истоки и итоги / Историческая память и общество в Российской империи и Советском Союзе (конец XIX – начало XX века): Доклады Междунар. науч. коллоквиума 25-28 июня 2007 г. Санкт-Петербург, 2007. С. 246-255.
7. Lawrence Langer, Holocaust Testimonies. The Ruins of Memory. New Haven and London, 1991. P.177.
8. Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті. Київ: Ніка-Центр, 2012. 440 с.
9. Pierre Clastres, Staatsfeinde: Studien zur polinischen Anthropologi. Frankfurt a. M., 1976. S.175.
10. Асташов А.Б. Историческая травма в социально-политических проектах / Будущее нашего прошлого: мат. науч. конф. 15-16 июня 2011 г. Москва: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2011. С. 44-55.
11. Анчел Е. Этнос и история. Москва: Мысль, 1988. 126 с.
12. Розенталь Г. Цілюща дія розповідання історій: до питання про умови розповідання історій у контексті дослідження та терапії / *Схід-Захід. Історико-культурологічний збірник*. Вип. 11-12. Усна історія в сучасних соціально-гуманітарних студіях: теорія і практика досліджень. Харків, 2008. С. 52.
13. Eitinger L. The concentration camp syndrome and its late sequelae / Survivors, victims and perpetrators (ed. by J. E. Dimsdale). New York: Hemisphere, 1980. P. 159.
14. Kühner Angela. Kollektive Traumata: Konzepte, Argumente, Perspektiven. Reihe Psyche und Gesellschaft. Gießen: Psychosozial-Verlag, 2007. 213 s.
15. Смоляр А. Пам'ять і політика / *Україна Модерна*. Вип. 4(15): Пам'ять як поле змагань. Київ: Критика, 2009. С. 78-94.
16. Alexander J. The Meaning of Social Life. A Cultural Sociology. Oxford: Oxford University Press, 2003. 296 p.
17. Білокінь С. Биківня і Вінниця в історіографії терору. <https://www.s-bilokin.name/Terror/Bykivnja.html>
18. The Murderers Among Us: The Simon Wiesenthal Memoirs. New York, McGraw-Hill, 1967. 340 p.

19. Олексій Каменських. Історична травма: між концепціями колективної провини і відповідальності / Успенские чтения «Правда. Память. Примирение». Київ, 22-25 сентября 2015 г. http://ru.duh-i-litera.com/wp-content/uploads/2017/01/34_KAMENSKIKH-Alexey.pdf
20. Людмила Петрановская. 9 мая или Война как травма. <https://www.rulit.me/books/9-maya-ili-vojna-kak-travma-read-174744-1.html>
21. Найдьонова Л. Історична травма спільноти: як нащадкам пам'ятати трагічне? / *Практична психологія та соціальна робота*. 2012. № 2. С. 48-54.
22. Харламов С. Месть за Холокост: как евреи чуть не убили 6 миллионов немцев после войны. <https://ruposters.ru/news/21-12-2016/mest-za-holokost>
23. Никулин Н. Воспоминания о войне. СПб, Изд-во Гос. Эрмитажа, 2008. 160 с.
24. Эппле Н. Внешняя политика памяти. <http://www.inliberty.ru/blog/2546-Vneshnyaya-politika-pamyati>
25. Огієнко В.І. Історична травма Голодомору: проблема, гіпотеза та методологія дослідження / *Національна та історична пам'ять*. 2013. Вип. 6. С. 145-156.
26. Пост-травматичний стресовий розлад: дорослі, діти та родини в ситуації війни / заг. ред.: І. Маноха, Г. Собчук. Том 1. Варшава-Київ: ПАН-Гносис, 2017. 526с.

Глава 5. Історична пам'ять і контрпам'ять як чинники схизмогенезу та громадянської злагоди в сучасній Україні

1. Андрей Илларионов. Фальсификации Путина: последняя версия https://www.obozrevatel.com/russia/1796-falsifikatsiya-istorii-kak-priznak-ideologii.htm?fbclid=IwAR2dT2BKLCTYqCh2-0EG_72vhoXCoQ_wu7fg6KF04TGdT3D-jwpVi_v0pKE
2. Барышников В., Заостровцев Б., Филлюшкин А. Империя и «места памяти» / *Вестник Санкт-Петербургского университета*. Серия. 2: История. 2011. С. 84-89.
3. Бергсон А. Материя и память / Бергсон А. Соч. В 4-х тт. Москва: Московский клуб, 1992. Т. 1. С. 160-316.
4. Гриценко О. Про державу та медійників, ритуали та інновації, про героя України Шапіро, ширяння Януковича та візії Ющенка. <http://historians.in.ua/index.php/en/istoriya-i-pamyat-vazhki-pitannya/1812-oleksandr-hrytsenko-pro-derzhavu-ta-mediinykiv-rytualy-ta-innovatsii-pro-heroia-ukrainy-shapiro-shyriannia-yanukovycha-ta-vizii-yushchenka>.
5. Єсельчик С. Імперія пам'яті. Російсько-українські стосунки в радянській історичній уяві. Київ: Критика, 2008. 304 с.

6. Зашкільняк Л. Історична пам'ять та історіографія як дослідницьке поле для інтелектуальної історії. Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. 2006-2007. № 15. С.855-862.

7. Зерубавель Я. Динамика коллективной памяти / Империя и нация в зеркале исторической памяти: Сборник статей. Москва: Новое издательство, 2011. С. 10-25.

8. Иван Крастев: Открытие панельной дискуссии «Универсальные ценности и глобальные интересы цивилизации»
URL: <http://i.civiceducation.ru/story/31256>.

9. История и память: историческая культура Европы до начала нового времени. Под ред. Л. П. Репиной. Москва: Кругъ, 2006. 768 с.

10. Касьянов Г. Past continuous: історична політика 1980-х-2000-х. Україна та сусіди. Київ: Лаурис-Антропос-Логос-Фільм, 2018. 420 с.

11. Киридон Алла. Гетеротопії пам'яті: Теоретико-методологічні проблеми студій пам'яті. Київ: Ніка-Центр, 2016. 320 с.

12. Конфліктологія. Словник (за ред. О.Г. Колба, О.І. Буймістера). Київ, Переяслав-Хмельницький: «Вид-во КСВ», 2012. 592 с.

13. Корнилов В. Донецко-Криворожская республика. Расстрелянная мечта. Харьков: Фолио, 2011. 603 с.

14. Кулик В. Мовна політика та суспільні настанови щодо неї після Помаранчевої революції. Мовна політика та мовна ситуація в Україні: Аналіз і рекомендації. Київ: Києво-Могилянська академія, 2008. С.11-54.

15. Нагорна Л.П. Історична пам'ять: теорії, дискурси, рефлексії. Київ: ІПіЕНД ім. І.Ф.Кураса НАН України, 2012. 328 с.

16. Нора П. Теперішнє, нація, пам'ять. Київ: ТОВ «Видавництво «КЛЮ», 2014. 272 с.

17. Політика історичної пам'яті в контексті національної безпеки України. Аналітична доповідь відділу гуманітарної безпеки. Київ: Національний інститут стратегічних досліджень, 2018. 110 с.

18. Рута Ванагайте на третьем заседании Интеллектуального клуба Светланы Алексиевич. <https://www.youtube.com/watch?v=4fRYRBiBuEo>.

19. Сайт Российского Союза правых сил. http://www.sps.ru/?id=206905&cur_id=10878&PHPSESSID.

20. Сталин И.В. Об индустриализации и хлебной проблеме: Речь на пленуме ЦК ВКП(б) 9 июля 1928 г. / Сталин И.В. Сочинения. Т. 11. Москва: ОГИЗ; Государственное издательство политической литературы, 1949. С. 157-187.

21. Судоплатов П.А. Спецоперации. Лубянка и Кремль 1930-1950 годы. Москва: ОЛМА-ПРЕСС, 1997. 186 с.

22. Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Трубецкой С.Н. Сочинения. Москва: Мысль, 1994. – С.483-717.

23. Хаттон П. История как искусство памяти. Санкт-Петербург: Изд-во «Владимир Даль», 2003. 423 с.

24. Эппле Николай. Внешняя политика памяти.
<http://www.inliberty.ru/blog/2546-Vneshnyaya-politika-pamyati>
25. Bateson G. Culture Contact and Schismogenesis / *Man*. 1935. Vol. 35. P. 178-183.
26. Fadieiev Władimir. Tożsamość i schizmogeneza. O społeczno-kulturowych uwarunkowaniach kryzysu ukraińskiego // *Studia Sociologica* VII. 2015. Vol. 2. P. 166-180.

DIFFICULT QUESTIONS OF HISTORICAL MEMORY IN PARADIGM OF CULTURE DIALOGUE

The monograph is dedicated to the review of methodological, historiographical, socio-cultural, religious, political aspects of the phenomenon of historical memory. Specific features of memorial politics, transformation of historical memory in post-communist societies, its relations with ideology are traced by the example of countries of Central and Eastern Europe, including Ukraine. Positive and negative potential of historical memory, its functions and significance for the strengthening the axiological security of Ukraine and establishment of civic consent are revealed.

Part I. THEORETICAL AND METHODOLOGICAL BASES OF THE RESEARCH OF HISTORICAL MEMORY IN INTERDISCIPLINARY DISCOURSE

Chapter 1. Genesis of the historical memory concept in the context of the transformation of historical methodology.

The “historical memory” concept was formed naturally in scientific discourse as logical continuation of the methodological transformations in historical science of the last two centuries. At the beginning of systematic theoretical studies the historical memory is interpreted as the way of reconstruction of the past, when an ethnic group or separate social group constructs the image of the past on demand of the present. In consequence of the crisis of the traditional historiography caused by postmodern critique of metanarratives, re-actualization of the historical memory, which was manifested in mass commemoration practices, museumification of common and individual historical heritage, creation of environment of memorial tourism and in unleashing the possibilities grounded in fundamental and universal function of memory as the method for forming the identity and life focuses, occurred. Contemporary researches of historical memory have gone beyond the historical science. They became the subject of study of sociologists and psychologists, philologists and art experts, specialists in cultural anthropology. The important feature of the modern situation is the fact that the rise of historical memory occurs under the conditions of the idea of objectivity and faith in the future. The current stage of the development of historical consciousness gives some new feature connected with universal character of changes connected with different pieces and forms of memory, and also with the dissolution of the worldwide history and structural changes in historical image.

Chapter 2. Historical memory in mazes of historiography.

In the part of the monograph the phenomenon of historical memory is revealed on the basis of defining the content of the cognitive component in the structure of historical memory by referring to the methodology of knowledge sociology. Important vectors of its genesis and modern transformation are researched in the methodological horizon of the critical philosophy of history and methodological innovations of postmodernist historiography. It is emphasized that the historical memory reveals the ability to function as a powerful lever for legitimizing of social institutions, social forms of life and state policy. However, on the other hand, it itself as a factor of spirituality needs legitimation not only because of history politicization – "memory conflict" of its carriers, but also due to the purely internal problems of historiography – the "memories conflict" having been generated in particular by its methodological innovations. Avoiding the conflict scenario of addressing to the memory issue that occurs when such an appeal takes place on the monologue principles of directive-authoritative technologies is enabled by the discursive-ethical culture of historical memory legitimation which should be applied at the level of the public opinion formation about the facts of social and international life.

Chapter 3. New historical consciousness as precondition for civil consent in context of human security of the state.

Historical memory in context of human security of the state has enormous potential that is not only positive but also negative. The destructive power of this negative potential is exemplified by European "memory wars" – the competition among different versions of the past, different interpretations of the same events, different vision of the logic of history. The fundamental unsolving of these contradictions leads to a noticeable loss of popularity of the problems of historical memory among European historians, to the conscious refusal to return to controversial and painful issues. The negative potential of historical memory is used for destructive purposes, first of all, for information attacks in conditions of hybrid wars on the value-humanitarian sphere of the society-opponent. At the same time, the positive potential of historical memory, which would "play" not into split but into support of the integrity of society, not into search of enemies, but into consolidation, remains scantily explored and almost entirely untapped. The constructive significance of historical memory is that it contributes to the legitimation of power, socio-political institutions, social order in whole. The positive potential of historical memory can provide support for the identity of a new political nation, perform a mobilizing function, contributes to the establishment of historical justice etc. A democratic society must develop "axiological immunity" against external aggressive influences, which implies the formation of a new historical consciousness on the basis of tolerance, compromise and civil consent. This section considers in detail the methodological principles for

the study of these provisions. Initially oriented towards the consolidation of society, the new historical consciousness is a precondition for civil consent, that is, the most universal means of uniting the efforts of people through their rootedness in the vital, social and spiritual existence of the individual and society.

Part II. SOCIO-PHILOSOPHICAL REFLECTION
OF THE PROBLEM OF HISTORICAL MEMORY OF COUNTRIES
OF CENTRAL AND EASTERN EUROPE OF XX-XXI CENTURIES

Chapter 1. Central European Discourse on Historical Memory.

The given theoretical research is connected with the problem of Central European and Ukrainian historical memory. The analysis focuses on the formation and evolution of two “ideal types” of historical memory, and on the consequences of Austro-Hungarian and Soviet experiences for the four Visegrad countries. Researcher uses a wide historical massive of postcolonial studies, and the discourse of Polish, Czech, Slovak, Hungarian and Slovak theorists. The author generalizes theoretical approaches related to Central European discourse and counter-discourse, and focuses on the historical image of Central Europe as very attractive for many Ukrainian intellectuals. The symbolic significance of sacred and secular heritage for the Central European communities, the observance of identity as well as the importance of the historical events of 1956, 1968, 1989 for traumatic memory of enslaved people are theoretically considered. Paper actualizes socio-cultural and value-normative dimensions in Ukraine and Central Europe as a factor of authorities’ social criticism, adherence to historical justice and authorities’ de-legitimization in post-soviet countries. National and Central European cultural markers have been considered as common and authentic for Central European countries. Author focuses on the formation of the Third Republic in Poland, transformation of society as an atomized entity into a value community that consistently displaces the colonial stereotypes and rudiments of Soviet historical past. It is clear that national constructs of historical memory were intertwined with Central European cultural and historical foundations, and the model of Central European Life world was incompatible with the Soviet model of memory and soviet occupational framework. The contradictions of the Central European and Ukrainian versions of historical memory as well as the role of post-Soviet stereotypes in interpretation of the Central European patterns were analyzed. Author criticizes post-soviet attempts to interpret historical memory in empirical dimensions as a “memory of territories” and the strategy of prolongation and expansion of colonial discourse in Ukraine. It is stated that the hopes connected with the consequences of the “Revolution of Dignity” were not fully embodied in public life, and the change of historical memory has a facade and decorative

character and is not accompanied by changes in the identity of groups and communities.

Chapter 2. Memory of the Crimes of the Nazis in Political Constructs Germany's Post-war Historical Consciousness.

The tragedy of World War II opened the possibility for Germans to look at their lives not in terms of the greatness of a nation, racial superiority, class enmity, or political beliefs, but as a person. The war became the borderline situation, the zero point in which the German people were facing each other in the face of infinity. And in these circumstances, the key was the recognition and awareness of one's own guilt, and therefore, of an internal spiritual rebirth. The memory of the crimes of the Nazi era went through several stages of development and was defined by the concept of "politics of the past". From the categorical denial of responsibility to the admission of their guilt with public atonement, they opened the way to moral cleansing for the Germans and guaranteed them the entry of the nation into the circle of European states. For them memory has become a catalyst that will not allow the repetition of mistakes of the past. Jaspers, Adorno, Habermas, and others, as metaphysical guards for the irreversibility of the historical flow, helped the German people to realize, through the torments of remorse, their place and role in the formation of a modern European state, from which to follow the example.

Chapter 3. Historical memory in contemporary ukrainian-polish relations: new faces of old problems.

As recent events have demonstrated, historical memory has been a powerful catalyst in contemporary Ukrainian-Polish relations over the past decades, emerging as new controversies over the common historical past. Ukrainian-Polish mutual relations are still far from finding a common denominator in scores with the past, as in French-German or German-Polish relations, for example. Good Neighborhood and Strategic Partnership, which has been declared in the interstate relations between Ukraine and the Republic of Poland since the late 1990s, does not seem convincing enough in view of the modern war of memories and the war of monuments in mutual relations. Old grudges and mutual images, being rather ephemeral concepts against the backdrop of gains in economic cooperation, are nevertheless capable of changing the tone of mutual relations in a short time. The memory war, like any other process, has its manifestations and consequences. The inability to develop a unified vision on a common history, the sharpening of the emphasis on past conflicts resulted in a deterioration of Ukrainian-Polish relations, the most negative manifestation of which was acts of vandalism in places of national memory of Ukrainians and Poles on both sides of the Ukrainian-Polish border, named the "war on the graves".

Chapter 4. Historical Memory as a Factor of Construction Independent State and Civil Society: Experience of the Czech Republic.

An important example for Ukraine is the experience of the Czech Republic, whose population has been able to objectively re-think the communist regime and the atrocities committed by its leaders in the field of public consciousness and historical memory. The similarity in the historical path of the Czech Republic and Ukraine can be seen in the implementation of two revolutions – the Czech velvet and the Ukrainian orange. The democratization process carried out in the society of the Czech and Slovak republics allowed active efforts of extreme nationalist forces that could not exist freely in the country before the collapse of Czechoslovakia, and numerous minority groups were given the opportunity to state their problems and political claims. In terms of the introduction of democratic values, it became quite logical to grant rights not only to an individual, but also to national entities, whose representatives considered their position in the country to be unequal. Speaking about the differences in the democratic path of development of the Czech and Slovak states, the problems of the formation of democratic institutions and radical economic transformations came to the forefront of the Czech society, and the Slovak society gradually became increasingly concerned with problems related to national development. The politics of memory in the example of the Czech Republic and Slovakia in the post-socialist period show how we can change the path of historical progress and political development; to change the negative experience of totalitarianism in the public consciousness in order to avoid in the future those social phenomena that hinder the development of a free civil society. The Czechs and Slovaks presented to all European peoples the way in which two historically close peoples begin a separate independent statesmanship, "divorcing" in a peaceful manner without any substantial claim to each other. The common past, as it turned out in the case of Czechs and Slovaks, does not necessarily imply interdependence in the political space and in the economic plane. In today's democratic environment, it is important to support one another as partners and to foster good neighborly relations. Such experience deserves attention from the Ukrainian authorities because it is of great practical importance – a new model of public memory.

Chapter 5. The memory of Ukrainian and Yugoslav artists, officials, diaspora on the establishment of cultural heritage between the countries.

Cultural activity in Soviet-era Ukraine was under special control, and especially cooperation in this area with foreign countries. Through artists, the fruits of their labor, Soviet ideology could have influenced people's consciousness, which is why it so meticulously controlled not only the work but also the life of representatives of the art sphere. With particular attention, the Soviet state treated contacts of Ukraine with Yugoslavia as a country that combined communist ideology and a market economy and where Ukrainians lived. From the letters of

active diaspora, we learn about the national-cultural hunger felt by the Ukrainians of Yugoslavia; how Ukrainian officials violated Soviet instructions, and at least partially, but fulfilled requests of diaspora representatives. About other things, different from the Soviet, there was an understanding of cultural co-operation among Yugoslav colleagues. This is clearly evidenced by the transcripts of conversations between Ukrainian and Yugoslav officials, the official letters of invitation for cooperation, letters from artists, etc. These documents, as another important source of memory, allow us to fully disclose the content and to show the importance of cultural cooperation between peoples.

Part III. THE POTENTIAL OF HISTORICAL MEMORY FOR THE FORMING OF NEW HISTORICAL CONSCIOUSNESS IN UKRAINE

Chapter 1. Historical memory – a consolidating factor of forming the system of spiritual and moral values of the ukrainian society.

The consolidating role of historical memory in shaping the system of spiritual and moral values of Ukrainian society, strengthening the idea of state-building, ideas of democracy and human rights is traced. Historical memory is regarded as a phenomenon that enables a person to become aware of his or her belonging to the society and its unique history, to self-perceive and realize social demands, to make decisions, to make moral rules of life and to assess specific historical reality. Main attention is paid to the fact that it is the historical memory of the people that preserves the ethical models of regulating relations between people in the structure of collective experience produced by previous generations. This spiritual-historical experience is formed and accumulates within a certain historical period, but it is passed on to the next generations being modified through new historical changes, the emergence of new forms of activity, the increase of pragmatism and critical attitude towards the non-ideal past experience. It is proved that the process of forming historical memory reveals a dialectical spiral, which is transmitted in a modified form by the next generation. A certain "distance" between the generations is a natural process, which demonstrates the change of generations and the natural inevitability of the course of history.

Chapter 2. The Influence of Religious Leadership on the Value Basis Formation of the National Memory.

The urgency of the scientific issue is caused by the exacerbation of religious factor in the social and political modern problems and as a result the strengthening of the religious leaders' influence on public opinion. The aim of the work is to analyze the main stages of religious leadership of the Orthodox Church reflected in

the national memory, and which are crucial for the spiritual basis formation of Ukrainian's awareness. The applied methods are represented by comparative historical method, structural and functional analysis, methods of synthesis and generalization. The essence of religious leadership, its aims and functions in the system of role-position religious relations were determined in the work. The moral base of clergy as the ground of spiritual mentorship, specific mediation between a human and God was characterized. The main components of religious leadership in the history of the Orthodox Church, its sacral essence were identified. The peculiarities of the sacralization process of religious and political leaders in Ukrainian Orthodox tradition were determined. The general meaning of charisma for a religious leader was considered. The exceptional role of the Orthodox monks as the religious leaders in Ukrainian history was emphasized. A monastery's phenomenon was analyzed in the light of being a symbolic, communication and information system, the leading social functions were considered. A role of the Orthodox monasteries in social memory formation on the various stages of information and communication revolution was determined.

Chapter 3. Cultural memory of Ukrainian Baroque in context of paradigm of dialogicality of Ukrainian culture.

Memory is one of central elements of culture. It can be considered as culturological code, as category of culture, responsible for support of the past. The object of the current study is the cultural memory of the Ukrainian baroque in the context of dialogue with European culture. In the Ukrainian baroque era, when Ukrainian people was in the process of self-identification, there was a huge interest of society to the fundamental basis of European culture, such aspects of it as antiquity, Christianity, Enlightenment. In the history of Ukrainian culture the Baroque era was its highest achievement that organically entered to the context of the European era and created a paradigm of Ukrainian culture. Proposition of dialogue between two types of culture made by Kyiv Mohyla academy created conception of spiritual mind – a knowledge linked with wisdom, an intellect connected with faith. A great Ukrainian philosopher H. Skovoroda found a solution of problem of the European mentality in the New age era, linked with a loosing the central role of human being in the world. He created a conception of the new human birth.

Chapter 4. Historical Trauma: Essence, Nature, Coping Strategies.

The basic methodological premise of the research is the thesis of the discursive nature of historical trauma, thus, the main method is the method of discourse analysis. The following theoretical generalizations were made on the basis of comparative analysis of socio-political discourse of Central and Eastern Europe, Russia and Ukraine. A prominent place in this discourse belongs to the thematization of the Holocaust, the Holodomor, Stalin's repressions etc. While the

subjects of a historical trauma choose denial of guilt, self-justification, awareness of responsibility, repentance as the main strategies of their behavior, the objects of a historical trauma can choose strategies of oblivion (silence), manifestation, forgiveness. At the same time, the strategy of manifestation is divided into several tactics, among which the tactics of "telling the truth", "restoring justice", "revenge" and "justifying by the victims by the actions of their offenders" are described. The effectiveness and efficiency of the chosen tactics in the framework of the strategy of manifestation of historical trauma is different: the tactics of the "Stockholm syndrome" is rather a psychopathology, while the tactics of revenge leads to a deadlock of cyclical violence. Only the tactics of "telling the truth" can lead to reconciliation although it does not guarantee automatic success. The strategies of overcoming the historical trauma should contribute to the restoration of social and spiritual health of the society. The most effective strategies in this regard are repentance and forgiveness. At the same time, forgiveness is the prerogative of the victims just like repentance is the prerogative of the guilty.

Chapter 5. Historical Memory and Counter-Memory as Factors of Schizmogenesis and Civic Harmony in Modern Ukraine.

Historical memory consists of an "ideology-memory" that interprets historical events that focuses the interests of the ruling elite, and a "counter-memory" that stores alternative evidence of the past of the participants in the events. While ideology-memory is transmitted through the mass media, state institutions of education and upbringing, through the official memorial policy, the counter-memory bearers are social and ethnic minorities, dissidents, opposition. Several post-Soviet cycles of memory ideology have changed in post-Soviet Ukraine, as a result, the schizmogenetic tendencies, which increased the risks of loss of national integrity and unity, have intensified. In each election campaign, Ukrainian politicians stimulated and deepened the "value split" of the population in the hope of finding support for "their" electorate. Speculation on historical memory is a prominent factor of separatist movements in Ukraine. They became a fertile ground for Russia's external interference, annexation of Crimea and the occupation of part of the eastern regions of Ukraine. The priorities of modern memory politics should become the minimization of artificial manipulative influence on the mass consciousness of Ukrainians, minimization of schizmogenetic tendencies, focus on civic consent and consensus.

Wydanie naukowe

**TRUDNE PYTANIA PAMIĘCI HISTORYCZNEJ
W PARADYGMACIE DIALOGU KULTUROWEGO**

Monografia zbiorowa
Przygotowana do publikacji w wersji autorskiej

ISBN 978-83-60456-48-4

(po ukraińsku)

Autorzy:

Olena Aleksandrova

Olexander Horban

Roman Dodonov

Vira Dodonova

Natalia Kowalczuk

Tatiana Kupriy

Irina Lomachinskaya

Ruslana Martych

Ludmiła Ovsiankina

Jarosław Pasko

Galina Sagan

Oksana Sałata

Ludmiła Strelchuk

Nikolay Tour

Wydawnictwo

Białoruskie towarzystwo historyczne

Ul. Proletariacka 11 15-449 Białystok, województwo Podlaskie

<http://kamunikat.org/halounaja.html>

© Aleksandrova O., Horban O., Dodonov R., Dodonova V.,
Kowalczuk N., Kupriy T., Lomachinskaya I., Martych R.,
Ovsiankina L., Pasko J., Sagan G., Sałata O., Strelchuk L.,
Tour N. 2019

© Kijów Uniwersytet im. Borisa Hrinchenka, 2019