

Міністерство освіти і науки України
Чорноморський національний університет імені Петра Могили

Бороденко О. В.

**КУЛЬТУРНА ТРАВМА
ЯК СИМВОЛІЧНА КОНСТРУКЦІЯ**

Монографія



Миколаїв-2026

УДК 316.73
Б83

Рекомендовано до друку Вченою радою Чорноморського національного університету імені Петра Могили (протокол №14 від 27.11.2025)

Рецензенти:

Вашкевич В. М. – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри соціальної філософії, філософії освіти та освітньої політики Українського державного університету імені Михайла Драгоманова.

Зеркаль М. М. – доктор історичних наук, доцент. Миколаївський національний університет імені В.О. Сухомлинського

Бороденко О.В.

Б83 Культурна травма як символічна конструкція: монографія / О.В. Бороденко - Миколаїв: Вид-во ЧНУ ім. Петра Могили, 2026. – 272 с.
ISBN 978-966-336-434-6

Монографія охоплює комплекс питань, пов'язаних з місцем символу у процесі формування культурної травми. Культурна травма розглядається як символічна структура, що формується в культурі певного соціуму і постає вагомою складовою соціокультурних процесів. Простежується розвиток ключових концепцій культурної травми у світовій та вітчизняній науковій думці, а також сучасний стан розробки даної проблематики; запропоновано методологічні засади її дослідження. Для науковців, викладачів, студентів, аспірантів, а також всіх, хто цікавиться проблемами сучасної культури, теоретичними аспектами символу, питаннями символізації історичних подій.

УДК 316.73

ISBN 978-966-336-434-6

© Бороденко О.В., 2026
© ЧНУ ім. Петра Могили, 2026

ЗМІСТ

Вступ	5
Розділ 1. Культурна травма як соціокультурний феномен	11
1. Визначення культурної травми	11
2. Формування культурної травми: від індивідуального до колективного....	16
3. Типологія травм. Соціальні стани, наближені до культурної травми	21
4. Мегатравма і політравма	26
5. Стадії травматичного процесу	30
6. Чому виникає культурна травма?.....	35
7. Чи можна подолати травму?.....	37
8. Простір пам'яті.....	44
9. Колективна амнезія.....	50
10. З плином часу: темпоральний аспект культурної травми.....	54
11. Соціальна «травматологія»: вузлові моменти.....	60
11.1. Зигмунд Фройд і Йозеф Бросер: природа травматичного неврозу...60	
11.2. Послідовники Фрейда: психоаналітичне трактування травми.....	65
11.3. Теодор Адорно: «робота над минулим».....	69
11.4. Зигмунт Бауман: Голокост як культурна травма.....	72
11.5. Поль Рікер: пам'ять, забуття, справедливість	74
11.6. П'єр Нора: концепція «місце пам'яті»	77
11.7. Артур Ніл: дослідження національної травми	79
11.8. Пйотр Штомпка: культурна травма в контексті соціальних змін	81
11.9. Джеффри Александер: символізація травми.....	85
11.10. Домінік Ла Капра: травма як наратив	90
11.11. Сучасні дослідження травми	93
<i>Висновки до розділу 1</i>	111
Розділ 2. Символіка травми	114
12. Символ як культурний феномен. Функції символу	114
13. Символ і знак. Символ і мова. Соціально-комунікативна природа символу.....	122
14. Теоретичний аналіз символу: основні напрями	128
15. Символ і травма	136
16. Символічна (ре)конструкція травматичної події	143
17. Символіка травми в художніх текстах	145
18. Травма в літературі: символіка десоматизації	155
19. Символіка травми в мистецтві	160
<i>Висновки до розділу 2</i>	166

<u>Розділ 3. Культурна травма в контексті етнічного та міжетнічного</u>	168
20. Етнічний час та етнічний простір: символічний аспект	168
21. Етнічна ментальність і символ	171
22. Міжетнічні конфлікти та символіка воєнної травми	176
23. Україна: досвід Голодомору	180
24. Україна, Європа, світ: опалені Чорнобилем	186
25. Німеччина: з-під уламків Третього Райху	192
26. Японія: незабутній вогонь	199
27. США: міжрасове протистояння	204
28. США: 9/11	208
29. Норвегія: 2011	213
<i>Висновки до розділу 3</i>	217
<u>Висновки</u>	219
Глосарій	227
Список використаних джерел	232
Додатки	262

ВСТУП

XX століття було для України часом важких випробувань і блискучих перемог, звитяги і самопожертви, боротьби за державну незалежність і здобуття її. Це також століття війн і революцій, гуманітарних і техногенних катастроф, Голодомору і Чорнобиля. Засвоєння важких уроків недавнього минулого необхідно нам для того, щоб зрозуміти причини цих подій, не допустити їхнього повторення, а також спільно із швидкоплинним часом лікувати рани, нанесені травмуючими ударами історії. Іншим народам також не вдалось уникнути таких ударів. Достатньо згадати Японію, яка у 1945 році стала першою країною в світі, що відчула на собі наслідки застосування ядерної зброї, або, скажімо, Іспанію, розтерзану кривавою громадянською війною 1936-1939 років, або Китай, який пережив і революцію, і голод, і масові репресії часів так званої «культурної революції». Якщо японські завойовники в роки Другої світової війни відзначились проведенням медичних експериментів над мирними китайськими громадянами, то згодом китайська комуністична влада робила масові політичні експерименти вже над власним народом. Список цей можна продовжувати. І найбільш тривожним є те, що вже нове, XXI століття оновило його. Століття, в якому ми живемо, фактично розпочалось 11 вересня 2001, коли Америка, а з нею і весь західний світ відчували серію потужних терористичних атак.

Звичайно, гучні історичні «землетруси» були і раніше, протягом всієї історії людства. Практично жодна нація не змогла їх уникнути. Історики, філософи, соціологи, представники інших наук наполегливо вивчають травматичні події і ситуації минулого, застосовуючи різні методики. Наприкінці XX ст. в західній соціології почало формуватись цікаве поле досліджень, пов'язаних із вивченням цих подій і того «сліду», який вони залишають в культурі та свідомості поколінь. Ця нова сфера наукових досліджень дістала назву *«trauma studies»* (вивчення травми). Завдяки зусиллям таких впливових соціологів як Пйотр Штомпка, Джеффри Александер, Рон Аерман, Нейл Селзер у науковий обіг увійшло нове поняття *«культурна травма»*. Згодом представники інших дисциплін (філософи, історики, психологи, культурологи, лінгвісти, мистецтвознавці) долучились до аналізу травми як культурного (вірніше, соціокультурного) феномена.

Травматичний досвід окремої людини (індивідуальна травма) та суспільства (колективна, історична, національна травма) вивчався і набагато раніше. Достатньо згадати хоча б класичні праці з психоаналізу Зигмунда Фрейда, Йозефа Брера, Отто Ранка, видатних істориків XX століття, а також монументальні дослідження Карла Густава Юнга та

Еріха Фромма. Проте, на відміну від травми індивідуальної (фізичного або психічного характеру) та колективної, культурна травма (і в цьому її специфіка та унікальність) зовсім не є реальною подією. Вона є символічним втіленням гучної події в культурі, в наративах та різних формах дискурсу. Саме на цей, символічний аспект феномена звернув увагу американський соціолог Дж. Александер, зробивши спробу побудувати схему формування культурної травми як символічного явища, виокремивши основні фази цього процесу та показати, яким чином і завдяки яким факторам реальна травматична подія (така як Голокост, американська війна у В'єтнамі, або, скажімо, події 90-х років на Балканах) стає явищем культури, формує колективну свідомість і світобачення декількох поколінь, впливає на формування колективної ідентичності та стратегій національної безпеки, на почуття національної провини та колективного сорому, на політику національної пам'яті та спроби колективної амнезії; врешті, на формування іміджу нації і написання шкільних підручників з історії.

Наразі налічується декілька важливих напрямків дослідження культурної травми:

- психоаналітичний (К. Карут, К. Еріксон, К. Тал);
- постколоніальний (Дж. Шортіно, Е. Саїд, К. Аппія);
- феміністський (Г. Співак);
- воєнний (Н. Хант, П. Аткинсон);
- візуальний (Я. Струк, Ф. Герен, Р. Халлас);
- лінгвістичний (С. Сонтаг, Дж. Мітчелл).

Разом із тим, незважаючи на великий масив наукових публікацій, окремі важливі аспекти культурної травми досліджено далеко недостатньо, зокрема:

- роль символу у процесі формування наративу культурної травми (КТ);
- місце архетипічної символіки у структурі травми певного етносу;
- трансформація символу у процесі формування КТ;
- процеси десимволізації та ресимволізації як складові символічної конструкції травми;
 - символізація травматичної послідовності, що відбувалась протягом невеликого відтинку часу (культурні політравми);
 - символізація воєнної травми як різновиду міжетнічного конфлікту (конфлікту культур).

Отже, дослідження культурної травми характеризується в першу чергу неповнотою ступеня розробки тих аспектів проблематики, які пов'язані з визначенням ролі символу в процесі її формування. Зауважимо також, що на відміну від західної науки, на вітчизняному просторі проблематика КТ з'явилась порівняно недавно. Здобутком української «культурної травматології»

можна вважати цікаві й змістовні статті М. Александрової, О. Кісь, Н. Міхно, В. Огієнка, О. Пухонської, О. Шульги та інших. Разом із тим, наразі бракує об'ємних досліджень цієї проблематики (дисертацій, монографій, збірників статей); відчувається також неповнота охоплення різних аспектів проблеми, слабка методологічна база.

Окрему, особливу увагу ми звертаємо на архетипічну символіку та ключові символи етносів, прагнучи показати їхнє місце у процесі символізації травматичних подій.

Задачами нашого дослідження є наступні:

✓ уточнити сутність культурної травми як соціокультурного явища, розглянувши та співставивши підходи до її вивчення, що мають місце в науковій літературі;

✓ простежити стадії формування КТ, а також її зв'язок з індивідуальною (ІТ) та колективною травмами;

✓ проаналізувати соціальні стани, наближені до культурної травми, показавши при цьому відмінність між ними та КТ;

✓ проаналізувати основні типи (різновиди) культурних травм;

✓ обґрунтувати зміст понять «культурна мегатравма» (КМТ) та «культурна політравма» (КПТ), розкрити сутність цих явищ;

✓ прослідити вплив колективної пам'яті як складової колективної свідомості на процес формування КТ;

✓ розкрити значення темпорального аспекту культурної травми;

✓ прослідити формування та розвиток наукових концепцій травми, охарактеризувати сучасний стан наукової розробленості проблематики;

✓ охарактеризувати сутність символу як соціокультурного феномена;

✓ розкрити сутність КТ як символічної побудови, акцентуючи увагу на ролі символу в процесі формування її структури; проаналізувати особливості символізації культурної травми;

✓ ввести у науковий обіг поняття «ключовий символ» (КС), «символічне поле», «символічна редукція»;

✓ розкрити специфічні риси формування наративу КТ в літературі та мистецтві;

✓ показати вплив етнічної ментальності на процес формування КТ;

✓ визначити місце архетипічної символіки у процесах символізації травми;

✓ на прикладі окремих травматичних подій з історії України та інших народів показати особливості формування КТ як символічної конструкції, акцентуючи при цьому увагу на ролі символу.

Гіпотеза дослідження: культурна травма за своєю сутністю є символічним процесом; символ відіграє ключову, змістоутворюючу роль у процесі формування культурної травми.

Методи дослідження. Наукове дослідження, результати якого стали основою написання монографії, має виразно міждисциплінарний характер. Це пояснюється специфікою об'єкта дослідження (культурна травма вивчається на перетині кількох наукових дисциплін). Нами було використано в першу чергу методи філософії та соціології. Так, соціологічна методика застосовувалась при здійсненні аналізу культурної травми як соціокультурного явища, її впливу на різні соціальні явища та процеси. Філософські методи було використано в аналізі сутності травми як феномена культури, а також у процесі аналізу ролі символу та символізації травматичної події як основи формування наративу КТ.

Комплексний і міждисциплінарний характер дослідження обумовлюється також тим, що його теоретичну основу складають концепції різних дисциплін (окрім соціології і філософії, це також психологія, історія, культурологія, літературознавство, мистецтвознавство). Основну увагу ми сфокусували на теоретичних аспектах КТ як соціокультурного та символічного явища (особливо на тих проблемах, які наразі недостатньо висвітлено в науковій літературі).

Зупиняючись детальніше на філософських методах, відмітимо, що нами використовується *феноменологічний підхід* з його осмисленням пошуку істини як загальнозначущого, трансцендентного феномена, що не залежить від дійсності, соціальності, думок і поглядів і який, за Е. Гуссерлем, «переживається» людиною (цей підхід застосовується, зокрема, у частині дослідження, присвяченій змістовній сутності культурної травми, ролі часу та простору, пам'яті та забуття, сутності символу, а також при аналізі характеристик життєвого світу етносу). Ці проблеми розглядаються у структурній єдності очевидності як смислоутворюючої націленості свідомості на предмет та інтенціональності як спрямованості свідомості дослідника на об'єкт дослідження.

У процесі аналізу різних типів наративу культурної травми застосовується також *герменевтичний метод*, відповідно до якого текст досліджується не з позицій просвітницької та позитивістської парадигм читання та тлумачення, а з позицій некласичної і постнекласичної філософії.

Герменевтичний підхід, за Г.-Г. Гадамером, передбачає самоосмислення буття (як мови, традиції) через абсолютно конкретних людей та події. Виходячи із цього, метою герменевтичного аналізу виступає найбільш повне виявлення механізмів формування досвіду людини завдяки практиці роботи з текстами. В ході такого своєрідного діалогу відбувається співвіднесення

змісту тексту з досвідом «сучасності», в результаті чого народжується новий сенс¹.

Застосовується також методика філософського постмодерну: зокрема, *принцип нонселекції*, що передбачає загальну установку на культурний плюралізм, згідно з яким всі концепції визнаються однаково важливими. Використовуються також принципи *нелінійності* та *нарративної реальності*, в результаті чого феномен культурної травми аналізується в контексті нової соціокультурної реальності XXI століття.

Проведення теоретичного дослідження потребувало також використання групи соціологічних методів, зокрема:

– *системного аналізу* (при вивченні особливостей побудови та розвитку сучасного суспільства як цілісної системи, а також для здійснення аналізу етносу як соціокультурної системи);

– *функціонального аналізу* (з метою виявлення особливостей функціонування колективної та культурної травми в сучасному соціумі, явних і латентних функцій травми);

– *опису* (з метою уточнення і конкретизації механізмів формування та дії КТ в окремих країнах, що відрізняються своєю культурною специфікою);

– *теоретичного моделювання* (з метою конструювання уявлення про дію механізмів символізації у процесі формування культурної травми); а також *аналізу літератури, класифікації, систематизації*.

З метою стислої та наочної демонстрації результатів дослідження ми використовуємо також *метод візуалізації даних*. Цей метод вживається як презентація результатів у вигляді графічних даних і схем, а також у вигляді *блок-схем* (у гл. 23 – 29 третього розділу).

Блок-схемами ми називаємо схематичні зображення окремих, найбільш яскравих і вагомих символічних репрезентацій колективного травматичного досвіду, що є своєрідними «цеглинками» в побудові конструкції культурної травми. Оскільки процес формування КТ є достатньо довгим, тривалим у часі, і при цьому завжди динамічним, виявити абсолютно всі символічні впливи, які задіяні в процесі створення травматичного нарративу, просто неможливо. Блок-схеми дозволяють у стислому та наочному вигляді представити окремі можливі соціальні та культурні фактори, що впливають на формування нарративів культурної травми різного типу

¹Gadamer, H.-G. (1990). Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik / Hans-Georg Gadamer // Gesammelte Werke: Band 1 / H.-G. Gadamer. Tübingen: Mohr Siebek. 495 S.

Gadamer, H.-G. (1993). Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register / Hans-Georg Gadamer // Gesammelte Werke: Band 2 / H.-G. Gadamer. Tübingen: Mohr Siebek. 533 S.

Монографія складається із трьох розділів. В *першому розділі «Культурна травма як соціокультурний феномен»* ми робимо спробу визначити основні характеристики культурної травми, показати її специфічність як соціального та культурного явища, відмінність від індивідуальної та колективної травм. Аналізуються особливості та причини формування КТ, її основні типи, можливі наслідки для суспільства, а також вплив на механізми дії колективної пам'яті. Окрему главу присвячено огляду історичного розвитку наукових концепцій травми, сучасному стану наукової розробленості проблематики в Україні та світі.

Другий розділ «Символіка травми» містить аналіз зв'язків символу з культурною травмою. Акцентуючи увагу на соціально-комунікативній природі символу, робиться спроба визначити його місце та роль у процесі формування КТ. При цьому остання концептується нами як символічна конструкція. На прикладах масштабних травматичних подій ХХ століття (Друга світова війна, Голокост) простежується, як відбувається символізація травматичної події, яку роль грають ключові символи в механізмах символізації. Заключні глави розділу присвячено ролі символу у процесі формування наративу культурної травми в літературі та мистецтві. На прикладі символіки розпаду людської тілесності показано прийом символізації травми в художніх текстах.

У *третьому розділі «Культурна травма в контексті етнічного та міжетнічного»* аналізуються механізми символізації окремих травматичних аспектів історії та культури етносу, а також символізації травматичних подій у розвитку міжетнічних відносин (зокрема, воєнних конфліктів). На прикладах історії різних народів робиться спроба розкрити механізми формування культурної травми певного народу (етнічної спільноти); виокремлюються етапи цього процесу (травматична послідовність); показано роль символу.

Монографія також містить *Загальні висновки, Глосарій, Список використаних джерел, Додатки.*

Наукова новизна роботи полягає в тому, що вперше було розкрито сутність культурної травми як символічної структури, а саме:

- детально розглянуто окремі аспекти символізації культурної травми;
- показано роль символу (в тому числі архетипічної символіки) у процесі символізації травми;
- уточнено сутність культурної травми як соціокультурного явища;
- обґрунтовано зміст понять «культурна мегатравма» та «культурна політравма», розкрито сутність цих явищ;
- введено в науковий обіг поняття «ключовий символ», «символічне поле», «символічна редукція»;
- розкрито специфічні риси формування наративу культурної травми в літературі та мистецтві.

Розділ 1. КУЛЬТУРНА ТРАВМА ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН

1. Визначення культурної травми

Вивчення травми розкриває досі невідомий спостерігачеві світ і тому трагічним чином створює можливість побачити те, що інакше було б приховано.

Рон Аерман «Соціальна теорія і травма»

Травма – слово грецького походження (τραῦμα – «поранення»). Найчастіше цей термін використовується в медичній практиці та наукових розвідках із психіатрії. У науковій літературі останніх десятиліть можна зустріти декілька визначень *культурної травми*. Розглянемо найбільш поширені.

Так, американський дослідник у сфері соціології культури, професор Сельського університету Джеффри Александер під **культурною травмою** розуміє таку ситуацію, коли члени певної спільноти відчувають, що їх змусили пережити певну жахливу подію, яка залишає дуже відчутні сліди в їхній груповій свідомості, назавжди відбивається в їхній пам'яті та докорінно і незворотнім чином змінює їхню майбутню ідентичність². За Александером, травма не є результатом того, що певна група людей відчуває біль. Вона є результатом гострого дискомфорту, який проникає в епіцентр відчуття спільнотою власної ідентичності³.

Кай Еріксон вважає **травмою** – удар по основам соціального життя, що завдає шкоди зв'язкам, які єднають людей⁴. Еріксон вважає, що «травма створює соціальну спільноту» і повинна бути предметом вивчення соціології⁵. Безсумнівною заслугою вченого є розробка чіткої

² Jeffrey C. Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil J. Smelser, and Piotr Sztompka. (2004). *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, CA, and London, UK: University of California Press.

³ Там само.

⁴ Erickson, K. (1994). *A New Species of Trouble: The Human Experience of Modern Disasters*. NY: Norton, p. 223.

⁵ Там само, p. 231.

диференціації між індивідуальною та колективною травмою, а також аналіз базових характеристик колективного травматичного досвіду:

«Колективна травма проникає у свідомість людей, які її переживають, повільно і навіть підступно, тому в неї немає рис несподіваності, що зазвичай асоціюється з «травмою». Але все одно це різновид шоку – поступове усвідомлення того, що спільнота більше не існує як ефективне джерело підтримки, і що зникла важлива частина «Я»⁶.

Рон Аерман, співставляючи індивідуальну, колективну та культурну травму, відзначає, що остання є більш абстрактним і опосередкованим поняттям колективної ідентичності, яка включає ідентичності релігійну та національну. Бувши пов'язаною з травматичним інцидентом, культурна травма містить у собі характерні риси як індивідуальної, так і колективної травм, але водночас «залежить від сукупності факторів, які можуть проявитись, а можуть і не проявитись»⁷.

Аерман також відзначає, що основною причиною травми в житті будь-якої людини або в житті спільноти (в соціальному житті) є *сильний шок*, спричинений трагічною, жахливою подією. Такий шок залишає дуже відчутний слід в індивідуальній або колективній свідомості, здатний змінити перебіг подій, навіть долю індивіда або спільноти. Причому травмуючі події в житті соціуму (війни, революції, епідемії, теракти і т.п.), відбиваючись на долях людей, підсилюють болючі наслідки; вони мають *кумулятивний ефект*, який «лише поглиблює травму, в результаті чого почуття належності до спільноти, колективна та індивідуальна ідентичності, розхитуються»⁸.

Нейл Смеслер наголошує на тому, що культурні травми, на відміну від індивідуальних або колективних, *створюються, а не народжуються*. За його визначенням, **КТ** – це певна «захоплююча та придушуюча подія, що, як вважається, підриває або придушує один або декілька ключових елементів культури або культуру в цілому»⁹. Як бачимо, Смеслер прямо пов'язує колективну травму з поняттям культури. І дійсно, навіть сама

⁶ Erikson, K. (1976). *Everything in Its Path*. New York: Simon and Schuster, p. 154.

⁷ Eyerman, R. (2013). *Social theory and trauma* // *Acta Sociologica*. Vol. 56. № 1, p. 41–53.

⁸ Там само.

⁹ Smelser, N. J. (2004). *Psychological trauma and cultural trauma*. In Alexander J. C., Eyerman R., Giesen B., Smelser N. J., Sztompka P. *Cultural trauma and collective identity*. Berkeley: University of California Press, p. 38.

назва «культурна травма» вказує на очевидну належність цього феномена до *функціонування культури* певного соціуму¹⁰.

Відомий польський соціолог Пйотр Штомпка, один із найбільших авторитетів в дослідженні даної проблематики, звертає увагу на метафоричність будь-якого визначення культурної травми. Проводячи паралелі з медициною (тут травмою позначають несподіваний потужний вплив на організм людини, переживання організмом тривалих деструктивних впливів в процесі відносин з оточуючим середовищем), а також із психіатрією, де під травмою розуміють довгий вплив деструктивного характеру на особистість, що має результатом когнітивні та емоційні порушення. Штомпка зазначає, що культурна травма є чимось подібним, якщо екстраполювати наведені характеристики на соціальну сферу. КТ – це те, що чинить деструктивний вплив на соціальне тіло¹¹. Як пише Штомпка:

«Культурна травма починається з дезорганізації культурних правил та супутньої особистої дезорієнтації, кульмінацією чого може бути навіть втрата ідентичності; цей стан посилюється травматичними подіями або ситуаціями, що виникають як наслідок значних змін у сферах, відмінних від культури та впливають на весь «життєвий світ» людей. При цьому «травматичній настрії, що поширюється в суспільстві, протидіє різним стратегіям подолання. Якщо вони є успішними, травма перетворюється на мобілізуючу силу для людської діяльності та стимулює творче соціальне становлення»¹².

Штомпка розглядає КТ в контексті розробленої ним теорії соціальних змін. Виходячи з її основних постулатів, культурна травма –

¹⁰ Визначень культури в соціології та інших дисциплінах існує дуже багато (близько 200). П. Штомпка, наприклад, посилається на визначення американського вченого Роберта Бірстедта як найбільш лаконічне та вмістке: «Культура – це все те, що люди як члени суспільства роблять, думають і все, чим вони володіють». Див.: Bierstedt, R. *The Social Order*. New York: McGraw Hill, 1963, p.129.

Наведемо також класичне визначення культури Пітирима Сорокіна, на яке будемо спиратись в нашому дослідженні: Культура – це «сукупність значень, цінностей та норм, якими володіють особи, що взаємодіють між собою, а також сукупність носіїв, що об'єктивують, соціалізують і розкривають ці значення». Цит. з праці: Sorokin, P. A. *Society, Culture, and Personality: Their Structure and Dynamics*. NY, 1969.

¹¹ Sztompka, P. *The Ambivalence of Social Change. Triumph or Trauma?* / Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung gGmbH (WZB) Reichpietschufer 50, D-10785 Berlin, p. 3. URL: <https://www.bibliothek.wzb.eu/pdf/2000/p00-001.pdf/> Дата звернення: 29.05.2025.

¹² Там само.

це травма соціальних та культурних змін у соціумі, колективної та індивідуальної ідентичності.

На думку Й. Рюзена, **культурна травма** – це «катастрофічна криза», яка діє деструктивно на культурне тіло суспільства, створюючи на ньому розриви, ставить відбитки амбівалентності та неоднозначності «на когерентності досвіду і тлумачення часових перебігів»¹³. Травма здатна цілком знищити життя соціуму, водночас знаменуючи настання нового історичного етапу його розвитку, що може зайняти час існування декількох поколінь. При цьому в суспільстві триває процес активного пошуку дискурсу, який здатен виразити сутність і особливості травматичного досвіду¹⁴.

В рамках сучасних соціально-психологічних досліджень колективного травматичного досвіду також зустрічаються різні визначення культурної травми. Помітно, що автори досліджень акцентують увагу на тому, що КТ має вплив на великі спільноти (нації, раси, населення регіонів, країн). Це «психологічна реакція на травматичну подію, яка впливає на все суспільство»¹⁵.

Низка дослідників достатньо скептично ставиться до необхідності вивчення культурної травми. Більше того, вони прагнуть довести некоректність, неправомірність самого існування такої проблематики. Сам термін ними вважається надуманим і безглуздим. Так, англійські вчені Майкл Пікерінг та Емілі Кейтлі розцінюють термін «травма» як звичайну метафору, якщо вживати його стосовно соціальних спільнот. На їхню думку, перехід від аналізу індивідуальної психології до вивчення колективного досвіду несе багато втрат в науковому та методологічному сенсі. Багатоманіття смислів, яке містить термін «культурна травма», може зіграти злий жарт в процесі дослідження. Саме тому існує нагальна потреба уточнення змісту самого цього поняття¹⁶.

У своєму дослідженні 2009 р. Пікерінг і Кейтлі вказують на цікавий парадокс, який виникає в процесі перенесення прийомів аналізу індивідуальної травми до сфери колективного досвіду. Справа в тому,

¹³ Рюзен, Й. (2010). Нові шляхи історичного мислення; [пер. з нім. В. Кам'янець]. Львів: Літопис. С. 190.

¹⁴ Там само, с. 201–202.

¹⁵ Hirschberger, G. Collective Trauma and the Social Construction of Meaning. *Frontiers in Psychology*. 2018. № 9. Article 1411.

¹⁶ Pickering, M. and Keightley, E. Trauma, discourse and communicative limits. *Critical Discourse Studies*. 2009. Vol. 6, № 4, p. 237–249.

що індивідуальний травматичний досвід часто не піддається фіксації в пам'яті або ж артикуляції. Більше того, людина всіляко уникає болісних спогадів про пережите. Індивідуальний травматизм найчастіше зберігається в підвалинах підсвідомості і лише інколи вириває назовні як жахливий привид минулого. Культурна травма, навпаки, визначається як досвід соціальної спільноти, який артикулюється в наративах, він придатний для фіксації в артефактах, а отже, є досвідом цілком усвідомленим (і безперервно усвідомлюваним!), цілком контрольованим з боку суспільства.

Проте інший дослідник, Грем Доусон, поділяючи погляд на те, що термін «травма» є достатньо метафоричним, висуває три аргументи на користь того, що вживання цього слова є влучним і навіть необхідним в процесі аналізу колективного досвіду:

«По-перше, це вказує на психічний вимір конфліктів історії; відчуття того, що справді глибоких страждань було завдано спільноті та перенесено народом, громадою чи нацією, і що страждання та реакція на них є невід'ємною частиною історичних подій. По-друге, цей термін означає збереження в сьогоденні шкідливого минулого, чії шрами не загоїлися, але чії тривожні наслідки можуть залишатися важкими для розуміння або визнання. По-третє, «травма» пов'язана з роботою пам'яті, завдяки чому страждання минулого згадуються, часто неповністю, спільнотою у формах культурної репрезентації»¹⁷.

Можна погодитись, що до поняття «культурна травма» слід ставитись обережно. На нашу думку, воно не передає абсолютно точно сутності та змісту проблематики. Можливо, більш коректними є терміни на кшталт «культурна рефлексія травматичного колективного досвіду» або, наприклад, «соціокультурний аналіз колективних травм». Імпонує також поширена в англомовних країнах назва групи досліджень міждисциплінарного характеру – «*trauma studies*»¹⁸.

¹⁷ Dawson, G. (2017). Trauma, memory, politics: the Irish Troubles. In *Trauma and Life Stories*, p. 184–185.

¹⁸ Наводимо назви лише деяких праць, що репрезентують даний напрямок і яскраво свідчать про його міждисциплінарний статус:

Trauma and Cinema: Cross-Cultural Explorations / Ed. by E.A. Kaplan and Ban Wang. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2008; Santner, E. History beyond the Pleasure Principle: Thoughts on the Representation of Trauma // *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution* / Ed. by S. Friedländer. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992; Caruth, C. Unclaimed Experience: Trauma and the Possibility of History // *Yale French studies*.

Підбиваючи підсумки стислого огляду визначень культурної травми, можемо констатувати наступне:

- 1) культурна травма – це не якась реальна подія або сукупність наслідків реальної події;
- 2) КТ необхідно відрізнити від травми окремого індивіда або реальної травми певної спільноти;
- 3) вона є культурним явищем і культурним надбанням суспільства, а також соціокультурним феноменом, частиною соціокультурного досвіду;
- 4) КТ – це наслідки певної ситуації, яка залишає відбиток у груповій свідомості та суттєво впливає на групову ідентичність;
- 5) вона є наслідком культурного шоку (стресу);
- 6) вона здатна суттєво змінити колективну свідомість і розвиток культури будь-якої спільноти (навіть цілої нації);
- 7) спричинює культурну самотрансформацію соціуму;
- 8) знаходить свій вираз у рефлексії, у різних формах дискурсу.

2. Формування культурної травми: від індивідуального до колективного

*Але ж не можемо ми день за днем жити в царстві чистих ідей,
відгородившись від чуттєвого досвіду.*

*Питання не в тому, як нам зберегти чистоту уяви,
захиститись від натиску дійсності.*

*Питання має ставитись так:
чи можна знайти для того й іншого спосіб співіснування?*

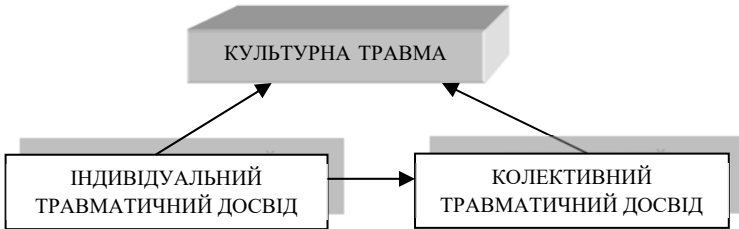
Дж.М. Кутзєє «Безчестя»

Як було показано вище, культурна травма є різновидом колективної травми. Водночас будь-яка КТ формується як на основі спільного досвіду багатьох, так і на основі досвіду, переживань окремих людей. На відміну від звичайної колективної травми культурна травма існує *не в реальності, а в культурі суспільства*. Вона є феноменом соціокультурним,

1991. № 79; Caruth, C. Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1996; Lifton, R. Home from the War: Vietnam Veterans: Neither Victims nor Executioners. New York: Simon & Schuster, 1973; Leys, R. Trauma: A Genealogy. Chicago: The University of Chicago Press, 2000; Felman, Sh. In an Era of Testimony: Claude Lanzmann's Shoah // Yale French Studies. 1991. № 79; Felman, Sh. Education and Crisis, or The Vicissitudes of Teaching // Trauma: Explorations in Memory / Ed. by C. Caruth. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1995, p. 13–60.

часто визначає або доповнює культурний ландшафт певного соціуму, цілої епохи або історичного часу існування декількох поколінь.

Формування КТ (мал. 1.1.) є складним процесом, який завжди займає певний відрізок часу. В цьому процесі важливе місце посідає формування колективного травматичного досвіду на основі індивідуальних переживань:



Мал. 1.1. Формування КТ.

Аналізуючи мемуари, листи, щоденники людей, які стали свідками жахливих подій минулого, ми повсякчас зустрічаємо вражаючі описи страждань, поневірянь, хвороб, різних екзистенційних станів, коли терези вагів хитаються між життям і смертю. Люди зазирають в очі власної долі, чекаючи присуду від неї. Разом із тим, ми зустрічаємо приклади взаємодопомоги, співчуття та справжньої любові. Наведемо декілька прикладів.

Тамара Бедренко, мешканка села Кожанка на Київщині, у п'ятирічному віці пережила Голодомор 1932-1933 років. Даючи інтерв'ю, вона згадує багато жахливих подробиць, постійну нестачу їжі: *Їли калачики, їли пасльон, кругом виїдали. І черв'ячки. Мати їх наміє, насушить, нажарить... Жолудів дуже багато вродило в лісі того року. Мати сушила, біла ступою і пекла такі підпалки. Головне - молока не було, корови не було, ми дуже бідували, дуже голодували.*

Дуже запам'яталося, як була конячка, що мертвих завозила на кладовище, і ту конячку вкрали молоді хлопці. Вони зарізали її на тому попались. І суд судив їх, принесли вони те м'ясо на пошту. Люди прибігли, розібрали його. Ми набрали відро кишок, принесли їх додому. Мати їх помила, наварила, насмажила, то нам то був Великдень великий. Оце ми тих кишок наїлися¹⁹.

¹⁹ Спогади про Голодомор: «Ми пішли з братиком по колосочки». <https://www.dw.com/uk/%D1%81%D0%BF%D0%BE%D0%B3%D0%B0%D0%B4%D0%B8-%D0%BF%D1%80%D0%BE%D0%B3%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B4%D0%BE%D0%BC%D0%BE%D1%80-%D0%BC%D0%B8-%D0%BF%D1%96%D1%88%D0%BB%D0%B8->

Разом із тим, в розповіді пані Тамари виразно відчувається турбота за своїх рідних, прагнення якось їм допомогти:

Важко було, ми так плакали, що в нас очі виїли сльози, ми від тих сліз сліпли. І дитинства не було, були дуже чорні дні. Але найстрашніше мені було, щоб батьки були живі. Я оглядалася на батьків і на братів. Ми за руки тримали одне одного, щоб нікого не вкрали, щоб не опухли. Ми ділилися крихтою хліба. Перепаде мені більше, то я й Стасику дам²⁰.

У книзі Світлани Алексієвич «У війни не жіноче обличчя...» міститься багато спогадів жінок, що пережили страшні роки Другої світової війни. І знову – спогади про милосердя і справжню допомогу людей, яких опалила війна (переклад мій. – О. Б.):

У сорок другому році, на початку січня, ми увійшли до села Афронівка Курської області. Були сильні морози. Дві шкільні будівлі було набито пораненими: лежали на ношах, на підлозі, на соломі. Бракувало машин і бензину, щоб вивезти всіх до тилу. Начальник шпиталю вирішив організувати кінний обоз з Афронівки та сусідніх сіл.

Вранці обоз прийшов. Керували кіньми виключно жінки. На санях лежали домоткані ковдри, кожухи, подушки, у деяких – навіть перини. Пустили ми цих жінок до поранених.

Досі не можу згадати без сліз, що це було. Кожна жінка вибрала собі свого пораненого, почала готувати в дорогу і тихенько голосити: «Синочок родименький!..», «Ну, мій миленький!..», «Ну, мій гарненький!..». Кожна захопила із собою трохи домашньої їжі, аж до теплої картоплі. Вони укутували поранених, як дітей, у свої домашні речі, обережно клали в сани. Досі стоїть у мене у вухах ця молитва, це тихе бабине голосіння: «Ну, мій миленький...», «Ну, мій гарненький!..»

%D0%B7-%D0%B1%D1%80%D0%B0%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BC-
%D0%BF%D0%BE-
%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%BE%D1%87%D0%BA%D0%B8/a-
51374459

Дата звернення: 06.07.2021.

²⁰Там само.

Шкода, навіть мучить совість, що тоді ми не запитали прізвищ у цих жінок. Вважалося, що це звичайна допомога населення, що інакше не може бути²¹.

Після жахливих терактів 11 вересня 2001 року в США з'явилося багато свідчень людей, яким вдалось пережити цю подію. Вони розповідають, як незнайомі люди допомагали їм вибратись назовні з охоплених полум'ям хмарочосів, про пожежників, які рятували іншим життя, жертвуючи собою. Американці в цей день відчували свою спільність, важливість долати трагедію разом, важливість не залишитись наодинці з бідою.

Відомий американський письменник Дон Делілло, аналізуючи вплив подій

11 вересня на американську спільноту, зазначає, що трагедія, ставши загальнонаціональним випробуванням, суттєво змінила американців, їхню колективну свідомість:

«Для мене цього дня по-справжньому почалося ХХІ століття. До терактів дух часу визначався впевненістю у повсюдній владі грошей та невразливості Америки. Після терактів ця впевненість розвіялася, її витіснив страх. 11 вересня ми вступили в нову епоху – епоху страху та невизначеності. До того часу ми в Штатах тільки й робили, що відстежували грошові потоки на комп'ютерних моніторах – в інтернет-кафе чи вдома. А тепер ми живемо за іншими законами, більш людяними. Катастрофа воскресила тривоги та побоювання, які вважались застарілими»²².

У своєму знаменитому творі «Архіпелаг ГУЛАГ» Олександр Солженіцин детально описує власний досвід перебування у сталінських тюрмах і таборах. Разом із тим, письменник показує процес поєднання індивідуальної трагедії з трагедією багатьох дуже різних людей, навіть цілого народу, епохи. Солженіцин замислюється над питанням: чому численні люди не замикались на собі, а відчували власну біду водночас як біду загальну? В одній із глав 2-го тому ми зустрічаємо такі думки:

«У в'язниці (наодинці з самим собою, та й не на самоті) людина поставлена віч-на-віч зі своїм горем. Це горе – гора, але ти повинен

²¹ Алексєвич, С. (2016). У війни не жіноче обличчя; [пер. В. Рафєєнко]. Харків: Віват. 400 с.

²² Делілло, Д. З інтерв'ю газеті “Франкфуртер рундшау” від 20 листопада 2003 року. <https://magazines.gorky.media/inostran/2010/4/8220-ya-bolshe-ne-uznayu-ameriku-8221.html>
Дата звернення: 07.07.2021.

вмістити його в себе, опанувати його і переробити його в собі, а себе у ньому. Це – найвища моральна праця, це всіх і завжди звеличувало. Двобій із роками та стінами – моральна робота та шлях до піднесення (коли ти його здолаєш). Якщо ці роки ти поділяєш із товаришем, то не треба тобі вмирати задля його життя, і йому не треба померти, щоб ти вижив. Існує шлях для вас вступити не в боротьбу, а у підтримку та збагачення»²³.

Одним із головних факторів, який, на нашу думку, впливає на процес перетворення індивідуальної травми на колективну, є *моральний фактор*, що виражається у небайдужості людей один до одного, емпатії, готовності до самопожертви, а також розвиненому почутті *солідарності*.

Емпатія – це розуміння людини з її точки зору, а не з власної, або опосередковане переживання почуттів, сприйняття та думок цієї людини; при цьому емпатія сама по собі не передбачає мотивації допомагати, хоча вона може перетворитися на співчуття або особисті страждання, що може призвести до дій²⁴.

Колективну травму, яка формується на підґрунті індивідуальної події, обумовлюють чотири фактори:

а) *відстань у часі*, необхідна для осмислення події її учасниками та інформування інших людей про свій досвід;

б) *робота ЗМІ*, які створюють відповідну актуальним потребам сьогодення репрезентацію, відсіваючи альтернативні трактування учасників або свідків події;

в) наявність в суспільстві *потреби в згуртованості, солідарності*;

г) актуальність травми для суспільства; *співпричетність спільноти до певної події* далекого або не дуже далекого минулого.

І дійсно, аномія здатна поглибити наслідки травмуючої події. І навпаки, соціальна згуртованість не лише веде до осмислення травми, формування її колективного та культурного статусу, але й допомагає соціуму подолати її. П. Штомпка, аналізуючи досвід посткомуністичної Польщі, робить висновок, що солідарність поляків у 90-х роках та доволі швидке подолання країною посткомуністичного шоку були викликані насамперед такими факторами:

- успіх демократичних і ринкових реформ (а головне те, що населення виразно відчуло цей успіх на підвищенні власного добробуту!);

- піднесення економіки;

²³ Solzhenitsyn, A. (1974). The Gulag Archipelago: An Experiment in Literary Investigation. Vol. 2.

²⁴ Empathy. <https://dictionary.apa.org/empathy>

• група факторів, що пов'язана із зростанням особистого та соціального капіталу, винахідливості принаймні значної частини населення²⁵.

Стосовно України, можна констатувати, що тут досвід реформ був зовсім інший. Невдалі спроби реформ початку та середини 90-х, 2005, 2014–2015 та подальших років (або взагалі відсутність спроб щось змінити, прилаштування до ситуації, часто – відверте ігнорування національних потреб, як, наприклад, було за часів президентства В. Януковича) вели до *поглиблення аномії*, численних розколіїв всередині українського соціуму, до відчуження людей один від одного. В результаті усвідомлення травматичної ситуації, її причин та способів подолання у окремих людей та окремих соціальних груп виявилось зовсім різним. На українських теренах колективна «посткомуністична» травма так і не сформувалась повністю як важливе соціокультурне явище.

3. Типологія травм. Соціальні стани, наближені до культурної травми

Перша умова виправлення – усвідомлення своєї провини.

Луцій Анней Сенека

Окремі дослідники культурної травми прагнуть визначити їхні типи. Наразі відсутня загальноприйнята класифікація травм, але прагнення виокремити види травматичного досвіду ще раз переконує в тому, що ми маємо справу з явищем доволі складним і неоднорідним.

Так, П. Штомпка, звертаючи увагу на те, що культурну травму (без вживання цього терміна) вивчали і раніше як соціологи, так і психологи, філософи, культурологи, наводить перелік станів, які, на його думку, з великою долею вірогідності можна вважати культурною травмою:

- аномія;
- цивілізаційна некомпетентність;
- соціальне тертя;
- синдром недовіри;
- колективне почуття провини;
- колективне почуття сорому;
- криза ідентичності;

²⁵ Sztompka, P. (2001). Cultural trauma in a post-communist society. URL: https://www.researchgate.net/publication/296719335_Cultural_trauma_in_a_post-communist_society Дата звернення: 29.05.2025

- криза легітимності;
- теорія культурного лага²⁶.

Штомпка розглядає КТ в контексті соціальних змін, як негативний наслідок цих змін. Як зазначає польський соціолог:

«Перевагою концепції культурної травми з її більш високим рівнем абстракції і узагальнення може стати здатність об'єднати різні дослідницькі традиції на єдиній теоретичній платформі, взаємно збагачуючи та перевіряючи їх»²⁷.

Отже, перелічені вище «різновиди» соціального травматичного досвіду можна вважати типами культурної травми лише умовно.

Штомпка пропонує і власну *типологію травм*:

- 1) травми біологічно-демографічні (такі як епідемії, пандемії, голод);
- 2) травми соціально-політичні (революції, війни, заколоти, депортації, економічні кризи);
- 3) культурні травми, які виражаються в занепаді цінностей та моралі²⁸.

Розглянемо окремі соціальні стани, перелічені П. Штомпкою, і спробуємо зрозуміти, чи можна їх вважати культурною травмою.

Соціологічна концепція *аномії* була запропонована Емілем Дюркгеймом ще у 1893-1897 рр. в дослідженні *«Про розподіл суспільної праці»* та *«Самогубство»*.

Аномія, за Дюркгеймом, – це такий соціальний стан, коли розподіл праці не призводить до солідарності, оскільки соціальні відносини не регламентуються²⁹. Згідно з Дюркгеймом, існують два види аномії: хронічна (в бізнесі та шлюбних стосунках) і гостра (у кризові періоди)³⁰. Р. Мертон у праці *«Соціальна структура та аномія»* (1938) визначав,

²⁶ Sztompka P. (2001). Social change as trauma.

URL: https://www.researchgate.net/publication/296823019_Social_change_as_trauma Дата звернення: 29.05.2025

²⁷ Там само.

²⁸ Там само. С. 10.

²⁹ Durkheim, E. (1960). The Division of Labor In Society. Translated by G. Simpson. The Free Press of Glencoe, Illinois, p. 377.

³⁰ Durkheim, E. (1951). Suicide: A Study in Sociology, translated by John A. Spaulding and George Simpson, edited with an introduction by George Simpson. New York: The Free Press, p. 338.

що аномія виникає внаслідок неузгодженості між двома важливими елементами ціннісно-нормативної структури соціуму – культурно обумовленими цілями та інтересами людей і соціально санкціонованими шляхами їх досягнення³¹.

На наш погляд, обидві класичні теорії аномії не дають можливості ототожнювати цей стан із культурною травмою:

- *по-перше*, тому що аномія як нормативна криза або невідповідність норм бажанням людей свідчить скоріше про стан суспільства в цілому у певний період, дає уявлення про ненормальний, кризовий або хронічний розвиток суспільних відносин протягом малого або тривалого періоду; на відміну від КТ, вона зовсім не обов'язково безпосередньо пов'язана з певною вражаючою подією;

- *по-друге*, аномію можна розглядати як наслідок соціальних протиріч, що відбивається головним чином на нормативному аспекті культури, при цьому не руйнує і не змінює всю культурну тканину соціуму;

- *по-третє*, вплив аномії на свідомість є обмеженим і зачіпає лише окремі групи людей.

Останнім часом з'явилося багато концепцій в рамках так званого «цивілізаційного аналізу»³². Одна з них, *теорія цивілізаційної некомпетентності*, розглядає проблеми, що існують у слаборозвинених суспільствах, що перебувають на шляху «модернізації, яка наздоганяє»³³. На прикладах посткомуністичних суспільств Штомпка показує, як відставання в розвитку демократії, політичних інститутів та громадянського суспільства призводить до суттєвого зниження культурного статусу соціуму, поглиблює почуття культурної неповноцінності. Знову задаємо питання: чи можна подібну ситуацію вважати культурною травмою? Частково, мабуть, так, але тоді це поняття стає настільки широким, що може вмістити трохи не весь термінологічний словник сучасного цивілізаційного та глобалізаційного напрямку в соціології. Але так само воно стає і

³¹ Merton, R. (1968). *Social Theory and Social Structure*. Free Press, p. 249.

³² Цей напрямок є наслідком т. зв. «цивілізаційного повороту» в соціології у 70-х роках минулого століття, що розпочався як реакція на домінування структурно-функціонального аналізу, а також як вираз потреби в розширенні предметного поля соціологічних досліджень.

³³ Sztompka, P. (2005). *Socjologia zmian społecznych*. Wyd. Znak, Kraków, p. 170–171.

розмитим, неясним. Навряд чи автори цивілізаційних концепцій потребують введення цього поняття до свого арсеналу.

Травма – це певний шок, розрив, вибух (у свідомості суспільства, в ментальності, в культурі).

Цивілізаційна некомпетентність (як і близькі за сутністю поняття) – це, в першу чергу, відсутність «складного набору правил, норм і цінностей, звичок та рефлексів, кодів та матриць, креслень та форм, напіваавтоматичне оволодіння якими є необхідною умовою участі в сучасній цивілізації»³⁴. Одним словом, культура, як і причетність до певної цивілізації – це *доля* будь-якого соціуму, змінити яку можна лише частково й за дуже сприятливих умов. **Культурна травма** – це певний доленосний поворот або ж різка зміна ситуації.

Розглядаючи різні *концепції соціальної довіри та недовіри*, можна зробити висновок, що їхні автори апелюють передусім до психології особистості або спільноти. В основі сучасного посттрадиційного суспільства лежить «активна довіра» індивідів один до одного, а також довіра до різних соціальних інститутів. Це довіра, яка не нав'язується традиціями та примусом, а має бути завойована. Отже, **синдром соціальної недовіри** – це свого роду відсутність авторитету або слабкий авторитет влади, держави, політичних партій, школи, лідера спільноти і т.п. На наш погляд, подібне соціальне явище можна оцінювати як *наслідок культурної травми або соціальної кризи національного або локального характеру*.

Коллективне почуття провини, як і колективне почуття сорому, безумовно, мають пряме відношення до культурної травми. Так, німців досі не покидає почуття провини за Голокост та інші дії стосовно цілих народів під час Другої світової війни. В літературі навіть з'явився термін «*німецька провина*» (*diedeutsche Schuld*). Видатний німецький письменник Томас Манн у своїх мемуарах писав, що в 1945 році, коли він, як і багато інших німецьких мігрантів, жив у США, йому було соромно заходити до кав'ярні або до магазину. Саме в цей час світ дізнався про жахливі катування в'язнів у концентраційних таборах. «*Німеччина загинула*» – такі сумні слова Т. Манн записав у свій щоденник. І дійсно, знадобилось життя не одного покоління німців, щоб хоч трохи оговтатись від комплексу моральної неповноцінності, змити частково бруд воєнних часів.

Карл Ясперс прагнув філософськи осмислити кризу ідентичності, викликану колективною провиною німців. Його роздуми заклали початок

³⁴ Sztompka, P. Civilizational incompetence: the trap of post-communist societies. *Zeitschrift fur Soziologie*. 1993. Hf. 22. (2). S. 88.

теоретичному обґрунтуванню національного комплексу. Закликаючи своїх співгромадян до покаяння, Ясперс доводив, що проблема спільної провини є водночас індивідуальною проблемою кожного німця і потребує внутрішнього очищення та оновлення. Лише тільки адміністративні та юридичні дії, публічні акції не в змозі вирішити цю проблему, оскільки коріння колективної провини нації сягають далеко вглиб. Лише шлях індивідуального покаяння, на думку філософа, здатен привести Німеччину до кращого майбутнього³⁵.

Ми взяли за приклад Німеччину, хоча подібні комплекси існують практично у кожній нації або великій спільноті – наприклад:

- у американців за дії військових у В'єтнамі або за бомбардування Хіросіми та Нагасаки;
- у турків за вірменський геноцид;
- у японців за співпрацю з Німеччиною та дії у Китаї під час Другої світової війни і т.п.

Проте, розглядаючи колективні почуття провини та сорому, слід зауважити, що повністю отожднювати їх з культурною травмою неправомірно. Деякі дослідники цих психічних комплексів стверджують, що до визначень треба ставитись обережно. Наприклад, не слід отожднювати поняття «*колективна провина*» та «*колективна відповідальність*». Від другого терміна взагалі краще відмовитись, оскільки він не може бути соціально-психологічним феноменом, а є лише назвою сукупності індивідуальних почуттів членів соціуму. Почуття колективної вини є складним почуттям, яке виникає не тому, що члени спільноти передають його один одному, а передусім тому, що певні члени спільноти добре усвідомлюють той факт, що вони не змогли або не захотіли чинити опір насильству, аморальним діям більшості³⁶. Американські дослідники Мей і Хоффман визначають колективну провину як психологічний феномен, що має своїм підґрунтям механізми соціальної категоризації та ідентичності³⁷. Культурна травма ж є не просто внутрішнім спільним психічним переживанням (у свідомості або

³⁵ Jaspers, K. (1965). *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*. München: Piper.

³⁶ May, L. and Hoffman, S. (1992). *Collective Responsibility: Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics*. New York: Rowman & Littlefield. 244 p.

³⁷ Там само.

підсвідомо) певних комплексів; вона, крім того, є фіксацією цих переживань у різних формах наративу, за допомогою символів та образів. Так, наприклад, фільми про Голокост, що були зняті німецькими кінематографістами, або ж спогади учасників подій, або художні, філософські твори, є об'єктивацією та репрезентацією колективної травми.

Криза національної ідентичності. Сучасними дослідниками поняття «ідентичність» вживається у значеннях тотожності, справжності та самобутності. У соціогуманітарних науках перевага надається третьому (самобутності) — **ідентичність** розуміється як сукупність специфічних рис, які виділяють певну спільноту з-поміж інших, що і є для окремої особи чи групи підставою для віднесення себе до цієї спільноти³⁸. Криза національної ідентичності часто обумовлена інформаційними процесами, які сприяють розхитуванню національної ідентичності. Завдяки мережевим технологіям і новим засобам зв'язку традиційний «розрив» між обробленням даних та комунікацією практично нівелюється, а інформаційний простір стає єдиним³⁹. Культурна травма (так само як і, наприклад, культурна криза) може виступати лише частковим проявом кризи ідентичності.

Підбиваючи підсумки глави, зазначимо, що дискурс культурної травми не можна звести до поширених в соціології, філософії, психології теорій і напрямків дослідження криз ідентичності, культурних криз і т.п., а визначення КТ неправомірно підмінити визначеннями інших соціальних та культурних станів (деякі з них ми розглянули в цій невеликій главі). Завдяки зусиллям низки видатних сучасних соціологів (це насамперед П. Штомпка, Н. Смелзер, К. Еріксон, Дж. Александер, Р. Аерман) дискурс культурної травми наразі посідає своє, окреме місце в переліку важливих наукових проблем.

4. Мегатравма і політравма

Найбільший злочин – це безкарність.
Бернард Шоу

³⁸ Нагорна, Л. П. Поняття «національна ідентичність» і «національна ідея» в українському термінологічному просторі [Електронний ресурс] [Текст]. Режим доступу: <http://www.politik.org.ua/vid/magcontent.php3?m=1&n=16&c=119>.

³⁹ Саракун, Л. П. Криза національної ідентичності: причини та прояви. *Гуманітарний часопис*. 2012. № 4. С. 70–74.

У науковій літературі наразі не існує загальноприйнятої типології культурної травми. Звичайно, науковці класифікують травми, виходячи із власного бачення її природи, змісту і т.п. Проте кидається у вічі, що існує певна невизначеність щодо ставлення до тих травматичних подій, які мають потужний вплив на історію і культуру багатьох поколінь або, наприклад, на долю всього світу чи континенту.

Ми жодним чином не претендуємо на те, щоб створювати якусь класифікацію або типологію культурної травми. Але вважаємо за доцільне виокремлювати ті травми, які вплинули на долю всього людства (травми глобального масштабу) або, скажімо, кардинальним чином змінили культурну долю цілої нації, перевернули її світогляд. Або, наприклад, події, які вплинули на свідомість декількох поколінь. Такі травми ми назвемо *мегатравмами*. Травмами такого масштабу є, безумовно, Перша та Друга світові війни, революція 1917 року в Російській імперії, Голокост, розпад СРСР (хоча наслідки і значення цієї події оцінюють по-різному), сталінські репресії, геноцид окремих народів (вірмени, цигани, кримські татари та інші). А чи можна вважати такою гігантською травмою знищення полпотівським режимом майже половини населення Камбоджі? Для мешканців цієї країни – беззаперечно. А Громадянську війну 1861-1865 рр. для США? Ця подія буквально поділила країну на дві частини; її наслідки даються взнаки і сьогодні. Так само для Китаю культурною мегатравмою є так звана «культурна революція», для кримських татар – події 1944 року, для угорців – втрата значної території (Трансильванії), для іспанців – Громадянська війна 1936-1939, для Японії – атомні бомбардування Хіросіми та Нагасакі і т.д.

Відомий британський історик Джон Кіган, оцінюючи наслідки Першої світової війни, зазначає зокрема, що цей конфлікт був глибоко трагічний, тому що його наслідки призвели до 10 000 000 смертей, страждання багатьох людей, а також до руйнації культури Європейського континенту; і хоча через чотири роки гармати нарешті замовкли, <...> війна залишила у спадщину політичну ворожнечу та расову ненависть такої сили, що без посилення на них не може обійтись жодне пояснення причин початку наступної Великої війни⁴⁰. Наслідки Другої світової оцінюють ще більш виразно, і не лише історики.

Можна також виокремити групу травм, які утворені певною сукупністю травмуючих подій, часто різними за своїм масштабом. Якщо такі відчутні, резонансні події були тісно пов'язані одним соціокультурним простором і одним відтинком часу, їх можна назвати (застосовуючи медичний термін)

⁴⁰ Keegan, J. (1999). *The First World War*. London: Pimlico. 500 p.

культурними політравмами. Такого роду подіями можна, наприклад, вважати події 1917-1920 рр. в Україні та інших куточках колишньої імперії, коли в стислий проміжок часу поєднались, доповнюючи одна одну, воєнні дії Першої світової, братовбивчий конфлікт між українцями воюючих коаліцій, економічна та фінансова криза, розпад багатьох сімей, міграція великої частини населення, червоний та білий терор, революція, громадянська війна, голод на значних територіях, єврейські погроми, діяльність різних банд, насильницькі реквізиції майна, більшовицький наступ 1920 року.

Сукупність травмуючих чинників, задіяних в порівняно невеликий відтінок історичного часу в межах одного соціокультурного простору, створює *кумулятивний ефект*, коли одні травми впливають на інші та доповнюють їх.

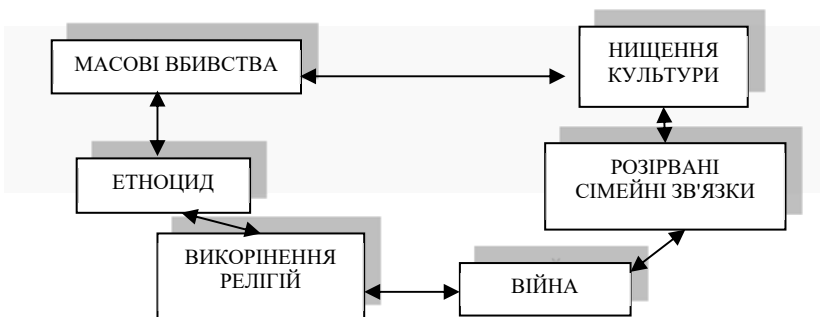
Розглянемо період діяльності червоних кхмерів та режиму Пол Пота в Камбоджі в 1975-1979 рр. На наш погляд, це яскравий приклад мегатравми та політравми водночас.

З курсів новітньої історії ми знаємо, що напочатку 1975 р. так звані «червоні кхмери» (комуністична партія Камбоджі) на чолі з родовим кланом Пол Пота почали військовий наступ проти урядових сил і у квітні 1975 захопили столицю країни м. Пномпень. Після цього Пол Пот, перейменувавши державу на Кампучію і затвердивши нову конституцію, розпочав кардинальні реформи. Спочатку почалось «очищення міст», які були «осереддями пороку», в ході якого всіх до одного мешканців (навіть 2,5-мільйонного Пномпеня) стали переселяти в джунглі, змусивши займатись «справжньою роботою» – вирубати ліси і обробляти ділянки. Крім того, влада руйнувала стару («занепадницьку, буржуазну») культуру, знищуючи книжки, твори мистецтва, репресуючи їх авторів. Проводився широкомасштабний етнічний геноцид, тобто фізичне знищення етнічних та релігійних меншин. Так, були повністю знищені народності лао, кула, масово вбивались в'єтнамці, а з 20 тис. тайців живими залишилися 8 тисяч. Крім того, викорінювалась основна релігія камбоджійців – буддизм; широко переслідувались мусульмани. Сотні тисяч сімей були розірвані, втратили близьких, знищені. До всього цього додалась війна із сусіднім В'єтнамом. Шведський репортер Петер Ідлінг яскраво описує культурні зміни в Камбоджі, що сталися буквально за декілька років:

До 1970 року інфраструктура країни була непогано розвинена. Потім посилалися американські бомби; танки, що брали участь у громадянській війні, кілометр за кілометром розбивали асфальтовані дороги. Вибухали мости. Навіть сьогодні, щоб дістатись до колісь

легкодоступних районів, доводиться багато годин трястися по вибоїнах. А потім прийшла революція з її гігантськими незграбними переміщеннями мас. З розірваними комунікаціями, голодом та масовими стратами. У 1978-му, за кілька місяців до візиту шведів, чистки посилюлися. Центральна влада кинула всі сили на Східну зону. Сотні тисяч людей було депортовано до інших частин країни, тисячі — вбито⁴¹.

За різними оцінками у ці роки в країні загинуло від 1 до 3 млн. чол⁴². Культурну політравму Камбоджі (мал. 1.2.) можна зобразити схематично:



Мал. 1.2. Культурна політравма Камбоджі.

Одним із відчутних наслідків мегатравми, що змінила культурну тканину соціуму, є розкол суспільства, поляризація думок і поглядів людей, яка зберігається протягом багатьох років, навіть десятиліть. Так, в сучасній Камбоджі досі існують протилежні оцінки діяльності червоних кхмерів. У 2009 р. під час опитування одна третина студентів Пномпеньського університету визнали Пол Пота одним із найбільш видатних діячів сучасності. Камбоджійський професор Сок, що емігрував до Австралії у пошуках порятунку від полпотівського терору, пояснює, що більшість людей, які ностальгують за минулим, не задоволена сучасною ситуацією в країні – бідністю, корупцією, авторитарним правлінням:

⁴¹ Idling, P. F. (2006). Pol Pots leende (Pol Pot's Smile). Stockholm: Non fiction, p. 198.

⁴² Banister, J. and Paige J. (1993). After the Nightmare: The Population of Cambodia. In Genocide and Democracy in Cambodia: The Khmer Rouge, the United Nations and the International Community, ed. Ben Kiernan. New Haven, Conn.: Yale University Southeast Asia Studies.

«Люди не хочуть згадувати минуле. Це досі не загоєна рана. Для когось ці спогади дуже важкі, для когось – надто незручні. У результаті в атмосфері загального мовчання народжується міфотворчість, яка розквітає в основному серед молодого покоління, що не застало часів Пол Пота».⁴³

В Іспанії, демократичній країні, що розвивається достатньо успішно, досі немає консенсусу щодо подій і результатів Громадянської війни 1936-1939 рр. Хоча ще в 1959 році неподалік від Мадрида, у Долині Полеглих було встановлено величний меморіал на знак вшанування всіх жертв того конфлікту, жертв з обох сторін, і зараз лунають заклики переглянути результати війни, перенести могилу Франка та франкістів і т.п. У 2019 в результаті численних протестів лівих труну з останками Франка було перенесено в інше місце, на один із цвинтарів Мадрида.

На пострадянському просторі досі не згашують пристрасі навколо питань: *«Як оцінювати діяльність Леніна та Сталіна?»*; *«Розпад СРСР – це добре чи погано?»* і т. д. Так, згідно з останніми соціологічними опитуваннями лише 61,6% українців оцінюють діяльність Сталіна як негативну (або як «скоріше негативну»); причому в східних регіонах число респондентів, які так вважають, складає менше половини (43,7%)⁴⁴.

5. Стадії травматичного процесу

*Біль має пропуски в собі:
Згадати важко знов
Коли почався він –
Який без нього день пройшов.*

⁴³ Там само.

⁴⁴ URL:<https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/mistse-dnia-peremogy-v-istorychnii-pamiati-ukraintsiv-kviten-2021r> Дата звернення: 21.07.2021.

Фонд «Демократичні ініціативи» імені Ілька Кучеріва спільно з соціологічною службою Центру Разумкова з 22 по 29 квітня 2021 р. в усіх регіонах України за винятком Криму та непідконтрольних територій Донецької та Луганської областей провів загальноукраїнське опитування. Було опитано 2021 респондента віком від 18 років. Теоретична похибка вибірки –2,3%. Фінансування опитування здійснене в рамках проекту МАТРА Посольства Королівства Нідерландів. Зауважимо, що це опитування проводилось до повномасштабної війни, тому наразі постає необхідність в оновлених даних. Проте результати опитувань 2021 р. є цікавими та важливими для розуміння тенденцій громадської думки довоєнного часу.

Емілі Дікінсон⁴⁵

Розглядаючи будь-яку культурну травму як соціальне динамічне явище, певну послідовність, П. Штомпка виокремлює шість фаз (стадій) травматичного процесу (або, згідно з формулюванням автора – *травматичної послідовності*).

Перша стадія – це «структурне і культурне минуле», тобто соціальне середовище, яке сприяє виникненню культурної травми. За Штомпкою, підґрунтя травматичної ситуації виникає в суспільстві тоді, коли є наявним культурний конфлікт, що зачіпає фундаментальні основи будь-якої культури – ідеї, норми та цінності. Це не просто сукупність розбіжностей, протилежних поглядів та ортодоксальних ідей (якраз така ситуація є нормальною і навіть сприятливою для розвитку культури як соціального інституту). Під **культурним конфліктом** тут мається на увазі така соціокультурна ситуація, коли контекст людського життя та соціальних дій втрачає гомогенність, узгодженість і стабільність, стаючи іншим, навіть протилежним культурним комплексом⁴⁶. У випадку із культурною травмою такий конфлікт, за Штомпкою, зростає стрімко і швидко, з часом набираючи силу⁴⁷.

Друга стадія – травматичні події (травматична ситуація). За визначенням Штомпки, – це стан напруги, пов'язаний із конкретними соціальними змінами⁴⁸. Але не будь-яка соціальна зміна призводить до травматичної ситуації. Щоб виникла культурна травма, соціальна зміна повинна мати чотири характерні риси, а саме:

- а) бути швидкою, відбуватись в стислі відтинки часу;
- б) бути радикальною, суттєво зачіпати основи соціуму;
- в) бути екзогенною за своєю природою, оскільки травма завжди приходить раптово, іззовні, а не впливає із самого перебігу подій нашого життя;
- г) бути шокуючою, «дивною», відштовхуючою (саме такі оцінки ситуації характерні для сприйняття КТ).

⁴⁵ Вірш 650. Пер. О. Зуєвський.

⁴⁶ Sztompka, P. (2000). Trauma wielkiej zmiany (Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa), p. 8.

⁴⁷ Там само.

⁴⁸ Там само.

Тут польський соціолог наголошує на трьох моментах:

- *по-перше*, не всі подібні події неминуче ведуть до травми (хоча за певних умов вони всі можуть вести, а деякі реально ведуть до неї);
- *по-друге*, травми можуть мати різну силу, тривалість і значення;
- *по-третє*, культурна травма виникає не завжди (наслідки травматичних подій можуть не досягти рівня культурної травми або перевищити його)⁴⁹.

Третя стадія – наявність особливих способів інтерпретації та оцінювання травматичних подій, які містяться в культурі певного соціуму. Штомпка звертає увагу на те, що будь-яка травма водночас є об'єктивною і суб'єктивною. Навіть серйозні соціальні події можуть не викликати широкого резонансу, якщо їх вміло пояснити, раціонально інтерпретувати і, так би мовити, «узвичаїти». І навпаки, будь-яка вигадана, фейкова подія може призвести до серйозних зрушень у суспільстві, підірвати авторитет політика або влади в цілому, викликати болісні переживання та палкі дискусії про «помилки нації», «недоліки системи», «ворожі дії іззовні» і т. п. Причому значення і смисли, які пристосовують до інтерпретації потенційно травматичних подій, люди не винаходять, а запозичують із багатого арсеналу ідей, міфів, вірувань та забобонів, що існує в рамках культурної традиції, «культурного тіла» соціуму. Тіло та свідомість людини, яку спіткала травма, реагують на травму певним чином, ідентифікують її, оцінюють масштаб та можливі наслідки. Так само «тіло» та «свідомість» соціуму чинять із культурною травмою⁵⁰.

С. Ульберг, П. Харт, С. Бос у своєму дослідженні сприйняття наслідків травмуючої події суспільством, також звертають увагу на те, що одні катастрофи залишають яскравий відбиток у свідомості людей, а інші, не менш жакливі – чомусь ні:

«Яскравий приклад – спека в Чикаго у 1995 році. Вона забрала більше 700 життів, проте в суспільній пам'яті американців не затрималась, не дивлячись на те, що в ній знайшлося місце для мени масштабних катастроф, таких як ураган «Ендрю» або вибух літака в Локербі».

Четверта стадія – так звані «травматичні симптоми». Це ті явні ознаки травми, які відчутно проявляються в соціальному організмі, впливають на його життєдіяльність, на функціонування соціальних інститутів, в т. ч. культури⁵¹. П. Штомпка виокремлює три сфери, на які

⁴⁹ Там само, р. 9.

⁵⁰ Там само.

⁵¹ Sztompka, P. (2000). Trauma wielkiej zmiany (Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa), p. 9–10.

чинить вплив культурна травма; і відповідно до цього, можна виокремити три типи травматичних симптомів:

а) біологічний рівень (травма проявляється у таких явищах як зростання рівня смертності, зниження рівня народжуваності, голод, епідемії, деградація розумова та фізична і т. п.);

б) рівень соціальної структури (травма стає причиною розпаду соціальних зв'язків, кризи соціальних інститутів, деградації інституту сім'ї, занепаду шкільної та університетської освіти і т. п.);

в) культурний рівень (травма як «культурно інтерпретована рана на тканині культури»)⁵².

Штомпка описує механізм впливу травми на сферу культури. За його концепцією, **культура** – це подвійний феномен, який складається з двох основних категорій:

- до першої належать нормативні компоненти (цінності, норми, правила та регламенти, стилі та звичаї, традиції);

- до другої групи належать когнітивні компоненти (вірування, ідеї, догми, теорії, переконання, концепції):

«Внаслідок стрімкої, радикальної соціальної зміни «подвійність культури» проявляється своєрідно: травматичні події, які самі по собі несуть певний сенс, наділяються глуздом членами колективу, порушуючи світ смислів, несучи культурну травму»⁵³.

Будь-яка травма – це порушення порядку, дезорганізація, хаотичність. Отже, в цьому хаосі стає можливим і вірогідним народження нових смислів, зміна ціннісних орієнтацій, народження нової символіки. Народжується і нова лексика, старі ідоли втрачають харизму, а нові ідоли втілюють нові ідеали⁵⁴.

П'ята стадія – посттравматична адаптація. Люди по-різному сприймають травму і по-різному адаптуються до нової, посттравматичної реальності. Штомпка звертає увагу на існування двох груп людей, які переживають травму – «центральна» та «периферійна». Члени першої глибоко переживають її, травма суттєво змінює їхнє життя. Периферійні групи – це ті люди, для яких травма є чимось маргінальним, а часто чимось абстрактним⁵⁵. Крім того, у різних груп диференційовано доступ до фонду

⁵² Там само, р. 11.

⁵³ Там само.

⁵⁴ Там само.

⁵⁵ Там само, р. 13.

культурних моделей інтерпретації, що використовується для опису подій як травм. Вплив одних і тих самих потенційно травматичних подій (ситуацій) може бути якісно протилежним для різних груп. Для одних він є деструктивним, руйнуючим, для інших корисним і бажаним, треті його ігнорують⁵⁶.

Нарешті, *шоста стадія* – це подолання травми. Ця фаза є завершальною у травматичній послідовності, але в той самий час може відкрити нову травматичну послідовність, якщо пом'якшена травма веде за собою сприятливі структурні та культурні умови для прояву нового різновиду травми⁵⁷. Штомпка посиляється на

Р. Мертона, який визначив чотири способи адаптації до аномії:

- іновачія,
- бунт,
- ритуалізм,
- ретриатизм.

Стосовно культурної травми, Штомпка зауважує, що ці активні та пасивні форми протидії є так само прийнятними. Причому **іновачія** в даному контексті постає як «культурне виробництво», покликане пристосувати посттравматичні культурні реалії до пануючої в суспільстві культури; **бунт** – це спроба радикальної трансформації культури; **ритуалізм** є спробою звернутись до узвичаєних традицій та правил на противагу пануючої в суспільстві нової ситуації непевності та нестабільності; **ретриатизм** є спробою не помічати травму⁵⁸.

Розглядаючи КТ виключно як наслідок соціальних змін, П. Штомпка зауважує, що в потоці соціальної змінитравматична послідовність може проявлятися подвійно: як наслідок інших змін і як стимулятор певного виду змін (приборкання і переформування структур і культур)⁵⁹.

Н. Смелзер також описує фази травматичного процесу. Так, сукупність умов, що сприяють виникненню та розвитку травматичної послідовності, американський вчений називає «*структурною сприятливістю*» (перша фаза); сукупність подій, які призводять до травматичних зрушень – «*структурною напругою*» (друга фаза); різні способи інтерпретації травматичних подій – «*узагальненими уявленнями*» (третья фаза);

⁵⁶ Там само.

⁵⁷ Там само, р. 8.

⁵⁸ Там само, р. 15.

⁵⁹ Там само.

четверту, фазу посттравматичної адаптації, Смельзер іменує «*фазою соціального контролю*»⁶⁰.

Слід зауважити, що поділ травматичного процесу на окремі стадії (фази) є достатньо умовним. Так, характерні ознаки однієї стадії можуть проявлятися раніше або пізніше; у багатьох випадках події нарастають дуже швидко, тому окремі фази можуть співпадати одна з одною.

6. Чому виникає культурна травма?

*Ми як човняр, гребемо в один бік,
а дивимось в інший.*

Роберт Бертон «Анатомія меланхолії»

Визначні дослідники культурної травми замислюються над важливим питанням: «В чому полягають причини травматичних подій, що накладають відбиток на розвиток різних сфер соціуму, стають поштовхом до зміни культурних стереотипів?»

Дж. Александер, простежуючи різні теоретичні підходи до вивчення цього феномена, звертає увагу на те, що в так званих «популярних теоріях травми» вона трактується як щось природне для будь-якого суспільства. Культурна травма розглядається в більшості наукових теорій як подія, що відбуваються природним чином і які ламають відчуття благополуччя у індивідуального або колективного актора⁶¹. Отже, **травма** – це раціональна або ірраціональна, неусвідомлена природна реакція членів спільноти на певні події, що відбуваються спонтанно, раптово, суттєво зачіпаючи при цьому життя багатьох людей. Без таких подій взагалі важко уявити історію будь-якого народу, малої або великої спільноти. Тому можна стверджувати, що культурні травми є природними, немінучими вибухами як закономірні реакції на раптові події або соціальні зміни. Разом із тим, Дж. Александер зауважує:

«Травма не є результатом того, що певна група людей відчуває біль»; це «результат гострого дискомфорту, що проникає в самусерцевину відчуття спільнотою власної ідентичності»; при цьому колективні

⁶⁰ Smelser, N. J. Theory of Collective Behavior. New York, 1963.

⁶¹ Alexander, Jeffrey C.; Eyerman, Ron; Giesen, Bernhard; Smelser, Neil J.; and Sztompka, Piotr (2004). Cultural Trauma and Collective Identity. Berkeley, CA: University of California Press, p. 9.

актори «вирішують» представити соціальний біль як головну загрозу їхньому розумінню того, хто вони, звідки вони і куди хочуть прямувати»⁶².

На думку К. Карут, травма виникає не тому, що якась серйозна подія має місце в розвитку спільноти, а тому, що цю подію неможливо так просто і швидко усвідомити, вона не вписується у звичні, вироблені культурою, схеми усвідомлення⁶³.

Р. Аерман, вступаючи у полеміку з Н. Смельзером та представниками «популярних пояснень» травми («*lay trauma account*»), вважає, що **культурні травми** – це не речі, а процеси створення смислів і атрибутів, довготривала боротьба, у якій різні індивіди і групи прагнуть визначити ситуацію, керувати нею та контролювати її⁶⁴. Для того, щоб виникла травма, переконаний Аерман, необхідна наявність сильної, шокуючої події, яка здатна викликати і мобілізувати думки та емоції. Але необхідна також наявність «дискурсивного поля», яке відкриває можливість широкої інтерпретації травмуючої події членами спільноти⁶⁵.

П. Штомпка, аналізуючи складне питання походження культурних травм, виокремлює чотири характерних типи ситуацій, які стають причинами їх виникнення:

а) коли якась подія (або спогади про неї) ніяк не вписуються у рамки існуючої культури, культурних стереотипів, наносять відчутні удари по самим основам культури (болюча поразка у війні, пам'ять про рабство або масовий терор, геноцид, сором про гріхи минулого)⁶⁶;

б) ситуація, коли люди опиняються «під владою нової культури», або, точніше, коли соціалізована культура, яка існує у них «в головах» або в «напівавтоматичних» реакціях серця, стикається із культурним середовищем, у якому вони опинились⁶⁷. **Перший варіант** такого конфлікту – ситуація, коли люди емігрують в іншу країну, потрапляючи в

⁶² Там само, р. 18.

⁶³ Caruth, C. (1996). *Unclaimed experience: trauma, narrative, and history*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, p. 6.

⁶⁴ Eyerman, R. (2013). *Social theory and trauma*. *Acta Sociologica*, 56, 1, p. 41.

⁶⁵ Там само.

⁶⁶ Sztompka, P. (2000). *Trauma wielkiej zmiany* (Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa), p. 12.

⁶⁷ Там само.

нове культурне середовище. Але існує і *другий варіант* – колонізація, культурна глобалізація, вестернізація (коли люди нікуди не переселяються, але чужа культура захоплює їх); і якщо цей процес культурно болючий і нестерпний, виникне серйозна колективна травма⁶⁸;

в) ситуація, коли нові умови життя, викликані технічним прогресом або кардинальними змінами в політиці або господарстві приходять в конфлікт з усталеними культурними традиціями та звичками. Яскравий приклад – перехід до нових соціальних умов та ринкової економіки на початку 90-х років у країнах Східної Європи та на пострадянському просторі⁶⁹;

г) ситуація, коли культурна травма не пов'язана безпосередньо з певними подіями, а виникає «всередині культури». Наприклад, якщо окремі соціальні інститути розвиваються несинхронно (як в пострадянських країнах, де фінансова сфера суттєво відставала від інших; або після Помаранчевої революції 2004, коли розвиток мас-медіа, демократичних інститутів, партійної системи, громадянських ініціатив, суттєво випереджав розвиток економіки, права). Така «внутрішньокультурна криза» може виникнути і за інших обставин: наприклад, коли відбувається сенсаційне відкриття в науці, техніці (поява телебачення, кіно, комп'ютерів, інтернету, мобільного зв'язку, клонування, польоти в космос і т. п.). Травму також можуть викликати якісь сенсаційні, шокуючі повідомлення, розкриття фактів і таємниць (правда про нацистські концтабори, сталінські репресії, Голодомор, медичні експерименти над людьми, що проводились в Китаї під час японської окупації, знущання американських військових над в'язнями в Гуантанамо і т. п.). Нарешті, травму викликають перецінки культурних цінностей, новий, несподіваний погляд на події далекого минулого, що ламає стереотипи мислення (наприклад, інтерпретація відкриття Америки Колумбом не як «відкриття», а як насильницьке вторгнення в іншу культуру, експансія європейців щодо корінних народів Америки)⁷⁰.

7. Чи можна подолати травму?

*Не героїчних звершень вимагає від нас обов'язок,
а героїчної стійкості перед безперервними стражданнями.*

⁶⁸ Там само.

⁶⁹ Там само.

⁷⁰ Там само, р. 13.

Жан-Жак Руссо «Юлія, або Нова Елоїза»

Для подолання культурної травми суспільству потрібен певний час. І, звичайно, чим важче і глибше нанесена рана, тим більше потрібно цього часу. Але, крім того, суспільство повинно зробити деякі свідомі кроки для власного оздоровлення.

Психологи та психоаналітики чимало праць присвятили описам процесу поновлення нормального стану індивіда після перенесеної травми. У психології існує термін, яким описується стан людини, що перенесла психічну травму – **посттравматичний стресовий розлад (PTSD)**. Це порушення нормальних функцій свідомості, пам'яті, ідентичності та сприйняття навколишнього⁷¹. Основними симптомами цього розладу є:

1) повторення травми у видіннях, спогадах, снах;

2) спроби уникнути думок або дій, пов'язаних з травмою; зниження здатності згадати деталі подій, що стосуються травми; почуття відчуженості від оточуючих; передчуття нещасного майбутнього;

3) підвищена збудливість, яка проявляється у безсонні, дратівливості, боязливості⁷².

У роки Другої світової війни такі симптоми вивчались як у фронтовиків, так і у в'язнів нацистських таборів, і дістали назву *KZ-синдром (Konzentrationslager-Syndrom)*⁷³ Психіатри почали розробляти спеціальні методики, спрямовані на відновлення нормального психічного самопочуття особистості, що зазнала травми⁷⁴.

⁷¹ Veas-Gulani, S. (2003). Trauma and Guilt: Literature of Wartime Bombing in Germany. Berlin; NY: Walter de Gruyter, p. 27.

⁷² Kaplan and Sadock's Comprehensive Textbook of Psychiatry. 8th ed. / B.J. Sadock, V.A. Sadock (eds.). Philadelphia; Baltimore; NY; London: Williams and Wilkins, 2005.

⁷³ Krippner, S., Pitchford, D.B. and Davies J. (2012). Post-Traumatic Stress Disorder (Biographies of Disease). Greenwood. 177 p.

⁷⁴ Foa, E.B., Keane, T.M., Friedman, M. J. and Cohen, J.A. (2008). Effective Treatments for PTSD, Second Edition: Practice Guidelines from the International Society for Traumatic Stress Studies. Guilford Press, p. 107.

Див. також: Boudoukha, A.H. Burn-out et stress post-traumatique. Paris: Dunod, 2016.
Brillon, P. Comment aider les victimes souffrant de stress post-traumatique. Montréal (Québec): Les Éditions Québec-Livres, 2013.
Goulston, M. Post-Traumatic Stress Disorder For Dummies. John Wiley & Sons, 2011.

Схожі рецепти вчені пропонують застосовувати і по відношенню до соціальних спільнот:

«Мета полягає в тому, щоб відновити колективне психічне здоров'я, усунувши соціальне витіснення і повернувши пам'ять. Для цього <...> важливо знайти – в межах суспільних процесів, спрямованих на збереження пам'яті проподію, репрезентації в культурі та суспільної політичної боротьби – певний колективний засіб, що усуває витіснення, і дозволяє стримуваням почуттям втрати і горя знайти свій вираз»⁷⁵.

Психоаналітики пропонують пацієнту, що пережив якусь страшну подію, розповісти про неї, або зробити серію малюнків, щоб перенести образи зі сфери підсвідомого до світла свідомості. Суспільству пропонується схожий метод лікування – обговорювати болісну проблему якомога частіше, висвітлювати її з різних точок зору, створюючи тим самим *дискурс травми*. Формування такого дискурсу є справжнім культуротворчим процесом.

Frewen, P., Lanius, R. Healing the Traumatized Self: Consciousness Neuroscience Treatment. WW Norton, 2014. 416p.

Josse, E. Le traumatisme psychique: chez le nourrisson, l'enfant et l'adolescent. Bruxelles: Groupe de Boeck, 2011. 191 p.

Lee, D.A., James, S. The Compassionate-Mind Guide to Recovering from Trauma and PTSD: Using Compassion-Focused Therapy to Overcome Flashbacks, Shame, Guilt, and Fear. New Harbinger Publications, 2013. 224 p.

Mintie, D., Staples, J.K. Reclaiming Life after Trauma: Healing PTSD with Cognitive-Behavioral Therapy and Yoga. Rochester, Vermont: Healing Arts Press, 2018.

Minton, K., Ogden, P., Pain, C. Le trauma et le corps: Une approche sensorimotrice de la psychothérapie. De Boeck Supérieur, 2016. 496 p.

Ochberg, F.M., edited by Frank, M. Post-traumatic therapy and victims of violence. New York: Brunner/Mazel, 1988.

Resnick, P.J., West, S., Payne, J.W. Malingering of posttraumatic disorders // Clinical assessment of malingering and deception. Guilford Press, 2008.

Ross, G. Transformer le trauma en force vitale: guérir la violence individuelle et collective. Paris: Éditions Dervy, 2017. 214 p.

Van der Kolk, B. Le corps n'oublie rien: le cerveau, l'esprit et le corps dans la guérison du traumatisme. Paris: Éditions Albin Michel, 2018.

Artificial intelligence can diagnose PTSD by analyzing voices // Biofeedback. Medical Express, 2019. Avril.

El-Solh, A. Management of nightmares in patients with posttraumatic stress disorder: current perspectives // Nature and Science of Sleep: journal. 2018. Vol. 10, p. 409–420.

⁷⁵ Alexander, Jeffrey C.; Eyerman, Ron; Giesen, Bernhard; Smelser, Neil J.; and Sztompka, Piotr (2004). Cultural Trauma and Collective Identity. Berkeley, CA: University of California Press, p. 14–15.

С. Алексієвич у книзі «Чорнобильська молитва» зібрала спогади багатьох людей, опалених сумною подією 1986 року. Наводимо один із багатьох:

Ніхто нічого не розумів, це було найстрашніше. Дозиметристи називають одні цифри, а в газетах читаємо інші. Ага, тут починає щось повільно доходити. А-а-а... У мене залишилася вдома маленька дитина, кохана дружина... Яким же я маю бути дурнем, щоб опинитися тут! Ну, нагородять медаллю... А дружина піде... Порятунок – у гуморі. Травили анекдоти. <...> Якщо спробувати бути щирим до кінця... Ти вже тут. І ти вже розумієш – Чорнобиль... Але стелиться шлях... Такає струмок, просто біжить струмок. А це сталося... Метелики літають... Красива жінка стоїть біля річки... А це сталося... Я щось подібне відчував, коли померла близька мені людина. Сонце... У когось за стіною музика... Ластівки б'ються під дахом... А він помер... Пішов дощ... А він помер... Розумієте? Я хочу спіймати словом свої почуття, передати, як це все всередині мене було на той час. Потрапити в інший вимір⁷⁶.

«Спіймати словом свої почуття» є насправді непростю задачею. Для цього необхідно «знайти слова», саме ті, які найбільшою мірою будуть відповідати змісту пережитого травмованою людиною. Для суспільства так само важливо «знайти відповідні слова». Ось чому колективна травма стає об'єктом культуротворчого процесу.

Можна цілком погодитись із висловлюванням Кеті Карут, що **травма** – це не просто патологія, а спосіб чи то спроба вираження істини⁷⁷. Американська дослідниця висуває цікаве припущення, що найбільш травмуючими подіями є ті, що пов'язані з імперативом не розповідати⁷⁸. Часто травмована людина не може розповідати, не може і не бажає «шукати слова». Досліджуючи зв'язок між травмою і мовчанням, Карут наводить цікавий приклад із маленьким хлопчиком Джоді зі слів його лікаря Моллі Ромер-Віттен:

⁷⁶ Алексієвич, С. (2016). Чорнобильська молитва: хроніка майбутнього. К.: Комора. С. 219.

⁷⁷ Caruth, C. (1995). Trauma: explorations in memory. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, p. 161.

⁷⁸ Там само, p. 176.

Джоді було двадцять три місяці, коли його помістили до шпиталю для обстеження. Його знайшли під люлькою брата. Схоже, мати та брата Джоді застрелили близько трьох днів тому. Коли його знайшли, він знову і знову повторював жест пострілу з пістолета і твердив: «Папа піф-паф» («Daddy doot»). <...> Ніщо у поведінці Джоді не свідчило про травматичний стрес. Нарешті, заінтригована його стійкістю і не розуміючи, що переживає хлопчик, я почала грати з ним... Я зробила м'яч із пластиліну, запитала Джоді, що це таке, і він охоче відповів: «М'яч». Потім він промовив «тигр, тигр», так що я умовно зобразила тигра, почувши у відповідь гарчання Джоді, який повторював: «Дивись, тигр!.. Дивись, тигр!» Тоді я вирішила подобою рушниці націлитись на тигра. У цей момент поведінка Джоді змінилася, він затих. Коли я запитала його, що я зробила, він відповів «безлад». І «пластилін». Він припинив грати і почав вередувати. Я взяла в ігровій кімнаті кубики Лего і зробила йому машину. Джоді пожвавішав, з ентузіазмом взяв її <...> Потім я зробила маленьку будівлю, і він назвав це «домом». Нарешті я зробила просту рушницю, і Джоді знову втратив здатність до уяви і назвав це «кубики», просто «кубики». Мені не вдалося спонукати його по-іншому назвати об'єкт, який виглядав як рушниця. Примітно, що він знову почав вередувати. На цей раз я повернула його бабусі. Через два дні трапився інцидент. <...> О другій годині дня мені зателефонувала головна сестра і запитала, що робити із Джоді, який істерично плаче. Ніхто не міг його заспокоїти, і ніхто не міг зрозуміти, чому він почав плакати. <...> Розпитування показали, що після ланчу Джоді з товаришем грали в палаті, коли увійшла медсестра і сказала: «Час зробити укол інсуліну». Через цю дрібницю Джоді розплакався. Коли сестра зробила укол і його товариш почав пхикати, Джоді впав у істерику. Сівши поруч із Джоді, я поговорила з ним про різницю між ін'єкцією, яка називалася «уколом», та рушницею, яка могла стріляти. Ясно, що Джоді сприйняв слово «shot» (укол) у світлі свого недавнього досвіду і миттєво відповів на небезпеку, яку відчув. Ми дали Джоді для гри порожній безпечний шприц. Джоді, здавалось, заспокоївся. Він «стріляв» шприцем у своє ліжко, плюшеву мавпочку, бабусю, няньок весь день. Коли наступного дня ми грали, він говорив «Тато піф-паф» ("Daddy doot"), розмахуючи своїм шприцем. Він жодного разу не промовив слово «shot»⁷⁹.

Аналізуючи цей випадок, Карут робить висновок, що зв'язок між травмою та мовчанням є дуже тісним, але в той самий час і

⁷⁹ Там само, р. 176–177.

неоднозначним. Тут не просто мовчання супроводжує травматичну подію, а сама травма є різновидом мовчання (або оніміння). Оніміння і травма стають синонімами, сутністю одне одного. Але, якщо травматичну подію можна трактувати як замовчування, тоді інцест, згвалтування та інші травматичні події не можуть розглядатися лише як приклади індивідуальних актів насильства та їх симптоматичних наслідків. Швидше, вони несуть в собі більш масштабне колективне історичне (і політичне) значення⁸⁰.

Читаючи спогади різних людей про пережите жахіття, часто звертаєш увагу на те, як важко (і це не дивно) людям розповідати, навіть згадувати. Сам процес пригадування стає також своєрідним «травмуючим процесом». Замовчування травми (свідоме або несвідоме) є дійсно серйозною перепорою на шляху її ідентифікації та подолання. Тому дуже часто однією з головних задач психологів є змусити травмовану людину заговорити, висловити наболіле. А для вченого, письменника, журналіста є вкрай важливим пробити «завісу мовчання», що існує в суспільстві. Так, Світлана Алексієвич згадує, як їй важко було донести своїм співгромадянам правду про афганську війну:

«Матері загиблих в Афганістані синів приходили до суду з портретами своїх дітей, з їхніми медалями та орденами. Вони плакали і кричали: «Люди, подивіться, які вони молоді, які вони гарні, наші хлопчики, а вона тише, що вони там убивали!» А мені матері казали: «Нам не потрібна твоя правда, у нас своя правда». <...> Довгим є шлях від реальності до її втілення у слові, завдяки якому вона залишається в архіві людства»⁸¹.

Одним із важливих способів подолання культурної травми, на думку Дж. Александера, є її **рутинізація**:

«У процесі того, як зникає піднесений, потужний і впливовий дискурс травми, її “уроки” об’єктивуються в пам’ятниках, музеях і збірках історичних артефактів»⁸².

Дж. Александер наводить приклад Камбоджі після падіння Пол Пота в 1979, де процеси реконструкції, репрезентації і повторного проходження (working through) забезпечили увічнення, ритуалізацію та реконструкцію

⁸⁰ Там само, р. 178.

⁸¹ Алексієвич, С. (2016). Цинкові хлопчики. К.: Vivat. С. 13.

⁸² Alexander, Jeffrey C.; Eyerman, Ron; Giesen, Bernhard; Smelser, Neil J.; and Sztompka, Piotr (2004). Cultural Trauma and Collective Identity. Berkeley, CA: University of California Press, p. 32.

національної ідентичності⁸³. Аналізуючи процес рутинізації культурної травми, вчений звертає увагу на наступні моменти:

а) цим процесом найчастіше керують вузькі спеціалісти; широке суспільне обговорення болючої проблеми при цьому зникає, а дискурс травми зазвичай помітно звужується;

б) спостерігається «тріумф приземленості» проблеми; вона поступово перестає бути загальнонаціональною;

в) в ході цього процесу «емоції відокремлюються від сенсу»; спостерігається зростаюча раціоналізація проблеми;

г) відчутна також інституціалізація та бюрократизація травми;

д) відбувається десакаралізація травми⁸⁴.

Всі перелічені компоненти і становлять процес рутинізації культурної травми.

Поруч із цим, Александер зауважує, що таке узвичаєння травми ніяким чином не применшує її соціального значення. Навпаки, рутинізація і зниження культурного статусу травми передбачає вагомі нормативні наслідки для соціуму. Колективне переживання травми дозволяє розширити сферу соціального співчуття, «відкриває можливість для нових форм соціальної інклюзії», що сприяє консолідації суспільства⁸⁵.

Будь-якому суспільству, як і окремій людині, дуже важко жити зі спогадами про травму. Спогади також причиняють біль, а значить, продовжують травматичний процес. Разом із тим, *окультурення травматичного досвіду*, переведення колективної травми у статус культурної, дає можливість прорвати завісу мовчання і розпочати складний і багатоаспектний *дискурс травми*. Таке обговорення (вербальне, візуальне, символічне виявлення болючих моментів істини) відкриває шлях до подолання травми на рівні спільноти. Створення *наративу травми*, на думку А. Ассман, відкриває чудові можливості для її подолання наступними поколіннями. Осмислення травматичної події та її «окультурення» протягом певного часу сприяє відновленню колективного психічного здоров'я, коли емоції, викликані травмою, знаходять вихід в актах вшанування пам'яті та різних формах культурної репрезентації⁸⁶.

⁸³ Там само, р. 33.

⁸⁴ Там само, р. 34.

⁸⁵ Там само.

⁸⁶ Assman, A. (2006). Memory, individual and collective. In *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis* Edited by Robert E. Goodin and Charles Tilly. Oxford, p. 216.

8. Простір пам'яті

47 (172). *Ми ніколи не затримуємось у сьогоденні.
Ми згадуємо минуле; ми передчуваємо майбутнє,
ніби хочемо поквапити його надто повільний крок,
або згадуємо минуле, щоб зупинити його швидкоплинність.
Ми такі необачні, що блукаємо недоступним нам часом
і зовсім не думаємо про той єдиний час,
який нам належить...*

Блез Паскаль «Думки»

Як було простежено нами водній із попередніх праць, соціологічні концепції культурної травми багато в чому завдячують представникам Французької соціологічної школи і своїм корінням сягають витоків соціології, зокрема концепції «колективних уявлень» Еміля Дюркгейма.

У працях, присвячених феномену КТ, часто звертається увага на те, що дискурс культурної травми нерозривно пов'язаний з осмисленням понять *колективної свідомості* та *колективної пам'яті*. Одними із ключових у цьому напрямку стали дослідження представника Французької соціологічної школи Мориса Хальбвакса. У своїй головній праці «*Соціальні рамки пам'яті*» (1925) Хальбвакс обґрунтовує тезу, що пам'ять не є виключно індивідуальним явищем; це також *соціальний феномен*, що визріває в суспільстві, формується завдяки взаємодії членів соціуму.

На прикладі сім'ї як найбільш важливої соціальної спільноти Хальбвакс описує механізм формування колективної пам'яті на основі взаємного спілкування та спільного життєвого досвіду:

«... Оскільки сім'я – це група, всередині якої проходить найбільша частина нашого життя, то її більшість наших думок зміщується з думками сімейними (відображаючись переважно у формі понять)»⁸⁷.

Головними орієнтирами в сімейних спогадах будь-якої людини є, на думку Хальбвакса, особи та події, які виражають її стисло і служать орієнтирами тому, хто бажає локалізувати її менш значні риси та обставини⁸⁸.

⁸⁷ Halbwachs, M. (1925). Les cadres sociaux de la memoire. Paris: Presses universitaires de France, p. 193.

⁸⁸ Там само.

Разом із тим, соціолог переконаний, що будь-яка реконструкція минулого у свідомості може бути лише частковою, фрагментарною. Неможливо повністю відновити минуле в пам'яті. Такому відновленню чинять опір як факти нашого сьогодення, так і накопичений життєвий досвід і переконання. Чим більше ми маємо письмових або усних залишків минулих подій, тим повнішим буде їх реконструкція⁸⁹. Це стосується як приємних спогадів, так і болючих, які травмують людину.

Співставляючи соціальні умови та досвід сучасної людини з умовами первісного суспільства, Хальбвакс зауважує, що цивілізація брутально вторгається в душу людини, накладаючи на неї безліч імперативів. Якщо первісне плем'я було брутальним стосовно індивіда у фізичному розумінні, то насильство сучасної спільноти є, так би мовити, «духовним насильством». Коли людина залишається віч-на-віч із собою, її облуптує, поневолює безліч спогадів (часто болючих), прямо пов'язаних з його суспільним життям, з колективними формами життєдіяльності. Саме так сучасне суспільство чинить тиск на людину⁹⁰. Отже, пам'ять у Хальббакса є не лише соціальним феноменом, але й своєрідним **засобом соціального контролю та соціального поневолення**.

Звідси випливає важливе питання: *«А чи не може травмуючий індивідуальний і колективний досвід, що міститься в безоднях людської свідомості, бути соціальною зброєю проти окремої людини або певної групи людей, знаряддя контролю з боку влади або соціальної більшості? (Якщо не будеш слухняним, то ми тобі нагадаємо...)»*⁹¹.

В концепції М. Хальббакса вся сукупність людських спогадів поділяється на дві частини:

а) соціально санкціоновані спогади, що є важливими для всього соціуму, функціонують в суспільстві;

б) із цієї сукупності індивід обирає («відновлює в пам'яті та реконструює») ті спогади, які є значущими особисто для нього. Таким чином, в соціально-меморіальному каркасі завжди існують певні

⁸⁹ Там само, р. 125.

⁹⁰ Там само, р. 147.

⁹¹ Подібні спроби погроз і відвертого тиску нагадуванням про травмуючі події минулого відомі й стосовно великих спільнот, навіть окремих націй. Так, деякі грецькі політики під час фінансової кризи 2007-2009 рр. вимагали грошову допомогу від уряду Німеччини. Бувши незадоволені її розмірами, греки називали сучасних німецьких політиків «нацистами» і згадували про окупацію Греції гітлерівською Німеччиною в роки Другої світової війни.

орієнтири⁹² – базові соціальні спогади, які утворюють «рамку пам'яті». На відміну від широко відомої концепції Анрі Бергсона, що чітко розмежовував пам'ять індивідуальну та пам'ять соціальну, які ніколи не перетинаються⁹³, Хальбвакс наполягає на існуванні пам'яті як єдиного континуума, в якому індивідуальні та соціальні інтенції перетинаються і чинять взаємний вплив.

Категорія **«пам'ять»** є вкрай важливою і розглядається у багатьох соціологічних, а також філософських, історичних наукових дослідженнях. Так, вже античні мислителі цікавились цим феноменом. У Платона пам'ять символізується у вигляді дощечки з воску, на якій закарбовуються події минулого⁹⁴. Якщо у Платона пам'ять є позачасовим феноменом, то в філософії Арістотеля вона вже має яскраво виражені темпоральні властивості (див. нижче).

Можна погодитись з думкою окремих вчених, що дослідження соціальної пам'яті є непарадигматичними, трансдисциплінарними ініціативами, які позбавлені центру⁹⁵. Дійсно, цей комплекс досліджень не вкладається в рамки єдиної узгодженої методології. Французький історик П'єр Нора, відомий своєю концепцією «місць пам'яті», зазначає:

«Пам'ять – це життя, носіями якого завжди виступають живі соціальні групи, і в цьому сенсі вона перебуває в процесі постійної еволюції, вона відкрита діалектиці запам'ятовування та амнезії, не здає собі звіту в своїх послідовних деформаціях, підвладна всім використовуванням і маніпуляціям, здатна на тривалі латентні періоди та раптові виходи назовні»⁹⁶.

Останнім часом інтерес до проблематики колективної пам'яті посилюється і в Україні. Дослідники аналізують різні аспекти проблеми. Так, наприклад, І. Симоненко концептує сакральний простір України як

⁹² Термін М. Хальбвакса.

⁹³ Див.: Бергсон А. Матерія та пам'ять.

⁹⁴ «Уяви, що в наших душах є воскова дощечка; у когось вона більша, у когось менша, у одного – з більш чистого воску, у іншого – з більш брудного, або у деяких він більш жорсткий, а в інших є м'якшим, але є у когось і в міру». (Цит.: Платон. Теетет).

⁹⁵ Olick, J. and Robbins, J. Social memory studies: from "Collective Memory" to the historical sociology of mnemonic practices // Annual Review of Sociology. 1998. Vol. 24, p. 105.

⁹⁶ Нора, П. (2014). Теперішнє, нація, пам'ять / Пер. з франц. Андрій Репа. Київ: Кліо. С. 20.

простір, у межах якого стикаються і конфліктують суперечливі уявлення про минуле⁹⁷. В. Гриневич у своєму дослідженні спогадів українців про події Другої світової війни, аналізує вплив оцінних суджень на формування колективної пам'яті, співставляє поняття «офіційна» та «неофіційна пам'ять», вказуючи при цьому, що «колективна пам'ять визначається не так тим, що люди пам'ятають, як тим, які незручні моменти зі своєї історії вони готові чи змушені забути»⁹⁸. Х. Федорів аналізує структуру колективної пам'яті, а також еволюцію уявлень про неї⁹⁹.

М. Гон зазначає, що **колективна пам'ять** – складний соціокультурний конструкт, що формується внаслідок накопичення «своїми» різноманітної інформації про минуле, її своєрідну сакралізацію в полярих за своїм еством категоріях героїки – страждання; при цьому колективна пам'ять фіксується як у неофіційній (легендах, переказах, чутках, анекдотах тощо), так і офіційній пам'яті – тій, яка формується державою й символічними елітами та відображається в комеморативних практиках, підручниках, документальних і художніх фільмах, літературних чи поетичних творах тощо¹⁰⁰. Цікаво, що пам'ять про трагічні сторінки спільного минулого, правдивий аналіз спільного травматичного досвіду здатні не роз'єднувати, а навпаки, зближувати цілі народи (що в наш час, наприклад, спостерігається між українцями та поляками в контексті осмислення травматичних подій спільної історії – Волинської трагедії 1943 року, мовних питань, паціфікації, операції «Вісла» та інших)¹⁰¹.

⁹⁷Симоненко, І. Меморіальний простір України: кризовий стан ташляхи оздоровлення // Стратегічні пріоритети. 2009. № 4 (13). С. 53–63.

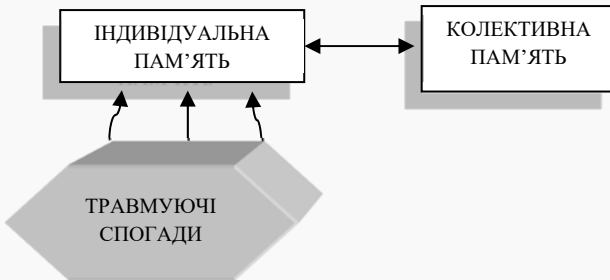
⁹⁸Гриневич, В. Український вимір війни та пам'яті про неї / Владислав Гриневич // Сучасні дискусії про Другу світову війну: Збірник наукових статей та виступів українських і зарубіжних істориків. Львів: ЗУКЦ, 2012. С. 50–64.

⁹⁹Федорів, Х. І. Колективна пам'ять: еволюція уявлень, суть, структура / Х. І. Федорів // Панорама політологічних студій: науковий вісник Рівненського державного гуманітарного університету. 2014. Вип. 12. С.241–247.

¹⁰⁰Гон, М. Колективна амнезія: механізми маргіналізації пам'яті про «чужих» в Україні / М. Гон // Intermagnum: історія, політика, культура. 2016. Вип. 3. С. 76–87. Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/inhpc_2016_3_9. С. 76.

¹⁰¹Морозова, О. С. (2013). Національна пам'ять та сучасні українсько-польські відносини. Історико-політичні проблеми сучасного світу. Т. 25–26. С. 173. Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/lppss_2013_25-26_35

Зв'язок між індивідуальною та колективною пам'яттю ми спробуємо відобразити схематично таким чином (мал. 1.3.):



Мал. 1.3. Зв'язок між індивідуальною та колективною пам'яттю.

Ряд дослідників травми вводять також у науковий контекст поняття «скорбота». Це почуття є для людини болісним; воно поєднує як повторне переживання травми в думках, так і болючі, складні роздуми про власну провину¹⁰². Так, у працях М. Джемса скорботу вважається вкрай значущою в процесі переживання травми як людиною, так і спільнотою. Саме темпоральний (часовий) розрив між подією і травмою робить можливим включити в дію потенціал скорботи. Причому скорбота тут концептується як колективна реакція на травмуючу подію¹⁰³. Взагалі, будь-яка дія колективних почуттів є важливою з точки зору зміцнення *суспільної солідарності*. Це вже не просто робота, це скоріше *діяння*, оскільки постає різновидом вільного політичного прояву людської багатоманітності (*vita activa*)¹⁰⁴.

¹⁰² Не дивно, що в працях відомих мислителів ставлення до цього почуття є неоднозначним. Так, наприклад, Монтень намагався відверто уникати його: «Я належу до тих, хто найменш схильний до цього почуття. Я не люблю і не поважаю його, хоча весь світ, наче змовившись, оточує його винятковим шануванням. У його вбрання одягають мудрість, чесноту, совість – жакливе і безглузде вбрання! Італійці набагато точніше охрестили цим же словом підступність і злість. Адже це – почуття, що завжди приносить шкоду, завжди безрозсудне, а також малодушне і нище.» (Монтень, М. Проби. Книга 1. Глава 2 «Про скорботу».).

¹⁰³ Jay, M. *Refractions of Violence*. Routledge, 2003, p. 13–14. Важливий аналіз «праці скорботи і горя» міститься також у дослідженні: Hyde, L. *The Gift: How the Creative Spirit Transforms the World*. Edinburgh: Canongate Books, 2007, p. 51–52.

¹⁰⁴ Arendt, H. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

О. Еткінд розмежовує поняття «горе» та «скорбота». Горе є невпинним, безперервним повторенням травматичної події, спільне життя з нею, там, у минулому. При цьому людина не може вийти із зачарованого кола спогадів, вона немов прив'язана до певного моменту або певного часу. Скорбота є осмисленою дією пам'яті з метою припинити травматичний синдром:

«При допомозі магії, культури або аналізу скорботний створює маркери відмінності, які допомагають варіювати серійні репрезентації минулого».

О. Еткінд пропонує концепцію міметичного горя, що визначається як повторювальна реакція на втрату, яка символічно відновлює саму втрату.

Дослідник стверджує, що скорботу не можна ототожнювати з травмою, хоча дія скорботи, безумовно, є частиною травматичного процесу. Автор також зауважує, що сутність горя криється у складному механізмі роботи міметичної пам'яті та уяви; репрезентація минулого робить його справжнім, хоч і в знешкодженій, порівняно безпечній для суб'єкта формі¹⁰⁵. Ця концепція (і це підкреслює її автор) перетинається з більш відомою теорією «травматичного реалізму» американського дослідника Майкла Ротберга¹⁰⁶. Західний дослідник радянського минулого Тоні Джадт пише, що на відміну від Заходу, де люди часто намагаються забути своє минуле, в пострадянських країнах, навпаки, «надто багато пам'яті, надто багато минулого, до якого звертаються люди»¹⁰⁷.

Дж. Боулбі, аналізуючи травматичні переживання вдів у дослідженні 1961 року, виокремив декілька фаз процесу «роботи горя і скорботи», а саме:

- а) фаза «зацеплення», яка супроводжується дуже насиченими переживаннями страждань (вона триває в перші дні після втрати близької людини);
- б) фаза «гострого суму», що супроводжується «пошуками втраченої людини» (триває декілька місяців або декілька років);
- в) фаза «дезорганізації і відчаю» (цей психічно деструктивний період також може тривати декілька місяців або років);

¹⁰⁵ Etkind, A. (2013). *Warped Mourning. Stories of the Undead in the Land of the Unburied*. Palo Alto: Stanford University Press.

¹⁰⁶ Див: Rothberg, M. *Traumatic Realism: The Demands of Holocaust Representation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

¹⁰⁷ Judt, T. *The Past is Another Country: Myth and Memory in Postwar Europe* // *Daedalus*. 1992. Vol. 21. № 4, p. 99; див. також: Esbenshade, R.S. *Remembering to Forget: Memory, History, National Identity in Postwar East-Central Europe* // *Representations*. 1995. Vol. 49, p. 72–96.

г) фаза «реорганізації», що полягає в адаптації людини до нового існування – без близької особи¹⁰⁸.

Але на завершення цієї глави, яку ми розпочали епіграфом з «Думок» Паскаля, дозвольте навести ще один афоризм, більш оптимістичний, видатної актриси ХХ століття Фаїни Раневської:

«Треба жити живим життям, замість того, щоб нишпорити у завулках пам'яті».

9. Колективна амнезія

*Минулого хочуть позбутися: це справедливо,
тому що в його тіні жити неможливо,
і тому що, якщо за провину і насильство завжди розпачуватися
виною і насильством, то почуттю страху не буде кінця;
і це однак несправедливо, тому що минуле, від якого хочуть
втекти, ще живе.*

Теодор Адорно «Що значить проробка минулого»

У творах сучасного австрійського письменника Петера Хандке, як і в фільмах видатного німецького кінорежисера Віма Вендерса проблема болісного минулого є однією із ключових. Так, у стрічці «*Страх воротаря перед одинадцятиметровим*» (1972) Вендерс, взявши за основу однойменну повість Хандке¹⁰⁹, змальовує похмуру історію колишнього голкіпера Йозефа Блоха, який знайомиться з касиршею кінотеатру, залишається з нею на ніч, а потім вбиває. Після цього Блох втікає до маленького містечка, вирішивши «розпочати життя знову». Він намагається повністю викреслити з пам'яті спогади про вчинений злочин; поводить себе так, наче нічого й не сталося.

Але життя неможливо розпочати з нуля. Навіть дитина, яка народжується, не розпочинає «з нуля», оскільки її організм містить успадковану від батьків генетичну інформацію, а момент народження є завершенням кілька місячного ембріонального періоду розвитку. Натомість випадок із Йозефом Блохом є вельми характерним як для окремих людей, так і для деяких великих спільнот. Так, багато німців у

¹⁰⁸ Bowlby, J (1999). Attachment. Attachment and Loss (vol. 1) (2nd ed.). New York: Basic Books.

¹⁰⁹ Handke, P. (1970). Die Angst des Tormanns beim Elfmeter. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

повоєнний період намагались відмежуватись від ганебних вчинків під час Другої світової війни. Тому сюжет Хандке і Вендерса має символічне прочитання.

Дійсно, амнезія притаманна як людям, так і спільнотам¹¹⁰. Складається враження, що жодна нація не може уникнути її впливу. Вище ми наводили думку західного вченого про те, що на відміну від європейців у мешканців пострадянських країн «надто багато пам'яті». Але, наприклад, відомі інтелектуали мають іншу думку з цього приводу. Так, Олександр Солженіцин у третьому томі *«Архіпелага ГУЛАГ»* описує, як швидко радянське суспільство 60-70-х років стало забувати, намагаючись викреслити з пам'яті, сталінські табори та все, що відбувалось в роки сталінського терору:

«Ні, – порох ми є! Законам праху підпорядковані. І ніяка міра горя не достатня нам, щоб назавжди привчитися чути загальний біль. І поки ми в собі не перевершимо прах – не буде на землі справедливих устроїв – ні демократичних, ані авторитарних»¹¹¹.

Наталія Олександрівна Адамович, донька письменника Алесея Адамовича, одного із авторів «Блокадної книги», говорить:

– Правда є страшною, її часто не хочуть знати та пам'ятати ні самі люди, ані влада. Тато у своїх нотатках писав про свої сумніви – чи мають вони із Граним право повертати людей у пережите, руйнувати ті внутрішні греблі, які люди зводили? І ось що він пише: «Настав момент, коли ми зрозуміли: тепер ми вже не маємо права не приходити до них, не питати. Мусить хтось спокутувати провину нашої надто довгої неухаги до цієї пам'яті». Загальний мотив відгуків на «Блокадну книгу» був такий – нарешті! В одному листі людина розповідала, як вона читала книгу до п'ятої ранку і зрозуміла, що тепер її відокремлює стіна нового знання від власної дружини, і ця стіна не впаде, поки і вона не прочитає цю книгу»¹¹².

¹¹⁰ Автори цитованої вже нами «Психологічної енциклопедії» дають таке визначення: «Амнезія – це часткова або повна втрата пам'яті, за якої порушення мнемічних функцій, на відміну від звичайної забудькуватості, вважаються патологічними». Див.: Урбіна, С. Амнезія // Психологічна енциклопедія. 2-е вид. Під ред. Р. Корсіні, А. Ауербаха. (2006). С. 112.

¹¹¹ Solzhenitsyn, A. (1974) *The Gulag Archipelago: An Experiment in Literary Investigation*. Vol. 3, p. 483.

¹¹² Чого ми не знаємо про блокаду. URL: <https://www.severreal.org/a/30151980.html> Дата звернення: 30.07.2021.

Але, не дивлячись на заклики окремих письменників, вчених, громадських діячів, велике число людей в різних країнах вперто не бажає знати всієї правди про трагічні події минулого, не бажає згадувати травму. У чому ж криються причини соціальної амнезії? Звичайно, знову доводиться говорити про механізми роботи пам'яті як на індивідуальному, так і на колективному рівнях. Відомий соціолог Л. Гудков зауважує, що так звана «колективна пам'ять», на відміну від індивідуальної, є складним симбіозом оцінних суджень, стереотипів, сприйнятих і засвоєних міфів. Велику роль у процесі формування «пам'яті» про війну грають ЗМІ та владні структури, політичні інститути. Вони проводять багаторічну роботу із «селекції спогадів» не одного покоління людей, визначаючи, що їм необхідно пам'ятати, а що бажано забути і ніколи не згадувати. Вагому роль відіграють і націоналістичні, шовіністичні забобони, які вміло використовуються «інтерпретаторами».

Аналізуючи причини колективної амнезії українців щодо Голокосту на території України, М. Гон зазначає, що в Україні спостерігається тенденція маргіналізації пам'яті про національні меншини, зокрема – євреїв, яка проявляється «як на індивідуальному, так і колективному рівнях неофіційної пам'яті; причинами такої амнезії є «особливості поведінки частини представників титульної нації України в час Голокосту, неготовність їх нащадків об'єктивно оцінити дії «своїх» щодо «чужих» у час геноциду»¹¹³.

За радянських часів згадувати деякі події минулого було просто небезпечно. Колективна амнезія була частиною офіційної політики влади. Не так давно побачили світ щоденники харківської вчительки Олександри Радченко, яка в дитячому віці пережила і Голодомор, і Голокост. Коментуючи публікацію, Голова Українського Інституту національної пам'яті, зокрема, зауважив:

«Масове винищення євреїв стало другим після Голодомору геноцидом, вчиненим на українській землі. <...>Пам'ятати про обидві трагедії було небезпечно, тимпаче фіксувати щось про них»¹¹⁴.

Проте, на жаль, існують численні свідчення прямої причетності українського населення до нищення євреїв в роки Другої світової війни.

¹¹³Там само. С. 85.

¹¹⁴«Ніколи знову!» Спогади про Голокост жінки, яка пережила Голодомор. URL: <https://old.uinp.gov.ua/news/nikoli-znovu-spagadi-pro-golokost-zhinki-yaka-perezhyla-golodomor> Дата звернення: 06.08.2021.

Так, в м. Золочів озброєний сокирами, лопатами, залізними палицями, молотками й вогнепальною зброєю натовп штурмував усі єврейські вулиці й будинки і витягав мешканців на вулицю... Коли хвиля терору нарешті притихла, знайдено людей, яких утоплено у вбиральнях. Декому відрубано голову. Група негідників упіймала рабина Еленберга, прив'язала його до мотоцикла і потягнула вулицею...¹¹⁵.

Часто буває так, що навіть найменші натяки на колективну національну провину, що сталась більш ніж півстоліття тому, викликає бурю агресивних реакцій, і навіть не з боку влади, а з боку суспільства. Так сталося, наприклад, із видатною польською письменницею Ольгою Токарчук. В одному із телевізійних інтерв'ю 2016 р. вона нагадала своїм співгромадянам про участь поляків у катуванні євреїв під час Другої світової війни:

«Ми винайшли історію Польщі як толерантної та відкритої країни, як країни, яка не заплямована чимось поганим стосовно своїх меншин. Тим часом ми робили жахливі речі як колонізатори, національна більшість, яка пригнічувала меншість, як рабовласники чи вбивці євреїв»¹¹⁶.

Одразу після цього на письменницю обрушився шалений шквал колективного обурення, дійшло навіть до відвертих погроз і залякувань. Навіть після присудження Токарчук у 2019 році Нобелівської премії її слова про те, що *«поляки вбивали євреїв»* згадували на численних польських сайтах, а деякі книгарні вивісили напис: *«Книжочка Токарчук не тримаємо»*. Звичайно, згадали і українське походження письменниці. Так, один із її критиків (не літературних) «зоологічний антикомуніст» (так він сам себе позиціонує) Марек Марковський написав у твіттері:

«Ольга Токарчук, українка, яка користується гостинністю Польщі та поляків, звинувачує поляків в антисемітизмі та вбивстві євреїв. Вона не згадує, що її співвітчизники охоче брали участь у Голокості в дивізіях СС та відзначались у таборах знищення. Про Волинь 1943 року вона теж не пам'ятає»¹¹⁷.

Небажання згадувати важкі події може бути пов'язано і з особливостями людської психіки (і таке припущення не є спробою

¹¹⁵Стяжкіна, О. Про окупацію / Олена Стяжкіна // Український Тиждень. 2014. № 46. С. 12–14.

¹¹⁶"Robiliśmy straszne rzeczy". Olga Tokarczuk podtrzymuje słowa o Polakach.
URL: <https://www.polskieradio24.pl/5/1222/Artykul/2387222,Robilismy-straszne-rzeczy-Olga-Tokarczuk-podtrzymuje-slowa-o-Polakach> Дата звернення: 06.10.2021.

¹¹⁷https://twitter.com/panzer_w1959/status/1182731880380207104?lang=ru Дата звернення: 06.10.2021

якось облітити чи амністувати злочини та злочинців). Просто для будь-якої людини надто важко постійно носити з собою цю величезну «валізу» зі спогадами, і в неї часто виникає спокуса кудись її поставити, відпочити від тягаря, взагалі відмовитись (мовляв, це не моя річ) або просто «передати на зберігання» іншим людям або державі. Щоб віднайти способи захисту від травми, людина починає ментальні «експерименти з часом»:

«Глибока розривна травма позбавляє жертву захисту від минулого, робить нездатною до повноцінного існування; і схоже, їй важко відновити людську здатність забувати. Забуття ефективно лише тоді, коли спрацьовує механізм темпоральної перестановки: після йде назад у минуле, а до захоплює майбутнє, міняючись місцями з минулим, – те, що було, того не було»¹¹⁸.

10. З плином часу: темпоральний аспект культурної травми

Минуле, що зберігається в пам'яті, є часткою сучасності.

Тадеуш Котарбінський

Час грає вкрай важливу роль у процесі переживання культурної травми. Вивчення *темпорального аспекту* травми безпосередньо пов'язаний із дослідженням темпорального аспекту соціальної пам'яті. Під **темпоральністю** більша частина дослідників розуміє не об'єктивний фізичний час, а сприйняття тривалості та незворотності буття, послідовності та характеру його якісних змін; при цьому темпоральність концептується як феномен, який, хоча і залежить від звичайного фізичного часу, але в першу чергу проявляється у соціальному вимірі.

В епоху постмодерного «перевідкриття часу» у філософів, соціологів, культурологів виникає потреба дослідити нез'ясовані аспекти темпоральності, по-новому поглянути на саму сутність часу. Американський дослідник Ф. Хартог помітив, що в сучасному світі *сучасне, тобто те, що існує зараз*, стає об'єктом справжнього культу, тоді як минуле втрачає цінність. Латинське прислів'я «Carpediem» («Лови день») розуміється багатьма надто буквально. Ф. Хартог зауважує, що абсолютну цінність для багатьох мають миттєві відчуття,

¹¹⁸Podoroga, V. Mimesis. The Analitic Anthropology of Literature. London, 2022. P. 194.

що часто нагадує психологію туриста або світовідчуття безробітного клошара¹¹⁹.

Разом із тим, у звичайної людини (особливо зрілого віку) виникає бажання здійснити ментальну подорож «у пошуках втраченого часу», передивитись сторінки свого минулого і того суспільства, в якому колись жив. Подібна ностальгія, що оволодіває нами, маніакальний пошук витоків, повальне захоплення історичною консервацією, дуже сильна прив'язаність до національної спадщини – усе це демонструє, з якою інтенсивністю ми все ще відчуваємо минуле¹²⁰.

Про зв'язок пам'яті з часом (темпоральний аспект пам'яті), як і про тісний зв'язок пам'яті з уявою, писав вже Арістотель. Зокрема, він відзначав, що **пам'ять** не є ні відчуття, ні розуміння, але – набута властивість або стан чогось із них, набутий із плином часу. Про сьогодення ж в сучасний момент не можна пам'ятати, як уже було сказано, але воно досягається відчуттям, майбутнє – передбаченням, а минуле – пам'яттю. Отже, будь-яка пам'ять – (існує) разом із часом» [Arist. 449b, 23-29]¹²¹; «...коли людина дійсно пам'ятає, що вона щось бачила, чула або вивчала, вона – як ми вже сказали – усвідомлює, що це було раніше. Але раніше і пізніше – у часі. Отже, якій частині душі належить пам'ять, ясно: тій, якій і уява. І предметами пам'яті у власному сенсі є ті, які можна уявити, а вже за випадковим збігом – ті, що не пов'язані з уявою» [Arist.450a, 20-24]¹²².

Культурна травма завжди провокує та обумовлює *темпоральну трансформацію*, тобто відчутну зміну парадигми сприйняття часу як індивідом, так і спільнотою. Причому культурна травма великого історичного і соціального значення (мегатравма) обумовлює докорінну зміну цієї парадигми. В процесі темпоральної трансформації завжди задіяні як індивідуальна і колективна свідомість, так і пам'ять (індивідуальна та соціальна).

Сучасні соціологи та психологи, підкреслюючи значення колективної (соціальної) пам'яті, акцентують увагу на її здатності зміцнювати соціальну

¹¹⁹Hartog, F. Regimes of Historicity. Presentism and Experiences of Time. NY.: Columbia University Press, 2015. 288 p.

¹²⁰Lowental, D. The Past Is a Foreign Country. New York, 1985. P. 21.

¹²¹ Aristotle. On Memory and Reminiscence. Translated by J. I. Beare. URL: <https://classics.mit.edu/Aristotle/memory.html>

¹²²Там само.

згуртованість, а також бути важливим фактором самоідентифікації як індивіда, так і спільноти, оскільки колективна пам'ять є засобом налагодження зв'язків між соціальними групами та соціальними інститутами, з яких суспільство і будується. Культурна травма, запускаючи процес темпоральної трансформації, накладає відбиток на оцінках спільнотою болісних подій минулого.

У сучасних демократичних суспільствах вагому роль грає так звана «політика пам'яті», також вона визначається як **історична політика** – це комплекс заходів, що впроваджуються владою та різними політичними силами, спрямований на вироблення колективної збалансованої точки зору на ті чи інші події минулого; це щось більше, ніж просто формування і закріплення нормативного або догматичного світогляду, оскільки включає в себе передачу різного роду спогадів і досвіду, а також пошук забутих фактів і слідів відкинутах альтернатив¹²³.

Сам термін «історична політика» (*Geschichtspolitik*) з'явився у 80-х роках минулого століття у ФРН. Значною мірою це явище було викликане «суперечкою істориків» 1986-1987 рр. про відповідальність нацизму перед людством¹²⁴. Крім того, уряд ФРН проводив політику виховання підростаючого покоління на уроках минулого. Саме у 1980-ті роки до аудиторій багатьох німецьких шкіл почали запрошувати бувших в'язнів концтаборів, а також свідків нацистських злочинів.

«Політика пам'яті» у другій половині ХХ століття характеризувала також діяльність урядів інших країн Заходу. Так, практично всі президенти та уряди повоєнної Франції закликали французів вчитись на помилках та уроках минулого¹²⁵. Президент Жак Ширак у промові 16 липня 1995 р. закликав націю покаятись перед єврейським народом і визнати провину французів за депортацію євреїв.

¹²³ Шеррер, Ю. Ставлення до історії у Німеччині та Франції: робота над минулим, історична політика, політика пам'яті. URL: <http://www.perspektivy.info/book/> Дата звернення: 02.08.2021.

¹²⁴ Ініціаторами спору стали філософ Юрген Габермас та історик Ернст Нольте. Якщо Нольте та його однодумці вважали появу нацизму реакцією на «червону загрозу» з боку СРСР, то Габермас зі своїми прибічниками заперечували цю думку, вважаючи нацистські злочини безпрецедентними та жахливими з історичної точки зору. «Суперечка істориків» поставила важливі питання: в чому полягають особливі риси націонал-соціалістської диктатури? чи можна порівнювати гітлерівську диктатуру з іншими диктаторськими режимами?

¹²⁵ Чи не єдиний виняток – Валері Жискар д'Естен, який радив своїм співгромадянам не піддаватись «ревматичним болям історії», а у 1975 році навіть скасував урочисті заходи до дня 8 травня.

Послідовну «політику пам'яті» проводить польська влада, починаючи із середини 1990-х років. Так, за ініціативою братів Качинських у 2004 було відкрито Музей Варшавського повстання. Створено також спеціальну установу – Польський інститут національної пам'яті, в якому працює майже 1,5 тис. чол. У ньому працюють історики, які вивчають архіви держбезпеки колишньої ПНР. Інститут має у своїй структурі дослідницький і видавничий підрозділи, а також прокурорську службу. Керівництво цього інституту призначають політики, що перебувають при владі.

В Україні заходи в контексті «політики пам'яті» активізувались з 2005, в період президентства Віктора Ющенка. Було створено Музей радянської окупації в Києві, почались масштабні дослідження історії Голодомору, проводились урочисті заходи із вшанування ветеранів ОУН-УПА.

Створення Музею окупації викликало бурхливі та неоднозначні реакції в українському суспільстві. Поляризація точок зору, як і гострота сприйняття цієї акції, свідчать, на нашу думку, про те, що більшість ключових історичних подій радянських часів є болючими для більшості українців, особливо старшого покоління. Так, лівий депутат парламенту Олександр Голуб заявив:

«Музеї повинні відобразити реальну історію і сприяти об'єднанню, а не роз'єднанню. Про яку радянську окупацію в Україні може йти мова? Хто кого окупував? Вихідці з України керували Радянським Союзом. <...>Ці музеї перетворилися на фарс. Тому що вони не є насправді музеями. В них ніхто не ходить»¹²⁶.

А ось колишній політв'язень Левко Лук'яненко, навпаки, привітав створення такого музею у столиці, зауваживши, що українська влада недостатньо робить для того, щоб люди знали всю правду про історичне минуле:

«Загалом Україна була у складі Російської імперії триста сорок років. І всі ці триста сорок років Росія прагнула знищити українців. <...>Тому важливо щоби це було вивчено і представлено десь у музеях, щоби кожен студент, чи школяр, чи будь-хто міг би туди зайти і побачити ту нашу жахливу історію. Бо то були сімдесят років такі, що можна дивуватися, як взагалі ми витримали і залишилися нацією»¹²⁷.

¹²⁶URL: https://www.bbc.com/ukrainian/domestic/story/2007/03/070302_museum_shokalo_ak
Дата звернення: 05.08.2021.

¹²⁷Там само. Дата звернення: 05.08.2021.

Саме за часів президентства В. Ющенка, у травні 2006р. створено Інститут національної пам'яті, а 28 листопада 2006р. Верховною Радою було прийнято Закон «Про Голодомор 1932-1933 років в Україні». У преамбулі підкреслюється, що Закон покликаний усунути або виправити болісні помилки минулого, відшукати шляхи до поновлення історичної справедливості, вшанувати трагедію і пам'ять людей, які постраждали в роки сталінських репресій. Закон прийнято, зокрема, усвідомлюючи моральний обов'язок перед минулими та наступними поколіннями українців і визнаючи необхідність відновлення історичної справедливості, утвердження в суспільстві нетерпимості до будь-яких проявів насильства; підкреслюється також, що трагедія Голодомору 1932-1933 років в Україні офіційно заперечувалася владою СРСР протягом багатьох десятиріч¹²⁸. В основному тексті цього Закону визнається, що Голодомор є геноцидом українського народу (ст. 1), а заперечення факту штучного голоду є протиправною дією (ст. 2). Крім того, Закон офіційно встановлює для владних структур цілу низку форм і заходів щодо поновлення та збереження в пам'яті нації цієї трагічної події (ст. 3), а саме:

- брати участь у формуванні та реалізації державної політики у сфері відновлення та збереження національної пам'яті Українського народу;
- сприяти консолідації та розвитку української нації, її історичної свідомості та культури, поширенню інформації про Голодомор 1932-1933 років в Україні серед громадян України та світової громадськості, забезпечувати вивчення трагедії Голодомору в навчальних закладах України;
- вживати заходів щодо увічнення пам'яті жертв та постраждалих від Голодомору 1932-1933 років в Україні, в тому числі спорудження у населених пунктах меморіалів пам'яті та встановлення пам'ятних знаків жертвам Голодомору;
- забезпечувати в установленому порядку доступ наукових та громадських установ і організацій, вчених, окремих громадян, які досліджують проблеми Голодомору 1932-1933 років в Україні та його наслідки, до архівних та інших матеріалів з питань, що стосуються Голодомору¹²⁹.

12 листопада 2014 р. Постановою Кабміну було затверджене Положення про Український інститут національної пам'яті. В ньому

¹²⁸Закон України про Голодомор 1932-1933 років в Україні. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/376-16#Text> Дата звернення: 05.08.2021.

¹²⁹Там само. Дата звернення: 05.08.2021.

підкреслюється, що ця установа є центральним органом виконавчої влади, діяльність якого спрямовується та координується Кабінетом Міністрів України через Міністра культури та інформаційної політики і який реалізує державну політику у сфері відновлення та збереження національної пам'яті Українського народу¹³⁰. В Положенні також закріплено основні завдання Інституту:

1) *реалізація державної політики у сфері відновлення та збереження національної пам'яті Українського народу, а саме:*

– *організація всебічного вивчення історії українського державотворення, етапів боротьби за відновлення державності та поширення відповідної інформації в Україні та світі;*

– *здійснення комплексу заходів з увічнення пам'яті учасників українського визвольного руху, Української революції 1917-1921 років, воєн, жертв Голодомору 1932-1933 років, масового голоду 1921-1923, 1946-1947 років та політичних репресій, осіб, які брали участь у захисті незалежності, суверенітету та територіальної цілісності України, а також в антитерористичних операціях;*

– *організація дослідження історичної спадщини та сприяння інтеграції в українське суспільство національних меншин і корінних народів; популяризація історії України, її видатних особистостей; подолання історичних міфів;*

2) *подання Міністрові культури та інформаційної політики пропозицій щодо формування державної політики у сфері відновлення та збереження національної пам'яті Українського народу та національної свідомості громадян з урахуванням багатонаціонального складу населення та регіональних відмінностей України, зокрема щодо:*

– *популяризації в світі ролі Українського народу у боротьбі проти тоталітаризму, відстоюванні прав та свобод людини;*

– *відновлення національної пам'яті Українського народу, недопущення використання символів тоталітарних режимів; надання оцінки тоталітарним режимам XX століття в Україні, Голодомору 1932-1933 років, масовому голоду 1921-1923, 1946-1947 років, примусовим депортаціям, політичним репресіям, діям організаторів і виконавців таких злочинів, а також наслідкам їх дій для України та світу;*

– *формування у громадян України патріотизму, національної свідомості, активної позиції*¹³¹.

¹³⁰ Положення про Інститут національної пам'яті. URL: <https://uinp.gov.ua/pro-institut/pravovi-zasady-diyalnosti> Дата звернення: 05.08.2021.

¹³¹ Там само.

Незважаючи на те, що деякі історики та соціологи заявляють про певне зниження в багатьох країнах наукового та громадського інтересу до проблеми історичної пам'яті¹³², все ж таки слід констатувати наявність величезного числа досліджень, так само як і появу нових фактів, версій, точок зору в цій площині. Історична і культурна пам'ять розглядаються як складні динамічні явища, вивчення яких потребує інтердисциплінарного підходу¹³³. В цілому зазначимо, що «політика пам'яті», дискурс пам'яті (неофіційний або офіційний) сприяє виробленню спільної позиції членів спільноти із багатьох складних питань історичної долі, а також відновленню загублених у часі сторінок минулого.

11. Соціальна «травматологія»: вузлові моменти

Для того, щоб за короткий час зрозуміти сутність наукової роботи, проведеної протягом довгого життя, повної зусиль і праці, необхідно заглибитись у її витоки, в ту Ідею, яка її надихнула.

Людвіг Бінсвангер «Буття-у-світі»

11.1. Зигмунд Фройді Йозеф Броер: природа травматичного неврозу

Піонерами наукового вивчення індивідуальної і колективної травми можуть вважатись австрійський психіатр Йозеф Броер та його знаменитий учень, засновник Віденської школи психоаналізу Зигмунд Фройд.

Йозеф Броер (1842-1925) започаткував так званий «катартичний метод» у психотерапії. Він був автором фундаментальних праць, присвячених аналізу невротичних і психічних розладів. Досліджуючи у 1880-1881 рр. випадок з Бертою Паппенгайм¹³⁴ (у пацієнтки був частковий параліч, порушено деякі важливі функції, насамперед мовлення і зір, та інші типові симптоми істерії), Броер з'ясував, що причиною істерії є травматичні спогади. Броер запропонував новий метод – «лікування

¹³² Rosenfeld, G. D. A Looming Crash or a SoftLanding? Forecasting the Future of the Memory“Industry” // The Journal of Modern History. Vol. 81. No 1. March 2009, p. 122–158.

¹³³ Erll, A. and Rigney, A. Introduction: cultural memory and its dynamics // Mediation, Remediation, and the Dynamics of Cultural Memory / ed. by A. Erll, A. Rigney. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2009, p. 1.

¹³⁴ У науковій літературі він відомий під назвою «Випадок Анни Олівайдер».

розмовами з пацієнтами», який згодом став чи не основним у психотерапії. Спочатку Броєр намагався лікувати за допомогою гіпнозу, але згодом з'ясувалось, що переживання травми можна лікувати, просто розмовляючи з хворим. Головна мета лікаря в цьому процесі – змусити пацієнта «раціоналізувати» пережите, визволити травматичні переживання з темряви підсвідомого¹³⁵.

Отримані наукові результати цього та інших схожих випадків Броєр і Фройд опублікували у працях «*Про психологічний механізм істеричних феноменів*» (1893) та «*Нариси істерії*» (1895)¹³⁶. Так, наприкінці XIX століття було розпочато ґрунтовне наукове вивчення психічної травми, яка проявляється у хворобливих станах на індивідуальному рівні.

Свою теорію Броєр розробляв не на порожньому місці. Ще в 1866 р. англійський лікар Еріксен помітив і описав у своїх працях наслідки психічних розладів людей, які стали жертвами залізничних катастроф. У таких пацієнтів спостерігались струс спинного мозку, нервовий шок та інші нез'ясовані порушення нервової системи. Інший лікар, Да Коста п'ять років потому описав психічний стан ветеранів Громадянської війни у США. Почуття ностальгії (розчарування, меланхолія та сум по рідній домівці), на думку Да Кости, були наслідком пережитої травми під час воєнних дій. Травматичний невроз у 80-х роках XIX століття досліджували німецький психіатр Мелі (головною причиною розладу вважались страх, нервове збудження) та французький лікар Шарко (причинами вважались негативні емоції і шок). 1889 року виходить дослідження німецького лікаря Германа Оппенгайма «*Травматичні неврози*». Автор вважав їхньою головною причиною зміни на молекулярному рівні у тканині головного мозку.

У «*Дослідженнях істерії*» Зигмунд Фройд дає визначення **психічної травми**. Підкреслюється, зокрема, що для психіатрів термін «**травма**» застосовується відносно тих ситуацій, які викликані особистим нещасним випадком і які провокують болісні (в душевному

¹³⁵ Gerabek, W. Breuer, Joseph. In: Werner E. Gerabek, Bernhard D. Haage, Gundolf Keil, Wolfgang Wegner (Hrsg.): Enzyklopädie Medizingeschichte. De Gruyter, Berlin/ New York, 2005.

¹³⁶ Breuer, J. / Freud, S. Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene. Vorläufige Mittheilung. In: Neurol. Zbl. 12 (1893), S. 4–10, 43–47; zugleich in: Wien. med. Blätter 16 (1893), S. 33–35, 49–51; Freud, S. / Breuer J. Studien über Hysterie. Franz Deuticke, Leipzig, Wien, 1895. Neudruck: 6. Auflage. Fischer, Frankfurt am M., 1991.

сенсі) спогади; коли постійно згадується «одна й та ж сама подія, що спровокувала перший напад»¹³⁷. Австрійський психіатр наголошує:

*«При травматичному неврозі причиною хвороби є не якась фізична травма, а саме переляк, травма психічна»*¹³⁸.

Розвиваючи свою думку, Фройд зазначає, що травматичний вплив може чинити будь-яка подія, яка викликає болісне відчуття жаху, страху, сорому або душевного болю; і, зрозуміло, від сприйнятливості людини, яка постраждала, так само як і від певних умов, залежить ймовірність того, що ця подія матиме характер травми¹³⁹. Фройд також підкреслює, що психічна травма часто проявляється не одразу, а згодом, з плином певного часу. На її формування можуть впливати й інші травмуючі чинники; навіть на перший погляд незначні, дрібні події життя можуть спровокувати травму, якщо ці «дрібнички» якимось чином накладаються на набутий досвід. Проводячи аналогію між фізичною та психічною травмою, Фройд зауважує:

*«Психічна травма або спогад про неї діє наче чужородне тіло, яке після проникнення всередину ще довго залишається діючим фактором»*¹⁴⁰.

3. Фройд також вводить поняття **«ментальне ядро»** (або **«пункт перемикання»**); воно формується у психіці травмованої людини. Ця зона пов'язана з усім символічним комплексом травми і активізується постійно, час від часу, коли якась життєва ситуація нагадує болісні переживання минулого. І чим більше нова ситуація подібна до отриманої колись травми, тим сильнішою є активізація «ментального ядра». Цей феномен дістав назву **«феномен нав'язливого повтору»**. Отже, позасвідомою робота пам'яті стає тим чинником, який проковує біль отриманої травми, сприяє її активізації. Фіксація людини на травмі може тривати все життя, оскільки, як зазначав Фройд, травма має особливу цінність для жертви¹⁴¹.

¹³⁷ Freud, S. Studies on Hysteria. In: The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Translated from the German under the general editorship of James Strachey, in collaboration with Anna Freud, assisted by Alix Strachey, Alan Tyson, and Angela Richards. 24 volumes, London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1953–1974. P. 17.

¹³⁸ Там само. Р. 19.

¹³⁹ Там само. Р. 20.

¹⁴⁰ Там само.

¹⁴¹ Там само.

У доповіді 1893 р. Фройд знову звертає увагу на те, що переживання травми індивідом передбачає певні «дії у відповідь», і чим інтенсивнішою є психічна травма, тим сильніша адекватна реакція¹⁴². Якщо, наприклад, ображена людина не може відплатити дією, вона відплачує словами; якщо ж більш-менш адекватної відповіді взагалі не було, тоді існує можливість того, що спогади про цю подію знову викличуть у неї той афект, що був на початку¹⁴³. На думку Фройда, якщо психічно здорова людина здатна повністю зтерти з пам'яті, пережити травму (наприклад, шляхом роздумів, рефлексії над проблемою), то у випадку істерії травмована особа не здатна витіснити травмуючі спогади: спостереження свідчать, що за всіх обставин, що стали причинами істеричних феноменів, йдеться про психічні травми, що не були повністю відредаговані та пережиті¹⁴⁴.

Крім того, в «Дослідженнях істерії» вперше порушено проблематику гендерних розбіжностей у сприйнятті травми; Фройд і Броер «неявно вказують на гендерну травму відповідно до того, як була організована буржуазна сім'я в Європі в їхні часи: чоловіки в основному мали травми від нещасних випадків, жінки від перебування біля ліжка хворих батьків або дітей, яких доглядали, або ... від сексуальних стосунків»¹⁴⁵.

У праці 1915 р. «Своєчасні думки про війну та смерть» З. Фройд знову повертається до проблематики психічної травми і пов'язує її вивчення з невротами воєнного часу. Зазначається, що війни не можуть припинитися доти, поки нації живуть в різних умовах, поки цінність людського життя сприймається у них по-різному і розділяюча їх ворожість є такою потужною рушійною силою¹⁴⁶. В цій праці, так само як і в доповідях повоєнного часу, Фройд розвиває ідею про конфлікт всередині «Я» особистості, що пережила травму:

¹⁴² Freud, S. On the Psychical Mechanism of Hysterical Phenomena. In: The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1953–1974. P. 22.

¹⁴³ Там само.

¹⁴⁴ Там само. P. 23.

¹⁴⁵ Kaplan, E. Ann. Trauma Culture: The Politics of Terror and Loss in Media and Literature. Rutgers University Press, 2005, P. 26.

¹⁴⁶ Freud, S. Thoughts for the Times on War and Death. In: The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1953–1974. P. 30–48.

«Конфлікт відбувається між колишнім мирним Я солдата і його новим войовничим «Я», і він загострюється, як тільки мирне Я солдата усвідомлює, якої небезпеці воно піддається <...> Старе «Я» захищається від смертельної небезпеки втечею у травматичний невроз»¹⁴⁷.

Окрім того, Фройд закликає розрізняти неврози і психічні травми мирного та воєнного часу, стверджуючи (дуже спірно), що за мирних обставин немає достатніх передумов для войовничої налаштованості людської психіки, що призводить до конфліктів всередині «Я».

Ще в одній праці *«Мойсей і монотеїзм»*¹⁴⁸ порушується цілий комплекс питань, пов'язаних із переживанням травми індивідом. У цій праці, що належить до пізнього періоду творчості Фрейда, індивідуальна травма проєцирується на історичний досвід єврейського народу; аналізується перехід індивідуальної травми в інший різновид – травму колективну, вперше робиться спроба показати формування міфу з точки зору психології, прослідкувати народження культурної травми. Головні травмуючі чинники, що аналізуються Фройдом – це психічні комплекси дитинства, травмуючий вплив пам'ятних подій минулого, а також травма перебування у вигнанні. Аналізується також почуття провини підлеглих за вбивство свого вождя (за однією з версій, Мойсея було вбито під час заколоти)¹⁴⁹.

До проблематики травми засновник психоаналізу звертається і у своїй знаменитій книзі *«Тлумачення сновидінь»*, де наводить багато прикладів снів, викликаних індивідуальними переживаннями, стресом та іншими травматичними розладами індивіда. Але трапляються і випадки, коли колективна травма та її переживання людиною стають причинами появи відповідної символіки уві сні. Один із таких особистих прикладів і наводить Фройд:

Внаслідок якихось подій у Римі необхідно вивести із міста всіх дітей. Дія відбувається біля колишніх античних воріт (Portaromana в Сієнні, я знаю це вже у сновидінні). Я сиджу біля криниці; я дуже засмучений, мало не плачу. Якась жінка – служниця, черниця – приводить двох хлопчиків і

¹⁴⁷ Freud, S. Zeitgemasses uber Krieg und Tod. In: Imago, Band 4, Heft 1, Leipzig und Wien, 1916, S. 1–21. G.W., Bd. 10, S. 324–355.

¹⁴⁸ Freud, S. (1964). "Moses and Monotheism" Pp. 7–237 in The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, vol. 23, ed. J. Strachey. London: Hogarth Press.

¹⁴⁹ Freud, S. Moses and Monotheism.

передає їхньому батькові; батько – не я. Старший із цих хлопчиків схожий на мого старшого сина, обличчя молодшого я не бачу; жінка, що привела хлопчика, хоче поцілувати його на прощання. Має великий червоний ніс. Хлопчик цілуватися з нею відмовляється, але подає руку і каже: «Auf Geseres», а нам обом (або одному з нас): «Auf Ungeseres». Я неявно розумію, що останнім словам він віддає перевагу. Сновидіння це базується на комплексі думок, викликаних баченою мною в театрі п'єсою «Нове гетто». У думках, що ховаються за сновидінням, неважко помітити єврейське питання та піклування про майбутнє дітей, яким не можна дати вітчизни»¹⁵⁰.

Значення праць Брєєра та, особливо, Фрейда важко переоцінити. Вони поклали початок не лише цілому потужному напрямку психологічних досліджень (психоаналіз), але й, зокрема, започаткували наукове вивчення психічної травми, визначили її природу та відмінність від травми фізичної, простежили особливості протікання травматичного процесу в окремих індивідів, виявили основні причини психічних розладів, викликаних травмуючими подіями минулого.

11.2. Послідовники Фрейда: психоаналітичне трактування травми

Започатковане З. Фрейдом і Й. Брєєром наукове вивчення психічної травми методами психоаналізу було розвинуте у ХХ столітті. Розглянемо лише деякі концепції, що ґрунтуються на психоаналітичному трактуванні травми.

Одним із послідовних прибічників теорії травми був австрійський вчений Отто Феніхель, учень Фрейда. Він розпочинав свою діяльність у Відні ще в 1920-х роках, а повного обґрунтування його концепція набула вже після Другої світової війни у США. На думку Феніхеля, будь-яка потужна сукупність подразників може викликати психічну травму в будь-якої людини. Але характер протікання травматичного процесу залежить від особистості, а також від того, якою була реакція на травму. Якщо людина активно відреагувала в момент завдання їй удару, то подальше переживання травми буде протікати не так болісно. Якщо ж, навпаки, реакція була пасивною, притлумленою, згодом наслідки травми даватимуться ознаки більш відчутно.

Феніхель, замислюючись над способами подолання травми, пропонує два шляхи:

¹⁵⁰ Freud, S. The Interpretation of Dreams. In: The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1953–1974. P. 388.

1) «метод заспокоєння», тобто ментальне та територіальне дистанціювання від травматичної ситуації (коли людина намагається всіляко уникати того місця, в якому зазнала травми, уникає спілкування із особами, з якими пов'язана болісна пам'ять, уникає різних об'єктів, що нагадують травмуючі події);

2) «метод відреагування», коли жертва травми намагається компенсувати негативний психічний досвід через емоційні вибухи, певні дії та інші афекти, замінити негативні емоції на позитивні, витісняючи таким шляхом травму зі свідомості. У психіатричній практиці, на думку Феніхеля, необхідно вміло застосовувати обидва методи¹⁵¹.

Феніхель наводить декілька груп симптомів травматичних ускладнень у вигляді неврозів:

а) блокування або зниження функцій Его (серед яких найголовнішою є функція тестування реальності і отримання адекватних уявлень про ситуацію, навколишній світ і відносини);

б) періодичні напади неконтрольованих емоцій, особливо тривоги та гніву, іноді – аж до судомних нападів;

в) безсоння або тяжкі порушення сну з типовими сновидіннями, в яких знову і знову переживається травма;

г) повне або часткове «прогривання» травматичної ситуації в денний час у вигляді фантазій, думок і почуттів;

д) різноманітні ускладнення у вигляді психоневрологічних симптомів¹⁵².

Ще одним колегою Фрейда у справі дослідження психічної травми був Еміль Крепелін, який у 1900 році видав монографію «Вступ у психіатричну клініку». Автор поділяє будь-яку травму на два типи: «невроз переляку» та «травматичний невроз». Описуючи перший тип, Крепелін зазначає:

Невроз переляку. Під впливом глибоко приголомшливих подій, особливо масових нещасних випадків (війна, землетрус, катастрофи, <...>, пожежі, аварії корабля), у більшої або меншої кількості потерпілих осіб внаслідок різкого емоційного хвилювання можуть раптово наступити затьмарення свідомості і сплутаність думок, що супроводжується безглуздим порушенням і - рідше -

¹⁵¹ Phenichel, O. (1945). The Psychoanalytic Theory of Neurosis. W. W. NORTON & COMPANY INC New York, 848 p.

¹⁵² Там само.

ступорозною загальмованістю вольових зусиль. Викликане небезпекою душевне хвилювання заважає ясному сприйняттю зовнішнього світу, роздумів і планомірних дій, на місце чого виступають примітивні засоби захисту, огороження себе від зовнішнього світу, інстинктивні рухи втечі, захисту і нападу. До цього можуть приєднатися будь-якого роду істеричні явища, делірії, напади, паралічі. По закінченні декількох годин, днів або найбільше тижнів, із настанням заспокоєння, зазвичай свідомість мало-помалу прояснюється, в той час як спогад про те, що сталося, а нерідко також і про попередній час, залишається вкрай незрозумілим. Більш легкі сліди пережитого збудження (підвищена емоційність, розбитість, тривожність, пригніченість, неспокійний сон, жахітливі сни, серцебиття, почуття тиску в голові, запаморочення, тремтіння) можуть залишатися ще тривалий час¹⁵³.

Цікаво, що наведений опис майже повністю співпадає з описом травматичного неврозу Крепеліном. Єдина відмінність в тому, що жертва травматичного неврозу відчуває відповідальність за свою вимушену непрацездатність і змушує себе побороти страх вольовими зусиллями¹⁵⁴.

Інший австрійський психоаналітик, один із найближчих учнів Фрейда Отто Ранк запровадив у науковий обіг поняття **«травма народження»**. За Ранком, це той перший, початковий страх людини («перша репетиція»), який стає причиною численних неврозів. Будь-яке **народження**, за Ранком, – це важка психічна травма, що є прообразом травматичної історії індивіда. Дитина, яка перебуває в материнському лоні, відчуває себе повністю захищеною; вона відчуває світ материнського лона як свій затишний життєвий простір, і тому акт народження, що означає насильницьке втручання в цей світ, новонароджена дитина сприймає вкрай болісно, як справжню катастрофу. В подальшому житті будь-яка небезпека підсвідомо асоціюється людиною з цією першою катастрофою, першим болем, *пратравмою*. У дитини часто виникає бажання повернутись в материнське лоно, а неможливість його реалізації може спровокувати нервові та психічні захворювання, зокрема, неврози. Ранк вважав «травму народження» ключовою травматичною подією в житті будь-якої людини. Всі інші травми, на його думку, діють тим сильніше, чим

¹⁵³ Kraepelin, E. Ein führung in die psychiatrische Klinik. Leipzig, 1901, S. 67.

¹⁵⁴ Там само.

більш повно співвідносяться у підсвідомості з образом і відчуттям від травми, отриманої при народженні¹⁵⁵.

З. Фройд, до речі, не поділяв поглядів свого учня стосовно травматичного досвіду, набутого при народженні. Але вже в кінці ХХ століття ідеї Ранка отримали підтвердження у працях американця Станіслава Грофа, який, проводячи експерименти з галюциногенними препаратами, знайшов у підсвідомості людей так звані *перинатальні матриці* – підсвідомі образи, нав'язані спогадами про перебування в материнському лоні.

Класична психоаналітична теорія травми, започаткована Й. Броєром і З. Фройдом, розроблялась до середини ХХ століття, будучи домінуючою в психоаналітичних студіях. Проте, і в другій половині ХХ ст., і зараз з'являються цікаві розробки в рамках цієї теорії, а також нові психоаналітичні концепції.

Так, сучасний американський психоаналітик, послідовник Юнга, Дональд Калшед вважає травмою будь-які психічні переживання, що приносять людині «непереносні страждання». У своїх працях *«Внутрішній світ травми»*, *«Травма та душа»* Калшед пише про те, що в процесі травматичного переживання велику роль грають захисні механізми психіки. Саме тоді, коли вони не спрацьовують, страждання стають дійсно «непереносними», і травма діє руйнівним чином на людину. На думку Калшеда, зовнішня потенційно травмуюча ситуація здатна стати психічною травмою в тому випадку, коли захисні психічні механізми «абсорбують» зовнішню ситуацію, переводячи її усередину людської свідомості, але надалі відбувається процес переродження (малігнізації) цих механізмів захисту, і ці перероджені механізми чинять із середини руйнівний вплив на людину. Перероджені таким чином психічні механізми захисту переходять на «примітивний (дисоціативний) рівень» захисту від травми (дії, які повторюються, аутизм, розщеплення свідомості і т. п.). У процесі дії цих «архаїчних» ліній захисту будь-яка раціоналізація психічних процесів з боку хворої людини стає майже неможливою:

«На жаль, мірою розгортання містичного, міфопоетичного життя людини, яка пережила травму, благодатна духовна присутність, що, здавалося б, рятує її душу, починає втрачати свою оберігаючу силу. Під тиском розчарувань, що повторюються, і руйнування ілюзій такі внутрішні об'єкти часто стають злякисними.

¹⁵⁵ Rank, O. (1993). *The Trauma of Birth*. New York: Dover Publications.

Внутрішні захисники перетворюються на переслідувачів і «вищі ангели нашої природи» заміщуються демонами розчленування, тілесного розпаду, психічного змертвіння і примітивних захистів»¹⁵⁶.

За Калшедом, можуть бути випадки, коли психічна травма повністю руйнує особистість (так само, як фізична травма може повністю знищити тіло)¹⁵⁷.

Велику роль у процесі посттравматичної реабілітації, на думку Калшеда, грають *символи*, особливо ті, що проявляються у сновидіннях:

«В певні критичні моменти опрацювання наслідків травми, сновидіння спонтанно розкривають перед нами картину «другої лінії захисту», покликаної запобігти анігіляції людського духу. Створюючи ці «автопортрети» захисних дій психіки, сновидіння допомагають процесу цілення через символізацію афектів і тих фрагментів особистого переживання, які раніше не були представлені у свідомості»¹⁵⁸.

11.3. Теодор Адорно: «робота над минулим»

Історичне коріння та політичні передумови культурної травми досліджувались німецькими мислителями ХХ століття Теодором Адорно та Вальтером Беньяміном.

Один із лідерів Франкфуртської школи Теодор Адорно замислюється над тоталітарним минулим Німеччини й тим травматичним досвідом, який довелося пережити німцям після Другої світової війни. У ґрунтовній праці *«Діалектика Просвітництва»*, написаної разом із М. Горкхаймером, Адорно формулює завдання:

«Ми, по суті, замахнулися ні більш, ні менш як на те, щоб дати відповідь на питання: чому людство, замість того, щоб прийти до істинно людського стану, занурюється в безодню нового типу варварства?»¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Kalsched, D. (1996). *The Inner World of Trauma*. New York.

¹⁵⁷ Там само, р. 235.

¹⁵⁸ Там само.

¹⁵⁹ Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Amsterdam: Querido [= GS 3]; translated as *Dialectic of Enlightenment*, Edmund Jephcott (trans.), Stanford: Stanford University Press, 2002. Праця була написана в еміграції, у США в 1933-1944. Вона складається з декількох

Та й справді, чому? На думку філософів, саме епоха Просвітництва (XVIII століття) стала тим зламним етапом в історії європейської цивілізації, коли влада раціонального начала замінила дію щирих людських почуттів, почала витісняти основні цінності європейської культури, запроваджуючи натомість бюрократичні схеми, диктат яких привів до геноциду.

Автори *«Діалектики Просвітництва»* не закликають відмовитись від раціонального; вони закликають врятувати розум від згубного самовпливу. Поневоливши природу, європейський розум опинився, немов би на самоті і почав чинити насильство над людиною. Абсолютне панування суб'єкта, проголошене філософією та етикою Просвітництва, вироджується у XX столітті в нацизм та інші спотворені форми політичного владарювання. По суті, диктат ідеології Просвітництва став своєрідною культурною мегатравмою, що призвела Європу і весь цивілізований світ до тяжких наслідків.

Головний результат цієї травми – формування авторитарної особистості нового типу. Сутність такої особистості Адорно досліджує у працях *«Негативна діалектика»* та *«Дослідження авторитарної особистості»*. Так, у другій праці Адорно аналізує особистість авторитарного типу¹⁶⁰. Критикуючи понятійне мислення, яке стало причиною численних інтелектуальних перекручень дійсності в рамках дискурсу Нового часу, Адорно пропонує замінити його **«непонятійним»** (тобто, діалектичним) **мисленням**, що є продуктом «логіки розпаду». Саме таке мислення протидіє бажанню людини «спрощувати дійсність», нівелювати її за допомогою категоріального апарату.

«Непонятійне» мислення, на думку Адорно, змусить німців по-новому оцінювати німецьку травму, викликану поразкою у Другій світовій війні та національною ганьбою. Саме прийняття всієї суперечливості травматичного процесу (при допомозі діалектичних методів) виводить на конструктивний шлях раціонального осмислення травми. Адорно закликає студентську молодь формувати суспільство, в якому буде співставлено травматичний досвід всіх поколінь німців, а також всіх учасників національної трагедії (як катів, так і жертв, учасників *першої рецесії*, а також нового покоління, яке народилось

фрагментарних частин та окремих додатків. Написання цієї книжки було великою мірою породжене відчаєм вигнання та байдужістю успішної Америки до долі Німеччини.

¹⁶⁰ Adorno, Theodor W., Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson, and Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality*, New York: Harper & Brothers [= GS 8 (partial)]; reprinted with a new Introduction by Peter E. Gordon, New York: Verso, 2019.

вже після війни і складає *другу рецепцію* травми)¹⁶¹. Покоління «другої хвили» намагається осмислити не так досвід, як спогади учасників подій, тобто вже не осмислити, а *переосмислити* травму. Саме таке переосмислення складає сутність культурної саморефлексії, коли предметом роздумів та естетичного виразу стають не власні спогади, а артефакти (записи спогадів очевидців, нотатки, листи і щоденники і т. ін.).

Запитуючи в кінці своєї книжки: *«Чи можна писати вірші після Освенцима?»*, Адорно констатує той факт, що нацистські злочини є не лише поразкою нової європейської культури, що сформувалась під впливом Просвітництва, але й початком нової епохи в історії західної культури – епохи *«переосмислення минулого»*. Саме така парадигма частково сформувала, на наш погляд, постмодерне мислення в сучасній філософії та культурі. Як зазначає з цього приводу В. Подорога:

*«Для Адорно розроблений ним метод негативної діалектики – не керівництво для розуму, а зразок етичної поведінки мислячого. Йдеться про те, щоб визнати якусь початкову цезуру буття, яка може відкритися за окремими подіями та акумулювати в собі всю їхню руйнівну силу»*¹⁶².

У 1959 р. Теодор Адорно виступив перед вчителями шкіл ФРН з промовою *«Що означає опрацювання минулого?»*. Як помітив Р. Аерман, сама назва відсилає читача не лише до знаменитої праці Канта *«Що таке Просвітництво?»*, але й до психоаналітичного проєкту боротьби з неврозом або травмою через чесне та сміливе протистояння¹⁶³. Адорно був серйозно занепокоєний хвилею антисемітизму та посиленням авторитарних тенденцій в Західній Німеччині. Повернувшись до рідної країни з вигнання, він прагнув повернути системі німецької освіти престиж, який існував до війни. Він промовляє в першу чергу до молодого покоління німців і пропонує замислитись над болючими питаннями, пов'язаними зі ставленням до історичного минулого. Головною думкою Адорно було те, що спроби переосмислення минулого у післявоєнній Німеччині, що робились урядом, інтелектуалами та звичайними громадянами в рамках денацифікації, по суті не досягли мети, торкнувшись лише поверхні проблеми:

«Під минулим хочуть підвести риску і по можливості стерти його із пам'яті. Жест необхідності все забути і все пробачити, що личить лише

¹⁶¹ Adorno, T. Negative Dialektik, Frankfurt am Main: Suhrkamp [= GS 6]; translated as Negative Dialectics, E. B. Ashton (trans.), New York: Seabury Press, 1973.

¹⁶² Podoroga, V. Mimesis. The Analytic Anthropology of Literature. London, 2022. p. 80.

¹⁶³ Eyerman, R. (2013). Social Theory And Trauma. Acta Sociologica, 56, 1, p. 49.

тому, хто випробував несправедливість, практикується прихильниками тих, хто винен у скоєнні цієї несправедливості»¹⁶⁴.

В результаті минуле було витіснено на периферію дискурсу. Адорно замислюється над причинами цього явища і приходиться до висновку, що коріння проблеми слід шукати передусім не так у ментальності німців, як в тих соціальних проблемах німецького суспільства, в надрах якого і виник нацизм:

«Те, що фашизм продовжує жити, те, що опрацювання минулого, про яке стільки говорять, досі не вдалось, те, що воно виродилось у власну карикатуру – пусте і холодне забуття, пов'язане з тим, що продовжують існувати об'єктивні суспільні передумови, з яких фашизм виріс»¹⁶⁵.

Головною ж метою «опрацювання минулого» має стати створення здорового демократичного суспільства, в якому кожна людина або група дістане можливість вільно та всебічно обговорювати трагічні події минулого своєї країни¹⁶⁶. В першу чергу, на думку Адорно, необхідно зруйнувати ті економічні, політичні та соціальні чинники, що нівечать людську індивідуальність і ставлять одних людей у пряму залежність від інших:

«Минуле буде опрацьовано лише тоді, коли вдасться подолати самі причини подій минулого. Лише тому, що ці причини продовжують діяти, чари минулого досі не розвіяно»¹⁶⁷.

11.4. Зигмунт Бауман: Голокост як культурна травма

Зигмунт Бауман також звертається до проблематики культурної травми, осмислюючи трагедію єврейського народу. Він записав спогади своєї дружини, яка перебувала у варшавському гетто. Бауман особисто стикався із антисемітизмом у Польщі, що змусило його покинути рідну країну в 1968 році. Життєвий досвід (як власний, так і досвід рідних),

¹⁶⁴ Адорно, Т. Що означає «опрацювання минулого». Пер. з нім. В. Брижнік. Філософія освіти. 2018. №1. С. 6–24.

¹⁶⁵ Там само. С. 58.

¹⁶⁶ Там само. С. 133. Див. також: Giesen, B.(2004). The trauma of the perpetrators: the Holocaust as the traumatic reference of German national identity // Alexander J. C., Eyerman R., Giesen B., Smelser N. J., Sztompka P. Cultural trauma and collective identity. Berkeley: UniversityofCaliforniaPress, p. 112–154.

¹⁶⁷ Адорно, Т. Що означає «опрацювання минулого». Пер. з нім. В. Брижнік. Філософія освіти. 2018. №1. С. 62–64.

наукові та інші джерела, роздуми над подіями минулого привели видатного соціолога до написання книжки *«Сучасність і Голокост»* (1989).

Головний меседж цієї глибокої і змістовної праці – *«Голокост є не лише трагічною подією, національною Катастрофою єврейського народу. Голокост не завершився, він незримо присутній в сучасному світі; він є результатом сучасності»*.

Навряд чи цю думку можна пояснити тим, що автор називає себе «соціологом постмодерну». Баумана турбує те, що сучасна техногенна цивілізація здатна повторити трагічні події минулого, що людство дуже повільно вчиться на своїх помилках, а також легко забуває минуле. В результаті пам'ять про Голокост слабшає; а те послання, яке несе в собі Голокост про наш сьогоденний спосіб життя – про якість інститутів, на які ми покладаємося заради своєї безпеки, про надійність критеріїв, за якими ми судимо про правомірність нашої поведінки і про вчинки, які сприймаються нами як нормальні, – замовчується, до нього не прислухаються, воно не доходить за призначенням¹⁶⁸.

Підкреслимо те, що Бауман аналізує не так історичні події минулого, як образ Голокосту, тобто – здійснюється аналіз культурної мегатравми:

*«Голокост виник і відбувся в нашому сучасному суспільстві, на вищій стадії нашої цивілізації, на піку культурних досягнень людства, із цієї причини це проблема суспільства, цивілізації і культури»*¹⁶⁹.

Так, у 1-й главі автор передає своє ставлення до деяких соціологічних поглядів на проблему Голокосту і, в більш широкому плані, – на проблему насильства. Бауман визначає проблему насильства, як і тісно пов'язані з ним проблеми статусу жертви, пробачення, вини і покарання, не лише як соціологічні або філософські, а скоріше як проблеми культурного і цивілізаційного характеру. Від ставлення до цих питань і способів їхнього вирішення прямо залежить культурний і цивілізаційний рівень соціуму.

У 2-й та 3-й главах соціолог робить спробу зрозуміти причини Голокосту. Він пов'язує їх з антисемітизмом не як суто німецьким явищем, а як «всесвітньою ненавистю до євреїв». Таке ставлення налічує декілька століть. Антисемітизм став не лише частиною історії людства, але й, на жаль, частиною загальнолюдської культури. Укорінення ненависті до однієї нації в культурі багатьох народів є однією із вірогідних причин численних спроб виправдання нацистських злочинів та культурної реанімації Голокосту в сучасних цивілізаційних умовах.

¹⁶⁸ Bauman, Z. *Modernity and the Holocaust*. Maldon: Polity Press, 1989, p. xii.

¹⁶⁹ Там само.

Вважаючи Голокост «характерним явищем сучасності, яке неможливо зрозуміти поза контекстом культурних тенденцій і технічних досягнень»¹⁷⁰, у 4-й главі своєї праці Бауман робить спробу відповісти на питання: «*В чому причина унікальності Голокосту як соціокультурного явища?*» Головний висновок:

«Голокост став результатом унікального зіткнення чинників, які самі по собі були зовсім банальними і звичайними; і провину за таке зіткнення значною мірою слід покласти на політичну державу, яка звільнилась від громадського контролю, з її монополією на засоби насильства і зухвалою інженерією, які завершили демонтаж всіх неpolітичних ресурсів влади та інститутів громадського самоврядування»¹⁷¹.

Особлива увага приділяється важливій ролі науки у знищенні євреїв. Наука, ставши дегуманізованою та архіраціональною частиною культури, стає могутньою зброєю в руках злочинців.

В інших частинах праці (гл. 5-7) Бауман досліджує складні соціально-психологічні механізми відносин між кататами і жертвами. Він доходить до висновку, що Голокост у наш час став своєрідним символом санкціонованого владою, узаконеного масового політичного насильства, в якому задіяно різні соціальні групи та верстви. Голокост як культурний феномен продовжує жити, модернізувавшись і оновивши свій імідж.

Висновки Зигмунта Баумана наводять нас на деякі думки щодо природи культурної травми. Головна з них така: «*Чи не є існування будь-якої серйозної КТ свідченням нескінченності травматичної події в часі та/або наявності її нових версій?*»

І дійсно: подібна соціальна хвороба не зникає так просто. Вона має рецидиви, ускладнення, повторні прояви. Бо справа тут (і на цьому робить акцент Бауман) не у відносинах між німцями та євреями, а в особливому стані моралі та культури, що сформувався в певний час, у певну епоху в соціумі, на європейському та світовому просторі.

11.5. Поль Рікер: пам'ять, забуття, справедливість

У філософських дослідженнях Поля Рікера також часто порушується проблема пам'яті, забуття, травматичних спогадів. «*Робота пам'яті*», за Рікером, часто поєднується із «*роботою скорботи*», а остання пов'язана

¹⁷⁰ Bauman, Z. *Modernity and the Holocaust*. Maldon: Polity Press, 1989, p. 185.

¹⁷¹ Там само.

з меланхолією. Рікер розглядає як індивідуальний, так і колективний аспекти цього процесу¹⁷².

Займаючись проблемами розуміння, розповіді та тексту в межах філософської герменевтики, Рікер звернувся до проблематики пам'яті ще в 1947 році під впливом праць Карла Яспера:

*«У відносинах часу та розповіді присутня одна посередницька ланка – пам'ять»*¹⁷³.

За Рікером, роль пам'яті для людини дуже важлива: *по-перше*, пам'ять дозволяє народитись спогадам про минуле, вона є своєрідним архівом всіх важливих подій нашого минулого; *по-друге*, пам'ять організовує, систематизує накопичені спогади у наратив розповіді. Ця подвійна функція робить пам'ять як посередником, так і систематизатором, активатором подій нашого життя¹⁷⁴.

Особливе місце в дослідженнях Рікера посідає проблема морального вибору, вини і спокути, прощення і т. п., тобто морально-ціннісні аспекти індивідуальної та колективної пам'яті. Цей вузол проблем французький філософ осмислює в ряді праць, зокрема: *«Пам'ять, історія, забуття»* (2000), *«Я-сам як інший»* (1990), *«Етика і мораль»* (1995). У своїй головній праці з цього питання *«Пам'ять, історія, забуття»* філософ розробляє концепцію *«справедливої пам'яті»* (*la justemémoire*). Він зазначає, що *«... колективна пам'ять – це пам'ять про моральний обов'язок здійснювати справедливість аבודпускати її втілення. <...> Індивідуальна і колективна пам'ять сприяють формуванню особистої ідентичності, породжують проблему справедливої пам'яті»*¹⁷⁵.

Розглядаючи специфіку травмованої пам'яті, Рікер аналізує спроби уходу від спогадів та розповіді про пережитий трагічний досвід з боку жертви. Філософ посилається на твори італійського письменника Прімо Леві, який вижив в нацистських концтаборах, поставивши за мету вціліти, щоб розповісти людям про страшні злочини. Леві помітив, що далеко не всі жертви знущань (про катів годі й казати) мають бажання розповідати про свій травматичний досвід:

¹⁷² Ricoer, P. *Memory, History, Forgetting*, trans. by Kathleen Blamey and David Pellauer. University of Chicago Press, 2004. P. 106–107.

¹⁷³ Там само. Р. 8.

¹⁷⁴ Там само.

¹⁷⁵ Там само. С. 9.

«... Спогад про травму, отриману або нанесену, – також травма, він викликає біль, у кращому випадку – занепокоєння; томуобразжений намагається не ворухити спогади, щоб не відкрилась рана; а той, хто образив – заховати їх глибше, щоб звільнитися, полегшити тягар провини»¹⁷⁶.

За концепцією Рікера, пам'ять виконує два головних завдання:

а) епістемологічного характеру (накопичує і зберігає адекватні знання про минуле);

б) етичного характеру (виконує моральний обов'язок).

Людська пам'ять при виконанні цих завдань керується *ідеєю справедливості*, яка є однією із визначальних цінностей особистості:

«Саме справедливість, виявляючи повчальне значення травмуючих спогадів, перетворює пам'ять на проєкт, і саме цей проєкт справедливості надає обов'язку пам'яті форму імперативного майбутнього»¹⁷⁷.

Ключовим чинником у процесі *справедливої дії пам'яті* виступає поняття *адекватності*. Саме адекватний, тобто максимально достовірний, максимально наближений до реальної дійсності переказ подій минулого є запорукою їхньої справедливої оцінки¹⁷⁸.

Рікер торкається також процесу *маніпулювання пам'яттю* з боку влади, політиків, інших «зацікавлених» осіб. Цей процес має виразно ідеологічний і політичний характер, але є за своєю сутністю аморальною діяльністю, свідомим нехтуванням обов'язку перед пам'яттю, пов'язаному із запереченням ідеї справедливості. Як інструмент «*поневолення пам'яті*» використовується *стратегія «нав'язаної оповіді*». Нав'язана пам'ять «підкріплюється «дозволеною» історією – історією офіційною, історією приборканою та публічно прославленою»¹⁷⁹. Як найбільш яскравий

¹⁷⁶ Levi, P. (1986). *I sommersi e i salvati*. Torino:Einaudi, 2010. P. 18.

¹⁷⁷ Ricoeur, P. *Memory, History, Forgetting*, trans. by Kathleen Blamey and David Pellauer. University of Chicago Press, 2004. P. 128.

¹⁷⁸ Моральні аспекти пам'яті в філософії Поля Рікера детально проаналізовано, зокрема, у працях: Gagnebin, J. M. (2019) *Lesempêchementsdelamémoire. ÉtudesRicoeuriennes/ Ricoeur Studies*. Vol. 10, no 1, pp. 43–57 (in French); Barash, J. A. (2004) *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesseet comme mythe*. Paris: Presses universitaires de France (in French); Barash, J. A. (2016) *Collective Memory and the Historical Past*. Chicago:Chicago University Press; Castillo, M. (2008) *The Concept of Ethics and Morality in the DoctrineOf Paul Ricoeur*. In: Blauberg, I. I. (Ed.) *Paul Ricoeur Is a Philosopher of Dialogue* (pp. 12–23).

¹⁷⁹ Ricoeur, P. *Memory, History, Forgetting*, trans. by Kathleen Blamey and David Pellauer. University of Chicago Press, 2004. P. 125.

зразок такого маніпулювання філософ наводить приклад замовчування та перекручування історичних фактів у гітлерівській Німеччині та Радянському Союзі за часів Сталіна. Рікер також акцентує увагу на тому, що подібні маніпуляції готують добрячий ґрунт для різного роду міфів, колективних стереотипів та фобій навколо подій минулого¹⁸⁰.

Аналізуючи механізми пам'яті, Рікер також звертає увагу на існування двох модальностей в її роботі: «*мистецтво пам'яті*» (*ars memoriae*) та «*мистецтво забуття*» (*ars oblivionis*). Посилаючись на англійського історика культури Ф. Сйтса, який у своїй праці 1966 р. «*Мистецтво пам'яті*» виокремлює два її різновиди: пам'ять природну, або вроджену та пам'ять набуту (штучну), Рікер називає «**мистецтвом пам'яті**» процес цілеспрямованого посилення природного запам'ятовування, що властиве свідомості людини. Процес забуття полягає в усуненні «надмірної пам'яті». Рікер наголошує, що розумне, «позитивне» забуття рятує суспільство від надлишку негативних емоцій, пов'язаних з минулим, від саморуйнації. Якщо забуття є необхідним або бажаним з моральної точки зору, тоді, і лише тоді, воно стає «позитивним». Прикладом такого роду забуття є *амнісія* (нагадує слово «амнезія»), метою якого є примирення між конфліктуєчими сторонами, громадянський мир¹⁸¹.

11.6. П'єр Нора: концепція «місць пам'яті»

Сучасний французький історик П'єр Нора (нар. 1931), президент Асоціації «За свободу історії», широко відомий в першу чергу своєю концепцією «*місць пам'яті*» (про неї ми вже згадували в одній із попередніх глав). Нора продовжує традицію соціолога Мориса Хальбвакса, якого також цікавила проблема пам'яті як соціального та культурного феномена.

Свій науковий проєкт Нора реалізовував протягом дев'яти років (1984–1992). Його результатом стала тритомна колективна монографія¹⁸². Як вказують автори, метою проєкту було відтворення справжньої історії Франції засобом встановлення «прихованої спорідненості» між «істинною пам'яттю» та меморіальними об'єктами, спорудами, інституціями, які її

¹⁸⁰ Там само. С. 694.

¹⁸¹ Там само. С. 625–626. Концепт «амнісія» у Рікера детально аналізується у праці: Cassin, B. (2004) *Amnistie et pardon: pour une ligne departageentreéthiqueetpolitique*. In: Cassin B., Cayla O., & Salazar P.-J. (Eds.) *Vérité, réconciliation, reparation* (pp. 37–57). Paris: Seuil (in French).

¹⁸² Nora, P. (ed.) *Les lieux de mémoire*, en 3 t., 6 vol. Paris: Gallimard, 1984–1992.

символізують¹⁸³. Отже, в центрі уваги дослідників – *символи*, що містять сукупність спогадів французів про минуле, переживань або ілюзій з приводу подій минулого. *Місця пам'яті* – це музеї, архіви, цвинтарі, колекції, свята, річниці, трактати, протоколи, пам'ятники, храми, асоціації – усі ці свідки іншої епохи, ілюзії вічності¹⁸⁴.

Нора закликає розрізнити поняття «історія» та «пам'ять»:

Історія – це завжди проблематична та неповна реконструкція того, чого більше немає. Пам'ять – це завжди актуальний феномен, що переживається, зв'язок із вічним сьогоднім. Історія ж – це репрезентація минулого. Пам'ять через свою чуттєву і магічну природу уживається тільки з тими деталями, які їй зручні. Вона живиться туманними, багатоплановими, глобальними і плинними, частковими абосимволічними спогадами, вона чутлива до всіх трансферів, відображень, заборон або проєкцій. Історія як інтелектуальна і світська операція закликає до аналізу та критичного дискурсу. Пам'ять містить спогади про священне, історія його звідити виганяє, роблячи прозаїчним. Пам'ять породжується тією соціальною групою, яку вона згуртовує, це повертає нас до того, що, за словами Хальбвакса, існує стільки ж пам'ятей, скільки і соціальних груп, до ідеї про те, що пам'ять за своєю природою множинна і неподільна, колективна та індивідуальна. Навпаки, історія належить усім і нікому, що робить універсальність її покликанням. Пам'ять укорінена в конкретному, у просторі, жесті, образі та об'єкті. Історія не прикріплена ні до чого, крім тимчасових протяжностей, еволюції та відносин речей. Пам'ять – це абсолют, а історія знає лише відносно»¹⁸⁵.

«Пошуки часу» Нора обумовлені його тривогою з приводу втрати національної пам'яті, з приводу національної амнезії французів. На його думку, сучасна людина втратила ключі до природної пам'яті й намагається замінити її «пам'яттю штучною». В результаті єдина тканина національної пам'яті виявилась розірваною, і тепер різні соціальні групи, як і окремі громадяни, формують свої окремі «меморіальні локуси»¹⁸⁶.

¹⁸³ Там само. Т. 1, р. 7.

¹⁸⁴ Там само. Р. 25.

¹⁸⁵ Там само. Р. 19.

¹⁸⁶ Nora, P. (ed.) Les lieux de mémoire, en 3 t., 6 vol. Paris: Gallimard, 1984–1992. Т. 1, р. 25–26.

Нора пропонує кілька нових термінів для позначення особливостей процесу символічної реконструкції минулого. Розглянемо деякі з них:

Гри пам'яті. Це сукупність механізмів і практик, за допомогою яких відбувається часове становлення ідентичності тієї чи іншої спільноти. Це складне переплетіння метафор і наративів, що містять в собі нерозкриті, нерозшифровані смисли. Задача історії, за концепцією Нора, дослідити механізми інтерпретацій минулого – як з боку істориків, так і з боку влади, окремих груп, суспільства в цілому. Саме конфлікт інтерпретацій минулого активує «ігри пам'яті», роблячи колективну меморію не застиглим лінійним процесом, а постійним запитом до минулого, викликом для сучасності.

Середовище-пам'ять. Це звичне середовище людського життя, характерним прикладом якого є сільська община, будь-яке поселення традиційного типу. Люди зберігають спогади про ті чи інші події у переказах, анекдотах, міфах своєї місцевості, передаючи їх від покоління до покоління. В епоху Модерну *середовище-пам'ять* зникає; натомість з'являються штучні об'єкти, які зберігають колективні уявлення про минуле.

Обов'язок пам'яті. Це не лише обов'язок пам'ятати власне минуле, але й також, що дуже важливо, «виплатити моральні борги» перед тими людьми та подіями, що свого часу, в недалекому минулому, були незаслужено забуті або отримали несправедливі оцінки з боку суспільства, невірні, викривлені тлумачення і т. п. В контексті нашого дослідження це поняття є особливо актуальним, оскільки сплата «боргів пам'яті» дозволяє суспільству адекватно і повно реконструювати травматичні події минулого, стає своєрідним імперативом для поновлення пам'яті про болючі і важкі події, про які неприємно згадувати.

11.7. Артур Ніл: дослідження національної травми

Американський вчений Артур Ніл розробив цікаву і важливу концепцію національної травми. У монографії «*Національна травма і колективна пам'ять*» (1998) Ніл пропонує звернутись до природи травмуючої події. Саме аналіз події, що мала місце в історії того чи іншого народу (дослідник звертається в першу чергу до подій історії США) дозволяє встановити, який вплив має травма на свідомість спільноти.

Національні травми, на думку А. Ніла, виникають як результат «індивідуальних і колективних реакцій на події, які нагадують

виверження вулкану, що похитнули підґрунтя соціального світу»¹⁸⁷. Саме винятковість, шокуючий характер події національного масштабу роблять його національною травмою. Така подія здатна спровокувати безлад і радикальні зміни системного характеру, змінити напрямок розвитку соціуму «протягом короткого відтинку часу»¹⁸⁸. Об'єктивний характер таких подій «спрямовує увагу всіх основних підгруп населення»; вони збуджують людей, мають здатність об'єднувати або розколювати спільноти, викликають емоційний вибух з боку ЗМІ, громадських об'єднань і окремих громадян, породжують міфи та інтерпретації, раціональні та конспірологічні висновки і т. ін.¹⁸⁹ Ніл зауважує, що травма кидає виклик суспільству: «відхилити або проігнорувати травматичний досвід – це нерозумний вибір»; так само неправильно «дотримуватись позицій доброзичливої неувagi або цинічної байдужості»¹⁹⁰.

А. Ніл також акцентує на тому, що масштабна травма відкриває нові можливості для розвитку суспільства, примушує замислитись над необхідністю змін:

«Лише факт того, що руйнівна подія відбулась <...> означає, що з'являються нові можливості для нововведень та змін»¹⁹¹.

Ніл посилається на вплив подібних травматичних подій в американській історії – таких, як Громадянська війна середини XIX століття, Велика депресія, Друга світова війна, Карибська криза, вбивство Дж. Кеннеді, війна у В'єтнамі, Уотергейтська справа (впливу кожної з них присвячено окремий розділ). Наслідком їх були демократичні зміни в американському суспільстві; перегляд владою соціальних, економічних і політичних стратегій; посилення зовнішньополітичного впливу США. Наслідком цих подій стала поява нових важливих творів в мистецтві та літературі, навіть цілих напрямків і течій. Усі ці зміни мали не поверхневий, а серйозний, довгостроковий характер¹⁹².

¹⁸⁷ Neal, A. (1998). National Trauma and Collective Memory. Armonk, NY: Sharpe, p. ix.

¹⁸⁸ Там само, р. 9–10.

¹⁸⁹ Там само.

¹⁹⁰ Там само.

¹⁹¹ Там само, р. 18.

¹⁹² Там само, р. 5.

11.8. Пйотр Штомпка: культурна травма в контексті соціальних змін

Польський соціолог, професор Ягеллонського університету Пйотр Штомпка здійснив справжній прорив у вивченні культурної травми. КТ в працях Штомпки концептується як своєрідна метатеорія, яка покликана визначити характер і соціальні наслідки кардинальних змін, що відбуваються в тому або іншому соціумі. **Культурна травма** визначається передусім як сукупність наслідків соціальних змін, соціальних трансформацій. Під *соціальними змінами* Штомпка розуміє відмінність між станом соціальної системи в певний момент і станом тієї ж самої системи в інший момент, на іншому відрізку часу¹⁹³. Масштабні соціальні зміни призводять до можливих змін:

- а) у структурі системи, тобто в таких зв'язках між елементами, якими є взаємодії (інтерації), інтереси, норми та ідеї;
- б) у складі системи;
- в) у функціях елементів соціальної системи (наприклад, сім'ї);
- г) у кордонах структурних елементів;
- д) у соціальному оточенні¹⁹⁴.

Соціальні зміни можуть бути різними за своїм характером, специфікою, напрямками та наслідками. Так, найбільш радикальні структурні зміни, які «охоплюють всі структури», мають назву «революційних змін»¹⁹⁵.

Розглядаючи два пануючі в соціології підходи до соціальних змін (соціальні зміни як прогрес; соціальні зміни як криза), Штомпка акцентує на необхідності існування третього підходу, а саме ідеї, згідно якої сама по собі змінюваність може підірвати нормальний хід суспільного життя, завдавати членам суспільства свого роду удар, викликати стрес і породжувати стан своєрідної *травми*¹⁹⁶. Простежуючи в історії соціології розвиток тенденції переходу від «дискурсу прогресу» до «дискурсу травми», польський соціолог, зокрема, зауважує, що перші спроби «порушити ідилію» в поглядах на розвиток соціуму як на безперервне і невинне покращення в усіх сферах життя датуються вже ХІХ століттям: спочатку в марксистській філософії і політичній теорії

¹⁹³ Sztompka, P. (2005). Socjologia zmian społecznych. Wyd. Znak, Kraków, p. 455.

¹⁹⁴ Там само, p. 456.

¹⁹⁵ Там само.

¹⁹⁶ Там само, p. 472.

звертається увага на те, що суспільство розвивається хвилями, коли періоди сталого розвитку чергуються з періодами криз, занепаду, відчуження. Маркс, розвиваючи діалектичні ідеї Гегеля, писав про темні, зворотні сторони прогресу, про те, яку ціну суспільство платить за нього: цю ціну все людське співтовариство платить, так би мовити, «у кредит», в моменти чергових стадій кульмінаційної напружності конфліктів, що переростають в революції, які призводять кожен раз на більш високому рівні чергової формації до того, що суспільний розвиток знову знаходить прогресивний напрямок¹⁹⁷.

Інші автори XIX - початку XX століть (Тьонніс, Дюркгейм, Вебер), не ставлячи в цілому під сумнів ідею соціального прогресу, вказують на ті перепони, що стоять на цьому шляху (соціальна аномія, розпад традиційних соціальних зв'язків у міському середовищі, надмірна раціоналізація та інструменталізація, що породжують «залізну клітку» бюрократії і т. п.). Так дискурс прогресу в першій половині XX століття змінюється все більш переважаючим *дискурсом кризи*.

Але навіть в рамках цього дискурсу осмислення занепаду, кризи, катастрофічності розвитку поширюється на окремі сфери соціуму; предметом критики є сутність змін, які приносить з собою сучасність (Новий час): мова йде про окремі, часткові або більш тотальні негативні наслідки сучасності різних сферах – в економіці, політиці, екології, соціальній структурі, системі цінностей, груповій ментальності, моралі і звичаях, культурі, повсякденному житті¹⁹⁸.

Розвиваючи теорію культурної травми, П. Штомпка розмірковує про те, які соціальні зміни стають *травматогенними*. Не всі зміни в суспільстві несуть в собі травму, а лише ті з них, які мають наступні характеристики:

а) різкі, швидкі, раптові соціальні зміни, що відбуваються у стислий період часу;

б) зміни, які охоплюють різні сфери соціального життя;

в) глибокі, радикальні зміни, які суттєво зачіпають основи пануючої в суспільстві культури (норми, цінності, переконання);

г) раптові, стрімкі, шокуючі зміни¹⁹⁹.

Підкреслюючи, що саме культура є найбільш вразливою для змін сферою суспільства, оскільки відповідає за збереження і трансляцію

¹⁹⁷ Там само, р. 473.

¹⁹⁸ Там само, р. 473–474.

¹⁹⁹ Там само, р. 474.

цінностей, колективної ідентичності²⁰⁰, Штомпка пропонує назвати колективну соціальну травму, яка зачіпає фундаментальні основи культури будь-якого соціуму, *культурною травмою*.

Культурна травма – це травма змін, яка стосується сфери культури, а як наслідок цього колективної та індивідуальної ідентичності²⁰¹. До речі, дослідник зазначає, що травмуючий ефект можуть викликати не лише негативні, але й позитивні зміни:

- інформаційна і технологічна революція;
- стрімке поширення комунікаційних мереж;
- зростання добробуту та широкої доступності товарів та інформації і т. п.²⁰²

Аналізуючи різні масштаби поширення культурної травми, Штомпка виокремлює три основні рівні її існування:

а) *індивідуальний рівень*, який зачіпає біографію окремої особистості; це стресові зміни будь-якого характеру, але в масштабі особистої біографії людини травматогенні зміни можуть бути і повільними, тривалими, накопичуватись поступово²⁰³; Штомпка також зауважує, що «травма водночас є і об'єктивною, і суб'єктивною»; навіть палка віра в неіснуючу подію (наприклад, у прибуття марсіан на нашу планету) може викликати травмуючий ефект²⁰⁴;

б) *колективний рівень*, на якому травматичні зміни зачіпають, а часто і руйнують малі та великі спільноти (моральна деградація виробничого колективу, булінг у шкільному класі, розпад общини і т. п.); у цьому випадку дезорганізації або деструкції підлягають групові культури, системи норм, цінностей, переконань, які б поєднували колективи, аж до повної втрати групової ідентичності²⁰⁵;

в) *історичні травми*: Штомпка називає так травми третього рівня, тобто травми, які охоплюють великі спільноти – цілі нації та народності,

²⁰⁰ Sztompka P. (2001) Social change as trauma. Вилучено з: https://www.researchgate.net/publication/296823019_Social_change_as_trauma

²⁰¹ Там само.

²⁰² Там само.

²⁰³ Там само.

²⁰⁴ Sztompka P. (2001) Social change as trauma. Вилучено з: https://www.researchgate.net/publication/296823019_Social_change_as_trauma

²⁰⁵ Там само.

континенти, іноді все людство. Штомпка наголошує на тому, що не лише війни, революції, колонізація стають джерелом КТ історичного масштабу, але й так звані «прогресивні» зміни, що так само можуть докорінним чином впливати на долі окремих людей і цілих груп; такі мікросоціальні зміни «не обмежуються тим, що чинять деструктивний вплив на суспільство на макрорівні, але й також безпосередньо впливають на функціонування груп в мікромасштабі, на повсякденне життя окремих людей»²⁰⁶.

Розглядаючи культурну травму в динаміці, як певний *соціальний процес*,

П. Штомпка виокремлює основні її стадії. Ми аналізували ці стадії в одній із попередніх глав (див. гл. 5).

Окрім того, заслуговує на увагу дослідження Штомпкою двох складових культурної травми, які становлять її «ядро». Це *культурна дезорганізація* та *культурна дезорієнтація*. Простежуючи ці явища на прикладі посткомуністичної трансформації Польщі та інших країн «східного блоку», вчений зауважує, що стрімкі та глибокі соціальні зміни першої половини 90-х років («шокова терапія» в економіці, різка зміна політичного курсу і т. п.) принесли у вигляді своїх побічних наслідків явища, які є важливими для значних сегментів суспільства і які можна розділити на чотири групи:

- по-перше, поява нових форм ризику і загрози;
- по-друге, погіршення умов життя;
- по-третє, необхідність заново і по-новому вирішувати проблеми, що вже існували раніше;
- по-четверте, актуалізація в пам'яті окремих подій минулого і ревізія їх значення²⁰⁷; нова ситуація породжує *цивілізаційну некомпетентність*, викликає патологічне невміння і небажання існувати в новій ситуації²⁰⁸.

До *основних симптомів культурної травми* Штомпка відносить:

- а) синдром недовіри до соціальних інститутів (зокрема, до держави)²⁰⁹;
- б) пасивність людей, їхня зростаюча апатія (що втілюється, наприклад, у відмові брати участь у громадському житті, голосувати на виборах);
- в) «орієнтація на сьогодні», страх перед майбутнім;

²⁰⁶ Там само.

²⁰⁷ Там само.

²⁰⁸ Sztompka P. (2001) Cultural trauma in a post-communist society. Вилучено з: https://www.researchgate.net/publication/296719335_Cultural_trauma_in_a_post-communist_society

²⁰⁹ Sztompka, P. (1999). Trust: A Sociological Theory. Cambridge: Cambridge University Press.

г) ностальгія за минулим, його ідеалізація;

д) зростаюче почуття тривожності, страху, недовіри до раціональних способів вирішення проблем;

е) так звана «моральна паніка», тобто поширення палких масових дискусій, суперечок, а також мобілізація соціальних рухів як реакції, зазвичай надмірної, неадекватної по відношенню до події, що їх викликала²¹⁰.

Штомпка також називає *два параметричні процеси*, що суттєво впливають на характер протікання травми, цієї культурної хвороби:

1) зміни в регіональному або глобальному оточенні суспільства (тенденції на світовому ринку, війни, фінансова допомога, створення або розпад коаліцій, навіть обрання того чи іншого президента у впливовій країні);

2) так звана «естафета поколінь» (нове покоління часто вже не сприймає так болісно травматичні наслідки певної події)²¹¹.

Теоретичні висновки П. Штомпки, безумовно, не лише значно посилили інтерес до проблематики культурної травми в соціології, але й вивели її на новий науковий рівень, започаткувавши новий потужний напрям соціальних досліджень.

11.9. Джеффри Александер: символізація травми

У працях американського вченого, професора соціології Єльського університету Джеффри Александера також детально аналізуються різні аспекти культурної травми.

Критикуючи методологічні підходи багатьох своїх попередників, які досліджували травму «з позицій натуралізму», Александер наголошує на актуальності для сучасної соціології зовсім іншого підходу до її вивчення. Травматичні події минулого, на його думку, мають вивчатись як певна *культурна конструкція*. Для американського вченого травма є специфічним смисловим комплексом, у формуванні якого вагому роль грають *символи*. Розшифрувати культурні смисли зв'язків між людьми, пов'язаних травмуючою подією або переживанням цієї події, а також

²¹⁰ Sztompka, P. (2005). Socjologia zmian społecznych. Wyd. Znak, Kraków, p. 484.

²¹¹ Там само, р. 484-485. Див. також: Sztompka P. (2001) Social change as trauma. Вилучено з: https://www.researchgate.net/publication/296823019_Social_change_as_trauma

драматичні зміни цих смислів і зв'язків, є головною задачею соціолога²¹².

Наголошуючи на актуальності проблематики травми, Дж. Александер, зокрема, звертає увагу на те, що саме за допомогою конструювання культурних травм соціальні групи, національні спільноти, а іноді навіть цілі цивілізації не тільки встановлюють на свідомому рівні наявність і джерело людських страждань, але й приймають на себе істотну відповідальність за них²¹³. Травма завжди укорінюється в життєвому світі людини, а схожість її переживання з переживанням цієї події іншими членами спільноти робить травму колективним, соціальним явищем. Травма – це не те, що існує від природи, вона створюється суспільством²¹⁴.

Розглядаючи «процес травми», тобто розрив між травмуючою подією та його описами (символічними уявленнями про подію), Александер вказує на те, що люди як члени соціальної спільноти передають, транслують свої уявлення про травму. Таким чином створюється своєрідна комунікативна мережа, в якій певна подія відтворюється, реконструюється, але вже не як реальний, а як символічний об'єкт. Такі групові реконструкції можна розглядати як певні «заяви» (*claims*) про форму соціальної реальності, про її причини та про відповідальність за дії, що обумовлені цими причинами; це можуть бути, наприклад, заяви про якесь страшне поранення, крик про страшну образу святині, наратив страшного руйнівного соціального процесу та вимога емоційної, інституційної та символічної компенсації і відновлення²¹⁵. Такі заяви роблять «групи носіїв» (термін Макса Вебера). Цими групами рухають як ідеальні, так і матеріальні інтереси; вони розташовані в певних ділянках соціальної структури і володіють особливим дискурсивним талантом формулювати свої заяви – можна сказати, талантом «створювати сенс» в суспільній сфері²¹⁶.

²¹²Alexander, J. (1987). *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II*. New York: Columbia University Press.

²¹³ *Cultural Trauma and Collective Identity*. Jeffrey C. Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil J. Smelser, and Piotr Sztompka. Berkeley, CA, and London, UK: University of California Press, 2004, p. 7.

²¹⁴ Там само, p. 8.

²¹⁵ Там само, p. 19.

²¹⁶ Там само.

Александр порівнює травму з актом мовлення, вказуючи при цьому, що структура КТ подібна до структури цього акту:

- 1) *промовець*: група носіїв;
- 2) *аудиторія*: громадськість, що є номінально однорідною, але розділеною в соціологічному сенсі;
- 3) *ситуація*: історичне, культурне та інституціональне оточення, в якому здійснюється акт мовлення²¹⁷.

Процес *репрезентації культурної травми*, на думку Александра, – це складний і часто тривалий процес. Головна його мета – створення нового нарративу, в якому дістає вираз травма як колективне та культурне явище. Це не просто розповідь історії; це складний і багатозначний символічний процес, який має контингентний, доволі суперечливий, іноді доволі поляризуючий характер²¹⁸. Сутність цього процесу – в роботі зі смислами, у пошуках сенсу (тобто, в сенсостворенні).

Ключову роль у створенні нового нарративу (дискурсу травми) грають чотири репрезентації:

- а) природа болю;
- б) природа жертви;
- в) зв'язок жертви травми з більш широкою аудиторією;
- г) розподіл відповідальності²¹⁹.

Дж. Александр аналізує ці репрезентації, вказуючи на те, що вони не обов'язково мають бути розташовані у наведеній вище послідовності.

Так, наприклад, визначаючи природу болю, ми повинні дати відповідь на низку важливих питань, наприклад:

Розв'язка війни у В'єтнамі залишила відкриту рану у психіці американців, або була вбудована в неї більш-менш звичайним чином? Якщо мала місце страшна рана, то в чому саме вона полягала? Чи програли американські військові війну у В'єтнамі, або ж в'єтнамська травма полягала в болю, завданому тим, що руки країни виявилися «зв'язаними у неї за спиною».

²¹⁷ Там само, р. 20.

²¹⁸ Там само, р. 21.

²¹⁹ Там само, р. 21–23.

У Косово загинули сотні етнічних албанців, чи їх були десятки і, можливо, навіть сотні тисяч? Чи померли вони від голоду та переміщення під час громадянської війни, або їх цілеспрямовано вбили?

Чи було рабство травмою для афроамериканців? Чи воно було, як то стверджують деякі історики-ревізіоністи, лише вельми прибутковим способом економічного виробництва? Якщо правильним є останнє, то рабство, можливо, не завдало травмуючого болю. Якщо правильне перше, воно, безсумнівно, передбачало жорстоке і травмуюче підпорядкування²²⁰.

Простіше кажучи, головне питання: «Що саме відбулось?» Не діставши на нього відповіді, ми не зможемо адекватно сформуванати дискурс травми, оскільки не матимемо ясного розуміння справжньої сутності події.

Визначення природи жертви зосереджується навколо відповіді на питання про характер і походження тієї соціальної групи, яка зазнала травми. Як приклад, Александер наводить перелік питань, що мають наблизити нас до розуміння природи жертви:

Основними жертвами Голокосту були німецькі євреї, або до групи жертв входили також євреї, що жили в межах смуги осілості, та європейські євреї, чи це був єврейський народ загалом? Чи були мільйони поляків, які померли від рук німецьких нацистів, також жертвами Голокосту? Чи були комуністи, соціалісти, гомосексуалісти та люди з обмеженими можливостями також жертвами вчиненого нацистами Голокосту?

Жертвою європейських колонізаторів було індіанське населення Північної Америки або певним чином локалізовані та особливо «агресивні» індіанські народи?

Жертвами глобалізації є незахідні країни, країни третього світу чи жертви – це лише найменш розвинені або найменш технічно оснащені з них?²²¹

Важливо також визначити зв'язок жертви з аудиторією, якій адресується розповідь. Тобто – наскільки сильно аудиторія асоціює себе з жертвами травми? Чи взагалі існує такий зв'язок? Наприклад:

Сучасне населення Центральної Європи визнає, що цигани – жертви травми, носії трагічної історії. Однак, оскільки багато жителів

²²⁰ Там само, р. 21.

²²¹ Там само, р. 22.

Центральної Європи уявляють народ «рома» як незаконослужняний і нецивілізований, вони не вважали трагічне минуле циган своїм власним<...>.

Чи призвели звірства поліції в Сельмі (Алабама, 1965 р.), які викликали травму у чорношкірих борців за громадянські права, до того, що білі американці, які спостерігали за подіями по телевізору з безпечної північної частини країни, що не знала сегрегації, співвіднесли себе з жертвами? Чи належить історія расового панування білих американців до окремого історичного періоду, або внаслідок реконструкції у колективній пам'яті вона стала проблемою сучасності?²²²

Аналізуючи проблему розподілу відповідальності, Александер ставить ключове питання: «Хто спричинив травму?» Тобто, ця репрезентація полягає, так би мовити, «у пошуках злодія»:

Голокост створила «Німеччина» або все ж таки нацистський режим? Злочини обмежувалися діями спецпідрозділів СС, чи весь вермахт, або вся армія нацистів були також серйозно замішані у цій справі? Чи поширювався злочин на звичайних солдатів, звичайних громадян, німців-католиків та німців-протестантів? Відповідальність лежить лише на старшому поколінні німців або також і на наступних поколіннях?²²³

Дж. Александер розглядає ще кілька важливих критеріїв, які грають вагомую роль у процесі формування дискурсу травми; це, передусім, так звані *інституціональні арени*, в межах яких розгортаються події (тобто, соціальний контекст травми); він може бути релігійний, науковий, естетичний, правовий, інформаційний, державно-бюрократичний і т. п.)²²⁴, а також *стратифікаційні ієрархії* (тобто, визначення ступеню впливу уряду, корпорацій, газет, окремих впливових персон на

²²² Там само, р. 23.

²²³ Там само. Див. також: Alexander, J. (2004). From War Crime to Holocaust Trauma: Progressive and Tragic Narratives of the Nazi's Mass Murder of the Jews. In *Cultural trauma and collective identity*. Ed. Jeffrey Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil Smelser, & Peter Sztompka. Berkeley: University of California Press.

²²⁴ Там само, р. 23–30. Автор наводить численні яскраві приклади. Див. також: Alexander, J., Bernhard Giesen, Richard Munch, & Neil Smelser (1987). *The Micro-Macro Link*. Berkeley: University of California Press.

розгортання травмуючих подій), оскільки місцеві, регіональні та центральні уряди мають значну владу над процесом травми²²⁵.

11.10. Домінік Ла Капра: травма як нарратив

Сучасний американський історик, професор Корнельського університету Домінік Ла Капра (нар. 1939) займається аналізом соціокультурних аспектів інтелектуальної діяльності. Жанр його творів – європейська *«інтелектуальна історія»*, а головною темою є травма.

Ла Капра застосовує методи історичного аналізу в поєднанні з лінгвістичною методологією. Метод дискурс-аналізу вважається найбільш прийнятним для вивчення травматичних подій минулого; інтерпретаційні практики розцінюються як можливість почути голос історика у нерозривному цілому з об'єктом дослідження. Мета такого роду дослідницької стратегії полягає в «розробці» більш тонкої та критичної інтелектуальної історії, яка не обмежена виключно теоретичною саморефлексією, яка не є підлеглою теоретичній орієнтації і не займається переробкою минулого з позицій сучасності, новітніх концепцій та методів²²⁶.

Дослідження механізмів інтерпретації дозволяє досліднику минулого бути безпосередньо задіяним у формуванні дискурсу, виявити найгостріші проблеми, що виникають у ході тлумачення тексту. Проблема контексту як певної плюральності розуміється як результат конфліктності, а взаємодія тексту і контексту вважається основним ключем до виявлення прихованих смислів. Знаходження правильного співвідношення тексту та контексту, вміння «зібрати контекст», визначити правильну стратегію його прочитання – саме це, на думку Ла Капри, є основними завданнями історика²²⁷.

Травма, за концепцією Ла Капри, є подією, що викривлює пам'ять, роблячи її слабкою та здатною припускатись помилок:

²²⁵ Там само, р. 31.

²²⁶ LaCapra, D. *Tropisms of Intellectual History // History and Its Limits: Human, Animal, Violence*. Ithaca: Cornell University Press, 2009, p. 197.

²²⁷ LaCapra, D. *Intellectual history and its ways*. [Electronic resource]. URL: <http://xroads.virginia.edu/~DRBR2/lacapra.pdf> (accessed: 09.10.2021).

«Те, що ми називаємо травматичною пам'яттю, по суті є симптомами травматичного досвіду: це нічні кошмари, переляк, страх, компульсивна поведінка»²²⁸.

Для історика важливу роль грають свідчення людей, які пережили травму, оскільки такі спогади мають автентифікуючий характер, вони передають нам цінний досвід у вигляді *«слідів травми»*. Задача історика – прослідкувати, яким чином ці «сліди» вписуються в контекст історичної події²²⁹.

Ла Капра також описує цікавий феномен *сакралізації травми*. У працях окремих сучасних філософів та культурологів (наприклад, Джорджо Агамбена) травма набуває рис чогось піднесеного. Сучасникам притаманно надавати травмам якостей піднесеної реальності, екстазувати та впадати в екстаз та під дією чар травми. Разом із тим, жертви травми пригадують свій досвід з відчуттям жаху, який не має нічого спільного із піднесеним настроєм. Опозиція *«піднесене-низьке»* в концепції Ла Капри є однією з найхарактерніших рис будь-якої травми. Трансцендентний характер піднесення вгору та виразно іманентний характер сходження донизу, у самісіньке Пекло спогадів з їх численними колами найяскравіше презентує будь-яку травму як історичну та культурну подію²³⁰.

Розглянемо два різновиди травми, як їх концептує американський вчений. Перший тип – це так звана **трансісторична (структурна) травма**. Це символічні культурні події епохального значення, що зароджуються в конкретний час та у конкретному місці, але сприймаються як позачасові (наприклад, вигнання людини з Едему, занепад античних полісів, падіння Візантії і т. п.). Структурні травми важко піддаються датуванню і дуже легко – міфологізації²³¹.

Другий різновид травми – **історична**. Вона прямо пов'язана з конкретними історичними подіями (Голокост, колоніалізм, Друга світова війна і т. п.). Суб'єктами її постають конкретні люди, що пережили трагедію. Історична травма є основою для формування колективної та індивідуальної ідентичності²³².

²²⁸ LaCapra, D. *Traumatopisms: From Trauma via Witnessing to the Sub-lime? // History and Its Limits: Human, Animal, Violence*. Ithaca: Cornell University Press, 2009, p. 59–89.

²²⁹ Там само.

²³⁰ Там само, p. 88.

²³¹ LaCapra, D. *Trauma, Absence, Loss // Critical Inquiry*. Vol. 25, No. 4, p. 722.

²³² Там само, p. 724.

Цікавим також в концепції Ла Капри є аналіз травми як поєднання *відсутності* (*absence*) (як структурної нестачі) та *втрати* (*loss*) (як історичної події). Втрати завжди мають місце в історії, вони стосуються долі людей та народів, але мають частковий, обмежений характер. Втрати і відсутності перетікають одне в одне. Але відсутності мають більш фундаментальний характер; вони змінюють суспільний ландшафт, історичні вектори розвитку народів²³³. Відсутність та втрачане є опозиціями (як опозицію відсутності можна розглядати присутність, а опозицією втрати є набуття). Недихотомічний характер зв'язку «відсутність-втрата» відкриває нові можливості для пошуку їх смислів²³⁴. Змішування цих двох понять може призвести до «меланхолічного ступору» або «маніакального збудження», або ж до «присвоєння травми» тими, хто її не зазнав²³⁵.

Ла Капра також співставляє та аналізує два способи переживання травми: *прогривання* (*actingout*) та *проробка* (*workingthrough*). Це також зовсім не опозиційні процеси. Перший з них характеризується постійним нав'язливим повторенням травматичного досвіду у спогадах про минуле. Прогривання є постійним оновленням перебігу травматичної події, перенесення її у теперішній час. Натомість, проробка прагне раціональним шляхом відокремити тяжке минуле від сучасного стану речей, і тим самим уберегти майбутнє від травматичного вірусу. Проробку можна розцінювати як спробу розумового критичного підходу до травми, спробу проаналізувати травму, дати оцінку подіям, оцінити причини і наслідки. Звичайно, проробка супроводжується спробою дистанціюватись від травми. Застосовуючи перший спосіб переживання травматичної події, людина залишається жертвою. Задіяння другого способу може означати те, що людина звільняється від статусу жертви, стаючи дослідником, аналітиком власного минулого²³⁶.

²³³ Там само, р. 698.

²³⁴ Ці положення мають численних критиків. Див. наприклад: Seeburger, F. The History of Trauma, the Trauma of History [Electronic resource]. URL: <https://traumaandphilosophy.wordpress.com/2008/12/19/the-history-of-trauma-the-trauma-of-history/> (accessed: 09.10.2021). Автор задає питання: «Зрештою, що насправді “відбулося” під час Голокосту? А також у день 9/11? Або на початку Першої світової війни? Чим ці “події” стали для нас? Чи можна їх відокремити від часу, епохи?»

²³⁵ Там само, р. 712.

²³⁶ Там само.

11.11. Сучасні дослідження травми

Сучасні дослідження культурної травми за методами аналізу можна умовно поділити на такі напрями:

- а) психоаналітичний дискурс травми;
- б) філософський і культурологічний;
- в) соціологічні дослідження;
- г) історичні.

Особливу групу складають дослідження виразно міждисциплінарного характеру. За тематикою також можемо виділити основні вектори:

- а) теоретичні засади і методологічні аспекти культурної травми;
- б) вплив травми на формування національної ідентичності, колективної свідомості і т. п.;
- в) травма і дискурс;
- г) відображення травми в літературі, мистецтві, ЗМІ;
- д) дослідження конкретних історичних подій травматичного характеру (Голокост, Друга світова війна, наслідки колонізації і т. п.).

У попередніх розділах ми вже зупинялись на розробці теоретичних засад культурної травми у працях сучасних соціологів П. Штомпки, Дж. Александера, Р. Аермана, Н. Смелзера. Додамо, що в дослідженні Рут Лейс²³⁷ зроблено спробу вивчення генеалогії цього феномена. Дослідниця показує на прикладі Голокосту, як змінюється в суспільній свідомості та культурі ставлення до трагічної події протягом десятиліть: від визнання неможливості дати адекватну оцінку Голокосту до широкої різнопланової репрезентації травми.

Різні аспекти репрезентації КТ в національній та світовій політиці досліджуються, зокрема, Дунканом Беллом²³⁸.

Аналіз *Голокосту* як Катастрофи світового масштабу посідає важливе місце серед численних досліджень культурної травми. В соціології вже класичними є праці Зигмунта Баумана «*Сучасність і Голокост*» (про неї див. п. 11.4) та Джеффри Александера²³⁹. Александер у своїй праці 2002 р. послідовно і достатньо переконано проводить

²³⁷ Leys, R. (2000). *Trauma: A Genealogy*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

²³⁸ Bell, D. (2006). *Memory, Trauma and World Politics. Reflections on the Relationship Between Past and Present*. Palgrave Macmillan, 296 p.

²³⁹ Alexander, J. (2002). On the Social Construction of Moral Universals: The "Holocaust" from War Crime to Trauma Drama, *European Journal of Social Theory*, Vol. 5, No. 1: 5–85.

думку, що навіть така масштабна трагедія історичного масштабу як Голокост може бути осмислена лише через втілення у наративі та «всередині символічних кодів». Дж. Александер прагне зрозуміти, яким чином Голокост став символічним вираженням зла та аморальності в масовій свідомості сучасної людини, і як ця подія впливала і впливає на соціальні явища та процеси в Європі, світі та окремих державах.

Серед численних досліджень Голокосту як мегатравматичної події сучасності можемо виділити також праці П. Новіка²⁴⁰, в яких міститься аналіз еволюції сприйняття Голокосту в колективній свідомості американців; М. Беренбаума та А. Пека²⁴¹, де зібрано різні погляди на Голокост, що підтверджує тезу про масштабність і неординарність події; І. Клендінен²⁴², де містяться описи Голокосту як з боку катів, так і з боку жертв (авторка прагне розвіяти так званий «ефект Горгони», тобто відокремити в дискурсі про подію тверезий погляд від необґрунтованих ірраціональних нашарувань у формі міфів колективної свідомості); Дж. Хартмана²⁴³, де зібрано нариси та спогади свідків, а також дослідження особливостей формування дискурсу про трагедію мільйонів, аналізуються роль мови і мовчання, страху та відвертості, символу і знаку у процесі конструювання та реконструкції колективної оповіді про Голокост. Ця подія розглядається під різними кутами зору у працях таких дослідників як:

- Шенг Мей Ма²⁴⁴, де порівнюються дві культурні травми та їх реконструкція в літературних текстах: Голокост і китаїська «Культурна революція»;
- Д. Офер²⁴⁵, де співставляються культурні версії травматичної події в Ізраїлі та Палестині;

²⁴⁰ Novick, P. (1994). 'Holocaust and Memory in America', in James E. Young (ed.) *The Art of Memory: Holocaust Memorials in History*, pp. 159–76. Munich: Prestel-Verlag. (1999) *The Holocaust in American Life*. New York: Houghton Mifflin.

²⁴¹ Berenbaum, M. and Peck, A. J., eds (1998). *The Holocaust and History: The Known, the Unknown, the Disputed, and the Reexamined*. Bloomington: Indiana University Press.

²⁴² Clendinnen, I. (1999). *Reading the Holocaust*. Cambridge: Cambridge University Press.

²⁴³ Hartman, G. H. (1996) *The Longest Shadow: In the Aftermath of the Holocaust*. Bloomington: Indiana University Press.

²⁴⁴ Ma, Sheng Mei (1987) *Contrasting Two Survival Literatures: On the Jewish Holocaust and the Chinese Cultural Revolution*, *Holocaust and Genocide Studies* 2(1): 81–93.

²⁴⁵ Ofer, D. (1996) *Linguistic Conceptualization of the Holocaust in Palestine and Israel, 1942–53*, *Journal of Contemporary History*, 31(3): 567–95.

• Д. Стеннарда²⁴⁶, в якій «голокоств» концептується як історичне явище, що повторювалось в різні епохи на різних континентах, а нацистське знищення євреїв вважається повторенням нищення корінних народів Америки іспанськими, португальськими та англійськими колонізаторами;

• Дж. Янга²⁴⁷, де обговорюється проблема «спотвореного дискурсу» про Голокоств через зловживання політичною і культурною пам'яттю, викривлення уявлення про подію через спроби офіційного підходу до меморіалізації трагедії;

• Б. Зеліцер²⁴⁸, де описуються спроби символічної репрезентації Голокоству у світовому кінематографі.

У книзі Маріанни Гірш «Покоління *постпам'яті*»²⁴⁹ порушується проблема реконструкції травми в пам'яті поколінь, які її не пережили особисто, але є нащадками жертв травмуючої події. Авторка показує, як діти тих, хто вижив, та їхні сучасники успадковують катастрофічну історію не через безпосередні спогади, а через *пост-спогади* – багаторазово опосередковані образи, предмети, історії, поведінку та афекти, що передаються в сім'ях та в культурному просторі суспільства. У новому критичному прочитанні літературної та візуальної спадщини Голокоству та інших, пов'язаних із ним пам'яток, Маріанна Гірш спирається на свою впливову концепцію *постпам'яті*. Вона намагається розробити творчу *постмеморіальну* естетику, яка реанімує минуле, не привласнюючи його. У своєму аналізі фрагментованих текстів різних авторів Гірш знаходить коріння сімейної та особистої практики *постпам'яті* у фемінізмі та інших суспільних рухах.

У дослідженні Яніни Струк²⁵⁰ аналізується інтерпретація Голокоству через візуальний дискурс. Використовуючи багато фотографій, в тому

²⁴⁶ Stannard, D. (1991) *American Holocaust: The Conquest of the New World*. Oxford:Oxford University Press.

²⁴⁷ Young, J. (1993) *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*. New Haven, CT: Yale University Press.

²⁴⁸ Zelizer, B. (1998) *Remembering to Forget: Holocaust Memory through the Camera's Eye*. Chicago: University of Chicago Press.

²⁴⁹ Hirsch, M. *The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust*. New York: Columbia University Press, 2012. 308 p.

²⁵⁰ Struk, J. *Photographing the Holocaust: Interpretations of the Evidence*. London: Routledge, 2005. 264 p.

числі таких, що ніколи раніше не демонструвались, ця книжка простежує історію Голокосту та запитує: «*Чи можуть зображення бути справжнім відображенням подій, які фіксують?*» Проте авторка стверджує, що їх походження було менш важливим, ніж задіяння широкого кола політичних інтересів, від відчайдушних спроб підпілля часів війни надати вагомі докази існування таборів смерті до меморіальних музеїв Європи, США та Ізраїлю сьогодні.

Постколоніальні дослідження культурної травми посідають особливе місце. Вони достатньо численні, пов'язані з широким колом політичних, соціальних, культурних питань, що торкаються проблем звільнення від колоніального статусу. Аналіз наслідків колоніалізму як КТ намітився вже у працях засновників цього міждисциплінарного напрямку (Франц Фанон, Едвард Саїд, Гаятрі Співак, Хомі Бхабха). Так, наприклад, у вже класичній праці Г. Ч. Співак «*Чи можуть пригноблені говорити?*» порушується проблема культурного статусу *subaltern* (підкореного суб'єкта)²⁵¹. Акцентуючи увагу на мові та дискурсі як символічному ресурсі конструювання ідентичності, Співак ставить питання: «*Якою мовою можна виразити свої настрої, сподівання, протест індійській жінці (так само як і будь-кому із пригноблених)?*» Культурне вираження мовою пануючої більшості (наприклад, індійських чоловіків, що боролись за національне визволення, або мовою білих поневолювачів) не буде адекватним вираженням її суб'єктивності. Поневолений суб'єкт приречений на мовчання, і це утворює ситуацію культурної травми (хоча авторка не вживає цього терміну). Вироблення свого, власного способу культурного вираження виключає жінок із загального (а фактично, чоловічого) дискурсу. Співак порушує дискусійну проблему, відстоюючи «право культурної власності» поневолених в межах тієї культури, у якій вони існують з давніх часів. Розвиваючи проблематику постколоніального дискурсу, Співак аналізує один із важливих аспектів культурної травми постколоніалізму.

Більшість дослідників постколоніальної травми оцінюють її сутність як проблему формування ідентичності суб'єкта (як на індивідуальному рівні, так і на рівні соціальної спільності). Ця проблема розглядається у

²⁵¹ Spivak, G.Ch. Can the Subaltern Speak? //URL:www.mcgill.ca/files/crclaw-discourse/Can_the_subaltern_speak.pdf Дата звернення: 13.10.2021.

працях К. Аппія та Г. Гейтса,²⁵² Б. Ешкрофта,²⁵³ І. Бокома,²⁵⁴ Р. Беттса²⁵⁵, Дж. Беверлі,²⁵⁶ М. Бухгольца,²⁵⁷ Ф. Короніла,²⁵⁸ М. Харріс,²⁵⁹ Р. Росс,²⁶⁰ К. Сарковскі²⁶¹ та інших.

Великий масив джерел з постколоніальної тематики присвячено *гендерним аспектам колонізації*. Феміністський і гендерний дискурс постколоніальної травми є важливим з двох причин:

- по-перше, пригнічення жінок з боку так званої «сильної статі», як і колоніальне поневолення мають спільне коріння (і вивченню цієї схожості присвячена величезна кількість праць);

- по-друге, в колишніх колоніях точаться запеклі дискусії: «*Що для жінки є гіршим – гендерна нерівність або колоніальний статус?*»²⁶²

Саме ці проблеми та пов'язані з ними питання перебувають в центрі уваги дослідників даної тематики. Серед найпомітніших авторів

²⁵² Appiah, K. A. and H. L. Gates (1995) (eds) *Identities*. Chicago: University of Chicago Press.

²⁵³ Ashcroft, B. (2000) *Primitive and Wingless: The Colonial Subject as Child* In W. S. Jacobson (ed.) *Dickens and the Children of Empire*, New York: Palgrave.

²⁵⁴ Baucom, I. (1999) *Out of Place: Englishness, Empire, and the Locations of Identity*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

²⁵⁵ Betts, R. F. (2004) *Decolonization*, New York: Routledge.

²⁵⁶ Beverley, J. (1999) 'On the Subject of "Studies": Subaltern, Cultural, Women's, Ethnic, etc.' *Journal of Iberian and Latin American Studies* 5(2):45–63.

²⁵⁷ Buchholtz, M. (2004) *Postcolonial Subjects: Canadian and Australian Perspectives*, Torun, Poland: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikolaja Kopernika.

²⁵⁸ Coronil, F. (1999) 'Listening to the Subaltern: Postcolonial Studies and the Neocolonial Poetics of Subaltern States' in L. Chrisman and B. Parry (ed.) *Postcolonial Theory and Criticism*, Cambridge, England: Brewer.

²⁵⁹ Harris, M. (1992) *Outsiders & Insiders: Perspectives of Third World Culture in British and Post-Colonial Fiction*, New York: Peter Lang.

²⁶⁰ Ross, R. (1982) (ed.) *Racism and Colonialism*, Leyden: Martinus Nijhoff.

²⁶¹ Sarkowsky, K. (2002) 'Beyond Margins and Centres: First Nations Literature and the Challenge to Postcolonial Theory' in G. Collier and F. Schulze-Engler (eds) *Crabtracks: Progress and Process in Teaching the New Literatures in English*, Amsterdam, Netherlands: Rodopi.

²⁶² *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*. 2nd edition, p. 93.

М. Александер і К. Могенті²⁶³, В. Ешкрофт²⁶⁴, Д. Бахрі²⁶⁵, С. Міллз і Р. Льюїс²⁶⁶, К. Шаффер²⁶⁷, С. Сулері²⁶⁸, К. Відон²⁶⁹, Дж. Вітлок²⁷⁰, Е. Бьюмер²⁷¹, М.-К. Бон-Графе²⁷², К. Балбек²⁷³, Л. Коллінз²⁷⁴.

Величезний обсяг культурологічних, соціологічних і філософських постколоніальних досліджень складають праці з проблематики *постколоніального дискурсу*. Питання, яке поставила Г. Співак про те, якою мовою можуть говорити пригноблені, намагаються розв'язати як письменники країн «третього світу», що перебувають в постійному пошуку нової мови і нового дискурсу для конструювання і реконструювання культурної травми, так і численні науковці. Це, зокрема, І. Адам²⁷⁵, А.

²⁶³ Alexander, M. J. and Mohanty, C. T. (1997) (eds) *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, New York and London: Routledge. Див. також: Mohanty, C. T., Russo, A. and Torres, L. (eds) (1991) *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.

²⁶⁴ Ashcroft, W. D. (1989a) 'Intersecting marginalities: post-colonialism and feminism', *Kunapipi* (11) 2.

²⁶⁵ Bahri, D. (2004) 'Feminism in/and Postcolonialism' in N. Lazarus (ed.) *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, Cambridge, England: Cambridge University Press: 199–220.

²⁶⁶ Mills, S. and R. Lewis, (2003) (eds) *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*, New York, NY: Routledge.

²⁶⁷ Schaffer, K. (1989) *Women and the Bush: Forces of Desire in the Colonial Cultural Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

²⁶⁸ Suleri, S. (1992) 'Woman Skin Deep: Feminism and the Postcolonial Condition', *Critical Inquiry* (18) 4 (Summer): 756–769.

²⁶⁹ Weedon, C. (1999) *Feminism, Theory, and the Politics of Difference*, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers.

²⁷⁰ Whitlock, G. (1995) *Outlaws of the Text: Women's Bodies and the Organisation of Gender in Imperial Space*. Paper presented at the Australia/Canada: Postcolonialism and Women's Texts research seminar, Calgary Institute for the Humanities, February, 1992; reproduced in Ashcroft et al. 1995.

²⁷¹ Boehmer, E. (2005) *Stories of Women: Gender and Narrative in the Postcolonial Nation*, Manchester, England: Manchester University Press.

²⁷² Boons-Grafe, M.-C. (1992) 'Other/other', (translated by Margaret Whitford) in Elizabeth Wright (ed.) *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*, Oxford: Blackwell.

²⁷³ Bulbeck, C. (1998) *Re-orienting Western Feminisms: Women's Diversity in a Postcolonial World*, Cambridge: Cambridge University Press.

²⁷⁴ Collins, L. (2000) 'Daughters of Jah: The Impact of Rastafarian Womanhood in the Caribbean, the United States, Britain, and Canada' in H. Gossai and N. S. Murrell (eds) *Religion, Culture, and Tradition in the Caribbean*, New York: St. Martin's.

²⁷⁵ Adam, I. (1996) 'Oracy and Literacy: A Postcolonial Dilemma?' *The Journal of Commonwealth Literature* 31(1): 97–109.

Ахмад²⁷⁶, П. Олтбеч²⁷⁷, Е. Бюмер²⁷⁸, Е. Бретвейт²⁷⁹, І. Бачанян²⁸⁰, В. Феріс²⁸¹, С. Гіканді²⁸², Б. Кінг²⁸³, М. Кундура²⁸⁴, А. Кумар²⁸⁵, Г. Ланг²⁸⁶, Н. Лазарес²⁸⁷, П. К. Мішра²⁸⁸, Е. Новак²⁸⁹.

З числа останніх ґрунтовних праць виокремимо колективну монографію «*The Cultural Trauma of Decolonization: Colonial Returnees in*

²⁷⁶ Ahmad, A. (1995) 'The Politics of Literary Postcoloniality', Race and Class (36) 3.

²⁷⁷ Altbach, P. G. (1975) 'Literary Colonialism: Books in the Third World', Harvard Educational Review 15 (2) (May).

²⁷⁸ Boehmer, E. (1995) Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors, Oxford: Oxford University Press.

²⁷⁹ Brathwaite, E. K. (1995a) 'Nation Language' in B. Ashcroft, G. Griffiths and H. Tiffin (eds) The Post-Colonial Studies Reader, London: Routledge: 309–313.

²⁸⁰ Buchanan, I. (2003) 'National Allegory Today: A Return to Jameson' NewFormations: A Journal of Culture/Theory/Politics 51: 66–79.

²⁸¹ Faris, W. B. (2004) Ordinary Enchantments: Magical Realism and the Remystification of Narrative, Nashville: Vanderbilt University Press.

²⁸² Gikandi, S. (2000) 'Reading the Referent: Postcolonialism and the Writing of Modernity' in S. Nasta (ed.) Reading the "New" Literatures in a Postcolonial Era, Cambridge, England: Brewer: 87–104.

²⁸³ King, B. (1996) (ed.) New National and Post-Colonial Literatures: An Introduction, Oxford: Clarendon.

²⁸⁴ Koundoura, M. (2002) 'Reoccupying the Space of Culture: Greece and the Postcolonial Critique of Modernity', Journal x: A Journal in Culture and Criticism 6(2): 127–140.

²⁸⁵ Kumar, Amitava (2003) (ed.) World Bank Literature, Minneapolis: University of Minnesota.

²⁸⁶ Lang, G. (2000) Entwisted Tongues: Comparative Creole Literatures, Amsterdam: Rodopi.

²⁸⁷ Lazarus, N. (2005) 'The Politics of Postcolonial Modernism' in A. Lomba, S. Kaul, M. Bunzl, A. Burton and J. Esty (eds) Postcolonial Studies and Beyond, Durham, NC: Duke University Press: 423–438.

²⁸⁸ Mishra, P. K. (2000) 'English Language, Postcolonial Subjectivity, and Globalization in India.' Ariel: A Review of International English Literature 31(1–2): 383–410.

²⁸⁹ Novak, A. 'Who Speaks? Who Listens? The Problem of Address in Two Nigerian Trauma Novels.' In Stef Craps and Gert Buelens, eds. Postcolonial Trauma Novels. Spec. issue of Studies in the Novel 40.1–2 (2008): 31–51.

the National Imagination» під редакцією відомого американського дослідника КТ Рона Аермана та італійця Джузеппе Шортіно²⁹⁰. У монографії містяться дослідження наслідків культурної травми в середовищах репатріантів з колоніальних країн. Автори розглядають деколонізацію не як подію, а скоріше як «нескінченний процес», який веде не лише до тріумфів, підняття національного прапора на територіях, що раніше мали статус колонії, але й також до численних випробувань, до комплексу наслідків, що їх можна охарактеризувати як культурна травма. Автори монографії проаналізували шість яскравих епізодів з історії сучасної деколонізації:

- італійських колоній (П. Баллінгер);
- японської, включно з історією репатріантів з Маньчжурії (А. Хашімото); індонезійської 1945-1949 рр. (Герт Оостгінде);
- колишнього бельгійського Конго (Р. Джіордано);
- постколоніальної Франції (Сун Юн Чоу);
- португальської репатріації (Р.П. Піреш, М. Делоне, Ж. Пейшото).

Пояснюючи відбір прикладів дослідження, автори вказують, що на відміну від британських колоністів, у наведених шести випадках репатріанти, залишаючи свою країну, втікали від переслідувань. Крім того, у всіх шести випадках не важко повірити, що «повернення» мало бути дуже травматичною подією, що змінила життя, для значної більшості з репатріантів. Також не було шансів для тих, хто повернувся, впоратися з цією травмою через оманливе світло майбутнього, близького чи далекого, у якому їх світ буде відновлено або виправдано²⁹¹. Порівнюючи різні типи репатріації, автори дослідження акцентують увагу на інституційних та нарративних середовищах, що формують *культурну травму деколонізації та репатріації*. Автори дослідили різні способи переживання культурної травми суб'єктами деколонізації, а також основні способи її переживання – від повного замовчування до визнання як національної події.

Інші травматичні аспекти деколонізації висвітлено в низці цікавих досліджень, що з'явилися порівняно недавно. Так, у працях К. Цуцуї²⁹² та К. Калтера²⁹³ розглядаються так звані «*травми злочинців*» (*perpetrators'*

²⁹⁰ Eyerman, R., Sciortino, G. *The Cultural Trauma of Decolonization: Colonial Returnees in the National Imagination*. Sham: Palgrave Macmillan, 2020.

²⁹¹ Там само, р. 207.

²⁹² Tsutsui, K. 2009. The Trajectory of Perpetrators' Trauma: Mnemonic Politics Around the Asia-Pacific War in Japan. *Social Forces* 87 (3): 1389–1422.

²⁹³ Kalter, C. 2016. *The Discovery of the Third World: Decolonization and the Rise of the New Left in France, c. 1950–1976*. Cambridge: Cambridge University Press.

traumas), тобто людей або груп, які були активними учасниками процесу колонізації. Е. Ворд²⁹⁴ та Л. Комбре²⁹⁵ розглядають складні відносини між спільнотою-колонізаторкою та колонізованим народом з позицій марксизму і психоаналізу – як такі, що мають в основі нав'язування жертві комплексу неповноцінності. Травми постколоніальної міграції з Африки, Індонезії, Карибського регіону до Європи досліджено, зокрема, у Е. Бюттнера²⁹⁶, С. Андермара²⁹⁷, П. Ауденіно²⁹⁸, М. Борутта і Дж. Дженсена²⁹⁹, У. Босма³⁰⁰, Р. Коельо³⁰¹, В. Дешлано³⁰², І. Годдееріса³⁰³. У праці І. Телбота³⁰⁴ культурна травма падіння колоніальної Європи та стрімкого посилення міграційних

²⁹⁴ Ward, A. 2013. Understanding Postcolonial Traumas. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 33 (3): 170–184.

²⁹⁵ Combres, L. 2016. Critique and Discourses on Colonialism: Fanon vs. Mannoni. *Research in Psychoanalysis* 22 (2): 218–226.

²⁹⁶ Buettner, E. 2016. *Europe After Empire: Decolonization, Society, and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press; Buettner, E. 2018. Postcolonial Migrations to Europe. In *The Oxford Handbook of the Ends of Empire*, ed. M. Thomas and A. Thompson, 601–620. Oxford: Oxford University Press.

²⁹⁷ Andermahr, S. 2015. “Decolonizing Trauma Studies: Trauma and Postcolonialism”. Introduction. *Humanities* 4 (4): 500–505.

²⁹⁸ Audenino, P. 2016. *Memorie ferite: esuli e rimpatriati nell’Italia repubblicana*. *Meridiana* 86: 79–96.

²⁹⁹ Borutta, M., and J. C. Jansen. 2016. *Vertriebene and Pieds-Noirs in Postwar Germany and France: Comparative Perspectives*. London: Palgrave.

³⁰⁰ Bosma, U., et al. 2012. *Postcolonial Migrants and Identity Politics: Europe, Russia, Japan and the United States in Comparison*. Oxford: Berghahn Books.

³⁰¹ Coelho, R. G. 2019. An Archaeology of Decolonization: Imperial Intimacies in Contemporary Lisbon. *Journal of Social Archaeology* 19 (2): 181–205.

³⁰² Deplano, V. 2017. *La madre patria è una terrastraniera: libici, eritrei e Somali nell’ Italia del dopoguerra (1945–1960)*. Le Monnier: Firenze.

³⁰³ Goddeeris, I. 2015. Postcolonial Belgium. *Interventions* 17 (3): 434–451.

³⁰⁴ Talbot, I. 2011. The End of the European Colonial Empires and Forced Migration: Some Comparative Case Studies. In *Refugees and the End of Empire: Imperial Collapse and Forced Migration in the Twentieth Century*, ed. P. Panayi and P. Virdee, 28–50. London, UK: Palgrave Macmillan.

процесів осмислюється в широкому історичному, політичному і культурному контексті, а друга половина ХХ століття змальовується як «епоха постколоніальної Європи». І. Віссер³⁰⁵ розглядає методологічні аспекти досліджень постколоніальної травми, а також замислюється над науковими перспективами теорії; акцентується увага на її міждисциплінарному характері, як і міждисциплінарному характері дискурсу КТ в цілому. Соціолог Дж. Шортіно³⁰⁶ зосереджується на порівнянні різних видів КТ (в тому числі колоніальної та постколоніальної), а також на дискурсивному і символічному характері цього феномена.

Німецька дослідниця Меріам Шулер-Окак³⁰⁷ розглядає *проблему міграції* в контексті культурної травми. Багато мігрантів в усьому світі переживають травму і культурний шок, залишаючи свої країни та переїжджаючи на нове місце проживання. Особливо це стосується біженців. Однак різні фактори, в тому числі дискримінація та соціальна ізоляція, можуть травмувати всіх мігрантів, у тому числі тих, хто має безпечний юридичний статус. Праця присвячена різним обставинам і причинам, за якими біженці та мігранти можуть бути травмовані, описує посттравматичні стресові розлади серед біженців та мігрантів; обговорюються проблеми міжкультурної комунікації та спілкування; з'ясовується роль стигматизації, що впливає на спроможність біженців долати виклики міграції та соціального відчуження. Особливий акцент надається гендерним питанням та викликам особливого роду, таким як катування та ув'язнення.

Низка праць присвячена соціальним і культурним аспектам *«воєнної травми»*. Так, Найджел К. Хант у своєму дослідженні³⁰⁸ стверджує:

«Для того, щоб зрозуміти воєнну травму, надзвичайно важливо розвинути розуміння не лише окремих випадків, а й того, як суспільні та культурні чинники впливають на результат особистого досвіду».

Монографія допомагає зрозуміти, чому деякі люди страждають від посттравматичного стресу, а інші – ні, наскільки наратив, культурна

³⁰⁵ Visser, I. 2015. Decolonizing Trauma Theory: Retrospect and Prospects. *Humanities* 4 (2): 250–265.

³⁰⁶ Sciortino, G. 2019. Cultural Traumas. In *Routledge Handbook of Cultural Sociology*, ed. L. Grindstaff, M.-C. Lo, and J. R. Hall. London: Routledge.

³⁰⁷ Schouler-Ocak, M. *Trauma and Migration: Cultural Factors in the Diagnosis and Treatment of Traumatised Immigrants*. New York: Springer, 2015. 258 p.

³⁰⁸ Hunt, N.C. *Memory, War and Trauma*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 234 p.

репрезентація та реконструкція події є важливими для процесу одужання. Багатопрофільна перспектива книги дозволяє глибше зрозуміти як індивідуальний травматичний стрес, так і структуру колективної пам'яті про воєнні події. Проблематиці війни як колективної і культурної травми присвячено також праці П. Аткинсона і Д. Сільвермана³⁰⁹; Д. Бергера і Д. Мак-Адамса³¹⁰; К. Барнелла і Р. Джонса³¹¹; Д. Чайлдза³¹²; Е. Коблі³¹³; Р. Дардаряна³¹⁴; А. Фаворіні³¹⁵; Б. Грема і П. Ширлоу³¹⁶; Г. Стампа³¹⁷; Д. Тілена³¹⁸.

Важливим внеском у розвиток теорії культурної травми є дослідження Рона Аермана, присвячене проблемі формування афроамериканської ідентичності³¹⁹. В монографії досліджується травма як колективна пам'ять,

³⁰⁹ Atkinson, P. 1997. 'Narrative turn or blind alley?', *Qualitative Health Research* 7(3): 325–344;

Atkinson, P. and Silverman, D. 1997. 'Kundera's "Immortality": the interview society and the invention of self', *Qualitative Inquiry* 3: 304–325.

³¹⁰ Baerger, D. R. and McAdams, D. P. 1999. 'Life story coherence and its relation to psychological well-being', *Narrative Inquiry* 9: 69–96.

³¹¹ Burnell, K. and Jones, R. 2005. *Private/Public Commemoration of the Falklands War: Mutually Exclusive, or Joint Endeavours?* University of Southampton: Postgraduate Forum Conference, 'Interdisciplinarity'.

³¹² Childs, D. 2008. *Growing Remembrance: The Story of the National Memorial Arboretum*. London: Pen & Sword Military.

³¹³ Copley, E. 1994. 'Cultural transformation: review of L. Hanley, *Writing War: Fiction, Gender, and Memory*', *Canadian Literature* 14: 154–156.

³¹⁴ Derderian, R. L. 2002. 'Algeria as a lieu de me'moire: ethnic minority memory and national identity in contemporary France', *Radical History Review* 83: 28–43.

³¹⁵ Favorini, A. 2003. 'History, collective memory, and Aeschylus' *the Persians*', *Theatre Journal* 55(1): 99–111.

³¹⁶ Graham, B. and Shirlow, P. 2002. 'The Battle of the Somme in Ulster memory and identity', *Political Geography* 21: 881–904.

³¹⁷ Stamp, G. 2006. *Memorial to the Missing of the Somme*. London: Profile.

³¹⁸ Thelen, D. 1990. *Memory and American History*. Indiana University Press.

³¹⁹ Eyerman, R. *Cultural Trauma. Slavery and the Formation of African American Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

колективний досвід декількох поколінь афроамериканського населення США. Вчений поєднує науковий опис зі спогадами окремих людей та із заглибленням в історію проблеми. Автор простежує коріння та еволюцію КТ рабства протягом трьох століть історії Сполучених Штатів. Аерман демонструє, як культурна травма рабства і приниження представників однієї раси з боку більшості вплинула на процес формування ідентичності афроамериканців. Автор робить висновок, що травма колишніх рабів лікується протягом тривалого часу шляхом створення і розвитку культурної автономії та зростаючої політичної і економічної інтеграції афроамериканців в американське суспільство, яке також змінюється з часом. Проблеми внутрішньої травми американського соціуму, що виникла на ґрунті міжрасової неприязні, присвячені також, зокрема, праці В. Ендрюса³²⁰, І. Берлін³²¹, Е. Кешмора³²², К. Кларк³²³, Д. Девіса³²⁴, К. Гейнза³²⁵, Т. Міскін³²⁶, Р. Пітерсона³²⁷.

Психоаналітичний напрямок досліджень культурної травми, розпочатий ще Зигмундом Фройдом (див. п. 11.1) і продовжений низкою відомих теоретиків психоаналізу (див. п. 11.2), в наш час плідно

³²⁰ Andrews, W. (1992) "Introduction," *The African American Novel in the Age of Reaction*, New York: Mentor Books.

³²¹ Berlin, I., Mark Favrean, Steven Miller (eds.) (1998) *Remembering Slavery*, New York: The New Press.

³²² Cashmore, E. (1997) *The Black Culture Industry*, London: Routledge.

³²³ Clark, K. (1999) "History is No Fossil Remains: Race, Gender, and the Politics of Memory in the American South, 1863–1913," unpublished dissertation, Yale University.

³²⁴ Davis, D. (1999) "Jew and Blacks in America," *New York Review of Books*, Dec. 2: 57–63.

³²⁵ Gaines, K. (1996) *Uplifting the Race*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

³²⁶ Miskin, T. (1998) *The Harlem and Irish Renaissances*, Gainesville: The University Press of Florida.

³²⁷ Peterson, R. (1997) *Creating Country Music: Fabricating Authenticity*, Chicago: University of Chicago Press.

розробляє американський історик та культуролог, професор Корнеллського університету Кеті Карут. Дві її праці, що вийшли в середині 90-х³²⁸, значно підняли інтерес до проблематики. К. Карут чітко виокремлює та детально описує дві стадії КТ: це сама подія, яка сталась в реальності, та реакція жертви на травматичну подію. Друга стадія завжди розтягнута в часі, вона завжди *триває* і залишає сліди не лише у свідомості людей, але й у підсвідомості, проявляючись у спогадах та артефактах (так, дослідниця детально простежує переживання трагедії Хіросіми потерпілими та віддзеркалення цієї події в літературі та кіно – у творах Маргеріт Дюрас та Алена Рене³²⁹). Будь-яка травма має настільки потужний вплив на психіку, що свідомість просто не може з нею впоратись, людина не в змозі довго тримати її в пам'яті, вона бажає звільнитись від цього тягаря. Неможливість вписатись у ландшафт реальності, в події теперішнього часу та в досвід минулого робить будь-яку травму унікальною подією, надає їй особливого статусу як в житті окремої особистості (якщо йдеться про індивідуальний досвід), так і в житті суспільства (якщо маємо справу з історичною подією). Тривожні відчуття і переживання, на думку К. Карут, і створюють травму; її творцем постає не сама реальність, а наша підсвідомість. Дослідниця аналізує соціальні механізми засвоєння травми. Так, глибокий травмуючий ефект можуть справляти події, які ніколи не мали місця в реальності, але спровокували паніку, тривожні почуття. І навпаки, потенційно травматичні події не стають культурною травмою.

Отже, **травма** – це відбиток у підсвідомості та слід в культурі суспільства. Саме таким шляхом вона впливає на колективну ідентичність, змінює її контури. Психоаналітичний аналіз культурної травми в кінці ХХ – на початку ХХІ ст. здійснюється багатьма вченими. Це, зокрема, К.

³²⁸ Caruth, C. Trauma: explorations in memory. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1995. 288 p.; Caruth, C. Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1996. 168 p.

³²⁹ Caruth, C. Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History, pp. 25–56.

Еріксон³³⁰, К. Тал³³¹, Р. Ульман та Д. Бразерс³³², М. Грінберг та Б. ван дер Колк³³³, Ш. Фелман³³⁴, К. Сілверман³³⁵.

Низка цікавих досліджень присвячена розгляду культурної травми крізь призму *автобіографічного та мемуарного дискурсу*. Так, естонський соціолог А. Аарелайд-Тарт аналізує проблеми адаптації населення Естонії до нових (радянських) культурних реалій після закінчення Другої світової війни³³⁶; КТ у мешканців Естонії, спричинену існуванням подвійних стандартів і «роздвоєної» свідомості в комуністичні часи³³⁷; КТ, спричинену втратою позицій націоналізму в Естонії у 90-х роках після проголошення державної незалежності, що призвело до кризи національної ідентичності та певної переоцінки ставлення до радянського минулого під

³³⁰ Erikson K. Notes on Trauma and Community, In Caruth, K. Trauma: Explorations in Memory.

³³¹ Kali Tal. Worlds of Hurt: Reading the Literatures of Trauma (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

³³² Richard, B. Ulman and Doris Brothers, The Shattered Self: A Psychoanalytic Study of Trauma. Hillsdale, N.J.: Analytic Press, 1988.

³³³ Mark, S. Greenberg and Bessel A. van der Kolk, "Retrieval and Integration of Traumatic Memories with the 'Painting Cure,'" in van der Kolk, Psychological Trauma (Washington, D.C.: American Psychiatric Press, 1987).

³³⁴ Felman, Sh. Education and Crisis, or The Vicissitudes of Teaching // Trauma: Explorations in Memory / Ed. by C. Caruth. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 1995. P. 13–60.

³³⁵ Silverman, K. Historical Trauma and Male Subjectivity In E. Ann Kaplan, ed. Psychoanalysis & Cinema. New York: Routledge, 1990, pp.110–127.

³³⁶ Aareleid-Tart, A. (2003) The Adaptation of Estonians to New Cultural Realities after World War II. SocIs (Sociologicheskije Issledovanija), No.2, pp. 59–67, (authorised translation into English).

³³⁷ Aareleid-Tart, A. (2003) Double Mental Standards in the Baltic Countries—Three Generations. In Kõll, A. M. (ed.), The Baltic Countries under Occupation. Soviet and Nazi Rule 1939–1991. Acta Universitatis Stockholmiensis, Studia Baltica Stockholmiensia 23. Stockholm: Stockholm University, pp. 213–226.

натиском нових реалій³³⁸. Теорія культурної травми плідно застосовується дослідником стосовно аналізу змін у масовій свідомості естонців, що жили в радянську епоху (тут задіяно біографічний метод, аналіз документів)³³⁹. Проаналізовано також спогади естонців, що пережили «червоний терор», були змушені емігрувати до Швеції і які описують індивідуальний травматичний досвід минулого різними кольорами. 148 життєвих історій складають опис колективної травми декількох поколінь одного народу³⁴⁰.

Методологічні аспекти аналізу біографічного матеріалу з використанням методик соціологічного дослідження (в першу чергу інтерв'ю) у контексті вивчення культурної травми розглядаються, зокрема, у працях П. Олгайта³⁴¹, П. Антзе і М. Лембека³⁴², Р. Аткінсона³⁴³, А. Азарьяна та ін.³⁴⁴, Д. Берто та

³³⁸ Aarelaid-Tart, A. and Kannike, A. (2004) The End of Singing Nationalism as Cultural Trauma. *Acta Historica Tallinnensia*, Vol. 8, pp. 77–98.

³³⁹ Aarelaid-Tart, A. (forth coming) The Theory of Cultural Trauma as Applied to Investigation of the Mind-Set of Estonians under Soviet Rule (Based on the Biographical Method). In Kangere, B. (ed.), *Inherited 1990s*. *Acta Universitatis Stockholmiensis, Studia Baltica Stockholmiensia*. Stockholm: Stockholm University.

³⁴⁰ Aarelaid-Tart, A. *Cultural Trauma and Life Stories*. Tallinn: Kikumora Publications, 2006. 342 p.

³⁴¹ Alheit, P. (1994) *Everyday Time and Life Time, Theory and Society*, Vol. 3, No. 3: 305–319.

³⁴² Antze, P. and Lambek, M. (1996) *Tense Past: Cultural Essay in Trauma and Memory*. New York: Routledge.

³⁴³ Atkinson, R. (1998) *The Life Story Interview*. (*Qualitative Research Methods*, Vol. 44.) Thousand Oaks, CA: Sage.

³⁴⁴ Azarian, A. G., Lipsitt, L. P., Miller, T. and Skriptchenko-Gregorian, V. G. (1999) *Toddlers Remember Quake Trauma*. In Williams, L. M. and Banyard, V. L. (eds.), *Trauma & Memory*. London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage, pp.299–310.

ін.³⁴⁵, Р. Брекнера та ін.³⁴⁶, П. Чемберлена та ін.³⁴⁷, Дж. Едкінса³⁴⁸, Дж. Пірса³⁴⁹, Дж. Преджера³⁵⁰, М. Рот³⁵¹.

На пострадянському просторі вивчення культурної травми в соціології та як специфічної сфери міждисциплінарних досліджень почалось орієнтовно у 2000-х роках. В наш час обсяг цих досліджень збільшується з кожним роком, охоплюючи все нові й нові об'єкти аналізу. Можемо виділити, зокрема, цікаві праці В. Баранової та О. Донцова, присвячені дослідженню КТ через аналіз спогадів різних поколінь; вивчаються також процеси *постпам'яті*, тобто ставлення молодших поколінь до травмуючих подій ХХ століття, що перебувають поза сферою їхнього власного досвіду. С. Ушакін осмислює сутність феномена «*життя травми*», зміст якого полягає в наявності ситуації, коли до травматичного досвіду звертаються не для того, щоб його подолати, а для того, щоб мати основу для культурних репрезентацій; тут травма стає способом звернення і повернення до подій минулого. Дослідження Голокосту як соціальної і культурної травми та культурної конструкції пам'яті здійснено Л. Коротецькою, І. Альтман, Б. Дубіним, Є. Рождественською. В Україні протягом останніх трьох десятиліть з'явилося чимало досліджень, присвячених травмуючим подіям вітчизняної історії. Але далеко не всі вони перебувають в контексті парадигми культурної травми. Серед таких, що роблять внесок у наше розуміння сутності та закономірностей травми як соціокультурного феномена можна виділити низку праць.

³⁴⁵ Bertaux, D, Rotkirch, A. and Thomson, P. (eds.), *On Living through Soviet Russia*. London and New York: Routledge.

³⁴⁶ Breckner, R., Kalekin-Fishman, D. and Miethe, I. (eds.) (2000) *Biographies and the Division of Europe: Experience, Action and Change on the "Eastern Side"*. Opladen: Leske and Budrich.

³⁴⁷ Chamberlayne, P., Rustin, M. and Wengraf, T. (eds.) (2002) *Biography and Social Exclusion in Europe: Experiences and Life Journeys*. Bristol: Policy Press.

³⁴⁸ Edkins, J. (2003) *Trauma and the Memory of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

³⁴⁹ Piers, G. C. (1999) *Remembering Trauma: A Characterological Perspective*. In Williams, L. M., Banyard, V. L. (eds.), *Trauma & Memory*. London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage, pp.57–65.

³⁵⁰ Prager, J. (1998) *Presenting the Past: Psychoanalysis and the Sociology of Misremembering*. Cambridge: Harvard University Press.

³⁵¹ Roth, M. S. (1995) *Memory, Trauma and the Constellation of History*. New York: Columbia University Press.

Так, В. Огієнко проводить порівняльний аналіз концепцій КТ в зарубіжній науці³⁵². Важливим є також дослідження автором колективної травми у спогадах та інших наративах свідків Голодомору. Автор задається питанням: «*В чому полягає травматична суть Голодомору та чим власне була травма Голодомору для свідків та жертв?*»³⁵³

Застосовуючи сукупність емпіричних методик, В. Огієнко ставить за мету віднайти «*травматичний контент*» у наративах, які репрезентують КТ. Аналіз свідчень окремих людей поєднується з аналізом художніх текстів, фольклору, офіційних паперів. Гіпотеза ґрунтується на тому, що вся сукупність джерел відображає процес історичної травми, яка концентрує в собі індивідуальну, колективну та культурну пам'ять. Автор також знаходить образи і маркери, які є осереддям травматичного контенту. За його визначенням, травматичні образи можуть стосуватися індивідуальних та колективних проявів травми. До них належатимуть конкретні та загальні описи подій, людей та ситуацій, які матимуть значний травматичний ефект³⁵⁴. У цьому контексті виокремимо також дослідження жіночих спогадів про голод як «колективного наративу», що віддзеркалює травму (О. Кісь)³⁵⁵.

Інші травматичні події минулого також осмислюються в контексті культурної травми. Так, М. Александрова актуалізує наратив колективізації як травми і робить спробу зафіксувати трагічні для вітчизняної культури наслідки колективізації³⁵⁶. Наскільки широким і досі неповно вивченим полем дослідження є культурна травма, яскраво свідчить аналіз «травми

³⁵² Огієнко, В. І. Культурна травма у сучасній зарубіжній історіографії. Режим доступу: <https://old.uinp.gov.ua/publication/ogienko-vi-kulturna-travma-u-suchasnij-zarubizhnii-istoriografii-kontsept-ta-metod>. Дата звернення: 22.10.2021.

³⁵³ Огієнко, В. І. Посттравматичний стресовий синдром і колективна травма в особистих наративах свідків Голодомору / Україна модерна. Міжнародний інтелектуальний часопис. Режим доступу: <https://uamoderna.com/md/ogienko-holodomor-trauma> Дата звернення: 22.10.2021. Див. також: Огієнко, В. І. (2013). Історична травма Голодомору: проблема, гіпотеза та методологія дослідження. Національна та історична пам'ять, 6, 145–156.

³⁵⁴ Там само.

³⁵⁵ Кісь, О. (2010). Колективна пам'ять та історична травма: теоретичні рефлексії на тлі жіночих спогадів про Голодомор. У кн.: Г. Г. Грінченко, Н. Ханенко-Фрізен (ред.) У пошуках власного голосу: Усна історія як теорія, метод та джерело: Збірник наукових статей. Харків: Торгсін Плюс. С. 171–191.

³⁵⁶ Александрова, М. В. Колективізація як культурна травма. Культура України. 2016. Вип. 52. С. 232–241.

споживання» українців на матеріалах 20-30-х років ХХ століття, що був проведений І. Скубій. Зокрема, аналізуються такі травматичні ситуації радянського минулого як довгі стояння в чергах, «доставання» товарів, втрата часу і т. п.³⁵⁷

О. Шульга³⁵⁸ аналізує *культурну травму трансформації* українського суспільства. «Перехідний період» розглядається в символічній площині: це час, у який здійснюється перехід від домінування одного символічного універсуму до панування іншого. Автор вивчає процес витіснення культурних травм старого універсуму, процес десимволізації, конструювання КТ нового універсуму.

П. Горностай розглядає поняття «культурна травма» у співставленні з такими категоріями як національна травма, історична травма, колективна травма, трансгенераційна травма, інформаційна травма³⁵⁹.

Н. Міхно досліджує проєкції КТ в соціальному просторі повсякденності. Розглядається також зв'язок понять «культурна травма» і «конфлікт». Воєнні дії на Сході України, що розпочались 2014 року, розглядаються як один із «модусів» культурної травми. Автор статті дає характеристики сучасним соціокультурним і соціоісторичним контекстам причин виникнення війни як КТ сучасного українського соціуму. Зазначаючи, що військові дії на Сході України виступають саме тим прикладом культурної травми, які можуть бути проаналізовані та зафіксовано в межах локальних просторів, зокрема міському³⁶⁰, автор застосовує метод візуального аналізу, що дає змогу зафіксувати ряд дискурсивних стратегій візуальної (ре)презентації воєнного дискурсу в соціальному просторі міста, а саме:

- героїзація військових;
- презентація матеріальних артефактів бойових дій;
- актуалізація національної ідентичності;
- меморіальні практики;

³⁵⁷ Скубій, І. В. (2018). Проблема осмислення травми у радянському споживанні у 1920-1930-ті роки. Наукові записки НаУКМА. Історичні науки. Том 1. С. 67–72.

³⁵⁸ Шульга, О. Культурна травма та українське суспільство: виклики конструювання у перехідному суспільстві // Релігія та Соціум. 2015. №1-2 (17-18). С. 121–126.

³⁵⁹ Горностай, П. П. Колективна травма як проблема соціальної та політичної психології // Проблеми політичної психології. Вип. 7 (21). С. 54–68.

³⁶⁰ Міхно, Н. К. Проєкції культурної травми в просторі повсякденності: до питання візуальної презентації дискурсу війни в міському просторі // Габітус: науковий часопис. 2020. Вип. 11. С. 61–66.

- експлікація концепту війни в політичному полі³⁶¹.

Погляд на військовий конфлікт в Україні у площині КТ міститься також у працях

Л. Берездецької (воєнний конфлікт концептується як «дискурсивна практика в публічному просторі», завдяки якій здійснюється артикуляція травматичної події, а також її обговорення і рефлексія)³⁶².

О. Пухонська на підставі аналізу текстів сучасної української літератури робить висновок про наявність в суспільстві «широкого запиту на перепрочитання минулого»³⁶³. КТ символізується в художніх текстах, і цей процес описується як спроба *ревіталізації* національної пам'яті. Історична травма, як і травматична пам'ять потребує дискурсу і символічного виразу в художній творчості:

«Художні тексти останніхдвох десятиліть у різні способи відкривають витіснену пам'ять минулогої надають їй властивого звучання та змісту в процесі перманентної реабілітаційної національної свідомості від наслідків тоталітаризму»³⁶⁴.

В. Василенко досліджує, як культура загалом і література зокрема репрезентують, (пере)осмислюють і пропрацьовують травму³⁶⁵. Автор акцентує на нових можливостях і нових викликах міждисциплінарного підходу до її вивчення, а також звертає увагу на те, що «контексти права, мови, тіла, ідеології значнорозширюють рамки психоаналітичного та соціокультурного аналізів»³⁶⁶.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 1

Культурна травма є важливим психологічним та соціокультурним феноменом, який зароджується і розвивається в культурі певної спільноти і має постійний відчутний вплив на соціальні, політичні,

³⁶¹ Там само. С. 61.

³⁶² Берездецька, Л. В. Спроба аналізу військового конфлікту на Сході України в площині травматичних теорій // Вісник НТУУ «КПШ». Політологія. Соціологія. Право. 2017. Вип. 1/2 (33/34). С. 84–91.

³⁶³ Пухонська, О. (2019). Травматична пам'ять в українській літературній рецепції: Симптоми постзалежності. *Przegląd wschodni o europejski*, X/2, 241–250.

³⁶⁴ Там само. С. 242.

³⁶⁵ Василенко, В. Збираючи уламки досвіду: теоретична (ре)концептуалізація травми. *Слово і Час*. 2018. № 11. С. 121.

³⁶⁶ Там само.

культурні процеси, що відбуваються в суспільстві протягом тривалого часу. Наразі відсутнє загальноприйняте наукове визначення цього феномена, але більшість фахівців вказують на такі характеристики:

а) культурна травма відрізняється від індивідуальної або колективної насамперед тим, що є культурним явищем, має виразно символічний характер, постає реакцією соціокультурного середовища на гучну подію минулого;

б) КТ формується не одразу, а протягом певного часу, має риси виразно «темпорального» явища;

в) КТ – це наслідки певної ситуації, що залишає відбиток у груповій свідомості та суттєво впливає на групову ідентичність;

г) КТ здатна суттєво змінити колективну свідомість і розвиток культури будь-якої спільноти (навіть цілої нації);

д) КТ спричинює культурну самотрансформацію соціуму.

Формування культурної травми є складним процесом, який завжди займає певний відрізок часу. У цьому процесі важливе місце посідає формування колективного травматичного досвіду на основі індивідуальних переживань. Процес формування КТ налічує декілька стадій. Провідні дослідники виокремлюють:

- стадію формування реакції суспільства на певну шокуючу подію;
- стадію морального оцінювання соціумом події;
- стадію формування «дискурсу травми» (коли реальна подія переходить у символічну площину, стаючи культурним явищем).

В наш час у науці відсутня єдина класифікація культурних травм. Найбільш прийнятною, на наш погляд, є класифікація, запропонована П. Штомпкою:

1) травми біологічно-демографічні (такі як епідемії, пандемії, голод);

2) травми соціально-політичні (революції, війни, заколоти, депортації, економічні кризи);

3) культурні травми, які виражаються в занепаді цінностей та моралі. Разом із тим, такі соціальні стани як аномія, синдром соціальної недовіри або колективне почуття сорому, не можна, на наш погляд, ототожнювати з КТ.

Ми вважаємо також за доцільне виокремлювати ті травми, які вплинули на долю всього людства (травми глобального масштабу) або, скажімо, кардинальним чином змінили долю цілої нації (і навіть не однієї нації), перевернули її світогляд (*культурні мегатравми*). Відчутні, резонансні події, тісно пов'язані одним соціокультурним простором і одним часовим відтинком, ми пропонуємо назвати *культурними політравмами*.

Причини виникнення КТ безпосередньо пов'язані із сутністю цього явища. Це, дійсно, не реальні події, а певний відгомін цих подій в культурі спільноти, це «процеси створення смислів і атрибуцій». Повністю подолати травму, напевно, неможливо, хоча робляться різні спроби, такі, наприклад, як рутинізація травматичного досвіду (у цьому контексті вагоме значення має феномен колективної пам'яті). Колективне переживання травми дозволяє розширити сферу соціального співчуття, відкриває можливість для нових форм соціальної інклюзії, що сприяє консолідації суспільства.

В наш час дослідження культурної травми є дуже популярними на Заході. Історія вивчення травматичного досвіду людини та суспільства бере початок наприкінці XIX століття із наукових розвідок З. Фрейда та Й. Броєра. Справжній прорив у вивченні феномена зроблено порівняно недавно, на перетині XX та XXI століть, коли група відомих соціологів (П. Штомпка, Дж. Александер, Р. Аерман, Н. Смелзер) заклала теоретичне та методологічне підґрунтя нового напрямку в соціології. Наразі вивчення культурної травми має виразно міждисциплінарний характер, охоплюючи різноманітні напрямки соціологічного, філософського, культурологічного, лінгвістичного, історичного, психологічного характеру (зокрема, психоаналітичні студії, постколоніальну, гендерну, мистецтвознавчу проблематику).

Розділ 2. СИМВОЛІКА ТРАВМИ

12. Символ як культурний феномен. Функції символу

*Символи показують нам, що було і що буде,
причому в незмінній формі.*

Марк Соньє

*Символи відображають деякі, найбільш глибокі
аспекти реальності, які не доступні іншим способам осмислення.*

Мірча Еліаде

Символи грають ключову роль в усіх культурних процесах і подіях, оскільки вони є фундаментальною складовою культури (так само як цінності та норми). Як стверджує сучасна філософія:

«Ідея символу лежить в основі всілякої культуротворчості, оскільки модель нового культурного космосу завжди народжується як «пра-символ», тобто як «образ світу»³⁶⁷.

Оскільки будь-яка культурна травма є проривною культурною подією, можна вказувати на ключову роль символів і процесу символізації у формуванні культурної травми.

СИМВОЛ (σύμβολον) – це особливий знак. Слово «символ» відпочатку мало значення «поєднувати разом». У давніх греків так позначали уламок посуду: великий глиняний шматок розламували на дві приблизно рівні частини; один із уламків зберігала одна людина, а інший уламок – друга. Коли люди знову зустрічались, вони з'єднували обидві частинки, таким способом ідентифікуючи і підтверджуючи своє давнє знайомство. Отже, символ вже в античності позначав певну *знакову цілісність*. Значення «поєднувати разом» зберігається за символом і досі: символ є *поєднання* змісту і форми, поєднання протилежностей (особливо яскраво це видно, наприклад, у китайському символі «інь та ян»), поєднання яскравості та художньої виразності

³⁶⁷ Шумка, М.Л. Символізм у філософській культурі України. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.05 – історія філософії / Львівський державний університет імені Івана Франка. Львів, 2001. С. 3.

образу і глибини філософського підтексту, поєднання в одному значенні іманентного і трансцендентного³⁶⁸.

На зв'язок людини зі світом трансцендентного (так само як на зв'язок із реальною дійсністю), на можливість осягнення глибинних законів буття, які дає символ, вказує зокрема, Умберто Еко. Стверджуючи, що символ – це світове сяйво, яке летить з глибин буття, він пише:

*«Суб'єкт є ефект символічного, символічне є визначальний закон суб'єкта. Тільки через символічне суб'єкт пов'язаний із реальним»*³⁶⁹.

Видатний російський філософ ХХ ст. Олексій Лосєв трактує символ, виходячи з його структури, як зустріч *«того, хто визначає»* з *«тим, що визначається»*. У ході та в результаті цієї зустрічі співпадає та отожднюється те, що за своїм безпосереднім змістом не має нічого спільного – *«символізує»* й *«те, що символізується»*³⁷⁰. Цінність цього акту в тому, що відбувається повернення до античного значення символу як вказівки на те ціле, якого не вистачає суб'єктові для здобуття власної цілісності. Таке трактування долає поширену естетико-романтичну інтерпретацію символічного (як «вказівки на подібне»), відкриваючи нові можливості для розуміння людського буття та природи людини.

О. Лосєв висуває такі характеристики символу:

1) символ речі – це її дійсний смисл, який конструює та модельно народжує річ;

2) це узагальнення речі («...та сукупність, що міститься у символі, іmplicite вже містить у собі все символізоване, хоча б воно було нескінченним»)³⁷¹;

3) це закон речі, який смисловим образом її народжує;

4) це закономірна упорядкованість речі, що дається у вигляді загального принципу її смислового конструювання;

³⁶⁸ Як пише з цього приводу Карен Свасьян, один із найвидатніших сучасних дослідників природи символічного, «символ і є зіштовхування форми та змісту, проплавлення їх один в одному та їх діалектичне взаємозаперечення та взаємоперехід, що дає в результаті високу єдність. Тільки у значенні цієї єдності і можливий символ» (Свасьян, К.А., 1980). Проблема символу в сучасній філософії. Єреван: Видавництво АН Вірменії. 266 с.).

³⁶⁹ Eco, U. *Semiotics and the philosophy of language*. Bloomington: Indiana Press, 1983. 242 p.

³⁷⁰ Losev, A. (1982). *Sign, Symbol, Myth*, p. 266.

³⁷¹ Там само, p. 272.

5) це внутрішньо-зовнішній вираз речі;

6) це структура речі, заряджена рядом відповідних поодиноких проявів цієї структури;

7) це «живий» знак речі, що породжує безкінечні структури;

8) це знак речі, який ґрунтується на конструктивному принципі, що утворює смислову цілісність;

9) це тотожність, взаємопов'язаність «того, що визначається» з «тим, хто визначає»³⁷².

За висновками О. Лосева:

*«Символ у найширшому розумінні є саме така конструкція, яка функціонує не ізольовано, не дискретно, а завжди обов'язково як вказівка на щось інше, аніж вона сама»*³⁷³.

Подібна особливість символу надає можливість заглиблення у таємницю речей, здійснення *нового відкриття та перевідкриття* речей і людського буття.

Як пише С. Аверінцев:

*«Символ є образ, узятий в аспекті своєї знаковості; він є знак, наділений всією органічністю міфу та невичерпною багатозначністю образу. Кожен символ є образ (і будь-який образ є, хоча б певною мірою, символ); але якщо категорія образу передбачає предметну тотожність собі, то категорія символу робить акцент на вихід образу за власні межі, на присутності певного сенсу, інтимно злитого з образом, але не тотожного йому»*³⁷⁴.

Безумовно, будь-який символ *відображає* певний аспект (або аспекти) світобудови, буття природи, соціуму або людини. Разом із тим, символ виражає ці аспекти в культурі. Символікою наповнено міфологію кожного народу; символи складають основу геральдики, присутні в поезії, літературі взагалі, у мистецтві. На думку А. Уайтхеда, символ як культурна матриця має *універсальний характер*, хоча символізм не обмежується лише культурою: існують також символізм мовлення та символізм сприйняття. За Уайтхедом, символізм сприйняття відображає реальне символічне відношення між зовнішніми об'єктами, що впливають на психіку людини, та образами, що виникають як результат цієї дії у психіці. А. Уайтхед також звертає увагу на те, що, незважаючи на свою *універсальність*, роль символу як

³⁷² Там само, р. 272–273.

³⁷³ Там само, р. 248–249.

³⁷⁴ Аверінцев, С.С. Софія-Логос. Словник. 2-е, випр. вид. К.: Дух і Літера, 2001. С. 155.

культурного феномена змінювалась із часом – від домінування в епоху середньовіччя до відносної втрати домінуючих позицій в епоху Реформації. Разом із тим, починаючи з античності, символ постає соціокультурним феноменом, принципом регуляції соціального життя, може сприяти консолідації і розвитку суспільства (і навпаки – недостатня увага до нього може сприяти негативним процесам в соціумі)³⁷⁵.

Роль символу в культурі (у найширшому розумінні цього слова), що за своєю сутністю є загальнолюдським «архівом» цінностей і традицій, духовною скарбницею багатьох поколінь, виразом і проявом всього найкращого, інтимного та майстерного в нашому досвіді, важко переоцінити. Символи – це свого роду «культурні цеглинки», наповнені глибоким змістом. Тому говорити про культуру взагалі означає говорити і про символ взагалі³⁷⁶.

Один із фундаторів сучасної філософії культури Ернст Кассіер у своїй тритомній *«Філософії символічних форм»* особливо акцентував увагу як на *онтологічній природі* символу, так і на його *культуротворчій місії*. Е. Кассіер визначає людину як *«істоту символічну» (animalsymbolicum)* і розглядає всі основні прояви культурної діяльності (мова, релігія, міф, мистецтво, наука) як символічні форми, в яких знаходить своє втілення людське буття. Символ, на думку німецького філософа, – це чуттєве втілення ідеального, сенс, який перебуває в чуттєвому, найчистіша та вільна вигадка, яка будується пізнанням з метою оволодіти світом чуттєвого досвіду³⁷⁷. С. Лангер, яка розвивала ідеї Кассієра, була переконана, що здатність до символотворчої діяльності робить людину культурною істотою, виокремивши її з царини природи. Бувши ключовим способом оформлення емпіричних даних, символ виступає посередником між людиною і світом, схемою, яка дає можливість людині осмислити світобудову, відшукати сенс власного існування у світі. Отже, символ виконує також функцію сенсоутворення³⁷⁸.

³⁷⁵ Whitehead, A. *Symbolism: Its Meaning and Effect*, New York: Macmillan. Reprinted New York: Fordham University Press, 1985.

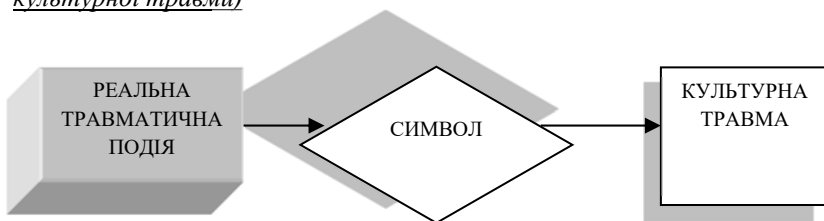
³⁷⁶ Свасьян, К.А. (1980). *Проблема символу в сучасній філософії*. Єреван: Видавництво АН Вірменії. 266 с.

³⁷⁷ Cassirer, E. (1955). *The Philosophy of Symbolic Forms. Volume 1: Language* / trans. Ralph Manheim. New Haven/London: Yale Univ. Press, p. 87.

³⁷⁸ Langer, S. (1942). *Philosophy In a New Key*. New York: A Mentor Book. 260 p.

Репрезентативна функція символу найбільш яскраво проявляється в культурній творчості. Символ є певним позначенням чогось, але разом із тим, він не є тим об'єктом, на який вказує, який позначає. Його не можна ототожнити з реально існуючим об'єктом. Таким чином, виконуючи *трансцендентну функцію* (функцію переходу з реальності фізичної у «реальність» культурну, в інший вимір), символ репрезентує як процес цього переходу, так і його результат – певний культурний феномен, що перебуває поза межами фізичної реальності, але доступний для нашого споглядання та інтерпретацій (мал. 2.1.).

Трансцендентна функція символу (в контексті формування культурної травми)



Мал. 2.1. Трансцендентна функція символу

Репрезентуючи реальність, поєднуючи різні її рівні, символ постає як складна, багаторівнева культурна конструкція. Скільки ж він має рівнів? Неможливо відповісти на це питання, оскільки тлумачення символу – процес нескінченний. У цьому процесі задіяно наш досвід, розум та інтуїцію, почуття, пам'ять, навіть волю та бажання. Якщо будь-який простий знак (наприклад, поширений напис «Паркування заборонено») можна тлумачити лише буквально, то кожний символ постійно розкривається нам з різних боків. Так, кожне наступне покоління читачів знаходить у символічному питанні Гамлета: «*Бути чи не бути?*...» щось своє, особисте; кожне століття так само по-новому тлумачить символіку поем Гомера і Данте, «*Дон Кіхота*» Сервантеса.

Взагалі, в філософії та в художній творчості (особливо в поезії) символи грають особливу роль. Поети і митці завжди символічно сприймають і відображають світ і людину у ньому. А деякі з них розробляють теоретичні основи цього явища. Так, наприклад, у творчості Андрія Белого символи – це своєрідні «вікна у Вічність». Творче слово набуває дійсності, коли стає «втіленим словом» («слово-

плоть»); тоді воно здобуває здатність породжувати смисли і символи. Символом творчого слова є «жива плоть людини».

Але поняття символу не обмежується лише сферою культури. Поле дослідження символічного дуже широке, а сама сутність символу є багатоаспектною. Це й не дивно, бо символ зачіпає всі прояви людського буття та людської діяльності. А. Осипов пропонує класифікацію символів, поділяючи їх на два класи: природні та культурно визначені:

А. Природний символізм

1. Тілесність людини як осередок дійсності мікросвіту:
 - а) символізм зовнішнього вигляду людини: форма частин тіла (структура обличчя, особливості побудови долоні, стопи, вуха), розміщення родинок;
 - б) символізм дієвої активності людини: інтонація мовлення, почерк, міміка, характерні пози та жести;
 - в) сновидіння.
2. Природо-символічний світ (макросвіт):
 - а) ландшафт;
 - б) форми предметів;
 - в) мінерали;
 - г) рослини.

Б. Культурно визначений символізм

1. Безпосередній символізм:
 - а) ритуальний символізм: містерії, магія, ритуальні, релігійні культи, ворожіння;
 - б) звуко-символізм: фоносемантика, мантри, молитви, заклинання;
 - в) ідеографічний символізм: рослинні й тваринні символи, емблема та, геометричні символи;
 - г) енергійний символізм (тіло людини як «резонатор» єдності енергій зовнішнього і внутрішнього: практика ци-гун, хатха-йога (зокрема, пранаяма), тай-цзи цюань тощо, практикатілесно-орієнтованої психотерапії (В. Райх, О. Лоуен та ін.);
 - д) художньо-естетичний символізм.
2. Опосередкований «раціональний» символізм (символічні системи):
 - а) алхімія;
 - б) астрологія;
 - в) карти Таро;
 - г) руни;
 - д) і-цзин;
 - е) нумерологія³⁷⁹.

³⁷⁹ Осипов, А. О. (2001). Символічне: поле дослідження й аспекти аналізу / А. О. Осипов. К.: Видавничий дім «КМ Академія» // Наукові записки НаУКМА. Т. 19: Філософія та релігієзнавство. С. 14.

Символ має особливе антропологічне значення, він є *антропологічним феноменом*. Так, символізація тілесного і духовного аспектів людського буття в літературній творчості дозволяє осмислити буття людини як цілісний феномен, виявити глибинний потаємний сенс людини, оскільки структура символу відтворює всі елементи структури людського буття³⁸⁰.

Структура символу здатна відобразити головні структурні елементи людського буття, усіх його рівнів та вимірів; пов'язаний з тілесністю, *символ* виступає формою зв'язку людини з навколишнім світом, водночас він поєднує усі рівні антропобуття³⁸¹. Як пише французький філософ Поль Рікер:

«Кожен символ «містить в собі подвійну інтенціональність»: первинну (або буквальну), що втілюється в умовному означенні, та вторинну, що «передбачає певну ситуацію людини у сфері Сакрального»³⁸².

Символотворчий аспект діяльності людини як суб'єкта культурних процесів аналізується у працях багатьох сучасних вітчизняних і зарубіжних філософів і науковців. Так, у харківського філософа Я. Білика розроблено ґрунтовний аналіз людини як символічної істоти шляхом дослідження символіки середньовіччя. Через інтерпретацію символів тілесності, екзистенції, персонального світу середньовічної людини досягається вихід на осмислення *людини як цілісного феномена* в усій багатоманітності її буття, а також як єдиної істоти, сутність якої виявляється через створену нею культуру, в тому числі через гру як модель буття, через символ. О. Білик та Я. Білик зазначають, що, наприклад, у творчості Арістотеля помітна спроба символізації Буття світу і людського буття. Інтерпретація давньогрецьким мислителем проблеми душі та людини приводить до переосмислення методологічних підходів при розгляді антропологічної проблематики. Зокрема, поняття *«ігрового*

³⁸⁰ Бороденко, О. В. Тілесний і духовний аспекти людського буття в творчості Андрія Платонова. Автореферат дисертації ... канд. філос. наук (09.00.04 – філос. антропологія, філософія культури). Харків, ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2013. С. 2.

³⁸¹ Осипов, А. О. (2012). Тілесність та символічний характер духовності / А. О. Осипов // Наукові праці ЧДУ імені П. Могили. Соціологія. Вип. 172. Том 184. С. 144.

³⁸² Ricoer, P. (1974). Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, translated as The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics, by Willis Domingo et al., edited by Don Ihde, Evanston: Northwestern University Press, p. 400–401.

феномена» постає в якості однієї з найважливіших характеристик його концепції «ейдоса ейдосів»³⁸³.

Мандрівник – це символ, причому дуже поширений в українській і світовій культурі. Наш життєвий шлях – це подорож, мандрівка, а ми самі є мандрівниками на цьому шляху. За М. Фуко, *мандри* є своєрідною «практикою себе» – як тілесною, так і духовною водночас. Подорож чинить на формування ідей прямий вплив; тому мандрівник під час руху оздоровлюється, очищується через наповнення новими відчуттями, новими емоціями³⁸⁴. Але мандрують не лише окремі люди, але й народи, нації, держави! Історичний шлях будь-якого етносу – це довга подорож у невідоме, наповнена звитягами і стражданнями, періодами стабільного розвитку і травмуючими подіями³⁸⁵. Як бачимо, один і той самий символ (*мандрівник*) можна застосувати як в контексті антропологічної проблематики, так і в соціокультурному значенні.

Підбиваючи підсумки, ще раз наголосимо на тому, що проблема символу є дуже важливою і цікавою, але водночас складною науковою проблемою. **Символ** – багатоаспектний феномен, один із ключових елементів культури (хоча він розглядається окремими науковцями і як природне явище, і як суто онтологічний феномен). На нашу думку, саме багатоаспектність і величезне за своїм охопленням поле символічних дій та проявів дозволяє примирити протилежні позиції і розглядати символ як онтологічний, антропологічний, соціальний і культурний феномен водночас.

³⁸³ Білик, О. М. та Білик, Я. М. Гра як модель буття (на прикладі філософії Аристотеля) / О. М. Білик, Я. М. Білик. Харків: Харківський нац. університет ім. В. Н. Каразіна, 2010. [http : //www.univer.kharkov.ua/2010/Bilyk](http://www.univer.kharkov.ua/2010/Bilyk) Дата звернення: 21.09.2021.

³⁸⁴ Foucault, M. (1961). Histoire de la folie à l'âge classique – Folie et déraison Paris: Plon, p. 240–241.

³⁸⁵ Один із найбільш вдалих прикладів в українській літературі – поема «Мойсей» (1905) Івана Франка. Використавши біблійний сюжет, поет порівнює історичний шлях українців із тернистим шляхом єврейського народу через пустелю. Окремі рядки поеми виявились багато в чому пророчими:

*«Народе мій, замучений, розбитий,
Мов паралітик той на роздорожжю,
Людським презирством, ніби струпом, вкритий!
Твоїм будуцим душу я тривожу,
Від сораму ... заснути я не можу».*

13. Символ і знак. Символ і мова. Соціально-комунікативна природа символу

*Черпаючи з бездонного колодязя міфів і символів,
ми знаходимо в собі сили і бажання
зрозуміти і перетворити навколишній світ.*

Вольфганг Бауер, Ірмтрауд Дюмотц,
Сергіус Головін «Енциклопедія символів»

У філософському і науковому дискурсі ХХ - початку ХХІ століть дуже часто *символ* ототожнюють або плутають зі *знаком*. На наш погляд, між символом і знаком (так само як між символом і словом) існує суттєва різниця.

Подібні непорозуміння витікають передусім із методологічних підходів структуралізму та постструктуралізму, розроблених у середині минулого століття. Швейцарський лінгвіст Фердинан де Соссюр писав, що суто *мовним феноменом* з числа всіх феноменів мовної знаковості має бути принцип умовного зв'язку «того, що позначає» із «тим, що позначається». Символ, на думку Соссюра, не є «суворо науковою категорією, що дозволяє віднаходити сутність мови», тому його не слід використовувати. В символі міститься лише «рудимент природного зв'язку між позначенням і позначеним»³⁸⁶. Такий підхід сприяв поширенню на довгі роки зневаги до символу в колі лінгвістів.

Ернст Кассіер розробив символічну концепцію мови, довівши у «*Філософії символічних форм*», що мова символічна за своєю сутністю, що зближує її з міфом. Кассіер погоджується із задумом В. Гумбольдта, який у листі до Вольфа, датованому ще 1805 р., закликав зробити мову «колісницею, яка дасть можливість об'їхати увесь світ». Натомість, на думку Кассієра, наука перетворила мову на об'єкт філософського скепсису або на психологічний інструментарій. Кассієр показує, що справжня цінність мови полягає у дистанційованні від безпосереднього значення об'єкта. Тому за своєю глибинною сутністю мова є не знаковим, а символічним феноменом: якщо знак безпосередньо вказує на об'єкт, то символ це робить в опосередкованій, багатозначній формі:

«Мова починається вперше там, де припиняється безпосереднє ставлення до чуттєвого впливу та чуттєвого афекту <...> Мета відтворення – в ідентичності, мета мовного позначення – у розрізненні.

³⁸⁶ Saussure, F. (1972). Cours de linguistique générale, [3 éd.], [P.], p. 101.

Синтез, що здійснюється в ньому, може бути виконаний лише як синтез різного, а не так чи інакше рівного або схожого»³⁸⁷.

Кассієр вбачав витoki мови у мiміці та жестикуляції, що мають знакову основу, є «мовою знаків». Фонетичний рівень мови переводить її на третій, вищий ступінь функціонування – символічний³⁸⁸.

У другій половині ХХ століття в філософії культури почали говорити про так званий «символічний поворот», зміст якого полягає передусім у «перевідкритті символу», його «реабілітації» у світовій культурі:

«В сучасній філософії, культурології, соціології проблема інтерпретації символу зводиться в першу чергу до розуміння необхідності кардинального переосмислення процесу символізації, подолання поширеного підходу до його трактування у класичній методології гуманітарних наук, яка свого часу фактично відсунула поняття символічного на другий план, прагнучи пояснити людину та світ через категорію знаку»³⁸⁹.

Повернення до символу знаменує, на нашу думку, відмову від поверхневого та однобічного трактування феномена, прагнення до заглиблення в сутність явища або процесу. Проблематика культурної травми, як і осмислення культурного досвіду взагалі, потребує саме такого підходу, оскільки культурні явища завжди є складними та неоднозначними, вимагають певного дистанціювання в часі та просторі, різнобічної інтерпретації.

Автор цієї монографії вже звертався до проблеми розрізнення між знаком і символом в одній із недавніх публікацій. Наводимо запропоновану нами таблицю³⁹⁰:

³⁸⁷ Cassirer, E. The Philosophy of Symbolic Forms. Volume 1: Language / trans. Ralph Manheim. NewHaven/London: Yale Univ. Press. Vol. 1, p. 135–136.

³⁸⁸ Там само, p. 152.

³⁸⁹ Бороденко, О. В. Проблематика символу та символізації в сучасних соціогуманітарних дослідженнях // Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Ольвійський форум-2018: стратегії країн Причорноморського регіону в геополітичному просторі» (7-10 червня 2018 р.; м. Миколаїв, с.м.т. Коблеве, Україна). С. 19.

³⁹⁰ Borodenko, O. Sign and symbol in the communicative space of the city // Збірка матеріалів ІV Всеукраїнської науково-практичної конференції «Урбаністичні студії: сучасний стан та перспективи розвитку» (м. Дніпро, 25 вересня 2020 р.). Дніпро: Видавничо-поліграфічний дім «Формат А+», 2020. С. 8–9.

Таблиця 2.1

ЗНАК	СИМВОЛ
1. Будь-який знак містить у собі певну інформацію, наприклад: «Паркування заборонено»; «Вхід»; «Вихід» тощо.	1. Символ також містить інформацію, але це лише одна з його функцій (зовнішня, інформаційна складова).
2. Знак не має глибини, він служить лише для зовнішнього оформлення повідомлення та його передачі.	2. Символ завжди містить глибину: має безліч аспектів; у ньому є «смилова глибина», «смилова перспектива». Символ можна розглядати та інтерпретувати з різних точок зору.
3. Знак іманентний за своєю природою; як правило, він служить передачі інформації у певному просторі.	3. Символ має трансцендентальний характер.
4. Будь-який знак, як правило, уникає ускладненості, інформативної перевантаженості та смислової неоднозначності; він прагне максимальної простоти з метою зробити комунікацію ефективною.	4. Символ містить певну енігматичність; іншими словами, він здатний пропонувати загадки, зберігає в собі таємницю.
5. Знак, зазвичай, завжди звернений до сучасності. Так, наприклад, знаки дорожнього руху змінюються з часом.	5. Символ містить у собі історію, він здатний пов'язувати минуле, сьогодення та майбутнє. «Смилова перспектива» поєднується із «смиловою ретроспективою».

Розвиваючи тему зв'язків між символом і мовою, наведемо ще кілька зауважень.

Мова, розвиваючись як складна семіотична система, постає специфічним і універсальним способом об'єктивізації змісту літературного тексту. В постмодерністських концепціях ХХ століття філософія

конститується як особлива «мовна діяльність», що ставить за мету формування висловлювань про світ. Так, Ж. Бодріяр зазначає:

«Мова... осмислює нас і для нас, і, принаймні, не менш успішно, аніж осмислюємо ми з її допомогою»³⁹¹.

На думку філософа, слова виступають утримувачами і генераторами ідей... більшою мірою, аніж ідеї – утримувачами і генераторами слів. <...> Вони виявляються провідниками ідей³⁹². При цьому часто стверджується абсолютна свобода тексту, відсутність його структурованості. Постмодерністське бачення мовної реальності відрізняє *текст* від *літературного твору*, оскільки перший є «принципово відкритим» феноменом. Він не є естетичним продуктом, а постає як знакова реальність. Але, зауважимо, що при цьому як текст, який «розміщується в мові», існує лише у дискурсі, так і літературний твір, що є мовним витвором, – існує завдяки мові як специфічному антропологічному явищу.

Мова (як і символ) виступає способом прояснення сутності людського буття в усіх його аспектах; М. Гайдеггер, наприклад, закликає замислитись над людським змістом у мові, її антропологічною сутністю. Мова дозволяє людині повернутись у *місцевість людського буття*³⁹³. Такий напрям позначає духовне збагачення людини, оскільки є «кроком назад» до «місцевості людської істоти»³⁹⁴. Він протиставляється «кроку вперед до машинної істоти», бездуховному вже за своїм визначенням. Одним із способів такого розкриття буття людиною виступають *мова* як «домівка буття»³⁹⁵ і *роз-мова*, в тому числі літературна творчість (переважно, поезія, трактована як «поетичне мислення», *Dichten*)³⁹⁶. **Поетичне мислення** – це спосіб осмислення буття, своєрідна «пам'ять про буття». У ньому долаються опозиції суб'єктивного та об'єктивного, автора тексту та читача,

³⁹¹ Baudrillard J. Mots de passe. Paris, 2000, p. 9.

³⁹² Там само.

³⁹³ Heidegger M. Denkwege. Ausgabe in vier Bänden. Kleine Schriften; Bauen Wohnen Denken; Der Satz vom Grund; Unterwegs zur Sprache, Herausgegeben von Alfred Denker und Dorothea Scholl, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart, 1600 Seiten. S. 20.

³⁹⁴ Там само.

³⁹⁵ Там само. S. 331.

³⁹⁶ Там само. S. 21.

мовчання та мовлення. За М. Гайдеггером, мова зберігає всі таємниці світу, речей, людини. Вона є провідником людини в її житті, містить глибинні змістовності та натяки:

«Мова складає найближче оточення людської істоти. Всюди зустрічається мова»³⁹⁷.

Але сутність мови, її зміст розкриваються не науковими методами, а більше філософськими – через філософський дискурс про мову як людиномірний феномен, а також у літературній творчості:

«Обговорювати мову – означає не стільки її, скільки нас самих привести до місцеперебування її сутності: зібратись у подію»³⁹⁸; «У розмові збирає мова спосіб, яким вона перебуває й те, що в ній перебуває – його перебування, сутність»³⁹⁹.

Структуралістський переворот із його розумінням мови як самодостатнього явища, вільного від соціальних та колективістських впливів, було поглиблено Р.Бартом в його численних працях. Основна тематика пошуку (принципи обґрунтування знання) розкривається Р.Бартом у дослідженні знакової природи письма. Мова стає головною умовою пізнання *феномена людського буття* в усіх його аспектах, в тому числі феноменів тілесності та духовності. Це обумовлюється тим, що, за Р. Бартом, мовна діяльність людини передусє будь-яким актам пізнання (когітального або перцептуального характеру), передусє фіксуванню у філософській рефлексії будь-яких суб'єктно-об'єктних опозицій.

За Р. Бартом, *письмо* – це спосіб реалізації індивідуального у всезагальному. Письмо, літературний твір породжуються як самототожною національною мовою (з одного боку), так і індивідуальним стилем окремого письменника як біологічною детермінацією будь-якої літературної дії (з іншого боку). Причому у ХХ столітті, на думку Р. Барта, праця письменника все більше й більше характеризується як критика мови⁴⁰⁰. Починаючи з епохи символізму, письменники стали проводити «радикальне дослідження письма й усю свою творчість перетворили на пошуки всеохоплюючої Книги...»⁴⁰¹. Р.

³⁹⁷ Там само. С. 5.

³⁹⁸ Там само. С. 6.

³⁹⁹ Там само. С. 12.

⁴⁰⁰ Bart, R. *Ecrire, verbe intransitif ?* Paris, 1980, p. 464.

⁴⁰¹ Там само, p. 463.

Барт заперечує вплив ідеї прогресу на формування та функціонування мови і літератури:

«...Ми не говоримо, що письменник повертається до джерел мови, ми говоримо лише, що сама мова є для нього витоком»⁴⁰².

Цю тезу французький філософ вважає однією з «істин» лінгвістичної антропології. Іншими трьома «істинами» є наступні:

1) *«...Мову не можна розглядати як просте знаряддя думки (утилітарне або декоративне), оскільки «ні в філогенетичному, ані в онтогенетичному плані людина не існує до мови...»⁴⁰³;*

2) важливою є відмінність одного факту культури від інших; при цьому факти культури як протилежність фактам фізичним та біологічним є подвійними⁴⁰⁴;

3) **культура** – це «універсальна система символів», своєрідне «символічне поле», що характеризується єдністю; в її основі лежить мова⁴⁰⁵.

Акт написання літературного твору, за Р. Бартом, є глибоко антропологічним актом, оскільки *писати* – означає розташовувати себе в осередді мовного процесу, здійснювати письмо, зачіпаючи цим самого себе; отримана дія співпадає з тим впливом, що переживається при цьому; той, хто пише, перебуває всередині письма, причому не як психологічна особистість..., а як агент дії⁴⁰⁶. Будь-який літературний твір, за Р. Бартом, як породження мови, реалізується і здійснюється як в акті *написання твору* письменником, так і в акті *прочитання твору*. Акт прочитання, як і акт написання, є антропологічною дією, індивідуальною інтерпретацією знакової системи тексту читачем. В основі читання твору, як і в основі письма, лежить тілесний самовияв людського:

«При читанні присутні разом, у згорненому вигляді, всі різновиди тілесного хвилювання: зачарування, незаповненість, біль, хіть; у ході читання тіло виявляється схвилюваним, але не роздрібненим (інакше читання не відносилось би до Уявного)»⁴⁰⁷.

Акт читання і акт написання літературного твору – це складові однієї структури, одного процесу творення літературного тексту як

⁴⁰² Там само, р. 464.

⁴⁰³ Там само.

⁴⁰⁴ Там само, р. 465.

⁴⁰⁵ Там само.

⁴⁰⁶ Там само, р. 470.

⁴⁰⁷ Там само, р. 495–496.

символічного поля людини. Сам процес творення літератури дозволяє людині осмислити власне буття в усіх його аспектах через *мову* та *символ*. Людське буття, за Р. Бартом, «існує лише в мові», а написання літературного твору – це осереддя мовного процесу.

Мова як семіотична, універсальна система найбільш інтенсивно та плідно збагачується засобами художньої творчості, що створює підґрунтя для вивчення способів утворення смислу через символізацію в художньому тексті, дослідження культурних явищ і феноменів, що виявляються в ньому. Філософське та наукове дослідження літературного тексту сприяє поглибленню і розширенню *діалогу* всіх учасників дискурсу, *комунікативного виміру культури*.

Символічний аспект тут поєднується з іншим важливим аспектом культурної діяльності людини – *соціально-комунікативним*. Реалізація даного аспекту починається з *побудови комунікативного простору в тексті*. Цей простір має власну глибину, формуючись як перехрещення думок, поглядів, світоглядів різних людей. Елементи антропобуття, погляди і позиції людей, в тому числі ставлення до духовності, співставляються у процесі комунікації. Але цей процес неможливий без *тілесної присутності людини*: зорового контакту, споглядання, дотику, рухів, звуків і тому подібного. Створюючи комунікативний простір у тексті, письменник провокує читача на участь у діалозі з персонажами. Автор «втягує» читача у процес спілкування, роблячи його частиною комунікативного простору.

С. Аверінцев звертає увагу на комунікативне покликання символу, його специфічність як особливої, *діалогічної* за своїм характером форми знання: «*Якщо точні науки можна позначити як монологічну форму знання (інтелект споглядає річ і висловлюється про неї), то тлумачення символу є істотно діалогічна форма знання: сенс символу реально існує лише всередині людського спілкування, всередині ситуації діалогу, поза якою можна спостерігати лише порожню форму символу*»⁴⁰⁸.

14. Теоретичний аналіз символу: основні напрями

*Коли душа починає розуміти символ,
перед нею постають уявлення, недоступні чистому розуму.*

Карл Густав Юнг «Людина та її символи»

Проблематика символу у ХХ столітті розроблялась не лише в філософії, але також в інших соціогуманітарних дисциплінах. На нашу

⁴⁰⁸ Аверінцев, С. (2001). Софія-Логос. Словник. 2-е, випр.-вид. К.: Дух і Літера. С. 158.

думку, всю сукупність соціогуманітарних студій із «символології» можна поділити на три основні частини:

- а) філософські та культурологічні;
- б) психологічні;
- в) соціологічні.

Як ми вже відзначали, сучасний *філософський аналіз символу* завдячує своєю появою німецькому філософу Ернсту Кассіреру. Нововведенням Кассірера було те, що він звернув увагу на важливість позараціональних способів осмислення світу, перейшовши від аналізу пізнання до аналізу культури⁴⁰⁹. Взагалі, окрім *культурно-філософської* інтерпретації символу, родоначальником якої був Кассірер, в філософії існує ще три – *онтологічна*, *семіотична* та *антропологічна* (вони були частково розглянуті нами в попередніх параграфах).

Е. Кассірер дає максимально широке визначення **символу** – «*почуттєве втілення ідеального*», що дозволяє об'єднати на основі єдиного принципу усе багатоманіття культурних форм, які охоплюють всі аспекти людського буття⁴¹⁰. За визначенням філософа, **символ** – це ключ до природи людини⁴¹¹. У Кассірера схематизм образів поступається місцем символізму принципів. Цей методологічний підхід Е. Кассірер вважає основою сучасного пізнання, а також власної філософської антропології та філософії культури. Німецький філософ запропонував поняття *знаку-символу* як конституюючо-конституційованого посередника в актах мислення. *Буття* у цьому випадку стає впорядкованим цілим, певною структурою в тому ступені, у якому здійснюється функція «представництва» предметів з боку системи знаків-символів, яку встановлює мислення.

Крім того, вводиться поняття «*символічна система*», яка є особливістю людини:

«У людини між системою рецепторів та ефекторів, котрі є у всіх видів тварин, є ще третя ланка, яку можна назвати символічною

⁴⁰⁹ Бороденко, О. (2021). Символізація міфічного простору в філософії Ернста Кассірера. *Людознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, № 43, с. 14–18, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43>.

⁴¹⁰ Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. Berlin: Bruno Cassirer. Translated as *The Philosophy of Symbolic Forms. Volume One: Language*. New Haven: Yale University Press, 1955, p. 83.

⁴¹¹ Cassirer E. *An Essay on Man*. New Haven: Yale University Press, 1944, p. 26.

системою. Це нове набуття цілком перетворило все людське життя. У порівнянні з іншими тваринами людина живе <...> у новому вимірі реальності»⁴¹².

Символ в концепції Е. Кассіра виступає *культуроутворюючим чинником*. Переважає інтенція до розширення проблемного поля методологічних досліджень, що призводить до необхідності обмежити сферу впливу та зазіхань наукового розуму, подолати диктат когнітивності. За Е. Кассіром, людину захоплюють не предмети, а «фантазії та забобони». Отже, наукове пізнання, спрямоване на речі, є лише однією із знаково-символічних форм організації культури. Інші форми (не менш важливі) – це **мова, міф, релігія та мистецтво**:

«Людина живе відтепер не лише у фізичному, але і в символічному універсумі. Мова, міф, мистецтво, релігія – частини цього універсуму, ті різні нитки, з яких утворюється символічна сітка, складна тканина людського досвіду»⁴¹³. Самопізнання, пошук таємниці власного буття обумовлюється зростанням «символічної активності: замість того, щоб звернутись до самих речей, людина постійно звертається до самої себе»⁴¹⁴.

Тому філософ визначає буття людської істоти не як буття *animal rationale*, а як буття *animal symbolicum*⁴¹⁵.

Батько психоаналізу Зигмунд Фрейд суттєво недооцінював значення символу. Натомість в аналітичному психоаналізі Карла Густава Юнга ми зустрічаємо оригінальну символічну концепцію, що ставить метою прояснити таємниці індивідуального та колективного підсвідомого. Швейцарський вчений чітко відрізняє знак від символу. Якщо знак неодмінно щось «означає» (*aliquid stat aliquo*), із чимось ототожнюється, то символ, зберігаючи семіотичний елемент посилання, спрямований на реконструкцію чогось цілого⁴¹⁶. Різного роду «міфологічні мотиви» складають основу нашого підсвідомого, вони є культурною скарбницею людства. Юнг називає такі найдавніші

⁴¹² Там само, р. 28.

⁴¹³ Там само, р. 28–29.

⁴¹⁴ Там само, р. 29.

⁴¹⁵ Там само, р. 30.

⁴¹⁶ Settineri, S., Merlo, E. M., Turiaco, F., Mento, C. The symbol theory in S. Freud, C. G. Jung and C. S. Peirce. *Mediterranean Journal of Clinical Psychology MJCP Vol. 5, N.2 (2017)*.

символи-образи *архетипами*⁴¹⁷. Юнг, по суті, включає у символічну область міфологію та релігії як старші структури психічного функціонування. Ідіосинкратичне визначення Юнга виключає, що символи можна розглядати як прості знаки⁴¹⁸.

Юнг був переконаний, що символ має властивості пам'яті особливого роду; він зберігає для людини і людства приховані таємниці речей:

*«Символ не охоплює і не пояснює, але згадує те, що наша нинішня мова не може адекватно виразити»*⁴¹⁹.

Для Юнга символ живий, доки він сповнений значень, але коли він породжує значення, тобто коли ви знаходите вираз, який показує бажану чи очікувану річ краще, ніж використаний символ, тоді символ вмирає, отже, він має лише історичну цінність⁴²⁰. Символ, оскільки він тісно пов'язаний з несвідомим, є свідченням його виникнення. Здатність породжувати нові значення – прерогатива нашої свідомості, але коли ми перебуваємо у стані затьмарення свідомості, зміст зводиться до іманентності минулого, тому:

*«Сучасний пацієнт надто схильний сприймати як симптом і те, що сповнене сенсу»*⁴²¹.

Саме тому на символічну функцію уві сні не впливає *«aliquid stat pro aliquo»*, і, не реагуючи на відсутність посилання на знак, сон являє собою певну психічну перебудову, компенсаторну за своїм характером, а також стає попередником майбутніх подій, які дозволяють визначити важливу роль символу у процесі становлення суб'єкта (як це пояснено Юнгом у праці *«Людина та її символи»*)⁴²².

⁴¹⁷ Jung, C. G. (2019). *Dream Symbols of the Individuation Process*. Notes of C. G. Jung's Seminars on Wolfgang Pauli's Dreams, Philemon Series & Princeton University Press, p. 47.

⁴¹⁸ Colman, W. (2011). Symbolic objects and the analytic frame. *Journal of Analytical Psychology*, 56(2), p. 184–202.

⁴¹⁹ Jung, C. G. (2009). *The Red Book (Liber Novus)*. Ed. S. Shamdasani. New York & London: W.W. Norton, p. 360–361.

⁴²⁰ Jung, C. G. (1991). *Psychological Types* (revised ed.), translated by R. F. C. Hull. London: Routledge, p. 484.

⁴²¹ Там само, p. 488.

⁴²² Jung, C. G. and M.-L. von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniela Jaffe. *Man and his Symbols*. Doubleday: Anchor Press, 1964. 320 p.

Самість, за Юнгом, має свою темну сторону і може бути ілюзією, яка здатна сформуватися в мегаломанії та гордості, у релігійній ритуальній сліпоті. Тлумачення символіки сновидінь психоаналітичними методами є дуже важливим; можна розглядати сновидіння як символізацію справжніх скарбів, які пропонуються свідомості, щоб дати шанс дорослішанню особи.

Самість – це явище, що виникає з існуючої динаміки у складній системі, що включає психологічні характеристики немовляти, інтенціональні атрибути опікуна та символи культурних особливостей, що визначають розвиток і соціалізацію людини.

Таким чином, символ можна розглядати як дискретну та важливу адресу психічної автономії, елемент динамічної системи людської психіки⁴²³. Завдяки суб'єктивному характеру символізацій, вироблених у контексті сновидіння, можна стверджувати про наявність певного розладу у свідомості та зробити життя пацієнта більш функціональним, хоча пояснення мови сновидіння прозорою однозначною мовою може викликати дискомфорт та активувати захисні механізми, не корисні для прогресу терапії. Юнг пише:

*«Моя мова недосконала. Не тому, що я хочу виблискувати словами, а через неможливість знайти ці слова, я говорю в образах. Нічим іншим не можна виразити слова з глибини підсвідомого»*⁴²⁴.

Зрозуміло, що кожен символ слід інтерпретувати стосовно певного конкретного пацієнта, але деякі питання можуть дати вказівки достатньо достовірні. Протиставляючи тезу Фрейда про те, що мрія була здійсненням імпульсу, Юнг запропонував розглянути несвідомі уявлення людини про себе, засвідчені символами⁴²⁵.

У соціологічних дослідженнях символічного в першу чергу аналізується соціальна специфіка його формування та функціонування.

Так, один із засновників соціологічної науки Еміль Дюркгейм звертається до проблематики символу у своїх працях про релігію. Для нього **релігія** – це система символів і знаків, що відображають соціальні відносини в соціумі. Символ віддзеркалює основну функцію релігії – соціально-інтегративну. Особливу увагу Дюркгейм звертає на *тотем* – символ релігійного поклоніння у багатьох первісних племен. Символіка тотему має чітко виражене соціальне забарвлення, оскільки тотем

⁴²³ Hogenson, G. B. (2004). What are symbols of? Situated action, mythological bootstrapping and the emergence of the Self. *Journal of Analytical Psychology*, 49(1), p. 67–81.

⁴²⁴ Jung, C. G. (2009). *The Red Book (Liber Novus)*, p. 230.

⁴²⁵ Jung, C. G. and others. *Man and his Symbols*. Doubleday: Anchor Press, 1964. 320 p.

позначає приналежність до певного роду, до тієї або іншої соціальної спільності. Це «тип священних речей», що має соціальне значення:

Тотем – символ певного суспільства, клану, прапор соціальної групи, це знак, який відрізняє один клан від іншого. Бувши водночас і символом бога («тотемічного початку») і символом суспільства, він стає позначенням («фігурою») цієї квазібожественності⁴²⁶.

Соціальне значення символу, за Дюркгеймом, полягає в тому, що він дозволяє людям соціалізуватись. Так, певні жести і вигуки членів племені, які зібрались навколо тотему, є своєрідним паролем, що виникає навколо тотему як символу родової або племінної спільності⁴²⁷. Тотем є об'єднуючим центром, а його символіка – тим способом ідентифікації, що дає можливість людям однієї групи одразу і безпомилково розпізнати один одного. Символізація, на думку французького соціолога-позитивіста, властива будь-якому соціуму; її основна функція – соціально-інтегративна⁴²⁸.

У працях видатного сучасного соціолога П'єра Бурдьє також розробляється теорія символу, зокрема аналізуються поняття «символічна влада» і «символічний капітал». Так, символічний капітал офіційно затверджується і легітимується владою в тому чи іншому суспільстві; це довіра, вираз визнання з боку суспільства:

«Символічний капітал – як капітал в будь-якій його формі, що подається (тобто сприймається) символічно у зв'язку з певним знанням або, точніше, впізнанням або невпізнанням – припускає вплив габітусу як соціально сконструйованої когнітивної здібності»⁴²⁹.

Держава, за концепцією Бурдьє, володіє монополією на символічне насильство, оскільки нав'язує через своїх посередників власне бачення соціальної реальності. Наприклад, коли державні структури видають людині патент або диплом, це символічно звільняє власника документу від «боротьби всіх проти всіх», символічно санкціонує певні дії власника державного документу, є легітимним символічним свідченням того, що людина має певні знання, кваліфікацію і т.п. Легалізація

⁴²⁶ Durkheim, E. Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit. https://www.unige.ch/sciences-societe/socio/files/1214/0533/6006/Durkheim_1950.pdf Дата звернення: 02.10.2021.

⁴²⁷ Там само.

⁴²⁸ Там само.

⁴²⁹ Bourdieu, P. Choses dites. Paris: Minuit, 1987. 229 p.

символічного капіталу надає соціальному статусу характер абсолютної та універсальної цінності⁴³⁰. За Бурдьє, символічна влада повинна відповідати двом умовам:

а) вона має ґрунтуватись на володінні символічним капіталом;

б) ефективність символічної влади прямо залежить від ступеня відповідності соціальним реаліям, на яких ґрунтується її позиція та погляди.

Символічна влада – це здатність «створювати речі за допомогою слів»⁴³¹. Але ж, наприклад, жодне соціальне об'єднання або група не може бути створена лише на папері. Умовою її виникнення є наявність соціальних зв'язків у суспільстві, їхній характер та міцність. Отже, символічна влада – це, так би мовити, влада прояву (або виявлення) того, що вже існує в соціальній реальності⁴³².

Жан Бодріяр також звертається до поняття символу з метою зрозуміти соціальні тенденції та процеси, що відбуваються в сучасному світі, визначити ціннісні характеристики соціуму:

*«Символічне – це не поняття, не інстанція, не категорія і не «структура», але акт обміну й соціальне відношення, що кладе край реальному; те, що виявляє в собі реальне, а разом з тим і опозицію реального та уявного»*⁴³³.

Розвиваючи ідеї М. Мосса про символічний обмін в суспільстві, Бодріяр зазначає, що про наявність символічного в соціумі свідчить наявність «зворотних», а не «еквівалентних» відносин.

Символічний обмін – це сукупність обмінів, які усвідомлюються і переживаються їх суб'єктами, які призводять до соціального конфлікту та чітко вираженої протидії усередині соціуму. Символічне насильство, за Бодріяром, впливає з усієї логіки символічного, як, наприклад, одностороннє дарування символічно позначає легітимацію влади⁴³⁴.

Поняття символічного у Бодріяра охоплює всю різнобічність і повноту соціальних дій у суспільстві.

Символічне – це особлива нестійка, до кінця не сформована, конфліктна стадія знакової діяльності, коли соціальні форми прямого та

⁴³⁰ Там само.

⁴³¹ Там само.

⁴³² Bourdieu, P. Le Sens pratique. P.: Minuit, 1980. 475 p.

⁴³³ Baudrillard J. L'échange symbolique et la mort. Paris, 1976, p. 45.

⁴³⁴ Там само, p. 72.

зворотнього звернення ще не мають перепон у вигляді влади, закону, цензури. Коли ж вільна циркуляція знаків ускладнюється, виникає «тромбоз» цієї системи (цим словом Бодріяр позначає «вузли влади», а також соціальні феномени накопичення та цінності)⁴³⁵. Отже, символічне протиставляється сфері раціонального мислення і досвіду; воно існує там, де вчинки людей не шукають вигоди, є альтруїстичними та добровільними. Символічне позначає те, що не адаптується владою, кидає виклик системі. Французький мислитель констатує *втрату гуманізму та духовного змісту* в сучасному суспільстві та культурі, втрату «безпосередньої, взаємної, символічної людяності у відносинах»⁴³⁶. Саме це, на його думку, призводить до систематичного «нового запровадження людського відношення – у формі знаків – у суспільний колообіг і споживання цього відношення, цієї знакової людської теплоти»⁴³⁷.

Соціологи П. Бергер і Т. Лукман запропонували поняття «символічний універсум», який визначають як «матрицю всіх соціально об'єктивованих та суб'єктивно реальних значень». Виконуючи «номічну функцію», символічний універсум упорядковує повсякденне життя людини, долаючи хаос і розташовуючи все на свої місця. Індивідуальне життя людини, її повсякденний світ завдяки символу (основній одиниці універсуму) набуває рис космічної світобудови, стає частиною космосу. Індивідуальний рівень символічного універсуму накладається на інституціональний рівень, взаємодіючи з ним в межах одного символічного континууму⁴³⁸.

Отже, як ми бачимо, увага до символу з боку різних соціогуманітарних дисциплін свідчить про його важливість та актуальність. Проте, існують суттєві методологічні та концептуальні розбіжності в концепціях символічного. Якщо в філософії символ сприймається як самоцінний, об'єктивно існуючий феномен трансцендентального характеру, що лежить в основі людини, культури і світу, то в соціології символ постає інструментом аналізу соціальних явищ і процесів. У психоаналізі (особливо у Юнга та його послідовників) символи є основою колективного підсвідомого.

⁴³⁵ Там само, р. 99.

⁴³⁶ Там само, р. 205.

⁴³⁷ Там само.

⁴³⁸ Berger, P. L., Luckmann, Th. (1987). The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge. Harmondsworth: Penguin, 249 p.

15. Символ і травма

...Символ -- це не лише спосіб сприйняття і розуміння реальності, не тільки засіб пізнання, а й засіб участі.

Александр Шмеман

У попередніх главах ми зупинились на основних аспектах природи символу з метою хоча б частково узагальнити, що являє собою цей феномен, якою є його природа та функції, в чому полягає значення символу та його роль у різноманітних соціокультурних процесах, в тому числі у процесі формування культурної травми як унікальної символічної структури. Дійсно, *культурна травма народжується та існує передусім завдяки символу*. По суті, це головна теза нашого дослідження, яку ми спробуємо довести та проілюструвати у цій та наступних главах розділу.

Як було показано вище (див. гл. 12), символ, являючись однією із фундаментальних «цеглинок» культури як феномена та соціального інституту, виконує ряд функцій, головними з яких є репрезентативна, комунікативна і трансцендентна. Саме ці функції роблять символ важливим посередником та виразником думок, ідей, намірів, що складають дискурс культурної травми. Реальна травматична подія, втілюючись у символі, стає частиною культури суспільства, культурним надбанням. Саме символ в першу чергу здійснює *трансцендентальну дію* – перенесення реального у позареальне, в культурну площину.

Будь-яка культурна травма – це *символічна подія*. Саме це відрізняє її від колективної реальної травми. Культурна травма завжди є частиною наративів; вона формує сюжети книжок і кінофільмів, впливає на музику, телебачення та Інтернет. Символічний та соціальний характер КТ робить її соціокультурним явищем. Спробуємо показати роль символу в процесі (ре)конструювання КТ на прикладі такої масштабної історичної події як Друга світова війна.

Це безумовно подія світового масштабу, наслідком якого стали не лише історична і закономірна поразка нацизму, Велика Перемога багатьох народів, але й масштабні трагічні наслідки для мільйонів людей та їхніх родин. Ця війна є реальною подією, реальною травмою. Але, разом із тим, з плином часу ця подія набувала також і символічних рис. Події війни і Перемога 1945 року втілені у численних літературних творах, творах мистецтва, у спогадах ветеранів, офіційних промовах, меморіалах, дизайні та архітектурі.

Якщо проаналізувати символізацію цієї події, що відбувалась в Україні за радянських часів, то можна виділити наявність декількох символів, які є ключовими у формування дискурсу травми. Серед *ключових символів* помітну роль грають такі як: *спільна справа, народ, мужність, захисник (захисниця), визволитель (визволителька), Батьківщина, Мати* (ці два символи часто поєднувались в один), *герой (героїня), подвиг, пам'ять, гідність, бій, перемога, жертва, кров, вогонь, безсмертя*. Окрім цих 17 символів можна знайти і деякі інші, але всього таких ключових символів існує не більше кілька десятків. Саме ключові символи формують основу дискурсу культурної травми, грають провідну роль у будь-якому наративі. Ряд ключових символів утворюють *символічний код*, тобто набір символів, що визначають культурний контекст травматичної події.

Так, за радянських часів часто можна було почути слова і бачити гасло: *«Памяти павших будьте достойны!»* (рядок з поеми «Реквієм» Роберта Рождественського; цит. мовою оригіналу). У цьому заклик до нащадків загиблих містяться одразу три ключові символи: *пам'ять, жертва, гідність*. Автор закликає всіх нас бути гідними пам'яті всіх тих, хто свідомо віддав своє життя, пожертвував ним задля перемоги у війні.

У багатьох прозових текстах ключові символи *герой і захисник* втілено в яскраві *образи* персонажів. Так, в повісті Олесея Гончара «Земля гуде» символ героя втілено в образ партизанки Лялі Убийвовк; у книжці іншого українського автора Петра Вершигори «Люди з чистою совістю» – в образ Сидора Ковпака; в повісті Павла Загребельного «Дума про невмирущого» – в образ Андрія Коваленка і т. д. В уривку з вірша Ліни Костенко ключову роль грають символи *бій, вогонь, жертва* (принесене в жертву війні дитинство):

«Мій перший вірш написаний в окопі,
на тій сипкій од вибухів стіні,
коли згубило зорі в гороскопі
моє дитинство, вбите на війні.
Лилась пожежі вулканічна лава.
Горіла хата. Ніч здавалась днем.
І захлиналась наша переправа
Шаленим шквалом полум'я й води ...»⁴³⁹.

Звичайно, символіку війни радянська влада часто використовувала для офіційної пропаганди, в тому числі для пропаганди комуністичних ідеалів. Але, що цікаво, набір ключових символів завжди залишався і залишається незмінним: він однаковий і в художніх творах високого

⁴³⁹ Костенко, Л. Вибране. К.: Дніпро, 1987.

гатунку, і у хвилюючих спогадах ветеранів, і в офіційних промовах на урочистих засіданнях. Просто інтерпретуються і використовуються ці символи по-різному: різними інтерпретаторами, з різною метою, для різних форм дискурсу.

До речі, сюжети багатьох меморіальних творів (зокрема, пам'ятників, скульптурних композицій) в СРСР також майже не змінювались; використовуються одні й тіж самі візуальні мотиви. Так, у 1950-х роках партизан у папасі та з бородою з'являється майже всюди в країні – і як учасник громадянської війни, і як партизан Другої світової. Дослідники радянської та пострадянської монументальної символіки зробили висновок, що символічні ряди в меморіалах полеглим воїнам комуністичної доби та 1990-х – початку 2000-х на території країн пострадянського простору практично не змінилися. Це зайвий раз свідчить про константність символічних кодів, що створюють основу культурної травми.

Символи травми виконують важливі соціокультурні функції, зокрема комунікативну та інтегруючу. Окремі українські вчені звертають увагу на те, що символіка Другої світової часто використовувалась і використовується у стратегіях маніпулювання свідомістю. Так, в конструкції «домінантної пам'яті» про війну головне місце займають символи. Ця конструкція, на думку одного з дослідників, складається з двох основних складових (матриць):

1) монополізація перемоги: *«Символ Перемоги у Другій світовій війні є головним системоутворюючим чинником, наявністю якого забезпечується існування системи інших символів і смислів, якою є доміантна пам'ять про війну у сучасному суспільстві. Якщо у реальному житті Перемога є наслідком війни, а остання є чинником існування першої, то у логіці пам'ятотворення, саме сенс Перемоги (який можна надавати в залежності від насущних потреб) визначає образ і логіку війни»*⁴⁴⁰;

2) сакралізація символу, яка полягає у наданні особливого (священного) статусу події, яка переводить її на неспіввимірний рівень, порівняно з іншими аналогічними подіями⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ Штоквиш, О. Війна пам'ятей: Образ Великої Перемоги як інструмент маніпуляції історичною свідомістю. URL: <https://old.uinp.gov.ua/publication/viina-pam-yatei-obraz-velikoi-peremogi-yak-instrument-manipulyatsii-istorichnoyu-vidomosti> Дата звернення: 23.10.2021.

⁴⁴¹ Там само. Дата звернення: 23.10.2021.

Джеффри Александер детально аналізує символічну структуру Голокосту як культурної травми. Як вже відзначалось вище (див. розділ 1, п. 11.9) для нього КТ є символічною, а не реальною подією, *репрезентацією колективного досвіду*:

«Для того, щоб аудиторія була травмована досвідом, який люди безпосередньо не переживали самі, потрібне символічне розширення (symbolic extension) та психологічне співвіднесення себе із жертвою»⁴⁴².

Дж. Александер розглядає послідовність, відповідно до якої створювалась культурна травма Голокосту; в результаті ця подія ставала не лише соціальним явищем, історичною подією, але й також культурним фактом. Американський вчений, по суті, намагається дати відповідь на питання: *«Як конкретна і прив'язана до певного місця історична подія... трансформувалась в узагальнений символ людського страждання та морального зла, в універсальний символ?»⁴⁴³*

Дж. Александер доводить, що ця подія стала культурним фактом, символічним явищем передусім завдяки тому, що набула загальнолюдського, *універсального* характеру. Голокост з плином часу втратив свою прив'язку до певного місця і навіть до певного народу. Жахливість і водночас можливість масового фізичного знищення мільйонів мирних людей лише на тій підставі, що їхнє існування не вкладалось в рамки певної концепції, ідеології, політичної доктрини – це і є Голокост в уявленнях українців, американців, китайців, інших народів. Так, китайський вчений Шенг Мей Ма, порівнюючи масові вбивства євреїв з репресіями в Китаї за часів Мао, зізнається, що Голокост став настільки універсальним орієнтиром, що навіть сучасні китайські письменники, які живуть на відстані тисяч миль від місця, де відбувалися звірства нацистів, які володіють лише мізерним знанням про подробиці Голокосту, стали називати свій жахливий досвід Культурної революції «десятирічний голокост»⁴⁴⁴.

Простежуючи історію Голокосту як символу, Александер вказує на той факт, що спочатку, у квітні 1945 року, в західній пресі повідомлялось про знайдені нацистські концтабори та свідчення «звірств», що там відбувались. Ці «звірства» описувались як закономірний результат

⁴⁴² Alexander, J. C. (1987). *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II*. NY: Columbia University Press, p. 102–103.

⁴⁴³ Там само, p. 95–96.

⁴⁴⁴ Ma, Sheng Mei (1987). *Contrasting Two Survival Literatures: On the Jewish Holocaust and the Chinese Cultural Revolution*, *Holocaust and Genocide Studies* 2(1), p. 81–93.

жорстокої кривавої війни, де мали місце й інші численні «звірства»⁴⁴⁵. Таким чином, події, що відбувались в нацистських таборах, трактувались як події конкретної війни, як злочини конкретного режиму стосовно конкретних, реальних осіб (а не стосовно нації, народу, людства т.ін.).

Надання Голокосту статусу культурної травми відбулось, на думку Александера, завдяки *репрезентації* цієї події⁴⁴⁶. Важливу роль у процесі такої репрезентації, що водночас можна розглядати як процес конструювання КТ, грає *моральна оцінка* явища з боку спільноти. Оцінка ґрунтується на аксіологічних засадах, виходить із світоглядних позицій нації, або ж великої частини населення, мешканців континенту. Відповідь на питання: «*Що є добро і що є зло?*» є ключовою в обґрунтуванні визначальних онтологічних та етичних засад культурної травми. Недаремно, Голокост асоціювався та асоціюється в наш час у більшості людей з уявленнями про «радикальне зло» (*das radikal Böse*), яке за Кантом є повним моральним розпадом особистості⁴⁴⁷.

Дж. Александер також звертає увагу на соціальні обставини, за яких народжується символіка КТ. Те, що нацисти програли війну в 1945 році, а також те, що західні держави-союзники були демократичними і володіли вільною пресою, так само як і та обставина, що у США традиційно існував потужний вплив єврейських громад, зробило можливим формування дискурсу про Голокост, початок широкого та всебічного обговорення події, її причин та наслідків; саме і тільки тому, що засоби виробництва символів не контролювались повоєнним нацистським або навіть тріумфуючим комуністичним режимом, стало можливим назвати масове винищення Голокостом і закодувати його як зло⁴⁴⁸.

Наступний етап формування КТ, за концепцією Александера, – *створення культурної структури*. Тут формується *смісловіе ядро травми*. У випадку з Голокостом суспільство постало перед задачею визначити, наскільки скоєне зло є масштабним? Лише після відповіді на це важливе питання можна формувати своє ставлення до травми. Існує ще низка питань: «*Про які саме злі та травмуючі події йдеться? Хто*

⁴⁴⁵ Alexander, J. C. (1987). *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II*. NY: Columbia University Press, p. 98.

⁴⁴⁶ Там само, p. 110.

⁴⁴⁷ Kant, I. (1793). *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Königsberg: Friedrich Nicolovius, xx, 296 pp., p. 78.

⁴⁴⁸ Alexander, J. C. (1987). *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II*. NY: Columbia University Press, p. 113.

*відповідає? Хто став жертвою? Якими були безпосередні та довгострокові наслідки травмуючих дій? Що можна зробити, щоб виправити або запобігти цим подіям?»*⁴⁴⁹ Саме надання смислової ваги події дозволяє її *закодувати*, перетворити на наратив⁴⁵⁰. У цьому процесі кодування велику роль грають історичні обставини події та соціальні обставини, що її породили (тобто, за визначенням Александра, «*фонові конструкції*»)⁴⁵¹. Нацизм з його фанатизмом та радикалізмом, ідеологією ненависті, за всіма параметрами цілком вписувався в уявлення більшості людей світу (не лише Заходу) про «радикальне зло».

Не менш важливим у процесі формування КТ є почуття солідарності, *співвіднесеності себе із жертвою*. Так, у випадку з єврейським народом, переслідуюваним нацистами:

*«Незважаючи на те, що спрямовані проти євреїв насильницькі дії нацистів мали центральне значення для процесу символізації американцями нацизму як зла, в той історичний і культурний момент часу американці неєврейського походження неохоче співвідносили себе з єврейським народом як таким»*⁴⁵².

Саме тому гоніння гітлерівського режиму проти євреїв довгий час не знаходило масового співчуття в світі. Можливо, таке байдуже ставлення і розв'язало руки нацистам, дозволило їм піти на масові фізичні знищення людей в концтаборах. Чому ж наприкінці війни, коли відкрились факти про Освенцим та інші табори, ставлення до цих подій змінилось? Дж. Александер переконаний, що в даному випадку раптово і фатально змінилася логіка символічної асоціації. Нацизм дедалі більше сприймався як порочний ворог універсализму, а ненависними ворогами нацизму були євреї; <...> спрацювали закони символічної суперечності та символічної асоціації⁴⁵³.

Вчений називає наратив, що формувався на Заході навколо такої масштабної події як масове знищення єврейського населення, *прогресивним наративом*, оскільки цей дискурс розвивався з приводу конкретно визначеної події, що асоціювалась з абсолютно конкретними

⁴⁴⁹ Там само, р. 114.

⁴⁵⁰ Там само.

⁴⁵¹ Там само, р. 115.

⁴⁵² Там само, р. 123.

⁴⁵³ Там само, р. 124.

історичними обставинами⁴⁵⁴. Ця подія довгий час не набувала універсального характеру, тобто не ототожнювалась із символікою абсолютного позачасового зла, що може торкнутись всіх і всього, що являє загрозу для цивілізації та світової культури. У той самий час, всередині цього «вузького» прогресивного наративу було зроблено перші кроки в напрямку універсалізації травматичної події:

«Оскільки масове винищення євреїв у хронологічному відношенні відбувалося в період завершення війни і оскільки воно, безсумнівно, являло собою найжахливіший приклад лиходійств нацистів, воно дуже скоро почало розглядатися не просто як симптом, а як емблема та канонічна репрезентація зла, яке прогресивний наратив обіцяв у минулому»⁴⁵⁵.

Масове знищення євреїв стали називати «геноцидом» (тобто знищенням всього народу); стали проводитись широкі паралелі з історією інших народів, наприклад мешканців колоній, азіатських, африканських етносів тощо. Проте більша частина американців у повоєнне десятиріччя не співвідносила себе з жертвами травми єврейського народу⁴⁵⁶.

Протягом наступних десяти років почала складатись, за висловом Дж. Александера, «нова культурна схема» ставлення до Голокосту. В її рамках прогресивний наратив замінювався *«трагічним наративом»*. Такий поворот не в останню чергу був зумовлений посиленням впливу єврейських спільнот у США та інших західних країнах, а також післявоєнною боротьбою з антисемітизмом в усіх суспільних сферах. В результаті «процес символізації масового знищення євреїв став більш загальним і відчутним, і в ході його зло, заподіяне євреям, було відокремлено від осуду нацизму як такого»⁴⁵⁷. Разом із відокремленням травми від історичного контексту, визнанням її світового значення та універсальності відбувалась певна *іраціоналізація* травми: вона почала сприйматись як щось таке, що неможливо пояснити, щось незбагненне і невимовне⁴⁵⁸. Тоді й з'явилась нова назва цієї події – *Голокост*; і така нова мовна ідентичність дозволила явищу масового знищення євреїв

⁴⁵⁴ Там само, р. 126.

⁴⁵⁵ Там само, р. 134.

⁴⁵⁶ Там само, р. 138.

⁴⁵⁷ Там само, р. 155.

⁴⁵⁸ Там само, р. 159.

перетворитися на те, що можна назвати метафорою (bridging metaphor): вона забезпечувала символічне розширення, необхідне для того, щоб травма єврейського народу стала травмою для всього людства⁴⁵⁹.

У новому, «трагічному» наративі культурної травми Голокосту не *перемога*, а *страждання* стало ключовим символом. Сама трагічна подія стала осмислюватись як *подія поза часом*, універсальне зло, що несе страждання (і не лише євреям, а людству в цілому). При цьому в центрі уваги опинились не так наслідки і спроби подолання трагедії, як її причини та обставини, що зробили цю трагедію можливою⁴⁶⁰.

Аналіз формування культурної травми Голокосту як символічної репрезентації події, проведений Дж. Александером, найкращим чином демонструє, яку важливу роль грає символ в конструюванні будь-якої КТ. Символ, завдяки притаманній йому трансцендентальній функції, є своєрідним *медіатором*, що переводить подію із реальної площини з усіма її історичними, соціальними та культурними контекстами і конкретикою – у площину культурну, тобто в інший вимір – позачасового, універсального характеру.

16. Символічна (ре)конструкція травматичної події

*Найчастіше ми найбільш тісно стикаємося з дійсністю там,
де починає діяти сила уяви, і те, що сприйнято зором,
і навіть те, що ти дізнався, поєднується з уявним.*

Ільза Тільш, австрійська письменниця

Як зазначалось у попередній главі, символ грає вагомому роль у процесі *символічного конструювання культурної травми*. Цей процес займає достатньо тривалий відтінок часу, супроводжується переглядом норм і стереотипів мислення, дискусіями в суспільстві, «переоцінкою цінностей». Як результат, створюється універсальний наратив, в якому онтологічним підґрунтям виступають ключові символи. Онтологічна природа набору основних символів і обумовлює універсальний характер наративу, що формується. Окрім ключових, наявні й інші символи, які проте не несуть основного смислового навантаження, але також є частиною *символічного поля* наративу.

⁴⁵⁹ Там само, р. 162.

⁴⁶⁰ Там само, р. 165.

Будь-який нарратив КТ є, по суті, *метанарративом*, оскільки він поєднує в собі численні тексти і дискурси, в межах яких певна культурна травма постає центральною, культурутворчою подією.

Набір ключових символів складається, як правило, із декількох (або кількох десятків) елементів. Усі ключові символи так чи інакше пов'язані із символами «другого ряду», що перебувають в затінку, але також несуть важливе смислове навантаження. Деякі з них зберігають смислові зв'язки між собою: одні більшою мірою, інші – меншою. Але всі без винятку символи одного символічного поля приховують у своїй глибинній основі щось спільне, певний смисловий пароль, що дає можливість вважати їх приналежними до одного нарративу.

Створення КТ – процес достатньо тривалий, оскільки потребує певного дистанціювання у часі від події, що реально відбулась. Виходячи із концепції конструювання культурної травми, запропонованої Дж. Александером, можна схематично позначити основні етапи цього процесу (див. Додаток 2).

В ході кодування та символізації травматичної події символ грає особливу роль. Відбувається процес *символічної редукції*, який полягає в заміні існуючої смислової схеми травми (вона лежить в основі «прогресивного нарративу») більш спрощеною, менш конкретною але, в той самий час, більш глибокою та універсальною смисловою схемою, яка стане основою нового («трагічного», за визначенням Дж. Александера) дискурсу КТ. Сутність *символічної редукції* полягає в тому, що кожний символ, виконуючи трансцендентну функцію, переводить наявну інформацію про травматичну подію з її конкретним змістом в інший вимір – ідеального буття, культурних конструкцій та універсалій. КТ завжди створюється на межі реального та ідеального. Вона сама трансцендентна та динамічна за своєю сутністю, оскільки завжди перебуває у процесі становлення і переходу, постійного формування.

Оскільки культура створюється багатьма поколіннями, а будь-яка культурна травма є невід'ємною складовою культурного процесу, процес конструювання КТ, описаний Дж. Александером, П. Штомпкою та деякими іншими вченими, може тривати від кількох десятиліть до кількох століть. Він проходить фази:

- *підйому* (формування дискурсу травми),
- *розвитку* (збагачення цього дискурсу),
- *згасання* (часткова втрата інтересу до травматичної події),
- *актуалізації* (нові прояви інтересу, повернення до дискурсу).

Так, наприклад, події 2020 року у США, пов'язані з посиленням міжрасового протистояння⁴⁶¹, помітно актуалізували болючу американську травму міжрасових відносин, яка існує вже декілька століть, але загострюється в окремі періоди. Кожне нове покоління по-своєму осмислює культурну травму, виробляє своє ставлення до неї, привносить щось нове в її наратив. Тому процес формування КТ на різних етапах схожий не на конструювання, а на *реконструкцію події*. Така культурна реконструкція відбувається тоді, коли травма стає історичною подією, відкриває себе для численних інтерпретацій, коли вже існують різні підходи, концепції, наукові та художні трактування події, міфологія, що складається навколо неї, різні забобони, табу та фантазії, конспірологічні версії і т. п. Тоді виникає бажання переглянути ставлення до події, по-новому або під іншим кутом подивитись на неї.

Інколи це навіть необхідно для подолання психологічних наслідків травми. І тут, у процесі реконструкції події, символ також грає провідну роль. Набір ключових символів у дискурсі травми також може змінюватись з плином часу. Так, суспільне «забуття» травми або згасання до неї інтересу може запустити процес *десимволізації*, що полягає у втраті ключовими символами смислового навантаження, пов'язаного з травмою. Травматичні смисли елімінуються, позбавляють символ своєї присутності. Відбувається певна трансформація символічних смислів. Але в періоди актуалізації травми може відбуватись зворотній за своїм характером процес – *ресимволізація*, коли смислове навантаження символу актуалізується і відновлюється.

17. Символіка травми в художніх текстах

*Погляд художника на явища зовнішнього і внутрішнього життя
відрізняється від звичайного: він холодніший і пристрасніший.*

Томас Манн

У творах художньої літератури, так само як у творах мистецтва, найбільш повно виявляється символічний характер наративу культурної травми.

⁴⁶¹ Наприкінці травня 2020 року, після вбивства афроамериканського хлопця Джорджа Флойда білим поліцейським, у різних містах США розпочались масові протести з вимогами вирішити проблеми расової дискримінації, в яких взяла участь, за різними оцінками, від 15 до 26 млн. чол. Близько 67% американців підтримали вимоги учасників.

В художній літературі символ грає надзвичайно важливу роль. Він є посередником не лише між реальністю та світом, створеним письменником, але й також виступає посередником між реальною людиною та художнім образом. Будь-який **літературний образ** – це художнє втілення символічного. Символотворча функція літератури (як і культури в цілому) дозволяє розглядати літературну творчість як феномен, що породжує символічні значення, а разом із ними породжує нові філософські смисли людського буття. Культурна травма є глибоко *антропологічним феноменом*. Художня література також – явище антропологічне. У цьому контексті в методологічному плані є важливим виокремлення саме *антропологічних аспектів літературної творчості* (оскільки об'єктом цієї творчості може бути не лише людина), а також аналіз взаємозв'язків філософії і літератури. Виокремимо основні, на наш погляд, антропологічні аспекти літературної творчості:

1. *Тілесний аспект*. У процесі літературної творчості тілесність відіграє подвійну роль. По-перше, виявляється сукупність психосоматичних проявів як автора, що створює текст, так і читача: зір, дотик, слух, діяльність мозку, психомоторні функції тощо. По-друге, людська тілесність постає об'єктом в рамках літературного дискурсу (тіло виступає як *тіло-об'єкт*). Об'єктивуючий дискурс встановлює певний набір власних правил, які заперечують функціонування живого тіла, тіла як організму людини. Натомість конструюється *літературний образ*, частиною якого виступає тілесність. Літературний дискурс проєктує на живе тіло ідеальну аналітичну форму, яка обмежує свободу дії реально існуючого тіла. Але при цьому об'єктивована тілесність діє за специфічними законами – людської фантазії, творчості, символізації. В результаті утворюються нові смисли, які зберігають і частково розкривають нам таємниці людського буття.

2. *Мовний аспект*. Мова є специфічним способом вираження змісту літературного твору. При цьому часто стверджується *абсолютна свобода тексту*, відсутність його структурованості. Постмодерністське бачення мовної реальності відрізняє *текст* від *літературного твору*, оскільки перший є «принципово відкритим» феноменом. Він не є естетичним продуктом, а постає як знакова реальність. Але зауважимо, що при цьому як *текст*, який «розміщується в мові», існує лише у дискурсі, так і літературний твір, що є *мовним витвором*, – існує завдяки *мові* як специфічному антропологічному явищу.

3. *Комунікативний аспект*. Автор літературного твору вступає у процес спілкування із читачами. Читач погоджується або не погоджується з автором; завдяки власній фантазії і життєвому досвіду може доповнювати (мислиннево) сюжет, «змінювати» в уяві мову персонажів, висувати свої ідеї і думки щодо прочитаного. Читач (інтерпретатор) співставляє

власний персональний досвід з персональним досвідом автора та персонажів твору. Стає можливою таким чином спільна дія учасників дискурсу (як пере-живання, співчуття, співучасть). При цьому акт пере-живання (емпатії) стає духовним актом переживання як злету над собою, *звершення, пере-вершення* особистого досвіду. Літературний текст (через мову, традицію, інтерпретацію) виступає онтологічним посередником усіх можливих смислорозуміючих відносин. Через *осмислення* та *інтерпретацію* тексту здійснюється комунікація між усіма учасниками дискурсу: автором (авторами), інтерпретатором (інтерпретаторами), читачем (читачами). У діалогічній структурі учасники прагнуть знайти взаємопорозуміння, встановлюють особливий тип відносин, в якому обов'язково присутній онтологічний сенс.

Діалог – це жива форма спілкування щонайменше двох суб'єктів, які різними способами включаються в єдиний комунікативний простір. Сміслова сфера, яку містить літературний текст, дозволяє речам і явищам *відкрити, явити себе, за-явити* про своє існування. Без *наявності* цієї сфери, її *за-яви* стає неможливим комунікація, осмислення людського буття і буття світу. Причому часто така *заява* феноменів відбувається в *уяві* автора та в *уяві* читача.

4. *Культурологічний аспект*. Літературна творчість, безумовно, є важливою частиною загальної культури. Культура передає від покоління до покоління важливу інформацію про людину і світ, в тому числі травматичні аспекти їх існування. Але ця передача можлива лише завдяки закріпленню інформації у формі знаків і символів. Одним із способів такого закріплення і *ви-явлення* виступає літературна творчість.

Сприйняття літературного тексту не як непорушного авторитету, а як «вільної гри» смислів, як сукупності символів, що беруть участь у цій «вільній грі», сприяє визволенню літератури з лещат канонічної традиції, відкриває перед письменником і читачем нові можливості написання і прочитання твору. Будь-який літературний твір минулого можна сприймати як певний символ, сукупність фрагментів, свідчення свого часу та всіх часів взагалі.

Французький філософ Ж. - Ф. Ліотар наголошує, що постмодернізм взагалі, в тому числі постмодерн у філософії і літературі, покликаний «деконструювати» головну мету Просвітництва – «ідею єдиного кінця історії і предмету». **Постмодерн** – це новітній етап переосмислення людини засобами філософії, літератури та мистецтва:

«... Префікс «пост» у слові «постмодерн», осмислений таким чином, означає не рух типу comeback, flashback, feedback, тобто рух

повтору, але певний «ана-процес», процес аналізу, анамнезу, аналогії та анаморфози, що переробляє дещо «першозабуте»⁴⁶².

За Ліотаром, постмодерн не повинен сприйматись просто як «розрив» із минулим способом осмислення людини та світу, оскільки будь-яка нова течія в історії радикально «розривала» з традицією (християнство, картезіанство, яacobінство), встановлюючи абсолютно новий спосіб життя або мислення. Подібний розрив передбачає не подолання минулого, а скоріше його забуття або придушення, іншими словами – повторення⁴⁶³.

Ж. - Ф. Ліотар, наголошуючи на необхідності дійсного «подолання минулого» сучасною філософією і літературою, вказує шлях до цього – «недовіра до метанаративів». Замість цього при аналізі болючих проблем людини та суспільства необхідно створювати і спиратись на ряд «мінінаративів», що відзначаються непостійністю, мінливістю, умовністю, дочасністю та відносністю, але створюють при цьому підґрунтя «для дій особливих груп в окремих, часткових умовах»⁴⁶⁴. Отже, однією з головних ідей Ж.-Ф. Ліотара є також ідея звільнення літератури (у даному випадку – через деконструкцію «метанаративного» способу осмислення світу і людського буття), що має забезпечити «подолання минулого» сучасною людиною, винайдення нею нових можливостей пізнання сутності власного буття.

Взагалі, необхідність *переосмислення значення літератури*, що передбачає філософський аналіз сутності цього явища, є однією з головних ідей постмодерну. Ця ідея виразно простежується і в працях Г. Башляра. Філософ наголошує на необхідності художньої літератури для сучасної людини:

«Навіть просто розмовляючи один із одним, ми відчуваємо необхідність в літературі. Література одного чудового дня звільниться від незаслуженої нею зневаги: вона пов'язана із самим нашим життям, із найпрекраснішим із життів, із життям, що говорить, говорить, щоб розповісти все, говорить, щоб не сказати нічого, говорить, щоб краще сказати про що-небудь»⁴⁶⁵. Для цього

⁴⁶² Lyotard, J. F. Le Postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance 1982—1985, Galilée, 1988, p. 59.

⁴⁶³ Там само, p. 57.

⁴⁶⁴ Баррі, П. Вступ до теорії: Літературознавство та культурологія / Пітер Баррі; [пер. з англ. О. Погинайко]. К.: Смолоскип, 2008. (Пролегомени). С. 104.

⁴⁶⁵ Bachelard, G. (1960). La poétique de la rêverie. Paris, p. 47–48.

...необхідно припинити звинувачувати літературу, зрозуміти, що мова художньої творчості – це автономна сфера діяльності, що література – одна із головних потреб сучасної цивілізації»⁴⁶⁶.

У феноменологічних дослідженнях Г. Башляра *літературний образ* осмислюється як онтологічно значущий феномен:

«Образ є вільним від влади речей, як і від тиску невідомого. Всеосяжний, він летить у вільній атмосфері великої поезії»⁴⁶⁷.

Філософ виокремлює в літературному образі два взаємозалежні онтологічні аспекти, однаково важливі для осмислення сутності людини і світу:

1) образ дарує буття. Чисте творіння абсолютної уяви, образ є феномен буття, один із проявів сутності, або буття (*l'être*) того, хто говорить⁴⁶⁸;

2) образ дозволяє осмислити буття того, про що він говорить, перетворюючи у собі об'єктивний світ і перетворюючи самого творця, реалізуючи трансперсональний зміст його буття⁴⁶⁹.

Отже, літературний образ містить глибоке онтологічне та антропологічне значення – на відміну від *метафори* як «фіксації та деградації» образу, його нерухомого, мертвого стану⁴⁷⁰.

Символізація травми, як індивідуальної, так і колективної, знайшла відображення у величезній кількості романів, оповідань, драматичних і поетичних творів. Серйозний і відповідальний художник завжди небайдужий до болю суспільства, в якому живе і прагне відкликнутись на трагічні події минулого і сьогодення. Не ставлячи за мету простежити історію конструювання КТ в літературі (така задача потребує окремого дослідження), ми спробуємо в даному розділі показати найбільш характерні особливості та шляхи конструювання та реконструкції КТ в сучасній літературі.

Одним із яскравих прикладів осмислення КТ в західній літературі ХХ століття можна вважати опис трагічного досвіду Першої світової війни через долі молодих людей, що належали до так званого «*втраченого покоління*». Це юнаки, яким виповнилось 18-20 років під час війни 1914-1918 рр., які дуже рано пізнали воєнний досвід і

⁴⁶⁶ Там само, р. 50.

⁴⁶⁷ Там само, р. 74.

⁴⁶⁸ Там само, р. 79.

⁴⁶⁹ Там само, р. 80.

⁴⁷⁰ Там само.

навчилися вбивати⁴⁷¹. Термін поширився завдяки Ернесту Гемінгвею, що у своїх спогадах про Париж описує розмову з Гертрудою Стайн, яка і вжила фразу про втрачене молоде покоління. Представниками цього покоління були молоді люди, «невраховані жертви війни», які повернулись з фронту до себе на батьківщину – хто в Англію, хто в Америку, а хто – в Німеччину або Францію. Вони всі зазнали важкої психічної травми, були душевно спустошені, більшість з них відчувала моральний внутрішній злам. Якщо мова йде про ціле покоління людей з різних країн світу, то ця травма набуває колективного характеру, а потрапивши в культурне поле, ставши предметом широкого багатоаспектного дискурсу, вона стає і культурною травмою.

Життєвий досвід «втраченого покоління» яскраво описано передусім в романах Еріха Марія Ремарка, Ернеста Гемінгвея, Річарда Олдінгтона, Анрі Барбюса та деяких інших відомих письменників.

Культовим у міжвоєнні роки став твір німецького письменника Е. М. Ремарка *«На Західному фронті без змін»* (*«Im Westen nichts Neues»*, 1928). У Передмові автор пише:

«Книга ця – ані звинувачення, ані сповідь. Це тільки спроба розповісти про покоління людей, що їх занастила війна, навіть як хто з них і не попав під снаряди»⁴⁷².

Розповідь про жахи фронтового життя ведеться від Пауля Боймера – звичайного німецького хлопця, який прямо зі школи разом із усім своїм класом вирушив на фронт як звичайний солдат. Завдяки правдивій і майстерній оповіді роман Ремарка став миттєво популярним і відомим у багатьох країнах, а вже через два роки його було екранізовано в Голівуді. Фільм Льюїса Майлстоуна з однойменною назвою отримав премію «Оскар». У низці інших творів (*«Повернення»*, *«Три товариші»*, *«Чорний обеліск»*, *«Час жити і час помирати»* та ін.) Ремарк майстерно і точно передає травму цілого покоління своїх співвітчизників, їхню трагедію, непристосованість до мирного життя. Трагічні долі героїв Ремарка мають і символічний підтекст: в описах обставин трагедії та понівеченого життя окремої людини втілено трагічну долю цілої нації.

Твори Ремарка містять символіку часу та символіку колективної і культурної травми німців, яка формувалась починаючи з 1914-1918 рр. і поглибилась після поразки Німеччини та повоєнного зuboжіння

⁴⁷¹ Hynes, S. (1990). *A War Imagined: The First World War and English Culture*. London: The Bodley Head, p. 386.

⁴⁷² Ремарк, Е. М. *На Західному фронті без змін*. Пер. К. Гловацька. У кн.: Ремарк, Е. М. *Твори в двох томах*. Том 1. К.: Дніпро, 1986. С. 34.

німців. Так, у романі «*Чорний обеліск*» величезний потворний обеліск чорного кольору, що стоїть біля входу до фірми «Кріль і сини», і біля якого щовечора п'яний фельдфебель Кнопф справляє природну потребу, символізує пам'ять про ганебні часи Імперії, що пішла у небуття. Ця брила всім заважала і муляла очі, тому врешті його перенесли на могилу повії. *Чорний обеліск* – це пам'ятник загубленим надіям цілого покоління німців. В іншому творі, «*Триумфальна арка*», присвяченому жертвам нацизму, міститься символічна характеристика деградації європейської державності та культури ХХ століття:

«Історія європейських моржів. Вечірня заграва цивілізації. Приємник стомлених, млявих богів. Зблякли стяги прав людини. Розпродаж континенту. Дедалі ближчий потоп. <...> Давній скорботний танець на вулкані»⁴⁷³.

У творчості одного з найпомітніших сучасних прозаїків англомовного світу, танзанійця Абдулазака Гурни травматичний досвід стає провідною темою. Так, в одному з ранніх оповідань «*Bossy*» (1985)⁴⁷⁴ міститься листування двох молодих людей-арабів, народжених у Танзанії. Карім, що емігрував на Захід, пише листа своєму приятелю Хаджі. Він описує різні подробиці життя на Заході, свої захоплення, університетські порядки і т. ін. Після тексту цього листа міститься розповідь Хаджі, який залишився в Африці. Він пригадує свою юність, наповнену мріями про морські подорожі в різні країни, читанням книжок, першим коханням і дружбою. Хаджі пригадує один день, який назавжди врізався в пам'ять. У цей день він разом з Карімом здійснили давно заплановану мандрівку вітрильним човном на один із таємничих островів, що був розташований недалеко від узбережжя. Прибувши на острів, друзі купались у водоспаді, їли смачні фрукти, побували на місці археологічних розкопок, зацікавившись залишками стародавньої цивілізації. На зворотньому шляху Карім раптово покинув друга, вистрибнувши з човна (він був чудовий плавець). Хаджі лишається сам на сам посеред моря. Невдовзі після цього несподівано почався сильний шторм, і хлопець, який до того ж не дуже вмів керманити, був на межі відчаю. Але так само несподівано буря припинилась. Насилу діставшись берега, Хаджі зустрічається з юрбою розлючених людей, своїх співвітчизників, але не арабського походження. Вони знущаються з хлопця, б'ють його з лютою ненавистю. Справа в тому, що саме в цей день в Танзанії почались переслідування арабів.

⁴⁷³ Ремарк, Е. М. Триумфальна арка. Пер. Є. Попович. У кн.: Ремарк, Е. М. Твори в двох томах. Том 2. К.: Дніпро, 1986.

⁴⁷⁴ Gurnah, A. Bossy (1994), in *African Rhapsody: Short Stories of the Contemporary African Experience*. Ed. by Nadežda Obradović. Anchor Books.

Увесь сюжет цього невеликого, але змістовного оповідання – дуже символічний. За допомогою символізації автор змальовує культурну травму, викликану конкретними історичними подіями, що відбулись свого часу в Танзанії. 12 січня 1964 року на острові Занзібар стався переворот (так звана «Занзібарська революція»). В цей день заколотники, представники Афро-ширазійської партії, що складалась переважно з африканців, очолювані Джоном Окелло, усунули від влади султана Занзібара, після чого почались масові вбивства арабів та азіатів, що мешкали на острові. Було вбито, за різними даними, від декілька сотень до 20 тисяч чол. Ті, хто вцілів, були змушені емігрувати, оскільки революціонери захопили владу в країні і поставили свого президента (до речі, сам автор, А. Гурна, також емігрував).

В оповіданні «*Bossy*» культурна травма передається через ряд символів: розкол всередині суспільства, розрив численних соціальних зв'язків символізовано в *розлуці двох друзів*. Життєвий шлях людини і цілої нації, на якому часто зустрічаються несподівані явища, символізує *морська мандрівка*. Життя арабів Занзібару до кривавих подій 1964 року втілено в символ *мальовничого острова*. Революційні події, що зламали долю багатьох, символізує *буря*. Нарешті, *листування* молодих людей є символом пам'яті про події минулого, а також символом розмови на відстані, дистанціювання у часі та просторі.

В інших творах А. Гурни також культурна травма перебуває в центрі уваги. Так, наприклад, романи «*Захоплюючись тишею*» (1996), «*Біля моря*» (2001) та «*Дезертирство*» (2005) стосуються «відчуження та самотності, які може спричинити еміграція, і хвилюючих запитань, які вона породжує щодо фрагментованих ідентичностей і самого значення «дому»⁴⁷⁵.

В оповіданні американського письменника Тіма О'Браєна «*Field Trip*» (1990) описується травма покоління американців, що воювали у В'єтнамі⁴⁷⁶. Сюжет доволі простий. Головний герой оповідання через двадцять років після війни повертається в азіатську країну разом з десятирічною донькою, щоб побувати на місці загибелі свого товариша Кайови. Його оточує звичайний сільський пейзаж, чудовий безхмарний ранок, метелики, доброзичливі селяни. Але, дивлячись на природу і місцевість навколо, чоловік бачить інший, прихований шар реальності,

⁴⁷⁵ Hand, F. Abdulrazak Gurnah (1948–). *The Literary Encyclopedia* (PDF). Archived (PDF) from the original on 19 June 2018. URL: <https://ru.scribd.com/document/435138518/Literary-encyclopedia-people-11741-pdf> Дата звернення: 30.10.2021.

⁴⁷⁶ O'Brien, T. *Field Trip*. In: *The Things They Carried*. NY: Houghton Mifflin, 1990. 233 p.

що нагадує воєнні події, той незабутній день, коли з-під дамби із каламутної брудної води витягнули тіло загиблого товариша по службі. Травма тут символізується як «*друга реальність*», що не пішла у небуття, а завжди присутня в житті людини, завжди ховається вглибині речей і подій сьогодення. Більше того – трагічні події минулого тісно переплітаються із сьогоденням, утворюючи тугий вузол реальності / пам'яті.

Культурна травма расової сегрегації у США знайшла яскраве відображення у творчості Тоні Моррісон. Як заявила американська письменниця в 1993 р.:

*«Оповідь – це основа, творить нас у той самий час, як творять її»*⁴⁷⁷.

Вона додала, що завжди прагнула увічнити пам'ять про 600 000 жертв «катастрофічної расової війни», але зробити це, виробивши власну мову, власний стиль оповіді, а не використовуючи мову гнобителів⁴⁷⁸.

Вже в першому своєму романі «*Найблакитніші очі*» («*The Bluest Eye*», 1970) Моррісон зробила спробу символізувати міжрасовий конфлікт як *понівечене кохання*:

*«Його лейтмотивом можна вважати жагучу жадобу любови, якої прагнуть серця, й те чорно-біле креслення, структурування світу, яке унеможливорює здійснення цієї мрії, ламає, трощить, викривлює людську психіку, здорові природні стосунки»*⁴⁷⁹.

В «*Пісні Соломона*» (*Song of Solomon*, 1977) поставивши в центр роману злободенні проблеми сучасності – про реальне місце негрів в історії США, про спроби і способи завоювати реальну рівність, аж до тероризму, про саму сутність самоідентифікації негрів у параметрах західної цивілізації, Т. Моррісон застосовує власну «літературну техніку», засновану на органічному поєднанні здобутків сучасного красного письменства з негритянським міфологічним синкретичним світовідчуттям⁴⁸⁰. Головного героя роману звать Мейкон Дед (Мертвяк)-молодший. Це прізвище є також символічним: хлопець, як і багато інших афроамериканців, наче приречений на смерть у власній країні; він розуміє, що всі вони «народжуються, щоб помирати». Сестра головного героя Пілат символізує народну свідомість і волелюбство; друг Мейкона Гітара символізує бажання помсти (він вступає в

⁴⁷⁷ Моррісон, Т. Нобелівська лекція 7 грудня 1993 року. У кн.: Моррісон, Т. *Пісня Соломона*. К.: Юніверс, 2007. С. 358.

⁴⁷⁸ Там само. С. 355–356.

⁴⁷⁹ Денисова, Т. Тоні Моррісон. У кн.: Моррісон, Т. *Пісня Соломона*. С. 362.

⁴⁸⁰ Там само. С. 363.

терористичну організацію); батько головного персонажа постає символом благополучного афроамериканця, якому вдалось пристосуватись до білого оточення і навіть розбагатіти. Отже, як бачимо, різні персонажі письменниці символізують різні типи ставлення афроамериканців до власної історії та свого статусу. Крім того, окремим персонажем можна вважати *Пам'ять*. Як помітив один із дослідників, що тематично всі романи Моррісон досліджують взаємини між історією, пам'яттю й оповіддю (story)⁴⁸¹.

У творчості Миколи Хвильового символічно осмислюється трагічний феномен «нової людини» – людини ХХ століття, що протиставляє своє буття світовому. Так, у новелі *«Я (Романтика)»* діє фанатичний комунар. Це особистість з «розщепленим буттям», агресивна і безжальна, у якої тілесні дії і рухи, керовані хворобливим розумом-«диктатором», розходяться з душевними імпульсами серця. Його буття позначено бездуховністю. У безіменного комунара придушено всі почуття, залишився безжальний розум, який вмiє лише виносити вирок минулому, лише руйнувати:

*«Мислі різали мій мозок. Що я мушу робити? Невже я, солдат революції, схиблю в цей відповідальний момент?»*⁴⁸².

Водночас, ця одновимірна людина відчуває, що «йде в нікуди»; знищуючи свій рід, своє минуле, вона позбавляє себе і майбутнього⁴⁸³. Майя із повісті *«Санаторійна зона»* – чекістка, «агент червоної охранки», зображується також безжальною вбивцею, фанатиком революції, який відкидає всі почуття і докори сумління, діє як автомат. Вона говорить про себе:

*«Я не тільки полюбила цю справу, – я просто... не можу без неї жити!»*⁴⁸⁴.

Цей тип був поширений в українській (і взагалі – в радянській) літературі 20-30-х років минулого століття, оскільки сама епоха сформувала таку людину – безжальну, бездуховну, схожу на зарядженого ідеями автомата.

⁴⁸¹ Tally, J. The Politics of Discourse in Toni Morrison's Trilogy // *Misunderstanding Postmodernism and Fiction of Politics, Politics of Fiction*. Olomouc. 2003 p.

⁴⁸² Хвильовий, М. Я (Романтика) / Микола Хвильовий // *Твори: у двох томах*. Т. 1. К.: Дніпро, 1991. С. 332.

⁴⁸³ Там само. С. 333.

⁴⁸⁴ Хвильовий, М. Санаторійна зона / Микола Хвильовий // *Твори: у двох томах*. Т. 1. К.: Дніпро, 1991. С. 477.

18. Травма в літературі: символіка десоматизації

*Хто думає, що природним виходом із страждання є смерть,
той має хибне уявлення про можливості людського серця.*

Андрій Платонов

У філософській традиції *проблема десоматизації людини*, осмислення якої започатковане ще Р. Декартом, порушила питання про те, що тіло, по суті, може бути другорядним інструментом, залежним від свідомості⁴⁸⁵. В постнекласичній філософії ХХ століття проблема десоматизації є однією з центральних, такою вона залишається і зараз. Символізація колективної травми в сучасній літературі (тобто, літературі ХХ – початку ХХІ століть) здійснюється дуже часто засобом символічного зображення зруйнованого або напівзруйнованого тіла.

Тоталітарний лад, намагаючись утвердитись в масштабі всього суспільства, встановлює при цьому *тотальний* контроль над діями та проявами людей, що нагадує контроль когнітивного початку над чуттєво-емоційною сферою. Тоталітарна влада веде безперервний наступ на індивідуальність окремої людини, прагнучи її підкорити. Руйнація зачіпає всі аспекти антропобуття, у тому числі тілесність. Взагалі, будь-яка соціальна або політична *влада* прагне «заволодіти тілом людини»; підкорення індивіда починається з підкорення його тілесності. Так, ще у ХVІ столітті французький філософ Етьєн де ля Боссе у «*Міркуванні про добровільне рабство*» описує цей процес:

«Той, хто над вами отак панує, має лише двоє очей, дві руки, має лише одне тіло, і нічого більше від того, що має найменша людина. <...> Звідкіля ж у нього стільки очей, щоб шпигувати за вами, якщо ви самі йому не дали їх? Як то сталося, що він має стільки рук, аби вас лупцювати, якщо не взяв їх від вас самих? А звідки ж ті ноги, якими він топче ваші міста, якщо то не ваші власні ноги? Звідки ж то в нього влада над вами, якщо не від вас самих?»⁴⁸⁶

За концепцією М. Фуко, тоталітарний лад стверджується настільки, наскільки люди «відмовляються від себе». Його існування спирається на масове самозречення людей своєї тілесності, свого «Я», на відчуження

⁴⁸⁵ Декарт, Р. *Метафізичні розмисли* / Рене Декарт; [пер. з франц. З. Борисюк, О. Жупанський]. К.: Юніверс, 2000. (Філософська думка). С. 50–58.

⁴⁸⁶ Боссе, Е. (2000). *Міркування про добровільне рабство*; [пер. з франц. Я. Кравець]. *Всесвіт*, 9-10. С. 117.

людини⁴⁸⁷. *Ego*, реалізоване у конкретності людського тіла і його вітальних прагненнях, протистоїть тоталітарному *Ман* і його онтологічним вимогам⁴⁸⁸. На думку М. Фуко, будь-яка влада є репресивною за своєю сутністю (отже, тоталітарна влада є репресивною тотально):

«Влада є повсюди, – не в тому сенсі, що вона охоплює все, але в тому, що вона виходить звідусіль»⁴⁸⁹.

При цьому «владні відносини чинять на тіло прямий вплив, виснажують його, таврують, муштрують, завдають йому мук, силують до роботи, зобов'язують до церемоній, вимагають від нього свідчень покорини»⁴⁹⁰.

Ця проблема є досить актуальною і в наш час (в умовах поширення глобальної влади окремих держав, влади мас-медіа тощо). Український філософ Лідія Газнюк відзначає, що сьогодні штучне середовище домінує над соматичним буттям індивіда, а практика соматичної присутності індивіда в універсумі значно випереджає теоретичне осмислення цих процесів⁴⁹¹. Десоматизація призводить до зникнення індивідуума та появи замість нього *дивідума* («людини, що ділиться»); замість ідеї цілісності людини приходить ідея її подрібненості. Влада (в особі політичних інституцій, окремих людей – не обов'язково політиків, мас-медіа, груп та ін.) чинить наступ на людське тіло як один із форпостів, підвалин індивідуальності різними засобами: вербально, візуально, на рівні прямого тілесного контакту тощо. Ступені *наступу влади на тіло* чудово описано Еліасом Канетті у праці «*Маса та влада*»:

1) *перший дотик*, при якому конкретизуються наміри одного тіла щодо іншого;

2) *схоплення*, при цьому відбувається тиск рукою;

3) зростання тиску до можливого *розплющення* тіла.

За Е. Канетті, тиск влади на тіло відбувається у площині *екзистенційного двобою*, боротьби за існування: стикання як момент

⁴⁸⁷. Foucault, M. (1961). Histoire de la folie à l'âge classique – Folie et déraison. Paris: Plon, p. 440–441.

⁴⁸⁸ Там само, р. 209.

⁴⁸⁹. Там само, р. 157.

⁴⁹⁰. Там само, р. 34.

⁴⁹¹ Газнюк, Л. М. Соматичне буття персонального світу особистості / Лідія Михайлівна Газнюк: [монографія]. Харків: ХДАФК, 2003. С. 335.

владного придушення, яке знаходить своє продовження у повному оволодінні чужим тілом, аж до його поглинання⁴⁹².

А. Платонов відчув і символічно показав, що десоматизація є *наступом на індивідуальність людини*, проекцією колективної травма людську особистість. Вчені та винахідники («технічні люди») з ранніх творів Платонова роблять спробу завоювати світ, «привласнити» його, віддавши людству. Зробити це вони сподіваються засобами наукового пізнання, владою техніки. Тому і самі винахідники постають істотами напівштучними, напівмеханічними. Влада техніки, техносоціуму перетворює їх на *тілесно специфікованих істот*, на «живі машини»: вони живуть і працюють лише задля мети науково-технічного підкорення світу. Так, наприклад, Маркун ще в дитинстві втрачає віру в Бога і наповнює своє життя «сором'язливою жертвою і працею» для людей, відвикаючи навіть «грати і сміятись».

«Революціонери-мандрівники» з творів другої половини 20-х – 30-х років роблять спробу «привласнення світу» шляхом *подолання простору та часу*, розширення його до абсолютних меж чуттєвої сфери. Але вони живуть і діють у тоталітарному суспільстві, тому їхні спроби «привласнення світу» виявляються невдалими. Замість цього тоталітарна влада «привласнює» їх самих:

*«Тоталітарний лад здійснює експансію на людську тілесність, підпорядковує її своїй волі так само, як він це робить із родинними стосунками, формами господарювання, моральними та художніми цінностями, політичними інституціями тощо»*⁴⁹³.

Персональне соматичне буття у своєму життєвому самовизначенні поєднує природність і розумність⁴⁹⁴. Але ж розум людини – це також вияв її природності, тоді як продукти діяльності розуму (артефакти, ідеї, теорії тощо) відокремлюються від людини, живуть власним життям. Народжені людиною, стаючи частиною її життєвого світу (а життєвий світ є «розгорненою тілесністю»), продукти її розумової діяльності з плином часу все більш і більш віддаляються від неї. Вони стають колективною власністю; їхнє сутнісне призначення (на відміну від

⁴⁹² Канетті Е. Маса і влада. Пер. з нім. О. Логвиненко. К.: Видавничий дім «Альтернативи», 2001. С. 167–171.

⁴⁹³ Гомілко, О. Є. Духовний вимір тілесності / О. Є. Гомілко // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. К.: ЦГО НАН України, 1999. № 2, 3. С. 446.

⁴⁹⁴ Газнюк, Л. М. Філософські етюди екзистенціально-соматичного буття / Лідія Михайлівна Газнюк: [монографія]. К.: ПАРАПАН, 2008. С. 13.

призначення людини) – *бути спільною оштучненою власністю*. Тому розриви між природним та штучним в межах людської тілесності є неминучими. Подібні розриви ведуть до подальшого поглиблення процесу десоматизації та деструкції людини в контексті її тілесного буття. Так, людина поступово неминуче розпадається на дві протилежні частки (природна та штучна); *індивідуум* стає *дивідумом*. Тоталітарна влада не просто привласнює продукти людської діяльності, а безпосередньо привласнює *всю людину в цілому*, починаючи з тіла (різними засобами: арешт, ув'язнення, примусові роботи, примусове лікування, тортури тощо). Всі подібні способи *привласнення тіла* мають спільну рису: відбувається *оштучнення тіла* (тобто, зведення до однієї виконавчої функції) та *відчуження тіла* від людини. Травмоване (тоталітарне) суспільство тотальним чином травмує людей, що змушені жити в ньому.

Сутнісна відмінність між певним органом людського тіла та певним механізмом (або частиною будинку, міста) є принциповою. Окрему деталь або механізм можна легко замінити на інший. Призначення окремої штучної деталі – виконання конкретних функцій. Орган тіла також виконує різні функції, його сучасна медицина замінює на штучний у разі потреби. Але ця заміна є дуже болісною (у всіх розуміннях) для організму в цілому, оскільки ніколи штучний орган не зможе стати живим. Більше того, кожен орган тіла людини є живим багатофункціональним утворенням – невід'ємною частиною організму як цілості. Діяльність кожного органу – багатоаспектна (як у фізіологічному, так і в символотворчому відношенні). Існує тісний зв'язок «тіло – душа», психосоматична єдність людського тіла. Як зауважив з цього приводу А. Ловен:

«Серце можна розглядати як насос.<...> Але воно задіяне настільки, що це робить його серцем, а не насосом. Різниця між машиною та серцем у тому, що машина має обмежені функції. Насос качає – й більш нічого. Серце також перекачує, й у цій обмеженій роботі воно функціонує, як машина. Але серце також є невід'ємною частиною тіла, і в цьому аспекті свого існування воно робить більше, ніж перекачує кров. Воно бере участь та робить свій внесок у життя тіла»⁴⁹⁵.

У А. Платонова символ «*колективного тіла*» є також одним із найголовніших. Як зазначає О. Гомілко:

⁴⁹⁵ Lowen A. Spirituality of the Body: Bioenergetics for the Grace and Harmony. Macmillan Pub Co, 1990, p. 377–378.

«Коллективне тіло набуває все більш грандіозного масштабу: не тільки людські тіла, а й земля, країна, космос – геть усе зливається у ньому. Революція розкриває нову онтологічну можливість перетворення буття – плоть колективного тіла. Через цю плоть індивідуальне тіло отримує значення універсального буття»⁴⁹⁶.

Але при цьому людська тілесність втрачає свій початковий «образ». Якщо, наприклад, у людини «виростають сталеві плечі» або «залізні ноги», то натомість виникають *розриви* між біологічною (тобто, справжньою, природною, початковою) складовою людського тіла і *штучною* (неприродною, набутою як власний артефакт) складовою. У цих складових – різна сутність, основа, походження. «Природне» та «штучне» ніколи не співпадуть сутнісно. Колективне тіло є наслідком *технізації*; перетворення життя індивіда на *інструмент праці*, «*демонії техніки*» – те, що К. Ясперс вважає виникаючим при здійсненні технічного підкорення наявного буття, чинить зворотній вплив як дещо самостійно підкорююче; при цьому «посилення іманентного життя через демонізацію не досягає трансценденції», а «людина втрачається»⁴⁹⁷.

Противагою травмуванню, привласненню та духовному пограбуванню людини з боку влади та різних ідеологій є спроба осмислення людини як цілісного унікального утворення, мікрокосму. Так, у працях українського філософа В. Табачковського людина аналізується як «*полісутнісне homo*»; при цьому виокремлюються два підходи до розуміння природи духовності: субстанційний та функціональний⁴⁹⁸. Простежуючи, зокрема, розвиток філософсько-антропологічних поглядів в Україні у XX столітті, В. Табачковський зауважує, що велику роль у цьому процесі відіграє *художня література*, особливо таке культурно-філософське явище 20-х років як «розстріляне відродження». Це, зокрема, творчість М. Хвильового з його ідеєю поєднати переваги Фавстової людини та інших митців⁴⁹⁹. В. Табачковський закликає розглядати людину насамперед в її *цілісності*.

⁴⁹⁶ Гомілко, О. (2001). Метафізика тілесності: Концепт тіла у філософському дискурсі. К.: Наукова думка. С. 225.

⁴⁹⁷ Jaspers, K. (1948). *Der philosophische Glaube*. Zürich: Artemis-Verlag. 160 S.

⁴⁹⁸ Табачковський, В. Г. (2005). Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності» / Віталій Георгійович Табачковський. К.: Видавець ПАРАПАН. С. 3–37.

⁴⁹⁹ Табачковський, В. Г. (2003). Передне слово / В. Г. Табачковський // Філософія: Світ людини. Курс лекцій / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов та ін. К.: Либідь. С. 11.

Філософсько-антропологічний дискурс дає можливість збагнути органічне поєднання в кожній конкретній людині максимальної самоцінності, індивідуальності, унікальності та водночас універсальності, вселюдності⁵⁰⁰. При цьому розкривається багатоаспектність ества людини, гієрархічний характер зв'язку її сутнісних характеристик. Філософ звертає увагу на те, що заглиблення в сутність сучасної людини сьогодні стає неможливим, якщо розглядати антропологічне у відриві від всього живого (світу тварин і рослин, планети в цілому):

«...Антропологічний розмисл опинився сьогодні віч-на-віч з необхідністю якнайсуцільніше співвідносити унікальність і самоцінність кожної людини з унікальністю інших людей, далі – живих створінь, ще далі – з самоцінністю будь-чого суцього поряд із людиною»⁵⁰¹.

Можна виокремити спільні позиції у працях В. Шинкарука, В. Табачковського, С. Кримського. Так, у представників вітчизняної, Київської світоглядно-антропологічної школи виразно простежується спроба подолання обмеженості раціоцентричного підходу до аналізу природи людини; осмислення людини як *істоти цілісної*, як самоцінного явища. Людське буття аналізується в усій повноті його аспектів, де тілесність відіграє не другорядну роль, а виступає одним із основних факторів практично-духовної діяльності та самопобудови цілісної особистості. Травмуюче людину агресивне суспільство протиставляється «антропоцентричному», людяному соціуму, в якому кожна людину поважають, прагнуть зрозуміти і підтримати.

19. Символіка травми в мистецтві

*Мистецтва не буває без болю; разом із тим,
мистецтво існує для того, щоб компенсувати біль.*

Тілль Ліндеманн, сучасний німецький поет і музикант,
вокаліст рок-групи “Rammstein”

Мистецтво, як і література, завжди було важливим засобом конструювання культурної травми. У цій главі ми покажемо конкретні приклади такого процесу. Як і в попередній главі, спробуємо прослідкувати роль символу у процесі створення травматичного наративу.

⁵⁰⁰ Там само. С. 13.

⁵⁰¹ Там само. С. 14.

Але тут одразу виникає питання: «Чи можна довіряти візуальним образам?» Як зауважують Ф. Герен та Р. Халлас у Вступі до свого дослідження травматичних відео образів:

«Не лише тільки виробництво та поширення образів породжують сумнівів їх правдивості. <...> Сучасне іконоборство, яке супроводжує виробництво, поширення та філософію образу у двадцять першому столітті, ніде не є більш наочним, яктосовно образів травматичних історичних подій»⁵⁰².

Польська дослідниця Яніна Струк у своїй книжці, присвяченій фотографічному зображенню жертв Голокосту, замислюється над складними питаннями: «Чи маємо ми право публікувати світлини в'язнів нацистського режиму? Що дають нам, сучасним людям, ці зображення?»

Так, коментуючи жахливу фотографію оголених людей, зроблену у Снятині 11 травня 1943 року за кілька хвилин до розстрілу, авторка зізнається:

«Мені було соромно розглядати цю варварську сцену, я відчувала свій вуайєризм тому, що я бачила їхню наготу та вразливість, і я була стурбована, оскільки сама, дивлячись на цю фотографію, поставила себе в положення можливого вбивці. Але я прагнула дивитись, ніби чим більше я дивилась, тим більше інформації могла отримати»⁵⁰³.

Замислюючись над тим, яке культурне значення мають фотографії трагедії, яким чином вони вплинули на формування нашого сприйняття Голокосту, авторка робить висновок, що фотографічне зображення Голокосту не дає вичерпного викладу історичних подій, у які фотографічні наративи зазвичай змушують нас вірити; це й неможливо. Фотографії є фрагментами. Вони ілюструють історії, а не розповідають. Вирішувати, як їх інтерпретувати, було надано кураторам, кіномайстрам, історикам та пропагандистам. <...> Фотографії та їх інтерпретація не завжди дають нам краще зрозуміти історичну подію, яку ми називаємо Голокостом; скоріше, вони нагадують нам, як світ було упорядковано на той час. Сьогодні завжди має свій порядок денний для реконструкції минулого⁵⁰⁴. Я. Струк полемізує з відомими думками Сьюзен Сонтаг про фотографію як засіб привласнення світу людиною. С. Сонтаг вважає, що показ шокуючої, травмуючої реальності привчає людину до жорстокого,

⁵⁰² The image and the witness: Trauma, Memory and Visual Culture. Edited by Frances Guerin and Roger Hallas. London & New York: Wallflower Press, 2007, p. 2.

⁵⁰³ Struk, J. Photographing the Holocaust. 2nd edition. NY: Routledge, 2020, p. 16.

⁵⁰⁴ Там само, p. 29.

змінює мораль не у кращий бік⁵⁰⁵. На думку польської дослідниці, демонструвати кадри травмуючих подій необхідно для того, щоб зберегти пам'ять про жакливі часи і вчинки, застерегти людей від повернення до таких дій⁵⁰⁶.

У 1959 році вийшов фільм французького режисера Алена Рене «Хіросіма, любов моя» (за сценарієм Маргеріт Дюрас). У стрічці розповідається про зустріч у повоєнній Хіросімі французької актриси і японського архітектора. Забуваючись у пристрасті кохання, двоє людей прагнуть звільнитись від важкої травми минулого, яка стала колективною травмою мільйонів людей, що пережили світову війну. Актриса розповідає про власний досвід війни та окупації, про своє кохання до німецького солдата і про те, як над нею знущались мешканці рідного містечка, дізнавшись про цю «брудну пристрасть». Вони поголили їй голову, а батьки заперли дівчину в підвалі. Режисер фільму, до речі, зауважував:

«Те, що «Хіросіма» показує людей, які страждають, не означає, ніби це – песимістичний фільм. Життя не завжди радісне, але принаймні прожиті моїми героями 48 годин варті десяти років видимого щастя, яке насправді – лише летаргія. Найстрашніше – небуття, порожнє життя гірше за страждання»⁵⁰⁷.

К. Карут у своїй монографії присвятила аналізу символіки цього фільму окрему главу⁵⁰⁸. На її думку, цей фільм розповідає про зраду (як душевну травму). Саме так оцінює власні дії героїня стрічки: вона глибоко переживає те, що зрадила коханого (німецького хлопця було вбито під час звільнення міста); зрадила батьків, вкривши ганьбою; зрадила свою країну, оскільки кохалась із окупантом: *«Чи може кохання стати зрадою, і де та межа, за якою пристрасть переходить у зраду?»⁵⁰⁹* Це головне питання твору М. Дюрас і А. Рене, і це питання стосується не лише героїні фільму; воно хвилює дуже багатьох людей,

⁵⁰⁵ Sontag, S. On Photography. New York, 1977, pp. 59–60.

⁵⁰⁶ Struk, J. Photographing the Holocaust, p. 18.

⁵⁰⁷ “Impossible de parler de HIROSHIMA. Tout ce qu'on peut faire c'est de parler de l'impossibilité de parler de HIROSHIMA”. Marguerite Duras, in the published script *Hiroshima mon amour*. Paris: Gallimard, 1960; quoted by Emma Wilson, *Alain Resnais*. Manchester: Manchester U.P., 2006, p. 48.

⁵⁰⁸ Caruth, C. Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History, pp. 25–56.

⁵⁰⁹ Там само, p. 27.

які пережили війну та окупацію, інколи йшли на угоду із совістю, народжували дітей від окупантів, проявляли свою слабкість. Саме тому ще війна є колективною травмою. Крім того, у стрічці символізується спроба *подолання смерті*: людське бажання здатне піднятися над смертністю існування. Хіросіма, де розгортається дія – символ мертвого міста, яке все ж зберегло надію відродитись. Японець, в якого закохується французенка, символізує відроджене кохання і духовне одужання⁵¹⁰.

Трохи раніше, у 1955 році, Ален Рене зняв ще один фільм, що викликав гучну сенсацію. Це документальна стрічка *«Ніч і туман»*, в якому показано залишки концтабору Освенцим і документальні кадри про загиблих в'язнів, торттури та медичні експерименти над ними. Коментатор розповідає про історію виникнення таких таборів у центрі Європи. Цей фільм був одним із перших, присвячених темі нацистських концтаборів; він зробив вагомий внесок у процес конструювання травми нацистських злочинів як культурної події⁵¹¹.

Травмуючій проблемі міжрасових стосунків у США присвячено фільм британця Алана Паркера *«Міссісіпі у вогні»* (1988). Стрічка отримала велику кількість нагород, численних прихильників у різних куточках світу. Але є один нюанс: події, описані в ній, суттєво відрізняються від того, що було насправді. У стрічці Паркера показано криваві події 1964 року у штаті Міссісіпі, коли було вбито трьох чорношкірих борців за права людини. Виникають масові заворушення. Справу про вбивство розслідують двоє агентів ФБР Ворд і Андерсон. Перший переконаний, що необхідно чітко дотримуватись закону, другий не такий лояльний і вважає, що для успішного пошуку вбивць можна і порушити деякі норми. Розслідування йде важко: місцеві афроамериканці панічно бояться давати будь-які свідчення, а місцевий шериф є членом Ку-клукс-клану. В результаті все ж таки перемагає справедливість: завдяки задіянню чорношкірого агента ФБР, виходу на впливового місцевого політика, пов'язаного з Ку-клукс-кланом, допомозі його дружини, майстерно проведеній складній операції убивць було спіймано і засуджено. В останньому епізоді фільма ми бачимо символ примирення: чорні та білі прихожани співають разом на тому місці, де стояв згорілий храм. Примирення відбувається і між

⁵¹⁰ Там само, р. 37.

⁵¹¹ *Uncovering the Holocaust: the international reception of Night and fog*/ Ewout van der Knaap, ed. London; New York: Wallflower, 2006.

двома агентами, які в ході спільної справи не на жарт посварились. Ворд звертається до колеги вперше по імені, пропонуючи сісти за кермо.

Незважаючи на різку критику фільма за вільне трактування історичної події, а особливо за те, що афроамериканців показано заляканими та пасивними (вдова Мартіна Лютера Кінга навіть бойкотувала показ фільму з цієї причини)⁵¹², фільм Паркера, на думку багатьох, все ж таки досяг своєї мети. Він показав, наскільки складними є відносини між людьми, навіть якщо вони мешкають у маленькому провінційному містечку. Крім того, фільм показав важливість примирення, незважаючи на різке несприйняття одним іншого.

Символічними підтекстами наповнено також стрічку Бахмана Гобаді «*І черепахи можуть літати*» (2004). Стрічка стала першою, що була знята в Іраку після падіння режиму Саддама Хуссейна. У ній змальовано трагедію курдських біженців, що проживають в таборі для тимчасових переселенців. Вони всі ненавидять реальність, у якій «тимчасово проживають» і мріють про *Інший Світ*. Це бажання передано через дитяче сприйняття: для дитини, особливо для підлітка, є характерним бажання якнайшвидше стати Іншим – дорослим, сильним, відправитись у мандри і т. п. Ось чому статус «тимчасового мешканця» (якщо розглядати цей статус в широкому екзистенційному вимірі) для дитини є природним. Проте діти, перебуваючи в таборі, стикаються з вкрай жорстокими речами. Усі вони також мають трагічний військовий досвід: хто залишився без батьків, хто став інвалідом, хто дивом врятувався під час бомбардувань. Символіка фільму пов'язана передусім із зустріччю двох вимірів і співіснуванням їх у свідомості людини – виміру реального і «виміру бажання, мрії». Так, головний персонаж фільму 13-річний хлопець на прізвисько Сателіт займається купівлею і встановленням телевізійних антен для мешканців табору. *Телевізійна антенатут* є символом забуття (люди прагнуть забути свої страждання, поринувши у світ телевізійних образів), а також символом іншої реальності. Мовчазна дівчинка Агрін також шукає інший світ, але її шлях – шлях самогубства (вона робить декілька невдалих спроб, але її постійно щось зупиняє). Якщо одні діти бажать завершити власне життя, то інші навпаки – хочуть розпочати нове життя на цьому світі. Безрукий брат Агрін має дар бачення потойбічного (ще один символ втечі в іншу реальність).

⁵¹² Toplin, R. B. (1996). *History by Hollywood: the use and abuse of the American past*. Urbana: University of Illinois Press. 292 p.

Фільм китайського режисера Чжана Імоу «Жити» (1994) за однойменним романом Юй Хуа описує історію декількох поколінь однієї китайської родини (із середини ХХ століття до кінця 1970-х років). Головний персонаж Сюй Фугуй, гастролуючи провінцією з театром тіней, потрапляє у вир громадянської війни. Спочатку він був проти своєї волі записаний до лав гомінданівської армії. А згодом, потрапивши у полон до комуністів, був змушений служити в Червоній Армії Китаю. Протягом повоєнних десятиліть він та інші герої кінооповіді стають жертвами Культурної революції, переживають низку особистих трагедій, пов'язаних з трагічною долею країни. Як зазначають дослідники, фільм Чжана Імоу можна розцінювати як зусилля репрезентувати нерепрезентативне. Замість того, щоб розташувати історичні події у зв'язну та гладку розповідь, цей фільм формує травматичну пам'ять, відтворюючи моменти особистого досвіду багатьох простих людей. Такі методи відтворення вже містять у собі ідею про те, що наратив травми самий по собі є актом виживання⁵¹³.

Травматичні події ХХ століття знайшли відображення і в театрі. Польський дослідник Гжегож Нізьолек робить спробу розібратись, чому більша частина поляків зайняли позицію «сторонніх спостерігачів» під час масового вбивства євреїв. Автор відштовхується від висновків Зигмунта Баумана, сформульованих у книзі про Голокост, і робить спробу застосувати їх до театрального мистецтва:

«Чи не повинні були форми театру, народжені на ґрунті освітніх проєктів Просвітництва та романтичних ідеологій національно-визвольної боротьби (а також процедури, що створюються в рамках таких форм театру), стати за своїм визначенням інструментом, за допомогою якого практикуються суспільні та індивідуальні стратегії захисту від такого досвіду, яким була Катастрофа? Чи могли вироблені в рамках театральних інституцій практики, за допомогою яких створюються вистави, конструюються ідентичності ... і встановлюються стосунки із залом для глядачів ... сприяти тому, щоб чесно опрацювати пережите? Чи не вийшло так, що театр, з огляду на його традиції, завзято запрягли в ідеологічні проєкти, спрямовані на витіснення пам'яті про надто болісне минуле? І чи не став театр у

⁵¹³ Zhaohui Xiong. *To Live*. The Survival Philosophy of the Traumatized. In: *Trauma and Cinema: Cross-Cultural Explorations*. Edited by E. Ann Kaplan and Ban Wang. Hong Kong University Press, 2008, p. 208.

результаті – так само як соціологія, що критикується Бауманом, – «сліпим» по відношенню до Катастрофи?»⁵¹⁴

Дослідник прагне розібратись (на прикладі аналізу конкретних п'єс і вистав, таких як, наприклад, драма Стефана Отвіновського *«Пасха»*, п'єса Ежи С. Сіті *«Слухай, Ізраїлю!»* про варшавське гето, що була поставлена Ежи Яроцьким у театрі «Старий» та інших), чому в Польщі, на території якої розташовувався Освенцим, на відміну від багатьох західних країн, люди повоєнних поколінь, а також ті жителі, що пережили воєнні часи, часи окупації і боротьби з нацизмом, стримано і навіть холодно сприймали тему Голокосту?⁵¹⁵

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 2

Символ грає ключову роль у процесі формування культурної травми. Це пояснюється тим, що символи (так само як норми та цінності) складають ядро будь-якої культури. Символ постає як складна, багаторівнева культурна конструкція. Він лежить в основі культуротворчості, є важливим учасником всіх культуротворчих процесів (один із родоначальників дослідження символу як напряму сучасної філософії культури Ернст Кассірер акцентував на тісному поєднанні онтологічного та культуротворчого аспектів символу). Питання про природу символу є достатньо складним: філософи вбачають відмінність між ним і знаком, водночас вказуючи на знаково-образну природу символічного. Він є також антропологічним і соціальним феноменом, оскільки структура символу відтворює головні структурні елементи людського буття, всіх його рівнів та вимірів.

Завдяки своїм функціям (репрезентативна, комунікаційна, трансцендентна та інші) символ грає важливу роль у процесі формування культурної травми. Особливо значущою, на наш погляд, є трансцендентна функція, завдяки якій символ постає своєрідним медіатором, посередником між реальною травматичною подією та культурною травмою («образом» цієї події в культурі).

Багатоаспектність символу як культурного, антропологічного, соціального феномена дозволяє стверджувати, що зрозуміти його роль у процесі формування культурної травми можна лише на міждисциплінарному полі досліджень, позаяк аналіз символу здійснюється на межі декількох дисциплін,

⁵¹⁴ Театр, що мислить історію. URL: <https://zbruc.eu/node/121492> . Дата звернення: 28.05.2025.

⁵¹⁵ Там само.

поділяючись (умовно) на три напрями: філософські та культурологічні, психологічні, соціологічні дослідження. Так, дуже важливо встановити зв'язки між символом і мовою, символом і літературою, символом і мистецтвом (спроби такого аналізу було зроблено нами в даному розділі). Це важливо в першу чергу тому, що завдяки символу формується дискурс культурної травми, а процес формування та розвитку цього дискурсу є ключовим для нашого осмислення травматичної події. В основі дискурсу КТ лежить символічне поле (тобто, сукупність всіх символів травми), що формується навколо ключових символів.

Процес формування культурної травми ми називаємо символічною реконструкцією. Завдяки процесу символізації (символічного вираження реальної події) відбувається трансцендентний перехід реального у символічну площину. Символіка травми формує її дискурсивне поле, завдяки чому травматична подія набуває культурного сенсу.

Процес формування культурної травми є тривалим, тому кожне наступне покоління в межах існуючої культури переосмислює, доповнює, змінює (тобто, символічно реконструює) її. Інколи на цьому шляху відбуваються процеси десимволізації (втрата символічного значення) та ресимволізації (повторне набуття символічного значення) окремих аспектів травми.

Розділ 3. КУЛЬТУРНА ТРАВМА В КОНТЕКСТІ ЕТНІЧНОГО ТА МІЖЕТНІЧНОГО

20. Етнічний час та етнічний простір: символічний аспект

*Нація заповнює вакуум, який виник у результаті
руйнування родинно-общинних відносин,
і перекладає цю втрату мовою метафори.*

Хомі Бгабха

У попередніх розділах ми розглядали феномен культурної травми як соціокультурного явища. Дійсно, сама назва говорить про те, що будь-яка КТ утворюється та існує в культурі. Ключову роль у процесі (ре)конструкції культурної травми грає символ, який, окрім онтологічної природи, завжди містить культурне коріння.

Але, окрім того, що всі називають світовою культурою (або культурою людства), існують численні національні культури зі своєю специфікою та історією. Тому, досліджуючи травму як культурне явище і національну подію, ми завжди маємо робити поправку на етнічну, національну специфіку травми. У цій та двох наступних главах спробуємо розглянути, в чому полягають особливості природи *етнічного*, і яким чином вона впливає на формування культурної травми.

Етнос (ἔθνος) – грецьке слово, що означає «народ». В етносоціології етносом називають просту соціальну спільноту, яка проживає на певній території та має спільні звичаї, традиції, норми, цінності⁵¹⁶. Засновник етносоціології Ріхард Турнвальд вважав етносом *«природний народ»* (койнему), тобто таку спільноту, достатньо компактну, що проживає на певній території і має органічні, безпосередні зв'язки із природою, а

⁵¹⁶У нашому дослідженні ми використовуємо поняття «етнос», а не поняття «нація», «народ». Це пояснюється тим, що визначення «нація» вживається переважно стосовно політичних утворень західного типу, що мають свою державність; словом «народ» позначають велике етнічне утворення або ж таке, що складається із декількох етносів. Нами розглядаються травматичні події у житті різних етнічних спільнот, в тому числі малих, які не мають або не мали своєї державності, перебували на шляху звільнення від колоніального рабства. Окрім того, саме для етносу є характерною наявність максимальної колективної ідентичності, а остання, як показав Дж. Александер, грає вагомий роль у процесі формування культурної травми.

також прості форми культури⁵¹⁷. У нашому дослідженні поняття «етнос» вживається в найширшому значенні – як позначення всіх типів етнічних спільнот, від племені до нації⁵¹⁸.

Звичайно, для будь-якого етносу притаманна наявність спільної культури, в тому числі знаково-символічної системи. Кожен етнос обов'язково відрізняється від інших. Саме тому плюралістичність етнічних утворень передбачає також культурний плюралізм, культурну мозаїчність.

Світова культура – це сукупність різних етнічних культур, різних проявів та різновидів ментальності. За визначенням Макса Вебера, **етнічність** – це приналежність до певної етнічної групи, яка скріплена культурною однорідністю і вірою у спільне походження⁵¹⁹.

В житті кожного етносу особливе місце займають *простір* і *час*. Вони утворюють своєрідну сітку координат для розвитку етнічної спільноти, в тому числі для культурного розвитку.

Будь-який етнос не можна відокремити від простору, на якому розвивається його життя і культура. Ставлення етносу до свого простору є органічним і дуже зрозумілим. Це ставлення знаходить відображення в культурі. Так, важко зустріти культуру, в якій не було б творів, що оспівують красу рідних місць, красу природи рідного краю, тугу за батьківщиною і т. ін. Навіть номади (народи-кочівники) відображають у міфах, піснях і легендах ареал свого існування, свій життєвий шлях, координати руху. **Простір етносу** – це його «життєвий простір», важлива частина *життєвого світу*.

Другу складову життєвого світу утворює *час*. Важко погодитись з існуючою думкою, яку розвиває низка науковців (наприклад, О. Дугін), що етнічний час є другорядною, зовсім несуттєвою ознакою етносу⁵²⁰.

⁵¹⁷Turnwald, R. (1931). Die Menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologische Grundlagen. Bd. 1 Repräsentative Lebensbilder von Natur Volkern. Berlin&Leipzig:Walter de Gruyter & Co.

⁵¹⁸ Останнім часом багато пишуть про загальну кризу теорії етносу, яка поширюється і на етносологію. Численні критики вказують і на сумнівність поняття «етнос», яке практично не дістало поширення на Заході, а було притаманне переважно радянській науковій школі. Разом із тим, в сучасній українській та зарубіжній соціології, культурній антропології, інших дисциплінах з'явилося чимало цікавих досліджень, в яких вживаються поняття «етнос», «етнічність». Існують навіть окремі дисципліни, що базуються на вивченні різних проявів етнічного: етнопсихологія, етнолінгвістика і т. д.

⁵¹⁹ Weber, M. The Theory of Social and Economic Organization (Talcott Parsons' translation of volume 1 of Economy and Society) (original - 1915, translation - 1947). London: Routledge, p. 374.

⁵²⁰ Dugin, A. Ethnosociology. Arktos Media Limited, 2019. 310 p.

При цьому вказується на пряму взаємозалежність *етноцентруму* (етнічного простору) та *етнотемпоральності* (часового виміру етносу):

«Час – це мапа, кожен сегмент якої, повторюючись, набуває сталість та просторові властивості»⁵²¹.

Не вдаючись у розгорнуту полеміку із цього питання, яке заслуговує на окремі дослідження, згадаємо, що у кожного етносу вагому роль грає **пам'ять роду** – інформація про предків, походження роду, історичні події. Така інформація зберігається і передається від покоління до покоління у вигляді міфів, епосу, усних або записаних історичних оповідань. Не важко помітити, що вказівки на час тієї чи іншої події постійно присутні в таких переказах.

Простір і час, разом узяті, складають *хронотоп*, єдиний і цілісний просторово-часовий континуум існування етнічної спільноти. Відомий вчений ХХ століття, дослідник етносів Євразійського степу Лев Гумільов показав, що будь-який етнос, як і людина, народжується, живе, досягаючи в певний момент найвищого злету свого розвитку (пасіонарність) і помирає. **Етнос** – це живе органічне біосоціальне утворення, що народжує культуру як свій самовираз і своє світопереживання.

Час і простір – це основні, найбільш широкі символічні конструкції, що складають основу культури будь-якого етносу. Усі символи так чи інакше прив'язані або до простору, або до часу. Так, наприклад, міфи на історичну тематику або ті, що пояснюють походження світу, роду – наповнені символами часу. Символіка предметів, кольорів, людського тіла або тваринні символи прямо пов'язані з певним ландшафтом або тілесними координатами, тілесним простором. Просторова символіка прокладає шляхи до відповіді на питання «*де?*»; часові символи вказують і пояснюють нам: «*коли?*»

Символіка травматичної події розкриває прикмети часу, коли відбулась ця подія (наприклад, Друга світова війна 1939-1945 рр, Голодомор 1932-1933 рр., теракти в Нью-Йорку 11 вересня 2001 р. і т.д.) та ознаки простору, де сталась подія (Європа, Україна, США і т. д.).

В сучасному глобалізованому світі етнічний простір стає все більш розмитим. Суспільства і культури перестають бути закритими, відгородженими від усього світу. А сам етнічний простір стає все більш релятивним поняттям. У наш час це скоріше *простір етнічної комунікації та взаємодії*, аніж якесь територіальне утворення. За концепцією «мережевого суспільства» М. Кастельса, сучасний глобалізований соціум є фрагментарним і структурується навколо центрів, де здійснюються ті або інші мережеві процеси (інтернет-зв'язок,

⁵²¹ Там само, р. 202.

телекомунікація і т. ін.)⁵²². Так, етнічний простір українців вже не обмежується територією України. Українці, що проживають в різних куточках світу, активно спілкуються та взаємодіють між собою, використовуючи мобільний зв'язок, соцмережі, комп'ютерні програми і т. ін.

Етнічний простір початку XXI століття – це не територіальний, а скоріше віртуальний знаково-символічний континіум, в якому проявляються всі основні елементи національної ідентичності: мова, символіка, традиції і звичаї, комунікативні шаблони, моральні цінності.

Час також «не стоїть на місці» – він змінюється разом із нами. Ми також змінюємо наші уявлення про час, і не лише завдяки знайомству із працями Ейнштейна. В культурі постмодерну відбулось «*перевідкриття часу*». Стосовно етнічної проблематики, це перевідкриття проявляється різними способами віртуальної реконструкції історичних подій, в тому числі травматичного характеру. Завдяки Інтернету, існують візуальні архіви, віртуальні експозиції, музеї і т. п. Сукупність цих прийомів дозволяє максимально відчутти атмосферу минулого, певної епохи, актуалізувати подію, включивши її в рамки сучасності.

21. Етнічна ментальність і символ

Міфологічне мислення, хоча воно і прив'язано до образів, може бути узагальнюючим і, отже, науковим: воно також діє за допомогою аналогій та співставлень.

Клод Леві-Строс

Американський філософ Ральф Емерсон першим вжив слово «*менталітет*» ще у 1856 році. Але лише після виходу праці Люсьєна Леві-Брюля «*Первісне мислення*» (1922) цей термін набув широкого наукового вжитку. Автор позначав цим словом спільні психічні особливості людей, що проживають в одному соціумі, хоча різняться за майновими, класовими та іншими ознаками. В наш час поняття «*менталітет*» (або «*ментальність*») використовується як характеристика специфіки сприйняття та тлумачення світу в системі духовного життя того чи іншого народу, нації, соціальних суб'єктів, що уособлюються певними

⁵²² Castells, M.(ed.) (2004). The Network Society: A Cross-Cultural Perspective. Cheltenham, UK; Northampton, MA, Edward Edgar.

соціокультурними феноменами⁵²³. Отже, ментальність притаманна як соціальним спільнотам взагалі, так і етнічним спільнотам (*етнічна ментальність*).

Тлумачень поняття «ментальність», як і підходів до її вивчення, існує дуже багато. Вітчизняний дослідник Р. Додонов наводить у своїй монографії лише основні з них – такі, зокрема, як:

- 1) оцінка співвідношення між душею та тілом;
- 2) свідомо оцінка та неусвідомлена роль тілесного (напр., тіло як в'язниця душі; ідеал психосоматичної цілісності);
- 3) страхи та надії (напр., уявлення про потойбічний світ; утопії);
- 4) уявлення про співвідношення радості, страждання та щастя...;
- 5) оцінка та подолання хворобливості (напр., розуміння хвороби як Божого покарання; уявлення про хвороби як дефект біологічного механізму);
- 6) уявлення про смерть і поведінку людини під час умирання (напр., вмирання як цезура всередині життя; смерть як витіснення зі світу повсякденності);
- 7) переживання стосунків між індивідом, сім'єю та суспільством (напр., у групі взаємопов'язаних індивідуумів; культ індивідуального генія);
- 8) громадські критерії цінності (напр., честь і сором; консерватизм та прогресивність);
- 9) ставлення до війни та миру (напр., справедливі та священні війни; принципове заперечення насильства);
- 10) сприйняття простору (напр., святість простору; образи пересування у просторі);
- 11) зразки мислення (напр., асоціативне мислення; вирішення проблем під час дискусії або суперечки);
- 12) форми комунікації (напр., письмове та усне мовлення; мова жестів)⁵²⁴.

А М. Міщенко, наприклад, вважає ментальність механізмом закріплення легітимації за певними емоціями та відмови у такій легітимації іншим⁵²⁵.

⁵²³ Філософський енциклопедичний словник / НАН України; Інст. філос. ім. Г. С. Сковороди; наук. ред. Л. В. Озодовська, Н. П. Поліщук. К.: Абрис, 2002. С. 369.

⁵²⁴ Додонов, Р. А. (1998). Етнічна ментальність: досвід соціально-філософського дослідження. Запоріжжя: РА «Тандем-У». С. 22–24.

⁵²⁵ Поняття ментальності в суспільних науках / Круглий стіл // Генеза. 1995. N 1(3). С. 9.

Символ грає особливу роль у структурі етнічної ментальності. Виконуючи інформативну, комунікативну, трансцендентальну та інші функції, він пронизує все життя етнічної спільноти і формує її свідомість. Недаремно міфи, традиції, обряди будь-якого народу наповнені важливими символами:

«Не лише символи міміки, жестів, рухів, постави, фізичної динаміки, антропологічних відмінностей, манер тощо, а й специфічні реакції на символи-образи довкілля (навіть тактильні відчуття, звуковій смакові подразники, не кажучи вже про зорові картини) є символіко-інформативними, промовистими»; так, образ різдвяного чи великоднього столу, гама запахів, властивих, власне, цим подіям, періодично поновлює потаємний архетиповий зв'язок людини з глибинними пластами міфологічної свідомості, ілюструючи одну з поширених серед обрядознавців аксіому: обряд – це «місток» від Першопочатку до прийдешнього»⁵²⁶.

Підсвідомість з її архетипами займає унікальне місце у структурі етнічної ментальності. Підсвідомі інтенції формують поведінку кожної людини, що належить до етнічної спільноти; і, якщо навіть людина не співвідносить себе з основними об'єктивованими ознаками етносу <...>, подібні підсвідомі настанови виявляють її системний зв'язок з етнічною спільнотою, відбиваючи у свідомості людей об'єктивно існуючу цілісність етносу як системи⁵²⁷.

Психологія минулого століття здійснила справжній прорив у дослідженнях таємниці індивідуального та колективного несвідомого. Якщо у З. Фрейда головну увагу звернуто на індивідуальне підсвідоме, то в концепції аналітичної психології К. Г. Юнга актуалізовано і розвинуто традицію аналізу колективної свідомості. Юнг поглибив ідеї Леві-Брюля про колективні уявлення, перевівши аналіз в екзистенційну площину. Юнгівські *архетипи* – це ідеальні першооснови людського буття, укорінені в підсвідомому. Архетипи мають природне походження і водночас створюють підґрунтя людської культури. Вони укорінені в

⁵²⁶Кувєда, В. Т. Рефлексія етнокультурних домінант в українській психологічній думці: історико-психологічний вимір. У кн.: Історико-психологічна реконструкція психологічної думки в етнокультурному просторі України: монографія / В. Т. Кувєда, В. М. Летцев, В.Ф Литовський, А. М. Маслюк, Ю. Т. Рождественський, В. В. Турбан, М.-Л. А. Чапа, В. В. Шусть. Київ, 2012. С. 15.

⁵²⁷ Там само. С. 22.

колективному несвідомому, що є більш глибоким шаром людської психіки, ніж індивідуальне несвідоме, як пише Юнг:

«Особисте несвідоме лежить в іншому, більш глибинному шарі, який формується не з особистого досвіду; цей вроджений глибинний шар я називаю колективним несвідомим»⁵²⁸. За Юнгом, колективне несвідоме має універсальний характер, що й робить його фундаментальною основою колективної ідентичності та культури етнічної спільноти: воно «однакове в усіх людей, створюючи таким чином універсальний психічний субстрат надособистої природи, який є в кожному з нас»⁵²⁹.

Архетипи знаходять свій вираз в першу чергу у примітивних, найперших колективних знаннях, часто містичного характеру, що передавались в усній формі від одного покоління одноплемінників до іншого. Крім того, широкою і важливою сферою життя архетипів стають міфи та казки. Однак термін *«архетип»* можна вживати стосовно *«representations collectives»* лише побічно, оскільки він позначає ті елементи психічного змісту, які ще не піддалися будь-якій свідомій обробці і, отже, є безпосередньою психічною даністю⁵³⁰.

Архетипи зберігають ряд унікальних властивостей. Це поведінкові паттерни, що мають динамічний характер; вони тісно пов'язані з інстинктом. Архетипи є не просто «архівами» колективної інформації; вони постійно спонукають до дій, є потужними збудниками, що націлюють психічну енергію людини в певному напрямі. Образно кажучи, архетипи є тим насінням, що, потрапляючи на ґрунт інстинкту, дає можливість зростання для раціонального мислення та усвідомлених дій:

«Архетип – а саме несвідомий зміст, що змінюється в результаті усвідомлення і сприйняття, – набуває особливого відтінку під впливом тієї індивідуальної свідомості, у якій він виникає»⁵³¹.

Але є ще одна особливість архетипу – він, як і символ, недоступний для раціонального спростування⁵³².

Архетип і символ також зближує трансцендентна природа обох феноменів. Живучи у глибинах несвідомого, архетип діє в усвідомлених

⁵²⁸ Jung, C. G. The Archetypes and the Collective Unconscious. (1981 2nd ed. Collected Works Vol. 9 Part 1), Princeton, N.J.: Bollingen, p. 8.

⁵²⁹ Там само.

⁵³⁰ Там само, р. 10.

⁵³¹ Там само.

⁵³² Там само, р. 23.

формах. Тому трансцендентність архетипу проявляється як здійснення початкової, закладеної в ембріональному зародку, особистості в усіх її аспектах⁵³³.

Отже, як бачимо, запропонована К. Г. Юнгом концепція архетипів по суті є символічною⁵³⁴. Архетипи колективного несвідомого цілком можна вважати символами, що лежать у підґрунті колективного мислення етносу. Архетипи притаманні саме для етносів, а не будь-яких інших великих спільнот (регіональних, професійних і т. д.). І це не дивно – адже етноси є давнім і природним утворенням (вони беруть початок від спільних предків). Саме архетипічна форма мислення є ознакою будь-якої етнічної спільноти.

Архетипи в символічній формі зберігають інформацію про травматичні події, містять *символічне відображення травми*. У працях Юнга можна зустріти багато прикладів символіки психічної травми або ж болісних переживань окремої людини, і в основі цієї символіки лежать архетипи колективного несвідомого.

Проблематиці травми Юнг приділяє увагу у праці *«Психоз і травма» (1907)*. Аналізуючи індивідуальну травму, швейцарський психоаналітик робить висновок, що вона є наслідком сукупності негативних переживань. Вивчаючи неврози та психічні комплекси у членів однієї родини, Юнг стверджує, що індивідуальна травма може повторюватись у декількох родичів; поняттям *«сукупна травма»* Юнг позначив колективну травму, що може існувати у близьких рідних. У процесі формування сукупної травми вагому роль відіграють архетипи:

*«До моменту травми архетипова частина існує лише образно, як мотивуюча сила, але в ній немає комплексу, що турбує і породжує тривогу. Травма створює емоційно насичений образ-спогад, який асоціюється з архетипічним, зливається з ним і застигає у більш-менш постійну структуру. Ця структура містить певну кількість енергії, і з нею можуть асоціативно зв'язуватись інші образи, створюючи мережу. Таким чином, комплекс збагачується і розширюється за рахунок пізнішого подібного досвіду»*⁵³⁵.

Торкаючись питання про причини виникнення травми, Юнг стверджує, що не завжди вона породжується певною ситуацією. Травму

⁵³³ Там само, р. 239.

⁵³⁴ Юнг ототожнював поняття «символ» та «образ». У його працях архетипи часто називаються образами, а інколи – символами.

⁵³⁵ Там само, р. 61.

можуть викликати індивідуальні особливості розвитку людини, а також ставлення до нього з боку соціального оточення. Якщо екстраполювати цю думку на колективні травми великих спільнот, то можна помітити, що часто *травмований етнос* – це етнос, якого «несправедливо образили», «скинули на узбіччя цивілізації», «недооцінили» і т. ін.

Слова, які ми взяли в лапки – це також символи, що містяться в колективному несвідомому етносу. Зараз, наприклад, важко сказати, яка подія більшою мірою травмувала німців у 20-ті роки ХХ століття: поразка в Першій світовій війні або ставлення з боку інших західних держав. Уїнстон Черчілль вважав, що саме ця образа і нерозумна політика щодо Німеччини стала головною причиною гітлерівської спроби реваншу 1939 року:

Переможці нав'язали німцям усе те, що було ідеалом, якого здавна прагнули ліберальні країни Заходу. Вони були позбавлені тягара обов'язкової військової повинності і необхідності нести витрати, пов'язані з озброєнням. Нарешті, незважаючи на те, що вони не мали кредиту, їм були нав'язані величезні американські позики. У Веймарі було проголошено демократичну конституцію, яка відповідала всім новітнім досягненням у цій сфері. Після вигнання імператорів було обрано нікчемностей. Під цим тонким покровом вирували пристрасті могутньої, переможеної німецької нації, але нації, що залишилася цілою»⁵³⁶.

Ми бачимо, що в основі політравми німецького народу (поразка у війні в 1918 / численні жертви / розпад імперії / повоєнна бідність та безробіття) лежить психічний комплекс *несправедливої образи* із усією відповідною символікою, яка містить архетипи.

Так само, до речі, головною причиною виникнення травматичних комплексів у росіян в 90-х роках минулого століття вчені, письменники та аналітики називають не так розпад Радянського Союзу в 1991, як «втрату світової величі та могутності нації», «зневажливе ставлення з боку Заходу» і т. ін.

22. Міжетнічні конфлікти та символіка воєнної травми

Міжетнічні відносини, які часто розвиваються за напруженими сценаріями та мають багатовікову історію зближення й протистоянь,

⁵³⁶ Churchill W. The Second World War. Volume 1. The Gathering Storm. London: Penguin, 1948. 752 p. P. 21–22.

також можна розглядати у символічній площині. Будь-яке протистояння двох етносів – це не лише політичне, військове або економічне протиборство; це також протистояння ментальностей, різних типів колективного мислення та різних культур.

Для будь-якого етносу інша етнічна спільнота являє собою потенційну небезпеку, оскільки є уособленням «Іншого», символом «Іншого». Кожний етнос за своєю сутністю етноцентричний і замкнений на собі, на «Своєму», тому будь-які прояви присутності «Іншого» у безпосередній або віддаленій перспективі завжди підсвідомо оцінюються як загроза та небезпека. Цей образ іншого етносу має у своїй основі символіку, яка формує ставлення і комплекс можливих дій стосовно «Іншого». Символіка «Іншого» не є копією дійсності; дуже часто символи взагалі відірвані від дійсності, оскільки почали формуватись як архетипи у давні часи, мають міфологічне коріння.

Норвезький вчений Івер Нойманн, проаналізувавши різні приклади формування образу «Іншого» в політиці країн Європи та світу, показав на конкретних прикладах, що цей процес спирається на відповідну символіку. Так, образ Туреччини для європейців, починаючи з XIII століття, пов'язувався у різні періоди із символікою «Сарацина», «Осман», «Випадкового», «Хворої людини Європи». В етносоціології символічний тип «*вони*», що протиставляється символічному типу «*ми*» (життєвий світ етносу) називається *протитипом* (*Gegentypus*). За концепцією Еріха Єнша, автора терміну, протитип формується як невідмінна протилежність типу етносу.

Світ протитипу – це світ «зворотнього», «протилежного», «замежного» існування, це своєрідний «антисвіт», «світ навпаки»⁵³⁷. Чи є таким потенційно ворожий, інший етнос в реальності (а може, він зовсім і не такий?): подібні питання є неприпустимими та недоречними для етносу. Образ протилежного етносу є *символічним*; в реальності його немає, оскільки існує лише в колективній свідомості одноплемінників.

Безумовно, найбільш яскравим і драматичним проявом міжетнічного конфлікту є *війна*. Військові конфлікти породжуються внаслідок цілого ряду обставин: політичних, економічних, географічних і т. п. Будь-яка війна спричинює травматичні наслідки для окремих людей, цілих груп населення та народів, що воюють. Не вдаючись до аналізу причин, наслідків, факторів, пов'язаних з війнами (про це написано багато), торкнемось питання про *символічний аспект* війни та воєнної травми.

⁵³⁷ Jaensch, E. Der Gegentypus. Leipzig: Barth, 1938.

Символіка війни є особливою реальністю, що поєднує в собі різні значення та смисли, що ними наділено війну в культурі певного соціуму. Війни різних часів та між різними народами пов'язувались із символічними значеннями «святість», «визволення», «звільнення», «кров», «справедливість», «несправедливість», «агресія», «захоплення», «перемога», «поразка», «народ», «вітчина», «територія», «допомога», «ворог», «історія» та ін. Тут ми навели далеко не всі символічні значення, що закріплюються за різними війнами як соціальними та історичними явищами. Окрім символічних значень, символічна реальність війни включає такі елементи як воєнні звичаї та традиції, воєнна міфологія, вірування, ідеї.

Коли війна стає культурною травмою? Це пов'язано із сукупною дією низки вагомих чинників:

а) якщо певна спільнота (нація, плем'я, народ, частина народу) програла війну, зазнала поразки (моральна травма, яка дає поштовх міфологізації та символізації поразки та всьому перебігу воєнних подій, що призвели до неї);

б) якщо війна призвела до численних жертв, руйнації, економічної катастрофи, гострої демографічної кризи (моральна і матеріальна травма, що також запускають механізм формування дискурсу культурної травми);

в) якщо війна є братовбивчою, громадянською і призводить до кризи традиційних цінностей, розколює суспільство навпіл (такий розкол, викликаний громадянською війною 1917-1920 рр. в Україні, чудово описав Михайло Стельмах в романі «Кров людська – не водиця», 1957).

Це основні причини, які здатні, образно кажучи, «перевести» війну зі сфери реальності у сферу культури і запустити механізм формування культурної травми війни.

Ставлення суспільства до війни може бути як позитивним, так і негативним. Негативний тип сприйняття формується на основі формування у колективній свідомості образів військових інститутів («ставка фюрера», «Пентагон», «Кремль» та інша *інституціональна символіка*); предметів війни (щит, меч, спис, гармата, шолом, фортеця і тому подібна *інструментальна символіка*); ритуалів війни; символіки дій і т. д. Процес формування негативного ставлення до війни включає в себе моральну оцінку події з боку соціуму.

Фонові конструкції (тобто, об'єктивні обставини, що супроводжують початковий етап процесу формування воєнної травми), також впливають на вироблення колективної моральної оцінки (а остання є ключовим чинником для формування смислового ядра травми). Так, в Україні у 2014-2021 рр. активно формувалась культурна травма «війни на Сході». Реальна подія, що розпочалась 2014 року, потребувала вироблення ставлення та моральної оцінки з боку українського суспільства. Фонові конструкції,

які активно протягом останніх років впливали і продовжують впливати на формування смислового ядра травми, наступні:

- а) агресивні дії з боку «Північного сусіда»;
- б) допомога (або підтримка, або обіцянки допомоги в майбутньому) з боку західних союзників;
- в) кроки українського керівництва;
- г) дипломатичні дії (Нормандський формат, «формула Штайнмаєра», Мінські домовленості і т. д.);
- д) ситуація з біженцями зі Сходу України, ставлення до них українського населення;
- е) загальна політична, економічна, соціальна ситуація в країні.

З початком повномасштабної війни РФ проти України у 2022 році аналіз травми (психічної, національної, культурної) набуває особливої гостроти та актуальності. За останні чотири роки з'явилась значна кількість наукових публікацій, художніх творів, в яких осмислюється досвід війни, вплив воєнних подій на свідомість українців.

Так, М. І. Бойченко у своєму дослідженні 2025 року «*Нормалізація культурної травми*» робить акцент на тому, що війна загострила давні приховані культурні травми українців і унаочнила неприпустимість нормалізації злочинів Росії.

А. Богуцький (2025) показує, що «нова нормальність», яка формується під час війни, є комплексним феноменом, що виникає як результат діалектичної взаємодії між руйнацією і відтворенням культурних практик в умовах екзистенційної боротьби за незалежність та національну ідентичність.

С. Троян у статті 2025 року аналізує травму сучасного російського соціуму як «травму програної війни», зауважуючи, що вона відрізняється від індивідуальної травми тим, що впливає на значну кількість населення, практично на все суспільство. Зазвичай така масштабна травма знаходить відображення в пам'яті поколінь, адаптація після неї триває до трьох поколінь, а наслідком є кардинальні зміни масової культурної ідентичності (тобто культурних традицій).

О. Маклюк та М. Бессонова у дослідженні 2023 року аналізують та порівнюють спроби подолання історичних травм минулого у різних народів, зазначаючи, що проблема подолання власних історичних колективних травм залишається актуальною і для українського суспільства, яке має не тільки продовжити роботу над «старими» травмами, але й водночас вже зараз починати працювати над подоланням нових, враховуючи ефективність існуючих стратегій, що практикуються іншими країнами.

Але культурна травма, викликана повномасштабною війною РФ проти України, наразі лише формується в українському суспільстві. Для її формування потрібна певна дистанція у часі та просторі, осмислення набутого досвіду. Ця проблема не входить до задач нашого дослідження. Вона потребує від науковців цілої низки серйозних комплексних наукових досліджень у найближчому майбутньому.

23. Україна: досвід Голодомору

*В ту страшну, голодну весну, коли й земля, здавалося,
стогнала: «Їсти!», навіть діти не бавилися
у свої звичайні ігри, а гралися в їжу.*

Анатолій Дімаров

Реальна подія.

Голодомор – це масовий голод на території України та Кубані, штучно організований керівництвом СРСР у 1932-1933 рр.

В Україні та ряді інших держав Голодомор офіційно визнаний актом геноциду українського народу, оскільки, на думку фахівців, був спрямований саме на цілеспрямоване знищення сталінським режимом великої частини українського народу, в першу чергу тих, хто проживав у сільській місцевості. Стаття 1 Закону України «Про Голодомор 1932-1933 рр. в Україні» встановлює, що ця подія є актом геноциду Українського народу⁵³⁸.

Події 1932-1933 рр. довгий час замовчувались, але завдяки численним свідченням очевидців та ініціативним, небайдужим історикам, письменникам, політикам вдалось поступово дізнатись про масштаби страшної трагедії.

Штучно організований голод був прямо пов'язаний із так званою **колективізацією** – кампанією комуністичного уряду, що передбачала повсюдне створення на селі колгоспів (колективних господарств), боротьбу з «куркулями» (заможними селянами) та «єдинолічниками» (тими, хто не бажав вступати до колгоспу). Ця кампанія посилилась у 1930 році, коли було прийнято Закон про хлібозаготівлі, за яким від колективних селянських господарств, що використовували відсталу техніку, вимагалось здавати державі до третини продукції. У ці ж роки внаслідок глибокої економічної кризи на Заході суттєво впали ціни на

⁵³⁸ Закон України від 28.11.2006 «Про Голодомор 1932-1933 рр. в Україні» <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/376-16#Text> Дата звернення: 15.11.2021.

збіжжя, що відчутно вдарило по держбюджету (Радянський Союз був одним із найбільших експортерів зерна). Із села стали викачувати непомірно багато, тому самим селянам не залишалось майже нічого. Вже у 1931-1932 рр. від нестачі їжі в українських селах від голоду померло близько 150 тисяч чол. Але це був лише початок.

В різних куточках України почались виступи (часто озброєні) невдоволених селян, що стурбувало московську владу. Побоюючись втратити Україну, Сталін наказує посилити боротьбу із протестуючими. Водночас посилився тиск на село. Протягом 1932-1933 років приймалися постанови і директиви, спрямовані на прискорення темпів колективізації, на збільшення «будь-якою ціною» обсягу хлібозаготівель. Особливо знаменною стала постанова від 7 серпня 1932 р. «Про охорону майна державних підприємств, колгоспів і кооперативів...» (у народі відома під назвою «Закон про п'ять колосків»). За найменше «розкрадання» зерна або борошна (навіть однієї горстки) ця постанова карала розстрілом або 10 роками ув'язнення.

Наприкінці серпня 1932 р. в Україну було надіслано вказівку з Москви про негайне відвантаження зерна з колгоспів для потреб північних регіонів СРСР. Крім того, у ці дні надійшла телеграма про необхідність відвантаження зерна на експорт. Суворі директиви звинувачували Україну у зриві заготівель хліба та погрожували суворими санкціями в разі невиконання розпоряджень. Однак українські колгоспи на кінець серпня 1932 виконали план заготівель лише на 40%. 25 жовтня виходить Постанова ЦК ВКП(б)У «Про необхідність подолання відставання країни у виконанні плану хлібозаготівель», де вимагалось від партійних організацій «негайно переломити» ситуацію, організувати «боротьбу за хліб», підвищити плани заготівлі зерна у 10 разів. 5 листопада надійшла директива Молотова про негайне виконання вказівок партії щодо хлібозаготівель з обов'язковим і швидким проведенням репресій і нещадної розправи із злочинними елементами у правліннях колгоспів. Ці та деякі інші постанови і вказівки дали старт масовому терору з боку влади стосовно селян.

Було запроваджено «натуральні штрафи» щодо колгоспів та окремих селян, що давало дозвіл каральним органам вилучати запаси продовольства (перелік найменувань постійно доповнювався). Заборонялось торгувати картоплею, іншими продуктами, а також тваринами. Окремі села заносились на так звані «чорні дошки», тобто ізолювались від всього світу, а селянам було заборонено виїзжати куди-небудь.

В результаті цих заходів на початок 1933 р. більшість сел України в різних регіонах (особливо на Півдні та Сході) залишилась без запасів їжі. Почався масовий голод, який прийняв катастрофічні масштаби.

Згідно з дослідженнями вітчизняного історика Станіслава Кульчицького на основі даних переписів, населення України за 10 років (з 1926 по 1937) скоротилось на 538 тисяч чол.⁵³⁹. За даними різних досліджень, від голоду 1932-1933 років в Україні померли 144 тисяч чол. Якщо врахувати опосередковані втрати населення (від падіння народжуваності), то загальні втрати становлять 443 тисяч чол. Судова справа про Голодомор зробила висновок, що загальні втрати України від Голодомору становлять 3 млн. 941 тис. осіб⁵⁴⁰.

Фонові конструкції. Як вказує Дж. Александер, фонові конструкції (тобто, різні історичні, політичні, соціальні обставини) мають потужний вплив на формування колективної та культурної травми. Будь-яка КТ – явище соціальне, вона не може виникати у вакуумі, тому процес її формування зазнає відчутних впливів з боку суспільства.

Українська травма Голодомору не могла сформуватись за радянських часів, тому що будь-які згадки про трагічні події 1932-1933 років не лише замовчувались, але й суворо карались. Лише з кінця 1980-х почалось формування культурної травми під назвою *Голодомор*. На нашу думку, цьому сприяли в першу чергу наступні чинники:

1) демократизація в радянському суспільстві, що дозволило поступово відкривати архіви, знімати табу на раніше заборонені теми;

2) здобуття Україною незалежності та прагнення широким верст українського соціуму ідентифікувати українців як націю, осмислити власне минуле;

3) інтерес до проблеми Голодомору на Заході, в тому числі в українській діаспорі (численні праці там почали з'являтися на кілька десятків років раніше, але стали доступними для українців лише на перетині 80-90-х років).

Моральна оцінка події. Першими увагу світової громадськості до трагічних подій в Україні звернули наші співвітчизники за кордоном – представники української діаспори. Представник уряду УНР в екзилі Олександр Шульгин 27 вересня 1933 р. звернувся до країн-членів Ліги Націй із повідомленням про голод в Україні та численні жертви серед

⁵³⁹ Кульчицький, С., Єфіменко, Г. (2003). Демографічні наслідки Голодомору 1933 р. в Україні. Всесоюзний перепис 1937 р. В Україні: документи та матеріали / НАН України. Інститут історії України. К.: Інститут історії України НАН України. 192 с.

⁵⁴⁰ Дослідження демографічних наслідків Голодомору в Україні у 30-ті -- 80-ті роки ХХ століття / В. Гудзь // Українознавчий альманах. 2014. Вип. 16. С. 241–245.

населення. Звертались до урядів різних країн також інші представники еміграції; в українській закордонній пресі публікувались матеріали про Голодомор. Звичайно, на теренах СРСР поширення будь-якої інформації було неможливим, а найменші спроби миттєво карались.

У березні 1933 р. британський журналіст Гарет Джонс повідомив про організований сталінською владою голод в Україні у своєму репортажі, що був опублікований низкою британських газет. Звичайно, завдяки цьому та іншим репортажам (Р. Клаймена, М. Маггеріджа, М. Ошеровича та ін.) події в Україні викликали рішучий осуд серед широких кіл громадськості на Заході. Проте заважав брак інформації, тому страшні події в Україні поширювались скоріше як черговий міф про дії комуністичного режиму. Моральні оцінки події на Заході були суперечливими: від рішучого (але безсилового) осуду до недовіри фактам і чуткам про голод, спроб його рішучого заперечення (як, наприклад, в кореспонденціях журналіста «*The New York Times*» Вальтера Дюранті).

Наукові дослідження фактів голоду в Україні, здійснені представниками еміграції у 1940-1950-х роках (як, наприклад, публікації історика та економіста Дмитра Солов'я), на жаль, не викликали суспільного резонансу серед західних кіл. Одна із причин – масштабні події Другої світової, що тривалий час були на першому плані серед основних тем для обговорення.

У самій Україні події 1932-1933 рр. обговорювались лише серед очевидців трагедії та членів їхніх родин. Пробити «завісу мовчання» робили окремі письменники, які у своїх творах згадували про голод (як, наприклад, Анатолій Дімаров). Лише в середині 1970-х рішучий крок звернути увагу співвітчизників зробили члени щойно заснованої Української Гельсінської групи (М. Руденко, П. Григоренко, О. Бердник, Л. Лук'яненко, І. Кандиба та інші). У своєму першому Меморандумі (1976) члени УГГ відзначали:

З перших років сталінської диктатури геноциду і етноциду... Український народ, який протягом багатьох століть не знав голоду, у 1933 році втратив понад 6 мільйонів людей, які загинули від голодної смерті. Це був всенародний голод штучно створений органами влади: хліб відбирався до останньої зернини, руйнувалися навіть печі та господарчі прибудови в пошуках схованого зерна. Якщо до цього додати мільйони розкуркулених, котрих цілими родинами вивозили до Сибіру, де вони цілими родинами помирали, то лише за якихось три роки (1930—

*1933) ми налічимо не менше десяти мільйонів цілком свідомо винищених голодом українців. Четверта частина українського населення*⁵⁴¹.

Лише у другій половині 1980-х в Україні стали говорити та писати про Голодомор. 18 лютого 1988 р. в газеті «Літературна Україна» публікується доповідь Олекси Мусієнка, де вперше відкрито звинувачується комуністичний режим в організації штучного голоду (і вперше вживається слово «голодомор»). Про ці події пишуть також Борис Олійник та Іван Драч.

Однак дивує той факт, що протягом 90-х років, коли відбувалось становлення України як держави, події 1932-1933 років цікавили переважно істориків, письменників, журналістів. Широкого обговорення та загального морального осуду серед різних верств населення вони не дістали. Більше того, визначилось декілька діаметральних позицій стосовно Голодомору:

1) рішучий осуд подій, визнання Голодомору національною трагедією України, однією з найбільших в історії, геноцидом українського народу;

2) визнання фактів створення штучного голоду та їх рішучий осуд, але відкидання того, що цей голод було спрямовано проти українців (тобто, заперечення геноциду); наголошується на тому, що голод 1932-1933 років був «спільною трагедією» всього радянського народу;

3. Визнання факту голоду серед селян, але відкидання того, що голод було створено штучно (причинами називались посуха та неврожай);

4. Визнання факту голоду в Україні (але головною причиною називається епідемія серед населення).

Лише на початку XXI століття було зроблено рішучі та вагомі кроки з боку керівництва держави з метою увічнення пам'яті про Голодомор, а також з метою надання цій події статусу загальнонаціональної трагедії. Верховна Рада України 15 травня 2003 р. визнала Голодомор актом геноциду. 28 листопада 2006 р. парламент прийняв Закон «Про Голодомор 1932-1933 років в Україні». Починаючи з цих часів державні органи влади, політики активізують зусилля в напрямку того, щоб поставити Голодомор в епіцентр громадського дискурсу, зробити цю подію такою, що має «сприяти консолідації народу». Крім того, робляться зусилля щодо поширення інформації про трагедію українців у світі. Так, на сьогодні 17 держав офіційно визнали Голодомор

⁵⁴¹ Меморандум №1 Української громадської групи сприяння виконанню Гельсінських угод. <https://avr.org.ua/viewDoc/27580>. Дата звернення: 04.12.2021

геноцидом українського народу, причому деякі з них набагато раніше, ніж сама Україна⁵⁴².

Формування культурної структури травми

СМИСЛОВЕ ЯДРО

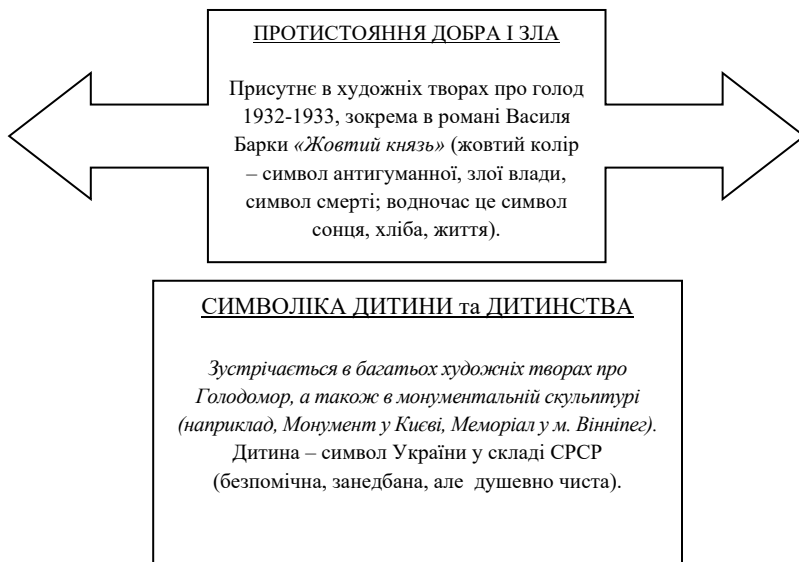
Голодомор – акт геноциду українського народу;
національна катастрофа ХХ століття;
наслідок сталінської політики колективізації і
тоталітарного поневолення України;
закономірний результат колоніального статусу
України; відчутний удар по генофонду нації

Відчуття фантазмагорії, нереальності події;
образи та символи, що передають ці відчуття,
зустрічаються у спогадах свідків (наприклад, у
О. Радченко: *«Навіщо всі ці темні
індустріалізації при розпухлих від голоду дітях і
людях; ... мучить думка про розпухлих від
голоду селянських дітей і злість зростає. Бідні,
а для них же готують соціалізм. Смішно –
комедія якась»*)

СИМВОЛІКА СТРАХУ та РОЗПАЧУ

Ці почуття пронизують щоденники та спогади майже всіх
учасників події. *Чорний колір*, що символізує трагедію,
домінує у кінострічці «Голод-33» Олеся Янчука (1991), а
також у творах живопису, зокрема в серії графічних робіт
Миколи Гнатченка, в плакатах Валерія Ветра

⁵⁴² Так, наприклад, Естонія визнала український Голодомор геноцидом ще 1993 року.



Мал. 2.2. Формування культурної структури травми України.

24. Україна, Європа, світ: опалені Чорнобилем

*Ти намагався писати про Неї – Вона пише тобою,
Як недолугою ручкою, як нікчемним пером, як олівцем
хапливим і ошалілим, покручем-олівцем...
Ти намагався Її змалювати – вона вмочила тебе
в сльози і пекло, в кров і жахіття: фарби такі
ти подужаєш? Розпачу вистачить? Віри достане?*

Іван Драч «Чорнобильська Мадонна»

Реальна подія. У ніч на 26 квітня 1986 року на Чорнобильській атомній електростанції (ЧАЕС) сталися два потужні вибухи на четвертому енергоблоці. В результаті цього було повністю зруйновано ядерний реактор, і в атмосферу потрапила велика кількість радіаційних речовин, у тому числі ізотопи урану, плутонію, цезія, стронція. Почалась пожежа, яку не одразу вдалось ліквідувати. Велика кількість речовини у вигляді розплавленої суміші з піску, каміння, бетону потрапила під будівлю АЕС. В момент вибухів загинула одна людина.

За висновками експертів, в тому числі з МАГАТЕ, головними причинами аварії стали грубі порушення правил експлуатації АЕС з

боку персоналу. В ту ніч керівництво станції вирішило провести експеримент під час планової зупинки реактора. Не вдаючись у технічні деталі, вкажемо, що персонал станції проігнорував зміну стану реактора під час експеримента; причому було виведено з роботи технологічний захист реактора, що серйозно посилило загрозу аварії. Крім того, керівництво станції в перші дні намагалось приховати справжні масштаби події.

Згодом численні експерти, науковці, громадські діячі суттєво переглянули причини аварії, визначивши, що висновки 1986 року були неповними і багато в чому помилковими. Консультативний комітет з питань ядерної безпеки (INSAG) у 1993 році опублікував звіт, в якому зазначалось, що сам ядерний реактор був небезпечний внаслідок помилок у проектуванні; крім того, експеримент не було належним чином підготовлено, а персонал не був попереджений про можливі небезпеки. Головних винуватців аварії з числа керівництва станції було засуджено до різних строків позбавлення волі.

Одразу після вибухів прибула команда пожежників під командуванням Володимира Правіка. Пожежники працювали без спеціального захисту, не знаючи, що гасять зруйнований ядерний реактор. Тому через декілька днів більшість з них померла внаслідок попадання радіаційних речовин у дихальні шляхи. Один із пожежників так описав ситуацію:

Ми прибули туди близько 01:45... Ми бачили розкиданий графіт. Михайло спитав: «Що таке графіт?» Я вдарив ногою шматок графіту. Але один із пожежників на іншій вантажівці підняв його. «Воно гаряче» - , говорив він. Шматки графіту були різних розмірів, деякі великі, деякі достатньо малі, щоб їх можна було підняти <...>

Ми не знали багато про радіацію. Навіть ті, хто працював тут, не мали жодних ідей. Не було води у вантажівках. Михайло заповнив цистерну і ми націлили струмінь води на вершину. Потім ті хлопчики, які померли, пішли аж до даху – Коля Ващук, Володя Правік та інші... Вони піднялися вгору сходами... і я вже їх ніколи не побачив знову⁵⁴³.

Під час гасіння пожежі було задіяно багато призовників та цивільних. Усі вони зазнали тяжких уражень внаслідок радіаційного випромінювання. Вогонь на 4-му енергоблоці повністю вдалось загасити лише 10 травня. Але справжні масштаби катастрофи були набагато серйознішими. Утворилась величезна радіаційна хмара, яка накрила не лише територію сучасної України та Білорусі, але й інші країни Європи. За висновками експертів,

⁵⁴³ Щербак, Ю. М. (1989) Чорнобиль. К.: Дніпро. С. 54.

60% радіаційних часток дісталась Білорусі (було забруднено третину її території); дуже серйозно постраждали Київська та Житомирська області, місто Київ. Всі жителі міста Прип'ять, розташованого поруч із ЧАЕС (близько 45 тис. чол.), були евакуйовані. Було евакуйовано також все населення 30-кілометрової зони навколо станції.

Наслідки аварії злочинно приховувались тодішньою владою (офіційне пояснення: щоб не спричинити паніку). В результаті великі дози радіації отримали тисячі людей, яких не було вчасно проінформовано.

Один із учасників ліквідації згадує:

Корпус був відчинений, та люди виходили надвір. Вони блювали, їм було незручно. Соромились. Я заганяю усіх їх у корпус, а вони наподвір'я. Я їм пояснюю, що треба сідати в машини та їхати в медсанчастину обстежуватися. А вони кажуть: «Та ми перекурили, просто перехвилювався, тут вибух, тут таке...» І тікають від мене. Народ також не цілком усвідомлював те, що сталося⁵⁴⁴.

Впливові міжнародні організації (Грінпіс та інші) стверджують, що внаслідок аварії померли десятки тисяч лише серед ліквідаторів; в європейських країнах було зафіксовано близько 10 тисяч вроджених патологій у новонароджених, 10 тисяч випадків раку щитоподібної залози. Загальна кількість загинувших від наслідків чорнобильської радіації складає 600 тисяч осіб. Крім того, з сільськогосподарського обігу було виведено 5 млн. га земель. Аварія призвела до забруднення більш як 145 тисяч кв. км території України, Республіки Білорусь та Російської Федерації. Внаслідок Чорнобильської катастрофи постраждало майже 5 мільйонів людей, забруднено радіоактивними нуклідами близько 5 тисяч населених пунктів Республіки Білорусь, України та Росії. З них в Україні – 2293 селища та міст з населенням приблизно 2,6 млн. людей. Чорнобильська аварія спричинила безпрецедентне опромінення населення зазначених вище держав. За унікальністю структури поширення: просторовою, часовою, професійно-віковою, а також за поєднанням зовнішнього та внутрішнього опромінення, вона не має аналогів впродовж всієї історії техногенних катастроф⁵⁴⁵.

Фонови конструкції. Головними обставинами, за яких відбувався процес усвідомлення суспільством чорнобильських подій як національної травми були, на наш погляд, наступні:

⁵⁴⁴ Щербак, Ю. М. (1989) Чорнобиль. К.: Дніпро. С. 76.

⁵⁴⁵ 20 років Чорнобильської катастрофи. Погляд у майбутнє: Національна доповідь України. (2006). К.: Атіка. С. 6.

1) демократичні зміни в СРСР наприкінці 80-х років, а потім і в незалежній Україні;

2) процес побудови нової, незалежної держави і пов'язані з цим процесом спроби переглянути і по-новому осмислити трагічні сторінки минулого;

3) незвичний для всіх характер катастрофи як такої, що була спричинена новим видом техногенної небезпеки (фактор «унікальності»);

4) широка увага до проблеми Чорнобиля з боку світової громадськості;

5) небажання українського уряду закрити Чорнобильську станцію, як того вимагала світова спільнота (її було закрито лише 15 грудня 2000, через 14 років після вибуху).

Моральна оцінка події. Як відомо, керівництво СРСР дало вказівку не розголошувати масштабів Чорнобильської аварії. Одразу після вибуху не було ніяких повідомлень по радіо, телебаченню, в газетах. Широко розрекламована «політика гласності», яка тоді проводилась партійним керівництвом країни на чолі з Михайлом Горбачовим, оминула цю подію. По суті, ми отримали два Чорнобиля: перший – це те, що сталось на АЕС, і другий – моральний злочин замовчування, брехні, неповноти розслідування. Так, численні кияни, які не могли знати про вибух, виїзжали на першотравневі свята до лісу, отримуючи значні ураження від радіації. На вулицях Києва в ті дні проходила Велогонка світу, на яку прибули спортсмени з багатьох країн. А пожежники, які гасили полум'я на станції, були по суті приречені на смерть (їм також ніхто не повідомив про наслідки).

Першими у день аварії тривогу підняли європейці. Підвищений радіаційний фон було зафіксовано на Форсмаркській АЕС у Швеції. В інших європейських країнах також зафіксували радіаційні речовини. Після цього радянське керівництво не мало можливості відмовчатись, і під тиском світової спільноти було змушено частково розкрити інформацію про «незначну аварію» на ЧАЕС і про те, що «все перебуває під контролем спеціалістів».

Але з часом, із кожним роком, перед громадянами України, сусідньої Білорусі, третина території якої була забруднена, Росії, інших країн світу, істина про жахливі наслідки події поставали в усю повноту. Аварію на ЧАЕС стали називати «катастрофою» з огляду на масштабність події, на її жахливі наслідки. В українській та світовій пресі з'являються численні публікації про Чорнобиль, виходять книжки та фільми, з'являються гучні журналістські розслідування:

Її називають однією з найбільших трагедій українського народу у ХХ столітті, порівнюючи з терором часів громадянської війни та сталінізму, Голодомором, двома Світовими війнами та афганською

*війною. У той же час не можна не помічати її відмінностей з будь-якою іншою трагічною подією. Як витоки, так і наслідки Чорнобильської катастрофи складні та багатоаспектні. Їхній спектр зачіпає всі сторони людського буття. Небезпека Чорнобилю невідчутна, її прояви та ризики практично не мають меж, вони тривають і триватимуть*⁵⁴⁶.

Здобуття Україною незалежності активізувало прагнення розкрити всю правду про Чорнобиль і дати належну моральну та правову оцінку. Тому не дивно, що першою неформальною громадською організацією, зареєстрованою в Україні, стала екологічна – «Зелений світ», і лише після неї стали з'являтися правоохоронні, політичні, культурні об'єднання. Моральні уроки Чорнобиля стали для нас усіх дуже вагомими:

*Чорнобильська катастрофа ще гостріше окреслила протиріччя між правом людини на життя та безпеку та стихією вседозволеності в ім'я ідеологічної примари, технологічної могутності, максимального прибутку. Чорнобиль нібито перевів нас у нову історію, у якій відбувся злам ustalених понять: «прогрес» і «занепад», «далеко» і «близько», «могутність» і «безсилля»<...> Він також поставив під сумнів традиційні моделі виробництва та споживання, існуючу систему вартостей та світобачення, вреситі-ресит – цивілізаційний шлях людства*⁵⁴⁷.

Про Чорнобиль пишуть і говорять не лише в Україні, але й в усьому світі. Так, в Білорусі щорічно 26 квітня представники опозиції влаштовують масштабну акцію «Чорнобильський шлях». У грудні 2016 резолюцією Генасамблеї ООН день вибуху на ЧАЕС проголошено Міжнародним Днем пам'яті про Чорнобильську катастрофу. В резолюції Генеральної Асамблеї зокрема говориться, що і через тридцять років відчуються серйозні довготривалі наслідки чорнобильської катастрофи, а також зберігаються у зв'язку з цим потреби постраждалих місцевих громад і територій; тому було запропоновано всім державам-членам, відповідним установам системи Організації Об'єднаних Націй та інших міжнародних

⁵⁴⁶Громадська оцінка державної політики у сфері прав людини. Екологічні та гуманітарні наслідки Чорнобильської катастрофи. URL: <https://khp.org/118614179> Дата звернення: 05.12.2021.

⁵⁴⁷ Там само. Дата звернення: 05.12.2021.

організацій, а також представникам громадськості відзначати цей день⁵⁴⁸. У наш час все частіше пропонується розглядати екологічні катастрофи як причини формування колективного травматичного досвіду, оскільки колективна пам'ять про такі події може стати важливим джерелом відтворення історичного контексту ситуацій, особливо в тоталітарних та посттоталітарних суспільствах⁵⁴⁹.

Формування культурної структури травми

Якщо для безпосередніх жертв Чорнобильської катастрофи ця подія має абсолютно реальні сумні наслідки, то для світу в цілому, людей «постчорнобильської ери», *Чорнобиль* став також символом нової епохи (про це писали, зокрема, такі відомі мислителі як Ж. Бодріяр, П. Вірлію, Ф. Лемаршанд). Як зазначає вітчизняна дослідниця, «Чорнобиль» так само давно перетворився на слово-символ, яке ставить під питання «позитивну орієнтацію» щодо прогресу. Саме тому, що Чорнобиль перетворюється з реальної історичної події на подію символічної категорії, він пов'язується з різними со-ціокультурними і політичними смислами⁵⁵⁰ (мал. 2.3.).

СМИСЛОВЕ ЯДРО

Чорнобильська катастрофа – трагічна подія світового масштабу; наймасштабніша техногенна катастрофа сучасності; результат злочинного недбальства, некомпетентності та замовчування; потужний удар по людині та природному довкіллю

⁵⁴⁸ Official Documents System of the United Nations. URL: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N16/430/51/PDF/N1643051.pdf?OpenElement> Дата звернення: 05.12.2021.

⁵⁴⁹ Перга, Т. Ю. Вплив екологічних катастроф на колективну пам'ять: концептуальні засади дослідження // Гілея. 2016. Вип. 106. С. 212–215.

⁵⁵⁰ Гундорова, Т. (2012). Транзитна культура. Симптоми постколоніальної травми: есеї / Тамара Гундорова. К.: Грані-Т. (Серія «De profundis»). С. 387–388.

АПОКАЛІПТИЧНІ СИМВОЛИ ТА ОБРАЗИ

Вони зустрічаються у багатьох творах про Чорнобиль, наприклад – *Жертовний Агнець* (символ людей, які постраждали); *Блідий кінь, який несе смерть* (символ радіаційного забруднення); *Великий Червоний Дракон* (вибух і пожежа на станції)

СИМВОЛІКА ВІДЧУЖЕННЯ

В літературі та мистецтві, присвяченій Чорнобиллю, домінують ключові символи: *зона, чужий, відчуження* (що закріплено навіть у назвах творів: «Чорнобиль. Зона відчуження»; «Земля забуття», «Заборонена зона»). Наявність такої символіки позначає остаточне відчуження людини від природи, розрив зв'язків із нею.

Чорнобильська аварія провела чітку межу між «людиною минулого» та «людиною післячорнобильської доби». Відчуження тут символічно позначає статус людини стосовно природи

СИМВОЛІКА РОЗПАДУ

Перший художній фільм про Чорнобиль має символічну назву *«Розпад»* (1990, реж. М. Беліков). Процес розпаду радіаційних речовин приховує символічний підтекст: розпад зв'язків між людиною та природою; розпад соціальних зв'язків як наслідок поширення недовіри в суспільстві (влада вводила людей в оману, применшуючи масштаби події). Чорнобиль став також знаменням близького розпаду СРСР

Мал. 2.3. Формування культурної структури травми.

25. Німеччина: з-під уламків Третього Райху

*Більшість німців відчувало знемогу, безпорадність,
тягар нових турбот. Чи вдасться ще знайти родичів?
Чи взагалі має сенс, серед цих руїн, думати про відновлення?
Позадю – похмура прірва минулого, попереду – невизначене,
похмуре майбутнє.*

Рихард фон Вайцзеккер. Із Промови 8 травня 1985 р.
з приводу 40-ї річниці завершення Другої світової війни

Реальна подія. 7 травня 1945 року у французькому місті Реймсі нацистська Німеччина підписала акт про капітуляцію (цей акт було продубльовано 8 травня генералом Кейтелем). Ця дата фактично означала повну поразку гітлерівського режиму і початок нової епохи в історії німецького народу. 5 червня 1945 р. представники чотирьох держав-переможниць (СРСР, США, Велика Британія, Франція) підписали в Берліні Декларацію про поразку Німеччини і взяли на себе всю повноту влади на її території. Країну було поділено на чотири зони окупації (за кількістю держав-переможниць); Берлін також було поділено на чотири сектори. Керівництво в цих зонах здійснювали військові адміністрації.

Період 1945-1949 рр., коли Німеччина починала нове життя, увійшов в історію під неофіційною назвою «*нульові роки*». Згідно з планом післявоєнної перебудови країни, схваленим ще в серпні 1944 р. адміністрацією США, в основі нової Німеччини мали лежати «*три Д*»:

- денацифікація;
- демілітаризація;
- демократизація;

Це був досить радикальний проєкт, що передбачав побудову нової країни на абсолютно нових засадах. Так, демілітаризація передбачала повне знищення військової промисловості, роззброєння вермахту. Ця міра призвела до різкого збільшення числа безробітних⁵⁵¹.

Слід додати, що на момент капітуляції в Німеччині була повністю зруйнована економіка та фінансова система, була відсутня політична влада, зруйновані майже всі політичні інститути. Після війни країна втратила ряд територій (частина відійшла до Польщі, Східна Прусія – до СРСР). Війна обійшлась німцям у 7 млн. загиблих, 5,4 млн. поранених. Не можна не сказати про величезне моральне спустошення людей – і внаслідок поразки, даремних жертв, відчуття безсилля та омани, в якій перебувала ціла нація, і від необхідності починати життя «з нуля». Окупаційні війська відчули одразу гостру нестачу кадрів – працездатних чоловіків було дуже мало; існували диспропорції у статевому складі кадрового потенціалу.

⁵⁵¹ Epoche der Entscheidungen / Eine geschichte des 20. Jahrhunderts mit Dokumenten in text und Bild. Sechste Auflage 40.-48.Tausend. Seewald Verlag Stuttgart-Degerloch. 1960.

Кампанія денацифікації, окрім демонтажу гітлерівської політичної системи та засудження воєнних злочинців, передбачала широку агітаційну та культурну «кампанію з перевиховання» населення. У ці роки в німецьких кінотеатрах показували численні документальні стрічки про злочини нацистського режиму (деякі представники військових адміністрацій видавали продовольчі картки тільки тим, хто відвідував подібні сеанси). Кардинальні зміни вносились і до шкільних навчальних програм. Для багатьох німців відкриття справжнього обличчя нацизму було справді шокуючою подією⁵⁵².

Оприлюднено факти насильства стосовно мирного населення післявоєнної Німеччини. Так, фізик Габрієла Кьопп в автобіографії розповіла, як у віці 15 років начебто багато разів була звалтована червоноармійцями, втікала та ховалась від них⁵⁵³. Але, звичайно, «звірства» радянських військових не йдуть у будь-яке порівняння зі справжніми масштабними актами насильства на окупованих територіях під час війни.

Окрім того, багато німців досі перебували в радянському полоні (загальна кількість близько 2, 4 млн. чол.; з них померли в полоні 356 700 чол.).

Фонові конструкції. Можна виокремити декілька значущих факторів, які суттєво вплинули на формування головної німецької травми повоєнних десятиліть:

1) швидка і рішуча демократизація німецького суспільства (в першу чергу ФРН), нестримне бажання переважної частини німців «очиститись» від ганебного нацистського минулого, спокутувати провину перед іншими народами, створити спільними зусиллями новий зміст та імідж держави;

2) факт існування НДР, заснованої переважно на тоталітарних принципах і повністю підвладної Радянському Союзу; взагалі – болісне відчуття розділеності, розщепленості Німеччини на дві частини, що стало наслідком поразки у Другій світовій війні;

3) увага з боку світової громадськості до Голокосту та інших злочинів гітлерівського режиму;

4) традиційно сильний вплив інтелігенції (науковців, письменників, політиків) на формування громадської думки німецького населення.

⁵⁵² Unser Jahrhundert im Bild. C.Bertelsmann Verlag, Gütersloch 1964, 1966.

⁵⁵³ Köpp, G. (2010). Warum war ich bloß ein Mädchen? Das Trauma einer Flucht 1945. Herbig; München.

Моральна оцінка події. Злочини нацистів викликали тотальний осуд в усьому світі. Особливо неприйнятно світова спільнота поставилась до масового знищення мільйонів людей у концтаборах. Якщо до початку Другої світової війни з Гітлером намагались заговорити, його сподівались приборкати, встановити якісь контакти, то після подій 1939, а особливо після розкриття правди про Голокост світова громадськість морально засудила цей режим, поставивши мету ніколи не допустити чогось подібного в майбутньому. Одним із гучних проявів такого осуду став Нюрнберзький процес та його вирoki.

Цей процес відбувався протягом 1945-1946 років в Палаці Юстиції м. Нюрнберг. Перед Міжнародним військовим трибуналом, до складу якого входили представники країн антигітлерівської коаліції, постали найбільш запеклі нацистські злочинці, включно із керівниками Третього Райху. Згідно Звинувачувального Акту вони були повинні у чотирьох видах найтяжчих злочинів:

- злочини проти людяності;
- злочини проти миру;
- воєнні злочини;
- змова з метою здійснення цих злочинних дій.

Так, було засуджено 24-х колишніх керівників Німеччини (Г. Герінг, Р. Гесс, Й. Ріббентроп, В. Кейтель, А. Розенберг та інші). 12 злочинців було приречено до смертної кари, трьох – до пожиттєвого ув'язнення, інших – до тривалих строків позбавлення волі. За словами французького письменника і журналіста Раймона Картьє, суд над ними був судом над режимом в цілому, над усією епохою, над всією країною⁵⁵⁴. Представники різних країн у своїх промовах наголошували на моральному значенні засудження нацизму. Так, американський юрист Роберт Джексон у заключній промові сказав:

Прийнято думати, що наш час є вершиною цивілізації, вершиною, з якої ми можемо поблажливо дивитися на недоліки попередніх століть у світлі того, що вважається "прогресом". Насправді ж стан речей такий, що взята в перспективі історія нашого століття не буде мати приємний вигляд, якщо друга його половина не спокутє провину першої. Ці чотири десятки років XX століття будуть занесені в літопис історії серед найкривавіших її анналів. Світові війни залишили стільки вбитих, що їх число перевищує чисельність

⁵⁵⁴ Cartier, R. (1948). Les secrets de la Guerre: Devoiles par Nuremberg / R. Cartier. Paris: Librairie Artheme Fayard. 318 p.

*всіх армій, що брали участь у стародавніх і середньовічних війнах. Ніколи протягом півстоліття не відбувалося такої кількості кривавих убивств і в такому масштабі, не відбувалося таких жорстокостей і нелюдських вчинків, не чинилося такого масового угону людей у рабство, такого знищення національних меншин*⁵⁵⁵.

Німецький фонд «Пам'ять, відповідальність і майбутнє» (EVZ) кілька років тому провів дослідження серед громадян сучасної Німеччини з метою виявити їхнє ставлення до нацизму та подій Другої світової війни. Так, на питання: «Яку подію в історії країни, починаючи з 1900 року, Ви вважаєте головною?» думки розділились приблизно порівну: 39% – об'єднання Німеччини; 37% – Другу світову війну. Причому старше покоління вважає саме війну ключовою подією. 47% німців занепокоєні можливим повторенням тих злочинів, які були скоєні нацистами; 42% вважають, що для запобігання цього необхідно докладати зусиль. Навіть та більша частина (близько 75%), які не відчують особистої відповідальності за Голокост, говорять, що історія поклала на весь народ особливу моральну відповідальність⁵⁵⁶.

Керівник проекту професор Андреас Цик відзначає той факт, що сучасне покоління німців вважає себе спадкоємцями як посібників, так і ворогів нацистського режиму. 54% сказали, що в їхніх родинах були жертви нацизму. Разом із тим, 18% зізнаються, що їхні предки були повинні у злочинах; така ж кількість респондентів говорять, що вони є нащадками тих, хто допомагав жертвам переслідувань; 36% було важко відповісти. А. Цик пояснює такі результати ефектом, який був і невдовзі після закінчення війни: ніхто не хоче бути частиною народу винуватців. Люди витісняють із власної свідомості той факт, що ми походимо із

⁵⁵⁵ Заключне слово Головного звинувача від США Роберта Джексона (26 липня 1946 р.). URL: <http://historic/books/item/f00/s00/z0000021/st031.shtml> Дата звернення: 07.12.2021.

⁵⁵⁶ Що пам'ятають німці про Другу світову війну? URL: <https://www.dw.com/ru/%D1%87%D1%82%D0%BE-%D0%B8-%D0%BA%D0%B0%D0%BA-%D0%BF%D0%BE%D0%BC%D0%BD%D1%8F%D1%82-%D0%BD%D0%B5%D0%BC%D1%86%D1%8B-%D0%BE-%D0%B2%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%B9-%D0%BC%D0%B8%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%BE%D0%B9-%D0%B2%D0%BE%D0%B9%D0%BD%D0%B5-%D0%B8-%D0%BF%D0%B5%D1%80%D0%B8%D0%BE%D0%B4%D0%B5-%D0%BD%D0%B0%D1%86%D0%B8%D0%B7%D0%BC%D0%B0/a-42587019> Дата звернення: 06.12.2021.

сімей посібників нацистів. Голова EVZ Андреас Еберхард доповнює його думку:

«З народу злочинців ми перетворюємося на народ помічників жертвам нацистського режиму та його супротивників»⁵⁵⁷.

Визначну роль у процесі формування у німців моральної оцінки нацизму відіграла інтелігенція, чий авторитет і вплив на колективну свідомість німецького народу завжди був традиційно високий. Так, видатний письменник Томас Манн ще в березні 1941 року у своєму радіозверненні до співвітчизників закликав їх замислитись над майбутнім:

Що буде із вами? Якщо ви програєте, мстивість всього світу обрушиться на вас за все, що ви завдали людям та народам. Якщо ви переможете, якщо Англія впаде і навіть якщо ви виграєте війну континентів і завоюєте Захід і Схід – невже хоч один із вас вірить, що це буде міцна перемога, така, яка створить порядок і буде прийнятною для вас та інших – перемога, після якої можна жити? Чи може народ бути судовим приставом для інших народів, з поліцейськими арміями по всій поневоленій земній кулі, поки всі народи зайняті рабською працею на расу панів? Чи це можливо морально для будь-якого народу і особливо для вас, німці? Про історію та людство можна думати як завгодно скептично, але повірити в те, що весь світ визнає остаточну перемогу зла і визнає своє перетворення на камеру гестапо, на загальний концентраційний табір, де ви, німці, будете охоронцями, – цього не зможе і найбільший скептик⁵⁵⁸.

Заснований 1952 р. в Мюнхені Інститут сучасної історії поставив своєю задачею осмислення нацистського минулого. У 60-х роках у багатьох німецьких університетах створюються кафедри сучасної історії. З'являються яскраві художні твори в кіно, поезії та прозі, драматургії. Проте переосмислення ганебного минулого відбувалось дуже важко. Широкий суспільний дискурс навколо «проблеми минулого» було розгорнуто лише в першій половині 60-х років (і вагому роль тут зіграли засоби масової інформації). Дискусії істориків, депутатів парламенту, а також гучні процеси над нацистськими злочинцями Ейхманом (1962) та катами Освенциму у Кракові (1947) та Франкфурті-на-Майні (1965), рух «покоління 1968 року»

⁵⁵⁷ Там само. Дата звернення: 06.12.2021.

⁵⁵⁸ Thomas Mann. Radio Reden. URL: <https://archive.org/details/Thomas-Mann-Deutsche-Noerger>. Дата звернення: 06.12.2021.

заклали підвалини сучасної політичної культури Німеччини, в основі якої лежить однозначне моральне засудження нацизму (мал. 2.4.).

Формування культурної структури травми

СМИСЛОВЕ ЯДРО

Коллективне відчуття провини за події Другої світової війни (в першу чергу – за Голокост) як домінанта німецької культури повоєнних десятиліть. Необхідність спокути за гріхи минулого осмислюється як підґрунтя побудови єдиного соціокультурного простору Німеччини

ІРОНІЯ ТА ГРОТЕСК ЗАМІСТЬ ПОХМУРОЇ ВЕЛИЧІ

Для багатьох культурних творів повоєнної Німеччини є характерним застосування прийомів іронії стосовно подій гітлерівських часів (проза Гюнтера Грасса, фільми Фолькера Шльондорфа, картини неоекспресіоністів). Такий підхід протиставляється помпезній величі культури нацистських часів, яка надихалась філософією Ніцше та музикою Вагнера

ФОРМИ КУЛЬТУРНОЇ СПІВУЧАСТІ

Культурний простір сучасної Німеччини характеризується особливим місцем *партICIPаторного мистецтва* (термін Клер Бішоп стосовно сучасного мистецтва, якому притаманні такі риси як колективність, комунікативність та процесуальність). На думку багатьох дослідників, саме партICIPаторне мистецтво спроможне найповніше осмислити досвід культурної травми

«Der Mensch ist das kreative Wesen» («Людина – творча істота»)

Це гасло Йозефа Бойса, бунтівника кінця 60-х, автора знаменитих перформансів, закликає до максимального звільнення розуму від стереотипів консервативного суспільства, що дозволяє «відкритись» для осмислення сутності німецької травми. Цю ідею найбільш виразно втілено в концепції соціальної скульптури

ВИТІСНЕННЯ СУБ'ЄКТА

Як вказують сучасні німецькі філософи та культурологи (Б. Гройс, К. Томас, Е. Лусіє-Сміт), для «травмованої» повосенної німецької культури (особливо це помітно у творах неоекспресіонізму) є характерним «витіснення суб'єкта» за межі дискурсу: колективний досвід виходить за межі суб'єктивного; суб'єкт відчужений від переживання історичного досвіду, оскільки в центрі твору – не індивідуальний досвід, а рефлексія травми

Мал. 2.4. Формування культурної структури травми Німеччини.

26. Японія: незабутній вогонь⁵⁵⁹

У розмові про тих, хто пережив бомбардування Хіросіми та Нагасакі, японці, як правило, уникали терміну «ті, що вижили», оскільки такий акцент на житті міг бути трактований як зневага до священного статусу мертвих.

Джон Герсі

Реальна подія. На завершальному етапі Другої світової війни Сполучені Штати Америки застосували ядерну зброю проти одного із союзників нацистської Німеччини – імператорської Японії. Як відомо, 6 серпня 1945 року бомбу було скинуто на місто Хіросіма, а три дні потому, 9 серпня – на Нагасакі. На той час Німеччина вже капітулювала, а всі її союзники, в тому числі Японія, не могли протистояти переможному натиску союзницьких військ. Тому й досі точаться суперечки про

⁵⁵⁹ «Незабутній вогонь» (“The Unforgettable Fire”, 1984) – назва знаменитого альбому та однойменної композиції ірландської рок-групи U2. На створення альбому музикантів надихнула художня виставка, присвячена трагедії Хіросіми.

доцільність використання такої могутньої зброї (на той час абсолютно нової) проти країни, яка фактично програла війну.

Рішення про бомбардування японських міст було схвалено американським президентом Труменом ще наприкінці липня 1945 р. 26 липня державами-переможницями було підписано Потсдамську декларацію, в якій вимагалось від японського уряду негайно капітулювати. Але японська влада на чолі з імператором Хірохіто та прем'єр-міністром Кантаро Судзукі відкинули можливість капітуляції.

Рано вранці 6 серпня американський літак на прізвисько «Enola Gay» під керуванням Пола Тіббетса взяв курс на Хіросіму. Він ніс на борту атомну бомбу «Малюк», яку скинув на місто о 8.15 за місцевим часом. Японські станції не помітили того ранку нічого підозрілого у безхмарному небі, за винятком декількох літаків, яких прийняли за розвідувальні.

Одразу після вибуху миттєво загинули всі, хто перебував близько до епіцентру. Від багатьох жертв не залишилось нічого, окрім жменьки попелу або тіні на асфальті. Надпотужна вибухова хвиля викидала людей із будинків, а світлове випромінювання позбавляло зору. Протягом декілька хвилин 90% тих, що перебували на відстані до 800 км, загинули⁵⁶⁰. Утворився гігантський вогняний смерч із численних пожеж у різних куточках міста. Рухаючись з великою швидкістю, цей вогонь знищував все навколо на площі 11 кв. км. В результаті протягом години-двох від міста майже нічого не залишилось, окрім деяких вцілілих будинків. Ті, що здавалось, вижили того дня, через кілька тижнів помирали від нової невідомої недуги – гострої промінневої хвороби.

9 серпня ще одну атомну бомбу авіація США скинула на місто Нагасакі. Так само вранці з аеродрому острова Тініан вилетів бомбардувальник під командуванням Чарльза Суїні. Його метою було місто Кокура, але хмарна погода не дозволила вразити ціль. Над іншим («запасним») містом Нагасакі було не так хмарно. Об 11.02 бомбу «Товсун» вагою 21 кілотонна, було скинуто над міським стадіоном. Всі люди і тварини загинули миттєво в радіусі 1 кв. км від епіцентру вибуху. Усі будинки в радіусі 2 кв. км було зруйновано вщент. Із 52 тис. будівель 14 тис. було зруйновано, а ще 5,5 тисяч – сильно пошкоджено. Кількість загиблих у Нагасакі на кінець 1945 року становила від 60 до 80 тисяч чол. Але

⁵⁶⁰ The Atomic Bombing of Hiroshima (August 6, 1945). *The Manhattan Project (An Interactive History)*. US Department of Energy. URL: <https://www.osti.gov/opennet/manhattan-project-history/Events/1945/hiroshima.htm>Дата звернення: 21.11.2021.

протягом наступних років кількість померлих у місті від різних хвороб могла становити до 140 тисяч⁵⁶¹.

Внаслідок ядерних бомбардувань двох японських міст люди, що вижили у ті дні, вмирали від різних хвороб (переважно онкологічних) протягом декількох десятків років. Слід додати також величезні моральні та психологічні наслідки вибухів. Хоча війну розпочали військові та уряд, головними жертвами стали мирні мешканці.

Фонові конструкції. Соціальними обставинами, що впливали на японську травму, з нашої точки зору, є наступні:

1) той факт, що Японія стала першою та єдиною в історії державою, яка зазнала атомних бомбардувань (фактор «унікальності»);

2) демократичні процеси всередині країни та масштабні реформи, що розпочались у 1945 році;

3) хвиля осуду США за знищення Хіросіми та Нагасакі та численні прояви солідарності з Японією у світі;

4) дискусії щодо доцільності атомних бомбардувань японських міст, які розгорнулись в різних куточках світу.

Моральна оцінка подій. У Сполучених Штатах дискусії про необхідність атомних бомбардувань японських міст тривають вже декілька десятиліть. Ці обговорення точаться і за межами Америки. Прихильники ідеї доцільності бомбардувань висувають такі основні аргументи:

а) дві атомні бомби змусили японський уряд капітулювати, у стислі строки привели до закінчення світової війни; так, один із учасників Токійського процесу філіппінський юрист Д. Харанілла зауважив у своєму висновку:

«Якщо вірно, що ціль виправдовує засоби, використання атомної бомби було виправдано, оскільки воно поставило Японію на коліна і завершило жахливу війну. Якби війна тривала, і атомна бомба не була б скинута, скільки ще тисяч і тисяч безпорадних чоловіків, жінок та дітей загинуло?»⁵⁶²;

б) Хіросіма та Нагасакі зупинили вторгнення американських військ і наземні операції в Японії, які викликали б численні жертви з обох сторін та руйнування (очікувані втрати коливались від 250 тисяч до 1 млн. чол.);

в) стратегічне значення міст, які стали цілями бомбардувань.

Але і в самих Сполучених Штатах, і далеко за їх межами атомні атаки японських міст викликали моральний осуд як серед представників

⁵⁶¹ “How many people died as a result of the atomic bombings?” Radiation Effects Research Foundation (US –Japan). URL: <https://www.rerf.or.jp/en/faq/qa1-en/> Дата звернення: 21.11.2021.

⁵⁶² Dower, J. (1999). Embracing Defeat. L.: W.W. Norton & Co, p. 473.

інтелігенції, церковних діячів, так і серед простих людей. Їх було оцінено як «нову форму варварства», «занепад механізованої цивілізації», «вчинок, спрямований проти культури та людяності» і т. ін. Так, наприклад, у Звіті 1946 року американської Національної Ради Церков можна прочитати:

«Як американські християни, ми глибоко каємося за безвідповідальне використання атомної зброї. Ми всі згодні з тезою, що, якою б не була наша думка про війну в цілому, раптові бомбардування Хіросіми та Нагасакі є морально невинуватими»⁵⁶³.

Тотальне знищення двох міст багатьма розцінювалось як воєнний злочин. Так, видатні вчені-фізики, в тому числі й ті, що працювали у 40-х роках над створенням атомної зброї (А. Ейнштейн, Л. Сілард та інші), були рішуче проти її використання стосовно мирних громадян. Ще у травні 1945 року 7 американських вчених на чолі з Дж. Франком, звернулись до Міністерства оборони США з листом:

«Якщо Сполучені Штати першими використають цей новий засіб масової руйнації проти людства, це коштуватиме США суспільної підтримки у світі, викличе гонку озброєнь та підірве шанси на укладання міжнародної угоди про контроль за такими озброєннями в майбутньому»⁵⁶⁴.

У листопаді 1995 року мер Хіросіми Такасі Хіраока виступив у Міжнародному суді в Гаазі у рамках справи про легальність застосування ядерної зброї. Хіраока заявив:

«Атомні бомби, скинуті на Хіросіму та Нагасакі, перевершили всі військові прецеденти. Середня шкода, яку завдала ця ядерна зброя, похитнула основи людського існування. Розробка атомної бомби була результатом співпраці політиків, військових і вчених. Ядерна ера почалася з того моменту, коли на людей було скинуто бомби. Їхня величезна руйнівна сила перетворила на попіл абсолютно невинне мирне населення. Жінок, старих і новонароджених купали у смертельній радіації і вбивали. Застосування ядерної зброї є проблемою, яку необхідно вирішувати в усьому світі»⁵⁶⁵ (мал. 2.5).

⁵⁶³ Marty, M. (1996). *Modern American Religion: Under God, indivisible, 1941-1960, Volume 3*. University of Chicago Press, p. 117.

⁵⁶⁴ Toland, J. (2003). *The Rising Sun*. Toronto: Modern Library Paperback Edition, p. 762.

⁵⁶⁵ Takashi, Hiraoka. Mayor of Hiroshima. REASONS FOR ILLEGALIZATION OF NUCLEAR WEAPONS (7 November 1995). <https://www3.gmu.edu/programs/icar/pcs/hiraoka.htm?gmuw-rd=sm&gmuw-rdm=ht> Дата звернення: 17.12.2021.

Формування культурної структури травми

СМИСЛОВЕ ЯДРО

Культурна рецепція травми 1945 року (Хіросіма та Нагасакі) еволюціонувала від дискурсу «нації-жертви» до більш глибокого осмислення причин та наслідків атомних бомбардувань, а також проблеми застосування атомної зброї як загрози всьому людству, проблеми вразливості сучасної людини та світу

Трагедія Хіросіми та Нагасакі символізуються як «кінець дитинства» японської нації. Особливо яскраво це втілено у прозі Кендзабуро Ое, а також в японській анімації: «Навсикая з Долини Вітрів» Хаяо Міядзакі; «Босоногий Ген» Кейдзі Накадзава; «День, коли було втрачено сонце» Мінору Маеда

СИМВОЛІКА РОЗЩЕПЛЕНОЇ СВІДОМОСТІ

Розщеплена свідомість асоціюється із розщепленим ядром атома. Найбільш яскраво виражена в картинах Енріко Бая (напр., «Ядерний маніфест»); в японській культурі – у творчості Акіро Куросави (фільм «Серпнева рапсодія», 1991), Кацуо Курокі (фільм «Коли живеш із батьком», 2004)

ВОГНЯНА ПУСТЕЛЯ

На виставці «Сенсорна війна 1914-2014» в Галереї Мистецтв Манчестера було представлено роботи художників *хібаку-ша* (так у Японії називають людей, які вижили в Хіросімі та Нагасакі). На їх картинах переважають червоні та чорні кольори. Міський пейзаж представлено як вогняна апокаліптична пустеля або марсіанські красиви (можливий образ майбутнього нашої планети?)

Мал. 2.5. Формування культурної структури травми Японії.

27. США: міжрасове протистояння

Зрештою, існує лише одна раса: людство.

Джордж Мур

Реальна подія. Міжрасові конфлікти у США мають давню історію і були викликані расовою сегрегацією. Сполучені Штати – одна із тих країн, що, як це добре відомо, створювалась переселенцями. Багато американців успадкували негативне, презирливе ставлення до інших рас (головним чином, до чорної) від європейців. До Європи протягом століть звозились чорношкірі раби; вони також працювали на білих панів у колоніях. Тому «етика» міжрасових відносин за схемою «пан – підлеглий» є продуктом європейської цивілізації і зародилась ще в античності. Звичайно, і американці внесли свої національні «штрихи» до історії цього протистояння. Міжрасові конфлікти є головним болем Америки і головною національною травмою.

Сегрегація проявлялась на різних рівнях: у політиці, освіті, побуті. Так, расові обмеження в громадському транспорті існували до 1970-х років. 1 грудня 1955 року в Монтгомері (штат Алабама) стався шокуючий випадок: 42-річна темношкіра Роза Паркс відмовилась поступитись місцем в автобусі білому чоловіку! Це викликало масове обурення в місті й далеко за його межами. Розу Паркс заарештували за цей «злочин» і виписали штраф. Згодом у місті сталось ще кілька схожих випадків. Після нових арештів темношкірі за порадою Мартіна Лютера Кінга оголосили бойкот громадському транспорту під гаслом «Ходіння в ім'я свободи», який тривав 381 день. Активістів цього руху переслідували, а в будинок М. Л. Кінга навіть кинули бомбу.

Ще в 50-х роках минулого століття у багатьох штатах існували окремі школи для білих та інших дітей. У 1951 р. мешканець Канзасу Олівер Браун подав позов до суду проти місцевої ради з питань освіти. Браун вимагав, щоб його донька відвідувала школу для білих дітей, яка знаходилась значно ближче, ніж та, куди мусила ходити – для «кольорових». Брауну суд відмовив, але багато інших батьків з південних штатів також подали клопотання. Нарешті, у 1954 році Верховний Суд країни, розглянувши подібні справи, прийняв рішення про неприпустимість расової сегрегації у школах. Але федеральна влада стикнулася з відвертою непокорою значної частини білого населення Півдня. В місто Літл-Рок у 1957 році було навіть введено війська наслідок відмови губернатора штата Арканзас виконувати розпорядження про спільне навчання. Дев'ять дітей із негритянських родин, які в перший день

навчального року намагались пройти до школи, були опльовані агресивним натовпом, їх зустріли свистом та погрозами⁵⁶⁶.

Расові протистояння далеко не завжди мали мирний характер. Так, перше повстання чорношкірих рабів у США відбулось ще в 1831 році. У липні 1863 р. під час Громадянської війни в Нью-Йорку відбулись масові протести афроамериканців проти призову в діючу армію. З історії відомі масові безлади 1919 року в Чикаго. Їх спровокувало біле населення. Спочатку камінням було забито насмерть чорного юнака, що купався на міському пляжі й заплив на «територію для білих». Поліцейські стали на захист вбивць, відмовившись розслідувати справу. Після цього в Чикаго прокатилась хвиля погромів і підпалів негритянських гетто. В результаті конфлікту було вбито 38 чол. з обох сторін, декілька сотень поранено.

Історія расових протистоянь в Штатах налічує багато кривавих сторінок. Це і «різанина в Талсі (штат Оклахома)», коли за три дні 1921 року було зруйновано 35 негритянських кварталів, а 350 чол. загинули. Це також і масові безлади 1967 у Детройті, спровоковані поліцейськими рейдами в торговельних точках; і масові протести більш ніж в 100 містах у 1968 році після вбивства Мартіна Лютера Кінга; і криваві події 1992 року в Лос-Анджелесі, та інші. Так що події, що розпочались у травні 2020 року в Міннеаполісі у зв'язку з вбивством білими поліцейськими Джорджа Флойда (масові протести по всій країні, у багатьох штатах і за кордоном, заснування руху *Black Lives Matter*) мають дуже давню передісторію.

Фонові конструкції. Звертають на себе увагу ті історичні, політичні та соціальні обставини, що супроводжували процес формування американської національної травми «міжрасового протистояння»:

1) Частина повторення міжрасових конфліктів протягом тривалого періоду; це сформувало у американців думку про те, що такого роду конфлікти є невід'ємним атрибутом, «родовою плямою» історії США;

2) Потужний рух афроамериканців за свої права; діяльність Мартіна Лютера Кінга;

3) Падіння світової колоніальної системи; формування «постколоніального світу».

Моральна оцінка події. Протягом всієї історії міжрасових конфліктів у Сполучених Штатах спостерігалось невинне зростання громадського осуду проявів расизму, а також зростання стурбованості самим фактом існування міжрасового протистояння всередині однієї

⁵⁶⁶ Elizabeth Eckford was interviewed about her attempts to gain entry to the school on the first day of term in 1957. URL: <http://www.spartacus.schoolnet.co.uk/USAeckford.htm> Дата звернення: 21.11.2021.

нації, яка пишається своїми досягненнями та традиційно претендує на провідні позиції у світі.

Значний вплив на формування громадської позиції стала діяльність темношкірого християнського священника Мартіна Лютера Кінга. Його підступне вбивство у Мемфісі

4 квітня 1968 року сколихнуло не лише афроамериканську спільноту, але й суттєво вплинуло на свідомість багатьох білих американців.

Проте далеко не всі борці проти расової сегрегації використовували, як Мартін Лютер Кінг, мирні методи боротьби. Тому конфлікти і сутички не вщухали. Борців за права темношкірих підтримувала переважно та частина білого населення, яка мала ліві політичні погляди. В очах багатьох американців темношкірі протестувальники мали імідж «радикалів» і «терористів», а численні міфи та забобони масової свідомості заважали дати справедливу й неупереджену моральну оцінку численним проявам несправедливості та фактам насильства стосовно афроамериканців.

Але події 2020 року, пов'язані з загибеллю Джорджа Флойда від рук поліцейського, дійсно збурили американську громадськість і багатьох людей різних рас і національностей за межами США. Можливо тому, що пересічні американці відчували, наскільки їхнє життя незахищене й прямо залежать від свавілля по суті поліцейської держави, яка безпідставно вважає себе оплотом демократії і проповідує так звані «демократичні цінності» в усьому світі. Після вбивства Флойда боротьба проти расизму у США перестала бути лише справою афроамериканців і стала нарешті загальнонаціональною ідеєю у повному значенні цього слова. Виразником протестних настроїв, що охопили всю країну (масові акції відбувались навіть на Алясці) став рух *Black Lives Matter*, який з'явився ще 2013 року в американських соцмережах:

Половина опитаних соціологами учасників протестів сказали, що це були перші подібні акції в їхньому житті – і найчастіше тригером стало побачене в ЗМІ або соцмережах відео поліцейського насильства. Історики, опитані The New York Times, кажуть, що за чисельністю протести 2020 року значно випереджають навіть наймасовіші акції руху за громадянські права у 1960-х. Вбивство Джорджа Флойда і пов'язані з ним масові протести надали потужного імпульсу громадській підтримці Black Lives Matter, стверджують соціологи: за підрахунками центру Civiqs, за перші два тижні протестів наприкінці травня – на початку червня 2020 року рейтинг підтримки руху виріс більше, ніж за минулі два роки. За останніми даними, на кінець липня 2020 р. BLM підтримували 50% американців⁵⁶⁷ (мал. 2.6.).

Формування культурної структури травми

СМИСЛОВЕ ЯДРО

Міжрасові конфлікти всередині країни та прояви расизму сприймаються як прояв загальнонаціонального розколу, рудимент минулих часів, підрич могутності США

«ХАТИНА ДЯДЬКА ТОМА»

Роман 1852 року Гаррієт Бічер-Стоу фактично поклав початок рецепції міжрасової травми в американській культурі. Він поділив країну на два табори: тих, хто відкидав союз з темношкірими («анти-Том література») і тих, хто співчував головному герою (дядько Том став символом мирного супротиву расистам)

«НАРОДЖЕННЯ НАЦІЇ»

Фільм 1915 року Девіда Уорка Гріффіта, присвячений подіям Громадянської війни 1861-1865, було визнано шедевром національного кінематографу. Проте афроамериканців там змальовано як гвалтівників та людей низької культури. Натомість прославляється расистська організація Ку-клукс-клан

“STRANGE FRUIT”

Пісня темношкірої співачки Біллі Холідей «Дивні фрукти» (1939), написана Абеєм Меєрополем, стала культурним проривом у США. «Дивні фрукти, що розвішані на деревах» (“*Black bodies swinging in the southern breeze, Strange fruit hanging from the poplar trees*”) - це символічне зображення страчених Ку-клукс-кланом афроамериканців. Пісню називають «марсельєзою антирасистського руху»

ДЖАНГО

Фільм 2012 року Квентіна Тарантіно «Джанго звільнений» (історія темношкірого ковбоя) став культурною сенсацією й викликав різні реакції. Так, відомий режисер Спайк Лі негативно оцінив створення нового образу американської травми: «*Рабство в Америці не було спагеті-вестерном... Це був Голокост*». А в газеті «Вашингтон пост» з'явився такий коментар: «*Анти-білі расизм і упередженість укорінюються в постмодерністській культурі*» (Цит. за посиланням: <https://www.bbc.com/russian/features-52987877>)

BLM: «СТАТИ НА КОЛІНО»

Після подій 2020 року та поширення впливу руху “BlackLivesMatter” багато людей в Америці та в усьому світі (різного кольору шкіри) почали ставати на одне коліно, що є символом вшанування жертв расизму і водночас символом примирення між расами

Мал. 2.6. Формування культурної структури травми США.

28. США: 9/11

Тероризм як явище, безумовно, має своєрідну привабливість, особливо якщо розглядати його з безпечної відстані, і в той же час становить чималі труднощі для аналізу. Ця похмура чарівність тероризму... і труднощі його інтерпретації

мають спільний корінь: раптовість, скандальність і кричуща жорстокість – основні складові тероризму.

Уолтер Лакер

Реальна подія. 11 вересня 2001 року Сполучені Штати Америки отримали безпрецедентний виклик у своїй історії. Терористична організація, вірогідно «Аль-Каїда», майже одночасно здійснила чотири атаки на територію держави. Теракти були ретельно сплановані та продумані. Їхня мета – залякати та принизити американців.

Вранці 11 вересня 19 терористів захопили під час польоту чотири рейсових літака внутрішньо американських авіаліній. Два з них було спрямовано на вежі-хмарочоси Всесвітнього торговельного центру в Нью-Йорку. Ще один лайнер терористи спрямували на будівлю Пентагону. Ці три спроби досягли своєї мети. Четвертий літак, як визначають експерти, спробували спрямувати на Капітолій, але завдяки рішучим діям пасажирів та екіпажу на борту лайнера зав'язалась боротьба, і літак впав на поле у штаті Пенсильванія.

Один із «Боїнгів» врізався у Північну вежу Торговельного центру на рівні 95 поверху о 8:46 за місцевим часом. Розпочалась пожежа, в результаті якої через півтори години вежа впала. Далеко не всім вдалось евакуюватись. В результаті загинули 87 пасажирів літака та членів екіпажу й сотні людей, що перебували у вежі. Південна вежа була атакована о 9:03 (момент, коли врізався літак, було показано у прямому ефірі телеканалів, які знімали пожежу на іншій вежі). Загинули 60 людей на борту. Загальне число жертв терактів в Нью-Йорку складає 2606 осіб, з них 341 пожежник, 60 поліцейських і 10 лікарів. Звертає увагу той факт, що люди, вибираючись із охоплених вогнем будівель, всіляко допомагали іншим постраждалим, ризикуючи власним життям.

Будівля Пентагону в Арлінгтоні була частково зруйнована. Загинули 125 чоловік у будівлі та 59 на борту літака. Загальне число жертв становить 2977 людей. Загинули громадяни 91 іноземної держави. Більшість із 16 тисяч осіб, що перебували у вежах, зуміли все ж врятуватись⁵⁶⁸. Падіння веж і масштабна пожежа у центрі Манхеттена знищили ще кілька будівель, в тому числі грецьку православну церкву,

⁵⁶⁸ 9/11: Five Years Later. World View of Attacks Varied. In the Far East. *Jehangir S. Pocha*. San Francisco Chronicle.

що розташовувалась поруч. Було також знищено архіви та ряд творів мистецтва – таких авторів як Жоан Міро, Огюст Роден та ін.

Ранкові події 11 вересня викликали шок в усій країні. Деякий час люди не могли оговтатись, а Президент і федеральний уряд визначитись із подальшими діями. Одразу ж було скасовано всі авіарейси на території США та Канади, а літакам, що перебували в повітрі, дано наказ негайного приземлення – вперше в історії США. Було також екстрено евакуйовано уряд. Теракти стали несподіванкою і відчутним моральним ударом по всіх американцях.

Операція з порятунку вцілілих під завалами веж-близнюків розпочалась майже одразу і тривала декілька днів. Але вдалось витягти з-під уламків лише небагатьох поранених. Локальні пожежі тривали 99 днів. Багато мешканців Нью-Йорку отруїлись продуктами горіння. Токсичні речовини, що містять канцерогени, потрапили у повітря міста. У багатьох офісних представників і простих мешканців Манхеттена протягом декількох років після терактів спостерігалось погіршення стану здоров'я. Теракти мали негативний вплив і на фінанси. Економіка Нижнього Манхеттена була майже знищена. Головні біржі країни зачинились на кілька днів. Акції США втратили 1,2 трлн. дол.

Через рік було створено «Національну комісію по терористичних атаках у Сполучених Штатах» на чолі з Філіпом Зеліковим. Комісія працювала два роки, видавши Остаточний Звіт⁵⁶⁹. Експерти дійшли висновку, що прямих доказів причетності певної конкретної держави до терактів немає. Незважаючи на це, після вересневих подій 2001 року керівництво США перейшло до рішучих дій відносно Іраку та низки терористичних організацій Близького Сходу. Було також суттєво посилено заходи безпеки в аеропортах та на повітряному транспорті.

Фонові конструкції. Соціальним фоном процесу формування культурної травми тут можуть виступати:

1. Загальна активізація терористів у багатьох країнах.
2. Слабкість тодішнього американського уряду, його неспроможність протистояти терористичним атакам.
3. Поступова втрата Сполученими Штатами лідируючих позицій у світі.
4. Потужність, продуманість і незвичність терористичних атак 11 вересня (фактор «унікальності»).
5. Діяльність і висновки «Комісії 9/11».

⁵⁶⁹*The 9/11 Comission Report. Final Report of the National Comission on Terrorist Attack Upon the United States. Washington: W.W. Norton & Company, Inc., 2004.*

Моральна оцінка події. Події 11 вересня 2001 року у США, звичайно, викликали однозначний осуд як в самій країні, так і в усьому цивілізованому світі.

Так, британський прем'єр Тоні Блер, виразивши щирі співчуття американцям, заявив, що теракти було здійснено фанатиками, які абсолютно байдужі до святості людського життя, і нам, демократіям всього світу, доведеться об'єднатись, щоб боротися з цим і повністю викоринити це зло з нашого світу⁵⁷⁰. Ізраїльський прем'єр-міністр Арієль Шарон сказав, що це війна між добром і злом, між людством та кровожерливими особами⁵⁷¹.

«Франція глибоко засмучена звісткою про жахливі атаки, які цюно завдали Сполученим Штатам», – заявив французький Президент Жак Шірак – «У цих жахливих обставинах усі французи підтримують американський народ. Ми висловлюємо нашу дружбу та солідарність у цій трагедії»⁵⁷².

Генеральний Секретар ООН Кофі Аннан заявив:

«Немає сумніву, що ці напади є свідомими терористичними актами, ретельно спланованими та скоординованими, тому я їх засуджую повністю. З тероризмом потрібно боротися рішуче, де б він не з'явився»⁵⁷³.

У самих Штатах характер терактів 11 вересня викликав моральний шок. Перші оцінки події були схожими із оцінками всього світу. Трохи згодом американський уряд взявся шукати винних, і головні звинувачення було спрямовано проти ісламських радикалів, які традиційно вороже ставились до Америки та західних цінностей. Президент США Джордж Буш, передаючи владні повноваження своєму наступнику, 15 січня 2009 року сказав у промові:

«Наша нація оснащена новими інструментами, що дозволяють стежити за переміщенням терористів, заморозжувати їхні фінанси та

⁵⁷⁰ International Reaction to the September 11, 2001 Attacks in New York City and the Pentagon in Washington.

URL:http://www.september11news.com/InternationalReaction.htm?__cf_ch1_tk=vJ2nGZ4AJEg.PXCgWfEinPnw.VwsBW45WUqKkJBpXEA-1639818927-0-gaNycGzNA5E Дата звернення: 18.12.2021.

⁵⁷¹ Там само.

⁵⁷² Там само.

⁵⁷³ Там само.

розбивати їхні змови. І з сильними союзниками на нашому боці ми ведемо боротьбу з терористами та тими, хто їх підтримує»⁵⁷⁴.

І дійсно, теракти змусили переглянути з метою вдосконалення систему національної безпеки. Але не лише це. Обговорюючи події 11 вересня, багато хто в Америці згадував напад японських військ на Перл-Харбор. І недаремно: теракти 2001 року викликали у американських громадян не лише *почуття болю*, але й нестримне *прагнення відплати*, покарання терористів. Ще один наслідок події: ясне *розуміння необхідності об'єднатись* усім перед страшним обличчям терористичної загрози. Як запевнив держсекретар Колін Пауелл:

«Ви можете бути впевнені, що американський дух візьме гору над цією трагедією»⁵⁷⁵.

Саме ці почуття, що лягли в основу колективної травми 9/11, стали підґрунтям для формування культурної травми, викликаного подією національного значення. Разом із тим, все гучніше стали роздаватись заклики багатьох інтелектуалів не перетворювати «війну з тероризмом» на війну з інакодумцями, а також на боротьбу з мусульманами, лівими і т. ін. Інакше кажучи, війна проти терору не повинна стати «ноювою формою націоналізму»⁵⁷⁶.

Формування культурної структури травми

СМИСЛОВЕ ЯДРО

Теракти 2001 року показали надзвичайну вразливість системи національної безпеки, державних інституцій, стали для багатьох свідченням занепаду могутності Заходу

⁵⁷⁴ January 15, 2009 President George W. Bush Delivers Final Remarks on 9/11 in Farewell. URL: <http://www.september11news.com/PresidentBush.htm>Дата звернення: 18.12.2021.

⁵⁷⁵ Colin Powell. Interview with Jim Lehrer (13/09/2001).URL: <https://www.americanrhetoric.com/speeches/powell&lehrer.htm>Дата звернення: 18.12.2021.

⁵⁷⁶ Gayatri Spivak. Terror: A Speech After 9-11. URL: <https://muse.jhu.edu/article/171420/summary>Дата звернення: 29.05.2025.

СИМВОЛІКА ПАДІННЯ

Падіння веж-близнюків у Нью-Йорку стало символом падіння могутності Америки (остаточним або тимчасовим?). Дон Делілло в романі *«Той, хто падає»* (2007) так описав почуття головного персонажа, який опинився 11 вересня в епіцентрі подій: *«Вулиця була вже не вулиця, а чужа планета, простір-час, де попіл падав як сніг, і швидко сушеніло ... Гуркіт досі висів у повітрі. Гуркіт, що означає: «нахилилось та впало». Ось яким є тепер його світ»*. «Падіння» - таку назву має і робота художника Густаво Боневарді, присвячена 11 вересня

СИМВОЛІКА ПОРОЖНЕЧІ

Після падіння двох хмарочосів у Нью-Йорку залишилась велика порожня площа (*«Ground Zero»*). На місці будівель згодом з'явилась інсталяція із променів світла, спрямованих вгору, у небесну безодню. Символіка порожнечі домінує у творах багатьох художників, присвячених 11 вересня (наприклад, в серії робіт Менджу Сандлер *«Жест»*)

СИМВОЛІКА РОЗІРВАНИХ ЗВ'ЯЗКІВ

Відчуття того, що події 11 вересня 2001 позначили розрив між двома епохами існування США, присутні у спогадах багатьох американців. Символіка розірваних зв'язків (часових і просторових) і спроби їх відновити особливо відчутні в романі Джонатана С. Фосра *«Extremely Loud and Incredibly Close»* (2005). Головний персонаж, дев'ятирічний хлопчик, випадково знаходить ключ, що належав його батькові, який загинув під час терактів. Хлопчик починає пошук інформації про цей ключ по всьому місту

Мал. 2.7. Формування культурної структури травми США.

29. Норвегія: 2011

Ми будемо боротися...

Андерс Берінг Брейвік.
З промови на судовому процесі в Осло 17 квітня 2012 р.

Реальна подія. 22 липня 2011 р. Норвегію збурила звістка про два теракти, що сталися протягом кількох годин – у столиці та на острові Утойя.

О 15:25 в Урядовому кварталі Осло стався потужний вибух, який був спричинений 500-кілограмовою бомбою, закладеною у припаркованому «фольксвагені». В результаті вибуху загинули 8 людей, 209 отримали травми. Постраждало декілька будівель, а на вулиці поруч повибивало шибки.

Близько 17:00 на острові Утойя, де відбувався щорічний молодіжний фестиваль правлячої в Норвегії Робітничої партії, стали чути постріли. В таборі з'явився поліціант, який заявив про необхідність проведення інструктажу з техніки безпеки у зв'язку з терактом в Осло. Зібравши навколо себе юнаків і дівчат, він почав стріляти по них. Стрілянина тривала більше години. Загинуло 67 людей, 110 отримали поранення. Чоловік, що стріляв, вигукував правоекстремістські гасла. Стріляючи в людей, він був у навушниках і слухав музику.

Терорист здався поліції зі словами: «Я скінчив». Як виявилось згодом, нападником був 32-річний корінний норвежець Андерс Брейвік. Він надихався екстремістськими ідеями, які висловлював у соцмережах ще 2009 року. Брейвік мріяв про популярність і захоплювався сильними історичними постатями. Його «Велика мета» полягала у боротьбі «проти марксистського та ісламського засилля»⁵⁷⁷. Як заявив терорист на судовому процесі:

Те, що сьогодні ви називаєте демократією, є не що інше, як ліберально-культурно-марксистська диктатура. «Культурний марксизм», який переважає в Норвегії та взагалі в Європі, піднявся на небачену висоту саме після Другої світової війни, привласнивши собі роль переможця та спрямовуючої сили людського прогресу загалом. Новою ідеологією «культурного марксизму» став мультикультуралізм, по суті заборона будь-якої критикина адресу тих, хто сповідує ці ідеологічні установки. Початок було покладено після сорок п'ятого року, і дуже яскраво всі ці принципи проявилися під час комуністичних бунтів 1968 року»⁵⁷⁸

У серпні 2012 р. Андерса Брейвіка було засуджено до 21 року ув'язнення (найвища міра покарання в Норвегії) з можливістю подовження терміну. Терорист відмовився визнати свою провину. Перебуваючи у в'язниці,

⁵⁷⁷ Norway massacre: Breivik 'planned to kill politicians' (18 November 2011). URL: <https://www.bbc.com/news/world-europe-15794368> Дата звернення: 23.11.2021.

⁵⁷⁸ «Жорстокість – це не обов'язково зло». URL: <https://www.apn/publications/article26402.htm>. Дата звернення: 23.11.2021.

Брейвік веде активний спосіб життя. Він багато читає, філософствує, цікавиться політикою, веде листування, пише книжки, займається спортом, науковими дослідженнями, і навіть подав заяву на вступ до Університету Осло (спеціальність «Політологія»). Завдяки новітнім технологіям та розвитку онлайн-навчання таку можливість йому було надано.

Фонові конструкції. Обставини, які вплинули на формування «ядра» культурної травми, могли бути наступними:

1) відсутність «ісламського сліду» в норвезьких подіях. Теракти 2011 року скоїв корінний норвежець;

2) серйозні прорахунки в системі безпеки країни (після терактів багато громадян Норвегії відчули себе незахищеними, тобто потенційними жертвами);

3) загальна нестабільна ситуація у світі; високий рівень терористичної загрози в західних країнах.

Моральна оцінка події. Норвежці, шоковані терактами 22 липня, не могли повірити, що подібне могло статись у їхній спокійній та безпечній країні. Ще більшим шоком стало те, що теракти скоїв не член «Аль-Каїди» або «Талібана», а симпатичний молодий норвежець. Тому першими намірами та діями норвезької громадськості керувало прагнення всіляко показати, що це просто прикрий виняток з правил, а Брейвік – «виродок у нормальній родині».

Деякі норвезькі політологи та журналісти стверджують, що десять років після терактів майже не змінили норвезьке суспільство, а самого Брейвіка зараз вже майже не згадують⁵⁷⁹. У 2021 році, у день трагедії, відбулась урочиста церемонія вшанування загиблих, але на ній були присутні лише офіційні особи. Норвезькі радикали надихаються не так вчинками та ідеями Андерса Брейвіка, як «зростаючою загрозою для Норвегії з боку мігрантів». За межами Норвегії Брейвік також не став прикладом для наслідування молоддю, навіть тими, хто поділяє найбільш радикальні погляди. Так, у середовищі ультраправих США існує іронічний вираз «*to go full Breivik*», тобто «відмовитись від нормального життя заради химерної ідеї», що є синонімом «напівбожевільного»⁵⁸⁰.

Письменниця та журналістка Асне Заерстад, яка написала книжку про справу Брейвіка під промовистою назвою «*EnAvOss*» («Один із нас»,

⁵⁷⁹ Теракти Андерса Брейвіка в Норвегії: 10 років потому. URL: <https://www.bbc.com/news-57931608>

Дата звернення: 18.12.2021.

⁵⁸⁰ Там само.

2015)⁵⁸¹, не погоджується з тим, щоб норвезьке суспільство забувало або замовчувало цю трагедію, або ж намагалось відмежуватись від особи терориста. Авторка зізнається, що спочатку сприймала Брейвіка в залі судових засідань як щось абсолютно чужеродне для норвежців і для неї особисто і зовсім не планувала писати про нього. Але згодом вона зрозуміла:

Він був моїм сусідом. Насправді він міг бути сусідом будь-кого. І коли я назвала книжку «Один із нас», я хотіла сказати: він ніби вийшов із цього суспільства, він був на вигляд дуже звичайною людиною. Він пройшов ту саму шкільну систему, що й усі ми. Він читав ті самі газети, ходив в ті самі магазини. У нього був такий самий досвід. Отже, що зробило його воїном, який вірить, що країна ісламізується, що країна стає жертвою, існує змова про продаж Норвегії, Європи мусульманському світу? Так, він ніби вийшов із суспільства, але тоді читач має вирішити, чи він досі один із нас. Або він... втрачений для нас⁵⁸².

Саме це ключове питання: «Чому звичайний норвежець зміг скоїти таке?», а також інше питання: «Чому Європа, яка тишається своєю демократією і можливостями, перебуває під прицілом терористів?», і змусило Заерстад написати книжку про Брейвіка та події 22 липня 2011 року (мал. 2.8.).

Формування культурної структури травми

СМИСЛОВЕ ЯДРО

Теракти Брейвіка осмислюються як порушення цілісності всередині благополучної норвезької родини; також важливим є проблема вразливості Норвегії, Європи та світу від терористичних атак (тероризм осмислюється як новий культурний феномен сучасності)

⁵⁸¹ Дослідження А. Заерстад мало гучний успіх у багатьох країнах і потрапило до переліку 10 кращих книжок 2015 року за версією “The New York Times”.

⁵⁸² Asne Seierstad: 'We must understand why Europe has come under attack' URL: <https://www.dw.com/en/asne-seierstad-we-must-understand-why-europe-has-come-under-attack/a-42943921> Дата звернення: 18.12.2021.

ЧАС, ЩО ЗУПИНИВСЯ

У свідомості багатьох норвежців події 22 липня 2011 року асоціюються із годинником з розбитим внаслідок вибуху циферблатом на майдані Юнгсторгет в Осло. Дійсно, для багатьох норвежців час зупинився назавжди. Символіка зупиненого (зруйнованого, загубленого, вкраденого) часу нагадує інший символ скандинавської культури – годинник без стрілок (з фільму Інгмара Бергмана «Сунічна галявина», 1957), який 78-річний професор Ісак Борг бачить уві сні

ПОРАНЕНЕ СУСПІЛЬСТВО

Проект меморіала на пошанування жертв терактів на острові Утойя, розроблений Юнасом Дальбергом, передбачає створення 70-метрової розщелини, яка розділить навпіл острів. Цей проєкт символізує глибоку рану, нанесену всій норвезькій спільноті подіями 2011 року

«ОДИН ІЗ НАС»

Назва книжки А. Заерстад є символічною: дії Брейвіка викликали шок, громадський і культурний резонанс передусім тому, що розкололи суспільство. Якщо один звичайний норвежець зміг скоїти цей злочин (і як таке могло статись взагалі?), то що можна очікувати в майбутньому від інших «звичайних тихих співгромадян»?

Мал. 2.8. Формування культурної структури травми Норвегії.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 3

Розглядаючи сутність і різновиди культурної травми, неможливо оминати проблематику етнічного, міжетнічного, національного. Ми звернулись до етнічної проблематики, оскільки будь-яка культура є національним (етнічним) надбанням. Вона зароджується і функціонує в межах етнічного часу і простору. Тому будь-яка КТ має етнічну специфіку. Ми відштовхувались від класичного визначення етносу, поширеного в сучасній етносоціології: це проста соціальна спільнота, яка проживає на певній території та має спільні звичаї, традиції, норми, цінності.

Час і простір – основні символічні конструкції, що складають основу культури будь-якого етносу. Всі символи так чи інакше прив'язані або до простору, або до часу. Етнічна темпоральність та етнічний простір мають свою специфіку; вони взаємно пов'язані та взаємно обумовлюються, тому їх доцільно розглядати як символічний хронотоп. Символічний характер етнічної хронотопії лежить в основі етнічної ментальності та міфології (найбільш поширене вираження – китайський символ *інь-ян*). Будь-яка культурна травма – це розрив тканини етнічного хронотопу, вихід за межі узвичаєного, традиційного.

Символ грає особливу роль у структурі етнічної ментальності. Виконуючи інформативну, комунікативну, трансцендентальну та інші функції, він пронизує все життя етнічної спільноти і формує її свідомість. Тому процес символізації КТ прямо позначається на структурі менталітету кожного етносу. У процесі символізації серед ключових символів особливу роль грають архетипи – пра-символи (символи роду), що, за теорією К. Г. Юнга, складають основу ментальності кожної людини та основу колективного несвідомого. Архетипи в символічній формі зберігають інформацію про травматичні події, містять символічне відображення травми. Тому аналіз використання архетипів та інших ключових символів в дискурсі культурної травми ми вважаємо особливо важливим у процесі осмислення сутності КТ як соціокультурного явища.

Важливим є також співставлення символіки одного етносу із символами іншого. Так, осмислення сутності воєнної травми як соціокультурної події (війна – це, зазвичай, максимально загострений міжетнічний конфлікт) можливе лише за умови співставлення символів «Ми» / «Інші».

У главах 23-29 нами було проаналізовано способи формування культурної травми як символічної конструкції на прикладах семи трагічних подій, що мали місце в історії окремих народів (етносів): Голодомор (Україна), Чорнобильська катастрофа (Україна та інші країни світу), поразка у Другій світовій війні та розпад держави (Німеччина), атомні бомбардування Хіросіми та Нагасакі (Японія), міжрасові війни (США), теракти 11 вересня 2001 (США), теракти 2011 року (Норвегія). Ми спирались на класичну схему формування КТ, запропоновану Дж. Александером, виокремивши 4 ключові стадії процесу:

- 1) реальна травмуюча подія;
- 2) фонові конструкції (тобто, історичний, соціальний, політичний контекст події);
- 3) моральна оцінка події в суспільстві;
- 4) символізація травми.

ВИСНОВКИ

Метою нашого дослідження було *визначити роль символу у процесі формування культурної травми*. Відповідно до мети було поставлено завдання, результати виконання яких відображено у відповідних розділах монографії.

1. Було уточнено сутність культурної травми як соціокультурного явища, розглянуто та співставлень підходи до її вивчення, що мають місце у науковій літературі. На нашу думку, культурна травма є важливим як соціальним, так і культурним явищем. Незважаючи на відсутність єдиного загальноприйнятого визначення, можна констатувати, що КТ – це «відбиток», слід в культурі певної спільноти гучної, резонансної, шокуючої події (такої як війна, поразка у війні, революція, громадянський конфлікт, гучний політичний скандал, теракти і т. п.). Вивчення характеристик КТ, особливостей її формування дозволяє суттєво розширити наше уявлення про специфіку тієї чи іншої спільноти, культури, етносу. Культурна травма завжди формується всередині певної культури і часто латентно, а інколи більш явно, впливає на важливі соціальні та політичні процеси, функціонування соціальних інститутів. Поштовх до вивчення КТ було дано соціологією ще наприкінці ХХ століття (П. Штомпка, Дж. Александер, Н. Смелзер, Р. Аерман); в наш час у світовій науці склався міждисциплінарний дискурс культурної травми. Наразі її вивчення має широкий науковий характер, охоплюючи різноманітні проблеми філософського, соціологічного, культурологічного, лінгвістичного, історичного, психологічного змісту.

2. Ми також простежили стадії формування культурної травми, її зв'язок з індивідуальною та колективною травмами. З'ясовано, що формування КТ є складним процесом, який завжди займає певний, достатньо довгий час. Важливе місце тут посідає формування так званого колективного травматичного досвіду на основі переживань окремих людей. Процес формування культурної травми налічує декілька стадій:

- стадію формування реакції суспільства на певну шокуючу подію;
- стадію морального оцінювання соціумом цієї події;
- стадію формування «дискурсу травми» (коли реальна подія переходить у символічну площину, стає культурним фактором).

3. Було проаналізовано соціальні стани, наближені до культурної травми; при цьому зроблено спробу показати відмінність між ними та КТ. Окремі дослідники (зокрема, Пйотр Штомпка) проводять близькі паралелі між КТ та деякими іншими соціальними станами, схожими на неї. Нами було проаналізовано схожі та відмінні риси між КТ і цими станами (наприклад, такими як аномія, синдром соціальної недовіри або колективне почуття сорому). Було зроблено висновок, що жодний із цих

«наближених до травми» соціальних станів не можна ототожнювати з КТ; отже, остання є абсолютно самодостатнім і багато в чому унікальним соціокультурним процесом.

4. Проаналізовано основні типи (різновиди) культурних травм. Наразі відсутня єдина класифікація або типологізація. Найбільш вдалою вважається класифікація, запропонована П. Штомпкою. Він виокремлює:

- а) травми біологічно-демографічні (такі як епідемії, пандемії, голод);
- б) травми соціально-політичні (революції, війни, заколоти, депортації, економічні кризи);
- в) культурні травми, які виражаються у занепаді цінностей та моралі.

5. Описано зміст понять «культурна мегатрава» та «культурна політрава», розкрито сутність цих явищ. Події, які вплинули на долю всього людства (травми глобального масштабу) або, скажімо, кардинальним чином змінили долю цілої нації (та навіть не однієї нації), перевернули світогляд багатьох людей, ми пропонуємо виокремлювати як мегатрави. Це, наприклад, такі події як Голокост, Голодомор 1932-1933 років в Україні, Друга світова війна, Громадянська війна у США, хвиля сталінських репресій 30-х років і т. п. Відчутні, резонансні події, тісно пов'язані одним соціокультурним простором і одним відтінком часу, ми пропонуємо назвати культурними політравами. Такими, наприклад, були події 1914-1920 років в Україні, коли протягом невеликого періоду нація зазнала важких випробувань, пережила важливі доленосні виклики – Перша світова війна (і братовбивче протистояння «східних» і «західних» українців, що опинились по різні боки лінії фронту); революційні події 1917-1920 років; створення та загибель української державності; громадянська війна; червоний і білий терор; окупація України більшовиками. Виокремлення цих типів культурної травми дозволяє уточнити методологічні підходи до її вивчення, виокремити специфічні риси окремих травматичних подій, виробити їх загальну оцінку.

6. Простежено вплив колективної пам'яті як складової колективної свідомості на процес формування КТ. Дискурс культурної травми прямо пов'язаний із феноменами колективної свідомості та колективної пам'яті. Функціонування механізмів впливу колективної пам'яті на культуру спільноти виявлено ще в працях представника славетної Французької соціологічної школи М. Хальбвакса і розвинуто в сучасному науковому дискурсі (зокрема, в концепції «місць пам'яті» П. Нора). Колективна пам'ять формується завдяки сукупному впливу спогадів окремих людей, що є членами певної спільноти. Травмуючі згадування і переживання опосередковано, через індивідуальну свідомість, впливають на її формування; вона є достатньо складним

соціокультурним явищем, яке «конструюється» на основі накопичення і опрацювання у свідомості різноманітної інформації про події минулого, а також внаслідок «окультурення» цієї інформації, її сакралізації і символізації, переведення в ряд художніх образів і у тканину текстів. Колективна пам'ять поділяється на неофіційну (міфи, легенди, чутки, перекази і т. п.) та офіційну, коли стає не лише соціальним, але й державним інститутом (різні державні заходи із вшанування, монументалізація, комеморативні практики, місце у шкільних програмах).

7. Розкрито значення темпорального аспекту культурної травми. Показано на конкретних прикладах, що час відіграє важливу роль у процесі її формування. Діючи через механізми колективної пам'яті, час переживання травми соціумом і час, протягом якого здійснюється процес символізації травматичної події і створення травматичного наративу, суттєво відрізняючись від фізичного часу, здійснює прямий вплив на культуротворчі процеси, в т. ч. на процес утворення культурної травми. Цей час різниться в конкретних випадках. Мегатравматичні події потребують значно більшого періоду (він може займати і декілька десятків років) для моральної оцінки ситуації, формування смислового ядра травми, створення її культурної структури. Доведено, що КТ обумовлює темпоральну трансформацію, тобто відчутну зміну парадигми сприйняття часу як індивідом, так і спільнотою. КТ великого історичного і соціального масштабу (мегатравма) обумовлює суттєву, часто докорінну зміну цієї парадигми. У процесі темпоральної трансформації задіяні як індивідуальна і колективна свідомість, так і пам'ять (індивідуальна та соціальна). Окрему увагу в монографії приділено так званій «політиці пам'яті» – комплексу заходів офіційного характеру, що розробляється та реалізується органами державної влади або окремими політиками, організаціями. В Україні яскравими проявами такої політики є створення Інституту національної пам'яті, а також заходи з метою увічнення подій Голодомору 1932-1933 рр.

8. Автор монографії зробив спробу прослідити формування та розвиток наукових концепцій травми, охарактеризувати сучасний стан наукової розробленості проблематики культурної травми. Показано, що ця проблематика сягає своїм корінням у дослідження індивідуальної психічної травми засновником психоаналізу Зигмундом Фройдом, а також його колегами і послідовниками, представниками психоаналітичного напрямку у психології (кінець XIX – перша половина XX ст.). Прагнення зрозуміти причини неврозів, фобій, істерії, інших нервово-психічних розладів спонукали вчених аналізувати різні травматичні ситуації. Наявність подібних розладів і порушень у структурі особистості у достатньо великого числа пацієнтів (особливо під час воєнних

конфліктів) сформувало в науці ХХ століття окрему сферу досліджень колективної травми. Завдяки зусиллям К. Г. Юнга, Е. Фромма, Т. Адорно та інших вивчення травми перестало бути «монополією» психологів. У другій половині ХХ ст. сформувалось потужне поле наукових досліджень (trauma studies), яке об'єднує представників різних дисциплін: філософів (П. Рікер), істориків (П. Нора), соціологів (П. Штомпка, Дж. Александер), культурологів (С. Сонтаг, Г. Співак), мистецтвознавців (Я. Струк, Г. Нізьолек). Завдяки зусиллям видатних сучасних західних соціологів було розроблено методологічні засади досліджень КТ, що передбачає її аналіз як символічної конструкції. Вивчення травми в наш час має виразно міждисциплінарний характер. Характерними ознаками сучасних досліджень травми також є: дуже широке тематичне поле, використання величезної кількості наукових прийомів та методів, органічне поєднання теоретичних та емпіричних методик. У вітчизняній науці культурна травма почала вивчатись порівняно недавно. Особливу увагу приділяється найбільш трагічним подіям української історії минулого століття (Голодомор, громадянська війна 1917-1920, репресії, Друга світова війна, Чорнобильська катастрофа).

9. Спираючись на розробки вітчизняних і західних вчених (Е. Кассіер, С. Лангер, К. Г. Юнг, О. Лосев, С. Аверінцев, А. Осипов) охарактеризовано сутність символу як соціокультурного феномена. Так, ще у класичній праці Ернста Кассієра *«Філософія символічних форм»* було доведено, що людина – «істота символічна», а всі аспекти її буття (і головним чином – культура) є символічними формами. Завдяки виконанню своїх основних функцій кожний символ є важливою «цеглинкою» культури, виконує системоутворюючу роль в будь-якому культурному середовищі, тексті або наративі. Так, завдяки трансцендентній функції символ виступає своєрідним посередником (медіатором) між реальною травматичною подією та культурною травмою. Репрезентативна функція дозволяє символу знаходити вираження потаємних, прихованих смислів буття і представляти їх у знаковій формі. Соціально-комунікативний аспект символічного робить символ соціокультурним феноменом, оскільки завдяки ньому символ виступає з'єднуючою ланкою як між членами однієї спільноти, так і між представниками різних спільнот (в тому числі етносів) і різних культур.

10. Розкрито сутність культурної травми як символічної конструкції, а також роль символу у процесі формування її структури. Дійсно, символ грає ключову роль у процесі формування культурної травми. На відміну від реальної травматичної події, травми індивідуального або колективного характеру, остання є символічною конструкцією, «символічною подією». Реальна травматична ситуація, втілюючись у символі, стає частиною

культури суспільства, його культурною спадщиною, соціокультурним феноменом. Здійснюючи трансцендентальне переведення, тобто перенесення реального у позареальне, в культурну площину, символ виступає провідним «конструктором» КТ. У гл. 15 монографії наведено приклад аналізу Дж. Александером травми Голокосту як символічної конструкції, репрезентації колективного досвіду в культурі. Будь-яка масштабна (або не така масштабна) травматична подія стає з плином часу надбанням культурного досвіду. Символ грає унікальну, незамінну роль у процесі обростання події міфами, легендами, чутками, інтерпретаціями, іншими віддзеркаленнями події, завдяки чому реальна ситуація фіксується у колективній свідомості кожного наступного покоління як певний символічний часо-простір. Отже, можемо констатувати, що гіпотеза нашого дослідження підтвердилась.

11. Розкрито особливості процесу символізації культурної травми. За основу нашого дослідження ми взяли схему процесу символізації травматичної події, запропоновану Джеффри Александером. Згідно з цією схемою, символізація КТ (тобто, переведення реальної травмуючої події у символічну) проходить декілька стадій. Так, важливу роль відіграє моральна оцінка явища з боку спільноти. Оцінка ґрунтується на аксіологічних засадах, виходить із світоглядних позицій спільноти (нації або ж великої частини населення, мешканців континенту). Відповідь на питання: *«Що таке добро і що таке зло?»* є ключовою в обґрунтуванні визначальних онтологічних та етичних засад культурної травми. Моральна оцінка події формує почуття співпричетності великої кількості людей до її наслідків, а також почуття солідарності з жертвами події. Великий вплив на перебіг цього процесу мають так звані «фонові конструкції» (тобто, численні соціальні, політичні, історичні обставини або реальні події, які супроводжують в часі процес осмислення та морального оцінювання події членами соціуму). Наступний етап формування КТ, за концепцією Александра, – створення культурної структури. Тут спочатку формується смислове ядро травми. Формування такого «ядра» відбувається завдяки раціоналізації травматичної події, суспільному дискурсу навколо неї, процесам обговорення та осмислення (в тому числі науковими методами). Разом із відокремленням травми від історичного контексту, визнанням її світового (або загальнонаціонального) значення та універсальності відбувається певна ірраціоналізація події: вона починає сприйматись як феномен, який неможливо пояснити або розкрити до кінця, «щось незбагненне і невимовне». Таким чином, травма стає культурним надбанням, вписуючись в культурний контекст. Поступово формується наратив КТ – особливий культурний простір, в межах якого травма функціонує як символічне явище, здійснюючи вплив не лише на

формування культурного ландшафту, але й також на реальні події, що відбуваються в суспільстві.

12. Введено у науковий обіг поняття «ключовий символ», «символічне поле», «символічна редукція». Ключовими ми пропонуємо називати ті символи, які грають основну, визначальну роль у процесі символізації травматичної події. Символічний код – це набір ключових символів, що визначають культурний контекст травматичної події. Ми проаналізували дію та функції ключових символів на прикладі такої масштабної події як Друга світова війна (глава 15). Символічне поле – це сукупність та порядок розташування всіх символів культурної травми. У процесі символізації відбувається взаємодія окремих символів; вони взаємно впливають один на одного, утворюючи єдиний культурний контекст. Цей контекст лежить в основі нарративу культурної травми. Нарешті, символічна редукція – це процес, що є складовою частиною символізації травми. Його сутність полягає в заміні існуючої смислової логічної схеми, яка лежить в основі «прогресивного нарративу», більш спрощеною, менш конкретною але, в той самий час, більш глибокою та універсальною смисловою схемою, що стане основою нового («трагічного», за визначенням Дж. Александера) дискурсу культурної травми.

13. Розкрито специфічні риси формування нарративу культурної травми в літературі та мистецтві. В художній літературі символ відіграє надзвичайно вагомий роль. Символіка художнього твору виступає посередником між реальністю та світом, створеним письменником. Будь-який літературний образ – це художнє втілення символічного. Символотворча функція літератури (як і культури в цілому) дозволяє розглядати літературну художню творчість як феномен, що породжує символічні значення, а разом із ними породжує нові філософські смисли людського буття. Символізація травматичних аспектів буття людини і соціуму в літературі було простежено нами, зокрема, на прикладах творів Е. М. Ремарка (символічне втілення травми «втраченого покоління»); М. Хвильового (символізація травматичних наслідків революції і громадянської війни); О. Солженіцина (символіка зла як соціального явища); Т. Моррісон (символізація травми міжрасових конфліктів); А. Гурни (символізація травми вигнання). Роль мистецтва у процесі символічного втілення травматичних подій показано на прикладах візуалізації подій Голокосту в фотографії (Я. Струк); символізації травми Голокосту і подій Другої світової війни (фільми А. Рене, Р. Поланського, А. Вайди та ін.); символізації в кінематографі травматичних подій міжрасового протистояння у США (А. Паркер), трагедії курдських біженців (Б. Гобаді) та подій Культурної революції в

Китаї (Ч. Імоу); втіленню травми Голокосту в польському театральному мистецтві.

14. Показано вплив етнічної ментальності на процес формування культурної травми. Зокрема, доведено, що символ грає особливу роль у структурі етнічної ментальності. Виконуючи інформативну, комунікативну, трансцендентальну та інші функції, він пронизує все життя етнічної спільноти і формує її свідомість. Саме в структурі колективної свідомості, завдяки дії механізмів колективної пам'яті, зароджується символічна основа і смислове ядро КТ. Колективна інтерпретація травми відбувається як «гра зі смислами», символічно відображаючись в міфах, переказах, забобонах, етнічних психічних комплексах. Символіка «травмованого етносу» стає основою втілення травми в культурних артефактах, основою формування її символічної конструкції.

15. Визначено місце архетипічної символіки у процесах символізації травми. Архетипи, що є, за К. Г. Юнгом, ідеальними першоосновами людського буття, укоріненими в підсвідомому, складають основу етнічної ментальності. Це ключові символи, які лежать в основі культури кожного етносу. Архетипічна символіка суттєво впливає на світовідчуття етнічної спільноти, бере участь у формуванні її ставлення до тих чи інших подій та процесів, в тому числі травматичних за своїм характером. Архетипи у символічній формі зберігають знання про травматичні події, містять символічне відображення травми. Як показано нами в різних главах монографії, серед ключових символів всіх травматичних подій значне місце посідає саме архетипічна символіка.

16. На прикладі окремих травматичних подій з історії України та інших народів ми зробили спробу показати особливості формування травми як символічної конструкції, акцентуючи при цьому увагу на ролі символу. Нами було взято сім драматичних подій, які наклали суттєвий відбиток на формування політичних систем, систем безпеки, культури та світогляду цілих поколінь в Україні (Голодомор, Чорнобиль), США (конфлікти на міжрасовому ґрунті, теракти 11 вересня 2001 року), у Німеччині (поразка у Другій світовій війні й фактична втрата державності у 1945 році), Японії (атомні бомбардування Хіросіми та Нагасакі), Норвегії (теракти 2011 року). Ми взяли за основу схему символізації культурної травми, запропоновану Дж. Александером і проаналізували основні стадії формування колективної та культурної травми як символічної конструкції. Нами було показано дію механізму переведення реальної травматичної події в символічну площину і способи створення наративу КТ на основі дискурсу колективної травми. Зокрема, було доведено важливе значення політичних, соціальних та

інших обставин (так званих «фонових конструкцій»), що супроводжують цей процес, а також моральної оцінки події громадськістю. Показано також використання етнічної символіки, символів-архетипів, сучасних символів у процесі конструювання травми як культурного явища.

Ми не ставили за мету розглянути всі аспекти культурної травми. Вважаємо, що цей предмет дослідження заслуговує на подальшу розробку і потребує об'єднання зусиль представників різних дисциплін. На нашу думку, *перспективними напрямками наукових досліджень культурної травми є, зокрема, наступні:*

- формування воєнної травми як символічної конструкції і соціокультурного явища (ця проблема особливо актуальна для сучасного українського суспільства з огляду на ті події, що відбуваються в наш час на теренах держави);

- культурна травма міграції (зокрема, її вплив на різні покоління мігрантів); формування культурної політравми сучасної України, що має місце внаслідок поєднання та взаємодії декількох травмуючих подій і ситуацій (травма «перехідного періоду» 1990-2000-х років, який затягнувся і переріс у масштабну економічну, політичну та соціальну кризу;

- демографічна криза; розпад традиційних цінностей;

- політичне протистояння всередині країни, особливо у 2004 та 2013 роках; воєнні події);

- проблема взаємодії традиційної архетипічної символіки та сучасних символів (в тому числі символів глобалізованого культурного простору, візуальних символів, символіки соцмереж) як складових єдиного процесу формування культурної травми.

ГЛОСАРІЙ

Архетипи – ідеальні першооснови людського буття, укорінені у підсвідомому (К. Г. Юнг); це своєрідні ключові пра-символи, що складають основу етнічної ментальності.

Десимволізація – процес, сутність якого полягає у втраті ключовими символами смислового навантаження, пов'язаного із травмою, в результаті чого відбувається трансформація символічних смислів.

Дискурс травми – обговорення травмуючої події в суспільстві з використанням різних технік і засобів (дискусії в ЗМІ, соцмережах, Інтернеті, в освітніх та культурних закладах, у політиці, мистецтві та літературі).

Етнос: в етносоціології цим терміном позначають просту соціальну спільноту, яка проживає на певній території та має спільні звичаї, традиції, норми, цінності.

Історична травма – різновид культурної травми, що прямо пов'язаний із конкретними історичними подіями (Голокост, колоніалізм, Друга світова війна і т. п.); суб'єктами такої травми постають конкретні люди, що пережили подію (Д. Ла Капра).

Колективна амнезія – стійке, часто нав'язливе, прагнення частини суспільства «забути» травмуючу подію, особливо таку, що передбачає почуття колективного сорому або провини; часто є інструментом діяльності влади.

Колективна пам'ять – складний соціокультурний конструкт, який формується внаслідок накопичення різноманітної інформації про минуле, її своєрідної сакралізації в полярних за своїм еством категоріях героїки-страждання. Колективна пам'ять фіксується як у неофіційній (легендах, переказах, чутках, анекдотах тощо), так і офіційній пам'яті – тій, яка формується державою й символічними елітами та відображається в комеморативних практиках, підручниках, документальних і художніх фільмах, літературних чи поетичних творах тощо (М. Гон).

Колективна травма – це «удар по основі соціального життя, що завдає шкоди зв'язкам, які поєднують людей» (визначення К. Еріксона).

Колективне почуття провини – почуття особистої відповідальності та сорому за наслідки колективної діяльності, що поділяється певною частиною спільноти, психологічний феномен, що має своїм підґрунтям механізми соціальної категоризації та ідентичності (Л. Мей, С. Хоффман).

Концепція «місь пам'яті» – концепція та науковий проєкт сучасного французького історика П'єра Нора, що ставить за мету відтворення справжньої історії країни засобом встановлення «прихованої спорідненості» між «істинною пам'яттю» та меморіальними об'єктами, спорудами, інституціями, які її символізують (концепція набула поширення в усьому світі).

Культурна мегатравма – травма, яка здатна знищити, зруйнувати або незворотним чином деформувати зміст (тобто вірування, цінності, традиції і символіку) певної культури або цілого ряду культур.

Культурна політравма – культурна травма, утворена низкою відчутних, резонансних подій, тісно пов'язаних одним соціокультурним простором і одним порівняно недовгим відтинком часу.

Культурна травма – це травма змін, яка стосується сфери культури, а як наслідок цього колективної та індивідуальної ідентичності» (визначення П. Штомпки); така ситуація, «коли члени певної спільноти відчувають, що їх змусили пережити певну жахливу подію, що залишає дуже відчутні сліди у їхній груповій свідомості, назавжди відбивається в їхній пам'яті та докорінно і незворотним чином змінює їхню майбутню ідентичність» (визначення Дж. Александра); певна «захоплююча та придушуюча подія, що, як вважається, підриває або придушує один або декілька ключових елементів культури або культуру в цілому (визначення Н. Смелзера).

Культура – це сукупність значень, цінностей та норм, якими володіють особи, що взаємодіють між собою, а також сукупність носіїв, що об'єктивують, соціалізують і розкривають ці значення (визначення П. Сорокіна).

Національна травма – масштабна, шокуюча історична подія, яка позначається на історичному розвитку цілої нації. НТ виникають як результат індивідуальних і колективних реакцій на події, що нагадують виверження вулкану, які «похитнули підґрунтя» соціального світу (А. Ніл).

Політика пам'яті – сукупність політичних прийомів та засобів, що впливають на запам'ятовування, вшанування або заперечення тих чи інших подій спільнотою.

Постколоніальні дослідження культурної травми – комплекс наукових досліджень міждисциплінарного характеру, пов'язаних з дуже широким колом політичних, соціальних, культурних питань; торкаються проблем звільнення від колоніального статусу.

Посттравматичний стресовий розлад (PTSD) – порушення нормальних функцій свідомості, пам'яті, ідентичності та сприйняття навколишнього у людини, що є наслідком травми.

Психічна травма – термін, що застосовується відносно тих випадків, які викликано особистою травмуючою подією і які провокують болісні (в душевному сенсі) спогади; коли постійно згадується «одна й та ж сама подія, що спровокувала перший напад» (З. Фройд).

Репрезентація культурної травми – складний тривалий процес, головна мета якого – створення нового наративу, де дістає вираз травма як колективне та культурне явище. Це складний і багатозначний символічний процес, який має контингентний, доволі суперечливий й іноді доволі поляризуючий характер (Дж. Александер).

Ресимволізація – процес, сутність якого полягає в актуалізації і відновленні смислового навантаження символу.

Рутинізація культурної травми – соціокультурний процес, що є одним із способів подолання травми. Згідно з Дж. Александером, він характеризується наступними ознаками:

а) цим процесом найчастіше керують вузькі спеціалісти; широке суспільне обговорення болючої проблеми при цьому зникає, а дискурс травми зазвичай помітно звужується;

б) спостерігається «тріумф приземленості» проблеми; вона поступово перестає бути загальнонаціональною;

в) в ході цього процесу «емоції відокремлюються від сенсу»; спостерігається зростаюча раціоналізація проблеми;

г) відчутна також інституціалізація та бюрократизація травми;

д) відбувається десакралізація травми.

Сакралізація травми – спосіб інтерпретації травмуючої події, коли їй надають статус особливої, піднесеної реальності (Д. Ла Капра).

Символ – у найширшому розумінні така конструкція, яка функціонує не ізольовано, не дискретно, а завжди обов'язково як вказівка на щось інше, аніж вона сама (О. Лосєв); це трансформація знаку в образ, що набуває трансцендентного значення.

Символізація – процес формування символу, символічне втілення об'єкта (наприклад, травмуючої події).

Символічна редукція – процес, що є складовою частиною символізації травми; його сутність полягає в заміні існуючої смислової логічної схеми (ця схема лежить в основі «прогресивного наративу») більш спрощеною, менш конкретною але, в той самий час, більш глибокою та універсальною смисловою схемою, яка стане основою нового дискурсу культурної травми.

Символічна реконструкція культурної травми – процес символізації травмуючої події (колективної травми), що є передумовою її перетворення на культурну травму (формування культурної травми), а також подальшого оновлення КТ (еволюція травми).

Символічне поле – сукупність та розташування всіх символів культурної травми.

Символічний код – набір ключових символів, що визначають культурний контекст травматичної події.

Смислове ядро травми – надання особливої смислової ваги події, що дозволяє її закодувати, перетворити на наратив (Дж. Александер).

Соціальні симптоми культурної травми:

- а) синдром недовіри до соціальних інститутів, зокрема, до держави;
- б) пасивність людей, їхня зростаюча апатія;
- в) «орієнтація на сьогодні», страх перед майбутнім;
- г) ностальгія за минулим, його ідеалізація;
- д) зростаюче почуття тривожності, страху, недовіри до раціональних способів вирішення проблем;
- е) так звана «моральна паніка», тобто «поширення гарячих масових дискусій, суперечок, а також мобілізація соціальних рухів як реакції, як

правило, надмірної, неадекватної по відношенню до події, що їх викликала» (П. Штомпка).

Темпоральна трансформація – відчутна зміна парадигми сприйняття часу як індивідом, так і спільнотою, що спричинюється культурною травмою.

Темпоральний аспект культурної травми – розгортання культурної травми в історичному часі; при цьому мається на увазі «не об'єктивний фізичний час, а сприйняття тривалості та незворотності буття, послідовності та характеру його якісних змін» (О. Головашина).

Травматичний процес (травматична послідовність) – процес формування культурної травми, який (згідно з концепцією П. Штомпки) складається із шести послідовних фаз:

- 1) створення соціальних умов, що сприяють виникненню травми;
- 2) травматична подія;
- 3) наявність особливих способів інтерпретації та оцінювання травматичних подій, які містяться в культурі певного соціуму;
- 4) «травматичні симптоми» (ті явні ознаки травми, що відчутно проявляються в соціальному організмі, впливають на його життєдіяльність, функціонування соціальних інститутів, у т. ч. культури);
- 5) «посттравматична адаптація»;
- 6) подолання травми.

Травмуюча (травматична) подія – важлива соціальна подія, що має вагомі наслідки для соціуму (як правило, для декількох поколінь) і стає основою для формування колективної і культурної травми.

Трансїсторична (структурна) травма – символічні культурні події епохального значення, що зароджуються в конкретний час та конкретному місці, але сприймаються як позачасові (Д. Ла Капра).

Український інститут національної пам'яті – установа, яка функціонує з 2014 року, є центральним органом виконавчої влади, діяльність якого спрямовується та координується Кабінетом Міністрів України і який реалізує державну політику у сфері відновлення та збереження національної пам'яті Українського народу.

Фонові конструкції – історичні, соціальні, політичні обставини, які супроводжують травматичну подію і відчутно впливають на процес формування культурної травми (Дж. Александер).

Trauma studies (вивчення травми) – сукупність сучасних наукових методів дослідження індивідуальної, колективної і культурної травми, що має міждисциплінарний характер.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Аверинцев, С. С. (2001). *Софія-Логос. Словник*. 2-е, випр. вид. К.: Дух і Літера.

Александрова, М. В. (2016). Колективізація як культурна травма. *Культура України*, 52, 232–241.

Адорно, Т. *Що означає «опрацювання минулого»*. Пер. з нім. В. Брижнік. *Філософія освіти*. 2018. №1. С. 6–24.

Алексієвич, С. *У війни не жіноче обличчя* / пер. з рос. В. Рафеєнка. Харків: Віват, 2016. 400 с.

Алексієвич, С. (2016). *Цинкові хлопчики*. К.: Vivat. 268 с.

Алексієвич, С. (2016). *Чорнобильська молитва: хроніка майбутнього*. К.: Комора. 288 с.

Баррі, П. (2008). *Вступ до теорії: Літературознавство та культурологія*. Пер. з англ. О. Погинайко. К.: Смолоскип, 2008. 360 с.

Берездецька, Л. В. (2017). Спроба аналізу військового конфлікту на Сході України в площині травматичних теорій. *Вісник НТУУ «КПІ». Політологія. Соціологія. Право*, 1/2 (33/34), 84–91.

Білик, О. М., Білик, Я. М. (2010). Гра як модель буття (на прикладі філософії Аристотеля). Харків: Харківський нац. університет ім. В. Н. Каразіна. URL: <http://www.univer.kharkov.ua/2010/Bilyk> (дата звернення: 21.09.2021).

Боесі, Е. (2000). Міркування про добровільне рабство; [пер. з франц. Я. Кравець]. *Всесвіт*, 9-10, 115–128.

Бороденко, О. В. (2011). Екзистенційна символіка в романі Андрія Платонова «Чевенгур». *Гуманітарний вісник НУК*, 4, 88–89.

Бороденко, О. В. (2018). *Проблематика символу та символізації в сучасних соціогуманітарних дослідженнях*. Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції «Ольвійський форум-2018: стратегії

країн Причорноморського регіону в геополітичному просторі» (м. Миколаїв, с.м.т. Коблеве), 19–22.

Бороденко, О. (2021). Символізація міфічного простору в філософії Ернста Кассіра. *Людизнавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», 43*, 14–18, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.43>.

Бороденко, О. В. (2008). Символотворчий аспект тілесності в творчості Андрія Платонова. *Гілея (науковий вісник), 14*, 267–274.

Бороденко, О. В. (2013). *Тілесний і духовний аспекти людського буття в творчості Андрія Платонова* (автореф. дис.. ... канд. філос. н.). Харків, ХНУ імені В. Н. Каразіна.

Василенко, В. (2018). Збираючи уламки досвіду: теоретична (ре)концептуалізація травми. *Слово і Час, 11*, 109–122.

Газнюк, Л. М. (2003). *Соматичне буття персонального світу особистості: монографія* Харків: ХДАФК. 356 с.

Газнюк, Л. М. (2008). *Філософські етюди екзистенціально-соматичного буття: монографія*. К.: ПАРАПАН. 368 с.

Гомілко, О. Є. (1999). Духовний вимір тілесності. *Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження, 2-3*, 445–449.

Гомілко, О. (2001). *Метафізика тілесності: Концепт тіла у філософському дискурсі*. К.: Наукова думка. 338 с.

Гон, М. (2016). Колективна амнезія: механізми маргіналізації пам'яті про «чужих» в Україні. *Intermarum: історія, політика, культура, 3*, 76–87. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/inhpc_2016_3_9.

Горбач Н. (2021). *Художня рецепція Голокосту: український контекст: монографія*. Дніпро: Український інститут вивчення Голокосту «Ткума». 176 с.

Горностаї, П. П. (2018). Колективна травма як проблема соціальної та політичної психології. *Проблеми політичної психології, 7 (21)*, 54–68.

Гриневич, В. (2012). Український вимір війни та пам'яті про неї. У кн.: *Сучасні дискусії про Другу світову війну: Збірник наукових статей та виступів українських і зарубіжних істориків*. Львів: ЗУКЦ, 50–64.

Громадська оцінка державної політики у сфері прав людини. Екологічні та гуманітарні наслідки Чорнобильської катастрофи URL: <https://khrpg.org/118614179> (дата звернення: 05.12.2021).

Гудзь, В. (2014). Дослідження демографічних наслідків Голодомору в Україні у 30-ті - 80-ті роки ХХ століття. *Українознавчий альманах*, №16, с. 241–245.

Гундорова, Т. (2012). *Транзитна культура. Симптоми постколоніальної травми: есеї*. К.: Грані-Т. 548 с. (Серія «De profundis»).

Декарт, Р. (2000). *Метафізичні роздуми*. Пер. з франц. З. Борисюк, О. Жупанський. К.: Юніверс. 304 с.

Делілло, Д. З інтерв'ю газеті “Франкфуртер рундшау” від 20 листопада 2003 року. <https://magazines.gorky.media/inostran/2010/4/8220-ya-bolshe-ne-uznayu-ameriku-8221.html> Дата звернення: 07.07.2021.

Додонов, Р. А. (1998). Етнічна ментальність: досвід соціально-філософського дослідження. Запоріжжя: РА «Тандем-У». 191 с.

Закон України від 28.11.2006 «Про Голодомор 1932-1933 рр. в Україні» URL:<https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/376-16#Text> (дата звернення: 15.11.2021).

Канетті Е. (2001). Маса і влада. Пер. з нім. О. Логвиненко. К.: Видавничий дім «Альтернативи». 416 с.

Кісь, О. (2010). Колективна пам'ять та історична травма: теоретичні рефлексії на тлі жіночих спогадів про Голодомор. У кн.: Г. Г. Грінченко, Н. Ханенко-Фрізен (Ред.), *У пошуках власного голосу: Усна історія як теорія, метод та джерело: Збірник наукових статей*. Харків: Торгсін Плюс, с. 171–191.

Костенко, Л. (1987). *Вибране*. К.: Дніпро.

Кувєда, В. Т. (2012). Рефлексія етнокультурних домінант в українській психологічній думці: історико-психологічний вимір. У кн.: *Історико-психологічна реконструкція психологічної думки в етнокультурному просторі України: монографія* / В. Т. Кувєда, В. М. Летцев, В. Ф. Литовський, А. М. Маслюк, Ю. Т. Рождественський, В. В. Турбан, М.-Л. А. Чєпа, В. В. Шусть. Київ: Основи.

Кульчицький, С., Єфіменко, Г. (2003). *Демографічні наслідки Голодомору 1933 р. в Україні. Всесоюзний перепис 1937 р. в Україні: документи та матеріали* / НАН України. Інститут історії України. К.: Інститут історії України НАН України. 192 с.

Меморандум №1 Української громадської групи сприяння виконанню Гельсінських угод. URL:<https://avt.org.ua/viewDoc/27580>. (дата звернення: 04.12.2021).

Міхно, Н. К. (2020). Проекції культурної травми в просторі повсякденності: до питання візуальної презентації дискурсу війни в міському просторі. *Габітус: науковий часопис*, 11, 61–66.

Морозова, О. С. (2013). Національна пам'ять та сучасні українсько-польські відносини. *Історико-політичні проблеми сучасного світу*. Т. 25–26, 173–177. Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ippss_2013_25-26_35

Моррісон, Т. (2007). Нобелівська лекція 7 грудня 1993 року. У кн.: *Пісня Соломона*. К.: Юніверс, 353–359.

Нагорна, Л. П. *Поняття «національна ідентичність» і «національна ідея» в українському термінологічному просторі* [Електронний ресурс] [Текст] / Л. П. Нагорна — Режим доступу: <http://www.politik.org.ua/vid/magcontent.php3?m=1&n=16&c=119>.

«Ніколи знову!» Спогади про Голокост жінки, яка пережила Голодомор. URL: <https://old.uinp.gov.ua/news/nikoli-znovu-spagadi-pro-golokost-zhinki-yaka-perezhila-golodomor>

Нора, П. (2014). *Теперішнє, нація, пам'ять* / Пер. з франц. А. Репа. Київ: Кліо. 272 с.

Огієнко, В. І. (2013). Історична травма Голодомору: проблема, гіпотеза та методологія дослідження. *Національна та історична пам'ять*, 6, 145–156.

Огієнко, В. І. Культурна травма у сучасній зарубіжній історіографії. URL: <https://old.uinp.gov.ua/publication/ogienko-vi-kulturna-travma-u-suchasni-zarubizhnii-istoriografii-kontsept-ta-metod>. (дата звернення: 22.10.2021).

Огієнко, В. І. Посттравматичний стресовий синдром і колективна травма в особистих наративах свідків Голодомору / Україна модерна. Міжнародний інтелектуальний часопис. URL: <https://uamoderna.com/md/ogienko-holodomor-trauma> (дата звернення: 22.10.2021).

Осипов, А. О. (2001). Символічне: поле дослідження й аспекти аналізу. *Наукові записки НаУКМА, Т. 19: Філософія та релігієзнавство*, 11–17.

Осипов, А. О. (2012). Тілесність та символічний характер духовності. *Наукові праці ЧДУ імені П. Могили. Соціологія*, 172 (184), 144–148.

Перга, Т. Ю. (2016). Вплив екологічних катастроф на колективну пам'ять: концептуальні засади дослідження. *Гілея*, 106, 212–215.

Поняття ментальності в суспільних науках. *Круглий стіл* (1995). *Генеза*, 1(3), 9.

Пухонська, О. (2019). Травматична пам'ять в українській літературній рецепції: Симптоми постзалежності. *Przegląd wschodnioeuropejski*, X/2, 241–250.

Ремарк, Е. М. (1986). *На Західному фронті без змін*. Пер. К. Гловацька. У кн.: Ремарк, Е. М. Твори в двох томах. Том 1. К.: Дніпро.

Ремарк, Е. М. (1986). *Триумфальна арка*. Пер. Є. Попович. У кн.: Ремарк, Е. М. Твори в двох томах. Том 2. К.: Дніпро.

Рюзен, Й. (2010). *Нові шляхи історичного мислення*. Пер. з нім. В. Кам'янець. Львів: Літопис. 353 с.

Саракун Л. П. Криза національної ідентичності: причини та прояви. *Гуманітарний часопис*. 2012. № 4. С. 70–74.

Свасьян, К. А. (1980). *Проблема символу в сучасній філософії*. Среван: Видавництво АН Вірменії. 266 с.

Симоненко, І. (2009). Меморіальний простір України: кризовий стан та шляхи оздоровлення. *Стратегічні пріоритети*, 4 (13), 53–63.

Скубій, І. В. (2018). Проблема осмислення травми у радянському споживанні у 1920-1930-ті роки. *Наукові записки НаУКМА. Історичні науки. Том 1*, 67–72.

Спогади про Голодомор: «Ми пішли з братиком по колосочки». URL:<https://www.dw.com/uk/%D1%81%D0%BF%D0%BE%D0%B3%D0%B0%D0%B4%D0%B8-%D0%BF%D1%80%D0%BE%D0%B3%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B4%D0%BE%D0%BC%D0%BE%D1%80-%D0%BC%D0%B8%D0%BF%D1%96%D1%88%D0%BB%D0%B8-%D0%B7-%D0%B1%D1%80%D0%B0%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BC-%D0%BF%D0%BE-%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D1%81%D0%BE%D1%87%D0%BA%D0%B8/a-51374459>

Стяжкіна, О. (2014). Про окупацію. *Український Тиждень*, 46, 12–14.

Табачковський, В. Г. (2003). Переднє слово. В кн.: *Філософія: Світ людини. Курс лекцій* (В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов та ін.). К.: Либідь, 9–14.

Табачковський, В. Г. (2005). *Полісутнісне ното: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності»*. К.: Видавець ПАРАПАН. 432 с.

Федорів, Х. І. (2014). Колективна пам'ять: еволюція уявлень, суть, структура. *Панорама політологічних студій: науковий вісник Рівненського державного гуманітарного університету*, 12, 241–247.

Філософський енциклопедичний словник (2002) / НАН України; Інст. філос. ім. Г. С. Сковороди; наук. ред. Л. В. Озадовська, Н. П. Поліщук. К.: Абрис. 742 с.

Хвильовий, М. (1991). Санаторійна зона. В кн.: *Твори у двох томах. Т. 1. К.*: Дніпро, с. 379–486.

Хвильовий, М. (1991). Я (Романтика). В кн.: *Твори у двох томах. Т. 1. К.*: Дніпро, с. 322–338.

Шеррер, Ю. Ставлення до історії у Німеччині та Франції: робота над минулим, історична політика, політика пам'яті. URL: <http://www.perspektivy.info/book/> Дата звернення: 02.08.2021.

Штоквиш, О. Війна пам'ятей: Образ Великої Перемоги як інструмент маніпуляції історичною свідомістю. URL: <https://old.uinp.gov.ua/publication/viina-pam-yatei-obraz-velikoi-peremogi-yak-instrument-manipulyatsii-istorichnoyu-svidomi> (дата звернення: 23.10.2021).

Шульга, О. (2015). Культурна травма та українське суспільство: виклики конструювання у перехідному суспільстві. *Релігія та Соціум, 1-2 (17-18)*, 121–126.

Шумка, М.Л. (2001). *Символізм у філософській культурі України*. (автореф. дис. канд. філос. н.) Львівський державний університет імені Івана Франка.

Щербак, Ю. М. (1989). *Чорнобиль*. К.: Дніпро. 464 с.

20 років Чорнобильської катастрофи. Погляд у майбутнє: Національна доповідь України. (2006). К.: Атіка. 224 с.

Aarelaid-Tart, A. (2006). *Cultural Trauma and Life Stories*. Tallinn: Kikimora Publications. 342 p.

Aarelaid-Tart, A. (2003). Double Mental Standards in the Baltic Countries – Three Generations. In Köll, A. M. (ed.) *The Baltic Countries under Occupation. Soviet and Nazi Rule 1939–1991*. Acta Universitatis Stockholmiensis, Studia Baltica Stockholmiensia 23. Stockholm: Stockholm University, 213–226.

Aarelaid-Tart, A. (2003). The Adaptation of Estonians to New Cultural Realities after World War II. *Socis, 2*, 59–67 (authorised translation into English).

Aarelaid-Tart, A. and Kannike, A. (2004). The End of Singing Nationalism as Cultural Trauma. *Acta Historica Tallinnensia*, 8, 77–98.

Aarelaid-Tart, A. (2006). The Theory of Cultural Trauma as Applied to Investigation of the Mind-Set of Estonians under Soviet Rule (Based on the Biographical Method). In *Kangere, B. (ed.), Inherited 1990s*. Acta Universitatis Stockholmiensis, Studia Baltica Stockholmiensia. Stockholm: Stockholm University.

Adam, I. (1996). Oracy and Literacy: A Postcolonial Dilemma? *The Journal of Commonwealth Literature* 31(1), 97–109.

Adorno, T. (1973). *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp [= GS 6]; translated as *Negative Dialectics*, E. B. Ashton (trans.), New York: Seabury Press.

Adorno, Theodor W., Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson, and Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality*, New York: Harper & Brothers [= GS 8 (partial)]; reprinted with a new Introduction by Peter E. Gordon, New York: Verso, 2019.

Ahmad, A. (1995). The Politics of Literary Postcoloniality. *Race and Class* (36), 3.

Altbach, P. G. (1975). Literary Colonialism: Books in the Third World. *Harvard Educational Review* 15 (2) (May).

Alexander, Jeffrey C.; Eyerman, Ron; Giesen, Bernhard; Smelser, Neil J.; and Sztompka, Piotr (2004). *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, CA: University of California Press.

Alexander, J. C. (2004). From War Crime to Holocaust Trauma: Progressive and Tragic Narratives of the Nazi's Mass Murder of the Jews. In *Cultural trauma and collective identity*. Ed. Jeffrey Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil Smelser, & Peter Sztompka. Berkeley: University of California Press.

Alexander, J. C. (2002). On the Social Construction of Moral Universals: The "Holocaust" from War Crime to Trauma Drama. *European Journal of Social Theory*, 5 (1): 5–85.

Alexander, J., Giesen, B., Munch, R., & Smelser, N. (1987). *The Micro-Macro Link*. Berkeley: University of California Press.

Alexander, J. C. (1987). *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II*. NY: Columbia University Press.

Alexander, M. J. and Mohanty, C. T. (1997) (eds) *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, New York and London: Routledge.

Alheit, P. (1994). Everyday Time and Life Time. *Theory and Society*, 3 (3), 305–319.

Andermahr, S. (2015). Decolonizing Trauma Studies: Trauma and Postcolonialism. Introduction. *Humanities*, 4 (4): 500–505.

Andrews, W. (1992). “Introduction,” *The African American Novel in the Age of Reaction*, NY: Mentor Books.

Antze, P. and Lambek, M. (1996). *Tense Past: Cultural Essay in Trauma and Memory*. NY: Routledge.

Appiah, K. A. and H. L. Gates (1995) (eds) *Identities*. Chicago: University of Chicago Press.

Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

Aristotle. On Memory and Reminiscence. Translated by J. I. Beare. URL: <https://classics.mit.edu/Aristotle/memory.html>

Artificial intelligence can diagnose PTSD by analyzing voices (2019). *Biofeedback. Medical Express, April*.

Ashcroft, B. (2007). *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*. 2nd edition. L.: Gareth Griffiths & Helen Tiffin. 305 p.

Ashcroft, B. (2000). Primitive and Wingless: The Colonial Subject as Child in W. S. Jacobson (ed.) *Dickens and the Children of Empire*. NY: Palgrave.

Ashcroft, W. D. (1989). Intersecting marginalities: post-colonialism and feminism. *Kunapipi (11) 2*.

Asne Seierstad: 'We must understand why Europe has come under attack'
URL:<https://www.dw.com/en/asne-seierstad-we-must-understand-why-europe-has-come-under-attack/a-42943921> (дата звернення: 18.12.2021).

Assman, A. (2006). Memory, individual and collective. In *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis* Edited by Robert E. Goodin and Charles Tilly. Oxford, 210–227.

Atkinson, P. (1997). Narrative turn or blind alley? *Qualitative Health Research* 7(3): 325–344.

Atkinson, R. (1998). The Life Story Interview. *Qualitative Research Methods*, 44. Thousand Oaks, CA: Sage.

Atkinson, P. and Silverman, D. (1997). Kundera's "Immortality": the interview society and the invention of self. *Qualitative Inquiry*, 3: 304–325.

Audenino, P. (2016). Memorie ferite: esuli e rimpatriati nell'Italia repubblicana. *Meridiana*, 86: 79–96.

Azarian, A. G., Lipsitt, L. P., Miller, T. and Skriptchenko-Gregorian, V. G. (1999). Toddlers Remember Quake Trauma. In Williams, L. M. and Banyard, V. L. (eds.) *Trauma & Memory*. London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage, 299–310.

Bachelard, G. (1960). *La poétique de la rêverie*. Paris.

Baerger, D. R. and McAdams, D. P. (1999). Life story coherence and its relation to psychological well-being. *Narrative Inquiry*, 9: 69–96.

Bahri, D. (2004). Feminism in/and Postcolonialism in N. Lazarus (ed.) *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, Cambridge, England: Cambridge University Press, 199–220.

Banister, J. and Johnson P. (1993). After the Nightmare: The Population of Cambodia. In *Genocide and Democracy in Cambodia: The Khmer Rouge, the United Nations and the International Community*, ed. Ben Kiernan. New Haven, Conn.: Yale University Southeast Asia Studies.

Barash, J.A. (2016). *Collective Memory and the Historical Past*. Chicago:Chicago University Press.

Barash, J.A. (2004). *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*. P.: Presses universitaires de France.

Bart, R. (1980). *Ecrire, verbe intransitif?* Paris.

Baucom, I. (1999). *Out of Place: Englishness, Empire, and the Locations of Identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Baudrillard, (1976). J. *L'échange symbolique et la mort*. Paris.

Baudrillard, J. (2000). *Mots de passe*. Paris, 2000.

Bauman, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Maldon: Polity Press.

Bell, D. (2006). *Memory, Trauma and World Politics. Reflections on the Relationship Between Past and Present*. Palgrave Macmillan, 296 p.

Berenbaum, M. and Peck, A., eds (1998). *The Holocaust and History: The Known, the Unknown, the Disputed, and the Reexamined*. Bloomington: Indiana University Press.

Berger, P. L., Luckmann, Th. (1987). *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*. Harmondsworth: Penguin, 249 p.

Berlin, I., Favrean, M., Miller, S. (eds.) (1998). *Remembering Slavery*. NY: The New Press.

Bertaux, D., Rotkirch, A. and Thomson, P. (eds.) (2004). *On Living through Soviet Russia*. London and New York: Routledge.

Betts, R. F. (2004). *Decolonization*. NY: Routledge.

Beverley, J. (1999). On the Subject of "Studies": Subaltern, Cultural, Women's, Ethnic, etc. *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 5(2):45–63.

Bierstedt, R. (1963). *The Social Order*. NY: McGraw Hill.

Boehmer, E. (1995). *Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors*. Oxford: Oxford University Press.

Boehmer, E. (2005). *Stories of Women: Gender and Narrative in the Postcolonial Nation*. Manchester, England: Manchester University Press.

Boons-Grafe, M.-C. (1992). Other/other, (translated by M. Whitford) in Elizabeth Wright (ed.) *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*. Oxford: Blackwell.

Borodenko, O. (2020). *Sign and symbol in the communicative space of the city*. Збірка матеріалів IV Всеукраїнської науково-практичної конференції «Урбаністичні студії: сучасний стан та перспективи розвитку» (м. Дніпро). Дніпро: Видавничо-поліграфічний дім «Формат А+», 7-10.

Borutta, M., and Jansen J. (2016). *Vertriebene and Pieds-Noirs in Postwar Germany and France: Comparative Perspectives*. L.: Palgrave.

Bosma, U., et al. (2012) *Postcolonial Migrants and Identity Politics: Europe, Russia, Japan and the United States in Comparison*. Oxford: Berghahn Books.

Boudoukha, A. (2016). *Burn-out et stress post-traumatique*. P.: Dunod.

Bourdieu, P. (1987). *Choses dites*. P.: Minuit. 229 p.

Bourdieu, P. (1980). *Le Sens pratique*. P.: Minuit. 475 p.

Bowlby, J (1999). *Attachment. Attachment and Loss* (vol. 1) (2nd ed.). New York: Basic Books.

Brathwaite, E. K. (1995). Nation Language in B. Ashcroft, G. Griffiths and H. Tiffin (eds). *The Post-Colonial Studies Reader*. L.: Routledge, 309–313.

Breckner, R., Kalekin-Fishman, D. and Miethe, I. (eds.) (2000) *Biographies and the Division of Europe: Experience, Action and Change on the "Eastern Side"*. Opladen: Leske and Budrich.

Breuer, J. und Freud, S. (1893). Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene. Vorläufige Mittheilung. *Neurol. Zbl.*, 12, 4–10, 43–47.

Brillon, P. (2013). *Comment aider les victimes souffrant de stress post-traumatique*. Montréal (Québec): Les Éditions Québec-Livres.

Buchanan, I. (2003). National Allegory Today: A Return to Jameson. *New Formations: A Journal of Culture/Theory/Politics*, 51: 66–79.

Buchholtz, M. (2004). *Postcolonial Subjects: Canadian and Australian Perspectives*. Torun, Poland: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikolaja Kopernika.

Buettner, E. (2016). *Europe After Empire: Decolonization, Society, and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Buettner, E. (2018). Postcolonial Migrations to Europe. In *The Oxford Handbook of the Ends of Empire*, ed. M. Thomas and A. Thompson. Oxford: Oxford University Press, 601–620.

Bulbeck, C. (1998). *Re-orienting Western Feminisms: Women's Diversity in a Postcolonial World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Burnell, K. and Jones, R. (2005). *Private/Public Commemoration of the Falklands War: Mutually Exclusive, or Joint Endeavours?* University of Southampton: Postgraduate Forum Conference, 'Interdisciplinarity'.

Cartier, R. (1948). *Les secrets de la Guerre: Devoiles par Nuremberg*. P.: Librairie Artheme Fayard. 318 p.

Caruth, C. (1995). *Trauma: explorations in memory*. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press. 288 p.

Caruth, C. (1991). Unclaimed Experience: Trauma and the Possibility of History. *Yale French studies*, 79, 181–192.

Caruth, C. (1996). *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Cashmore, E. (1997). *The Black Culture Industry*. L.: Routledge.

Cassin, B. (2004). Amnistie et pardon: pour une ligne depart age entre éthiqueet politique. In: Cassin B., Cayla O., & Salazar P.-J. (Eds.) *Vérité, réconciliation, réparation*. P.: Seuil, 37–57.

Cassirer E. (1944). *An Essay on Man*. New Haven: Yale University Press, 1944.

Cassirer, E. (1955). *The Philosophy of Symbolic Forms. Volume 1: Language / trans. RalphManheim*. NewHaven/London: Yale Univ. Press.

Castells, M. (2004). *The Network Society: A Cross-Cultural Perspective*. Cheltenham, UK; Northampton, MA, Edward Edgar.

Castillo, M. (2008). The Concept of Ethics and Morality in the Doctrine Of Paul Ricoeur. In: Blauberg I.I. (Ed.) *Paul Ricoeur Is a Philosopher of Dialogue*. Stockholm: IPh Academy of Sciences, 2–23.

Chamberlayne, P., Rustin, M. and Wengraf, T. (eds.) (2002). *Biography and Social Exclusion in Europe: Experiences and Life Journeys*. Bristol: Policy Press.

Childs, D. (2008). *Growing Remembrance: The Story of the National Memorial Arboretum*. London: Pen & Sword Military.

Churchill, W. The Second World War. Volume 1. The Gathering Storm. London: Penguin, 1948. 752 p.

Clark, K. (1999). *History is No Fossil Remains: Race, Gender, and the Politics of Memory in the American South, 1863–1913*, unpublished dissertation, Yale University.

Clendinnen, I. (1999) *Reading the Holocaust*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cobley, E. (1994). Cultural transformation: review of L. Hanley, *Writing War: Fiction, Gender, and Memory*. *Canadian Literature*, 14: 154–156.

Coelho, R.G. (2019). An Archaeology of Decolonization: Imperial Intimacies in Contemporary Lisbon. *Journal of Social Archaeology*, 19 (2): 181–205.

Colin Powell. Interview with Jim Lehrer (13/09/2001) URL:<https://www.americanrhetoric.com/speeches/powell&lehrer.htm>
(дата звернення: 18.12.2021).

Collins, L. (2000). Daughters of Jah: The Impact of Rastafarian Womanhood in the Caribbean, the United States, Britain, and Canada In H. Gossai and N. S. Murrell (eds) *Religion, Culture, and Tradition in the Caribbean*. NY: St. Martin's.

Colman, W. (2011). Symbolic objects and the analytic frame. *Journal of Analytical Psychology*, 56(2), 184–202.

Combres, L. (2016). Critique and Discourses on Colonialism: Fanon vs. Mannoni. *Research in Psychoanalysis* 22 (2): 218–226.

Coronil, F. (1999). Listening to the Subaltern: Postcolonial Studies and the Neocolonial Poetics of Subaltern States In L. Chrisman and B. Parry (ed.). *Postcolonial Theory and Criticism*, Cambridge, England: Brewer.

Cultural Trauma and Collective Identity. Jeffrey C. Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil J. Smelser, and Piotr Sztompka. Berkeley, CA, and London, UK: University of California Press, 2004.

Davis, D. (1999). Jew and Blacks in America. *New York Review of Books*, Dec. 2: 57–63.

Dawson, G. (2017). Trauma, memory, politics: the Irish Troubles. In: *Trauma and Life Stories*. London: Routledge.

Deplano, V. (2017). *Lamadrepatria è una terra straniera: libici, eritreiesomalini nell'Italia del dopoguerra (1945–1960)*. Le Monnier: Firenze.

Derderian, R. L. (2002). Algeria as a lieu de me´moire: ethnic minority memory and national identity in contemporary France. *Radical History Review*, 83: 28–43.

Dower, J. (1999). *Embracing Defeat*. L.: W.W. Norton & Co.

Durkheim, E. (1950). *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*. URL: https://www.unige.ch/sciences-societe/socio/files/1214/0533/6006/Durkheim_1950.pdf (дата звернення: 02.10.2021).

Durkheim, E. (1951). *Suicide: A Study in Sociology*, translated by John A. Spaulding and George Simpson, edited with an introduction by George Simpson. New York: The Free Press.

Durkheim, E. (1960). *The Division of Labor In Society*. Translated by G. Simpson. THE FREE PRESS OF GLENCOE, ILLINOIS. 462 p.

Eco, U. (1983). *Semiotics and the philosophy of language*. Bloomington: Indiana Press. 242 p.

Edkins, J. (2003). *Trauma and the Memory of Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Elizabeth Eckford was interviewed about her attempts to gain entry to the school on the first day of term in 1957. URL:<http://www.spartacus.schoolnet.co.uk/USAeckford.htm> (дата звернення: 21.11.2021).

El-Solh, A. (2018). Management of nightmares in patients with posttraumatic stress disorder: current perspectives. *Nature and Science of Sleep: journal*, 10,409–420.

Epoche der Entscheidungen/ Eine geschichte des 20. Jahrhunderts mit Dokumenten in text und Bild (1960). Sechste Auflage 40.–48.Tausend. Stuttgart-Degerloch: Seewald Verlag.

Erikson, K. (1976). *Everything in Its Path*. NY: Simon and Schuster.

Erickson, K. (1994). *A New Species of Trouble: The Human Experience of Modern Disasters*. NY: Norton.

Erikson, K. (1995). Notes on Trauma and Community. In *Trauma: Explorations in Memory* / Ed. by C. Caruth. Baltimore; L.: The Johns Hopkins University Press.

Erll, A., Rigney, A. (2009). Introduction: cultural memory and its dynamics. In *Mediation, Remediation, and the Dynamics of Cultural Memory* / ed. by A. Erll, A. Rigney. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1–14.

Esbenshade, R.S. (1995). Remembering to Forget: Memory, History, National Identity in Postwar East-Central Europe. *Representations*, 49, 72–96.

Etkind, A. (2013). *Warped Mourning. Stories of the Undead in the Land of the Unburied*. Palo Alto: Stanford University Press.

Eyerman, R. (2001). *Cultural Trauma. Slavery and the Formation of African American Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eyerman, R. (2013). Social theory and trauma. *Acta Sociologica*, 56, 1, 41–53.

Eyerman, R., Sciortino, G. (2020). *The Cultural Trauma of Decolonization: Colonial Returnees in the National Imagination*. Sham: Palgrave Macmillan.

Faris, W. B. (2004). *Ordinary Enchantments: Magical Realism and the Remystification of Narrative*, Nashville: Vanderbilt University Press.

Favorini, A. (2003). History, collective memory, and Aeschylus' the Persians. *Theatre Journal* 55(1): 99–111.

Felman, Sh. (1995). Education and Crisis, or The Vicissitudes of Teaching. In *Trauma: Explorations in Memory* / Ed. by C. Caruth. Baltimore; L.: The Johns Hopkins University Press, 13–60.

Felman, Sh. (1991). In an Era of Testimony: Claude Lanzmann's Shoah. *Yale French Studies*, 79, 82–99.

Foa, E.B., Keane, T.M., Friedman, M.J., Cohen, J.A. (2008). *Effective Treatments for PTSD, Second Edition: Practice Guidelines from the International Society for Traumatic Stress Studies*. Guilford Press.

Foucault, M. (1961). Histoire de la folie à l'âge classique – Folie et déraison. Paris: Plon.

Freud, S. The Interpretation of Dreams. In: The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1953–1974.

Freud, S. / Breuer, J. (1895). *Studien über Hysterie*. Franz Deuticke, Leipzig; Wien. (Neudruck: 6. Auflage. Fischer, Frankfurt a. M., 1991).

Freud, S. (1964). Heredity and the Aetiology of the Neuroses. In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 3, ed. J. Strachey. L.: Hogarth Press, 143–156.

Freud, S. Moses and Monotheism. Pp. 7–237 In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 23, ed. J. Strachey. L.: Hogarth Press, 7–237.

Freud, S. Zeitgemässes über Krieg und Tod. In: *Imago*, Band 4, Heft 1, Leipzig und Wien, 1916, S. 1–21. G.W., Bd. 10, S. 324–355.

Frewen, P., Lanius, R. (2014). *Healing the Traumatized Self: Consciousness Neuroscience Treatment*. L.: WW Norton. 416 p.

Gadamer, H.-G. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik / Hans-Georg Gadamer // Gesammelte Werke: Band 1 / H.-G. Gadamer. Tübingen: Mohr Siebek, 1990. 495 s.

Gadamer, H.-G. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen Register / Hans-Georg Gadamer // Gesammelte Werke: Band 2 / H.-G. Gadamer. Tübingen: Mohr Siebek, 1993. 533 s.

Gagnebin, J.M. (2019). Les empêchements de la mémoire. *Études Ricoeuriennes/ Ricoeur Studies*, 10, 1, 43–57.

Gaines, K. (1996) *Uplifting the Race*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Gayatri Spivak. *Terror: A Speech After 9-11*. URL: <https://muse.jhu.edu/article/171420/summary> (Дата звернення: 29.05.2025).

Gerabek, W. E. (2005). Breuer, Joseph. In: Werner E. Gerabek, Bernhard D. Haage, Gundolf Keil, Wolfgang Wegner (Hrsg.): *Enzyklopädie Medizingeschichte*. De Gruyter, Berlin / New York.

Giesen, B. (2004). The trauma of the perpetrators: the Holocaust as the traumatic reference of German national identity. In Alexander J. C., Eyerman R., Giesen B., Smelser N. J., Sztompka P. *Cultural trauma and collective identity*. Berkeley: University of California Press, 112–154.

Gikandi, S. (2000). Reading the Referent: Postcolonialism and the Writing of Modernity. In S. Nasta (ed.) *Reading the "New" Literatures in a Postcolonial Era*. Cambridge, England: Brewer, 87–104.

Goddeeris, I. (2015). Postcolonial Belgium. *Interventions*, 17 (3): 434–451.

Goulston, M. (2011). *Post-Traumatic Stress Disorder For Dummies*. John Wiley & Sons.

Graham, B. and Shirlow, P. (2002). The Battle of the Somme in Ulster memory and identity, *Political Geography*, 21: 881–904.

Greenberg M. and Van der Kolk B. (1987). Retrieval and Integration Of Traumatic Memories with the 'Painting Cure,' In Van der Kolk. *Psychological Trauma*. Washington, D. C.: American Psychiatric Press.

Gurnah, A. Bossy (1994), in *African Rhapsody: Short Stories of the Contemporary African Experience*. Ed. by Nadežda Obradović. Anchor Books.

Halbwachs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la memoire*. Paris: Presses universitaires de France.

Hand, F. (2018). "AbdulrazakGurnah (1948–)".

In *TheLiteraryEncyclopedia* (PDF). Archived from the original on 19 June 2018. URL: <https://ru.scribd.com/document/435138518/Literary-encyclopedia-people-11741-pdf> (дата звернення: 30.10.2021).

Handke, P. (1970). *Die Angst des Tormanns beim Elfmeter*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Harris, M. (1992). *Outsiders & Insiders: Perspectives of Third World Culture in British and Post-Colonial Fiction*. New York: Peter Lang.

Hartman, G. H. (1996). *The Longest Shadow: In the Aftermath of the Holocaust*. Bloomington: Indiana University Press.

Hartog, F. (2015). *Regimes of Historicity. Present is mand Experiences of Time*. NY: Columbia University Press. 288 p.

Heidegger, M. *Denkwege*. Ausgabe in vier Bänden. Kleine Schriften; Bauen Wohnen Denken; Der Satz vom Grund; Unterwegs zur Sprache, Herausgegeben von Alfred Denker und Dorothea Scholl, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart, 1600 Seiten.

Hirsch, M. (2012). *The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust*. NY: Columbia University Press. 308 p.

Hirschberger, Gilad (2018). Collective Trauma and the Social Construction of Meaning. *Frontiers in Psychology*. № 9. Article 1411.

Hogenson, G. B. (2004). What are symbols symbols of? Situated action, mythological boots trapping and the emergence of the Self. *Journal of Analytical Psychology*, 49(1), 67–81.

Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Amsterdam: Querido [= GS 3]; translated as

Dialectic der Enlightenment, Edmund Jephcott (trans.), Stanford: Stanford University Press, 2002.

«How many people died as a result of the atomic bombings?» Radiation Effects Research Foundation (US—Japan). URL: <https://www.rerf.or.jp/en/faq/qa1-en/> (дата звернення: 21.11.2021).

Hunt, N.C. (2010). *Memory, War and Trauma*. Cambridge: Cambridge University Press. 234 p.

Hyde, L. (2007). *The Gift: How the Creative Spirit Transforms the World*. Edinburgh: Canongate Books.

Hynes, S. (1990). *A War Imagined: The First World War and English Culture*. London: The Bodley Head.

Idling, P. F. (2006). *Pol Pots leende (Pol Pot's Smile)*. Stokholm: Non fiction.

International Reaction to the September 11, 2001 Attacks in New York City and the Pentagon in Washington. URL: http://www.september11news.com/InternationalReaction.htm?__cf_chl_tk=vJ2nGZ4AJEg.PXCgWfEinPnw.VwsBW45WUqKkJBpXEa-1639818927-0-gaNycGzNA5E (дата звернення: 18.12.2021).

Jaensch, E. (1938). *Der Gegentypus*. Leipzig: Barth.

January 15, 2009 President George W. Bush Delivers Final Remarks on 9/11 in Farewell. URL: <http://www.september11news.com/PresidentBush.htm> (дата звернення: 18.12.2021).

Jaspers, K. (1948). *Der philosophische Glaube*. Zürich: Artemis-Verlag. 160 S.

Jaspers, K. (1965). *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*. München: Piper.

Jay, M. (2003). *Refractions of Violence*. London: Routledge. 225 p.

Josse, E. (2011). *Le traumatisme psychique: chez le nourrisson, l'enfant et l'adolescent*. Bruxelles: Groupe de Boeck. 191 p.

Judt, T. (1992). The Past is Another Country: Myth and Memory in Postwar Europe. *Daedalus*, 21, 4, 99.

Jung, C. G. (2019). *Dream Symbols of the Individuation Process*. Notes of C. G. Jung's Seminars on Wolfgang Pauli's Dreams, Philemon Series & Princeton University Press.

Jung, C. G. (1971). *Psychological Types*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Jung, C. G. *The Archetypes and the Collective Unconscious*. (1981 2nd ed. Collected Works Vol.9 Part 1), Princeton, N.J.: Bollingen.

Jung, C. G. (2009). *The Red Book (Liber Novus)*. Ed. S. Shamdasani. New York & London: W.W. Norton. P.

Jung, C. G., and M.-L. von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniela Jaffe (1964). *Man and his Symbols*. Doubleday: Anchor Press. 320 p.

Kali, Tal (1996). *Worlds of Hurt: Reading the Literatures of Trauma*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kalsched, D. (1996). *The Inner World of Trauma*. Stanford: Stanford University Press.

Kalter, C. (2016). *The Discovery of the Third World: Decolonization and the Rise of the New Left in France, c. 1950–1976*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1793). *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Königsberg: Friedrich Nicolovius, xx, 296 pp.

Kaplan, E. A. (2005). *Trauma Culture: The Politics of Terror and Loss in Media and Literature*. Rutgers University Press. 192 p.

Kaplan and Sadock's Comprehensive Textbook of Psychiatry. 8th ed. (2005) / B.J. Sadock, V.A. Sadock (eds.). Philadelphia; Baltimore; NY; London: Williams and Wilkins.

Keegan, J. (1999). *The First World War*. London: Pimlico. 500 p.

King, B. (1996). (ed.) *New National and Post-Colonial Literatures: An Introduction*. Oxford: Clarendon.

Köpp, G. (2010). *Warum war ich bloß ein Mädchen? Das Trauma einer Flucht 1945*. Herbig, München. (Neufassung)

Koundoura, M. (2002). Reoccupying the Space of Culture: Greece and the Postcolonial Critique of Modernity. *Journalx: A Journal in Culture and Criticism*, 6(2): 127–140.

Kraepelin, E.W.M. (1901). *Einführung in die psychiatrische Klinik*. Leipzig.

Krippner, S., Pitchford, D.B., Davies, J. (2012). *Post-Traumatic Stress Disorder (Biographies of Disease)*. Greenwood. 177 p.

Kumar, A. (2003). (ed.) *World Bank Literature*. Minneapolis: University of Minnesota.

LaCapra, D. *Intellectual history and its ways*. [Electronic resource].
URL: <http://xroads.virginia.edu/~DRBR2/lacapra.pdf> (accessed: 09.10.2021).

LaCapra, D. (1999). Trauma, Absence, Loss. *Critical Inquiry*, 25, 4, 696–727.

LaCapra, D. (2009). Traumatropisms: From Trauma via Witnessing to the Sub-lime? In *History and Its Limits: Human, Animal, Violence*. Ithaca: Cornell University Press, 59–89.

LaCapra, D. (2009). Tropisms of Intellectual History. In *History and Its Limits: Human, Animal, Violence*. Ithaca: Cornell University Press, 190–224.

Lang, G. (2000). *Entwisted Tongues: Comparative Creole Literatures*, Amsterdam: Rodopi.

Langer, S. (1942). *Philosophy In a New Key*. New York: A Mentor Book. 260 p.

Lazarus, N. (2005). The Politics of Postcolonial Modernism In A. Loomba, S. Kaul, M. Bunzl, A. Burton and J. Esty (eds) *Postcolonial Studies and Beyond*. Durham, NC: Duke University Press, 423–438.

Lee, D.A., James, S. (2013). *The Compassionate-Mind Guide to Recovering from Trauma and PTSD: Using Compassion-Focused Therapy to Overcome Flashbacks, Shame, Guilt, and Fear*. New Harbinger Publications. 224 p.

Levi, P. (1986). *I sommersi e i salvati*. Torino: Einaudi.

Leys, R. (2000). *Trauma: A Genealogy*. Chicago: The University of Chicago Press.

Lifton, R. (1973). *Home from the War: Vietnam Veterans: Neither Victims nor Executioners*. New York: Simon & Schuster.

Lowen A. (1990). *Spirituality of the Body: Bioenergetics for the Grace and Harmony*. Macmillan Pub Co.

Losey, A. (1982). *Sign, Symbol, Myth*. New York.

Lowental, D. (1985). *The Past Is a Foreign Country*. New York.

Lyotard, J. F. (1988). *Le Postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance 1982—1985*. Galilée.

Ma, Sheng Mei (1987). Contrasting Two Survival Literatures: On the Jewish Holocaust and the Chinese Cultural Revolution. *Holocaust and Genocide Studies*, 2(1): 81–93.

Marty, M. (1996). *Modern American Religion: Under God, indivisible, 1941-1960, Volume 3*. University of Chicago Press.

May, L., Hoffman, S. (1992). *Collective Responsibility: Five Decades of Debate in Theoretical and Applied Ethics*. NY: Rowman & Littlefield. 244 p.

Merton, R. (1968). *Social Theory and Social Structure*. Free Press.

Mills, S. and R. Lewis (2003) (eds). *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. NY: Routledge.

Mintie, D., Staples, J.K. (2018). *Reclaiming Life after Trauma: Healing PTSD with Cognitive-Behavioral Therapy and Yoga*. Rochester, Vermont: Healing Arts Press.

Minton, K., Ogden, P., Pain, C. (2016). *Le trauma et le corps: Une approche sensorimotrice de la psychothérapie*. De Boeck Supérieur. 496 p.

Mishra, P. K. (2000). English Language, Postcolonial Subjectivity, and Globalization in India. *Ariel: A Review of International English Literature*, 31(1–2): 383–410.

Miskin, T. (1998). *The Harlem and Irish Renaissances*, Gainesville: The University Press of Florida.

Mohanty, C. T., Russo, A. and Torres, L. (eds) (1991). *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.

Neal, A. (1998). *National Trauma and Collective Memory*. Armonk, NY: Sharpe.

Nora, P. (ed.) (1984–1992). *Les lieux de mémoire*, en 3 t., 6 vol. P.: Gallimard.

Norway massacre: Breivik 'planned to kill politicians' (18 November 2011). URL: <https://www.bbc.com/news/world-europe-15794368>

Novak, A. (2008). Who Speaks? Who Listens? The Problem of Address in Two Nigerian Trauma Novels. *Studies in the Novel*, 40 (1–2): 31–51.

Novick, P. (1994). Holocaust and Memory in America. In James E. Young (ed.) *The Art of Memory: Holocaust Memorials in History*. München: Prestel-Verlag, 159–176.

Novick, P. (1999). *The Holocaust in American Life*. NY: Houghton Mifflin.

O'Brien, T. (1990). *Field Trip*. In: *The Things They Carried*. NY: Houghton Mifflin, 233 p.

Ochberg F.M. (1988). *Post-traumatic therapy and victims of violence*. NY: Brunner/Mazel.

Ofer, D. (1996). Linguistic Conceptualization of the Holocaust in Palestine and Israel, 1942–53. *Journal of Contemporary History*, 31(3): 567–595.

Official Documents System of the United Nations. URL: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N16/430/51/PDF/N1643051.pdf?OpenElement> (дата звернення: 05.12.2021).

Olick, J., Robbins, J. (1998). Social memory studies: from “Collective Memory” to the historical sociology of mnemonic practices. *Annual Review of Sociology*, 24, 105–140.

Peterson, R. (1997). *Creating Country Music: Fabricating Authenticity*, Chicago: University of Chicago Press.

Phenichel, O. (1945). *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. W. W. NORTON & COMPANY INC. New York, 848 p.

Pickering, M., Keightley, E. (2009). Trauma, discourse and communicative limits. *Critical Discourse Studies*, 6 (4), 237–249.

Piers, G.C. (1999). Remembering Trauma: A Characterological Perspective. In Williams, L. M., Banyard, V. L. (eds.). *Trauma & Memory*. L.: Thousand Oaks and New Delhi: Sage, 57–65.

Pocha, J. (2006). 9/11: Five Years Later. World View of Attacks Varied. In *Far East*. San Francisco Chronicle.

Podoroga, V. (2022). *Mimesis. The Analytic Anthropology of Literature*. London. 320 p.

Prager, J. (1998). *Presenting the Past: Psychoanalysis and the Sociology of Misremembering*. Cambridge: Harvard University Press.

Rank, O. (1993). *The Trauma of Birth*. New York: Dover Publications.

Resnick, P.J., West, S., Payne, J.W. (2008). Malingering of posttraumatic disorders. In *Clinical assessment of malingering and deception*. Guilford Press.

Richard, B. (1988). *The Shattered Self: A Psychoanalytic Study of Trauma*. Hillsdale, N.J.: Analytic Press.

Ricoeur, P. (1974). *Le conflit des interprétations*. Essais d’herméneutique, translated as *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, by Willis Domingo et al., edited by Don Ihde, Evanston: Northwestern University Press, p. 400–401.

Ricoer, P. (2000). *Memory, History, Forgetting*. Trans. by Kathleen Blamey and David Pellauer. University of Chicago Press, 2004.

"Robiliśmy straszne rzeczy". Olga Tokarczuk podtrzymuje słowa o Polakach. URL: <https://www.polskieradio24.pl/5/1222/Artykul/2387222,Robilismy-straszne-rzeczy-Olga-Tokarczuk-podtrzymuje-slowa-o-Polakach>

Rothberg, M. (2000). *Traumatic Realism: The Demands of Holocaust Representation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rosenfeld, G. D. (2009). A Looming Crash or a SoftLanding? Forecasting the Future of the Memory "Industry". *The Journal of Modern History*, 81 (1), 122–158.

Ross, G. (2017). *Transformer le trauma en force vitale: guérir la violence individuelle et collective*. P.: Éditions Dervy. 214 p.

Ross, R. (1982) (ed.). *Racism and Colonialism*. Leyden: Martinus Nijhoff.

Roth, M. S. (1995). *Memory, Trauma and the Constellation of History*. NY: Columbia University Press.

Santner, E. (1992). History beyond the Pleasure Principle: Thoughts on the Representation of Trauma. In *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution* / Ed. by S. Friedländer. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Sarkowsky, K. (2002). Beyond Margins and Centres: First Nations Literature and the Challenge to Postcolonial Theory. In G. Collier and F. Schulze-Engler (eds). *Crabtracks: Progress and Process in Teaching the New Literatures in English*. Amsterdam, Netherlands: Rodopi.

Saussure, F. *Cours de linguistique générale*, [3 éd.], [P.], 1972.

Schouler-Ocak, M. (2015). *Trauma and Migration: Cultural Factors in the Diagnosis and Treatment of Traumatised Immigrants*. New York: Springer. 258 p.

Sciortino, G. (2019). Cultural Traumas. In *Routledge Handbook of Cultural Sociology*, ed. L. Grindstaff, M.-C. Lo, and J.R. Hall. L.: Routledge.

Schaffer, K. (1989). *Women and the Bush: Forces of Desire in the Colonial Cultural Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Seeburger, F. The History of Trauma, the Trauma of History [Electronic resource]. URL:<https://traumaandphilosophy.wordpress.com/2008/12/19/the-history-of-trauma-the-trauma-of-history/> (accessed: 09.10.2021).

Settineri, S., Merlo, E.M., Turiaco, F., Mento, C. (2017). The symbol theory in S. Freud, C. G. Jung and C. S. Peirce. *Mediterranean Journal of Clinical Psychology MJCP*, 5, (2), 16–23.

Silverman, K. (1990). Historical Trauma and Male Subjectivity. In E. Ann Kaplan, ed. *Psychoanalysis & Cinema*. New York: Routledge, 110–127.

Smelser, N. J. (2004). Psychological trauma and cultural trauma. In Alexander J. C., Eyerman R., Giesen B., Smelser N. J., Sztompka P. *Cultural trauma and collective identity*. Berkeley: University of California Press, p. 31–59.

Smelser, N. J. (1963). *Theory of Collective Behavior*. NY: The Free Press of Glencoe.

Solzhenitsyn, A. (1974). *The Gulag Archipelago: An Experiment in Literary Investigation*. Vol. 2. New York: Harper And Row Publishers.

Sontag, S. *On Photography*. New York, 1977.

Sorokin, P. A. (1969). *Society, Culture, and Personality: Their Structure and Dynamics*. New York: Harper.

Spivak, G. (1988). "Can the Subaltern Speak?" in *Marxism and the Interpretation of Culture*, eds. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Basingstoke: Macmillan, p. 271–313. URL: www.mcgill.ca/files/crclawdiscourse/Can_the_subaltern_speak.pdf (дата звернення: 13.10.2021).

Stamp, G. (2006). *Memorial to the Missing of the Somme*. L.: Profile.

Stannard, D. E. (1991). *American Holocaust: The Conquest of the New World*. Oxford: Oxford University Press.

Struk, J. (2020). *Photographing the Holocaust*. 2nd edition. New York: Routledge. 264 p.

Suleri, S. (1992). Woman Skin Deep: Feminism and the Postcolonial Condition. *Critical Inquiry*, (18) 4 (Summer): 756–769.

Sztompka, P. (1993). Civilizational incompetence: the trap of post-communist societies. *Zeitschrift für Soziologie*, 22 (2), 85–95.

Sztompka, P. (2001). Cultural trauma in a post-communist society. URL: https://www.researchgate.net/publication/296719335_Cultural_trauma_in_a_post-communist_society

Sztompka, P. (2005). *Socjologia zmian społecznych*. Wyd. Znak, Kraków.

Sztompka, P. (2000). *The Ambivalence of Social Change. Triumph or Trauma?* / Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung gGmbH (WZB) Reichpietschufer 50, D-10785 Berlin. URL: <https://www.bibliothek.wzb.eu/pdf/2000/p00-001.pdf> (дата звернення: 28.05.2025).

Sztompka, P. (2000). *Trauma wielkiej zmiany* (Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa).

Sztompka, P. (1999). *Trust: A Sociological Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

The Oxford Anthology of English Literature. The Literature of Renaissance England (1973) [general ed.: F. Kermode and J. Hollander]. New York, London, Toronto.

Takashi Hiraoka, Mayor of Hiroshima. REASONS FOR ILLEGALIZATION OF NUCLEAR WEAPONS (7 November 1995). URL: <https://www3.gmu.edu/programs/icar/pcs/hiraoka.htm?gmuw-rd=sm&gmuw-rdm=ht> (дата звернення: 17.12.2021).

Talbot, I. (2011). The End of the European Colonial Empires and Forced Migration: Some Comparative Case Studies. In *Refugees and the End of Empire: Imperial Collapse and Forced Migration in the Twentieth Century*, ed. P. Panayi and P. Virdee. London, UK: Palgrave Macmillan, p. 28–50.

Tally, J. (2003). The Politics of Discourse in Toni Morrison's Trilogy. In *Misunderstanding Postmodernism and Fiction of Politics, Politics of Fiction*. Olomouc: Univerzita Palackého.

The Atomic Bombing of Hiroshima (August 6, 1945). *The Manhattan Project (An Interactive History)*. US Department of Energy. URL: <https://www.osti.gov/opennet/manhattan-project-history/Events/1945/hiroshima.htm> (дата звернення: 21.11.2021)

The image and the witness: Trauma, Memory and Visual Culture (2007). Edited by Frances Guerin and Roger Hallas. London & New York: Wallflower Press.

The 9/11 Commission Report. Final Report of the National Commission on Terrorist Attack Upon the United States (2004). Washington: W.W. Norton & Company, Inc.

Thelen, D. (1990). *Memory and American History*. Indiana University Press.

Thomas Mann. Radio Reden. URL: <https://archive.org/details/Thomas-Mann-Deutsche-Hoerer>. Дата звернення: 06.12.2021.

Thompson, K. (1997). *Moral Panics*. London: Routledge.

Toland, J. (2003). *The Rising Sun*. Toronto: Modern Library Paperback Edition.

Toplin, R. B. (1996). *History by Hollywood: the use and abuse of the American past*. Urbana: University of Illinois Press. 292 p.

Trauma and Cinema: Cross-Cultural Explorations (2008) / Ed. by E.A. Kaplan and Ban Wang. Hong Kong: Hong Kong University Press.

Tsutsui, K. (2009). The Trajectory of Perpetrators' Trauma: Mnemonic Politics Around the Asia-Pacific War in Japan. *Social Forces*, 87 (3): 1389–1422.

Turnwald, R. (1931). *Die Menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologische Grundlagen. Bd. 1. Repräsentative Lebensbilder von Natur Volkern*. Berlin&Leipzig: Walter de Gruyter & Co.

Uncovering the Holocaust: the international reception of Night and fog (2006) / Ewout van der Knaap, ed. London; New York: Wallflower.

Unser Jahrhundert im Bild. C.Bertelsmann Verlag, Gütersloch 1964, 1966.

Van der Kolk, B. (2018). *Le corps n'oublie rien: le cerveau, l'esprit et le corps dans la guérison du traumatisme*. Paris: Éditions Albin Michel.

Vees-Gulani, S. (2003). *Trauma and Guilt: Literature of Wartime Bombing in Germany*. Berlin; NY: Walter de Gruyter.

Visser, I. (2015). Decolonizing Trauma Theory: Retrospect and Prospects. *Humanities*, 4 (2): 250–265.

Ward, A. (2013). Understanding Postcolonial Traumas. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 33 (3): 170–184.

Weber, M. *The Theory of Social and Economic Organization* (Talcott Parsons' translation of volume 1 of *Economy and Society*) (original - 1915, translation - 1947). London: Routledge.

Weedon, C. (1999). *Feminism, Theory, and the Politics of Difference*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers.

Whitehead, A. *Symbolism: Its Meaning and Effect*, New York: Macmillan. Reprinted New York: Fordham University Press, 1985.

Whitlock, G. (1995). *Outlaws of the Text: Women's Bodies and the Organisation of Gender in Imperial Space*. Paper presented at the Australia/Canada: Postcolonialism and Women's Texts research seminar, Calgary Institute for the Humanities, February, 1992; reproduced in Ashcroft *et al.* 1995.

Young, J. (1993). *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*. New Haven, CT: Yale University Press.

Zelizer, B. (1998). *Remembering to Forget: Holocaust Memory through the Camera's Eye*. Chicago: University of Chicago Press.

Zhaohui, Xiong (2008). *To Live. The Survival Philosophy of the Traumatized*. In: *Trauma and Cinema: Cross-Cultural Explorations*. Edited by E. Ann Kaplan and Ban Wang. Hong Kong University Press, 203–216.

Умовні скорочення в тексті

КТ – культурна травма

КПТ – культурна політравма

КМТ – культурна мегатравма

ІТ – індивідуальна травма

КС – ключові символи

PTSD – посттравматичний стресовий розлад (post-traumatic stress disorder)

У посиланнях та у Списку використаних джерел:

К. – Київ

L. – London

NY – New York

P. – Paris

ДОДАТКИ

Додаток А. Концепції травми

(в таблиці наведено лише окремі, найбільш вагомі концепції індивідуального та колективного травматичного досвіду, а також ключові концепції культурної травми)

Таблиця 2.2

<i>Прізвище вченого</i>	<i>Основні праці</i>	<i>Внесок у теорію травми</i>
Зигмунд Фройд	«Дослідження істерії», 1895 «Тлумачення сновидінь», 1900 «Мойсей та монотеїзм», 1939	Дав визначення психічної травми, описав її характеристики; запропонував поняття «ментальне ядро» (зона, яка формується у психіці травмованої людини і пов'язана з усім символічним комплексом травми)
Йозеф Броєр	«Про психологічний механізм істеричних феноменів», 1893	З'ясував, що причиною істерії є травматичні спогади; запропонував новий метод – «лікування розмовами з пацієнтом»
Еміль Крепелін	«Вступ у психіатричну клініку», 1901	Науково описав травматичний невроз
Отто Ранк	«Травма народження та її значення для психоаналізу», 1923	Запровадив у науковий обіг поняття «травма народження»
Карл Густав Юнг	«Психологічні типи», 1921 «Архетипи колективного несвідомого», 1934	Виокремив у структурі людської психіки декілька рівнів несвідомого, в тому числі <i>колективне несвідоме</i> , що містить

Культурна травма як символічна конструкція

	«Людина та її символи», 1964	універсальні образи (архетипи). Дослідив також зв'язок психічних комплексів з травмуючими ситуаціями. Розкрив роль символу як важливого елемента динамічної системи людської психіки
Отто Феніхель	«Психоаналітична теорія неврозів», 1945	Вивчав характер перебігу травматичного процесу в окремих осіб; запропонував ряд способів «подолання травми»
Теодор Адорно	«Діалектика Просвітництва», 1947 «Що означає опрацювання минулого?», 1959 «Негативна діалектика», 1966	Проаналізував історичне коріння та передумови культурної травми післявоєнної Німеччини, а також роль травми у процесі формування авторитарної особистості
Дональд Калшед	«Внутрішній світ травми», 1996 «Травма та душа», 2013	Дослідив процес дії захисних механізмів психіки у процесі переживання травми; зробив висновок про важливу роль символів у процесі посттравматичної реабілітації
Зигмунт Бауман	«Сучасність і Голокост», 1989	Провів ґрунтовне дослідження Голокосту як наймасштабнішої культурної травми сучасності

Поль Рікер	«Я-сам як інший», 1990 «Пам'ять, історія, забуття», 2000	Вивчав специфіку «травмованої пам'яті»
Кай Еріксон	«A New Species of Trouble: The Human Experience of Modern Disasters», 1994	Провів чітку диференціацію між індивідуальною та колективною травмою, а також здійснив аналіз базових характеристик колективного травматичного досвіду
Артур Ніл	«Національна травма і колективна пам'ять», 1998	Висунув концепцію національної травми; детально проаналізував ключові травматичні події в історії США
Пер Нора	“Présent, nation, mémoire”, 2011	В рамках концепції «місце пам'яті» показав, як сплата «боргів пам'яті» дозволяє суспільству адекватно і повно реконструювати травматичні події минулого
Пйотр Штомпка	«Trauma wielkiej zmiany»(Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2000)	Запропонував термін «культурна травма», описав її основні характеристики. КТ концептується ним як своєрідна метатеорія, яка покликана визначити характер і соціальні наслідки кардинальних змін, що відбуваються в певному соціумі. КТ визначається передусім

Культурна травма як символічна конструкція

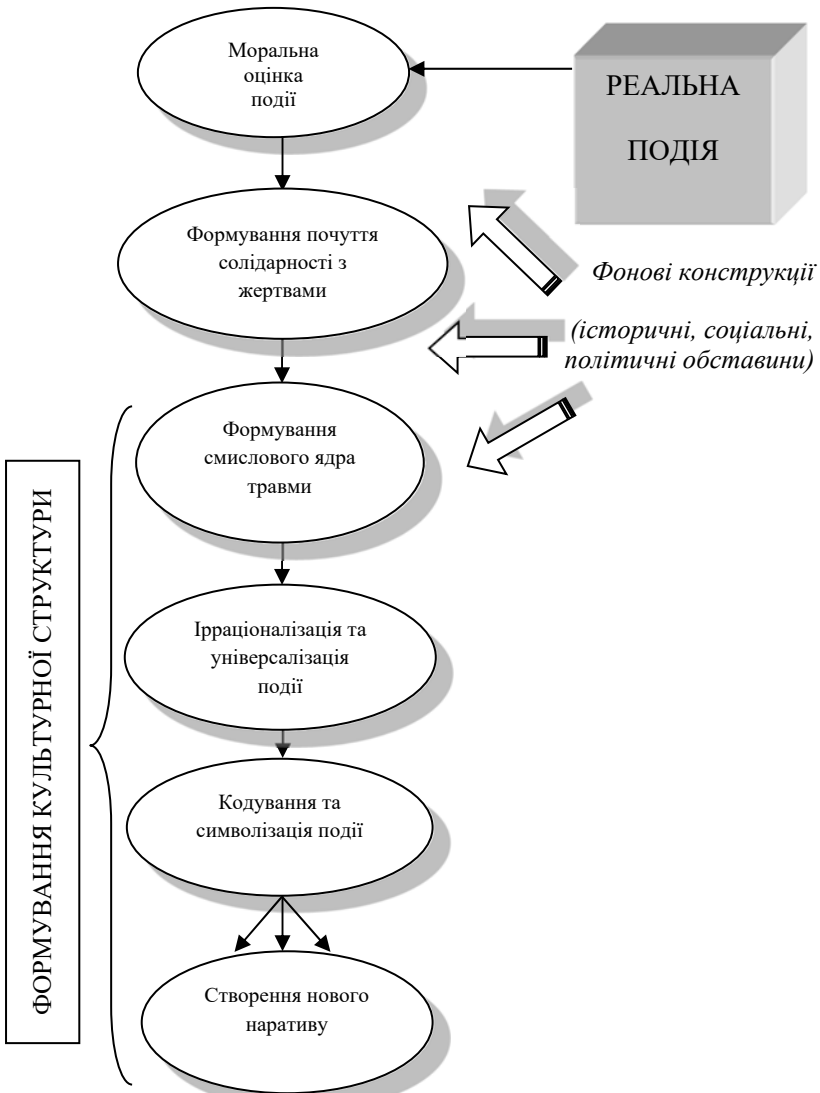
		як сукупність наслідків соціальних трансформацій. Описав рівні існування КТ, причини її виникнення та симптоми
Джеффри Александер	«From War Crime to Holocaust Trauma: Progressive and Tragic Narratives of the Nazi's Mass Murder of the Jews». In <i>Cultural trauma and collective identity</i> . Ed. Jeffrey Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil Smelser, & Peter Sztompka. Berkeley: University of California Press, 2004	Розглядає культурну травму як специфічний смисловий комплекс, у формуванні якого вагому роль грають символи; описав стадії формування КТ
Домінік Ла Капра	«Traumatropisms: From Trauma via Witnessing to the Sub-lime?» In <i>History and Its Limits: Human, Animal, Violence</i> . Ithaca: Cornell University Press, 2009	Розглядає культурну травму в контексті європейської «інтелектуальної історії», використовуючи методу дискурс-аналізу. Виокремив два різновиди КТ – трансісторичну (структурну) та історичну; проаналізував способи переживання травми: «програвання» (acting out) та «проробку» (working through)

Рон Аерман	«Social theory and trauma», 2013	Співставляючи індивідуальну, колективну та культурну травму, визначив, що культурна травма є «більш абстрактним і опосередкованим поняттям колективної ідентичності, що включає ідентичності релігійну та національну». Дослідив кумулятивний ефект культурної травми
Нейл Смелзер	«Psychological trauma and cultural trauma» In <i>Alexander J. C., Eyerman R., Giesen B., Smelser N. J., Sztompka P. Cultural trauma and collective identity.</i> Berkeley: University of California Press, 2004	Розглядає КТ як «захоплюючу та придушуючу подію, що підриває один або декілька ключових елементів культури або культуру в цілому»; аналізує всебічний вплив травми на розвиток культури суспільства
Кері Карут	«Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History», 1996	Вивчає індивідуальну та колективну травму з позицій психоаналізу; виокремлює та детально описує дві стадії культурної травми: саму подію, яка мала місце в реальності та реакцію жертви на травматичну подію
Рут Лейс	«Trauma: A Genealogy». Chicago: University of Chicago Press, 2000	Простежила, як і чому відбуваються зміни у ставленні суспільства до травматичної події

Культурна травма як символічна конструкція

Маріанна Гірш	«The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust». New York: Columbia University Press, 2012	На прикладі культурної травми Голокосту простежила зміни у сприйнятті травматичної події різними поколіннями
Гаятрі Співак	«Can the Subaltern Speak?», 1988	У контексті постколоніальних досліджень розглядає проблему культурного статусу <i>subaltern</i> (підкореного суб'єкта) як основного виразника колективного травматичного досвіду
Джузеппе Шортіно	«Cultural Traumas». In <i>Routledge Handbook of Cultural Sociology</i> , 2019; Ron Eyerman, Giuseppe Sciortino «The Cultural Trauma of Decolonization: Colonial Returnees in the National Imagination». Sham: Palgrave Macmillan, 2020	Співставляючи різні типи репатріації, акцентує увагу на інституційних і наративних середовищах, що формують культурну травму деколонізації та репатріації

Додаток Б. Стадії процесу формування культурної травми (за Дж. Александером)



Мал. 2.8. Додаток Б. Стадії процесу формування культурної травми (за Дж. Александером)

ABSTRACT

The monograph covers issues that is related to the place of the symbol in the process of forming a cultural trauma. Cultural trauma being considered as a symbolic structure that is formed in the culture of a society and is an important component of socio-cultural processes. The development of key concepts of cultural trauma in world and domestic scientific thought, as well as the current state of development of this issue; methodological bases of research of a problem are offered. The connection of cultural trauma with individual and collective traumas, stages of traumatic process, causes and features of cultural trauma, its temporal and spatial aspects are considered too. The ways of symbolizing a traumatic event, as well as the role of art and literature in this process was analyzed by us. A special place is given to the functioning of cultural trauma in the context of ethnic and interethnic; an attempt is made to show the influence of ethnic mentality on the process of formation of cultural trauma. The peculiarities of the formation of cultural trauma as a symbolic construction are shown on the examples of some traumatic events in the history of Ukraine and other nations (USA, Germany, Japan, Norway).

For scientists, teachers, students, graduate students, as well as anyone interested in the problems of modern culture, theoretical aspects of the symbol, the symbolization of historical events.

The object of study is cultural trauma as a symbolic structure. The subject of our research - ways to symbolize a traumatic event in the process of forming a cultural trauma. The aim of the study is to determine the role of the symbol in the formation of cultural trauma. We pay special attention to the archetypal symbols and key symbols of ethnic groups, trying to show their place in the process of symbolizing traumatic events.

The monograph consists of three sections. In section 1 "*Cultural Trauma as a Socio-cultural Phenomenon*" we try to determine the main characteristics of cultural trauma, to show its specificity as a social and cultural phenomenon, the difference between individual trauma and collective trauma. Features and causes of cultural trauma, its main types, possible consequences for society, as well as the impact of cultural trauma on the mechanisms of collective memory have been analysed. A separate chapter has been devoted to a review of the historical development of scientific concepts of trauma, the current state of scientific development of the issue in Ukraine and the world.

Section 2 "*Trauma Symbols*" analyzes the relationship between a symbol and cultural trauma. Emphasizing the socio-communicative nature of the symbolic, we made an attempt to establish the place and role of the symbol in the formation of cultural trauma. At the same time, we conceptualize cultural trauma as a symbolic construction. Examples of individual traumatic events of the twentieth century (World War II, the Holocaust) show how the traumatic event has been symbolized, what role key symbols play in the mechanisms of symbolization. The final chapters of the section have been devoted to the role of the symbol in the process of forming the narrative of cultural trauma in literature and art.

Section 3 "*Cultural Trauma in the Context of Ethnic and Interethnic*" analyzes the mechanisms of symbolization of certain traumatic aspects of ethnic history and culture, as well as symbolization of traumatic events in the development of interethnic relations (including military conflicts). On the examples of the history of different countries an attempt to reveal the mechanism of cultural trauma formation has been made; the stages of this process (traumatic sequence) have been distinguished; the role of the symbol in this process is shown too.

Про автора

Бороденко Олег Віталійович (р.н. 1971) – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри історії та теорії держави і права Чорноморського національного університету імені Петра Могили (м. Миколаїв). Автор близько 80 наукових праць, у тому числі двох колективних монографій. Викладав курси «Філософія», «Філософія і суспільствознавство», «Етика», «Естетика», «Соціологія», «Соціологія глобалізаційних процесів», «Соціологія девіантної поведінки». Коло наукових інтересів: філософія культури, філософська антропологія, теорія символу.

E-mail: olb715@gmail.com

ДЛЯ НОТАТОК

Наукове видання

Бороденко Олег Віталійович,
кандидат філософських наук.

КУЛЬТУРНА ТРАВМА ЯК СИМВОЛІЧНА КОНСТРУКЦІЯ

Монографія

Редактор Антоничева В.О.
Комп'ютерна верстка, Олисько Я.Є.
Друк Волинець С.Л. Фальцювальню-палітурні роботи Мішалкіна О.Є.

Підп. до друку 09.02.2026.
Формат 60x84 ¹/₁₆. Папір офсет.
Гарнітура «Times New Roman». Друк різнограф.
Ум. друк. арк. 17. Обл.-вид. арк. 14,11.
Тираж 15 пр. Зам. № 7193.

Видавець і виготовлювач: ЧНУ ім. Петра Могили.
54003, м. Миколаїв, вул. 68 Десантників, 10.
Тел.: 8 (0512) 50–03–32, 8 (0512) 76–55–81, e-mail:rector@chmnu.edu.ua.
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 6124 від 05.04.2018.