

²² Детальніше про проект див.: <http://www.ichistory.org/ukrsite/pages/projects1.html>

²³ *Великий голод в Україні 1932–1933 років. У 4 тт./Ред. С. В. Кульчицький, упор. Джеймс Мейс. К., 2008.*

²⁴ Детальніше див.: *Створення української асоціації усної історії/Україна модерна. 2007. Ч. 11. 2007. С. 261–263; Пастушенко Т. В. До створення Української асоціації усної історії //Український історичний журнал. 2007. № 3. С. 230–235; Грінченко Г. Міжнародна конференція «Усна історія в сучасних соціально-гуманітарних студіях: теорія і практика досліджень» та створення Української асоціації усної історії/Схід/Захід: іст.-культ. зб. 2008. Вип. 9–10: Patria. 2008. С. 413–415.*

²⁵ У 2009/2010 навчальному році для студентів філологічного відділення запроваджено спецкурс «Усна історія у системі історико-філологічних наук».

²⁶ За період з 2006 по 2010 р. зібрання, присвячені проблемам усної історії, відбулися у Переяславі-Хмельницькому, Львові, Харкові, Запоріжжі, Києві. Загалом, враховуючи навчально-методичні семінари для робочих груп, їх кількість становить близько десяти.

Taras NAHAYKO

ORAL HISTORY: INTERDISCIPLINARY DIALOGUE OF HUMANITIES

For traditional historians, oral sources for a long time have been seen as secondary sources. It is only recently such stereotypes began giving way to a more balanced understanding of what kinds of data can be used for valid historical research. As a result, we begin to register the new turn in the study of history in Ukraine based on the whole specter of methodologies and sources, some being borrowed from other social sciences, such as sociology, ethnology, journalism, and psychology. Using oral history scholarship as an example, the author offers an analysis of the interdisciplinarity in contemporary Ukrainian historical sciences. The focus is given to the role and importance of oral sources in humanities and social sciences and the discussion touches upon the question of recent developments in oral historical scholarship in Ukraine.

Проблема пам'яті в дослідженнях історика

Оксана КІСЬ

КОЛЕКТИВНА ПАМ'ЯТЬ ТА ІСТОРИЧНА ТРАВМА: ТЕОРЕТИЧНІ РЕФЛЕКСІЇ НА ТЛІ ЖІНОЧИХ СПОГАДІВ ПРО ГОЛОДОМОР

Останні два десятиліття позначені по всьому світу справжнім «бумом пам'яті» та розквітом так званої «індустрії пам'яті», як в науковому, так і в суспільному житті. Явище, яке П'єр Нора називає «всесвітнім тріумфом пам'яті» чи навіть «меморіальною епохою», є справді глобальним та потужним і впливає на практично всі сфери суспільного життя. Аналізуючи витоки цього феномена, Нора, серед інших, вказує на вирішальну роль всесвітньої деколонізації та відповідної «демократизації історії»¹. Учений вважає, що визволені внаслідок потужних емансипаційних рухів останньої третини ХХ ст. групи (в тому числі, нації) прагнуть нині віднайти та відстояти власну візію минулого, що є необхідною передумовою утвердження їхньої ідентичності. На тлі дискредитованості історії як об'єкта маніпуляцій та інструмента політичної пропаганди, колективна пам'ять — як спосіб демократичного та протестного живого пізнання минулого — набула особливого значення.

Розмірковуючи над причинами всесвітнього інтересу до колективної пам'яті, Девід Блайт стверджує, що першорядним фактором тут слід вважати безпрецедентні криваві трагедії ХХ століття (насамперед війни та геноциди), які змушують нас рахуватися зіх незчисленними жертвами та свідками, чії історії мають бути відомі. «Як ніколи раніше, — пише учений, — свідок чи жертва великого злочину є новим та визначальним рушієм пам'яті — і у правовому, і в моральному смислі»². Саме через оті криваві трагедії минулого століття нації та держави усього світу докладають нині зусиль, аби «вигіяти, вшанувати, розсудити чи принаймні зрозуміти та пояснити травматичне минуле. Невимовні рубці, що zostалися на окремих людях та цілих суспільствах, очікують на оприлюднення, свідчення та справедливості»³. Для постколоніального і посттоталітарного українського суспільства, яке досвічило не одну історичну травму протягом останнього століття, проблема пошуку прийняттого способу пізнання, осмислення, представлення та сприйняття свого історичного досвіду особливо гостро постала у часи незалежності. Незліченні спогади та свідчення вцілілих жертв Голодомору, що в останні роки стрімко

увірвалися у суспільний простір, є серйозним викликом як для суспільства, так і для вітчизняної історичної науки.

Власне, наукові дослідження колективної пам'яті виникли на Заході саме у відповідь на такий суспільний запит; доволі швидко вони сформувалися у відносно самостійну (міждисциплінарну) ділянку, що вирізняється особливо багатим теоретичним та методологічним інструментарієм. При цьому ідея колективної пам'яті була і є ключовою для розміння того, як люди осмислюють себе у часі та надають смислу пержитому минулому.

Поняття «колективної пам'яті» запровадив у науковий обіг французький соціолог Морис Гальбвас у середині 1920-х рр.⁴ Науковець запропонував оригінальну теоретичну концепцію про обумовленість будь-якої індивідуальної пам'яті пам'яттю колективною. Автор цілковито заперечує саму можливість існування індивідуальної пам'яті незалежно від соціальних контекстів, якими вона цілковито детермінована на усіх етапах формування — від селекції образів, що їх запам'ятовує індивід, і аж до форм та способів їх репрезентації. Кожна соціальна група (і навіть суспільство чи нація) формує загальне уявлення про власне минуле, яке відображає та легітимізує ідентичність цієї групи, і лише в цих заданих межах формується та функціонує індивідуальна пам'ять членів цієї спільноти. Важливою складовою теорії колективної пам'яті Гальбваса є ідея про те, що колективна пам'ять виходить за межі індивідуальної біографії та забезпечує міжпоколінєву трансляцію значущих для групи знань про минуле. Тривкість у часі колективної пам'яті групи залежить від ефективності її зусиль, спрямованих на підтримання цієї пам'яті (комемораційних практик), а зміст цієї пам'яті може змінюватися залежно від зміни панівних ідеологій⁵.

Ідеї Гальбваса отримали потужний розвиток у працях учених різних дослідницьких напрямків, які намагалися запропонувати нові аналітичні конструкції для пояснення механізмів та закономірностей функціонування колективної пам'яті. Нині історики сходяться на тому, що пам'ять особи чи групи про минулі події не є статичною, незмінною, вона насправді зазнає реінтерпретацій та переоцінок у постійно змінних контекстах сучасності, коли особа здобуває новий досвід чи пристосовується до нових обставин. Пам'ять та історія не є антиподами; вони співвідносяться не тільки як часина і ціле (де пам'ять віддзеркалює індивідуальний особистий досвід конкретних історичних подій), але й навзаєм — офіційні історичні дискурси впливають на індивідуальну пам'ять (те, як особа осмислює і оцінює власний досвід, виділяючи важливе та другорядне тощо), тобто особа завжди співвідносить власний досвід з панівними історичними нарративами⁶. Спогади тієї ж особи про конкретні події минулого справді можуть суттєво різнитися у залежності від того, на якому етапі свого життя та за яких обставин вони надані. Дослідники підкреслюють особливий *перформативний* характер усних спогадів у ситуації інтерв'ю, яка значною мірою позначається на структурі, змісті, тривалості, деталізованості та інших характеристиках спогадів.

Цікавою і плідною, зокрема, є теорія американського психолога Дж. Верча про «розподіл» колективної пам'яті в межах групи⁷. Найпростішим видом такого розподілу дослідник вважає так звану *однорідну пам'ять* — коли всі члени певної групи мають

більш-менш однакові спогади про певні події. Інший вид — *комплементарна пам'ять*, коли різні члени групи мають різні спогади про подію, але всі вони доповнюють одне одного, висновуючи разом загальну картину минулого. Третій вид розподіленої колективної пам'яті — це так звана *конкуруюча пам'ять*, коли спогади членів групи про подію різняться та перебувають у суперечності між собою.

На думку Джеймса Юнга, національна пам'ять завжди складається з багатьох, часто конкуруючих відображень минулого, тому він пропонує застосовувати замість поняття «колективна пам'ять» інше — «збірна пам'ять» (*collected memory*), що дозволяє наголосити її радше гетерогенну, ніж уніфіковану природу⁸.

Узагальнюючи численні соціологічні теорії колективної пам'яті, Барбара Міштал пропонує розглядати пам'ять як репрезентацію минулого, в якій емоції та реконструкції минулого досвіду слугують для надання йому значення у сучасному контексті. При цьому дослідниця пропонує розмежовувати три різновиди пам'яті: *офіційну* (*official*), *масову* (*popular*) та *громадську* (*public*)⁹. Офіційна пам'ять (представлена пам'ятниками, підручниками та публічним вшануванням певних подій) — панівний історичний нарратив, що його політичні еліти застосовують стратегічно, переглядаючи національну історію заради самолегітимації та збереження *status quo*. Масова пам'ять — це дискурсивні практики, підпорядковані панівним політичним дискурсам, які репродукують усталене та узгоджене бачення минулого. Громадська пам'ять охоплює уявлення та ідеї про минуле, які допомагають суспільству інтерпретувати своє минуле та сучасне, а також мати візію майбутнього. У межах громадської пам'яті відбувається змагання конкуруючих версій минулого, хоча часто деякі з них мають привілейоване становище.

Колективна пам'ять посідає виняткове місце у підтриманні групової ідентичності, яка неодмінно вимагає спільного розуміння історії та її значення для конструювання нарративів, що вибудовують зв'язки поміж минулим, теперішнім та майбутнім. Такі «спільні акти пам'яті» є малопомітними, втім потужними механізмами генерування та підтримання соціальної солідарності¹⁰. На думку Алана Мерґіла, пам'ять набуває особливої цінності саме тоді, коли ідентичність є загроженою. Хоча пам'ять є осердям конструювання та репродукування політичних ідентичностей постійно, та у час кризи люди повертаються до минулого з подвоєним завзяттям. Щойно ідентичність зазнає виклику, її підважують чи руйнують, одразу ж на передньому плані з'являється пам'ять, яку негайно переформатовують, щоб захистити єдність та цілісність, зміцнити відчуття самості та спільноти¹¹. Влучне визначення колективної пам'яті дав П'єр Нора, підкреслюючи селективний характер того, про що пам'ятає спільнота: «колективна пам'ять — це те, що залишається від минулого у життєвій реальності груп, або те, що ці групи роблять із минулим»¹².

Поняття комунікативної пам'яті, запропоноване Яном Ассманом, може виявитися особливо продуктивним у дослідженнях травматичного досвіду (зокрема, Голодомору). «Концепт комунікативної пам'яті охоплює ту частину колективної пам'яті, яка ґрунтується винятково на щоденому спілкуванні (...) Індивідуальна пам'ять проявляється у спілкуванні з іншими, і оті інші — це не просто якісь люди, а групи, які усвідомлюють свою єдність та особливість завдяки спільному образу їхнього минулого (...) від родини,

сусідів, співробітників і аж до цілих націй»³³. Така пам'ять, що функціонує на рівні неформальних повсякденних взаємодій, найменше зазнає впливу домінантних політичних дискурсів. Переповідання історій є невід'ємною частиною спілкування близьких друзів, родичів та сусідів, яким довіряєш. Саме в такому середовищі у радянський час формувалися та зберігалися історичні контр-наративи (політичні, релігійні, етнічні та ін.), що віддзеркалювали опозиційні дискурси тоталітарного суспільства. Замовчувані в межах офіційної історії події, явища та факти зберігалися у колективній пам'яті значною мірою завдяки таким неформальним інститутам «комунікативної пам'яті». Якщо ж зважити на те, хто саме підтримував такі неформальні комунікативні мережі, стає очевидно виняткова роль жінок у цих практиках. Справді, репертуар звичних жіночих розмов включає значну частку особистих історій, у яких віддзеркалені різні події, ситуації, випадки та досвід інших осіб. Завдяки особистому (часто приватному, а не політично-забарвленому) характеру таких історій вони, вірогідно, зазнали меншого витіснення з пам'яті і нині можуть допомогти у реконструюванні повнішої та адекватнішої картини переживання Голодомору.

Концепт комунікативної пам'яті може виявитися також продуктивним у контексті творення та циркулювання групових наративів у межах так званих «спільнот пам'яті». Такі спільноти — групи людей, яких об'єднує пережитий у минулому унікальний спільний досвід, найчастіше травматичний за своїм характером³⁴. Наголошуючи на спільному переживанні травми як основному чиннику формування таких спільнот, Івона Ірвін-Зарецька стверджує: «Така спільнота пам'яті не може бути створена штучно, через примусове приписування "об'єктивно" травматичного значення подіям, які суб'єктивно не були пережиті як травма»³⁵. Основним засобом артикулювання та активного підтримання пам'яті у таких спільнотах вчена вважає переказування минулого, яке надає йому реальності, тому вивчення пам'яті у такій активній комунікації вкрай важливе.

Реконцептуалізація самого поняття травми у сучасних суспільно-гуманітарних студіях також заслуговує на увагу. Якщо першопочатково травма асоціювалася з фізичними наслідками нещасних випадків, то у сучасних соціально-психологічних дослідженнях під травмою розуміють радше сукупність наслідків вкрай болісного, глибокого та сильного психоемоційного шоку. Отже, «травматична пам'ять — це така пам'ять, витоки якої криються в певному жакливному досвіді; найчастіше вона є особливо різною, нав'язливою, неконтрольованою, стійкою та соматично-проявленою»³⁶.

Психологи розглядають травму в двох смислах: по-перше, це подія, що трапилася в зовнішньому світі разом з тим, як вона була суб'єктивно досвічена особою — тобто зовнішні та внутрішні реалії розглядаються одночасно в межах поняття «травматичний стан» чи «травматична ситуація»; по-друге, це поняття стосується також пізніших патологічних наслідків, які шляхом екстраполяції на минуле вважають спричиненими колишньою травмою³⁷.

Травма змінює природу пам'яті, оскільки робить спогади особливо виразними, нав'язливими, неконтрольованими, стійкими та соматично-забарвленими. Травматичний тілесний досвід є винятковим, оскільки його інтенсивність не зменшується з плином часу³⁸. Дослідники особливо наголошують, що травма має не тільки психічні, але й ті-

лесні наслідки (психосоматичні розлади здоров'я), які є символічними проявами досвіду, який надто складно або й неможливо збагнути, прийняти, зробити частиною своєї особистості. Вивчаючи Голокост, Дорі Лауб зауважив, що тривалий час для вцілених у нацистських таборах смерті досвічені жакиття «були поза межами людської здатності і бажання зрозуміти, розказати чи уявити (...) Потреба оповісти історію Голокосту натикалася на неможливість такої оповіді, через що повсюдно панувало замовчування правди (...) І що довше історія залишалась нерозказаною, то більш викривленою вона постає у сприйнятті самої особи, відтак вона щораз більше сумнівається в реальності тих подій»³⁹.

Дослідники підкреслюють, що вплив травми робить процес збереження у пам'яті та забування значно складнішим, ніж зазвичай; особи, які пережили травму, більш схильні виражати себе через історії, що містять певні домисли, фрагментовані та розрізнені спогади, наповнені символізмом. Це, вочевидь, робить розуміння та аналіз таких історій складним та проблематичним⁴⁰.

Американський соціолог Кай Еріксон пропонує розширити розуміння травми: травма, на його думку, є не стільки реакцією на окрему гостро-негативну подію, скільки результатом тривалого впливу аномальних соціальних умов⁴¹. Інші дослідники також вказують на вагомій відмінності у спогадах про стресові події та спогадах про травму. Якщо перші можуть протягом тривало часу залишатися винятково яскравими і практично незмінними, то для травматичних спогадів характерні крайні форми придушення та забування, аж до тривалих амнезій⁴². Такі відмінності пояснюються тим, що пам'ять про різні види досвіду (повсякдення, стрес і травма) зосереджується в різних ділянках мозку, а при їх забуванні чи пригадуванні залучені відповідно різні неврологічні процеси⁴³.

Колективна травма часто має соціальні корені в системній дискримінації, переслідуванні, приниженні чи офіційній байдужості до страждань підлеглих чи усунутих від влади груп. Лише за умови створення громадських інституцій (громадських об'єднань, дослідницьких установ, слідчих комісій тощо) для вивчення обставин тих чи інших травматичних подій чи явищ формується необхідний соціокультурний контекст — публічний простір — в якому можуть пролуhati і бути почутими голоси та історії жертв (що їх, за таких обставин, переозначено як *survivors* — «ті, що вижили, вцілили») ⁴⁴. І. Ірвін-Зарецька наголошує, що суспільне визнання спільнот пам'яті, об'єднаних певним травматичним досвідом, найчастіше відбувається саме «завдяки переходу від безмовного об'єднання до промовистої — часто інституціоналізованої — дії»⁴⁵.

Оприлюднення свідчень вимагає символічного простору в межах відповідної культури, і цей простір для вислуховування не завжди є забезпечений автоматично — часом його доводиться виборювати. Тому розповідання історії про травму часто залежить від офіційної політики пам'яті, яка створює умови для суспільного обговорення цього питання або, навпаки, унеможлиблює його. Алон Конфіно, услід за Пітером Берком, пропонує просте, але точне пояснення того, що таке політика пам'яті: «Простіше кажучи, йдеться про те, хто кого прагне змусити пам'ятати, про що саме і чому»⁴⁶. Коли ж довікола певної теми панує штучна (політично обумовлена) тиша, а свідки невидимі,

створюється враження, що певна подія взагалі не відбувалася. Тому «розповідь особистої історії про травматичне минуле — це не лише нагальна потреба для особи, але і вкрай важливий соціальний акт»²⁷.

Колективна пам'ять має нормативну природу, мета якої — захист і збереження групової ідентичності, її норм та цінностей. Тому *мовчання та придушення (витіснення)* спогадів є поширеною відповіддю на травматичне минуле, яке підважувало чи руйнувало такі цінності. Численні дослідження показують, що часто забування і замовчування травми є реакцією групи при забуванні, перебудові та позитивному викривленні минулого для того, щоб захистити групові цінності та власний імідж²⁸. Між колективною пам'яттю та груповою ідентичністю існує безпосередній зв'язок: не лише ідентичність є закоріненою у пам'ять (спільне історичне минуле є фактором ідентифікації з певною групою), але й те, що і як ми пам'ятаємо, залежить від обраної ідентичності (ким ми себе вважаємо)²⁹.

Відповідна культура може надати оповідачеві або позбавити його відповідних наративних форм чи інших засобів репрезентації; так само й громадськість може бути готовою або ні до того, щоб вислухати і повірити свідкам. Такі культурні умови самі є частиною травматичного досвіду, бо можуть сприяти чи то закріпленню травматичного мовчання, чи то живому вираженню та репрезентації досвіду травми. «Поки спроби розповісти про травму натикаються на спротив і заперечення, — підкреслюють дослідники колективної травми, — психічні наслідки минулого продовжують отруювати теперішнє. Однак створення більш сприятливих соціальних, політичних і культурних умов не означає, що вся протидія визнанню існування травми буде подолана, чи що повна версія минулого буде відновлена зі стану забуття і розробленості»³⁰.

Замовчування є однією з форм колективного забування. З одного боку, ті, хто пережив травму, часто *не хочуть* або *нездатні* говорити про болісні спогади. Але, на думку соціолога Габрієли Розенталь, яка інтерв'ювала жертв Голокосту, «нездатність травмованих людей говорити не слід вважати в першу чергу наслідком травматизації; вона значною мірою спричинена потребою інших людей забути і не мати справи з болем від спілкування з тими, хто пережив насильство»³¹. Інший дослідник, психолог Лео Ейтінгер, пояснює конфлікт інтересів між травмованими та їхнім соціальним оточенням таким чином: «Як будь-який неприємний досвід, війна та жертви — це те, що спільнота прагне забути; завіса забуття опускається над усім болючим та неприємним... Обидві сторони залучені у цей процес: з одного боку, жертви, які, вірогідно, хочуть, але не можуть забути, а з іншого — всі ті, з сильною і часто несвідомою мотивацією, які дуже хочуть забути і успішно це роблять. Ця різниця переживається повсякденно і є вкрай болісною для обох сторін»³².

«А тепер вспоминають голодомор. По радію балакають, а я його не переносяю. В мене душа не выдержує, що дитюю... Мати вмерла, сім'я, троє вмерло, і я чудом осталась. Чужа людина спасла, взяла і спасла... А тепер споминають за той голодомор. Не нужен він, його не нада й споминать. Пам'ять мені така, шо... Кажу, по радію балакають, а я його не можу переносить...»; «За його ми й балакать не хотіли. Й згадувать ніхто не хотів»; «Та ой! Його

й не нада згадувать. Не дай Бог, та й все!»; «Та його не нада й згадувать: і голодні, і холодні, й босі, і... Не дай Бог!»; «За його ми й балакать не хотіли. Й згадувать ніхто не хотів»³³.

Мовчання становить особливу небезпеку для тих, хто досвічив травму. Дослідники застерігають: «Якщо досвід не може бути артикульованим, то виникає небезпека того, що жертви „застрагнуть“ пережитому, не зможуть дистанціюватися від минулого. Акт відтворення розташовує минуле на певній відстані від теперішньої ситуації розповіді та забезпечує часовий розрив»³⁴.

Проблема *забування* — довільного чи/та мимовільного — постає як одна з центральних у сучасних дослідженнях історичної пам'яті. Чи не єдиним відкритим апологетом необхідності забування був і залишається Ніцше. Філософ розрізняв три типи ставлення до історії: монументальний, антикварний та критичний. Критична настанова до минулого й означала здатність розірвати з минулим, щоб мати змогу жити далі: це необхідно тоді, коли виникає загроза, що знання про минуле управлятиме сьогоденням. На думку Ніцше, забування взагалі є невід'ємною природною складовою нормального людського життя³⁵.

Проте й сучасні дослідники проблем колективної пам'яті, щораз глибше розуміючи вкрай складну природу цього явища, вже не таврують забуття минулого як суспільне зло. Натомість, вони сходяться на думці про взаємозалежність та взаємообумовленість процесів пам'ятання та забування. Так, Омер Бартов, аналізуючи пам'ять про Голокост у Франції, вказує на очевидний парадокс: «Неможливо забути те, чого ти не пам'ятав»³⁶, тобто — для того, аби щось забути, треба насамперед це запам'ятати. Британська учена Майя Зефусс зазначає, що будь-яке спрощене протиставлення пам'яті та забуття або приписування більшого значення одному з цих процесів неможливе³⁷. Тут вона поділяє позицію німецької дослідниці Алейди Ассманн про те, що забування є складовою частиною процесу пам'ятання, адже «вибір того, про що варто пам'ятати, завжди визначається межами забуття»³⁸.

Сама природа і особливості, внутрішні механізми та зовнішні чинники виникнення спотворень (лакун, суперечностей, домислів) у людській пам'яті є предметом вивчення в межах різних дисциплін — від філософії до нейрофізіології. Однак найбільш плідними виявляються дослідження, що мають міждисциплінарний характер.

Поль Рікер у статті «Пам'ять — забуття — історія»³⁹ виокремлює та аналізує дві найбільш поширені «хвороби» колективної пам'яті — *надмір пам'яті* та *нестачу пам'яті*. Однією з ознак хворобливої колективної пам'яті Рікер вважає *надмір пам'яті*. Дослідник аналізує її із залученням психоаналітичної теорії З. Фрейда. Він звертається до концепту «примусового повторення», який Фрейд розвинув у своїй статті «Пам'ять, повторення та проробка» (1914), з'ясовуючи, що є головною перешкодою у процесі вивільнення пацієнтів від травматичних спогадів. «Примусове повторення» полягає в тому, що пацієнт не сприймає спогад як минуле, але знов і знов гостро переживає його, наче повторює травму⁴⁰. Саме нездатність відмежувати нинішній день від минулих подій, усвідомити часову відстань від травматичного досвіду породжує болісні відчуття та унеможлиблює зцілення.

Дослідники, що вивчають соціально-психологічні наслідки історичних травм, вважають, що суспільства з досвідом колективної травми можуть перебувати у подібному хворобливому стані. Так, Дункан Белл у передмові до колективної монографії «Пам'ять, травма та світова політика» підкреслює, що однією з пост-травматичних проблем пам'яті «є відсутність часової дистанції, нездатність розглядати минуле як минуле як щось, що можна залишити позаду»⁴¹. Йдеться саме про напосідну потребу раз-по-раз повертатися до своєї минулої історичної травми не стільки для того, щоб раціонально осмислити її, скільки щоб знов і знов емоційно пережити.

Екстраполюючи цю проблему на рівень націй, Рікер вважає, що «такий надмір пам'яті нагадує оте примусове повторення, яке схоже на рух по замкнутому колу: замість спроби пропрацювати свою пам'ять і примирити минуле та теперішнє (...) При цьому дехто отримує нездорове задоволення від такого повторення [травматичної] пам'яті»⁴². Інші дослідники також висловлюють стурбованість щодо руйнівних соціальних та політичних наслідків, до яких може призвести одержимість цілого суспільства власним травматичним минулим. Надмірне захоплення колективною травмою ризиковане, вважає Чарльз Майєр: воно може сформувати відчуття «самовдоволення і колективної самопоблажливості (...), а пристрасть до пам'яті схожа на невроз і має такі ж шкідливі ефекти»⁴³. «У світі, переповненому пам'яттю, одержимість нею може спаралізувати народ, придушити у ньому самі засади загальнолюдського та демократичного»⁴⁴.

Сучасний стрибок суспільного і наукового інтересу до вивчення досвіду Голодомору на тлі загальної політизації цієї теми містить деякі ознаки «надмірної колективної пам'яті». Емоційно-політична забарвленість дискусій про події 1932–1933 рр. суттєво ускладнює їх неупереджений та всебічний аналіз і безстороннє осмислення віддалених наслідків трагедії. Тиражування ж образів болю, страждання, жертв і втрат через численні меморіали (пам'ятники, експозиції), масові скорботні вшанування та публікації (на кшталт «мартирологів» та «книг пам'яті жертв») фактично забезпечує міжпоколінну трансляцію травми і містять потенційну загрозу згаданій вище вторинній травматизації українського суспільства. З іншого боку, символічні комемораційні практики можуть призвести до інших небажаних ефектів, про які застерігають дослідники нинішнього всесвітнього «буму пам'яті» (memory boom). Алейда Ассманн, зокрема, вважає, що ритуали та меморіали пам'яті за своєю суттю ближчі до забуття, аніж до активного пам'ятання, бо умовно звільняють суспільство від зобов'язань щодо збереження живої пам'яті та активних комемораційних практик, переносючи відповідальність за це на монументи, музеї тощо⁴⁵.

Інша вкрай небезпечна вада колективної пам'яті — «нестача пам'яті», на думку Рікера, проявляється у формі забуття. Він розрізняє два типи забуття — *пасивне* та *активне*: «пасивне забуття проявляється як *ескапістське забуття*, стратегія уникання, яку почасти живить неясне бажання не знати, не відати, не цікавитися злочинами, вчиненими на цих теренах»⁴⁶. Таке спонтанне забуття спричинене головно неусвідомленим прагненням втекти від травми. Натомість активне забуття (або ж вибіркоче забуття) пов'язане з певною політикою пам'яті — воно відбувається тоді, коли «офіційна історія» вживає заходів, спрямованих на те, щоб приховати певні аспекти минулого⁴⁷.

Тобто, якщо у першому випадку (у разі пасивного забуття) йдеться про мимовільний процес витіснення з пам'яті болісних спогадів про досвічені жахіття, то у другому випадку (під час активного забуття) відбувається цілеспрямоване і навмисне «стирання» з колективної пам'яті спогадів про «політично-небажані» сторінки минулого. У випадку Голодомору 1932–1933 рр. тривалий час відбувалося накладання обох процесів: забування (у вигляді замовчування) трагедії «згори», через вилучення згадок про неї з офіційної версії історії та переслідування за поширення будь-якої інформації про ці події та їхні наслідки, так і «знизу», через небажання вцілілих повертатися до власних болісних спогадів і транслювати травму на близьких їм людей.

Низка дослідників указує на політичну зумовленість колективного забуття, коли політичні суб'єкти маніпулюють минулим заради досягнення певних політичних цілей. Колективна пам'ять є предметом політичної боротьби, адже конструйовані різними політичними силами історичні наративи слугують для легітимзації їхніх політичних амбіцій та програм. При цьому, на думку Івони Ірвін-Зарецької, «у більшості випадків, коли йдеться про забування, ми маємо справу з витісненням (або заміною) однієї версії історії іншою»⁴⁸. Учена вважає, що цілеспрямоване забування є актом політичним, бо «коли нам кажуть не пам'ятати, то нас по суті просять не шанувати і не поважати; насправді йдеться про те, чи особа, група, рух *заслужує* на пам'ятання»⁴⁹.

З дещо іншого боку підходить до проблеми недостатньої/надмірної пам'яті американський соціолог Джил Еял (Gil Eyal), аналізуючи проблеми кризи колективної пам'яті у постсоціалістичних країнах. Він вказує на існування двох протилежних тенденцій, які свідчать про це. З одного боку, кризу пам'яті вважають наслідком пострадянської амнезії — прагнення забути злочини та компроміси комуністичної влади, яка значною мірою відповідальна за проблеми пост-соціалістичних суспільств⁵⁰. Про цю проблему пише також угорський історик Річард Есбеншейд, застерігаючи, що у сучасній Центрально-Східній Європі «націоналістичні стратегії *пам'яті-через-забуття* створюють ризик повторення свого ж історичного прецеденту: масштабного проекту цілеспрямованого забуття, який прокотився Європою після Другої світової війни»⁵¹.

З іншого боку, вважає Джил Еял, існує також загроза надмірної стурбованості минулими помилками та втратами, що веде до створення багатьох конкуруючих версій минулого⁵². Причини кризи пам'яті, яка проявляється у вигляді «надміру» чи «нестачі», дослідник убачає в особливостях історично обумовленої суспільної «волі до пам'яті» (*will to memory*), що є констеляцією дискурсів та практик, у межах яких пам'ять наділяється певними цілями та функціями, інституціоналізується та використовується. При цьому він розрізняє два основні типи такої «волі до пам'яті»: якщо перший є механізмом забезпечення тривкої ідентичності через утримування минулого, то другий спрямований на подолання колективної травми через відмежування від минулого. Важливо, що дія першого типу зумовлена загроженістю колективній ідентичності ззовні групи, тоді як другий спрацьовує на усунення деструктивного впливу *внутрішньо-групових* психологічних чинників⁵³.

Колективну пам'ять — як «волю до пам'яті» — Дж. Еял вважає складним багаторівневим явищем, в якому вирізняє чотири виміри⁵⁴. Перший з них — це *вимога пам'ятати*

як суспільний імператив; вона часто (хоч і не завжди) зумовлена попередніми проблемами у пам'яті чи забуттям, віддзеркалює певний обов'язок перед минулим, і врешті веде до запровадження різних комеморативних практик. Другий аспект стосується *предмета пам'яті* (мнемонічної субстанції), тобто того, яка частина минулого вважається значущою сьогодні та вартою того, щоб про неї пам'ятати. У такій ролі найчастіше постають події (фіксовані у часі) чи травми (як сприйняття тих чи інших подій). Третім виміром «волі до пам'яті» є *спосіб пам'ятання* (мнемонічні операції), серед яких головними є пригадування (як-от вшанування певних дат) та повторення (відтворення минулого — наприклад, у ритуалах чи театралізованих історичних реконструкціях). Четвертим виміром «волі до пам'яті» дослідник вважає її *прагматику* — те, якою є мета, функції, очікувані ефекти пам'ятання (збереження групової ідентичності, консолідація групи, примирення, подолання історичної травми, запобігання повторенню минулих жахів тощо).

Підсумовуючи сучасні теоретичні дебати про проблеми колективної пам'яті, дослідники так чи інакше доходять висновку: «Те, що може здаватися боротьбою між пам'яттю і забуттям, варто радше розуміти як боротьбу довкола того, як пам'ятати (...) Питання полягає не в тому, пам'ятати чи забути, а в тому, як саме пам'ятати і як поводитися з репрезентаціями пам'ятного минулого»⁵⁵.

Дослідження з усної історії при вивченні колективної травми біографічним методом показують, що розповідаючи про травматичний досвід, оповідачі застосовують особливі форми вираження власних переживань, почуттів та емоцій у своїх наративах, тобто про травму розповідають в інший спосіб, ніж решту історії. Гаді Бенезер вважає, що, правильно відчитані, ці особливі прикмети дозволяють виявляти травматичний досвід у наративі. Дослідник визначає тринадцять найпоширеніших *сигналів травми* в біографічних розповідях, зазначаючи, що у більшості випадків травматичні спогади супроводжуються одразу кількома проявами⁵⁶:

Самоусвідомлення — особа повідомляє про те, що певна подія була травматичною (має травматизуючий ефект через емоції, значення чи наслідки): розповідь про подію, яка спричинила винятковий біль, стрес, рану, особливий дискомфорт (часто, тривалий); опис «образу жаху» — події чи сцени, яка символізує низку травматичних факторів і має особливе значення для цієї особи.

Прихована подія — про яку респондент не повідомляє під час основної розповіді, але звертається до неї під час фази розпитування, супроводжуючи виявами неприємних емоцій (сум, скорбота, сором, провина тощо), які раніше не проявлялися.

Тривале мовчання — яке виникає перед чи після розповіді про певну подію (чи її частину), яка вочевидь завдає особливого болю чи страждань цій особі.

Вибух емоцій — несподівані, неконтрольовані і нехарактерні для цієї особи спалахи гострих емоцій в певний момент розповіді (ридання, гнів тощо).

Емоційне відчуження, заціпеніння — особа розповідає про події, жажливі за своєю суттю та наслідками, однак не демонструє при цьому жодних емоцій, що може бути захисною реакцією психіки від надто травматичних подій; особа методично переказує хроніку подій (часто не змінюючи інтонації та із застиглим виразом обличчя), не вкладаючи жодних почуттів у цей акт.

Повторення (зацікнення) — травматичний досвід переповідається кілька разів повністю чи частково, з майже дослівним описом найдрібніших деталей, оповідач наче ходить по колу і не може продовжити розповідь далі.

Потопання у минулому — під час розповіді респондент випадає із реальності, глибоко поринаючи у події минулого, втрачає відчуття сучасного моменту; часто він/вона не може повернутися до реальності без цілеспрямованих зусиль (мусить «струснути» себе емоційно чи фізично) чи навіть за допомогою інтрев'юера; такий стан часто супроводжується дуже тривалим мовчанням та іншими знаками «відсутності».

Напосідний образ — картина травматичної події чи її елементи, які мимовільно виринають під час розповіді як короткі «спалахи», які явно переривають хід думок особи та плин її розповіді; оповідач усвідомлює напосідність образу та відчуває незручність від власної нездатності контролювати ці «спалахи».

Виправдання — оповідач починає пояснювати причини власних вчинків чи поведінки у певній ситуації замість того, щоб розповісти про події чи факти, виправдовується, запобігаючи можливій оцінці зі сторони слухача.

Дезорієнтація — оповідач втрачає відчуття межі між минулими подіями і ситуацією інтерв'ю, що проявляється через звертання до інтерв'юера як персонажа зі спогадів, буквального «рольового програвання» події, про яку розповідає, аж поки не зірветься на плач, або поки його не приведе до тьми інтерв'юер.

Нездатність розповісти — респондент хоче розказати про свій досвід, але виявляється нездатним говорити про нього, «застрягає» на самому початку історії, продовжити яку часто не може навіть за допомогою уточнюючих запитань інтерв'юера.

Зміни голосу — розповідь про травму часто супроводжується явними змінами гучності, тону, ритму мовлення, що помітно відрізнятимуться від звичайного голосу особи.

Мова тіла — низка невербальних знаків може слугувати для вияву травматичних спогадів під час розповіді (зміна виразу обличчя, особливі пози, жестикуляція тощо); людина може стиснутися, набуваючи «пози зародка» у кріслі, що є універсальною, генетично-запрограмованою позою людини при відчутті болю; прикривання руками рота може свідчити про намагання контролювати вияви болісних емоцій тощо.

Дослідники зазначають, що беззахисність перед напосідними образами є визначальною ознакою травматичного синдрому. Найчастіше йдеться про «образ крайнього жаху», в якому сконденсована уся тотальність деструкції і травми, який викликає в особі дуже інтенсивні почуття жалю та самозвинувачення⁵⁷.

В опублікованих спогадах жінок-очевидців Голодомору можемо віднайти частину ознак, що свідчать про травматичність їхнього досвіду та болісність розповіді. Очевидно, згадані вище невербальні прояви травми, які порівняно легко відстежити безпосередньо під час інтерв'ю (*зміна голосу, мова тіла, тривале мовчання, дезорієнтація, потопання у минулому*), практично неможливо виявити у транскриптах розповіді, які найчастіше не супроводжуються відповідними коментарями інтерв'юерів про перебіг зустрічі⁵⁸.

Все ж оповідачі сигналізують про травму і за допомогою мовних засобів, які подекуди вдається відчитати в опублікованих текстах. Наприклад, «напосідний образ» — картина жаху, що свого часу вразила свідка події і мимоволі раз-по-раз спливає у її

розповіді, розриваючи тканину наративу. Так, Зою Шуліку з Луганщини, що десятирічною дівчинкою пережила Голодомор, переслідує спогад про те, яким способом знесилені голодом люди доправляли померлих до кладовища:

«А оце знаю, як сьогодні, як людей у яму... Притягнуть, кобили до хвоста мотузком прив'яжуть... Притягнуть, у ту яму бух!... І мою двоюрідну сестру туди... Одтяг же тоже, вкинув... Захаркотіла. І ото бухикнуть у яму — і захаркотять... Не дай Бог, дєтки, такого нікому не бачить і не доживать до голода такого!»⁵⁹

Образ похоронної кобили виринає у її наративі ще три рази цілком непередбачувано — у відповідях на цілком різні запитання:

Інт. — А Ви тут і проживали?

Респ. — Ми отуди далі жили. Ну, кладбище бачили. Батько вийде і каже: «Вже потягли конякою когось, вже потягли конякою». Бо нікому ж його було нести, і як нести, і в чому нести?»

Інт. — А коли люди почали в основному мерти — зимою чи вже повесні?

Респ. — Бог його зна, коли вони мерли. Знаю ж, уже тепло було. Тягали ото конякою. А коли? Може вони весь год мерли. Бог його знає, що воно робилося! (...)

Інт. — І скільки там (у могилі) приблизно людей?

Респ. — Та Боже... Набили яму — загорнули, і ото оно й все. Хто, дєтка, їх хоронив? Коняка притягне... Як оно й коняка не дотягала. Не дай Бог!»⁶⁰

Як уже зазначалось, інтелектуальні та емоційні наслідки травми суттєво позначаються на біографічних наративах тих, хто пережив її: вони часто фрагментовані та викривлені блоками та провалами у пам'яті. Справді, особиста чи соціальна травма може мати ефект розпадання особистості (Я) на розрізнені фрагменти. «Тому вивчення травми в життєвих історіях (чи то на основі усних роповідей чи літературних текстів) передбачає вивчення розривів та фрагментування»⁶¹. У тексті такі розриви проявляються через незавершеність речень, обірваність думок, різкі повороти сюжету, мовчання. Хоча в транскрипті немає позначення пауз, з контексту стає зрозуміло, що щоразу після згадки про коняку, якою тагнули мерців до кладовища, оповідачка не продовжувала своєї розповіді саме через те, що у ній зринало відчуття пережитого жаху, який і паралізував її здатність вербалізувати той травматичний досвід.

Спогади про Голодомор тих, хто був тоді дитиною, часто мають вигляд не стільки наративу (послідовної розповіді про події), скільки постають у формі застиглих (фотографічних) образів окремих подій, що вразили увагу дитини та закарбувалися у спогадах. Такі спогади називають *пам'ять-спалах*, позначаючи цим терміном «винятково яскраві, точні, конкретні, тривкі у часі спогади тих обставин, які оточували людину в моменти, коли вона досвічила певну незвичну подію»⁶². Він часто містить найдрібніші деталі ситуації, що навіки вкарбувалися у пам'ять.

«Я опухла от голода, братик еще больше. Нас забрали в ясли. Братика положили на земляной пол под печкой. Он умирал, с его опухшего тела сочилась жидкость. Я сидела рядом,

он скрипел зубами и просил огурчик. У меня его не было, и никому до нас, детей, не было дела. И он умер. Его завернули в одеяло — цвет этого одеяла до сих пор у меня в памяти. Похоронили его рядом с яслями...»⁶³.

Часто свідки жахливих сцен часів Голодомору зізнаються, що не можуть позбутися спогадів про ті жахливі картини: ті переслідують їх десятиліттями, повертаються до них знову і знову у формі візуальних та звукових образів:

«Эти ужасы у меня и сейчас перед глазами. Я их никогда не забуду...»; «Я зараз усі стежки бачу, де я ходила»; «Не забуду ніколи, як у сусідській хаті помирала жінка... Вона страшно тужила днями, її плач чую й зараз, бо вона серце моє дитяче роздирала до самого денця»;⁶⁴ «З кожним днем дитя слабшало, тільки страшенно стогнало, як старе... І зараз, через стільки років, я не можу забути того стогону...»;⁶⁵ «І хоча с того страшного 1933 чорного года пошло очень много лет, кошмарная действительность того периода преследует меня и поныне. Ясно вижу перед собой, как в нашем дворе потрошит собаку старик: руки его окровавлены, одежда тоже в крови... Отчетливо вижу, как весенний ветерок шевелит на головке ребенка русые волосики... Он плачет, крепко прильнув к матери, замертво упавшей на дороге... Лицо ее — кожа да кости...»;⁶⁶ «Хоч мені було небагато років, але я дуже пам'ятаю той час. Коли все це згадую, все відроджується в моїй пам'яті, і знову-знову переживання, бо в історію ввійшли мої переживання на все життя...»⁶⁷.

Іншим явним знаком травмованості вцілілих у Голодоморі є їхня *нездатність розповідати*. В опублікованих спогадах неважко віднайти численні вказівки респондентів на те, що вони *не можуть* або *не хочуть* розповідати про болісне минуле. Невимовність досвіченого та страх знов відчутти тогочасний біль під час розповіді вони досить часто самі усвідомлюють та вербалізують.

«Боже-Боже, цього й згадувати не можна!... Люди доходили до найстрашнішого... Ні, ні, не можна згадувати без жаху тодішнього життя...»;⁶⁸ «Ой, я не розкажу так, як треба, я волнуся. Важко згадувати, не хочу про це думати... Я не можу це всьо розказати...»; «Таке було страшно, що навіть не можна розказати побачене»; «Я не можу про це говорити... Страшно було»⁶⁹; «Страшно подумати, не то що сказати... Голод доводив людей до звірства...»⁷⁰; «Бідували, шо не можна розповісти...»; «Ой, не хочу й вспоминать!...»; «І оце не можу розказувати, як згадаю...»; «Боже! Та його не можна розказати, то страшно діло було!»; «Та його й не нада розказувати — плакати хочеться...»; «Голод перенесли — не дай Бог! Не сказати, ой, не описати!...»; «Мати дітей різала, їла! Батько дітей різав, їв! Ти якби знав!... Ой, не можу таке розказувати... Не можу й говорити про це... Ой, шо робили над нами, шо над нами робили!»; «Даже невозможно розказувати такі речі...»; «Бідували, шо не можна розповісти...»⁷¹.

Зрештою, безпосереднім виявом «самоусвідомлення» травматичного досвіду є вербалізація почуттів та емоцій, що їх викликають спогади про найдраматичніші моменти пережитого: жаскі видовища масової смерті рідних і близьких, загроженість власного

життя, тотальність руйнації базових цінностей та соціальних зв'язків, занепад звичних форм соціальної комунікації. Втрата відчуття безпеки та стабільності проявляється через уживання слів *жах* і *страх*, похідних від них у контексті спогадів конкретних епізодів та оцінки цілого цього періоду свого життя:

«А що голод був — страшний!... Конину їли. Коні ото попадають, дохнуть, їх там закопували — біжать люди, одкопують, і każde хватає хоч кусочок. Ну, страше, страшне було!»; «Пам'ятаю, багато було людей пухлих, голодних, багато було сльоз... Дітки пухлі були, умцрали... это страшно, ужасно — не передасть... Страшно вспоминать, які люди були пухлі, голодні...»; «Його (1933 рік) страшно згадувать. Як я прожила, так не дай Бог нікому!»; «Голодомор! Тех, кто прошел через это морилище голодом, это слово бросает в дрожь и страх... Эти ужасы у меня и сейчас перед глазами. Я их никогда не забуду...»;⁷² «Голодомор — то таке страшне, що хто живий остався, до смерті буде помнить»;⁷³ «Ой Боже, як страшно було!»⁷⁴

Наскрізним образом, що неминуче виринає фактично у кожному спогаді, є видовище масової смерті людей — факт, що настільки разюче виходить за межі нормального, звичного трибу життя, що й досі не може бути прийнятим і не дає спокою його свідкам.

«Це було щось неможливе, щось страшне робилося. Масово помирали люди, цілими хатами, сім'ями помирали... То страшна була, дуже страшна картина...»⁷⁵

Стан жаху від усвідомлення *завмирання* і *відсутності* повсякденного життя передано образами цілковитої пустки і неприродної тиші у селах:

«Вимерлі від голоду села. Як зараз пам'ятаю... ні людини, ні собаки, ні кішки... Стоять пусті хати з погорілими солом'яними стріхами...»; «Село було наче мертво, навіть гавкоту собак не було чути»⁷⁶; «Не було чути ні співу півнів, ні валування собак, ні крику дітей...»; «У селі панувала страшна тиша...»⁷⁷; «Село пригнітилось. Ні пісні, ні звуку, ні собачого гавкоту. Навіть сонце було неласкаве»; «Наше село завжди співало, а тут наче оніміло»⁷⁸; «Дворы пугали своей пустотой и тишиной: нигде не было видно и не слышно присутствия коровы или свиньи, нет ни кур, ни даже собаки или кошки, что всегда являлось неотъемлемой частью крестьянского хозяйства. Нигде не прыгали воробьи, вороны, никакой живности нигде...»⁷⁹

Загальну атмосферу тотальної руйнації звичного трибу життя і відчаю людини передано у спогадах також і засобами мови. Так, українська фольклористка Оксана Кузьменко у власних польових записах помітила характерну прикмету оповідань про Голодомор — багаторазове уживання частки «ні» на позначення аномальності ситуації: «А тоді вже зовсім не було ні муки, ні круп, ні хліба, нічого не було...»⁸⁰

Емоційне відчуження (заціпеніння) доволі часто зустрічається у спогадах про Голодомор: хоча, читаючи вже опубліковані спогади, ми не маємо змоги спостерігати «мову тіла» оповідачів, однак самі наративи дозволяють простежити такий стан, що є, як вже

було зазначено, одним із «сигналів травми». Деякі респондентки докладно описують досвідчені події та обставини, викладають хронологічно факти, перераховують неймовірні втрати та терпіння, яких зазнали, однак при цьому їхня розповідь практично позбавлена емоційно-забарвленої лексики, оцінкових суджень, інших вербальних проявів почуттів у зв'язку з тим, про що йдеться. Такою є довга і детальна письмова розповідь Галини Діуліної (1922 р. н.) з с. Кузьмівка на Луганщині⁸¹, яка протягом цілого 1933 р. виживала фактично самотужки. Історія неймовірних митарств цієї 10-річної дівчинки не може залишити байдужим, але сама вона розповідає про них відсторонено і стримано. Показовим у сенсі емоційної відстороненості є спогад про смерть прабабусі, яка фактично опікувалася вихованням дівчинки (матір якої була у другому шлюбі та жила в іншому селі):

«Вона (бабуся) вже була погана, марила і просила хліба, а його ж нема. У цю ніч вона померла. Це був кінець лютого. Ховати нікому, всі люди вже голодні, худі, пухлі вже появились. Дід збив як-небудь дошки і кришку. Поклали бабу Саню у труну, винесли в сіни і поставили під стінку. (...) Я осталась одна в хаті, та прабабуся в сінях в труні. Я виходила часто, заглядала в труну і бачила, як бабуся вже почорніла. Потім прийшов дідусь навідатись ще раз і вініс бабуся в погріб, йому пособив сусід. І знов дідусь пішов в радгосп, а я живу сама, ніхто нічого мені не дає, бо нема ніде нічого...»⁸²

Розповідаючи про втрату чи не найближчої людини, респондентка не вказує ані жалю, ані смутку, ані страху чи інших природних у цій ситуації емоцій, натомість послідовно описує обставини, в яких опинилася. Подібно ж викладає історію своїх митарств Наталія Дик (1923 р.н.) з Канева⁸³, вся сім'я якої вимерла, і дівчинка місяцями блукала селами і полями сама в пошуках їжі, виснажена і знесилена, ночувала де доведеться, її кілька разів забирали похоронні бригади, прийнявши за мертву, та вона рятувалася. У своїх детальних спогадах про той період вона сама вказує на стан отупіння, емоційного завмирання, байдужості то всього, що відбувалося навколо: *«Пригадую тільки, як я блудила попідтинню і бур'ян іла»⁸⁴*. Цю особливість деяких спогадів про Голодомор — *відсторонену споглядальність* — наголошує також О. Кузьменко, детально аналізуючи мову жіночого наративу.⁸⁵

Досліджуючи проблеми взаємозв'язку колективної пам'яті і травми, Домінік Лакапра пропонує розрізнити *первинну* та *вторинну* пам'ять, причому «вторинна пам'ять є результатом критичного опрацювання первинної пам'яті — чи то самою особою, що власне має автентичні спогади про свій власний досвід, або ж іншим посередником, найчастіше, істориком», який врешті здійснює вплив на інших — тих, хто не досвічив подібного — передаючи їм цю пам'ять за допомогою текстів⁸⁶. Саме таким чином відбувається трансляція травматичних спогадів, що «засвоюються» реципієнтами (читачами) історичних текстів та набувають форми *вторинної* пам'яті. У такий спосіб індивідуальний досвід та спогади багатьох окремих осіб трансформуються в колективну пам'ять, носіями якої стають не тільки безпосередні свідки чи учасники подій.

На подібну проблему «присвоєння» спогадів нащадками тих, хто мав досвід культурної травми, вказує й Маріан Гірш⁸⁷. Аналізуючи те, як діти вцілилися під час Голокосту

«пам'ятають» такі аспекти сімейної історії, які виходять за межі їхнього особистого досвіду, дослідниця вводить поняття *пост-пам'яті*. Цим терміном вона позначає явище міжгенераційної трансляції пам'яті, внаслідок якого у життєві історії нащадків інкорпуються (імплантуються) наративи про події, які передували їх народженню і віддзеркалюють досвід попереднього покоління. Інші дослідники досвіду жертв Голокосту також засвідчують, що часто спричинене досвіченою травмою викривлення психіки та трибу життя батьків мало глибокий руйнівний вплив на долі їхніх дітей⁸⁸.

В обох випадках «привласнення» пам'яті викликає подвійний ефект: з одного боку, існує ризик поширення історичної травми та «вторинної» травматизації тих, хто не мав безпосереднього болісного досвіду; з іншого — процес розділення травми з іншими (оприлюднення таких спогадів та визнання іншими) полегшує страждання тих, хто справді мав такий травматичний досвід. Більше того: нещодавні дослідження показують, що травма є «заразною»: вона передається від тих, хто вижив, до їхніх слухачів та свідків, і в родинному середовищі і через ширші суспільні кола та інститути до майбутніх поколінь⁸⁹.

Прикметно, що часто самі оповідачі усвідомлюють загрозу, яку несуть у собі такі спогади для їхніх нащадків та прагнуть захистити тих від їх руйнівного впливу. Одним із нарративних прийомів, що сигналізують про бажання оповідача відмежуватися від пережитого, «замкнути» той травматичний досвід у минулому, дистанціюватися від нього, та — що особливо важливо — запобігти його повторенню чи проникненню у життя інших, є використання формул-замовлянь, які наче покликані в магічний спосіб відсікти ті спогади від реальності сьогодення чи майбутнього, позбавити їх деструктивного потенціалу.

«Не доведи господи і ворогам нашим таке пережити!»⁹⁰; «Хай Бог милує такого ще життя!», «Шоб вік не дождать такого!», «Хай Бог милує, хай ніхто його не баче й не знає!»⁹¹.

Водночас чимало дослідників, що працюють у форматі усної історії, засвідчують, що інтерв'ю часто мають позитивний вплив на оповідача, який отримує нагоду позбутися тягаря своїх спогадів, часом вперше в житті розповівши про найбільш болісний досвід⁹². Услід за психологами, які вважають можливість омовлення та відчуття смутку необхідними умовами для звільнення особи від індивідуальної травми, культурологи наголошують на потребі обговорення травматичних спогадів задля їх осмислення та примирення із минулим. «Минуле не має бути закритим — в сенсі «зачиненим» — натомість воно має бути придатним до розуміння як частина життя, яка минула, яка відрізняється від тепершнього життя, але проявляється у ньому. То ж насправді важливо не прагнути стерти сліди минулого в сучасному, а натомість навчитися приймати їх так, аби людина змогла інтегрувати їх у своє повсякденне життя (...) розглядаючи їх як нормальні наслідки аномального минулого, як біографічну роботу над травматичним досвідом»⁹³.

Важко не погодитися із думкою Барбари Міштал: як для особи, так і для суспільства можливість оприлюднити спогади про травматичне минуле та здатність визнати його частиною історії є необхідним кроком на шляху до звільнення від страждання⁹⁴. Роль

історика у цьому процесі важко переоцінити: саме він/вона є медіатором, який перетворює живі спогади у історичні наративи, осмислює та інтерпретує явища і факти, конструюючи із минулого історію, яка відтак набуває потужного суспільного і політичного значення у сьогоденні. Така місія накладає на істориків значну відповідальність за виваженість та безсторонність позиції. Серед головних ризиків — небезпека перетворитися з дослідника на учасника сучасних політичних баталій за пам'ять в ім'я нації, релігії, соціальної справедливості тощо. Історичне дослідження колективної травми є особливо складним через його неминучу емоційну забарвленість (то ж «ми ризикуємо почати думати, оперуючи пам'яттю, замість того, щоб думати про пам'ять»⁹⁵) та політичне значення (що проявляється у тиску з боку офіційної політики пам'яті). За таких обставин лише постійна саморефлексивність та критична настанова як до предмету пізнання, так і до панівних ідеологій має стати наріжним каменем дослідницької стратегії історика.

¹ *Nora P.* Всемирное торжество памяти//Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3 (40–41) <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/nora22.html>

² *Blight D. W.* The Memory Boom: Why and Why Now?//Memory in Mind and Culture/Ed. by P. Boyer and J. V. Wertsch. New York, 2009. P. 244.

³ *Там само.* С. 247–248.

⁴ *Halbwachs M.* Les cardre sociaux de la memoire. Paris, 1925; *Halbwachs Maurice.* On Collective Memory. — Chicago, 1992.

⁵ Стилий виклад основних положень теорії колективної пам'яті Мориса Гальбвакса див.: *Грінченко Г.* Усна історія — теорія, метод, джерело//Невигадане. Усні історії остарбайтерів /Авт.-упоряд., ред., вступ. ст. Г. Г. Грінченко. Харків, 2004. С. 10–12.

⁶ *Stewart V.* Women's Autobiography: War and Trauma. New York, 2003. P. 14, 19.

⁷ *Wertsch J. V.* Voices of Collective Remembering. New York, 2002. P. 44–45.

⁸ *Young J. E.* The Textures of Memory: Holocaust Memorials and Meaning. New Haven, 1993. P. 2.

⁹ *Misztal B. A.* Theories of Social Remembering. Maidenhead; Philadelphia, 2003. P. 160–161.

¹⁰ *Bell D.* Introduction. Memory, Trauma and World Politics//Memory, Trauma and World Politics. Reflections on the Relationship between Past and Present/Ed. by D. Bell. Palgrave McMillan, 2006. P. 5.

¹¹ *Megill A.* History, Memory, Identity//History of the Human Sciences. 1998. Vol. 11. P. 40–42.

¹² *Nora P.* Between Memory and History: Les Lieux de Memoire//Representations. 1989. P. 26, 7–25.

¹³ *Assmann J., Czaplicka J.* Collective Memory and Cultural Identity//New German Critique. Special Issue: "Cultural History/Cultural Studies". 1995. Number 65. P. 127.

¹⁴ *Irwin-Zarecka I.* Frames of Rememberance: The Dynamics of Collective Memory. New Brunswick; London, 1994. Pp. 47–48, 50.

¹⁵ *Там само.* С. 49.

¹⁶ *Misztal B. A.* Theories of Social Remembering... P. 161.

- ¹⁷ BenEzer G. Trauma Signals in Life Stories//Trauma and Life Stories: International Perspective/Ed. by K. L. Rogers, S. Leydesdorff and G. Dawson. (Series: Routledge studies in Memory and Narrative). London, 1999. P. 29.
- ¹⁸ Schudson M. Distortion in Collective Memory//Memory Distortion/Ed. by D. L. Schacter. Cambridge MA, 1995. Pp. 346–63.
- ¹⁹ Laub D. Truth and testimony//Trauma: Explorations in Memory/Ed. by C. Caruth. Baltimore, 1995. Pp. 68, 64 (цит. за: Leydesdorff S., Graham D., Burchardt N., Ashplant T. G. Trauma and Life Stories... P. 2).
- ²⁰ Leydesdorff S., Dawson G., Burchardt N., Ashplant T. G. Trauma and Life Stories: Introduction//Trauma and Life Stories: International Perspective/Ed. by K. L. Rogers, S. Leydesdorff and G. Dawson. London, 1999. P. 1.
- ²¹ Erikson K. T. A New Species of Trouble: The Human Experience of Modern Disasters. New York, 1994. P. 228.
- ²² Van der Kolk B. A., Fislis R. Dissociation and the Fragmentary Nature of Traumatic Memories: Overview//British Journal of Psychotherapy. 1996. Vol. 12. № 3. P. 353–355 (цит. за: Leydesdorff S., Graham D., Burchardt N., Ashplant T. G. Trauma and Life Stories: Introduction... P. 4).
- ²³ Leydesdorff S., Graham D., Burchardt N., Ashplant T. G. Trauma and Life Stories: Introduction... P. 3.
- ²⁴ Там само. С. 9.
- ²⁵ Irwin-Zarecka I. Frames of Remembrance... P. 51.
- ²⁶ Confino A. Collective Memory and Cultural History: Problems of Method//The American Historical Review. Vol. 102 (5). 1997. P. 1393.
- ²⁷ Там само. С. 11.
- ²⁸ Misztal B. A. Theories of Social Remembering... P. 141.
- ²⁹ Gillis J. R. Introduction: Memory and Identity//Commemorations: The Politics of National Identity/Ed. by J. R. Gillis. Princeton, 1994. P. 3.
- ³⁰ Leydesdorff S., Graham D., Burchardt N., Ashplant T. G. Trauma and Life Stories... P. 16.
- ³¹ Розенталь Г. Цілюща дія розповідання історій: до питання про умови розповідання історій у контексті дослідження та терапії//Схід/Захід. Історико-культурологічний збірник. 2008. Вип. 11–12: Усна історія в сучасних соціально-гуманітарних студіях: теорія і практика досліджень. С. 52.
- ³² Eitinger L. The Concentration Camp Syndrome and Its Late Sequelae//Survivors, victims and perpetrators/Ed. by J. E. Dimsdale. New York, 1980. P. 159 (цит. за: Rosenthal G. The Healing Effects of Storytelling: On the Conditions of Curative Storytelling in the Context of Research and Counseling//Qualitative Inquiry. 2003. Vol. 9. P. 926).
- ³³ Врятована пам'ять. Голодомор 1932–33 років на Луганщині: свідчення очевидців. Т. 1 /Упор. І. Магрицька. Луганськ, 2008. С. 93; 97; 134; 295; 88.
- ³⁴ Розенталь Г. Цілюща дія розповідання історій... С. 52.
- ³⁵ Докладніше про це див.: Zehfuss M. Remembering to Forget/Forgetting to Remember //Memory, Trauma and World Politics. Reflections on the Relationship between Past and Present /Ed. by D. Bell. Palgrave Macmillan, 2006. P. 218.
- ³⁶ Bartov O. Germany's War and the Holocaust: Disputed Histories. New York, 2003. P. 170.
- ³⁷ Zehfuss M. Remembering to Forget/Forgetting to Remember... P. 226.
- ³⁸ Цит. за: Zehfuss M. Remembering to Forget/Forgetting to Remember... P. 226.

- ³⁹ Ricoeur P. Memory — Forgetting — History//Meaning and Representation in History/Ed. by J. Rüsen. London, 2006. P. 9–19.
- ⁴⁰ Ricoeur P. Memory — Forgetting — History. P. 13.
- ⁴¹ Bell D. Introduction. Memory, Trauma and World Politics... P. 8.
- ⁴² Ricoeur P. Memory — Forgetting — History... P. 13–14.
- ⁴³ Цит. за: Bell D. Introduction. Memory, Trauma and World Politics... P. 25.
- ⁴⁴ Blight D. W. The Memory Boom... P. 249.
- ⁴⁵ Цит. за: Zehfuss M. Remembering to Forget/Forgetting to Remember... P. 219–220.
- ⁴⁶ Ricoeur P. Memory — Forgetting — History... P. 16.
- ⁴⁷ Там само. С. 16–17.
- ⁴⁸ Irwin-Zarecka I. Frames of Remembrance... P. 118.
- ⁴⁹ Там само. P. 127.
- ⁵⁰ Eyal G. Identity and Trauma. Two Forms of the Will to Memory//History & Memory. Vol. 16 (1). 2004. Pp. 5–6.
- ⁵¹ Esbenschade R. S. Remembering to Forget: Memory, History, National Identity in Post-War East-Central Europe//Representations. 1995. Vol. 49. P. 79.
- ⁵² Eyal G. Identity and Trauma... P. 5.
- ⁵³ Там само. Pp. 6–7.
- ⁵⁴ Там сам. Pp. 9–12.
- ⁵⁵ Zehfuss M. Remembering to Forget/Forgetting to Remember... Pp. 214, 220; Huyssen A. Twilight Memories: Making Time in a Culture of Amnesia. New York, 1995. P. 214.
- ⁵⁶ BenEzer G. Trauma Signals in Life Stories. Pp. 34–36.
- ⁵⁷ Lifton R. J. Survivor Experience and Traumatic Syndrome//The Broken Connection: On Death and the Community of Life. New York, 1979. P. 172 (цит. за: BenEzer G. Trauma Signals in Life Stories... P. 41).
- ⁵⁸ В окремих випадках в текстах спогадів знаходимо лише вказівки на те, що репондент(ка) плаче; окремі спогади зі збірників «Український Голокост 1932–1933» містять короткі преамбули, де змальовано контекст життя оповідача (особливо коли йдеться про близького родича інтерв'юера), втім, це радше виняток, аніж правило.
- ⁵⁹ Врятована пам'ять. Голодомор 1932–33 років на Луганщині: свідчення очевидців. Т. 1 /Упор. І. Магрицька. Луганськ, 2008. С. 164.
- ⁶⁰ Там само. С. 165–167.
- ⁶¹ Leydesdorff S., Dawson G., Burchardt T., Ashplant T. G. Trauma and Life Stories: Introduction... P. 14.
- ⁶² Misztal B. A. Theories of Social Remembering... P. 159.
- ⁶³ Врятована пам'ять. Голодомор 1932–33 років на Луганщині: свідчення очевидців... С. 246.
- ⁶⁴ Врятована пам'ять. Голодомор 1932–33 років на Луганщині: свідчення очевидців... С. 424, 296, 276, 141.
- ⁶⁵ Святиня і голодомор: Документи і матеріали з наукового архіву Шевченківського національного заповідника: Свідчення очевидців про роки Голодомору в Україні 1932–1933... С. 16–18.
- ⁶⁶ Голодомор на Житомирщині, 1930–1934 роки. Документи і спогади. С. 64–65.
- ⁶⁷ Борисенко В. К. Свіча пам'яті: усна історія про геноцид українців у 1932–1933 роках. Київ, 2007. С. 116, 151.

- ⁶⁸ *Лихоліття* голодомору: хроніка Козятинського району: спогади та свідчення очевидців, мартиролог Голодомору/Ред. О. Ю. Касаткіна. Козятин, 2009. С. 39–40.
- ⁶⁹ *Борисенко В. К.* Свіча пам'яті... С. 78, 126, 129.
- ⁷⁰ *Документи-свідки* голодомору 1932–1933 років у Кам'янському районі: архівні документи, фотографії, спогади/Упор., пер. Р. А. Занько, О. М. Самойленко. Дніпропетровськ, 2008. С. 22.
- ⁷¹ *Врятована пам'ять*. Голодомор 1932–33 років на Луганщині: свідчення очевидців... С. 256; 79, 198, 227, 128, 364, 408.
- ⁷² *Врятована пам'ять*. Голодомор 1932–33 років на Луганщині: свідчення очевидців... С. 118–119, 252–253, 423–424.
- ⁷³ *Борисенко В. К.* Свіча пам'яті: усна історія про геноцид українців у 1932–1933 роках. С. 151.
- ⁷⁴ *Святина* і голодомор: Документи і матеріали... С. 8
- ⁷⁵ *Борисенко В. К.* Свіча пам'яті: усна історія про геноцид українців у 1932–1933 роках... С. 120.
- ⁷⁶ *Врятована пам'ять*. Голодомор 1932–33 років на Луганщині: свідчення очевидців... С. 108, 336.
- ⁷⁷ *Лихоліття* голодомору: хроніка Козятинського району: спогади та свідчення очевидців... С. 28, 60.
- ⁷⁸ *33-й. Голод*: Народна книга-меморіал/Упор. Л. Коваленко, В. Маняк. К., 1991. С. 164, 298.
- ⁷⁹ *Голодомор* на Житомирщині 1930–1934 роки. Документи і спогади... С. 65.
- ⁸⁰ *Кузьменко О.* Фольклорні особливості народних оповідань про голодомор (на матеріалах власних записів із Вінниччини)//Відлуння голодомору-геноциду 1932–1933. Етнокультурні наслідки голодомору в Україні/За ред. Р. Кирчіва, О. Романіва. Львів, 2005. С. 94.
- ⁸¹ *Врятована пам'ять*. Голодомор 1932–33 років на Луганщині: свідчення очевидців... С. 288–293
- ⁸² *Врятована пам'ять*. Голодомор 1932–33 років на Луганщині: свідчення очевидців... С. 289.
- ⁸³ *Святина* і голодомор: Документи і матеріали... С. 29–33.
- ⁸⁴ *Там само*. С. 32.
- ⁸⁵ *Кузьменко О.* Фольклорні особливості народних оповідань про голодомор... С. 94.
- ⁸⁶ *LaCapra D.* History and Memory After Auschwitz. Ithaca and London, 1998. Pp. 20–21.
- ⁸⁷ *Hirsch M.* Family Frames: Photography, Narrative and Memory. Cambridge, 1997. P. 22.
- ⁸⁸ *Leydesdorff S., Dawson G., Burchardt N., Ashplant T. G.* Trauma and Life Stories: Introduction... P. 17.
- ⁸⁹ *Burchardt N.* Transgenerational transmission in the families of Holocaust survivors in England//Between Generations: Family Models, Myths and Memories/Ed. by D. Bertaux and P. Thompson. Oxford, 1993. (International Yearbook of Oral History and Life Stories. Vol. 2). Pp. 121–37.
- ⁹⁰ *Книга пам'яті жертв Голодомору на Тростянецьчині*... — С. 29.
- ⁹¹ *Борисенко В. К.* Свіча пам'яті: усна історія про геноцид українців у 1932–1933... С. 89, 141, 152.
- ⁹² *Розенталь Г.* Цілюща дія розповідання історій... — С. 42–58; *Thompson P.* The Voice of the Past: Oral History. 2nd ed. Oxford; New York, 1988. Pp. 157–160. Українські дослідники,

записуючи спогади очевидців Голодомору, також помітили такий ефект: Людмила Магрицька зауважила, що деякі оповідачі «дякували за те, що їх вислухали, і казали, що їм стало від цього легше» (*Магрицька Л.* Передмова//Врятована пам'ять... С. 21).

⁹³ *Rosenthal G.* The Healing Effects of Storytelling: On the Conditions of Curative Storytelling in the Context of Research and Counseling//Qualitative Inquiry. 2003. Vol. 9. P. 927.

⁹⁴ *Misztal B. A.* Theories of Social Remembering... P. 141.

⁹⁵ *Blight D. W.* The Memory Boom... P. 249.

Oksana KIS

COLLECTIVE MEMORY AND HISTORICAL TRAUMA: THEORETICAL DEBATES AND THE CASE OF THE WOMEN'S MEMORIES OF HOLODOMOR

This article offers an comprehensive overview of various theories of collective memory and its relation to current debates on the nature of individual memory, collective identity, and history. The author focuses on the role of historical trauma in the processes of producing of a collective memory. The major maladies of a collective memory of the traumatic past (namely its deficiency or excessiveness), the mechanisms of silencing and forgetting of traumatic memories, as well as the problem of a 'societal' translation of historical trauma and the curative effects of interviewing are discussed. The author uses the published testimonies of the female survivors of Holodomor to show how the signals of trauma could be detected in their narratives.