

*Костянтин
Кислюк*

УКРАЇНА: НАЦІОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНА ПАМ'ЯТЬ

У період активного творення національної держави в Україні, який триває з 1990-х років, провідного значення набувають маркери її ідентичності, що мають слугувати також стратегічними орієнтирами глибинних соціокультурних трансформацій. Водночас визначення вітчизняної самобутності та неповторності за умов невинної глобалізації сприяє знаходженню Україною та українською культурою автентичного місця в мультикультурному просторі світової цивілізації. У цій царині головну проблему вбачаємо у полівалентності свідомості української політичної нації, розриві між заідеалізованими концепціями «українськості» та «мирської українськості» значної частини населення, певною розбіжністю між світоглядом українців діаспори та ставленням переважної більшості громадян України до своєї національно-державної належності. Розв'язання зазначених проблем видається можливим тільки у контексті відновлення рідною культурою пам'яті про минуле, про набуті там вияви та символи власної самоідентичності.

Втім, поняттю «пам'ять» та похідним від нього («історична пам'ять», «культурна пам'ять») не пощастило отримати в українському гуманітарному обширі постійну прописку. Від кінця XIX — початку XX сторіччя переважання в тамтешньому теоретико-методологічному підлозжі «позитивності» не залишало місця окремому існуванню

«ненаукового знання». Особливо наочно це простежуємо в суспільно-політичній та філософській есеїстиці М. Драгоманова, почасти М. Грушевського, який вважав пам'ять обмеженою та фрагментарною через нестачу або недостепенність інформації першоджерел, але визнавав її суспільну корисність [Тельвак, 2002: с. 19—20].

У подальшій вітчизняній «історії ідей» поняття «історичної пам'яті» прислужилося лише модерній діаспорній історіософії (Є. Маланюк) [Маланюк, 1966: с. 472—473]. Плекання історичної пам'яті Є. Маланюк розглядав як засіб запобігання затьмаренню, послабленню та загрози її зникнення в процесах формування пересічної імперської людини, у тому числі через заохочення насмішкуватого ставлення до національних святощів [Маланюк, 1966: с. 235—236]. За радянської доби феномен «пам'яті» залишався предметом уваги поодиноких дослідників. Приміром, розвиваючи ідеї В. Горського, І. Паславський констатував наявність у культурі ренесансно-ранньобарокового часу «культу пам'яті», що відзначився у постійних апеляціях не до античного, а до вітчизняного минулого, його ідеалізації [Паславський, 1984: с. 115].

Нині звертання до національної пам'яті поширене на пострадянському просторі — у Росії та державах Балтії, що виявляє розуміння її значення у справі консолідації національної спільноти [Масненко, 2001: с. 376]. Проте, як на нас, відбувається воно з діаметрально протилежною метою. У балтійських країнах пам'ять розглядають як підставу для повного *відкидання* радянської історичної традиції та заміни її своєю власною. Навпаки, у Росії поновлюється процес *підпорядкування* пам'яті історичній нації, яка багато в чому продовжує імперські амбіції советської доби.

На інтелектуальних теренах української держави 1990—2000-х років концепт «пам'яті» залишається роз'ятреним поміж занадто широким підходом (започаткування «мнемонічної герменевтики» світової культури в докторській дисертації Л. Стародубцевої [Стародубцева, 2004]) та підходом занадто вузьким (кандидатська дисертація, присвячена дослідженню «процесу актуалізації національної пам'яті засобами історичного краєзнавства» [Удод, 2001]). Певною мірою млявість теоретизування з цього приводу компенсує розмах практичної діяльності, особливо у царині пошуково-видавничих заходів з упорядкування «Книг Пам'яті» жертв Другої світової війни, а також законодавчого та організаційно-технічного облаштування Українського інституту національної пам'яті. Предмет аналізу більшості вітчизняних публікацій 2000-х років є різноспрямованим. З одного боку, у центрі уваги постали суспільно-політичні та прагматичні меморіальні стратегії — «доцільної пам'яті», «контрпам'яті», регіоналізації, приватизації пам'яті тощо [Грачова, 2006; Міхеєва, 2006; Рябчук, 2006]. З іншого боку, здійснюють деконструктивні дослідження меморіальної

складової радянського ідеологічного дискурсу. Зокрема, С. Єкельчик на матеріалах російських та українських архівів намагався дослідити реалізацію сталінського офіційного проекту пам'яті впродовж усієї радянської історії. Він установив внутрішню суперечливість цього процесу, який зовні виглядав монолітним: «сталінська імперія пам'яті трималася завдяки залякуванню з боку держави і почала розпадатися, шойно загроза політичного насильства зникла» [Єкельчик, 2008: с. 28].

Було відзначено як проміжний результат меморіальної історіографії останнього десятиріччя, що у колективній свідомості імперсько-радянські репрезентації знакових подій українського минулого поступово заміщуються уявленнями в парадигмі національної історії. А проте перебудова масових уявлень про прадавню та ранньомодерну історію України відбувається набагато повільнішими темпами, у тому числі через її недооцінювання як провідного предмета державної політики пам'яті [Україна в 2008 році...: с. 201]. На наш погляд, розв'язання зазначеного питання полягає, крім іншого, в імплантації до вітчизняного інтелектуального універсуму сучасних меморіальних концепцій, зокрема культурологічних. Реалізація поставленої мети означатиме, сподіваємося, скорочення часу рецесії новітніх здобутків світового знання замість відновлення колись передових, але сьогодні вже застарілих теоретико-методологічних підвалин створення питомо української історії та культури на кшталт «Історії України-Руси».

Адже якщо в дослідженнях з історії та теорії української культури від кінця XIX і до початку XXI сторіччя продовжують зберігатися уривчастість і вибіркковість застосування концепту «пам'ять», то у світовій гуманітарній думці зазначеного періоду, навпаки, відзначаємо підвищення наукового зацікавлення пам'яттю. Останню потлумачують уже не як індивідуальний психологічний феномен, а як усеосяжне явище, навантажене соціокультурними функціями. Звичайно, що такий підхід усталився лише внаслідок тривалої інтелектуальної еволюції, в якій виокремлюємо три провідні парадигми дослідження пам'яті.

У ролі гуманітарного першопрохідця у вивченні проблематики пам'яті постав французький соціолог і соціальний психолог Морис Гальбвак (1877—1945), автор книги «Соціальні рамки пам'яті». Він першим провів розрізнення між «автобіографічною пам'яттю» (особистою пам'яттю) людини та соціально-історичною пам'яттю. Згідно з М. Гальбваксом виходило, що обрії індивідуальної автобіографічної пам'яті об'єктивно переходять у простір пам'яті колективної. «Так, провчившись по черзі у кількох школах і щороку надходячи у новий клас, — писав М. Гальбвак, — я зберіг загальний спогад про всі ці поновлення занять, що включає той день, коли я вперше пішов у ліцей. Таким чином, я не можу сказати, що пам'ятаю цей

день, але не можу сказати й того, що не пам'ятаю його» [Хальбвакс, 2005]. Проте колективна соціальна пам'ять все ж таки відрізняється від історії. По-перше, своєю спорадичністю, несумісною з поширеним за часів М. Гальбвакса позитивістським класифікаторством фактів, подій, персоналій і закономірних зв'язків між ними. По-друге, колективна пам'ять пов'язана із задоволенням духовних потреб її безпосередніх носіїв, натомість історія тяжіє до об'єктивістського апофеозу безособового суспільного (національного) інтересу або точки зору людства загалом.

Безпосередньо історики зацікавилися пам'яттю у 1950-х роках. Спочатку в центрі їхньої дослідницької уваги перебували зовнішні прояви меморіальної традиції. Переважно об'єктами відповідних праць ставали генеалогічні родоводи й так звані *Libri memorgals* (святки) [Арнаутова, 2003: с. 19]. Надалі студії «історичної пам'яті» поступово набували дедалі більшої ваги. Від кінця 1980-х років французькі історики, які репрезентували четвертий етап еволюції школи «Анналів», розпочали активно експериментувати із залученням поняття «пам'ять» до постнекласичного філософсько-історичного дискурсу. Показником і стимулом наукового інтересу до цієї теми стала публікація у 1984—1992 роках семи томів «Місць пам'яті» (*Lieux de memoire*) за редакцією П'єра Нора.

Актуалізація історичної пам'яті виявилася проблемою не стільки практичною, скільки теоретичною — проблемою звільнення її із чіпких тенет «наукових засад» національних історіографій. Адже в останнє сторіччя через горно нації-держави була виплавлена з пам'яті її індивідуальність, її емоційність, її дисконтинуальність і сплавлена наново — у колективність, абстрактність, континуїтивність офіційних схем історії країни. Вся ця операція була по-єзуїтськи витончено освячена авторитетом науковості — найвищим для людей індустріальної доби. Історія прагнула «витравити із себе все те, що не є історією, подавши себе жертвою пам'яті, що докладає зусиль для свого звільнення» [Нора, 1999: с. 22]. Пам'ять у справжньому розумінні цього слова була витіснена в архіви, в яких безпосередність переживання було заміщено штучно організованим порядком того, *що ми не можемо (фізично) запам'ятати, але маємо пригадати (відповідно до суспільних вимог)*. Зворотне обернення — історії в пам'ять — має відбутися у «місцях пам'яті», де зберігається достатньо пам'яті, щоб була поставлена проблема її перевтілення.

Словом, завдяки зусиллям французьких істориків-«анналістів» від 1950-х до 1980-х років відбувся перехід від *соціологічного тлумачення пам'яті* до *історичного*. Пам'ять із другорядного джерела інформації перетворилася на автентичного, «живого» суб'єкта і транслятора історичної традиції. Відповідно, як головне аналітичне завдання окреслювали своєрідне «підглядання в шпаринку», у той проміжок, де пам'ять ставала історією,

а історія — пам'яттю. Історики уявляли собі цей проміжок у вигляді перевернутого конуса, його основа — безпосередні образи минулого, вершина — ті репрезентації, які від них залишилися в історії, стінки — механізми взаємодії, як-от: «протидія пам'яті, маніпуляція з пам'яттю, насилля над пам'яттю» [Рікер, 2020: с. 28].

Збудження інтересу до історичного виміру пам'яті слід вважати реакцією на таке прискорення темпів соціальних і культурних змін у другій половині ХХ сторіччя, яке значно випереджало усталені форми та способи трансляції від однієї генерації до іншої набутого внаслідок цих трансформацій соціокультурного досвіду. У свою чергу, така експоненційна динаміка розвитку світової цивілізації призводить до втрати системи звичних ідентичностей, гарантованих функціонуванням соціальної пам'яті «за нормальних умов». Отже, «про пам'ять кажуть так багато тільки тому, що її вже немає» [Нора, 1999: с. 17].

Інша причина розквіту пам'яті про історію — соціально-політичного та соціокультурного порядку. Рух звільнення та емансипації народів, етносів, груп і навіть окремих особистостей у сучасному світі, швидке виникнення різноманітних форм пам'яті меншин роблять відвоювання власного минулого необхідною складовою їх самоствердження. У теоретичному розумінні, на нашу думку, історична пам'ять уписується до так званих етносимволічних концепцій національної ідентичності, які за доби масових «протестних» щодо глобалізаційних процесів національних рухів покликані зняти крайнощі як модерністського, так і примордіалістського підходів. Саме так розглянуто культурну пам'ять у працях сучасних західних авторів [Mageo, 2001; Rodriguez, 2007]. Нарешті, не обійшлося, гадаємо, без соціально-економічного підтексту: історична пам'ять, всеїдна у своїх феноменологічних проявах, надає вибагливому споживачеві сучасного презентистського суспільства більшу пропозицію, ніж скута раціональними рамками історія.

Теоретична плідність концепту пам'яті полягає в його відповідності провідним напрямкам поступу світового пізнання. По-перше, він уписується в їх підвищене антропологічне забарвлення. Непарна значущість «мість пам'яті» втілена не в їхній грошовій вартості чи прагматичній корисливості, а в інтенсивності їх сприйняття людьми. По-друге, видимою є евристична перспектива обладнання своєрідних ландшафтів пам'яті на підставі довільних асоціативних сполучень між різними пам'ятними «міццями». Невпинно запитуючи у самих себе (відсилаючи зовнішнього спостерігача) про спресовану в них «історію», «міцця пам'яті» віддзеркалюються, наче в кривому дзеркалі, утворюючи дедалі нові констеляції в просторі та часі. Отже, унаочнюється можливість трансформації лінійно-прогресистського філософсько-історичного доробку в синергетично-ризоматичні

моделі. По-третє, відкритість меморіального простору для всіх, розмивання завдяки йому монополії історика на істину відобразило процес релятивізації теоретико-рефлексивної діяльності. Нарешті, своєрідний «обов'язок пам'яті» створює ситуація «кінця» класичної метафізики. «Ми не знаємо, що потрібно буде знати про нас нашим нащадкам, щоб розібратися в самих собі, — пише з цього приводу П. Нора. — І ця неможливість передбачати майбутнє, у свою чергу, накладає на нас зобов'язання благоговійно й нерозбірливо збирати будь-які видимі знаки та матеріальні сліди, які мають бути (можуть стати) свідченнями того, що ми є або чим ми були» [Нора, 2005].

Від середини 1990-х років у дедалі більших масштабах розпочалося методологічне застосування концепту «пам'ять» та похідних від нього для потреб перспективного напрямку «нової культурної та інтелектуальної історії». Тут головним предметом історії постає не подія минулого, а пам'ять про неї, той образ, який закарбувався у її учасників і сучасників, був переданий безпосереднім нащадкам, реставрований або реконструйований у наступних генераціях, а нині підлягає критичній деконструкції у зворотному напрямку [Репина, 2004: с. 41]. Розширенню рефлексії над пам'яттю сприяв тривалий успішний досвід міждисциплінарних досліджень сфер її переважного побутування — від вивчення спеціалістами з античної філології гомерівського епосу до студіювання антропологами усних традицій неєвропейських культур [Хаттон, 2004: с. 62—63].

Теоретичні засновки нової (культурологічної, назвемо її так) парадигми пам'яті складають узагальнення німецького дослідника давніх культур Яна Асмана. Зокрема, розглядаючи суспільну пам'ять як засіб колективної, насамперед етнічної, ідентифікації, він класифікує її по кількох категорійних осях. Пам'ять суспільства може бути «комунікативною», себто актуальною, та «культурною». Це найбільш вагоме з досвіду минулого, яке виражається в особливих меморіальних знаках і передається у сталих традиційних формах понад три—чотири генерації за посередництва особливих «фахівців». Найчастіше культурну пам'ять (і створювану нею єдність суспільства) формалізують у ритуальних діях, зосереджених навколо меморіальних знаків, або ж у текстах, які таким чином самі відіграють роль «місць пам'яті». Вплив культурної пам'яті на суспільство по-різному відбувається в різних культурах. Його позначатимуть як «гарячий» щодо культур, які активно апелюють до свого минулого, або як «холодний» щодо культур, менш залежних від нього [Асман, 2004: с. 58—59, 72].

Між історичними та культурологічними поглядами щодо пам'яті не існує нездоланної прірви. Хоча б уже тому, що культурна пам'ять «сучасної доби», тобто характерна саме для «сучасної доби» форма передання та актуалізації історії, історичного сенсопокладання, багато в чому визначена «історизмом» [Ексле, 2001: с. 181], модерною модою мислити все в історич-

них категоріях (прогресу, розвитку, еволюції, контексту тощо). Водночас, на відміну від історичного, культурологічний підхід до пам'яті зорієнтований на пошуки не того, що роз'єднує, а того, що зближує історію та пам'ять. Адже сенсовідна експлуатація культурної пам'яті відкриває шлях до культурної консолідації суспільства — не в етнополітичній ексклюзивності, а через загальний спадок, тобто шлях, цілковито прийнятний для України з її надмірно полівалентною ідентичністю за ідеологічними ознаками.

Функціонування створених за останнє десятиріччя меморіальних установ у країнах Східної Європи виявило достатньо впізнаванні особливості побутування культурної пам'яті у слов'янському культурному ґешталті. Йдеться про її більш виразну етнонаціональну навантаженість. У досить традиційно діючому (за зразком психічних процесів у головному мозку людини) механізмі запам'ятовування абсолютний пріоритет належить тим «місцям пам'яті», які певним чином символізують національно-культурну самобутність та етнополітичну відрубність.

Ще одну особливість ми пов'язуємо з переважанням у «пам'яті» ритуалів, свят, традиційних «місць», а передавання у писемних інтелектуальних конструкціях («топосах»), що було спричинено недостатністю та переривчастістю інституційних елементів державності. Тож «силою» пам'яті треба було не просто доповнювати, як у країнах Західної Європи, але й компенсувати нестачу літописних нарацій, відіграти не тільки етноконсолідувальну, але також етнозахисну роль у становленні народів і держав на цивілізаційних околицях європейського континенту.

З огляду на сказане вважаємо за потрібне утворити похідне, логічно обмежене поняття — «національно-культурна пам'ять» — для дослідження специфіки «пам'яті» в українській культурі. Назвемо «національно-культурною пам'яттю» *сукупність будь-яких соціокультурних явищ, які були наділені етнокультурною ідентичністю для буденної свідомості широких мас і символічно виявляли себе у численних «місцях» (географічних пунктах, речах, подіях, художніх образах, ритуалах, назвах, іменах, інтелектуальних конструкціях тощо).*

«Національна усвідомленість» культурної пам'яті, звісна річ, далека за рівнем відрефлектованості від ідеологічних прокламацій української національної ідеї XIX—XX сторіч. Але, на нашу думку, вона імпліцитно все ж таки наявна. З одного боку, через те, що зберігає на базисному рівні наріжну етнічну дистинкцію між «своїми» та «чужими». З іншого боку, меморіальне вшанування одних і тих самих «місць» поза етнічними та соціально-класовими розбіжностями розбудовувало ширшу та більш глибинну «культурну» спільноту, на базі якої вже можна було вести мову про вищі (національно-державні) форми життя народів на українській етнічній території.

Порівняно з національно-культурною пам'яттю історична пам'ять є завжди значно більшою за обсягом — хоча б уже тому, що містить погляди й

на минуле інших етносів. Водночас не слід плутати «національно-культурну пам'ять» з «історичною пам'яттю» у вузькому розумінні слова. Останній термін найчастіше використовують фахівці, які вивчають особливості «повсякденно-побутового» відтворення історичних подій минулого в «живій пам'яті» безпосередніх її носіїв та ретрансляторів — у меморіальному обрії до початку Другої світової війни включно. Вітчизняні дослідники, як правило, віддають перевагу дослідженням лише актуальної історичної пам'яті — національно-визвольної боротьби, Першої та Другої світових війн, голодоморів та політичних репресій, як зазначено у «Положенні» про Український інститут національної пам'яті, тобто у просторово-часових обряях 1920—1980-х років. Між тим недооцінка важливості до- та ранньомодерних меморіальних традицій не просто, як зазначалося вище, стримує переосмислення історії українського народу, його держави, культури, Церкви. Як на нас, разом із тим консервується небезпечний для подальшого геополітичного та соціокультурного самовизначення країни первинний компроміс між «радянськими» та «національними» елітами у владі.

Нарис української національно-культурної пам'яті очікує, скажемо так, сприятлива меморіальна термодинаміка. Передусім, незважаючи на потужні міграційні процеси впродовж усієї етнічної історії України, які спричиняли значні етнокультурні міксації, через природно-кліматичні особливості мало місце домінування землеробних занять. Це породжувало певну стабільність і багатовікову тяглість саме хліборобного населення, способів його життєдіяльності та матеріального виробництва, культури, зрештою пам'яті [Історія української культури... 2008: с. 9].

Далі, попри внутрішньоконфесійний розбрат, українська культура є культурою християнською. Відповідно у ній сформувалося врівноважене ставлення до пам'яті — без полюсів виопуклення самої пам'яті (як, наприклад, в юдаїзмі, вибудованому на пам'яті про сакральне минуле) або повного її відкидання (як у радикальному постмодернізмі з апофеозом забуття минулого в ім'я увічнення теперішнього моменту буття). Україні пасує визначення культури «переображення пам'яті», водночас її вшанування, повернення до пережитого, але обов'язково з метою подальшого перетворення, розсування обрію пам'яті до Царства Божого майбутнього віку [Стародубцева, 2003].

Разом з тим слід наголосити підвищену динамічність національно-культурної пам'яті в Україні. Непозбутна межовість української культури та її відкритість до різновекторних зовнішніх впливів, недобудованість державних інституцій, несформованість свідомої духовної та політичної еліти спричинили неусталеність вітчизняного меморіального ландшафту. У ньому не тільки інтелектуальні топоси переважали над матеріалізованими «місцями». Мінливим, подекуди зовсім протилежним виявлялося змістове

наповнення кожного окремо взятого «місця». Причому впродовж ранньо- та розвиненомодерних етапів розвитку української культури ця мінливість загалом відбивала загальні тенденції соціокультурної еволюції. Натомість, починаючи з пізньомодерного часу, згаданий процес відбувався цілковито свідомо і системно — через державну політику пам'яті, а в перше десятиріччя ХХІ сторіччя набув ще більшої наочності у переозначенні багатьох вузлових меморіальних структур («300-річчя Полтавської битви» — «300-річчя подій, пов'язаних з воєнно-політичним виступом гетьмана України Івана Мазепи та укладанням українсько-шведського союзу»).

Результати дисертаційного дослідження автора [Кислюк, 2009] доводять відповідність загального меморіального тренду в Україні «від пам'яті до історії і знову до пам'яті» матеріалам західноєвропейської культури. Також виокремлені нами вузлові процеси (пере)формування меморіального простору дають змогу по-новому поглянути на його місце та роль в історії української культури.

Початок творення в Україні культурної пам'яті таки відносимо до доби Київської Русі. Саме у цей період автохтонна культурна традиція, сприймана тими етносами, які оселялися на сучасній українській території, інтегрувалася в нову систему світоглядних координат за нових суспільно-політичних умов життя. Наочним символом такої інтеграції постала ідея «Києва як другого Єрусалима», при тому що у своїй першооснові це було місце пам'яті про сталість цієї традиції, згідно з топографією якого, як вважає О.Толочко, було реконструйовано постаті Кия, Аскольда та Діра [Толочко, 2000].

Не зупиняючись докладно на цій темі, якій присвячено нещодавню змістовну працю В. Рички [Ричка, 2005], наголосимо передусім на референційному значенні давньоруської меморіальної генези. Адже саме на «пам'яті» про киеворуську добу відбувалося в постійному зовнішньому змаганні з московськими та польськими проектами, а також у внутрішній боротьбі православно-релігійних, князівсько-династійних та козацько-старшинських течій самоусвідомлення ранньомодерної спільноти на українських землях. Її питома культурний характер доводиться у порівнянні з актуальною пам'яттю про старовину, яка допомагала у розв'язанні нагальних питань політичної практики (у формі, наприклад, згадок про права та привілеї «Русі» від королів другої половини ХVІ сторіччя або народних дум та пісень кінця ХVІ сторіччя про Дмитра Вишневецького (Байдю), Івана Підкову та Самійла Кішку, історична діяльність яких припала на початок — середину того сторіччя). Захарія Копистенський пригадував «Василія, православного княжати Острозького», патронат якого забезпечував збереження в країні русько-православних традицій проти католицьких, протестантських та унійних. Події «справжньої старовини»

вводили як достеменно, всім відому констатацію, певну реальність, що функціює в споминах кількох найближчих генерацій, адже їхнім референтом часто ставали реальні факти (як-от «Постанови щодо низовців» від 16 вересня 1578 року короля Стефана Баторія про умови залучення козаків на державну службу).

Натомість *культурна пам'ять* про «руську старовину» являла собою топос, створений не стільки на продовження етногенетичної пам'яті, скільки для унаочнення пізніших територіально-державних реалій, осмислених в оригінальних релігійно-історіософських побудовах. За умов критичного стану знання про історичне минуле українських земель (красномовно поміченого ще Г. Бопланом) вона могла бути трансльована лише у такій формі. Пам'ять про киеворуську старовину (у суспільно-політичному відношенні), безперечно, піднімала рівень етнополітичної мобілізації, уможлилювала перехід від імунітету до суверенітету, від обстоювання станових привілеїв козацтва до його легітимізації як війська-народу-держави. Проте, у науковому плані, вона спонукала до подальшого творення історіософської химери — *не дійсної, а бажаної вітчизняної історії*. Скажімо, в автентичній історичній традиції Давньої Русі родовід руських князів, який у тогочасних ментальних категоріях, нагадаємо, персоніфікував державний суверенітет, найчастіше розпочинався хрестителем Русі князем Володимиром I Святославичем. Стимульовані дискурсом «старовинності», вітчизняні митці вибудовували власне бачення ролі та місця держави Кия в східноєвропейському минулому, однаково далеке від поглядів як польських, так і московських діячів. Мовляв, Києвичі не тільки «княжаше в роду своем», на чому наполягали московські літописи, зокрема Ніконівський, але «многих іншихъ князеи под своею владою имели». Олег для свого малолітнього князя «Киев і все рускії до его належичіи княження опановал и много інших краинъ прилеглых и штуками под свою моцъ поподбиваль» [Сафонович, 1992], тим самим заклавши підвалини єдиновладної «всєя Русіи», аж ніяк не Польського королівства, як вважали тамтешні хроністи, починаючи з Я. Длугоша.

Ще більш значущим, як на нас, виявився надлом культурної пам'яті, стимульований, очевидно, травмувальним досвідом Руїни. Варто згадати улюблений рефрен С. Величка — «впаде, впаде красна козацька Україна тогобічна, як отой стародавній Вавилон, місто велике» [Величко, 1991: с. 8]. Відтоді, до речі, спостерігаємо остаточне заміщення усної традиції історичним твором, оберненням змісту культурної пам'яті чи не першим об'єктом нововиниклої історичної критики (наприклад, вимога уникати традицій та звісток, старших за писемність, у Ф. Прокоповича).

Тому акумуляцію культурної пам'яті у творчості українських романтиків першої половини XIX сторіччя та її формалізацію українською

історичною наукою у класичний період 1880—1920-х років вважаємо нічим іншим, як розбудовою модерного меморіального простору, більшою мірою дисконтинуїтивного, ніж континуїтивного стосовно автентичної меморіальної традиції. Недарма наведені Г. Грабовичем розрахунки на основі бібліографічних реєстрів творів української літератури першої половини ХІХ сторіччя доводять, що про добу Київської Русі згадували саме російські літератори, натомість абсолютна більшість українських авторів не дивилася далі ХVІІ—ХVІІІ сторіч [Грабович, 1997: с. 88—89], передусім цікавилася гайдамацьким рухом, від якого їх відділяли якраз три генерації. У контексті сказаного знаходить своє пояснення негомогенність радянського меморіального простору, яка стала особливо помітною завдяки лібералізації політичного режиму в Радянському Союзі у 1950—1970-х роках: патронат над пам'яткознавчим і краєзнавчим рухом, увічнення кількох сотень (!) пам'ятних місць, пов'язаних із козацтвом, поряд з ушануванням героїв громадянської та Великої Вітчизняної війн, також провідних діячів світового комуністичного руху та радянського політичного режиму. Очевидно, советську «імперію пам'яті» доцільно розглядати лише як «контрпам'ять» щодо модерного меморіального простору, підтримуваного постійними визвольними змаганнями українства у ХХ сторіччі.

Можна запропонувати й психоаналітичний *анамнез* вітчизняної меморіальної історії. Після надлому національно-культурної пам'яті за часів Руїни романтична і класична історіософія активно працювала над *сублимацією* скорботи за минулим у вигляді продукування позитивних історіософських схем української історії — як у плані добрих українських історичних перспектив, так і в плані інтелектуальної прийнятності для сусідніх народів. Продовжуючи психоаналітичні аналогії, запідозримо, що у ХХІ сторіччі відбудеться *гіперкомпенсація* у формі метадискурсивізації поглядів на велике історичне призначення країни у підкреслено егоцентричних схемах української історії та культури речників української діаспори (передусім Ю. Липи з його знаменитою трилогією «Призначення України»).

Повертання до «духу нашої давнини» та лікування «хвороби бездержавності» і мали здійснитися, як уже зазначалось, через «гальванізацію» (Є. Маланюк) пам'яті. Так само, як засвідчує невеличка праця М. Бердяєва «Нове середньовіччя», тодішня російська інтелігенція очікувала на повернення в просякнутий ірраціональними жахами світової війни та революції світ власної культури «надраціональної духовності», схожої на непідробну релігійність середньовічної культури [Бердяєв, 1991]. Пожвавлення національно-культурної пам'яті знову ж таки вважали завданням «духовної аристократії», адже для неї меморіальна традиція дорівнювала традиції генеалогічній [Цимбалістий, 1974: с. 11], аж ніяк не новітньої радянської робітничо-селянської еліти, не вкоріненої ні у певній соціальній верстві,

ні в духовних цінностях, ні у засобах виробництва. Вона мусила відіграти роль своєрідного ретранслятора, який забезпечив би невідпинність піднесення духовних цінностей суспільства. Генерування гіперкомпенсаторних механізмів відбулося з причини постійного поновлення травматичного досвіду, який особливої дошкульності набув саме у ХХ сторіччі внаслідок терору, чисток та мовно-культурних принижень українців після невдачі національно-визвольних змагань 1917—1922 років.

Глибинна деконструкція таким чином сформованого простору культурної пам'яті, демаркація, вицелювання і подальше переміщення його до модерних, модерних і радянських нашарувань у контексті повернення «від історії до пам'яті» може стати одним із дійових інструментів відтворення об'єктивного, а головне — сучасного за своїми теоретичними підвалинами бачення вітчизняного історико-культурного процесу. Натомість через несформованість української політичної нації та незавершеність процесів трансформації українського суспільства історична уривчастість, а часом насильницька переривчастість меморіальної традиції та динамічність її змісту настільки примножуються, що замість *консолідації* національно-культурної пам'яті має місце *меморіальна симулякризація*. Прикладом, «місця пам'яті» про козацтво обертаються на пустопорожні модні назви, які прикладають з будь-якою метою до будь-яких подій. На цьому тлі може стати у пригоді запропонована П. Рикером модель «обміну пам'яттями». Як пояснює відомий французький теоретик історії, ідентичність групи, культури, народу чи нації не є ідентичністю непорушної субстанції чи застиглої структури, а є ідентичністю історії, яку розповіли. Бути інакше повіданими культурам перешкоджає роль так званих засадових визначних подій, регулярно пригадуваних і відсвятковуваних. На думку П. Рикера, найефективніший обмін пам'яттями відбуватиметься тоді, коли полягатиме в обміні пам'яттю про завдані й пережиті страждання. У цьому випадку ми звертатимемося не до політичних категорій, а до найвищого духовного порядку — порядку милосердя та всепрощення. «Його “поетична” сила полягає в тому, щоб розбити закон необоротності часу, змінивши якщо й не минуле — як зібрання всього, що відбулося, — то бодай його значення для нинішніх людей, — пояснює П. Рикер, — прощення робить це, знімаючи тягар вини, що паралізує взаємини людей, діяльність і страждання яких відбуваються у власній історії» [Рикер, 2005]. Таким чином, унаслідок обміну пам'яттями має скластися своєрідний об'єднавчий етос — етос співчуття. Тож перед національно-культурною пам'яттю України вимагується на перший погляд дуже просте, а насправді дуже складне завдання — навчитися співчувати історичним поневірянням інших народів такою самою мірою, якою вона до того жалілася з приводу своїх власних. Наприклад, дуже часто останніми роками згадують події українсько-

польського протистояння часів Другої світової війни. Але давайте заглянемо у XIX сторіччя, коли тільки-но у творчості українських романтиків завершувалась етнографічна стадія становлення національної ідеї. Чому їхні погляди почали переслідувати лише у 1860-х роках? Чи не тому (ми продовжуємо відомі концептуальні міркування Р.Шпорлюка з цього приводу [Шпорлюк, 2000]), що своїм федералізмом (а насправді панславізмом) вони виглядали значно більш поміркованими, ніж польські національно-визвольні змагання цього періоду? Отже, маємо щось схоже на русько-українську «унію». Її мовчазно уклали проти польського культурно-національного проекту, однаково небезпечного для етнокультурної самобутності обох народів через його «постмодерністичність», у розумінні більшого наближення до кращих світових зразків таких проектів. І два польські повстання своєю кров'ю надали вітчизняним культурно-національним ідеалам можливість продовжити формуватися саме тоді, коли виявлялися найбільш уразливими для владних репресій.

Крім зазначеного, звернемо увагу на два методологічні аспекти концепту «національно-культурна пам'ять» у контексті проектного дослідження. По-перше, це можливості перехресної діахронічної інтерпретації. Загальнокультурні тенденції можемо побачити через зміни національно-культурної топографії України крізь сторіччя і навпаки — простежити за трансляцією культурної пам'яті крізь призму загальних трансформацій української матеріальної та духовної культури. Пропонуємо два приклади. До кінця XIX сторіччя місця пам'яті часто асоціювали з «горністю»: сакральні «Київські гори» (відсилання до «другого Єрусалима») — Аскольдова могила (нагадування про самодержавне коріння) — козацькі могили на пагорбах (пам'ятання про боротьбу за «вольності») — могила Тараса Шевченка (увічнення тяглості вітчизняної духовної традиції). У XX — на початку XXI сторіччя національно-культурними топосами України стали Хрещатик і Майдан, іншими словами, плоскі за геометричною конфігурацією меморіальні зони. Очевидно, що тут проявила себе тенденція до секуляризації. У до- та ранньомодерні періоди культурної історії України за ще архаїчними релігійними уявленнями «святим» вважали все узвишене, все, що ближче до неба, надприродного світу. Аналогічно у сакральній формі набували правочинності явища зовсім не релігійні. Сучасні «пласкі» меморіали є втіленням спізнілої модернізації, яка в Україні не перетнула пізньоіндустріальної межі, принаймні у сфері суто урбаністичного способу життя, адже третина українців продовжує мешкати в селах, і впродовж останніх двох переписів (1989 та 2001 років) цей показник не змінився.

Протилежний приклад. Існує недвозначна філіація між, з одного боку, мотивом (козацьких) «вольностей» як обстоювання у першу чергу *соціальних привілеїв* (у другу — «вольностей віри») для окремої суспільної групи та,

з іншого боку, пропагованим від часів романтизму «свободолюбством» як виявом *політичних* ментальних уподобань цілого народу. Попри очевидні змістовні розбіжності, в обох випадках «воля», символізована певними артефактами (від козацького вбрання, страв та зброї до «Заповіту» Тараса Шевченка), є простором співпричетності до окремої спільноти. Різниця ж за відповідним критерієм відображала лише загальну історико-культурну еволюцію способів суспільної самоідентифікації. Інша справа, що з огляду на сказане «свободолюбство», «демократизм» тощо виявляються не *ментальною* (як вважали ще з часів «Двох руських народностей» М. Костомарова), а *меморіальною* характеристикою українства.

По-друге, це підсилення принципу поліетнічності у розв'язанні питань етнокультурогенези. Адже не секрет, що чимало сучасних науковців схиляються до ідеї єдиного «*етнічного* стовбура» на українських землях, від якого відгалужувалися предки окремих слов'янських, у тому числі східнослов'янських народів. Натомість поняття культурної пам'яті дає змогу перейти до реконструкції не стільки етнічного, скільки *культурного* ядра на українських землях, дійсно-таки пов'язаного з численними культурами осілого землеробного типу, які вперше археологічно зафіксовані за часів неоліту. Прикладом їх єдності, забезпечуваної трансляцією культурної пам'яті через доволі схожі меморіальні феномени, є культи жіночого божества, уособлення плодючості землі, які подибуємо й у трипільців, й у скіфо-сарматів, й у давніх слов'ян першого тисячоліття н.е. Відтак українська культура од віку створювалася не єдиним етносом, що мешкав на сучасній українській території від давніх-давен, а представниками різних народів, одні з яких вже шезли з історичної арени, а інші продовжують існувати, створюючи водночас і українську культуру як таку, і власну субкультуру в її межах.

Звідси вже відкривається шлях до планування цілком сучасного ландшафту національно-культурної ідентичності України, який, на відміну від доби В.Винниченка, сприйматимемо «без брому». Але це, зрозуміло, є завданням для подальших досліджень.

ДЖЕРЕЛА

- Арнаутова Ю.Е. Мемогія: «тотальный социальный феномен» и объект исследования // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени. — М.: Кругъ, 2003.
- Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. — М.: Языки славянской культуры, 2004.
- Бердяев Н.А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. — М.: Феникс-ХДС-пресс, 1991. — 83 с.
- Величко С. Літопис. Т. 2. Повість літописна про малоросійські та частково інші події, зібрані і тут описані. — Київ: Дніпро, 1991.

- Грабович Г. До історії української літератури. Дослідження. Есе. Полеміка. — Київ: Основи, 1997.
- Грачова С. Пам'ять, контрпам'ять і політика // Критика. — 2006. — Число 11.
- Єсельчик С. Імперія пам'яті. Російсько-українські стосунки в радянській історичній уяві. — Київ: Критика, 2008.
- Історія української культури: У 5-ти т. — Київ: Наукова думка, 2008. — Т. 4. — Кн. 1.
- Кислюк К.В. Українська історіософія як феномен культурної пам'яті: Дис. ...д-ра культурології. — Харків, 2009. — 408 с.
- Маланюк Є. Книга спостережень. Проза. — Торонто: Гомін України, 1966. — Кн. 2.
- Масненко В.В. Історична думка та націотворення в Україні (кінець XIX — перша третина XX ст.). — Київ; Черкаси: Відлуння Плюс, 2001.
- Міхєєва О. Пам'ятники для забуття // Критика. — 2006. — Число 9.
- Нора П. Всемирное торжество памяти // Неприкосновенный запас. — 2005. — № 2 — 3 (40—41).
- Нора П. Между памятью и историей (Проблематика мест памяти) // Франция-память. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 1999.
- Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI — першій третині XVII ст. — Київ: Наукова думка, 1984.
- Рєпина Л.П. Историческая память и современная историография // Новая и новейшая история. — 2004. — № 5.
- Рикер П. Историописание и репрезентация прошлого // Анналы на рубеже веков: Антология. — М.: XXI век Согласие, 2002.
- Рикер П. Яким має бути новий етос Європи? // Критика. — 2005. — Число 6.
- Ричка В.М. «Київ — другий Єрусалим». З історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі: Монографія. — Київ: Ін-т історії України НАН України, 2005. — 243 с.
- Рябчук М. Культура пам'яті та політика забуття // Критика. — 2006. — Число 12.
- Сафонович Ф. Хроніка з літописців стародавніх // <http://www.litopys.org.ua/sof/sofon.htm>.
- Стародубцева Л.В. Мнемозина и Лета: память и забвение в истории культуры: Монография. — Харьков: Харьковская государственная академия культуры, 2003. — 696 с.
- Стародубцева Л.В. Пам'ять і забуття в історії ідей: мнемонічна герменевтика культури: Автореф. дис. ...д-ра філос. наук. — Харків, 2004. — 36 с.
- Тельвак В. Методологічні основи історичних поглядів М.С. Грушевського (кінець XIX — початок XX ст.) // Київська старовина. — 2002. — № 2.
- Толочко О. Замітки з історичної топографії домонгольського Києва // Київська старовина. — 2000. — № 5. — С. 144—157.
- Удод Л.І. Роль історичного краєзнавства у відродженні історичної пам'яті українського народу (1980—1990-ті рр.): Автореф. дис. ...канд. істор. наук. — Дніпропетровськ, 2001. — 16 с.
- Україна в 2008 році: щорічні оцінки суспільно-політичного та соціально-економічного розвитку: Монографія / За ред. Ю.Г. Рубана. — Київ: НІСД, 2008.
- Хальбвакс М. Коллективная историческая память // Неприкосновенный запас. — 2005. — № 2 — 3 (40—41).
- Хаттон П.Х. История как искусство памяти. — СПб.: Владимир Даль, 2004.
- Цимбалістий Б. Проблема ідентичності: Україна чи Америка? — Чикаго: Український публіцистично-науковий інститут, 1974.

Шпорлюк Р. Імперія та нації: з історичного досвіду України, Росії, Польщі та Білорусі. — Київ: Дух і Літера, 2000. — 354 с.

Эксле О.Г. Культурная память под воздействием историзма // Одиссей. — М., 2001.

Mageo J.M. Cultural Memory: Reconfiguring History and Identity in the Postcolonial Pacific. — University of Hawaii Press, 2001. — 222 p.

Rodrigues J. Cultural Memory: Resistance, Faith & Identity. — University of Texas Press, 2007. — 154 p.

Костянтин Кислюк — доктор наук із культурології, професор кафедри культурології Харківської державної академії культури. Сфера наукових інтересів — філософія історії, історія світової та вітчизняної культури.
