

## **МЕТОД МЕМОРІАЛЬНОЇ ПСИХОАНАЛІТИКИ ТА ЙОГО АПРОБАЦІЯ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ**

*Підсумовано метод меморіальної психоаналітики як провідний спосіб реконструкції змісту культурної пам'яті через анамнез її зовнішніх проявів, показано можливості застосування цього методу для вивчення меморіального ландшафту української культури.*

**Ключові слова:** *анамнез, культурна пам'ять, психоаналітика, українська культура.*

*Подытожен метод мемориальной психоаналитики как ведущий способ реконструкции содержания культурной памяти через анамнез ее внешних проявлений, показаны возможности применения этого метода для изучения мемориального ландшафта украинской культуры.*

**Ключевые слова:** *анамнез, культурная память, психоаналитика, украинская культура.*

*Has been summarized the method of the memorial analysts as the leading method of reconstruction the content of cultural Memory through the history of its external manifestations, the possibility of applying this method to study the memorial landscape of Ukrainian culture has been demonstrated.*

**Key words:** *History, cultural Memory, psychoanalyst, Ukrainian culture.*

Нині дедалі більшу увагу вітчизняної наукової спільноти привертають концепт і концепція культурної пам'яті, започатковані в однійменній праці Я. Ассмана. Культурна пам'ять інтерпретується як спрямований у віддалене минуле носій найзначущіших для певної спільноти соціокультурних сенсів, закарбованих не в безпосередніх спогадах, а в меморіальній традиції, прив'язаній до символічних фігур, текстів або «місць» [1, с. 54]. Розвиток означеної концепції у творчості П. Рікера [10] і П. Коннертона [7] порушує питання якщо не про інноваційну розробку, то, принаймні, про адаптацію наявних у ній методологічних надбань до специфіки вітчизняної культури, поодинокі спроби якої вже мають місце в сучасній науковій літературі [12].

Якщо доведена ще з часів К.-Г. Юнга спорідненість функціонування індивідуальних психологічних процесів та «колективного несвідомого» сумнівів не викликає, то проблема автентичності змісту запам'ятованого/пригаданого наразі залишається відкритою. Хоча культурна пам'ять, як справедливо зазначає відомий німецький історик Й. Рюзен, нормативно спрямована й має тенденцію тлумачити минуле за критеріями його корисності для сучасності, вона не лише автоматично витісняє невідповідний і суперечливий досвід [11, с. 21], але й значною мірою привносить у нього численні сторонні в цьому

контексті елементи — від штучно сконструйованих ідеологічних на шарувань до несвідомих комплексів невротичної природи.

Достатньо надійним методологічним засобом дослідження культурної пам'яті фахівці вважають психоаналітичний метод, реконструкції її змісту через анамнез. Проте розуміння його основних засад через перекресні посилання на різні праці З. Фрейда є доволі невизначеним, а соціокультурний контекст формування меморіальних комплексів лишається поза увагою.

Тому метою статті є встановлення основних принципів меморіальної психоаналітики та їх апробація в українській культурі. У вирішенні цього завдання слід ґрунтуватися, передусім, на цілісному корпусі фрейдівських текстів, що в психоаналітичних аспектах розкривають механізми функціонування пам'яті. Водночас варто занотувати, що виходитимемо з розуміння української культури як достатньо перехідної, де суто колоніальні, меншовартісні комплекси сусідять з національно спрямованими меморіальними конструктами, масово продукованими за модерної доби. Часто репрезентантами меморіальної традиції поставали «компрадорські еліти» — дворянські, інтелігентські, чиновницько-бюрократичні, які не тільки зраджували своєму народові, але й сприяли розвитку «українськості» в найскладніших суспільно-політичних і соціально-економічних умовах.

Найпринциповішою для фрейдівського психоаналізу є схема, остаточно сформована в пізній праці «Людина на ім'я Мойсей та монотеїстична релігія»: рання травма—захист—латентність—настання невротичної хвороби—часткове повернення витискуваного. У самого батька психоаналітичної філософії, згідно з цією схемою, формування першої в світовій культурній історії монотеїстичної (за сучасними уявленнями, генотеїстичної) релігії постає спокутуваною жертвою за вбивство батька-патріарха членами первісної орди. Щодо меморіального змісту української культури ми висунули припущення, що травматичний надлом культурної пам'яті відбувся в XVII—XVIII ст. на тлі Руїни та швидкого занепаду гетьманської напівдержавності (це виявилось ще болючішим для прошарку професійних носіїв цієї пам'яті — «козацьких літописців» або «військових канцеляристів») й компенсувалося уявленнями про велике культурницьке призначення країни романтичною, класичною та модерною діаспорою історіософіями в наступні століття [5, с. 19 та ін.].

Проте наведену схему не можна назвати механічно діючою, оскільки функціонування останньої ланки, найбільшою мірою пов'язаної з пам'яттю, має багато перешкод, подолання яких є чи не головним завданням психоаналізу як терапевтичного методу. Передусім, травматичний досвід дуже відрізняється за своїм розмахом. З одного боку, це — скорбота, яка відзначається широким діапазоном проявів — від жалю до повного примирення з утратою. У науковій літературі з меморіальної тематики вона зіставляється з ритуалами жалоби. З іншого боку, абстрактніші втрати (Батьківщина, воля, ідеал) можуть призводити не тільки до природного стану жалю, а й хворобливої меланхолії, яка в психічному сенсі відрізняється страждальницьким пригнічен-

ням, утратою інтересу до зовнішнього світу, затримкою будь-якої діяльності і зниженням самоповаги у формі закидів та образ на власну адресу. У цьому крайньому разі звільнене лібідо не було перенесено на інший об'єкт, а повернуто до «Я», обернувши втрату об'єкта на втрату «Я» [16, с. 211, 218, 227]. На відміну від постфашистської Німеччини, де скорбота через Голокост перетворилася на очищувальне відчуття, у вітчизняній версії перевищення жалобного порогу трансформувалося в меланхолійне бачення власної історії та культури, яку слід читати «з бромом» (як писав у своєму щоденнику В. Винниченко). При цьому психоаналітично невиправданими виявляються намагання пояснити подібну ситуацію підступами зовнішніх ворогів, наприклад у Т. Шевченка («Мій краю прекрасний, розкішний, багатий! Хто тебе не мучив?»), Є. Маланока в знаменитому «Малоросійстві» («Малоросійство, як показує досвід, одночасно плакається також систематичним впорскуванням комплексу меншовартости («ніколи не мали держави», «темне селянство», «глухий хохол»), насмішкуватого відношення до національних вартостей і святощів» [8, с. 16]), або в сучасного автора М. Рябчука («Україна, як і кожна колонія, зазнавала всебічного впливу з боку метрополії, одним із наслідків (і метою) якого було нав'язування «аборигенам» негативного self-image, негативного уявлення про самих себе» [12]).

Найжорсткішу форму безпосереднього спротиву, витискуваного на шляху пригадування, яка повно дається взнаки щодо особливо важливих спогадів далекого минулого, З. Фройд описав у начерку «Утримування в пам'яті, повторення та пропрацювання». Такий спротив призводить до нав'язливого повторення того, чим була заміщена первинна пам'ять про травматичну подію. Таким чином, насправді приховується відновлення хвороби забуття в процесі її анамнезу! В контексті колективної пам'яті означену психоаналітичну проблему можна проілюструвати офіційними святкуваннями, особливо нав'язливими в численних тоталітарних режимах ХХ ст. Упроваджені державною владою святкові ритуали набувають значущості саме своєю регулярністю, на відміну від жалобних церемоній, які, навіть через тривалий проміжок часу, мають обов'язково завершитися примиренням із утратою.

Вихід з цього становища З. Фройд убачав у застосуванні прийому трансферу, перенесення в іншу сферу: «Ми знешкоджуємо цю нав'язливість, робимо її навіть корисною, надаючи їй деяких прав, допускаючи її в певній галузі. Ми надаємо їй перенесення як поля бою, на якому їй дозволяється розвернутися з повною свободою, і вона має показати нам усі приховані патогенні потяги аналізованого» [14].

Демонстрацією трансферу на вітчизняному меморіальному ґрунті є відзначена нещодавніми дослідженнями тенденція до регіоналізації пам'яті: «Скажімо, в радянські часи, за донецькою традицією, молодята, які щойно побралися, зазвичай їхали до площі Леніна й поклали квіти до пам'ятника. У часи переосмислення радянського минулого частина молодят підтримує колишню традицію, а частина покладає квіти біля пам'ятника Шевченкові. Сьогодні все більше розвивається третя традиція — регіональна: молодята їдуть до парку кованих

скульптур (де можна зважитись на великих терезах і визначити, чия вага в родині буде більшою, або поцілуватися під пісочним годинником, розрахованим на 2 години: якщо пара витримає поцілунок, шлюб ніколи не розпадеться)» [9].

У цьому разі, як бачимо, святкова церемонія виноситься за межі як офіційної доцільної пам'яті, так і опозиційної до неї «контрпам'яті» (які, втім, тільки за останнє десятиліття декілька разів встигли помінятися статусами). Не менш доречним є трансфер і тоді, коли протистоять одна одній пам'яті етнічних спільнот (кримсько-татарської та російськомовної на півострові) або соціальних груп (ветеранів ВВВ та УПА).

Позаяк відтепер маємо справу з наново створеним і переробленим неврозом, що замінив первинний, перейнявши на себе його симптоми, він легше піддаватиметься лікуванню, ніж початковий розлад [13, с. 245-246].

У «Психопатології повсякденного життя» З. Фройд зафіксував також значно доступніші для лікувального анамнезу прояви меморіального забуття — у розділі I — забуття власних імен, точніше, їх неусвідомлену заміну на інші, асоціативно пов'язані з оригінальними; у розділі IV — «покривальні спогади». Останні, за Фройдом, зобов'язані своїм існуванням відомому процесу зсуву, вони заміщують дійсно значущі спогади, які не можна відтворити безпосередньо через спротив несвідомого. Спогади-заступники теж спричинені не своїм власним змістом, а асоціативним зв'язком цього змісту з іншими спогадами — витісненими. Найважливіше, що «покривальні спогади» зазвичай є недавніми в часі, вони передують дійсно значущим для культурної пам'яті елементам, іншими словами, просто заміщають часово близькістю змістовну насиченість.

Щодо «покривальних спогадів» нам одразу спадає на думку походження конституційно закріпленого Малого герба України — тризуба, який почав використовуватись як державний символ у часи національно-демократичної революції 1917–1922 рр. Очевидно, що його правонаступництво із тризубом киеворуської доби, який дійсно трапляється, приміром, на монетах Володимира I Святославича, є дуже умовним. По-перше, тому що середньовічний формат політичної легітимності рід/територія дуже відрізнявся від новочасного (держава/нація), по-друге, тому ще спадковість між Київською Руссю та Україною в її новітньому розумінні є дуже сумнівною для сучасних дослідників. Натомість, простежується інша асоціація — із відомою концепцією України-Руси М. Грушевського, котрий, якраз, виступав одним із політичних лідерів національно-демократичного руху у ХХ ст.

Нарешті, в лекціях з психоаналізу З. Фройд згадував про символізацію спогадів про невротичні події в матеріальних, наприклад, архітектурних пам'ятках. У цьому разі симптоматичною буде не стільки сама пам'ятка, скільки її хворобливе вшанування поза первинним приводом спорудження [15].

Доволі суперечливим прикладом символізації змісту культурної пам'яті можуть слугувати могили Невідомого солдата й комплекс

пов'язаних із ними церемоній. Р. Козеллек, який присвятив цьому меморіальному типу спеціальну працю, угледів його зміст у спокутуванні провини за мільйони загиблих у Великій війні (нечувані цифри для європейського суспільства, яке до 1914 р. так до кінця і не позбавило просвітницько-романтичних сподівань на втілення в життя проекту Модерну), котра була реінтерпретована як своєрідна «будівельна жертва» для міцної національно-державної єдності в майбутньому [6, с. 20-21].

У Радянському меморіальному ландшафті наймасовіші монументи пов'язані з похованнями загиблих у Другій світовій війні («Великій Вітчизняній війні»). Станом на 1 жовтня 1947 р. в Українській РСР було впорядковано 31 688 братніх, 64 670 одноосібних поховань радянських воїнів, споруджено 2613 пам'ятників, 9861 надгробок, встановлено 52 549 могильних знаків [2]. Загальна ж кількість історичних та археологічних пам'яток, занесених у 1953 р. в особливий реєстр, складала, з урахуванням меморіалів героям війни, 47 208 [3, с. 204]. Інша справа, що автентичне поховальне призначення цих споруд (отже, первинні спогади про трагічно загиблих) було одразу заміщено іншими спогадами (перемоги над спільним ворогом, в ім'я якої мали бути забуті соціально-ідеологічні, а головне — національні суперечності в лише зовні монолітному радянському суспільстві). Не дивно, що військові меморіали, призначені, по суті, для приватної жалоби, перетворились спершу на місця проведення ідеологічної роботи, а в подальшому — в розважальні майданчики.

Розглянувши основні принципи меморіальної психоаналітики, можемо дійти висновку, що її стрижнем є реконструкція первинної меморіальної травми через аналіз тієї меморіальної традиції, яку вона породила й яка її приховувала в різноманітних формах замісних меморіальних фігур і особливих символічних «місць». Апробація меморіальної психоаналітики на вітчизняному ландшафті пам'яті, хоча й не претендувала на узагальненість, на нашу думку, зрештою додала аргументів на користь модерністських, а не примордіалістських концепцій української нації.

Звичайно, описання у статті методом не вичерпується вся множина евристичних можливостей студіювання культурної пам'яті в Україні. Серед перспективних напрямів її дослідження відзначимо історико-культурний метод. На відміну від методу меморіальної психоаналітики, який концентрується на філіації значення окремих меморіалів, історико-культурний метод має зорієнтовуватися на встановлення філіації найрізноманітніших пам'яток, насичених більш-менш гомогенним змістом.

Можемо припустити, наприклад, існування на українських землях пов'язаного з численними етнічно відмінними культурами осілого і землеробського типу культурного «ядра», вперше археологічно зафіксованого за часів неоліту. Ланками його сталості, що забезпечувалася трансляцією культурної пам'яті, є культу жіночого божества, уособлення родючості землі, котрі трапляються й у трипільців, і у скіфо-сарматів, і у давніх слов'ян I тис. н.е. Надалі, на оригінальну думку А. Кікоть, основою культурної трансляції є літня жінка, яка

недарма часто зображується в національному костюмі: «Перебування образу жінки на центральному місці в національних проектах пояснюється не стільки біологічною репродукцією, скільки репродукцією символічних національних меж. Саме жінка як носій і вчителька рідної мови, традиції і культури в цілому окреслює символічні межі нації» [5, с. 16]. Природно, що висунута гіпотеза потребує детальнішого обґрунтування в подальших дослідженнях.

### Список літератури

1. Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Ян Ассман ; пер. с нем. М. Сокальского. — М. : Языки русской культуры, 2004. — 368 с.
2. Гриневич В. Расколота память: Вторая мировая война в историческом сознании украинского общества [Электронный ресурс] / В. Гриневич // Неприкосновенный запас. — 2005. — №2-3(40-41). — Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/gri24.html>. — Загл. с экрана.
3. Скельчик С. Імперія пам'яті. Російсько-українські стосунки в радянській історичній уяві. — К. : Критика, 2008. — 303 с.
4. Кікоть А. Костюм в українській культурі: гендерні репрезентації : автореф. ... д-ра культурології : спец. 26.00.04 — «українська культура» / Харк. держ. акад. культ. ; А. А. Кікоть. — Х., 2010. — 36 с.
5. Кислюк К. В. Українська історіософія як феномен культурної пам'яті : автореф. дис. ... д-ра культурології : спец. 26.00.04 — «українська культура» / Харк. держ. акад. культ. ; К. В. Кислюк. — Х., 2009. — 38 с.
6. Козеллек Р. Невідомий солдат як національний символ Європи / Райнхард Козеллек // Історичні пошуки ідентичності: Українсько-німецький колоквиум / Р. Козеллек, Ю. Шеррер, К. Сігов. — К. : Дух і літера, 2004. — С. 20-39.
7. Коннертон П. Як суспільства пам'ятають / Пол Коннертон ; пер. з англ. С. Шліпченко. — К. : Ніка-центр, 2004. — 184 с.
8. Маланюк Є. Малоросійство / Є. Маланюк. — Нью-Йорк : Вид. «Вісника» ООЧСУ, 1959. — 31 с.
9. Міхеєва О. Пам'ятники для забуття [Електронний ресурс] / О. Міхеєва // Критика. — 2006. — Число 9. — Режим доступу: [http://krytyka.kiev.ua/articles/s.2\\_9\\_2006.html](http://krytyka.kiev.ua/articles/s.2_9_2006.html). — Назва з екрану.
10. Рикёр П. Память, история, забвение / Поль Рикер ; пер. с франц. И. И. Блауберг, И. С. Вдовина, О. И. Мачульская, Г. М. Тавризян. — М. : Изд. гуманитар. лит., 2004. — 728 с.
11. Рюзен Й. Нові шляхи історичного мислення / Йорн Рюзен ; пер. з нім. В. Кам'янець. — Л. : Літопис, 2010. — 358 с.
12. Рябчук М. Від «Малоросії» до «Індоевропи»: українські автостереотипи / М. Рябчук // Рябчук М. Від Малоросії до України: парадокси запізненого націєтворення [Електронний ресурс] / М. Рябчук. — К. : Критика, 2000. — Режим доступу: <http://exlibris.org.ua/riabczuk/r11.html>. — Назва з екрану.
13. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции 16-35 / З. Фрейд ; пер. Г. В. Барышниковой, лит. ред. Е. Е. Соколовой и Т. В. Родионовой. — СПб. : Алетей, 1999. — 500 с.
14. Фрейд З. Воспоминание, воспроизведение и переработка [Электронный ресурс] / З. Фрейд. — Режим доступа: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Psihol/freyd/vosp.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/freyd/vosp.php). — Загл. с экрана.

15. Фрейд З. О психоанализе. Пять лекций. Лекция 1 [Электронный ресурс] / З. Фрейд. — Режим доступа: <http://www.psychology-online.net/articles/doc-1151.html>. — Загл. с экрана.
16. Фрейд З. Печаль и меланхолия / З. Фрейд // Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа : сб. — СПб. : Алетейя, 1998. — С. 211 — 231.

*Надійшла до редколегії 23.12.2010 р.*