

ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИМІР СВІТОГЛЯДНИХ УЯВЛЕНЬ УКРАЇНЦІВ В УМОВАХ СОЦІАЛЬНОЇ ТРАВМИ, СПРИЧИНЕНОЇ ГОЛОДОМОРОМ 1932–1933 РОКІВ

Володимир ЯТЧЕНКО

orcid.org/0000-0003-0533-8580

доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник

НДІ українознавства КНУ імені Тараса Шевченка

email: yatchych@ukr.net

Анотація. Розглянуто особливості трансформації духовного світу українців у часи Голодомору 1932–1933 років як особливого різновиду соціальної травми. Зосереджено увагу на екзистенціалах свободи, життя і смерті. Проаналізовано феномен свободи в діяльності та уявленнях різних соціальних груп українців (жертв і виконавців політики терору). Зазначено, що досвід Голодомору вносить нові, не помічені раніше західними дослідниками штрихи у розуміння соціальної травми, екзистенціальних проривів людини в межових ситуаціях.

Ключові слова: Голодомор, соціальна травма, екзистенційні виміри особистості часів Голодомору, свобода, екзистенціали життя і смерті.

Постановка проблеми. Встановлення причин і пошук форм відновлення нормального стану суспільства після закінчення російсько-української війни, вибудова нових форм економічних, соціальних відносин, духовного світу особистості потребують зусиль фахівців у багатьох сферах суспільного життя. Своя частка відповідальності за цю надважливу справу лягає і на суспільні науки, в тому числі філософію і соціологію. Внесок філософії і соціології у ці спільні прагнення полягає, зокрема, у дослідженні екзистенційного виміру усвідомлення людиною глибинних заasad власного буття, особистісних самоідентифікацій, свого призначення у світі. Зрозуміти внутрішній світ людини, її ціннісні орієнтації, життєву програму неможливо, якщо абстрагуватись від такого важливого феномену людського буття, як екзистенційні прориви. Скажемо про це лишень кількома словами, бо ці явища вже широко висвітлювались

у численних філософських і художніх текстах. Екзистенційний прорив – це особливий момент в житті особистості, коли вона під впливом якихось виняткових обставин виривається за межі усталених уявлень про світ, про себе саму, про людину й сенс її життя, про ставлення до Вищої істоти. При цьому така зміна знань і моральних критеріїв сприймається особистістю як своєрідне прозріння. Істотно важливою тут постає ще одна обставина. Отримані нові знання екзистенційного наповнення виникають як внутрішньо пов'язані з ціннісними орієнтаціями особистості, з її екзистенційним досвідом [6, с. 63].

Безпосереднім приводом для прориву можуть стати найрізноманітніші фактори: споглядання картини, вслуховування в музику чи пісню, сон, подія, яка безпосередньо стосується когось стороннього і т. ін. Але найчастіше такі прориви постають у так званій межовій ситуації, в ході переживання якої перед

людиною, за словами К. Ясперса, «постають найостанніші питання, коли людина усвідомлює крихкість свого буття і в той самий час створює образи й ідеї, за допомогою яких, незважаючи на це, може жити далі...» [16, s. 279]. В ці моменти перед людиною безжально зринає нове знання про те, ким вона, найближчі їй люди, соціальні групи, до яких вона належить, є насправді (або їй так здається). Тобто все те, що насправді розкриває перед особистістю щасливу або, навпаки, жахаючи істину про її власну сутність і місце в житті, знання про те, «хто я є насправді».

Дуже часто наслідком екзистенційного прориву стають зміни в розумінні особистістю таких морально-світоглядних феноменів (цінностей), як добро і зло, життя і смерть, справедливість, сенс життя тощо. Накопичені в такий спосіб ціннісні настанови утворюють контексти наступних екзистенційних проривів, складаючись в екзистенційний досвід [13, с. 32].

Осібне місце у виникненні екзистенційних проривів, формуванні екзистенційного досвіду посідає переживання особистістю ситуацій, в яких вона сама або найдорожчі для неї люди постають перед лицем смерті. До такого роду екзистенційного досвіду життя українців у ХХ ст. належать, зокрема, досвід жертв воєнних дій і штучного голоду 1918–1921 років, колективізації, Голодомору, Другої світової війни та штучного голоду 1946–1947 років, події російського вторгнення в Україну і російсько-українська війна.

У цій статті розгляд проблеми об'єктується аналізом явища Голодомору в Україні 1932–1933 років. Події та духовні наслідки Голодомору нині вимагають,

крім традиційного історичного і правового, вже й поглибленого філософського та соціологічного аналізу. Голодомор мусить бути осмислений не лише через його безпосередні події, але і в горизонті одвічних цінностей, досягнутих людьми під час екзистенційних проривів – в ситуаціях досягнення свободи, життя і смерті, сенсу власного існування, місця і призначення людини в світі. Це й становить **мету** написання статті.

Об'єктом розгляду в статті поставлено вияви екзистенціалів «життя-смерть», «свобода» в межових умовах виживання українських селян в часи Голодомору.

Виклад основного матеріалу. Екзистенціали життя-смерть посідають осередкове місце в дослідженнях глибинних основ людського буття. Поза аналізом їхнього змісту і взаємозв'язку просто-таки неможливий хоч скільки-небудь серйозний аналіз внутрішнього світу людини, духовного клімату суспільства. Неспростовні докази цього надали у своїх працях видатні філософи і письменники ХХ ст. Ж.-П. Сартр, А. Камю, М. Гайдегер, К. Ясперс, Г. Марсель, Ю. Габермас, Е. Візель. Цей узагальнений висновок повною мірою стосується також і духовного клімату українського суспільства першої третини ХХ ст. Після передголодоморних років і самого Голодомору серед жителів українського села практично не залишилось сім'ї, яка б не набула трагічного досвіду переживання смерті від голоду, насилля з боку тих, хто здійснював політику терору голодом, хвороб і каліцтв, набутих в ході голодування, обсервації героїзації особистостей і соціальних структур, які замислювали і втілювали в життя політику Голодомору. Саме такі переживання справили чи

не найбільший вплив на формування і трансформації найважливіших та найстійкіших життєвих цінностей людей, яким пощастило пережити Голодомор. До того ж якщо спробувати описати в термінах екзистенціальних категорій ті нові риси, які привніс трагічний досвід Голодомору у знання про зміст екзистенційних проривів у світовій філософії і психології, то в перший ряд слід поставити саме екзистенціали життя і смерті [14, с. 103–113].

Закцентуємо дуже важливу обставину. Трагедія Голодомору вивела на яв такого роду зміни в поглядах його жертв на життя і смерть, які проламують межі наших традиційних, запозичених з праць класиків європейської філософії, зокрема екзистенціалізму, уявлень про ці категорії. Уявлення ці мусять мати відмінності, адже питання про сутність людини, про сенс життя, про страх смерті постають перед особистістю в умовах певної історичної ситуації, в конкретному соціально-історичному просторі. Екзистенційні переживання західної людини, яку спостерігали і вивчали західноєвропейські філософи, за винятком небагатьох письменників і філософів, зокрема Е. Візеля, виникали здебільшого в контексті воєнної і повоєнної соціальної структури Західної Європи, в горизонті соціально-історичного досвіду й бачення перспектив її соціумів, а також з досвіду клінічної практики психотерапевтів.

Тому межові ситуації, на вивченні яких концентрували свою увагу й робили узагальнюючі висновки західноєвропейські філософи й психологи, мали свою специфіку. «Ми знаємо про смерть, усвідомлюємо, що таке явище існує, але, незважаючи на те, що наш мозок

захищає нас від патологічного страху, також визнаємо, що боїмося смерті... У той же час ми знаємо, що починаємо боятися, коли система заперечення не спрацьовує і страх перед смертю проривається через усі захисні механізми. Це трапляється не так часто, інколи раз або двічі за все життя. Зрідка це буває наяву, скажімо, після того, як людина зіткнулася зі смертю віч-на-віч або ж померхтось з її рідних, але частіше за все страх смерті нагадує про себе в нічних кошмарах» [12, с. 12].

Істотно інші соціально-історичні умови формували життєві візії жителя українського села початку 30-х років ХХ ст. Одна з найсуттєвіших рис, яка зумовила специфіку екзистенційних переживань жертв Голодомору (точнісінько як і тих приречених на спалення в'язнів гітлерівських концтаборів, які достеменно знали, що єдина перспектива для них – крематорій), виявилась в тому, що стан межової ситуації – коли людина відчуває себе віч-на-віч зі смертю – не був для цих жертв єдиним одномоментним актом. Це відчуття проривалось у свідомість селян щоразу, коли вони перебували буквально на межі життя і голодної смерті, спостерігали передсмертні голодні муки й смерть найближчих людей. А перебували вони на цій межі не раз і не день чи два поспіль...

Якщо ж люди поставлені на тривалий час в обставини, коли їхнє життя може бути перерваним ще до завтрашнього дня не внаслідок якогось непередбачуваного безглузкого випадку (як це описував у своїх оповіданнях Ж.-П. Сартр) чи стихійного лиха, а самим характером оточуючого середовища, то, як засвідчують спогади очевидців Голодомору, зміст їхніх екзистенційних візій зазнаватиме

відсутніх змін, трансформуватиметься.

Спробуймо виділити найважливіші етапи екзистенційного сприйняття жертвами Голодомору феномену життя і смерті в екстремальних ситуаціях соціальної травми.

Свідки Голодомору, які в той час були ще дітьми, згадують ті перші дні й тижні, коли були відібрані останні запаси харчів і перед сім'єю вперше замаячив привид голодної смерті. Велика кількість батьків і матерів різко активізувались у пошуках джерел забезпечення своїх сімей продуктами. Пригадували свої колишні уміння і спеціальності: стали виробляти меблі, ткали рядна тощо і вимінювали ці вироби на продукти. Інші наймалися на тимчасову (на будь-яку найважчу, найбруднішу й низькооплачувану) роботу на підприємства, на яких адміністрація підготовувала працівників, а вони приносили звідти харчі додому.

Отже, на цьому етапі перед лицем загрози голодної смерті людина починає оцінювати життя в його абсолютній самоцінності, і в багатьох випадках виникає спалах самообілізації людини для виживання. В цей момент біологічний інстинкт самозбереження постає перед духовним зором у своїй забарвленості цінностями волі, гідності, відповідальності. Меті збереження життя заради самого життя підпорядковуються всі духовні й душевні сили особистості. Проречисто про такий духовний момент повідав В. Шаламов – людина, яка понад двадцять років знемагала в сталінських концтаборах і в засланні – у своєму оповіданні «Дош» з циклу «Колымские рассказы»: «Саме в цей час я став розуміти суть великого інстинкту життя – тієї самої якості, якою наділена найвищою мірою людина. Я бачив, як знемагали й

помирали наші коні – я не можу висловитись інакше, скористатися іншими дієсловами. Коні нічим не відрізнялись від людей. Вони помирають від Півночі, від надважкої роботи, поганої їжі, побоїв, і хоч всього цього було дано їм в тисячу разів менше, аніж людям, вони помирали раніше від людей. І я зрозумів найголовніше, що людина стала людиною не тому, що вона – Боже створіння, і не тому, що в неї дивовижний великий палець на кожній руці. А тому, що була вона фізично міцніша, витриваліша за всіх тварин, а пізніше тому, що примусила своє духовне начало успішно служити началу фізичному» [11].

Таке розуміння життя часом виводило окрему людину й на рівень прикладу для іншої людини або (що особливо важливо) навіть призводило до потреби допомоги іншим. Ось приклад градації ставлення до себе і до інших в пік Голодомору в Україні з вуст свідка, якому на той час виповнилось 17 років: «Одні були як собаки – поїли б і других, другі тихо самі мерли, а хто держався за життя і других тягнув за собою» [8, с. 82].

На цьому етапі в часи Голодомору почуття гідності ще здатне протистояти приниженню, зневазі з боку тих, від кого залежало дати людині жменю борошна чи вигнати геть. Людина ще може відчувати дискомфорт від усвідомлення того, що їй доводиться принизливо випрошувати шматок хліба. М. Пилипенко з Сумщини розповідає, як в їхньому селі відкрили їдальню для працюючих у полі колгоспників. Туди ходили й голодні діти в надії отримати щось від обіду. «Їм в обід давали борщ і хліб. Ходили і ми, діти, туди. Мати казала: «Мені соромно за те, що ходите». А ми як обід, так і туди» [8, с.113].

Наступний етап соціальної травми людини в умовах голодомору як зумисного позбавлення життєвих засобів позначений станом душі в той момент, коли людина вже дивиться у вічі смерті, доведена до крайнього виснаження фізичних сил, духовного скам'яніння на ґрунті цієї виснаженості. Перед людиною фактично постає вибір не між життям (у власному розумінні цього слова) і смертю, а між існуванням і припиненням існування. Таку межову ситуацію збайдужіння душі можна означити як екзистенційний стан баналізації життя і смерті. Брутальне вбивання передсмертних голодних мук, а надто смерті найрідніших чи близьких людей в свідомість особистості послужило локальними точками формування екзистенційного досвіду переплетення життя і смерті, сприйняття життя як якогось ламкого, нестійкого, позбавленого священного ореолу утворення («... зайшли вранці до сусідів, а там усі мертві...»). Особливо вразливо це закарбовувалось в дитячому віці. «Одного разу ми побачили, що мама дуже кволала. Лягаючи спати, ми з Варочкою запитали: «Мамо, ви не помрете?» Мама сказали: «Ні, діти». Ми полягали по різні боки від неї, обняли і заснули, а коли прокинулися, мама були уже мертві» [8, с. 79].

Так, в дитячій психіці формувалось певне інформаційне ядро, яке неусувним чином накладалося на пізніші екзистенційні прозріння щодо цінності людського життя, розробки програми розпорядження ним у своїй долі й долях інших людей. Смерть людини так само починає сприйматись в особливому світлі баналізації, перестає виступати як щось надзвичайне. «Смерть була всюди, до смерті ми звикли», – мовить свідок Голодомору з Лубнів. «Багато мерло. А ніякого жалю

не було, що то вмерло. Думка – ти сьогодні, а я завтра», – вторить свідок з Брусилівщини [8, с. 45]. Мотив баналізації життя і смерті звучить і в діалозі американського дослідника Голодомору з анонімним респондентом з Житомирщини, який пізніше переїхав до міста й став студентом, а згодом емігрував до США:

« – Коли почали напливати селяни до міста, шукаючи за хлібом?

– В 32, 33-му році, тоді як голод почався.

– А що Ви думали, як Ви їх бачили?

– А що я міг думати? Голодні, вмирають та й все – що я міг? Я й сам голодував, сам голодний був» [4; 1, ЛН02, с. 12].

Некоректно було б екстраполювати таку позицію на весь загал свідків або й самих жертв Голодомору. Численні факти свідчать про різноманітного роду (аж до самопожертви) акти і місцевих керівників, і простих людей у намаганнях якось зарадити, надати допомогу оточуючим людям. Але фактом є і те, що тенденції до подібного роду екзистенційних проривів, безперечно, були, адже оточуючі особистість суспільні умови підштовхували її до цього.

(В цьому насвітленні напрошуються проречисті ремінісценції зі спогадами очевидця нашесті бубонної чуми на Європу в 1348 р. в площині змін у ставленні тодішніх жертв до інших людей, до самого життя під впливом повальної смерті й відчуття безсилля перед неминучістю передсмертних мук і загибелі. «Багато їх конала вдень і вночі просто на шляху, немало доходило і по хатах, та сусіди дознавалися про теє тільки по трупному смороду; і тих, і тих умирущих усюди було повно. Сусіди ж, із ляку перед заразою, та й із жалості до вмерлих, одно, знай, робили: або самі, або з допомогою

найманих носіїв виволікали з хат мертві тіла і складали їх перед дверми, де всякий мимохідець міг би їх бачити безліч, особливо вранці; потім того доставали мари чи ноші, а як не було, то клали й на дошки. Часто на одних ношах лежало по двоє й по троє, а траплялося безліч разів і таке, що на одних марах несли чоловіка й жінку, двох чи трьох братів, батька й сина тощо... І не вшановувано їх ні сльозою, ні свічкою, ані проводом; до того вже дійшлося, що вмерлими людьми не більше журилися, аніж перед здохлою козою» [15, с. 222]. Якби ці слова не були взяті з тексту «Декамерона», можна було б подумати, що йдеться не про Флоренцію часів «похмурого темного середньовіччя», а про українські села кінця 1932 – початку 1933 р.).

Розуміння суті екзистенційного виміру явища баналізації смерті як медіатора в найрізноманітніших людських практиках (включаючи дитячі ігри) під впливом екстремальних умов виживання надають нам також записані С. Алексєвич зізнання матерів приречених на смерть від радіації білоруських дітей, що разом перебувають в лікарні. Читати це без відчуття жаху неможливо. «Вони (діти. – В. Я.) все про себе знають: діагноз назви всіх процедур, ліків. Більше од своїх мам знають. А їхні ігри? Бігають по палатах одне за одним і кричать: «Я – радіація! Я – радіація!»... Маленькі дівчатка в лікарняних палатах граються в ляльки. Ляльки в них заплющують очі... Так ляльки вмирають. – Чому ляльки вмирають? – Бо це наші діти, а наші діти не виживуть. Народяться – і вмируть» [1, с. 174].

Досвід Голодомору оприявнив нам ще один новий – і так само трагічний – штрих екзистенційного виміру життя і

смерті. Він полягає в появі у свідомості жертв Голодомору специфічної кореляції між досягненням своєї причетності до смерті і набуттям через це досягнення нових цінностей і смислів життя. Т. Денисова пише: «Смерть не надає життю якихось нових смислів, вона лише виявляє те, що було присутнім в житті латентно, дозволяє оцінювати життя як щось цілісне, вже неповторюване і незмінюване» [5, с. 108].

Все це вірно. Проте вірно знову-таки лише щодо того досвіду, який вибудовувався на розумінні смерті як природної необхідної межі людського існування або, наприклад, смерті окремих людей від невиліковної хвороби. Але після сталінських і гітлерівських концтаборів, Голокосту, Хіросіми, культурної революції в Китаї і геноциду в Кампучії (Камбоджі), звірств російських окупантів на захоплених українських територіях такі узагальнення вже недостатні. Це ж стосується і досвіду першого в ХХ ст. явища масового геноциду владою свого ж народу через голод – Голодомору. В життєвому полі Голодомору мільйони селян, які опинилися в його жорнах, не просто виразно бачили й примірювали на себе всю умовність і примарність життєвих планів, сподівань, авторитетності, життєвого вибору. Вони не менш чітко помічали залежність цих аспірацій не від сліпого фатуму, а від конкретних людей, вся сила чи безсилля яких визначаються їхньою належністю до владних повноважень або, навпаки, їх відчуженістю від влади.

Тому слід констатувати: Голодомор 1932–1933 років став першим у ХХ ст. явищем, коли в свідомість мільйонів людей цілеспрямовано й грубо своєю ж владою, ламаючи вікові священні й

профанні переконання, із застосуванням новітніх економічних, філософських, силових інструментів вживлювалась впевненість, що смерть – це не просто незалежна від усіх умова земного існування. Це й регульований владою механізм глибоких змін в уявленнях більшості представників нації про смисли й цінності життя. Так формувалась настанова про сліпе підпорядкування вказівкам влади, її глорифікація, уявлення про власну низькосортність.

Ось чому смерть український селянин в цій ситуації усвідомлював далеко не лише як трагічну, але неunikну природну необхідність, як на цьому наголошують європейські філософи, не знайомі з явищем Голодомору. В реаліях Голодомору смерть, залишаючись індивідуальною, вписує конкретності життів у певну єдність, основу якої вбачають у жорстокості, незрозумілості, неправедності дій влади.

Знецінення життя під час Голодомору з особливою силою виявлялось в діях активістів, які дуже часто не просто свідомо позбавляли своїх жертв засобів до існування, але ще й всіляко, не без зловтіхи намагались довести їм, що їхнє життя і вони самі нічого не варті. «До нас майже щодня приходили активісти, – згадує анонім з Дніпропетровщини. – І часами подивляться – ну, нема ніде, ні крихти. Кажуть: «Чим ви живитеся, що ви ще й досі живі? Потім забрали щойно зварений борщ» [4; 1, LH46]. Або чого вартий такий діалог: «– Ну, чим ти живеш? – Нема нічого. – Ну, чим ти живеш? – Ну та як, та живу. – Чого ж ти не здох?» [4; 1, SW09].

Многота подібних фактів у житті мільйонів селян (особливо якщо наслідком їх були голодні муки й смерті) в

момент спричиненої Голодомором соціальної травми не могла не підштовхувати до болісного переосмислення найважливіших цінностей, зокрема до розуміння життя як маловартісного в оточуючому ворожому середовищі моменті існування.

Суспільні умови, які спрямовують екзистенційні прориви особистості в напрямку баналізації життя і смерті, діяли й до періоду Голодомору. Вони існували ще й у двадцятих роках, коли в свідомість суспільного загалу радянською пропагандою посилено впроваджувалась настанова, за якою критерієм цінності особистості виступає її працездатність, праця на благо соціалізму. Тож втрата особистістю працездатності, а разом з цим і участі в суспільному виробництві, означала і втрату до неї інтересу влади, що болісно відчували на собі старі й немічні селяни, коли навесні 1933 р. харчуванням стали забезпечувати тільки тих, хто працював у полі. Це, зі свого боку, баналізує в очах особистості уявлення про саме життя, про його сенс і стає ще одним кроком до сприйняття життя як марнотного повсякденного існування, а смерть як його припинення.

Такий погляд жертви Голодомору на себе, на своє життя і на життя загалом як продукт екзистенційного прориву нікуди не подівся і після закінчення терору голодом, як нікуди не зникав він, наприклад, після звільнення людини з концтабору. Він притінюється, знебарвлюється, однак залишається в ролі «суфлера» при виборі людиною того або іншого варіанта поведінки. Ще й сьогодні вражають спогади про ставлення самих же жертв Голодомору до померлих від голоду своїх односельців. «Ховали мерців на могилах. Була і спільна яма. У

жнива (йдеться про літні місяці 1933 р., коли вже масовий мор відступив. – В. Я.) ту спільну могилу розрівняли і зробили точок. Усі жнива там молотили ціпами жито і пшеницю. А потім хтось заборонив» [9, с. 47].

Зміст останнього – найстрашнішого – етапу полягає у втраті особистістю на ґрунті цілковитого виснаження життєвих сил нормальних моральних, комунікативних, ідентифікаційних і самоідентифікаційних орієнтацій. Особистість на очах не просто знеособлювалась, дегуманізувалась. Вона елементарно втрачала людські риси. «О-о! Як він, бідний, умирав. Не проти ночі згадувать. Бачу, виліз у двір, вирве спориш, а їсти не може. Упаде і реве, і реве. Така смерть! Страшне!» (Зі спогадів жителів одного із сіл Брусилівщини [9, с. 45–46]). «Одне-єдине тваринне почуття оволоділо людьми, витіснивши тією чи іншою мірою всі інші почуття людини – це почуття голоду. І недаремно матері ніби байдуже споглядали трупи дітей. Я чув від кількох матерів такі слова: «Слава Богу, що він прибрав нещасне дитя. Як воно, бідненьке, мучилось. Якби могла, своїм тілом би годувала його, якби надіялась врятувати». Відбувалась страшна переоцінка цінностей. Смерть для улюбленої дитини виявлялась бажаною, адже вона припиняла її жахливі страждання» [3, с. 343]. Так написав у своїх спогадах Д. Гойченко – людина, яка була мобілізованою в студентські роки, брала безпосередню участь і в колективізації, і в бригадах, які відбирали останні запаси харчових продуктів у селян в 1932–1933 роках. Подібна переоцінка була далеко не поодиноким явищем, а джерелом її була не якась невиліковна хвороба, не якийсь нещасний випадок,

а цілковита безнадія і безсиле, болісне споглядання страждань найдорожчої істоти.

Тож і не дивина, що самогубства і вбивства в часи піку Голодомору й масових смертей були явищем аж ніяк не рідкісним. Відразу ж зауважимо, що наразі йдеться не про вбивства з метою заволодіння харчами або канібалізму, а про вбивства з відчаю, з бажання припинити передсмертні голодні муки. О. Іванчук з с. Рудне Київської області згадує випадок, коли напівзбожеволіла мати, в якій хлопчик вже не ходив від голоду, а дівчинка почала обгризати свої пальчики, напоїла зіллям дітей і сама випила отруту; померли всі. Відомо про кілька випадків, коли матері труїли дітей і самих себе чадним газом.

Що можна сказати про подібні вчинки? Ось вже протягом кількох десятиліть психологи, психіатри, філософи ведуть дискусії щодо природи і оцінки актів суїциду – моральні вони чи аморальні, виправдані з погляду смислу життя чи не виправдані. Питання такого роду дуже складні й роздуми про це аж ніяк не намислені. Їх дійсно потрібно ставити знову й знову. То чим є такі вчинки матерів під час Голодомору? Втечею від відповідальності чи навпаки – наслідком відчуття безвиході й неможливості зберегти виживання себе і своїх рідних?

Відповіді напевно будуть різними. Скажімо, французький філософ і богослов Г. Марсель, розглядаючи екстремальні ситуації, в яких всі шанси й ресурси жертви здаються цілком вичерпаними (в'язень в одиночній камері, хворий на невиліковну хворобу, який відчуває, як з кожним днем з нього витікає життя), робить висновок, що вихід з подібного становища – прорив у

трансцендентне і в такий спосіб перемога над смертю.

Але якщо говорити про вчинки отих матерів, то є дві незаперечні істини. Перша: стан можливості чи неможливості далі жити ці жінки не створили самі для себе – в цю дику ситуацію їх і їхніх дітей нахабно вкинула влада. Друга: згадані щойно дискусії стосуються тих ситуацій, в яких перед жертвою все-таки стоїть ціла низка варіантів поведінки, які дають змогу позитивно розв'язати проблему, що підштовхувала до рішення про суїцид, здобутись на новий смисл життя і унеможливити стан, за якого, як писав відомий австрійський психотерапевт В. Франкл, замість того, щоб покінчити з нещастями чи несправедливістю, людина, не знайшовши іншого виходу, просто покінчує з життям. У таких ситуаціях на заваді суїцидним настроям, на переконання В. Франкла, мусять стояти психологи, психіатри, соціальні працівники.

Все це знову-таки справедливо, але справедливо для нормального суспільства. А що могло допомогти українській жінці в селі, яке вимирає з голоду? Зміна ставлення до життя і пошуки нових смислів, якщо дома і в сусідів немає нічого їстівного, діти в муках переживають останні часи голодного життя, а від влади можна дочекатись тільки нового візиту «буксирів»? Та й хто їй буде говорити про якісь нові смисли?

В матеріалах звітів партійних органів, органів внутрішніх справ, медичних комісій знаходимо численні згадки про безпрецедентне поширення явища суїциду серед жителів вражених голодом сіл. Мотиви такої поведінки чітко ілюструє зміст листа селянина с. Крехаїв Остерського району Чернігівщини до Г. Петровського (орфографію

збережено. – В. Я.): «Но в нас, от я не рад жизни, і зараз жінка противна, а діти страшні вороги, бо коли я сиджу день не ївши і в'язу сітку, а тільки покую і зап'ю водою, а тут вештаються діти й плачуть, кажуть – пойди де-небудь купи хліба або картошки – і все це як ножом в серце, нащо я вас на світ пустив, думаю, і становиться жалко. Одношу сітку на склад і іду на базар в Остер, купляю мішок картошки і тут міліція забрала. Отут до огню і підлито смоли, щоб було жарче».

Екзистенційне наповнення цього етапу – перекомутація особистістю вибору між життям і смертю на користь останньої. Смерть, саме ніщо ставало свідомим екзистенційним вибором особистості. Однак навіть і в цій ситуації, на противагу баналізації життя і смерті, для особистості реально існував також і сутнісно інший екзистенційний вибір – вибір якості смерті. Цей специфічний і, по суті, жахаючий екзистенційно-світоглядний феномен неприродного самоствердження особистості виявив себе двояким чином.

По-перше, ті, хто намагався в умовах тотального розтоптування гідності й самоповаги утриматись на плаву особистісної достоїнності (подібно до категорії в'язнів концтаборів, які прагнули тримати себе в чистоті і в такий спосіб зберігати в собі людське начало), не сприймали і смерть, недостойну їхнього життя («смерті як собаки», як висловився один із свідків Голодомору). Це стало одним із стимулів до прагнення пережити ті страшні часи.

По-друге, серед приречених загинути від голоду активізувалось жадання ціною своєї смерті полегшити іншим боротьбу за життя, перетворити свою

смерть на, нехай хоч і слабеньку, запоруку життя інших. В пам'яті багатьох дітей-очевидців Голодомору закарбувалась згадка про жертовність батьків, які останні крихти віддавали дітям, а самі помирали з голоду. І вже як межовий варіант цієї поведінки самопожертви – пропонування себе на з'їдання своїми членами сім'ї. Такі факти також відомі.

Отже, в насвітленні досвіду Голодомору новими пагонами обростає відоме гайдеггерівське визначення життя як «буття-до-смерті», особливо в площині переживання людиною своєї причетності до явища смерті. По-перше, в умовах Голодомору переживання такої спрямованості плину життя наближається до своєї кульмінації, адже смерть в цей період в буквальному розумінні супроводжує життя в кожному мить і якнайреальнішим чином детермінує і спосіб життя, і його переосмислення. А по-друге, втрачає свою абсолютну цінність переконання, за яким життя і смерть відвіку написані людині на роду божественними передестественнями або є результатом її вільного вибору. Навпаки – під впливом переживання масових голодних смертей від часів колективізації і до Голодомору життя і смерть поставали в духовному світі українських селян наслідками волі інституції, яка мала всевладдя і самодостатність, але (що істотно важливо!) аж ніяк не втілювала собою сакральну субстанцію.

Все це, з одного боку, посилює відчуття відчуженості особистості від держави, від соціуму, але з другого – не призводить до загострення почування себе як істоти унікальної, неповторної.

Такий взаємовід'ємний синтез наповнює собою екзистенційні уявлення українських селян і їхніх нащадків про

життя і смерть ще довгі десятиліття після колективізації і Голодомору.

Свобода. Свобода як один із найважливіших способів організації екзистенційних переживань в свідомості європейської і в тому числі української людини початку ХХ ст. в своїх найзагальніших рисах була однотипною. Скажімо, свобода, як її розумів український селянин кінця 20-х – початку 30-х років ХХ ст., розгорталась для нього насамперед як свобода власника – власника землі, житла, домашньої худоби, реманенту, предметів побутового вжитку, свобода вибору форм господарювання і вірування. Саме на такого штибу власності величезною мірою вибудовувалась особиста незалежність селянина (і фактично, і в світоглядному вимірі), його спосіб життя, почуття гідності, імунітет від чужих зазіхань на гідність. Це був своєрідний аналог новочасного західноєвропейського індивідуалізму, вибудованого на підложжі первісного нагромадження капіталу [14, с. 133–137].

Інший горизонт переживання свободи українським селянином був пов'язаний з відчуттям себе носієм споконвічних селянських традицій і цінностей, оборонцем цінностей сімейних і релігійних. Ця особливість світогляду також поєднувала українського і західноєвропейського селянина.

Але тут слід не забувати про низку розбіжних обставин. Світоглядним підмурком свободи власності в Західній Європі ще від XVII ст. було усвідомлення особистістю себе як істоти незалежної, вільної. На відміну від цього, незалежність українського селянина першої третини ХХ ст. (від часу встановлення радянської влади в українському селі) визначалась волею владних структур,

узалежненою від їхнього розуміння перспектив розвитку радянського суспільства. І селянин відчував це на собі щоденно. Тому тривожне, застрашуюче відчуття пливкості фундаменту свого незалежного існування, примарності набутого працею і всілякими самообмеженнями статусу постійно нависало над ним як дамоклів меч.

Те ж саме відбувалось і з ціннісними орієнтаціями. Масове закриття храмів з кінця двадцятих років, заборона відзначення релігійних свят, примушування до знищення домашніх ікон, публічне глузування над релігійними догмами, релігійними переконаннями і над самими віруючими, принука до відмови в засобах масової інформації священників від свого сану... Все це, помножене на внутрішньосімейні, міжпоколінніві конфлікти й розколи на релігійному ґрунті, жорстко вказувало селянинові на химерність його статусу носія традиційних цінностей – гаранта його самоповаги і смислу його життя.

Крім того, умови, в яких народжувались і зосереджувались доленосні питання людського існування, для різних соціальних груп українського соціуму передголодоморних і голодоморних часів були неоднаковими, ба іноді й принципово відмінними. Тому екзистенційний досвід цих груп також був різноманітним. Тож і процес об'єктивації екзистенційних переживань, зокрема й осягнення свого місця та призначення в житті через розуміння своєї свободи, в українському соціумі періоду Голодомору мав істотні розбіжності всередині себе.

Ось приклад. Представники місцевої (сільської і районної) влади в передголодоморний і голодоморний час розуміли

свободу «для себе» як сукупність владних повноважень. Реалізація цих повноважень, яку вони сприймали як вияв особистої свободи, породжувала в їхній свідомості відчуття власної значущості, ваги в очах своїх односельців, а головне – надавала їм хоч би тимчасові гарантії (на ділі надто непевні) на відокремлення своєї долі й долі своїх сімей від долі помираючих від голоду жителів свого села, в ній же вони вбачали і запоруку своєї самореалізації і свого існування.

З другого боку, ці люди прекрасно розуміли, що їхня належність до владних структур не тільки не вічна, а й просто надзвичайно хитка (якщо не сказати химерна), і у разі втрати посади (або, якщо йдеться про сільських активістів, довіри з боку сільської влади) вони негайно ж випадають в групу приречених помирати від голоду. Тому їм постійно була притаманна тривожна непевність щодо свого стану, відчуття свободи супроводжувалось постійними почуваннями підвищеності над прірвою, що продукувало екзистенційні уявлення про себе та й назагал про людину як порошок на вітрі життєвих бур.

В середовищі сільських активістів періоду Голодомору особистої і суверенної політичної чи економічної свободи фактично не було. Ніякими легітимними важелями владних повноважень вони не володіли. Під цим оглядом вони належали до того ж середовища, що і їхні жертви. Та й у світоглядному плані місцеві активісти були носіями тієї ж селянської психології, представниками групи, яку радянська влада постійно сприймала як безоплатне джерело матеріального визиску. В своєму ставленні до ідеї свободи вони також не відрізнялись від основної маси селян – це типові носії селянської

«свободи від» навіть в ті моменти, коли вони були активістами. Представники цієї соціальної групи так само гостро, як і селяни-одноосібники, як і селяни-колгоспники, переживали свою соціальну упослідженість і так само страждали від породженого нею комплексу неповноцінності. Вони намагались подолати цей комплекс приниження і безправ'я.

Та як це можна було в тих умовах зробити? Шансів пробитись в ряди районної влади небагато – відсутня освіта, немає навіть найменшого досвіду організаційної роботи. Можна, щоправда, написати донос на місцеве керівництво і в такий спосіб заявити про себе. Але й це ризиковано, бо в разі невдачі позбавлять статусу активіста і можливості робити обшуки або ще й засудять. Духовний авторитет теж відсутній, бо, нехай би що говорили про активістів агітатори й партійні чини, в очах простих селян ніяким авторитетом активісти не користувались.

Тому єдино прийнятною для себе вони вважали свободу як владу, як право на насильство. Точніше, як право від імені влади відбирати в селян продукти, одяг, інші речі. Це надавало їм можливість протриматися, вижити і в такий спосіб певним чином виправдовувало в їхніх очах свободу дій, легітимізованих владою. Тим більше, що власна відповідальність за такі вчинки була вельми умовною і це надто часто вело до вседозволеності в діях особливо цинічних і жорстоких людей з-поміж груп активістів. «З дому в мене забрали швейну машинку, сир з діжкою, варення, розламали піч у хаті», – пригадує О. Лихошерст з Новобузького району Миколаївської області [8, с. 186]. Відомості про відбирання одягу, побутових речей, які не мають

жодного стосунку до хлібозаготівель, та навіть звареної їжі, виселення серед зими з жител ще й до сьогодні жахають тих, хто чує подібні спогади.

Та чи насправді в цих діях виявлялась дійсна свобода? А з іншого боку, чи не наповнюють оці трагічні реалії Голодомору сьогодні живильним ґрунтом новіші підходи до розуміння свободи і її виявів у різних конкретно-історичних ситуаціях?

У соціоантропологічній концепції людської життєдіяльності німецької мислительки Х. Арендт свобода виявляє себе як творча дія, як здійснення вчинків у процесі міжособистісного спілкування, в публічному просторі, де Інший постає не тільки і не стільки межею моєї свободи, фактором мого самообмеження, але головним чином необхідною умовою здійснення моєї свободи як суспільного вчинку, назагал свободи як суспільного явища. Затим що людина, за Х. Арендт, за своєю сутністю і за своїм призначенням є творцем, свобода в її вчинках присутня тільки тоді, коли ці вчинки привносять в життя щось нове, регулюючись при цьому моральними цінностями, які вільно діюча особистість добровільно маркує визначальником своїх дій.

В цьому навітленні проста можливість розпоряджатись долею інших людей, як це відбивалось в діях представників місцевої влади й сільських активістів, незважаючи на повну розгнущданість і, з іншого боку, безпорадність безправних жертв, ще аж ніяк не означає наявності елементу свободи в таких діях. «Здатність віддавати, диктувати дії – це не свобода; це просто сила, як протилежність слабкості» [2, с. 230]. Тут немає вільного творення свого буття, а значить, і відсутні міжлюдські контакти

з приводу цього творення. Кризь личини реальних дійових осіб, перед вчинками яких бліднуть персонажі потвор з творчості авторів фентезі, проглядає апофеоз сваволі як протилежності свободи.

Так, це фактично ніяка не свобода, це – квазісвобода, але це було пізніше переформатування того розуміння свободи, яке витікало із суті пролетарської диктатури як влади, що не обмежена законом. Це був той варіант копії, який ще промовистіший, ніж оригінал!

Зі спостережень за самоуправством владних структур і самих владців, за діями садистів із числа сільських активістів у свідомості жертв і свідків (та й самих активістів чи представників місцевої влади!) на довгі роки устійнювались світоглядні переконання, за якими суспільство, якщо воно позбавлене керівництва «залізною» рукою вождя, являє собою суцільний хаос, в якому верховодять сильніші, жорстокіші, найнемилосердніші.

Але надзвичайно важливо врахувати і пам'ятати й інше. Досвід Голодомору демонструє й інакші аспекти проблеми свободи людини в тоталітарному суспільстві в умовах терору голодом. І демонструє на прикладі діяльності інших представників цих-таки соціальних груп українського села – представників місцевої влади й активістів. Історія Голодомору в Україні – це не тільки історія спустошливих обшуків, репресій, доведення людей до напівтваринного стану. Це, як зазначено вище, й історія безлічі фактів жертвовності батьків заради врятування дітей, історія прихистку сім'ями, які самі голодували, незнайомих дітей-сиріт, що блукали селами в пошуках їжі, взаємопідтримки сусідів, односельців, нерідко наражаючись на

ненависницьку реакцію з боку владних структур. Це, врешті, історія багатоманітних дій представників місцевої влади (від колгоспного бригадира до працівника районного парт- або держапарату), спрямованих на порятунок від голодної смерті дітей і дорослих, з ризиком піддатись тепер вже не остракізму, а жорстоким репресіям (ув'язнення, висилки, розстріли).

Це були свідомі дії, вільний життєвий вибір, продиктований внутрішніми ціннісними настановами, які, вступаючи в антагоністичні суперечності з потребами самозбереження, самозахисту, не втратили свого призначення бути визначальником поведінкової моделі особистості, своєї ролі моральної максими.

З погляду визначень феномену свободи це були не просто вияви милосердя, мужності, гуманізму. І не просто приклади внутрішньої свободи, внутрішнього духовного опору. Перед нами тут постають зразки творення історично нової для українського (та й далеко не лише для українського!) соціуму моделі поведінки, яка в умовах геноциду через голод допомагала утримуватись на тому щаблі духовності, на тій межі, яка не дозволяла скочуватись членам спільноти до рівня тваринної боротьби за виживання. Інакше кажучи, це були зразки свободи вчинку, свободи як здійснення людиною свого призначення творця життєвого світу.

Погляньмо тепер на феномен свободи в світогляді інших соціальних груп часів українського Голодомору. На відміну від представників місцевої влади, для селян-твердоздавців на чільному місці стояла «свобода від» – збереження типового й природного для селянина статусу, який забезпечує імунітет проти

позбавлення його права власності на землю, на вироблену ним на цій землі продукцію, на предмети особистого вжитку. В цьому варіанті свободи він вбачав завершення себе як цілісної істоти, врешті, як гарантію свого виживання.

Культивування «свободи від», з одного боку, підживлює здатність до опору зовнішньому ворожому середовищу. Але з другого – воно плекає пасивність, що робить таку модель свободи незавершеною, уломною, вразливою. Ліквідація економічних і політичних основ такої свободи підриває її відпорність щодо зовнішніх впливів. В умовах політики «обмеження», а відтак і «ліквідації куркуля як класу», репресій, виселення у віддалені райони СРСР, штучної ізоляції від інших груп сільського населення в середовищі соціальної групи розкуркулених відбувались процеси серйозних світоглядних трансформацій, докорінної зміни уявлень членів цієї групи про своє місце й призначення в соціумі, про справжню сутність людини, про соціальну справедливість, про історичну або й метафізичну виправданість (чи, навпаки, невинуватість) напрямку суспільного розвитку. Зміцнюються переконання про соціальну незахищеність людини в суспільстві, про всевладдя і непередбачуваність дій держави щодо особистості.

Дуже специфічне переживання почуття свободи під час Голодомору відчували ті віруючі люди, які вважали Голодомор в Україні божественним передpokладенням і здійсненням передбаченої в Біблії заключної фази апокаліпсису, а себе – воїнами Христа в боротьбі з силами антихриста, якого в есхатологічному вимірі ототожнювали з

радянською владою. Це була, звичайно, виключно духовна свобода. На цьому варіанті вияву свободи варто зупинитись докладніше, адже її дискурс в специфічному наświetленні упривнює нам складність і різноманітність духовного світу української людини в часи Голодомору. Понад те, цей варіант постає одним із своєрідних історичних втілень філіації ідеї свободи в європейському культурному просторі.

Добре відомо, що християнська теологія, філософія і література простором істинної свободи вважали простір внутрішнього духовного життя особистості, а точніше – простір душі. Таке розуміння свободи відбивало світоглядні настанови класу рабів пізнього часу рабовласницького соціуму: зв'язок людини з Богом як визначальний тип життєвої позиції; прагнення раба до особистого звільнення і ствердження себе як рівноправної людини в суспільстві; усвідомлення свого безсилля здійснити це звільнення в реальному житті. Поява антично-християнського типу внутрішньої свободи заманіфестувала духовний прорив людини за межі рабства як історичної фази європейської цивілізації і відіграла роль його погребаря. Водночас антично-християнське витрактування свободи замкнуло її в межах внутрішнього духовного життя людини.

Класична філософія в особі І. Канта руйнує внутрішньоособистісні стіни функціонування свободи, переносячи сферу її дії в обшир трансцендентальної реальності. А вже трагічні події в Європі початку й середини ХХ ст. змушують дослідників цього відтинку історії здійснити глибинні переакцентації в самих основах суспільної думки і, зокрема, в розумінні пріоритетних площин

розгортання свободи, екзистенції, волі. В концептуальних розмислах Х. Арендт, як вже було сказано, вищою формою вияву свободи є свобода суспільної дії, свобода вільного вчинку. «Стара аристотелівська дефініція людини набуває в Арендт нового звучання: в книзі “Vita activa”, присвяченій дії *par excellence*, автор підносить свobodний вчинок до рангу найвищої форми людської діяльності» [2, с. 29]. Такого роду вчинки є одночасно й актуалізацією ціннісних імперативів особистості, тому, входячи в зіткнення з тиском зовнішніх реалій, вони не конвертуються у вчинки, наснажені міркуваннями доцільності, компромісності, але зберігають вже інтеріоризовані в ході попереднього досвіду (в тому числі й екзистенційного) ідеали, настанови як регулятив поведінкової моделі.

Сказане цілком достосовується і до виміру свободи в світогляді розглядуваної наразі соціальної групи всередині українських селян. Це була не просто внутрішня непокора накинутому способу життя і мислення. Це була вільно обрана духовна позиція, витворена на глибинних ціннісних переконаннях. Така непідлегливість стала виявом свободи ціннісного світу.

Та все ж джерело, яке викликало її до життя, умови, в яких вона розгорталась, утворюють своєрідну соціально-духовну тріщину, яка, подібно до «чорної діри», засмоктує в себе життєво активну силу свободи, спотворюючи її основоположні характеристики.

Різновидом вияву свободи були й позиції тієї частини місцевих керівників, які всупереч суворим розпорядженням влади роздавали селянам хліб. Сюди ж належать позиції частини дружин активістів та й самих активістів,

які крадькома ділилися з селянами часткою конфіскованих ними ж харчів. Вони внутрішньо відчували себе вільними від вимог не надавати допомоги розкуркуленням, ізолювати їх від джерел отримання продуктів. У цих діях і світоглядних настановах домінувало розуміння себе як істоти, що покликана дотримуватись насамперед максим милосердя, совісті, гідності й любові.

Всі ці названі й неназвані парадоксальні у своїй основі іпостасі свободи в умовах Голодомору не є якимось автономним, своєрідним паростком на полі українських суспільних реалій тридцятих років. Насправді вони віддзеркалюють всепроникні парадокси духовних світів жертв і свідків цієї трагедії.

Наслідки такого нівечення свободи в період Голодомору ще довго відлунювало у віддаленому від нього часі. Навіть у тій ситуації, коли людина могла вже не боятись репресій за свій політичний чи ідеологічний вибір, ті переконання про ніщотність своєї значущості, які сформував Голодомор, продовжували виступати визначником її дій. Вони виходили на яв або в негативізмі, або в переконанні про таку саму ніщотність гідності й цінності інших людей. Недарма дослідницька група Центру українознавства КНУ імені Тараса Шевченка виявила, що навіть в 2003–2008 роках 78% з вибірки опитаних жителів України, які на період 1932–1933 років мали 1–7 років, несли в собі неусвідомлений комплекс меншовартості, 73% – високий рівень тривожності, 69% – низький рівень самоактуалізації [10].

Висновки. Розглянуті з боку філософської рефлексії, ці факти постають як моменти екзистенційного перетлумачення особистістю власної сутності, а

точніше, не перетлумачення, а перестворення, бо це був прорив за межі позиції біологічного виживання, прорив у таку сферу самоідентифікації, в якій цінності постають як щось вище за інстинкт самозбереження. Подібного роду зусилля в історії нерідко ставали вирішальними актами соціоантропогенезу і в цій своїй якості вимагають подальших фундаментальних досліджень.

ЛІТЕРАТУРА

1. Алексієвич, С. *Чорнобильська молитва*. Київ, 2016. 285 с.
2. Арндт, Х. Что такое свобода? *Между прошлым и будущим*. Москва, 2014. 372 с.
3. Гойченко, Д. *Красный апокалипсис: сквозь раскулачивание и Голодомор. Мемуары свидетеля*. Київ, 2013. 399 с.
4. *Голодомор 1032–1933 років в Україні. Документи і матеріали*. В 4 т. Київ, 2007.
5. Денисова, Т. Смерть – предельное одиночество? *Человек*. 2008. № 5.
6. Касавина, Н. А. Экзистенциальный опыт: переживание пути и становление структуры. *Вопросы философии*. 2013. № 7.
7. Коваль, О. Бог, свобода и бессмертие в философии Ханны Арндт. *Человек*. 2016. № 2.
8. *Людяність у нелюдяний час. Добровичинці в часи Голодомору*. Львів, 2013. 278 с.
9. Мор з косою над Здвижень-рікою. Очевидці засвідчують, звинувачують. *Брусилівщина 1932–1933 р.* Житомир, 2008. 178 с.
10. Обушний, М., Воропаєва, Т. Український народ був засуджений на знищення диктаторським режимом Москви. Усі плани і дії на вимирання українців розроблялися в Москві. Голодомор 1932–1933 рр. у політико-психологічному розрізі. *Українське слово*. № 17–21.
11. Шаламов, В. *Колымские рассказы*. URL: <http://www.Shalamov.Ru/library|2|4.htm>
12. Ялом, Ірвін. *Ліки від кохання та*

інші оповіді психотерапевта. Харків, 2017. 408 с.

13. Ятченко, В., Олійник, О. Культурний контекст екзистенційного досвіду. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2014. Вип. 4–5.
14. Ятченко, В. *Духовний світ української людини в часи Голодомору. Соціоантропологічні й смисложиттєві виміри Голодомору 1932–1933 років в Україні*. Київ, 2018. 155 с.
15. Боккаччо, Дж. *Декамерон*. 3 італійської переклав М. Лукаш. Київ, 2006. С. 222.
16. Yaspers, K. *Rechenschaft und Ausblick*. Munchen, 1951.

REFERENCES

1. Aleksievych, S. (2016). *Chernobyl Prayer*. Kyiv, 285 p. [in Ukr.]
2. Arendt, H. (2014). What is Freedom? *Between the Past and the Future*. Moscow, 372 p. [in Ukr.]
3. Hoichenko, D. (2013). *The Red Apocalypse: Through Dekulakisation and the Holodomor. Memoirs of a Witness*. Kyiv, 399 p. [in Rus.]
4. *The Holodomor of 1932–1933 in Ukraine. Documents and Materials*. (2007). In 4 Vols. Kyiv. [in Ukr.]
5. Denisova, T. (2008). Death – Ultimate Loneliness? *Man*. No. 5. [in Rus.]
6. Kasavina, N. (2013). Existential Experience: Experiencing the Path and Forming the Structure. *Questions of Philosophy*. No. 7. [in Rus.]
7. Koval, O. (2016). God, Freedom and Immortality in the Philosophy of Hannah Arendt. *Man*. No. 2. [in Rus.]
8. *Humanity in Inhuman Times. Benefactors during the Holodomor*. (2013). Lviv, 278 p. [in Ukr.]
9. Death with a Scythe over the Zdzvizen River. Eyewitnesses Testify and Accuse. (2008). *Brusyliv Region in 1932–1933*. Zhytomyr, 178 p. [in Ukr.]
10. Obushnyi, M., Voropaieva, T. The Ukrainian People were Condemned to Destruction by the Dictatorial Regime

- in Moscow. All Plans and Actions for the Extermination of Ukrainians were Developed in Moscow. The Holodomor of 1932–1933 from a Political and Psychological Perspective. *Ukrainske slovo* (Ukrainian Word), No. 17–21. [in Ukr.]
11. Shalamov, V. *Kolyma Tales*. [online] Available at: [http://www. Shalamov. Ru/ library/2/4.htm](http://www.Shalamov.Ru/library/2/4.htm) [in Rus.]
12. Yalom, I. (2017). *The Cure for Love and Other Stories from a Psychotherapist*. Kharkiv, 408 p. [in Ukr.]
13. Yatchenko, V., Oliinyk, O. (2014). The Cultural Context of Existential Experience. *Multiversum. Philosophical Almanac*. Issue 4–5. [in Ukr.]
14. Yatchenko, V. (2018). *The Spiritual World of Ukrainians during the Holodomor. Sociological and Existential Dimensions of the Holodomor of 1932–1933 in Ukraine*. Kyiv, 155 p. [in Ukr.]
15. Boccaccio, G. (2006). *Decameron*. Translated from Italian by M. Lukash. Kyiv, 222 p. [in Ukr.]
16. Yaspers, K. (1951). *Rechenschaft und Ausblick*. Munchen. [in Deu.]

Summary

THE EXISTENTIAL DIMENSION OF UKRAINIAN WORLDVIEW UNDER CONDITIONS OF SOCIAL TRAUMA CAUSED BY THE HOLDOMOR OF 1932–1933

Volodymyr YATCHENKO

orcid.org/0000-0003-0533-8580

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, lead research fellow of RIUS of Taras Shevchenko National University of Kyiv

email: yatchych@ukr.net

The relevance of the research. Determining the causes and searching for ways restoring society to its normal state after the end of the Russian-Ukrainian war, building new forms of economic and social relations, and shaping the spiritual world of the individual require the efforts of specialists in many areas of public life. The social sciences, including philosophy and sociology, also bear their share of responsibility for this extremely important task. The contribution of philosophy and sociology to these common aspirations lies, in particular, in the study of the existential dimension of human awareness of the deep foundations of their own being, personal self-identification, and their purpose in the world.

The **purpose** is to understand the Holodomor not only through its immediate events, but also in the context of eternal values comprehended by people during existential breakthroughs – in situations of understanding freedom, life and death, the meaning of one's own existence, and the place and purpose of humans in the world.

Conclusions. The experience of the Holodomor adds new insights, previously overlooked by Western researchers, to the understanding of social trauma and existential breakthroughs of individuals in extreme situations. Viewed from the perspective of philosophical reflection, the facts presented appear as moments of existential reinterpretation of one's own essence, or more precisely, not reinterpretation, a re-creation, because it was a breakthrough beyond the position of biological survival, a breakthrough into a sphere of self-identification in which values appear as something higher than the

instinct of self-preservation. Efforts of this kind in history have often been decisive acts of socio-anthropogenesis and, as such, require further fundamental research.

Keywords: Holodomor, social trauma, existential dimensions of personality during the Holodomor, freedom, existential aspects of life and death.

Отримано редакцією / Received: 22.01.26

Прорецензовано / Revised: 10.02.26

Схвалено до друку / Accepted: 26.02.26