

А. Козицький,
кандидат історичних наук, доцент
Львівський національний університет
імені Івана Франка
Львів, Україна

«ВИБІР БЕЗ ВИБОРУ»: ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИМІР ГОЛОДОМОРУ-ГЕНОЦИДУ

Голодомор-геноцид можна розглядати як класичний приклад екзистенційної кризи. Основними чинниками, які впливали на екзистенційний вибір українців під час Голодомору, були скерована на зумисне руйнування традиційної суспільної моралі політика більшовицького режиму, швидкий та прогресуючий розпад структур повсякденності, тривалий період невизначеності і реальної загрози для життя великої кількості людей. Усе це призвело до суттєвого звуження умов вибору, що поставав перед людьми в ураженій штучним голодом Україні. Більшовицька влада мала на меті добитися від українців принаймні байдужості щодо страждань тих, кого режим оголосив «ворогами», або й навіть декларативного схвалення чи активної підтримки урядової політики. Важливими наслідками Голодомору-геноциду в екзистенційному плані стали нав'язування українцям відчуття безсилості, умисне нівелювання духовних цінностей, поширення комплексу моральної неповноцінності.

Ключові слова: Голодомор, геноцид, екзистенційний вибір, мораль, ресентимент.

Те, ким є і ким може стати кожна людина, визначають її вчинки. Екзистенційний вибір — це не лише вибір життєвої стратегії, ролі, яку людина збирається відігравати у суспільстві, місця, в якому вона має намір опинитися на своєму життєвому шляху, але й постійні пошуки моральних цінностей та орієнтирів. Той вибір, який особа вчиняє у найважливіші моменти свого життя, є справжнім самовизначенням, яке, власне, й робить людську істоту суверенним носієм сумління і людської гідності.

Вивчення моделей екзистенційного вибору українців під час Голодомору-геноциду може стати важливою складовою переосмислення та засвоєння історичного досвіду. Питання, які постають під час дослідження цієї проблеми, продовжують залишатися важливими й сьогодні, через понад 80 років після вчинення злочину масового винищення українців голодом. Вони стосуються насамперед того, як стало можливим організоване комуністичним режимом убивство такої

великої кількості осіб, що змушувало людей ставати співучасниками геноциду, як було закладено основи для наступної історичної амнезії, що на тривалий час витіснила із людської свідомості спогади про Голодомор-геноцид.

Проблема екзистенційного вибору, який поставав перед потенційними жертвами Голодомору-геноциду, дотепер не знайшла достатнього наукового висвітлення. Чи не єдиною роботою, яка торкається цього питання, є велике есе відомого українського правозахисника, літературознавця та публіциста Леоніда Плюща (1939–2015), що з'явилося друком більше 20 років тому в часописі «Сучасність» [17].

Водночас слід зазначити, що у світі опубліковано багато досліджень, присвячених умовам та особливостям екзистенційного вибору, який вимушено робили жертви інших геноцидів ХХ ст., насамперед Голокосту [21, 22, 23, 27].

Метою пропонованої статті є визначити чинники, що формували умови екзистенційного вибору українців у 1932–1933 рр. на уражених Голодомором-геноцидом територіях, а також проаналізувати основні моделі прийняття найважливіших рішень у цей період.

Екзистенційний вибір зазвичай має тривалу в часі дію, він викликає кардинальні зміни у житті людини, впливає на шкалу її моральних цінностей, визначеність сенсу життя, допустимих стратегій у стосунках з іншими особами. Проблеми, пов'язані зі складнощами екзистенційного вибору в житті людини, зазвичай спричиняють важкі психологічні травми, внаслідок яких особа починає ставити під сумнів моральні основи свого життя, його сенс, мету та цінності. Така криза у людському житті часто-густо викликає тривалі розлади у спілкуванні з оточенням, втрату мотивації, відчуття тривожного неспокою, а також постійні сумніви у правильності вчиненого вибору.

Важливою питомою ознакою екзистенційного вибору є його автономний характер. Прийнято вважати, що людина робить такий вибір у момент критичного усвідомлення своєї екзистенційної самотності, спираючись винятково на внутрішнє світовідчуття, не піддаючись авторитетам чи впливам соціальних, політичних або навіть й культурних інституцій чи норм. Питання екзистенційного вибору є, по суті, питанням свободи та відповідальності кожної окремої людини. Дещо спрощено можна ствердити, що під час екзистенційного вибору діють лише індивідуальні, а не суспільні моральні норми та стандарти.

Особливою гостроти проблема екзистенційного вибору набирає у кризовий період, в обставинах, «які, як очікується, призведуть до нестабільної і небезпечної ситуації, що буде безпосередньо стосуватися особи, групи, спільноти або всього людства. Це стан, при якому існуючі способи досягнення цілей є неадекватними, непередбачуваними і небезпечними. Під кризою можна розуміти негативні зміни в безпеці,

які відображаються на політичних інститутах, культурі, суспільстві, економіці ... Криза створює високий рівень невизначеності і загрози (або передбачуваної загрози) для великої кількості людей» [11, с. 167].

Голодомор-геноцид без найменшого сумніву можна вважати класичним прикладом екзистенційної кризи. Віддавна відомо, що люди, які стали свідками сильних страждань, передчасної або важкої смерті близьких осіб, переживають духовну кризу й починають глибоко замислюватися над сенсом свого життя. Масова загибель голодуючих українців була не тільки величезною трагедією в людському вимірі, але й зумисно створеною моделлю ситуації екзистенційного вибору. Водночас слід наголосити на тому, що більшовицький режим протягом усього свого існування прикладав значні зусилля для того, аби позбавити людину традиційних моральних орієнтирів, примусити її в момент прийняття важливих етичних чи моральних рішень відмовитися від усього попереднього (дорадянського) життєвого досвіду. Таким чином, у багатьох випадках моральні норми, які люди засвоювали від батьків у процесі виховання, а також із щоденного досвіду, під час Голодомору-геноциду переставали слугувати регулятором людської поведінки.

Головною метою будь-якого тоталітарного режиму є суттєве звуження умов вибору для людини, від якої влада очікує безумовного послуху. Американський дослідник із коледжу Сімменса у Бостоні (Массачусетс) Лоренс П. Лангер (нар. 1929), описуючи ситуацію вибору стратегій виживання, до яких вдавалися в'язні нацистських концтаборів, свого часу прийшов до висновку, що: «примусовий вибір ... віддзеркалює, власне, вибір не між життям і смертю, а між двома формами ненормальної відповіді, нав'язаними ситуацією, яка не є наслідком власного вибору жертви» [13, с. 197–198]. Саме Л. Лангеру належить відоме визначення «вибір без вибору», яке цілком адекватно віддзеркалює реалії не лише нацистських концтаборів, але й Голодомору-геноциду.

Для вивчення екзистенційного виміру Голодомору-геноциду придатною може виявитися теза, висловлена відомим американським істориком Тімоті Снайдером (нар. 1969) у його новій книзі «Чорна земля». Йдеться про те, що неодмінною умовою геноциду є розпад державної системи, ліквідація основ правового захисту людини [19, с. 104]. На перший погляд, ідея видається дискусійною, оскільки геноцид українців відбувався в умовах не послаблення, а навпаки, неймовірного посилення, консолідації державного апарату СРСР, який змагав до того, аби поширити свій контроль достоту на усі сфери людського життя. Однак американський дослідник мав на увазі дещо інше: масове геноцидне винищення стає можливим тоді, коли державний апарат перестає виконувати свій обов'язок захисту громадян від позасудових переслідувань, систематичного та кумулятивного порушення їхніх прав.

Саме така ситуація і відбувалася в Україні у період колективізації та Голодомору-геноциду. Радянський державний апарат демонстрував повну дисфункційність в усіх класичних сферах компетенцій та повноважень: захисту людського життя та здоров'я, організації допомоги соціально вразливим верствам населення, правового захисту громадян тощо. Слід зазначити, що очільники більшовицького режиму тоді навіть не намагалися приховувати свого ставлення до поняття правового захисту. Виступаючи 4 листопада 1929 р. перед працівниками Інституту радянського будівництва та права, секретар ЦК ВКП(б) Лазар Каганович (1893–1991), який протягом трьох попередніх років очолював партійну організацію комуністів в Україні, чітко висловив позицію влади: «Ми відкидаємо поняття правової держави. Якщо людина, яка претендує на звання марксиста, усерйоз говорить про правову державу й тим більше застосовує поняття “правова держава” до Радянської держави, то це означає, що така особа йде на поводу в буржуазних юристів, це значить, що вона відходить від марксистсько-ленінського вчення про державу» [10, с. 80].

Важливими складовими морального порядку є ставлення людини до життя, праці, приватної власності, правди, обов'язків перед родичами, близькими людьми. Швидкий та прогресуючий розпад цих структур повсякденності зазвичай стає безумовною передумовою екзистенційної кризи, пов'язаної з усвідомленням несправедливості довколишнього світу. У практичній площині ця криза для переважної більшості людей означає відсутність очікуваного покарання і винагороди за добрі чи погані вчинки. Зі зрозумілих причин українці не довіряли більшовицькій державі, але, з іншого боку, не існувало жодної іншої системи організації суспільного життя (всі альтернативи, які зараз визначають як складники «громадянського суспільства», влада передбачливо нищила). Тому ситуацію, в якій держава розпочала масове винищення українців голодом, цілком виправдано слід уважати вагомим чинником екзистенційної кризи.

Додатковим чинником, який руйнував усталену картину світосприйняття українців наприкінці 1920-х — на початку 1930-х рр. була урядова політика, скерована на зумисне розмивання та руйнування традиційної суспільної моралі. Моральні норми передбачають суспільний консенсус щодо колективного уявлення про те, що є допустимим і моральним, а що — недопустимим і неморальним. Домінантним джерелом моральності для українців традиційно була релігія. Сучасні дослідження підтверджують існування тісної кореляції між релігійністю людини та низьким рівнем тривожності, емоційною стабільністю, психологічною рівновагою, цілісністю особистості [36, с. 97–106]. Усвідомлюючи таку регульовальну роль релігії, більшовицький режим заздалегідь розпочав боротьбу проти віри та церкви. За словами сучасного російського

дослідника релігійної політики більшовиків Ігоря Курляндського (нар. 1965): «Важливою справою під час проведення колективізації та «розкуркулення» було вмiле розпалювання у народі нищих iнстинктiв, що мало забезпечити масовiсть пiдтримки "великих планiв". Влада пiдбурювала значну масу людей до жорстокого насилля щодо своїх спiвгромадян, граючи на таких вiчних мотивах, як честолубство, користь, помста та заздрiсть до чужого успiху. Для того, аби задiяти людей у цьому напрямку, потрiбно було серйозно послабити вплив на iхню свiдомiсть традицiйних релiгiй та Церков iз моральними "табу", якi стримували вiд тих злочинiв, до яких народ активно пiдштовхувала сталiнська влада» [12, с. 430].

Прикметно, що активiзацiя урядового наступу на релiгiю в СРСР почалася одночасно iз колективiзацiєю. Наочним свiдченням завершення 1929 р. у Радянському Союзi «релiгiйного непу» стали реорганiзацiя та перейменування головної органiзацiї, яка займалася атеїстичною пропагандою. Вiд квітня 1925 р. у СРСР iснувало Товариство друзiв газети «Безбожник». На своєму другому з'їзді 11–15 червня 1929 р. це загальносоюзне товариство прийняло рiшення змiнити назву на Союз вiйовничих безбожникiв, затвердити нову редакцiю статуту, органiзацiйно видiлити окреме дитяче товариство Юних вiйовничих безбожникiв [1, с. 370]. Привертає увагу той факт, що серед 1200 депутатiв з'їзду, який прийняв усi ці рiшення, було лише 109 селян [4, с. 20], хоча сiльські мешканцi на той час склали близько 80 % населення краiни. Восени–узимку 1929 р. у багатьох рiгiонах краiни синхронно почалися антирелiгiйнi заходи особливо блiзницького та цинiчного характеру: «змагання» серед комсомольцiв зi збору iкон, якi завершувалися iх публiчним спаленням або влаштуванням «антирелiгiйного тиру» (стрiлецького турнiру, пiд час якого замість мiшеней використовували iкони i карикатурнi зображення духовних осiб), костюмованi антирелiгiйнi заходи, пiд час яких переодягненi в автентичне церковне облачення комсомольцi розiгрували репризи, що мали демонструвати «паразитизм» та «зiпсутiсть» духовенства, поширення серед дiтей молодшого шкiльного вiку iгор, що пропагували зверхнє та нетерпиме ставлення до релiгiї [12, с. 401].

Подальша ескалацiя антирелiгiйної кампанiї демонструє помiтну кореляцiю iз геноцидною полiтикою більшовицького режиму. У вересні 1932 р. в СРСР було проголошено початок «безбожної п'ятирiчки», яка мала завершитися 1937 р. лiквiдацiєю в СРСР усiх релiгiйних конфесiй та зовнiшнiх проявiв релiгiйностi. Як вiдзначила сучасна українська дослідниця Тетяна Євсєєва (нар. 1970), саме пiд час збиральної кампанiї та хлiбозаготiвель 1933 р. влада вдалася до застосування нових методiв антирелiгiйної боротьби. Цими новими методами, якi почали фiксувати письмово у текстах договорiв про соцзмагання, були зобов'язання

виходити на роботу під час релігійних свят, вести роз'яснювальну виховну антирелігійну роботу серед односельців, бойкот на відвідання церкви, організований вихід із релігійної громади, відмова від здійснення усіх релігійних обрядів, щоденна участь у перевірці виконання іншими членами колгоспу взятих на себе зобов'язань [8, с. 666]. Накинутий українцям примус взаємного стеження за дотриманням зовнішніх проявів атеїзму отримав евфемістичну назву «взаємного живого зв'язку» [9, с. 327].

Головними символами нищення морального порядку стали закриття та профанація церков, санкціоноване вдолою нищення прицерковних цвинтарів, заборона на публічні прояви релігійності. Утім, слід відзначити й певну обережність комуністичного режиму у провадженні наступу на Церкву. У багатьох випадках, організовуючи антирелігійні кампанії, більшовики імітували вимушеність та тимчасовість своїх дій. До прикладу, поширеною формою виправдання закриття церков стало перетворення храмів у колгоспні зерносховища, що виразно мало на меті використати традиційне серед українців шанобливе ставлення до хліба. У деяких випадках рішення про зберігання зібраного хліба у закритій церкві оголошували тимчасовим.

Особливе символічне значення мали ті прояви атеїзму, які стосувалися порушення традицій шанобливого ставлення до смерті та померлих, а також місць поховання: використання цвинтарних хрестів на дрова (християнська традиція передбачає, що старий надмогильний хрест може бути спалений, але тільки на території самого цвинтаря) та поховання без молитви. Слід підкреслити, що практика поховання померлих без молитви почала поширюватися ще до початку Голодомору-геноциду внаслідок офіційної заборони проводити публічні богослужіння на цвинтарях.

Іншою мішенню більшовицького репресивного апарату стали традиції української народної культури, народної духовності, етики тощо. Маючи намір нейтралізувати, а згодом й узагалі ліквідувати вплив цих чинників, більшовицький режим намагався замінити їх «класовою мораллю», штучно створеними зразками нових моделей поведінки, «червоних обрядів», нових «цінностей» тощо. Як відзначила українська дослідниця радянської релігійної політики Лариса Дудка (нар. 1969), активісти Союзу войовничих безбожників намагалися запроваджувати «безрелігійні обряди сімейно-побутового циклу», що супроводжувалося вульгарним приниженням почуттів віруючих [7, с. 14].

Водночас більшовицький тоталітарний режим приклав значні зусилля для формування нової офіційної моральності. Дуже швидко цей процес набрав винятково потворних форм. Відсутність вільного доступу до матеріальних та духовних благ сприяла формуванню в суспільстві почуття меншовартості, невпевненості, відсутності власної

думки та самоповаги. Праця перестала виконувати властиву їй функцію самореалізації та утвердження суспільної позиції. Як вдало зауважила американо-німецька філософ, одна зі засновниць теорії тоталітаризму Ханна Арендт (1906–1975), економічні показники, покращення матеріального стану були для сталінського режиму другорядною метою порівняно зі зміцненням своєї влади та репресивного апарату [2, с. 469].

Одним із ключових моментів кризи традиційної духовності стало відчуття безсилля, яке тоталітарний режим СРСР зумисно намагався викликати у населення. Поширення серед громадян цього відчуття було важливим для режиму не лише як запобіжник, що мав перешкодити виникненню осередків можливого опору, але й як важлива передумова формування таких соціальних реакцій як байдужість до страждань інших та навіть зловтіха від них. Ще наприкінці XIX ст. у філософії Фрідріха Ніцше (1844–1900) було обґрунтовано екзистенційну суть емоцій «зловтіхи» (Schadenfreude) чи «ресентименту» (ressentiment), які філософ визначав як таємну зловтіху слабких від публічного упокорення та нещастя тих, кого вони уважали сильнішими за себе: «повстання рабів в моралі починається з того, що ресентимент сам стає творчим й народжує цінності: ресентимент таких істот, які самі не здатні до дійсної реакції; реакції, яка б виразилася у вчинкові, і котрі винагороджують себе уявною помстою» [14, с. 426; 35, с. 25]. Джерелом ресентименту, на думку німецького мислителя, ставало соціальне та економічне аутсайдерство, відчуття психологічної немічності та моральної слабкості, відсутності мінімальної можливості впливати на перебіг подій. За словами сучасного дослідника ніцшеанства Андрія Прокоф'єва (нар. 1972), люди, котрі силою обставин стають жертвами ресентименту, «слабкість намагаються «перебrehати» у «заслугу», нездатність звести порахунки — у «доброту», боягузливу підлість — у «смирненність», підпорядкування тим, кого ненавидять, — в «послуж». Це перевертання цінностей дозволяє ресентиментній особистості зняти гостроту переживань власної екзистенційної нікчемності й одночасно з тим загарувати, скинути із постаменту тих, хто виступав, а на несвідомому або ретельно прихованому від самого себе рівні, продовжує виступати в якості об'єкту їх заздрощів» [18, с. 176].

Ресентимент блокує емпатію (здатність співчутливо реагувати на емоції іншої людини, співпереживати стражданням або радості інших людей) й навпаки приносить сатисфакцію за нібито виправлення історичної кривди. Лише емпатична особа здатна відчувати страх та дискомфорт від самого вигляду страждання іншої людини, проявів її фізичного болю. За нормальних обставин допомога голодуючим зазвичай є автоматичною реакцією людини, яка живе в парадигмі цивілізованого морального порядку. Важливою рисою характеру таких альтруїстичних осіб є нормоцентричність — сильне домінуюче

уявлення про незмінність норм та принципів, у яких їх виховали. Для того, аби блокувати таку емпатію, більшовицький пропагандистський апарат приклав значні зусилля, розпалюючи серед українців недовіру та заздрість, які в перспективі ставали основою для ресентименту.

З метою подолання емпатії більшовицький пропагандистський апарат розпалював почуття загрози та непевності, які мали послужити своєрідною «моральною анестезією» для осіб, задіяних у безпосередній організації Голодомору-геноциду. Більшовицька пропаганда постійно стверджувала про небезпеку зовнішньої агресії імперіалістичних держав та внутрішню загрозу, яку буцімто становили ідейні противники комуністичного режиму та агенти зарубіжних розвідок.

Іншим поширеним методом «моральної анестезії» для майбутніх виконавців геноциду стала послідовна дегуманізація українців, дискредитація потенційних жертв, яких засобами пропаганди зображали як «петлюрівців» або «куркулів». Українська дослідниця Голодомору Людмила Гриневиц (нар. 1962) відзначає: «радянська пропаганда діяла засобами впливу на емоційно-чуттєву сферу людини. Особливо це стосувалося численних карикатур, де «куркулів» зображали у вигляді тварин, наділяли відразливою зовнішністю і ганебними психологічними рисами. "Куркулі" поставали то у вигляді свині, то у вигляді злого собаки, який не віддає пайків бідняцьким дітям. Однак і у людському образі вони були так само відразливі: зазвичай гладкі, добре одягнуті, з украй неприємними обличчями дядьки сиділи на мішках хліба або ховалися за ними, споювали бідноту горілкою, або стріляли в активістів із обрізів» [6, с. 111]. Дегуманізація та дискредитація потенційних жертв Голодомору-геноциду мала дві важливі взаємопов'язані мети: прямо звинуватити українців у погіршенні економічної ситуації в країні та водночас виправдати урядову політику щодо них.

Існують численні свідчення того, що головні кадри провладних активістів в українському селі формувалися переважно з середовища найбідніших та соціально упосліджених верств. Для таких осіб перехід у категорію провладного «активу» найчастіше був мотивований бажанням підвищити свій соціальний та майновий статус, відплатити за справжні або уявні кривди минулого. Василь Франчук, який пережив Голодомор-геноцид на Вінниччині, згадував про поведінку сільського провладного активу під час кампанії розкуркулення: «“Куркулили” Пушкаря Григорія Івановича. Сім'ю викинули з хати, потім у Сибір. У хаті Пушкаря активісти п'ють, гуляють, на все село стид. Нарешті п'яна Марфа Горохівська вилазить у коморі на діжу з квашеною капустою, мочиться у капусту і приказує: “Оце тобі, куркуляко! Оце тобі!”» [20, с. 132].

Комуністичний режим ставився до сформованого із бідняків активу як до витратного матеріалу. Значну частину цього активу можна

визначити як лімінальний (пороговий) соціальний елемент, який порував стосунки із традиційним українським соціумом, але ще не був інкорпорований владним адміністративним апаратом. Після виконання своєї функції чимало провладних активістів часто-густо самі ставали жертвами урядових репресій. Існують численні свідчення випадків, коли сільські активісти, які проводили колективізацію та розкуркулення, згодом вмирили від голоду в 1932–1933 рр. [3, с. 40, 130, 229]

Головним питанням екзистенційного вибору під час Голодомору-геноциду був вибір між своєю та чужою смертю. Таким чином, питання вибору безпосередньо стосувалося природної людської реакції — відчуття своєї відповідальності за долю інших людей. Моральна норма «не вбий» має настільки очевидний та логічний характер, що для її подолання потрібен вагомий аргумент, який найчастіше зводиться до ідеї «самозахисту». Суспільна свідомість допускає убивство як засіб самозахисту, спосіб, забравши чуже життя, врятувати своє або й навіть життя більшої кількості людей, яким може загрозувати небезпека. Саме така антропологічна перспектива є важливою для аналізу згаданої проблеми.

Іншим важливим питанням є те, наскільки безпосередні виконавці геноцидної політики усвідомлювали, що їхні дії стають способом убивства голодом. Звісно ж, позбавлення їжі, а також можливостей отримати її сурогатні замітники є формою убивства. Однак слід пам'ятати, що офіційна позиція більшовицького режиму полягала у тому, що голодуючі українці насправді нібито мають запаси схованого хліба, який не бажають здавати державі [5, с. 741–742].

Прийняті у сучасній історіографії схеми моделей поведінки особи під час геноциду зводяться до трьох основних ролей, які людина може приймати щодо злочину: жертви, ката і пасивного спостерігача. Трохи в інший спосіб такі моделі поведінки описують як ухилення та опір, співпраця та співробітництво, подолання та виживання [33, 34]. Одразу слід зауважити, що ситуація екзистенційного вибору українців під час голоду 1932–1933 рр. виключала нейтральну позицію спостерігача. Українці, які опинилися на територіях Голодомору-геноциду, змушені були активно уникати ролі жертви, але не могли уникнути самого голоду.

Головним моральним викликом геноциду прийнято вважати пасивність. Іноді виникає спокуса оцінити колективну пам'ять про Голодомор як суму персонального досвіду пасивних очевидців трагедії Голодомору-геноциду. Така пасивна постановка у концептуальних оцінках геноциду зазвичай позначається дефініцією «свідка». Принагідно варто зауважити, що поняття «свідок Голодомору» не варто використовувати щодо осіб, які пережили Голодомор-геноцид і були, по суті, його жертвами. На жаль, визначення «свідок Голодомору» у значенні очевидця, але водночас і жертви цього злочину дедалі частіше вживають журналісти.

Тривожною тенденцією є поява такого визначення в публікаціях академічних істориків [15]. Концепція «свідка» з'явилася в англomовній літературі на тему Голокосту в середині 1960-х рр. Поштовхом до розробки концепції пасивного «спостерігача-свідка злочину» стало убивство 13 березня 1964 р. в нью-йоркській дільниці Квінс двадцятьохсмирічної жінки Катрін Дженовезе (1935–1964), свідками смерті якої, згідно із твердженням преси, виявилось 38 осіб, жодна із яких не тільки не втрутилася на захист жертви, а й навіть не зателефонувала в поліцію [32]. Вивчаючи цей та подібні випадки, американські соціальні психологи Джон Дерлі (1938–2018) та Бібб Латан (нар. 1937) висунули гіпотезу, відповідно до якої пасивність свідків злочину посилюється завдяки присутності на місці подій інших осіб, які поведуться так само пасивно. Так відбувається своєрідне «розпорошення» відповідальності чи, як назвали таке явище американські науковці, «дифузія відповідальності» [25]. Суть цієї психологічної реакції полягає у тому, що ймовірність активної реакції людини на кризову ситуацію, свідком якої вона стає, обернено пропорційна до кількості осіб, які перебувають на місці подій (себто людина, яка з високою ймовірністю реагувала б на певну ситуацію, якщо вона була б єдиним її свідком, буде все більше втрачати мотивацію до втручання мірою збільшення кількості інших свідків події). Голодомор-геноцид можна визначити як типову ситуацією виникнення «дифузії відповідальності».

Важливим методологічним принципом вивчення умов прийняття екзистенційних рішень під час геноциду, є концепція так званої «сірої зони». Автором цього визначення наприкінці 1980-х рр. став італійський письменник Прімо Леві (1919–1987), який вмістив есе про «сіру зону» у свою останню прижиттєву книгу «Потоплені і врятовані» [29, с. 36–69]. Письменник, який у 1943–1945 рр. був в'язнем нацистських концтаборів, наголошував, що дихотомічна схема «жертви» і «ката» не надто придатна під час опису тоталітарного апарату примусу, оскільки неприхованою метою тоталітарної машини завжди є спроба перетворити переслідуваних на співучасників свого винищення або принаймні добитися від жертв такої поведінки, яка б об'єктивно могла полегшити реалізацію геноцидного сценарію [29, с. 20, 36–37].

Концепцію «сірої зони» у контексті жертв Голокосту, які з різних причин співпрацювали із нацистами, пришвидшуючи власне винищення, на рубежі ХХ–ХХІ ст. детально проаналізували соціолог Голдсмітського коледжу Лондонського університету Девід Гірш (нар. 1967) [28] та історик із Центру досліджень Голокосту Меморіального музею Голокосту у Вашингтоні (США) Мартін Дін (нар. 1962) [26]. Аналогічні дослідження ролі, яку відіграли люди зі «сірої зони» під час геноциду 1994 р. в Руанді, підготували дослідниця соціальної антропології із Університету штату Джорджія в Атланті (США) Дженні Барнет (нар. 1973) [24] та

керівник Інституту африканських студій Колумбійського університету в Нью-Йорку (США) Махмуд Мамдані (нар. 1946) [31].

Жодною мірою не маючи наміру змішувати переслідувачів і переслідуваних (така установка, без найменшого сумніву, є моральною аберацією або погано прихованою формою співучасті у виправданні геноцидного злочину), варто погодитися із фактом існування «привілейованих» жертв, які, шукаючи компроміс та різною мірою співпрацюючи із гнобителями, намагалися продовжити своє життя. В українському випадку така категорія осіб мусить мати багато відтінків «сірого»: від донощиків, які, повідомляючи представників влади про приховані сусідами харчі, у такий спосіб намагалися відвернути увагу від себе або продемонструвати свою лояльність, до функціонерів низового рівня, що безпосередньо брали участь у конфіскаціях хліба та всього їстівного у голодуючих. На найнижчому рівні своєї піраміди, що слугувала опорою режиму під час Голодомору-геноциду, перебували конформісти, які лише ситуативно та спорадично могли виявити підтримку більшовицькій політиці, вище перебували вимушені співучасники, які пішли на співпрацю з владою через терор та залякування, й, зрештою, найвище — особи, які свідомо, з політичних, соціальних чи матеріальних причин стали виконавцями геноцидної політики.

Складна життєва ситуація, в якій людині доводиться приймати рішення, часто спричиняє кризу особистих поглядів та переконань. Особливо важкі наслідки спричиняє ситуація, у якій людина постає не просто перед обмеженістю свободи вибору, а й взагалі перед відсутністю вибору як такого. Мільйонам українців під час Голодомору-геноциду доводилося робити вибір не лише щодо питання життя та смерті, але й вирішувати багато інших завдань, які, по суті, означали вибір більшого або меншого зла (такою дилемою, наприклад, ставало питання, як розділити недостатню кількість їжі серед кількох голодуючих дітей). Психологи вважають, що людина повинна відчувати сатисфакцію та заспокоєння від прийняття важливих світоглядних рішень (ці відчуття є наслідком зняття психологічної напруги стану очікування та вибору). Але в умовах, коли кожен вибір є поганим, виникає ситуація перманентного невдоволення від «вибору без вибору», яка не лише не позбавляє людину психологічної напруги та стану неспокою, а й нівелює моральні орієнтири.

Наслідком такого травматичного психологічного досвіду стають серйозні зміни психологічного характеру. Американський історик та психіатр Роберт Джей Ліфтон (нар. 1929), який вивчав вплив на людську свідомість масового травматичного досвіду у різних життєвих ситуаціях (війна, політичне насилля, геноцид), прийшов до висновку, що ті, хто пережив масштабну колективну травму (коли життя особи тривалий час перебувало під загрозою смерті), до кінця життя відчувають «печатя

смерті», яка полягає у приховуваному відчутті вини за свої почуття та емоції. На думку ученого, очевидці масової загибелі інших осіб, живуть із внутрішнім відчуттям вини, яке виникає із усвідомлення того, що вони не реагували належним чином на страждання та смерть інших людей, підсвідомо тішилися з того, що вижили у той час, коли інші загинули. У підсумку такі емоції призводять до необхідності витіснити з пам'яті травматичний досвід чи навіть негувати або заперечувати його [30].

Іншим наслідком прийняття важких екзистенційних рішень під примусом є метафізичний страх. Відома українська культуролог та літературознавець Оксана Пахльовська (нар. 1956) наступним чином підсумовувала психологічні наслідки Голодомору-геноциду для українців: «1932 і 1933 роки — це не тільки втрата мільйонів людей, а і великий депресивний страх, який був увігнаний дуже глибоко в підсвідомість, у психіку. Замість людських почуттів суспільством оволодів Страх — тотальний, принизливий Страх. Страх бути собою. Розмовляти своєю мовою. Згадувати своїх мертвих. Страх бути. Від часів Сталіна українське суспільство паралізоване страхом бути. Звідти й прірва Не-присутності, Не-праці, Не-моралі. Звідси загребущість одних і готовність до напівголодного існування інших. До постійних нестатків. Аби не чіпали. Аби не мучили. Яка свобода? Яка демократія? "БУДЕМО ТЕРПІТИ". Витерпівши Голодомор, можна витерпіти все на світі. Звідси також відмова від своєї культури. Лишилося в генах: за приналежність до цієї культури — убивають. Страх — це єдиний і тотальний спадок, який Система залишила українському суспільству. Цей принизливий спадок передається з покоління в покоління. Вивітриє із людей мову. Гідність. Пам'ять» [16, с. 4].

* * *

Зважаючи на індивідуальність будь-якого екзистенційного вибору, слід дуже обережно поставитися до самої можливості певних узагальнень чи встановлення закономірностей на підставі аналізу поведінки людей під час Голодомору-геноциду. Завжди існує ризик есенціалістичного сприйняття минулого, в якому цілим національним чи соціальним групам приписують однорідну роль в певних історичних подіях. Основою такого спрощеного підходу є прийняття тези, що певні особливості поєднують усіх членів окресленої групи й вони ж визначають поведінку усіх цих осіб. Дійсність Голодомору-геноциду найчастіше була значно складнішою, такою, що не піддається простій оцінці. Спрощення та узагальнення не полегшуватимуть розуміння механізмів та сутності масового винищення українців голодом.

Однак певні висновки усе ж можна зробити. Екзистенційний вимір рішень, які доводилося приймати українцям під час Голодомору-геноциду, насамперед полягає у знищенні певного способу життя. Цей спосіб

життя зникав не лише через смерть мільйонів його носіїв, але мірою того, як ті, хто вижили, починали свідомо від нього відмовлятися. Метою більшовиків було добитися від підвладного населення принаймні байдужості щодо страждань тих, кого режим оголосив «ворогами», або й навіть зловтішного схвалення урядової політики. Матеріальне зuboжіння супроводжувалося втратою самоповаги, моральним падінням, нівелюванням духовних цінностей, насадженням комплексу моральної неповноцінності.

Сучасній українській перспективі осмислення Голодомору-геноциду бракує поглиблених студій суспільних та економічних передумов цього масштабного злочину. Шукати відповіді на питання про екзистенційні умови та особливості прийняття рішень людьми, які опинилися у умовах нелюдського «вибору без вибору», мали б спільно історики, етнологи, антропологи та соціологи. Не можна забувати того факту, що кожне важливе екзистенційне рішення є наслідком цілого ланцюжка попередніх учинків, вироблення та прийняття певних особистих установок, визначення життєвих пріоритетів тощо. Таким чином, можна стверджувати, що вагома частина екзистенційних рішень, які українці приймали під час Голодомору-геноциду, були «запрограмовані» тими вчинками та вибором, який вони робили попередніми роками.

Немає жодного сумніву в тому, що вивчення моделей екзистенційної поведінки під час Голодомору має важливе пізнавальне значення. Результати таких досліджень можуть бути використані для поглиблених соціально-антропологічних студій Голодомору-геноциду, а також для аналізу довготривалих наслідків масового винищення українців голодом.

Список використаних джерел:

1. Аксючиц В. Идеократия в России. Москва–Берлин: Директ-Медиа, 2019. 535 с.
2. Арндт Х. Джерела тоталітаризму / пер. з англ. В. Верлока, Д. Горчаков. 2-е вид. Київ: Дух і літера, 2005. 584 с.
3. Великий голод в Україні 1932–1933 років: у IV т. / упор. Дж. Мейс. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. Т. II. Свідчення очевидців для Комісії Конгресу США. 816 с.
4. Висовень О. Відношення комуно-більшовицького режиму до релігійних громад евангельських християн і баптистів в період становлення тоталітаризму (кін. 20-х — 30-ті рр. ХХ ст.). *ScienceRise*. 2016. № 10. С. 19–22.
5. Голодомор 1932–1933 років в Україні: документи і матеріали / упор. Р. Пиріг. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2007. 1128 с.

6. Гриневич Л. Хроніка колективізації та Голодомору в Україні. 1927–1933. Т. 1. Початок надзвичайних заходів. Голод 1928–1929 років. Кн. 3. Київ: Критика, 2012. 263 с.
7. Дудка Л. Спілка войовничих безвірників в антирелігійній пропаганді в Україні (20-ті — 40-ві роки ХХ ст.): автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01. Київ, 2005. 20 с.
8. Євсєєва Т. «Безбожна п'ятирічка». Діяльність спілки войовничих безбожників. Голод 1932–1933 років в Україні: причини і наслідки / від. ред. В. Литвин. Київ: Наук. думка, 2003. С. 656–675.
9. Євсєєва Т. Діяльність спілки «войовничих безвірників» України під час суцільної колективізації 1929–1933 рр. *Проблеми історії України: факти, судження, пошуки: міжвід. зб. наук. праць* / від. ред. С. Кульчицький. Київ: Інститут історії НАН України, 2004. № 11. С. 303–331.
10. Иванова Г. История ГУЛАГа, 1918–1958: социально-экономический и политико-правовой аспекты. М.: Наука, 2006. 438 с.
11. Кальницький Е. Екзистенційні засади антропологічної кризи. *Вісник Національного університету «Юридична академія України ім. Ярослава Мудрого»*. Серія: Політологія. 2016. № 2. С. 166–173.
12. Курляндский И. Сталин, власть, религия (религиозный и церковный факторы во внутренней политике советского государства в 1922–1953 гг.). М.: Кучково поле, 2011. 720 с.
13. Лангер Л. Дилема вибору в таборах смерті. Поза межами розуміння. Богослови та філософи про Голокост / за ред. Дж. К. Рота і М. Беренбаума; пер. з англ. С. Альошкіна. Київ: Дух і Літера, 2001. С. 195–205.
14. Ницше Ф. К генеалогии морали. Сочинения: в 2 т. / сост. и прим. К. Свасьяна. М.: Рипол Классик, 1997. Т. 2. С. 407–524.
15. Огієнко В. Голодомор як історична травма. Голод в Україні у першій половині ХХ століття: причини та наслідки (1921–1923, 1932–1933, 1946–1947): матеріали міжнар. наук. конф. м. Київ, 20–21 листоп. 2013 р. / під ред. М. Антонович, Г. Боряка, О. Гладуна, С. Кульчицького. Київ, 2013. С. 319–323.
16. Пахльовська О. Джеймс Мейс і його місія. Перемога над Великим Страхом. *День*. 2007. 14 лютого. (№ 27). С. 1, 4.
17. Плющ Л. Тридцять чорний рік. *Сучасність*. 1997. № 7–8. С. 124–151; № 9. С. 88–111.
18. Прокофьев А. Справедливость и resentment (Заметки на полях «К генеалогии морали» Ф. Ницше). *Этическая мысль*. 2013. № 13. С. 175–198.

19. Снайдер Т. Чорна земля. Голокост як історія і застереження / пер. з англ. П. Білак, О. Камишникова, Т. Родіонова. Київ: Медуза, 2017. 400 с.
20. 33-й: Голод. Народна книга-меморіал / упоряд. Л. Коваленко, В. Маняк. Київ: Радянський письменник, 1991. 584 с.
21. Brown A. The Trauma of 'Choiceless Choices': The Paradox of Judgment in Primo Levi's "Grey Zone". Trauma, Historicity, Philosophy / ed. by M. Sharpe, M. Noonan, J. Freddi. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Press, 2007. P. 121–140.
22. Brawn A. "Privileged" Jews, Holocaust Representation and the "Limits" of Judgment: The Case of Raul Hilberg. Europe's Expansions and Contractions: proceeding of the XVIIth Biennial Conference of the Australasian of the European Historians (Adelaide, July 2009). Unley: Australian Humanities Press, 2010. P. 63–86.
23. Brown A. Judging "Privileged" Jews: Holocaust Ethics, Representation, and the "Grey Zone". New York: Berghahn Books, 2013. 213 p.
24. Burnet J. Accountability for Mass Death, Acts of Rescue, and Silence in Rwanda. A Companion to the Anthropology of Death / ed. by A. Robben. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons Inc, 2018. P. 205–222.
25. Darley J., Latané B. Bystander Intervention in Emergencies: Diffusion of Responsibility. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1968. № 4. P. 377–383.
26. Dean M. Life and Death in the "Grey Zone" of Jewish Ghettos in Nazi-Occupied Europe: The Unknown, the Ambiguous, and the Disappeared. Grey Zone: Ambiguity and Compromise in the Holocaust and Its Aftermath / ed. by J. Petropoulos, J. Roth. New York: Berghahn Books, 2005. P. 205–221.
27. Finkel E. Ordinary Jews: Choice and Survival during the Holocaust. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017. 296 p.
28. Hirsch D. "The Gray Zone of The Banality of Evil". Ethics After the Holocaust: Perspectives, Critiques, and Responses / ed. by J. Roth. St. Paul: Paragon House, 1999. P. 90–107.
29. Levi P. The Drowned and the Saved. New York: Vintage International Edition, 1989. 203 p.
30. Lifton R. J. The Broken Connection: On Death and the Continuity of Life. Washington, D.C.: American Psychiatric Publishing, 1996. 512 p.
31. Mamdani M. When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda. New York: Princeton University Press, 2001. 384 p.
32. Manning R., Levine M., Collins A. The Kitty Genovese Murder and the Social Psychology of Helping: The Parable of the 38 Witnesses. *American Psychologist*. 2007. № 62/6. P. 555–562.

33. Probing the Limits of Categorization. The Bystander in Holocaust History / ed. by C. Morina and K. Thijs. New York: Berghahn Books, 2018. 382 p.
34. Świadkowie. Między ofiarą i sprawcą zbrodni / red. A. Bartuś. Oświęcim: Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau, 2017. 367 s.
35. Ure M. Nietzsche's Schadenfreude. *The Journal of Nietzsche Studies*. Penn State University Press. Vol. 44. spring 2013. (Iss. 1). P. 25–48.
36. Ya-Hui H. Religiosity and Death Anxiety of College Students. *The Journal of Human Resource and Adult Learning*. 2012. № 8. P. 97–106.

References:

1. Aksiuchits, V. (2019). *Ideokratiia v Rossii*. Moscow-Berlin: Direct-Media. [In Russian].
2. Arendt, H. (2005). *Dzherela totalitaryzmu*. (Trans. V. Verlok, D. Honcharov) Kyiv: Dukh i Litera. [In Ukrainian].
3. Mace, J. (Ed.). (2008). *Velykyi holod v Ukraini v 1932–1933 rr*. Vol. 4. Kyiv: Vyd. dim “Kyievo-Mohylianska academia”. [In Ukrainian].
4. Vysoven, O. (2016). Vidnoshennia komuno-bilshovytskoho rehymu do relihiinykh hromad yevanhelskyk hrystyian i baptystiv v periodstanovlennia totalitaryzmu (kin. 20-kh — 30-ti rr. 20 st.). *ScienceRise*, 10. [In Ukrainian].
5. Pyrih R. (Ed.). (2007). *Holodomor 1932–1933 rokiv v Ukraini: Dokumenty materialy*. Kyiv: Vyd. dim “Kyievo-Mohylianska akademiia”. [In Ukrainian].
6. Hrynevych, L. (2012). *Khronika kolektyvizatsiyi ta Holodomoru v Ukraini. 1927–1933* Vol. 1. Pochatok nadzvychainykh zakhodiv. Holod 1928–1929 rokiv. Kyiv: Krytyka. [In Ukrainian].
7. Dudka, L. (2005). *Spilka voiovnnych bezvirnykiv v antyrelihiinii propahandi v Ukraini (20-I — 40-vi roku 20 st.)*: abstract of unpublished thesis (PhD in History), National University of Kyiv-Mohyla Academy. [In Ukrainian].
8. Yevsieyeva, T. (2003). "Bezbozhna piatyrichka". In Lytwyn, V. (Ed.), *Famine 1932–1933 in Ukraine: causes and consequences*. Kyiv: Naukova dumka. [In Ukrainian].
9. Yevsieieva, T. (2004). Diialnist spilky “voiovnnych bzhvirnykiv” Ukrainy pid chas sutsilnoi kolektyvizatsiyi 1929–1933 rr. In S. Kultchytyskyi. (Eds). *Problems of History of Ukraine: Facts, Judgments, Searches*. (11). [In Ukrainian].
10. Ivanova, G. (2006). *Istoriya GULAGa, 1918–1958: Sotsialno-ekonomisheskiy i politiko-pravovoy aspekt*. Moscow: Nauka. [In Russian].

11. Kalnyckyj, E. (2016). Ekzystentsiini zasady antropolohichoi kryzy. *Bulletin of the National University of "Jaroslav Mudryj Law Academy of Ukraine"*. (2). [In Ukrainian].
12. Kurliandskiy, I. (2011). *Stalin, vlast, religiya (religiooznyy I tserkovnyy factory vo vnutenney politike sovet'skoho gosudarstva v 1922–1953 gg.)*. Moscow: Kuchkovo pole. [In Russian].
13. Langer, L. (2001). Dylema vyboru v taborakh smerti. In Roth, J., & Berenbaum, M. (Eds.). *Poza mezhamy rozuminnia. Bohoslovy i filosofy pro Holokost*. Kyiv: Duch i Litera. (pp. 195–205). [In Ukrainian].
14. Nietzsche, F. (1997). K genealogii morali. (Trans.). In *Writings*. Vol. 2. Moscow: Ripol Classic. (pp. 407–524). [In Russian].
15. Ohiienko, W. (2013). Holodomor yak istorychna travma. In Antonovych, M. Boriak, H., Hladun, O., & Kulchytskyi, S. (Eds.). *Holod v Ukraïni v pershii polovyni 20 stolittia: Prychyny i naslidky (1921–1923, 1932–1933, 1946–1947)*. Kyiv: Vyd. dim “Kyievo-Mohylianska academia”. (pp. 319–323). [In Ukrainian].
16. Pakhliovska, O. (2007). Dzheims Meis i yoho misiia. Peremoha nad Veykym Strakhom. *Den*. (27). [In Ukrainian].
17. Pliushch, L. (1997). Trydtsiat chornyi rik. *Suchasnist*. (7–8, 9). [In Ukrainian].
18. Prokofiew, A. (2013). Spravedlovost i resentment. *Eticheskaya mysl*. (13). [In Russian].
19. Snyder, T. (2017). *Chorna zemlia. Holokost yak istoriia i zasterexhennia*. (Trans. Bilak, P., Kamyshnykova, O., & Rodionova, T.) Kyiv: Meduza. [In Ukrainian].
20. Kovalenko, L., & Maniak, V. (1991). *33-i: Holod. Narodna Knyha-Memorial*. Kyiv: Radianskyj pysmennyk. [In Ukrainian].
21. Brown, A. (2007). The Trauma of ‘Choiceless Choices’: The Paradox of Judgment in Primo Levi’s “Grey Zone” In M. Sharpe, M. Noonan, J. Freddi (Eds.). *Trauma, Historicity, Philosophy*. Cambridge Scholars Press. (pp. 121–140).
22. Brown, A. (2009). “Privileged” Jews, Holocaust Representation and the “Limits” of Judgment: The Case of Raul Hilberg In Europe’s Expansions and Contractions: *Proceeding of the XVIIth Biennial Conference of the Australasian of the European Historians (Adelaide, July 2009)*. Australian. (pp. 63–86).
23. Brown, A. (2013). *Judging “Privileged” Jews: Holocaust Ethics, Representation, and the “Grey Zone”*. Berghahn Books.

24. Burnet, J. (2018). Accountability for Mass Death, Acts of Rescue, and Silence in Rwanda In A. Robben (Eds.). *A Companion to the Anthropology of Death*. John Wiley & Sons Inc. (pp. 205–222).
25. Darley, J., Latané, B. (1968). Bystander Intervention in Emergencies: Diffusion of Responsibility. *Journal of Personality and Social Psychology*. (8, 4).
26. Dean, M. (2005). Life and Death in the “Grey Zone” of Jewish Ghettos in Nazi-Occupied Europe: The Unknown, the Ambiguous, and the Disappeared. In J. Petropoulos, J. Roth (Eds.). *Grey Zone: Ambiguity and Compromise in the Holocaust and Its Aftermath*. Berghahn Books. (pp. 205–221).
27. Finkel, E. (2017). *Ordinary Jews: Choice and Survival during the Holocaust*. Princeton University Press.
28. Hirsch, D. (1999). “The Gray Zone of The Banality of Evil”. In J. Roth (Eds.). *Ethics After the Holocaust: Perspectives, Critiques, and Responses*. Paragon House. Pp. 90–107.
29. Levi, P. (1989). *The Drowned and the Saved*. Vintage International Edition.
30. Lifton, R. J. (1996). *The Broken Connection: On Death and the Continuity of Life*. American Psychiatric Publishing.
31. Mamdani, M. (2001). *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Princeton University Press.
32. Manning, R., Levine, M., & Collins, A. (2007). *The Kitty Genovese Murder and the Social Psychology of Helping: The Parable of the 38 Witnesses*. *American Psychologist*. (62/6).
33. Morina C., & Thijs K. (Eds.). (2018). *Probing the Limits of Categorization. The Bystander in Holocaust History*. Berghahn Books.
34. Bartuś A. (Ed.). (2017). *Świadkowie. Między ofiarą i sprawcą zbrodni*. Oświęcim: Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau.
35. Ure, M. (2013). Nietzsche’s Schadenfreude. *The Journal of Nietzsche Studies*. (44, 1).
36. Ya-Hui, H. (2012). Religiosity and Death Anxiety of College Students. *The Journal of Human Resource and Adult Learning*. (8).

A. Kozyckyj
Ph. D. in History, Associate Professor
Ivan Franko National University of Lviv
Lviv, Ukraine

"CHOICELESS CHOICES": EXISTENTIAL DIMENSION OF THE HOLODOMOR-GENOCIDE

The research goal: *to assess the main condition of existential choice during the Holodomor-genocide, as well as analyze the main models of decision making in the same period. The research methodology relies on the general scientific methods of analysis, comparison, and generalization. Comparative-historical, structural, and systemic functional methods of research have been used as well. Scientific novelty:* *for the first time, the Holodomor-genocide has been analyzed from the perspective of how these events meet the typological characteristics of existential crisis: the structure of the phenomenon, the interdependence and the dynamics of development of its elements. Results:* *Holodomor-genocide was a classic example of an existential crisis. An existential crisis occurs when individual questions of life lose meaning, purpose, or value. The main factors that influenced the existential choice of Ukrainians during the Holodomor-genocide were destruction of traditional social morality by Bolshevik regime, a mismatch between personal or group standards and a wider social standards, the rapid disintegration of the structures of everyday life, as well as long period of uncertainty and the physical threat to a large number of people. All this led to the large narrowing of the conditions of choice. Such situations exemplify what influential theorist Lawrence Langer terms “choiceless choice”. Such choices do not reflect option between life and death, but between one form of “abnormal” response and another, both imposed by a situation that was in no way of the victim’s own choosing. Important consequences of the Holodomor-genocide were feelings of powerlessness, apathy for the world, fragmentation of social identity, rejection of values and the expansion of the complex of moral inferiority.*

Key words: Holodomor, genocide, existential dimension, morality, resentment.