

Руслана Демчук

## МЕМОРИЗАЦІЯ ЛЕНІНА ЯК ІЄРОТОПІЧНИЙ ПРОЄКТ

*У статті простежено реалізацію поняття «храмова свідомість» в ієротопічних процесах, зокрема у спорудженні пам'ятників та організації меморіальних місць. Меморіали мали стояти вічним нагадуванням про подію, що переживалася як спільна героїчна історія в її символічній репрезентації. У процесі дослідження показано транзит і трансформацію меморіального дискурсу в радянському та пострадянському символічному просторах, що проявилось в переозначенні мнемотопів у модусі або актуалізації, або нівеляції культурно-історичної пам'яті з огляду на домінуючу ідеологічну парадигму. До джерел дослідження, окрім архітектурно-мистецьких пам'яток, залучено міфопоетику масової культури, яка також постає проєкцією ідеології та містить у собі архетипові патерни колективного несвідомого. Для апробації ієротопії політичного стала в пригоді меморизація В. Леніна як «вождя світового пролетаріату».*

**Ключові слова:** ієротопія політичного, місце пам'яті, міський простір, радянська танатологія, храмова свідомість, мавзолей, меморіал, сакральне, міфопоетика, В. Ленін.

*Постановка проблеми.* Незважаючи на те, що серед західноєвропейських дослідників марксистського спрямування (Андерсон, Бадью, Жижек, Негри, Хардт та ін.) спостерігалася певна активність в аналізі доробку В. Леніна, на пострадянському просторі 100-річчя Жовтневої революції, так само як і 150-річчя Леніна (за винятком поодиноких акцій КПРФ Зюганова), було проігноровано, адже меморіальна політика зазнала суттєвої трансформації. Ідентифікаційна функція культурної/колективної (на відміну від повсякденної/комунікативної) пам'яті втілюється в прагненні сучасного суспільства презентувати минуле у символічних уявленнях і ритуальних формах. Організація меморіальних місць у певній місцевості зазвичай пов'язана з функціонуванням «сакрального простору», бо перше тяжіє до уподібнення другому, що процесуально відповідає поняттю «ієротопія» (неологізм О. Лідова від гр. «ієрос» – священний, «топос» – простір). П. Нора, який на прикладі Франції дав вичерпну характеристику мнемотопів, наголосив, що «місця пам'яті» – гранична форма існування коментаривної свідомості в історичному процесі – є не тим, про що згадують, а тим, де пам'ять працює (Нора 1999). Адже правила мнемотехніки не лише визначають пам'ятні місця, а й відбирають ментальні образи речей, які намагаються пригадати і яким колективна пам'ять відводить спеціальні місця.

*Стан наукової розробки теми.* Кожен народ/нація має історичну пам'ять, яка не є чимось умоглядним, адже не може існувати поза

людьми, які є її носіями. А. Ассман виділяє окремі типи «місць пам'яті»: місця покоління, місця спогадів, священні місця та міфічні ландшафти, могили й могильні камені, травматичні місця (Ассман 2012, с. 317–355). Пам'ять позначена мнемотопами, що окреслюють ідентичність кожного народу (хоча й не завжди адекватно науковим реконструкціям або уявленням Іншого), тож пов'язана не лише з ідентичністю, а й з простором. Отже, мнемонічне місце можна описати як простір, де фізичні властивості та культурні характеристики збігаються з емоційним сприйняттям та функціональними потребами колективу. Організація мнемотопів відбувалася зазвичай у межах логіки храмової свідомості, що породжувало в пострелігійних суспільствах численні храмові симулякри. М. Еліаде назвав цю властивість «крипторелігійною» поведінкою мирської людини, ґрунтованою на деградації релігійних цінностей і дій. Проте у своєму нездоланному прагненні десакралізувати світ сучасна людина досі не може остаточно позбутися релігійних інтенцій (Еліаде 2001, с. 13–14).

Зокрема, на марксистському ґрунті постав потужний квазірелігійний дискурс, про що зазначив А. Тойнбі: «Марксистський комунізм дає нам сумновідомий приклад сучасної західної філософії, яка за життя одного покоління змінилася до невпізнання, перетворившись на пролетарську релігію, обравши шлях насильства і вирізбивши свій Новий Єрусалим мечем на рівнинах Росії» (Тойнбі 1995, с. 391). У структурованні радянського інваріанта тоталітарної

картини світу ідеологія відігравала вирішальну роль, бо була не лише політичною програмою, а й, насамперед, «диктатурою світоспоглядання» (Бердяев 1990, с. 137). Логіка наукових досліджень засвідчує, що у використанні релігії слід шукати ключові передумови, що забезпечили розгортання радянської ідеології, яку в сучасній гуманітаристиці кодифікують через домінують релігійного, як-от «політична релігія» або «секулярна релігія». Особливість цього феномену полягає у злитті двох форм мислення – політичної та релігійної. Секуляризована релігійна енергія мобілізується для досягнення політичних цілей, уможливує здійснення тоталітарної системи, виявляючи імітаційну сутність тоталітаризму, що паразитував на релігійному мисленні. А релігійне світосприйняття ґрунтується на концепті сакрального як архетипі релігії.

*Метою* цієї статті є обґрунтування легітимності запропонованого автором концепту «ієротопія політичного».

*Виклад основного матеріалу.* Категорія *sacrum* – одна з універсальних, яка містить у собі найхарактерніші ключові поняття й концепти різних релігій та, беручи ширше, концепти культури загалом. Як слушно зазначає В. Головей, не слід ототожнювати поняття секуляризації і десакралізації. Феномен сакрального значно ширший, ніж сфера релігійного: «Секуляризація соціокультурного простору не призвела до цілковитого зникнення сакрального виміру, а лише до його трансформації в інших системах ціннісно-світоглядних координат (світський гуманізм, ліберальні цінності, націоналістичні й тоталітарні ідеології тощо)» (Головей 2012, с. 151).

У цьому контексті варто зауважити, що хоча засновник теорії ієротопії візантолог О. Лидов, що визначав ієротопію як царину досліджень сакрального/іконічного простору, обмежив принцип його створення сферою релігійного, проте змушений був визнати: «Прикметно, що візантійські “просторові ікони”, настільки незвичайні в новоєвропейському контексті, знаходять типологічну паралель у новітньому мистецтві перформансів і мультимедійних інсталяцій, котрі історично і змістовно не мають нічого спільного з візантійською традицією. Однак базовий принцип, коли єдиного джерела зображення немає, а образ створюється в просторі внаслідок дії багатьох динамічно мінливих форм, роблять їх типологічно спорідненими» (Лидов 2012, с. 24). У принципі, з цим погоджується шведська дослідниця ієротопічної проблематики Н. Ісар (Isar 2008).

Отже, на нашу думку, доречно вести мову про пострелігійну ієротопію сучасності. Нехай це буде ієротопія без ієрофанії – фактично «квазіієротопія», проте формально та архетипово створення сакральних просторів усе одно відбуватиметься за ієротопічним алгоритмом. Хоча мусимо визнати, що в симулятивних формах релігійної практики, позбавленої духовно-морального змісту, неможливо досягти основної мети культової діяльності – підтримувати сутнісний зв'язок між горнім і земним буттєвими вимірами, актуалізувати дієву присутність священного в людському житті. Проте ієротопію політичного широко представлено як у радянському, так і пострадянському символічному й міфологічному просторах. Комуністичний міф, будучи змістово вторинним, за формою оприлюднення є живим, тобто сакрально значущим: «Для тоталітаризму “живий” міф цінний тим, що уникає опозиції з історією і логосом: “живий” міф – це сакральна історія та втілення логосу» (Хархун 2009, с. 172). Зрозуміло, що марксизм був позбавлений трансценденції, активно застосовував науку, ідеї матеріалізму та соціально-економічної детермінації. Хоча парадоксальним є той факт, що комунізму як реальності не існувало, а фундаментальна наука про нього вже була, а отже її постулати базовані на вірі в прогнозоване майбутнє. Навіть К. Поппер, який застерігав від ірраціональної інтерпретації вчення К. Маркса, з іншого боку стверджує про очевидність релігійного елементу в марксизмі (Поппер 1994, с. 80). Тож ґносеологічна програма тоталітарної свідомості реалізується через міф як логос. Позиціонована антирелігійність – «войовничий атеїзм» не перешкоджає перебуванню в контексті релігійних моделей богобудівництва. Якщо для Маркса, як наголосив М. Бердяев, проблема релігії була передовсім проблемою зміни свідомості, а отже рефлексії, пов'язаною з соціальною боротьбою, то для Леніна проблема релігії полягала не в інтелектуальній, а в реальній («революційній») боротьбі (Бердяев 1990, с. 131). Ленін уже не просто декларує ідеологію в річищі релігійного дискурсу, а практично встановлює нову релігію – догматичну, есхатологічну, месіанську, місіонерську та ритуальну. Щодо цього А. Ігнатов зауважує: «У метафізично-світоглядному плані ворожість комуністів до християнської релігії настільки велика саме тому, що це не боротьба простого, суто негативного безбожжя проти релігії, а боротьба однієї релігії супроти іншої, битва богів... справжня релігійна війна» (Ігнатов 2001, с. 27).

Зокрема, революційний гімн «Інтернаціонал» репрезентує космогонічний/циклічний міф: констатацію кінця «старого» світу й початку світу «нового» (музика П'єра Дегейтера):

*Весь мир насилья мы разрушим  
До основанья, а затем  
Мы наш, мы новый мир построим,  
Кто был ничем, тот станет всем...*

Російською мовою текст «Інтернаціоналу» Єжена Потье (1871 р.) переклав Аркадій Коц (повністю 1937 р.). Битва пролетаріату в гімні позиціонується як «остання», «рішуча», «смертна» – аналогічно нордичному Рагнарьоку, що розпочинає новий життєвий цикл, де нове людство «владеть землею має право». Якщо російськомовна версія «Інтернаціоналу» відсилала до язичницьких мотивів, то українськомовна (1920 р., з німецької переклав Микола Вороний), яка не схвалювалася, – до християнських. В українському перекладі «Інтернаціоналу» актуалізовано апокаліптичні мотиви сурмлячих янголів Судного дня:

*Чуєш: сурми заграли!  
Час розплати настав.  
В Інтернаціоналі  
Здобудем людських прав...*

Безкласове суспільство є інваріантом міфу про «золотий вік», що характеризує як початок (Світостворення), так і кінець історії (Царство Справедливості на землі).

Візуалізація релігієморфних ознак радянської тоталітарної держави реалізувалася через мистецькі практики, покликані репрезентувати соціалістичний етос. Міфологеми, образосимволи стають важливими засобами в мистецтві, за допомогою яких конструюють/відновлюють суспільні ідеали та уявлення. Тож мистецтво, завдяки іманентно властивим йому можливостям емоційно-психологічного впливу, «стає одним із найпотужніших засобів, за допомогою яких у суспільстві формується або утверджується національна ідентичність» (Черкес 2008, с. 38).

Радянська ідентичність ґрунтується передусім на соціалістичних обрядах і культурі засновника радянської ідеології В. Леніна (рис. 1). Для координування тоталітарної свідомості активуються політичні (образ «керманіча») і релігійні (поняття «сакрального») контексти. Культ вождя як масштабний проєкт розгорнувся після смерті Леніна, актуалізуючи тему безсмертя. Ідея безсмертя Леніна, безумовно, викликає стійкі



Рис. 1. Ленін-деміург у радянській іконографії.  
Плакат 1957 р.  
Художник М. Нестерова-Берзіна

релігійні конотації, адже йменування «Вічно живий» є одним із старозавітних імен Бога (Іс. 57:15). Саме у визнанні безсмертя постулюється абсолютність вождя, артикульована загальновідомим гаслом, що є рефреном поеми «Комсомольская» футуриста В. Маяковського:

*Ленин жил,  
Ленин жив,  
Ленин будет жить  
(Маяковский 1987).*

Від початку 1930-х рр. розгортається нова фаза «ленініани», її основна стратегія – уніфікація культу Леніна як атрибута влади Сталіна, де Ленін був об'єктом культу, а Сталін – модератором. Спочатку треба було забезпечити легітимне передання влади, для чого було усунуто «Заповіт» Леніна (не мав реальної сили, бо соратники виявили одностайність у небажанні реагувати на нього). Проте, як зазначав М. Маля, «документ завжди був перешкодою для Сталіна в його теологічній культурі, якою став марксизм-ленінізм» (Маля 2000, с. 217). Наступництво мало відбутися за біблійною формулою «учитель – учень»,



Рис. 2. Ленін і Сталін як парні святі.  
Радянський плакат

зокрема через архітектурний код (у значенні імені Петра): «І скажу я тобі, що Петро ти, і на скелі оцій побудую Я Церкву Свою, – і сили пекельні не переможуть її» (Мф. 16:18). Загалом культ Сталіна розвивався стадійно висхідним вектором від «учитель Ленін – учень Сталін» через «Ленін, Сталін – парні святі» (рис. 2) й до «Сталіна – Отця Небесного» у радянській інтерпретації, що засвідчено радянською міфопоетикою, зокрема піснею «Россия» (текст С. Алімова, музика А. Новікова, 1947 р.):

*Нашей силе молодецкой  
Нету края и конца.  
Богатырь-герой, народ советский  
Славит Сталина-отца...*

Вже на початку 1929 р. Й. Сталін став одноособним лідером надзвичайно структурованої партії. Дослідники навіть писали про партію-церкву (псевдоцеркву), яка виросла з квазіатеїзму – віри людей у здійснення християнського ідеалу на землі (Шахназаров 2004). Партія-церква була призначена реалізувати сакральне вчення Бога-Отця Маркса та Бога-Сина Леніна (що прийшов в ім'я Маркса), котрі отримують саме такі християнські кодифікації. У вірші І. Садоф'єва «Именины пролетарской революции» простежуються чіткі аналогії:

*Под арками – кружево человеческих сцеплений...  
Над нами реет Святая Пролетарская Троица:  
Отец – бессмертный Маркс, сын – великий Ленин  
И дух Коммуна, в знамени узорится  
(Пискунов 1970, с. 14).*

Отже, комунізм у поетичному тексті позиціонується суцільною трансценденцією – духом, а «просвітлене» людство передано через архітектурний код храму, символізуючи соборність,

що постає як тоталітарність. І. Єсаулов вводить концепт «тоталітарність» (як соборність, що усвідомила себе в тоталітарному розвитку), осмислюючи соборну свідомість російської культури. Правомірність ідентифікації соборності і тоталітарності він убачає в домінуванні в цих системах вищої надособистісної цінності, яка урівнює/нівелює індивідуальну свідомість (Єсаулов 1992, с. 149–150).

Загалом дослідники пропонують два види релігійної кодифікації пролетарського вождя: Антихрист і Христос. В. Кантор зазначає, що принципи тоталітарного суспільства з виразною антихристиянською спрямованістю створив і закріпив В. Ленін, який у цьому аспекті тлумачиться як імітатор Христа, який встановив деспотію і розпочав гоніння на християн, що контамінується з Антихристом (Кантор 2001, с. 18). Проте, як зауважує щодо цього В. Хархун, яка запропонувала визначення «тоталітарний Христос», «антихристиянство у контексті тоталітарної цивілізації слугує радше механізмом, здатним уможливити кодифікацію, але не семіотичною системою, через яку моделюється Ленін. Для сучасного дослідника культ Леніна справді виглядає як проєкція Антихриста, який імітує Христа і його підмінює. Однак, для тоталітарної свідомості, зараженої квазірелігійними інтенціями переважно християнського характеру, онтологічно визначальним було моделювання Леніна як Христа» (Хархун 2009, с. 238). З огляду на квазіматеріалістичне розуміння історії у СРСР (насправді міфологічне) історичний Ленін, який розпочав соціалістичний проєкт розбудови держави, начебто вигравав перед міфічним Христом. Проте в підсумку історичний Ленін стає міфічним «Христом тоталітаризму», що реалізується в заповіді «жити по-ленінськи», так само як жити по-християнськи. Дослідниця наголошує на пріоритетній здатності Леніна матеріалізувати мрію, стверджуючи тим самим, що тоталітарна свідомість фундаментується не на «вірі в Христа як трансценденції, а на правді Леніна як данності» (Хархун 2009, с. 243). Дійсно, саме «Сонце Правди», згідно з «Акафістом Успінню Пресвятої Богородиці» (Ікос 6-й), є одним з Імен християнського Бога, тож тут наявні прямі релігійні конотації. Хоча загалом категорія «правди» якраз функціонально є цілком міфологічною, засвідченою архетиповим сюжетом, коли Правда ходить по землі, конкуруючи з Кривою. Тож проєкція образу Леніна як Боголюдини є добре відрефлексованою (зокрема В. Хархун), з безліччю аналогій і відповідників. Хоча, на нашу думку, Ленін радше постає ідолом, трансплантованим разом із

міфологічним контекстом та атрибутами домо-дерного часу, який спрямовує увагу на свою сутність, а не за свої межі, що загалом репрезентує архетиповість міфологічної свідомості. Втім, комуністичний культ був явно еклектичним, структурованим за допомогою різних трансценденцій. Як зауважував щодо цього М. Кула, комунізм, заявлений метою у СРСР, країнах соцтабору, Китаї, Кубі, Північній Кореї, орієнтувався на різні релігійні установки, залишаючись у контексті релігії як такої (Кула 2005). Тож Радянська держава замикалася на репродукуванні сакрального за допомогою виразних релігійних кодів та іконографічних сюжетів. Іконографія Леніна складалася з трьох канонічних образів, що позначали людину через носіння нагрудних значків: маленький Ленін у зірці (конотація з народженням Христа, сповіщенням Віфлеємською зіркою) у дитини-жовтеняти, Ленін на тлі язиків полум'я у підлітка-піонера (зішестя на нього Св. Духа) та Ленін на прапорі у юнака-комсомольця (як корова на Хресному ході), який відтоді мав поширювати його вчення.

Смерть Леніна вписується в категорію християнського досвіду як вселенська катастрофа, яка викликала численні поетичні репліки на кшталт прадавніх «плачів». Проте каналізація радянського суму набула язичницької форми репрезентації. Адже соціалістичні матеріалісти мали втратити пропагандистський ореол через гниття матеріальних решток вождя як звичайної людини, чого вони не могли допустити. Тож постала проблема «священного кургану» або «храму Гроба», що й реалізував Й. Сталін. Головне меморіальне місце країни СРСР – мавзолей В. Леніна (1930 р.), розташований на історичній Червоній площі Москви. Архітектурна форма мавзолею – усічена східчаста піраміда (12 м×24 м) на кшталт зикуратів Месопотамії або Теотіуакана у Мексиці. Давні піраміди відтворювали ідею Святої Гори (першопагорба) зі сходами, якими душа померлого піднімалася до Бога. Ідея сходів до Бога була реалізована й одночасно дискредитована в біблійній Вавилонській вежі як невдала спроба людини спілкуватися з Богом на паритетних засадах (саме її слід вважати першою пам'яткою богоборництва з явно позначеною антропологічною домінантою).

Щодо походження і призначення зикуратів серед науковців дотепер є різні думки. Провідна функція зикурату однозначно полягала в зустрічі з богом і генетично розвинулася саме з архітектури царських гробниць. Як новий тип храму зикурат сформувався наприкінці III тис. до н. е.

Термін у перекладі з акадської означає «вершина», з шумерської – «дім гори». Проте, як зазначав І. Карпушин, призначення зикурату «було багатофункціональним, адже він мав релігійно-культове, утилітарно-оборонне, політичне, наукове, естетичне, тобто велике загальнокультурне значення» (Карпушин 2005, с. 94–96). Звичай при шумерському зикураті було подвір'я для народних зборів і виокремлене піднесення з пандусом для членів ради жерців. З вершини зикурату вели спостереження за зоряним небом, а сам він слугував не лише об'єктом культового вшанування, а й предметом гордості громадян, втілюючи як міць і силу бога та царя, так і велич народного духу.

Незадовго до смерті В. Леніна світ був вражений сенсаційною знахідкою – мумією єгипетського фараона Тутанхамона у Луксорі (1922 р.). Якраз напередодні в Країні Рад стартувала кампанія, започаткована циркуляром Народного комісаріату юстиції «Про ліквідацію мощей» від 25 серпня 1922 р., підтримана Совнаркомом і особисто Леніном. На той час церковні інституції вже були суттєво обмежені в правах, проте мощі святих і далі продукували сакральний простір, підживлюючи релігійні почуття вірян. «Мощейна кампанія», ініційована більшовицьким режимом, була покликана припинити вшанування святих і «культуру сакрального» загалом. Численні звіти цього «дослідження» релігійних артефактів, а фактично нищення мощей у межах потужної антирелігійної кампанії, насичені одіозними визначеннями реліквій на кшталт «гнилі рештки», «труха» або «підробка». Справді, «експерти» виявляли не лише муміфіковані рештки, а й «добудовані» мощі, коли кістки було вміщено у штучний муляж, що І. Семененко-Басін пов'язував із реконструктивною «українсько-білоруською бароковою традицією» (Семененко-Басін 2008, с. 121–131). Масовий розтин мощей у СРСР можна прирівняти до символічної страти святих, оскільки нова влада стверджувала себе через шокуюче насилля над священним. Очевидно, втрата християнської віри все-таки залишила по собі у соціумі невгамовний екзистенційний біль. Тож, переслідуючи вшанування святих, таке важливе для традиційного суспільства, марксистський «клір» створював власну «політичну теологію» з усіма відповідними атрибутами, зокрема гробницями, наділеними сакральним значенням. Як зауважив А. Цуладзе, російські революціонери виявилися винахідливішими за французьких. Робесп'єр прагнув створити культ Верховної істоти, але марно. Смерть Робесп'єра на гільйотині стала смертю

Револуції. Смерть Леніна, навпаки, посилила владу його соратників, бо, на відміну від французів, більшовики звернулися не до культу Розуму, а до культу Вічності (Цуладзе 2003, с. 86).

Отже, головним об'єктом пам'яті в соціалістичній державі, вектором спрямування культу влади в її сталінському інваріанті стали «нетлінні моці» вождя з матеріалізованою ідеєю вічності («Ленін всегда живой») і супутнім ритуалом вшанування-поклоніння. Траурний зал мавзолею Леніна має форму куба зі східчастою стелею. Ієротопія усипальниці, окрім саркофага з набальзамованим тілом як стрижнем формування культу вождя, передбачала коштовне оздоблення (чорний лабрадорит, червона смальта, порфірові пілястри), світлові ефекти та музичний супровід (рис. 3). Незмінним залишалося



Рис. 3. Саркофаг із тілом Леніна.  
Мавзолей, м. Москва

традиційне відчуття присутності померлого у власних рештках. Культ тіла Леніна консервував традиційні уявлення про те, що сакральний об'єкт «діє», якщо він матеріально присутній у соціумі, тому Мавзолей утверджував довічну присутність вождя, яку можна з користю використати для світу живих. Вірили, що Ленін забезпечив безсмертне існування народам СРСР у межах «безсмертного» комуністичного проєкту, адже в російській традиції існував безпосередній зв'язок між вшануванням канонізованих решток і легітимністю влади в просторі, наповненому присутністю святих (збережені моці є маркером святості). Скепсис щодо моцей святих й одночасно утвердження культу тіла Леніна засвідчують намір долання сакрального через створення «надсакрального» за умов тоталітарного. Мавзолей із «труною-коліскою» Леніна став композиційним максимумом радянського простору. Загалом ставлення радянської партійної верхівки до смерті ще чекає на ґрунтовні дослідження, проте ми б у цьому аспекті звернули увагу на ідеї російського «косміста» М. Федорова. Там тема смерті є провідною, адже йдеться

про досягнення обіцяного Христом воскресіння, реального подолання смерті шляхом активації свідомої еволюції, фактично духовного керування матерією. Мислитель вважав тілесне воскресіння принциповим моментом християнства – борг синів полягає у поверненні життя отцям. Смерть є покаранням за гріх, тому спокутування гріха є позбавленням смерті – воскресінням. Мислитель зазначав: «Релігія є соборним здійсненням синів перед небом, що викликане смертю отців, і діяння, літургія, тобто відновлення отців у вигляді пам'ятників, сукупність яких і складає храм. Створивши із себе храм... подобу неба, сини створюють і навколо себе храм, подобу неба, заселеного померлими отцями... коли в ім'я здійснення заповіді “шедше научити” об'єднуються усі народи, тоді піде виступ з храму і поза храмове воскресіння буде світовим воскресінням, дійсним» (Федоров 1994, с. 17). Мислитель вважав, що Рай не може бути потойбічним, наданим, він має бути поцейбічним, створеним на землі працею людства, для чого потрібно досягти братського єднання. Вчення М. Федорова, яке, своєю чергою, кореспондує до поглядів Сергія Радонезького, у певних космічних аспектах розвивається К. Цюлковським, узгоджується з ідеєю В. Глебкіна, що основним механізмом трансляції російських «культурних схем» до радянського простору є відтворення вже сформованих цією культурою синтаксичних конструкцій, що наповнюються новою лексикою (Глебкін 1998, с. 57). Тим самим політик, що гарантує безсмертя, нехай метафоричне, прирівнюється до божества. Саме ця ідея, як ми вважаємо, є наскрізною, що добре простежується в більшовицькій танатології. До того ж атеїсти-більшовики реально повірили в можливе тілесне воскресіння Леніна з огляду на беззастережну віру в «науку майбутнього» й, до речі, фактично не помилилися, бо тіло вождя протрималося до винаходу процедури клонування. Хоча визначення «тіло» можна застосувати до решток Леніна доволі умовно, бо це вже напівштучний конструкт, адже його було включено до дослідницько-наукової мережі. Головним завданням експерименту було, аби тіло виглядало незмінним, «живим» (а не муміфікованим, як Тутанхамон). Уперше тіло Леніна, яке перебувало ще в тимчасовому мавзолеї, продемонстрували членам XIII з'їзду РКП(б) у травні 1924 р. (Радзинский 2020). Потрясіння, яке пережили відвідувачі від споглядання померлого вождя «як живого», було співмірним переживанню чуда, що запустило грандіозний процес фетишизації тіла Леніна. Проєкт збереження

ленінського тіла спричинив виникнення різнобічної «унікальної квазібіологічної науки», що розвивається навіть після розпаду СРСР та втрати суспільного інтересу до особистості Леніна (Циба 2018).

Обов'язковим елементом комунікації тіла з соціумом, метафізичним елементом радянського культу смерті були сотні тисяч радянських паломників, що вишикувалися в довгі черги, відіграючи значну роль у підтримці повноцінності існування сакрального простору. Сама ідея паломництва ґрунтувалася на глибинному онтологічному зв'язку людини зі святим місцем, тож відвідування мавзолею прирівнювалося до прощі. На провідні свята радянського календаря на площі перед Мавзолеєм проходили народні процесії, туди піднімалися керівники країни, подібно до першохристиян, що служили відправи на трунах померлих мучеників, як підмітив В. Брюсов у вірші «На смерть вождя» (1924 р.):

*Перед гробом Вождя преклоняя колени,  
Мы славим, мы славим того, кто был Ленин,  
Кто громко воззвал, указуя вперед:  
«Вставай, подымайся, рабочий народ»*  
(Брюсов 1980, с. 490).

Отже, було створено досконалий ієротопічний проєкт грандіозного храму-релікварію радянської доби з відповідним пантеоном радянських політичних діячів і героїв. Проте він став симулякром свого ідейного прототипу, фантомом його присутності, наслідком збоченої пам'яті про форму, а не про сенс справи.

Політична ієротопія насамперед пов'язана з проблемою сакралізації простору. В. Хархун щодо цього зазначає: «Міфічний простір тоталітаризму розгортається у трьох площинах: метафоричній (семіотичний рівень), вербальній (комунікативний рівень), візуальній (композиційний рівень)» (Хархун 2009, с. 176). Ключова ієротопічна ідея – перенесення сакрального простору – втілилася в облаштуванні траурних залів (з обов'язковою копією посмертної маски) у численних меморіальних музеях Леніна та інших репліках. Зображення Леніна неодмінно мали бути пов'язані з його матеріальним тілом через посмертну маску, виконану скульптором С. Меркуровим.

Цікавим у цьому аспекті став антураж станції кийського метро «Ленінська» (нині «Театральна»), що відсилає до образу мавзолею. Зокрема, у внутрішньому оздобленні центрального залу станції (1987 р.), окрім імітації посмертної маски, було використано червоно-коричневий

граніт із Лезниківського родовища Житомирської області, звідки брали камінь для мавзолею Леніна 1929 р. (Тоцький 2018, с. 99–101).

В. Путін, котрий запропонував політику відродження «православних скреп», обґрунтував відповідність Мавзолею національним традиціям у сенсі демонстрації відкритих мощей «видатних людей», що він озвучив під час відвідання Києво-Печерської лаври 2012 р. (ТСН 2012). Саме в такий спосіб керівник РФ пояснив співвітчизникам, чому посеред Москви відкрито лежить непоховане тіло всупереч релігійній традиції. Тож дратівливу тему перезахоронення решток вождя було знято, а мавзолей, що втратив свій символічний статус у новій реальності Росії, під час урядових свят ховають під гігантським триколом.

Проте залишилися пам'ятники, що повсюдно маркували радянський простір. Пам'ятник – матеріальний концентрат колективної пам'яті – існує, насамперед, у царині символічного й увічного подію, яку нащадки переживають потім у формі спільної історії. Саме В. Ленін ініціював урядовий декрет від 14 квітня 1918 р. «Про зняття пам'ятників, споруджених на честь царів та їхніх слуг, і розроблення проєктів пам'ятників Російської Соціалістичної Револуції» задля переозначення міст (Толстой 1961). Перетворення міста на засадах «політичної теології» більшовизму уявлялося певною матрицею трансформації суспільства, приведення його до естетизованого порядку, універсального ідеалу абсолютної влади – диктатури правлячої партії, що в «Робітничій марсельезі» (текст П. Лаврова 1875 р., музика К. Руже де Ліля) передано через руйнацію «кумирів»:

*Отречёмся от старого мира,  
Отряхнём его прах с наших ног!  
Нам враждебны златые кумиры,  
Ненавистен нам царский чертог...*

У космосі тоталітарної культури пропаганда посідала найсуттєвіше місце. Вона спрямована на продукування значущих культурних артефактів і пошук нових форм безпосередньо на ментальному рівні, аби остаточно визначати світоглядну позицію «народних мас». Ленін зобов'язав використовувати мистецтво як засіб агітації, що передбачало як розміщення на спорудах, огорожах, стендах «революційних написів», так і масове створення пам'ятників видатним революційним і громадським діячам. Цей задум, що його Ленін назвав «Планом монументальної пропаганди», був навіяний ідеєю «Міста Сонця» Томазо Кампанелли, де міські стіни

оздоблювали розписами, що сприяли просвіті та вихованню громадян (Іванов 2001, с. 117–118). Тоталітарна культура справді вірила, що вибудована навечно (як і обіцяли «класики») подібно давнім пірамідам і обеліскам, універсальна форма яких проглядала в нових архітектурних рішеннях. Сфери естетичного та сакрального, ще від доби Ренесансу відокремлені одна від одної, знову об'єдналися в тоталітарній державі (Почепцов 2008, с. 8). У зазначеному декреті Леніна пропонувалося вже до свята 1 Травня «за ініціативою робітників» прибрати «найбільш потворних істуканів... що не становлять інтересу ані з історичного, ані з художнього боку» (Іванов 2001, с. 117). Саме цим декретом користувався М. Хрущов для демонтажу монументів Й. Сталіну після XX з'їзду КПРС. Розвінчання культури Сталіна, що супроводжувалося поваленням пам'ятників йому, відбувалося завдяки збільшенню чисельності кумирів Леніну, нерідко гігантських розмірів, подібних до супергероїв, які долали «сталінізм».

Пам'ятники В. Леніну з характерно здійсненою правцею-дороговказом символізували благословення нащадкам. Адже пам'ятники Леніну як ієрофанія вождя реально продукували «радянський простір» у кожному населеному пункті, тому вважалося неможливим залишити громаду без відповідної статуї. У вірші «Балада про пам'ятник» С. Маршак (1946 р.) йдеться про те, як фашисти, скинувши пам'ятник Леніну, повезли його на переплавлення. Натомість партизани відбили кумира в запеклому бою й вночі відновили статую на тому самому п'єдесталі:

*Проснулись утром люди в городке  
И вышли дети первыми к реке.  
Они пошли взглянуть на пьедестал,  
Где Ленин столько лет и зим стоял.  
И видят: Ленин цел и невредим  
И так же руку простирает к ним  
(Маршак 1970).*

За пам'ятник Леніну не лише віддавали життя, він сам був наділений чарівними властивостями. У «Баладі про Леніна» О. Довгого йдеться, що німці так і не змогли знищити пам'ятник вождю, натомість Ленін уночі зійшов із гранітного постаменту та очолив боротьбу з фашистами (Владимиров 1970, с. 49).

Певний час код Леніна був основним стимулом комунікації між владою та масами, запорукою успішного функціонування тоталітарної держави. Проте вже покоління 1960–1970-х рр. («відлиги» та «застою») втрачає онтологічні

орієнтири, пов'язані з образом Леніна, що можна пояснити двома причинами – хронологічною дистанцією і доконечною роллю ідеологічних маніпуляцій влади, які вихолощують емоційно-чуттєвий компонент «ленініани» (Хархун 2009, с. 236). Влада фетишує та тиражує Леніна в постановках ЦК, гаслах, піснях, віршах, що робить його онтологічно порожнім знаком. Риси Леніна передаються все більш схематично, спрощено, плакатно. Натомість у побуті поширюються «меми», особливо у зв'язку з помпезним 100-річним ювілеєм 1970 р., на кшталт двоспального ліжка «Ленін із нами», туалетного мила «По ленінських місцях», горілки «Ленін у Розливі», пам'ятної дошки «Тут В. І. Ленін разом з Інесою Арманд переховувалися від Н. К. Крупської». Іронічна метамова політичного анекдоту згодом найкраще засвідчувала нівеляцію ленінського міфу. Безодня між владою і народом невдовзі стає нездоланною – соціалістичний міф остаточно трансформується в радянську Брехню: «Радянський соціалізм, як реалізований на практиці, виявився Брехнею за умов власних стандартів цього міфу» (Маля 2000, с. 300). Проте кумири комуністичному вождю непохитно стояли ще десятки років, переживши розпад СРСР, означуючи певну ієротопічну субстанцію – «радянськість», зокрема в Україні.

Перша руйнація пам'ятника Леніну сталася в Києві на тлі революційних подій 8 грудня 2013 р., що спричинило ланцюгову реакцію «падіння» монументів вождю. Подекуди це сприймається як «акт вандалізму», наражається на шквал критики. Зокрема, відомий апологет мистецьких стратегій «сталінізму» Б. Гройс зазначає, що радянські артефакти нищать, бо їх не визнають творами мистецтва, а вважають релігійними символами (Кан 2017), з чим важко не погодитися. Адже серед численних копій ленінського тіла лише поодинокі «витвори мистецтва» варті того (якщо абстрагуватися від сумнівної тези «anything can be art»), щоб зберегти їх у «музеях/парках радянського періоду», тим самим не порушуючи біблійної заповіді: «Не роби собі кумира й усякої подобі... Не вклоняйся їм, і не служи» (5М. 5: 8,9).

Отже, нищення пам'ятників Леніну в Україні є явищем цілком закономірним з огляду на неминуче переосмислення колективної ідентичності в бік національних пріоритетів. Засновник СРСР нині усвідомлюється поза «спільною історією», яка нині об'єднує українців у єдиному соціокультурному просторі, на відміну від, наприклад, англійців чи французів, котрі сприймають своїх видатних діячів (англійських монархів





Рис. 4. Ленін у вишиванці,  
м. Запоріжжя. 2014 р.

і Кромвеля, французьких монархів і Робесп'єра) у національному контексті. Навіть оздоблення монументів українською символікою, що спостерігалось на тлі Революції Гідності, не вгамувало запитів суспільства, яке потребувало

остаточного розриву з простором тоталітарного. Адже численні Леніни не лише уособлювали «ленінізм» у радянській конотації, а й символізували експансію «Русского міра» на тлі військових дій, що спонукало до їх переозначення, зокрема через «переодягання у вишиванки» (рис. 4).

Втім, тривалий процес декомунізації (розпочатий ще Л. Кучмою) мав опонентів в Україні, що проявилось в процесі політичних (Д. Табачник, Л. Черновецький) та фахових (С. Руденко) дискусій (Гриценко 2020). Проте в підсумку новітня нелегітимність вождя світового пролетаріату обернулася глобальною десакралізацією, рівною за пристрасстю його колишньому ушануванню.

*Висновки.* Напрацьована парадигма національної ідентичності гарантовано відкидає старі контексти. Зазвичай після утвердження нової політичної влади в містобудівництві та архітектурі розпочинається пошук засобів відображення тих змін, які відбулися, що обов'язково зумовлює перегляд або корекцію офіційної історії, формування історичної пам'яті та її візуалізацію архітектурними засобами. Адже завдяки створенню архітектурних форм/творів мистецтва ідентифікується простір та оприлюднюються нові наративи. Зазвичай їхні адекватні архітектурні відповідники знаходять за допомогою численних конкурсів, організованих на вищому державному рівні, що обумовлюють та спрямовують вектор культури. Меморіальна політика, яка кореспондує до сфери сакрального, тим самим постає як ієротопія політичного, сприяє утвердженню колективної ідентичності та єдності спільноти, вербалізованої в концептах «священного».

#### Список використаної літератури

- Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті / пер. з нім. К. Дмитренко, Л. Доронічева, О. Юдін. Київ : Ніка-Центр, 2012. 440 с.
- Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. Москва : Наука, 1990. 221 с.
- Брюсов В. На смерть вождя. *Избранные произведения* / сост., вступ. ст. и примеч. А. Козловского. Москва : Художеств. лит., 1980. С. 490–491.
- Владимиров С. Поэтическая Лениниана. *Ленин в советской поэзии* / вступ. ст. С. Владимирова. Ленинград : Сов. писатель, 1970. С. 7–58.
- Глебкин В. Ритуал в советской культуре. Москва : Янус-К, 1998. 168 с.
- Головей В. Метаморфози сакрального в контексті сучасної культури. *Культурні трансформації в синхронії та діахронії: теорія і практика* : тези доп. міжнар. наук. конф. 24–28 вересня, Київ, НАУКМА. Київ : Стародавній світ, 2012. С. 150–151.
- Гриценко О. Впровадження «декомунізаційного» законодавства та пам'яткоохоронна справа: правові та світоглядні аспекти. *Культура пам'яті сучасного українського суспільства: трансформація, декомунізація, європеїзація*. Київ : ІК НАМ, 2020. С. 141–165.
- Еліаде М. Священне і мирське. Мефістофель і андрогін / пер. з нім., фр., англ. Г. Кьорян, В. Сахно. Київ : Основи, 2001. С. 7–116.
- Есаулов И. Тоталитарность и соборность: два лика русской культуры. *Вопросы литературы*. 1992. № 1. С. 148–170.
- Иванов С. Г. Архитектура в культуротворчестве тоталитаризма: философско-эстетический анализ. Киев : СтилоС, 2001. 168 с.
- Игнатов А. Отрицание и имитация: две стороны коммунистического отношения к религии. *Вопросы философии*. 2001. № 4. С. 25–30.
- Кан А. Философ Борис Гройс: советский проект был уникальным. Интервью 17.07.2017. URL: <https://www.bbc.com/russian/features-40524266> (дата обращения: 20.12.2020).
- Кантор В. К. Проблема Антихриста как проблема тоталитарного слома европеизма. *Вопросы философии*. 2001. № 4. С. 16–24.
- Карпушин И. И. Философия христианского зодчества. Москва : Экономика и финансы, 2005. 424 с.

- Лидов А. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования. *Хортитський семінар: Сакральна географія і феномен паломництва: вітчизняний і світовий контекст* / наук. ред. і упоряд. Ю. Завгородній. Запоріжжя : Дике поле, 2012. С. 12–37.
- Маля М. Радянська трагедія: історія соціалізму в Росії 1917–1991 / пер. з англ. А. Д. Гриценко та ін. Київ : МегаТайп, 2000. 608 с.
- Маршак С. Баллада о памятнике. *Собрание сочинений* : в 8 т. Т. 5. Москва : Художеств. лит., 1970. С. 324–325.
- Маяковский В. В. Комсомольская. *Сочинения* : в 2 т. Т. 1 / прим. и общ. ред. А. Ушакова. Москва : Правда, 1987. С. 211–215.
- Нора П. Между памятью и историей. Проблематика мест памяти. *Франция-память* / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пуинмеж, М. Винок ; пер. с фр. Д. Хапаевой. Санкт-Петербург : Изд-во СПбУ, 1999. С. 17–50.
- Пискунов В. Советская Лениниана (Образ Ленина в советской литературе). Москва : Художеств. лит., 1970. 95 с.
- Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. Т. 2 : Спалах пророцтв: Гегель, Маркс та послідовники : пер. з англ. Київ : Основи, 1994. 444 с.
- Почепцов Г. Інструментарій для роботи з сакральними об'єктами: від античних до радянських часів. *Політичний менеджмент*. 2008. № 3 (30). С. 3–16.
- Радзинский Э. О Ленине. 03.12.2020. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=iEАуаW1xiFc> (дата обращения: 20.12.2020).
- Семеновко-Басин И. Символы российского православия и советской «политической религии». *Общественные науки и современность*. 2008. № 4. С. 125–131.
- Тойнбі А. Дослідження історії у 2 т. Т. 1 / пер. з англ. В. Шовкун. Київ : Основи, 1995. 614 с.
- Толстой В. П. Ленинский план монументальной пропаганды в действии / отв. ред. О. И. Сопочинский. Москва : Изд-во Акад. художеств СССР, 1961. 56 с.
- Тоцкий О. Семь историй киевского метро. Киев : Варто, 2018. 151 с.
- ТСН. Новости 10 декабря 2012 г. «Путин приравнял мавзолей к Киево-Печерской лавре». URL: <http://ru.tsn.ua/svit/putin-priravnayal-mavzoley-lenina-k-kiievo-pecherskoj-lavre.html> (дата обращения: 20.12.2020).
- Федоров Н. Ф. Человек и животное. *Сочинения*. Москва : Раритет, 1994. «Падающие миры». URL: [http://dugward.ru/library/fedorov/fedorov\\_o\\_regul\\_prirod.html](http://dugward.ru/library/fedorov/fedorov_o_regul_prirod.html) (дата обращения: 20.12.2020).
- Хархун В. П. Соцреалистичний канон в українській літературі: генеза, розвиток, модифікація. Ніжин : Гідромакс, 2009. 508 с.
- Цуладзе А. Политическая мифология. Москва : ЭКСМО : Алгоритм, 2003. 384 с.
- Цыба А. Алексей Юрчак: «Любое изображение Ленина было прямым продолжением его физического тела». Интервью 13.11.2018. URL: <https://www.colta.ru/articles/society/19706-aleksey-yurchak-lyuboe-izobrazhenie-lenina-bylo-pryamym-prodolzheniem-ego-fizicheskogo-tela> (дата обращения: 20.12.2020).
- Черекс Б. Національна ідентичність в архітектурі міста. Львів : Львівська політехніка, 2008. 268 с.
- Шахназаров О. Советское общество 1917–1953: аномалия или закономерность. *Вопросы философии*. 2004. № 10. С. 33–46.
- Isar N. Vision and performance. A hierotopic approach to contemporary art. URL: [http://hierotopy.ru/contents/ComparativeStudySacredSpaces\\_17\\_Isar\\_ContemporaryArt\\_2008\\_Eng.pdf](http://hierotopy.ru/contents/ComparativeStudySacredSpaces_17_Isar_ContemporaryArt_2008_Eng.pdf) (date of access: 20.12.2020).
- Kula M. *Religiopodobny komunizm*. Kraków : Nomos, 2005. 180 s.

### References

- Assmann, Aleida. 2012. *Prostory spohadu. Formy ta transformatsii kulturnoi pamiaty*. Translated by K. Dmytrenko, L. Doronicheva, O. Yudin. Kyiv: Nika-Tsentr [in Ukrainian].
- Berdyayev, Nikolai. 1990. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The Origin of Russian Communism]. Moscow: Nauka [in Russian].
- Bryusov, Valeriy. 1980. “Na smert vozhdya.” In *Izbrannye proizvedeniya*, 490–1. Moscow: Hudozhestv. lit. [in Russian].
- Cherkes, Bohdan. 2008. *Natsionalna identychnist v arkhitekturi mista* [National identity in the architecture of the city]. Lviv: Lvivska politehnika [in Ukrainian].
- Eliade, Mircea. 2001. *Sviashchenna i myrske. Mefistofel i androhin*, 7–116. Translated by H. Korian, V. Sakhno. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
- Fedorov, Nikolai. 1994. “Chelovek i zhivotnoe.” In *Sochineniya*. Moscow: Raritet. [http://dugward.ru/library/fedorov/fedorov\\_o\\_regul\\_prirod.html](http://dugward.ru/library/fedorov/fedorov_o_regul_prirod.html) [in Russian].
- Glebkina, Vladimir. 1998. *Ritual v sovetskoy kulture*. Moscow: Yanus-K [in Russian].
- Holovei, Viktoriia. 2012. “Metamorfozy sakralnogo v konteksti suchasnoi kultury.” In *Kulturni transformatsii v synkhronii ta diakhronii: teoriia i praktyka*. Tezy dopovidei mizhnar. nauk. konf. 24–28 veresnia, Kyiv, NaUKMA, 150–1. Kyiv: Starodavnii svit [in Ukrainian].
- Hrytsenko, Oleksandr. 2020. “Vprovadzhenia “dekomunizaiinoho” zakonodavstva ta pamiatkookhoronna sprava: pravovi ta svitohliadni aspekty.” In *Kultura pamiaty suchasnoho ukrainskoho suspilstva: transformatsiia, dekomunizatsiia, yevropeizatsiia*, 141–65. Kyiv: IK NAM [in Ukrainian].
- Ignatov, Asen. 2001. “Otrichanie i immitatsiia: dve storony kommunisticheskogo otnosheniya k religii.” *Voprosy filosofii* 4: 25–30 [in Russian].
- Isar, Nicoletta. Vision and performance. A hierotopic approach to contemporary art. [http://hierotopy.ru/contents/ComparativeStudySacredSpaces\\_17\\_Isar\\_ContemporaryArt\\_2008\\_Eng.pdf](http://hierotopy.ru/contents/ComparativeStudySacredSpaces_17_Isar_ContemporaryArt_2008_Eng.pdf)
- Ivanov, Sergey. 2001. *Arhitektura v kulturotvorchestve totalitarizma: filosofsko-esteticheskij analiz*. Kyiv: Stilos [in Russian].
- Kan, Aleksandr. 2017. *Filosof Boris Groys: sovetskij proekt byl unikalnym*. <https://www.bbc.com/russian/features-40524266> [in Russian].
- Kantor, Vladimir. 2001. “Problema Antihrista kak problema totalitarnogo sloma evropeizma.” *Voprosy filosofii* 4: 16–24 [in Russian].
- Karpushin, Ivan. 2005. *Filosofiya hristianskogo zodchestva*. Moscow: Ekonomika i finansy [in Russian].
- Kharkhun, Valentyna. 2009. *Sotsrealistychnyi kanon v ukrainskii literaturi: geneza, rozvytok, modyfikatsiia*. Nizhyn: Hidromaks [in Ukrainian].
- Kula, Marcin. 2005. *Religiopodobny komunizm*. Kraków: Nomos.
- Lidov, Aleksey. 2012. “Sozdanie sakralnyh prostranstv kak vid tvorchestva i predmet istoricheskogo issledovaniya.” In *Khortitskiy seminar: Sakralna heohrafiia i fenomen palomnytstva: vitchyzniani i svitovyi kontekst*, ed. by Yu. Zavorodnii, 12–37. Zaporizhzhia: Dyke pole [in Russian].
- Malia, Martin Edward. 2000. *The Soviet Tragedy: A History of Socialism in Russia, 1917–1991*. Kyiv: Mehataip [in Ukrainian].
- Marshak, Samuil. 1970. “Ballada o pamyatnike.” In *Sobranie sochinenij*. In 8 vols. Vol. 5, 324–5. Moscow: Hudozhestv. lit. [in Russian].
- Mayakovskij, Vladimir. 1987. “Komsomolskaya.” In *Sochineniya*. In 2 vols. Vol. 1, 211–5. Moscow: Pravda [in Russian].
- Nora, Pierre. 1999. “Mezhdru pamyatyu i istoriej. Problematika mest pamyati.” In *Franciya-pamyat*, ed. by P. Nora, M. Ozouf, G. de Puymege, M. Winock, 17–50. St. Petersburg: Izd-vo SPbU [in Russian].
- Piskunov, Vladimir. 1970. *Sovetskaya Leniniana (Obraz Lenina v sovetskoy literature)*. Moscow: Hudozhestv. lit. [in Russian].
- Pochepstov, Heorhii. 2008. “Instrumentarii dlia roboty z sakralnymy ob'ektamy: vid antychnykh do radianskykh chasiv.” *Politychnyi menezhment* 3(30): 3–16. [http://nbuv.gov.ua/UJRN/PoMe\\_2008\\_3\\_3](http://nbuv.gov.ua/UJRN/PoMe_2008_3_3) [in Ukrainian].

- Popper, Karl. 1994. *The Open Society and Its Enemies*. Vol. 2. *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
- Radzinskiy, Edvard. 2020. О Ленине. <https://www.youtube.com/watch?v=iEAYaW1xiFc> [in Russian].
- Semenenko-Basin, I. 2008. "Simvolyy rossijskogo pravoslaviya i sovetskoy «politicheskoy religii»." *Obshchestvennye nauki i sovremennost* 4: 125–31 [in Russian].
- Shakhnazarov, Oleg. 2004. "Soviet Society of 1917–1953: Anomaly or appropriateness?" *Voprosy filosofii* 10: 33–46 [in Russian].
- Tolstoy, Vladimir. 1961. *Leninskij plan monumentalnoj propagandy v dejstvii*. Moscow: Izd. Akademii hudozhestv SSSR [in Russian].
- Totskiy, Oleh. 2018. *Sem istorij kievskogo metro*. Kyiv: Varto [in Russian].
- Toynbee, Arnold Joseph. 1995. *A Study of History*, in 2 vols. Vol. 1. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
- TSN. Novosti. 2012. "Putin priravnjal mavzolej k Kievo-Pecherskoj lavre." 10.12.2012. <http://ru.tsn.ua/svit/putin-priravnjal-mavzolej-lenina-k-kievo-pecherskoy-lavre.html> [in Russian].
- Tsuladze, Avtandil. 2003. *Politicheskaya mifologiya*. Moscow: EKSMO : Algoritm [in Russian].
- Tsyba, Anna. 2018. Aleksey Yurchak: "Lyuboe izobrazhenie Lenina bylo pryamym prodolzheniem ego fizicheskogo tela." 13.11.2018. <https://www.colta.ru/articles/society/19706-aleksey-yurchak-lyuboe-izobrazhenie-lenina-bylo-pryamym-prodolzheniem-ego-fizicheskogo-tela> [in Russian].
- Vladimirov, S. 1970. "Poeticheskaya Leniniana." In *Lenin v sovetskoy poezii*, 7–58. Leningrad: Sovetskiy pisatel [in Russian].
- Yesaulov, Ivan. 1992. "Totalitarnost i sobornost: dva lika russkoj kultury." *Voprosy literatury* 1: 148–70. <https://voplit.ru/article/totalitarnost-i-sobornost-dva-lika-russkoj-kultury/> [in Russian].

Ruslana Demchuk

## LENIN'S MEMORIZATION AS A HIEROTOPIC PROJECT

This article traces the implementation of the concept of 'temple consciousness' in hierotopic processes, including the construction of monuments and the organization of memorial sites. The memorials were designed to stand as an eternal reminder of an event that was experienced as a common heroic story in its symbolic representation. The study shows the transit and transformation of memorial discourse in the Soviet and post-Soviet symbolic spaces, which manifested itself in the redefinition of memorial sites in the direction of either actualization or levelling of the cultural and historical memory, given the dominant ideological paradigm. The sources of research, in addition to architectural and artistic monuments, include the mythopoetics of the mass culture, which also acts as a projection of ideology and contains archetypal patterns of the collective unconscious.

Lenin's memorialization as 'the leader of the world proletariat' became useful. The memorial policy of the Bolshevik Party was influenced by the ideas and events that took place back in history, including the discovery of the tomb of Pharaoh Tutankhamun in Luxor (1922) and the teachings of Russian cosmologist Nikolai Fedorov in the work *Philosophy of Common Cause* published in full in 1913. The use of religion should point to key preconditions that have ensured the development of Soviet ideology which should be codified through the dominance of religion, in particular as 'political religion' or 'secular religion'. The peculiarity of this phenomenon is the merging of two forms of thinking: political and religious.

In addition, the Bolshevik atheists allowed the bodily resurrection of Lenin considering their unconditional belief in the "science of the future"; incidentally, they were not mistaken, because the leader's body, engaged in the research work, survived until the invention of the cloning procedure. The secularized religious energy was mobilized to achieve political goals, which made possible the implementation of a totalitarian system, revealing the imitative essence of totalitarianism, which parasitized on religious thinking. Lenin's Mausoleum is seen as a reliquary temple in the view of the communist cult of Eternity, which became the basis of Lenin's cult.

The levelling of the cult of Lenin began in the 1970s, which was facilitated by the pompous celebration of his 100<sup>th</sup> anniversary, which gave rise to political anecdotes as a symptom of the destruction of Lenin's myth. The Revolution of Dignity (2013–2014) in Ukraine contributed to the dismantling of monuments to Lenin which were seen as personifications of Soviet-style 'Leninism' and symbols of imperial-Russian oppression.

The purpose of this article is to substantiate the legitimacy of the author's proposed concept of 'political hierotopy'.

**Keywords:** hierotopia of the political, place of memory, urban space, Soviet thanatology, temple consciousness, mausoleum, memorial, sacred, mythopoetics, V. Lenin.

Матеріал надійшов 15.02.2021

