

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ЧЕРКАСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ТЕХНОЛОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

Кваліфікаційна наукова праця  
на правах рукопису

**ЦИБЕНКО Марина Олександрівна**

УДК [159.953:111.1:165.62:81'22](043.3)

**ДИСЕРТАЦІЯ**

**БУТТЄВІ МОДУСИ КОЛЕКТИВНОЇ ПАМ'ЯТІ  
ТА ЇЇ СИМВОЛІЧНІ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ**

03 – Гуманітарні науки

033 – Філософія

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,  
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

\_\_\_\_\_ М.О. Цибенко

Науковий керівник:

**АСТАПОВА-ВЯЗЬМІНА Олена Ігорівна,**  
кандидат філософських наук, доцент

Черкаси – 2024

## АНОТАЦІЯ

*Цибенко М.О.* Буттєві модули колективної пам'яті та її символічні репрезентації. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії у галузі знань 03 Гуманітарні науки за спеціальністю 033 Філософія. – Черкаський державний технологічний університет, Черкаси, 2024.

Дисертаційне дослідження концептуалізує соціально-філософську проблематику пам'яті та її символічних репрезентацій. У центрі уваги – з'ясування теоретико-концептуальних основ напрямку Memory studies та практичних форм (ре)конструювання пам'яті як ціннісних орієнтирів і маркерів. Колективна пам'ять у дослідженні визначається як категорія, яка відображає соціокультурний феномен, що виникає щодо груп людей, об'єднує та ідентифікує їх у рамках темпорально-просторових схем, які детермінують процеси запам'ятовування (збереження), пригадування і відтворення минулого.

Дослідження подає цілісне бачення питань функціонування колективної свідомості та несвідомого, ролі і місця в ньому механізмів пам'яті, проблематизує роль минулого в індивідуальному та соціальному бутті. Висновки, обґрунтовані у дисертаційному дослідженні, доводять концепцію колективної пам'яті як (ре)конструювання минулого шляхом формування його образів і символічної передачі досвіду. З метою обґрунтування позицій автор звертається до історико-соціальних, історико-філософських, культурологічних джерел, залучає приклади культурних практик, соціальної історії та власного арткураторського досвіду.

Предметне поле дослідження зосереджується навколо вагомої для українського суспільства мети – формування спільного ціннісного ставлення до минулого, подолання та пропрацювання травматичного (постколоніального) минулого, підвищення рівня національної свідомості та запобігання маніпуляціям суспільною свідомістю. Досліджені в роботі буттєві модули

(способи існування) колективної пам'яті у поєднанні з панівними у суспільстві цінностями, ідеалами, моральними нормами є предиктором закономірностей моральної суб'єктивації та людського самоконституювання громадян, основою дослідження механізмів політичних виборів, впровадження у життя завдань державної стратегії національно-патріотичного виховання молоді та реформування гуманітарної сфери життя українського суспільства, закладаючи фундамент для мирного і демократичного майбутнього й цілісності суспільства.

*Перший розділ* спрямований на з'ясування основних теоретико-методологічних засад вивчення колективної пам'яті, подає компендіум та інтерпретаційний аналіз провідних у напрямі Memory studies поглядів та концепцій науковців з соціології, соціальної антропології, культурології та історіософії переважно французької, німецької та англійської філософських шкіл та дослідницьких платформ, кожною з яких запропоновано авторський соціально-філософський аналіз феномена колективної пам'яті (М. Альбвакс, А. Варбург, Я. Ассман, А. Ассман, П. Коннертон, П. Нора, Б. Шацька та ін.).

Запропонований ґрунтовний аналіз концептуального змісту праць західних дослідників дозволяє ширше використовувати їх ідеї та напрацювання в українському дослідницькому полі. Доведено багатовекторність та полідисциплінарність досліджень пам'яті з поглядів соціології, різних напрямів філософії, історії, культурної антропології, соціальної психології, теорії мистецтва, політології.

Прослідкувавши особливості становлення та головні ідеї напряму студій пам'яті у контексті розвитку наукової думки XX-поч.XXI ст. та соціетальної динаміки цього періоду, зроблено висновки, що формуванню системної теорії колективної пам'яті передували системні (взаємопов'язані) зміни у політико-економічному, антропокультурному, соціетальному та науковому вимірах.

Простежено контекстуальну множинність популярних у науковому просторі термінолексем на означення явища колективних уявлень та ставлення до минулого й процесів їх актуалізації. З'ясовано, що категорія «історичної

пам'яті» підкреслює роль історичного дослідження та історичної освіти у формуванні таких уявлень, категорія «колективної пам'яті» може актуалізувати роль саме групової (колективної) ідентифікації за допомогою таких уявлень і ставлення, термін «соціальна пам'ять» акцентує роль впливу соціальних факторів (соціальний детермінізм) на індивідуальну і колективну пам'ять та людське буття, поняття «поколіннєвої» пам'яті може припускати зв'язок поколінь та передачу досвіду за допомогою означених колективних уявлень та ставлення до минулого, тоді як «національна пам'ять» акцентує увагу на етнокультурологічних особливостях пам'яті народів і націй.

З'ясовано важливість філософії пам'яті та її соціального характеру, розрізнення індивідуальної пам'яті, автобіографічного спогаду та феномена відображення минулого у колективній свідомості для багатьох соціогуманітарних наук, зокрема, соціології, соціальної психології, історії, культурної антропології.

Простежено постання поліметодології та міждисциплінарного бачення соціального феномена пам'яті, що знайшло своє відображення у формуванні сучасної галузі наукових досліджень – Memory studies. Шляхом інтерпретаційного аналізу виокремлено важливі для даного напрямку концепти, ідеї, поняття західних авторів, зокрема: «соціальних рамок» пам'яті М. Альббакса, образу пам'яті А. Варбурга, перформативності пам'яті Ф. Єйтс, пам'яті-звички та «організованого забуття» (амнезії) П. Коннертона, комунікативної («живі спогади») та культурної пам'яті Я. Ассмана, накопичувальної та функціональної пам'яті А. Ассман, «місць пам'яті» П. Нора, концепти «постпам'яті» М. Гірш, «в'язниці пам'яті» З. Фрейда, а також «переселення образів» А. Варбурга, «мистецтва пам'яті» Ф. Єйтс, «винайдення традицій» Е. Гобсбаума, тілесних практик (меморіальних ритуалів) П. Коннертона, концепти ієрархії жертв Р. Козеллека, зусиль пригадування П. Ріквора, «мітологізації минулого» Б. Шацької, «імплантів пам'яті» М. Гольки та ін. Підкреслено вагомість обґрунтування ролі ритуалів і

церемоній вшанування пам'яті П. Коннертоном та диференціації колективної та історичної пам'ятей (П. Нора, Б. Шацька та ін.).

Теоретико-методологічний аналіз осмислення феномена пам'яті надає методологічні можливості до експлікації філософських смислів колективної пам'яті. Розлогий аналітичний огляд основних праць західних вчених галузі меморіальних студій відкриває діапазон методологічної бази дискурсу та розкриває широкі можливості для подальших наукових дослідницьких пошуків та інтерпретацій. Так, у працях дослідників пам'яті зафіксовано акцентування легітимізаційної функції колективної пам'яті, що уможлиблює подальші державно-правові, політико-управлінські акценти розгляду її змісту та соціальних технологій, що визначають політику пам'яті.

*Другий розділ* присвячений експлікації онтологічної та феноменологічної сутності колективної пам'яті, розгляду природи людини і суспільства крізь призму соціальної теорії пам'яті. Структуралістський підхід дозволяє окреслити пам'ять у цілісності й невичерпності форм буття та складових елементах свідомості, виявити основні ознаки, що характеризують феноменологічні та екзистенційні аспекти колективної пам'яті як складової соціального буття; розкрити зв'язок колективної пам'яті та ментальності, ідентичності; напрацювати категоріальний синтез теорій за допомогою структуралістського і компаративного аналізу філософських уявлень про історію і пам'ять, колективну свідомість/колективні уявлення і колективну пам'ять. Феноменологічно-онтологічний підхід до питань фіксації минулого дає можливість провести певне розмежування між поняттями «історія» і «пам'ять».

З'ясування онтологічної та феноменологічної сутності колективної пам'яті вимагало теоретичної розробки та аналізу наступних проблем: взаємовплив та співвідношення пам'яті, колективної свідомості, досвіду, традицій, історії, культури. З урахуванням культурно-історичних, соціологічних факторів пропонується окреслити новий – етноекзистенційний

вимір колективної пам'яті. Важливість даної проблематики означена процесами зростання етнонаціонального чинника суспільного буття у його взаємозв'язку з загальнолюдським через діалог культур.

Пам'ять системно розглядається за допомогою феноменологічного методу та дюркгаймівського методу функціонального аналізу. На основі соціологічних теорій, концепцій та методів (соціального характеру, функціонального аналізу) виснувано основні функції колективної пам'яті та її аксіологічний потенціал – інтегративний вплив на суспільство, суспільні групи та процеси. Не менш важливим виступає аспект зв'язку пам'яті з сенсом людського життя в умовах культурно-цивілізаційного поступу, де пам'ять трактується як медіум досвіду людської коекзистенції.

Через детермінанти національної ідентичності та інтеграції простежено складові, які солідаризують групи та доводять наявність «групової пам'яті», а саме: спільні спогади, пережитий досвід, пригадування та збереження останніх через екзистенціалії (мову, традиції, знання історії, творчість, символи, ритуали). Відстеження соціетальної динаміки та ускладнення соціального простору через трансгенераційний вплив дало змогу запропонувати візію колективних наративів і практик, що складають основу колективної ментальності та формують групову ідентичність за ознаками людського буття і життєдіяльності, пов'язаними з продукуванням смислів у формі когнітивно-раціональних складових колективної свідомості (світорозуміння) і на рівні світоглядних установок, сукупності атитюдів та чуттєвих сенсів (світосприйняття). Обґрунтовано, що інтерсуб'єктивна природа пам'яті, що забезпечується комунікацією та взаємодією у людському соціумі, онтологізує всі інші компоненти свідомості.

У *третьому розділі* розглянуто та співставлено місце і роль пам'яті у травматичному дискурсі та духовно-культурному феномені діаспори як форми спільної пам'яті (спільноти пам'яті) українства. З метою розкриття логіки та закономірностей конкретно-історичного процесу, надано контекстуальні дані,

які засвідчують феномен травматичної пам'яті та пам'яті груп у відірваності від «рідного» локусу.

Крім того як соціальне явище розглядається забуття (стан «колективної амнезії» за П. Коннертоном, «культурного забуття» чи «структурної амнезії» за А. Ассман) крізь призму зміни референційних рамок комунікативної реальності, а саме, «ментального поневолення», за П. Коннертоном, що призводить до переривання тяглості традицій культури, мови, заборони у «закритому суспільстві» (за визначенням К. Поппера).

Аналіз культурно-історичного базису, простеження соціетальної динаміки тих чи інших подій дозволило відкрити широкофокусне прочитання виміру пам'яті, людського буття і життєдіяльності у різних модусах історичної мінливості соціальних феноменів: від антропологічних катастроф, спричинених авторитарними особистостями і режимами, до інкультурації (соціокультурного занурення) та міграційної ідентичності – й надати дослідженню мультидисциплінарного характеру. Осмислення цих феноменів велося в різних параметрах: обставини, що зовнішньо детермінують соціокультурні практики, які можна віднести до пам'яттєвих, та рефлексія внутрішнього світу, пам'ять як буття людської суб'єктивності.

На прикладі антропологічної катастрофи Голодомору 1932-1933 рр. в Україні простежено соціальну динаміку колективної пам'яті в «закритому суспільстві» (К. Поппер) та у зв'язку із наративізацією трагічного минулого. Узагальнення соціально-політичних та культурно-ментальних наслідків голодоморів в Україні дало можливість простежити у відповідних трагічних подіях буттєвий модус «культурної травми» (П. Штомпка), тобто сукупності наслідків травматичних ситуацій і подій, що призводять до докорінних змін, та запропонувати, слідом за соціальними психологами і соціальними антропологами, шляхи посттравматичного зростання та формування соціального капіталу (П. Бурд'є).

За допомогою методу репрезентативних постатей, аналізу діяльності української діаспори вдалося визначити збірний «портрет» українського емігранта періоду 1920-1940-х років та окреслити значення духовно-культурного феномена еміграції, що існував на противагу атомарній роздробленості бездержавного українського соціуму, для формування націософської інтенційності, що високо підносить ремінісценції проблеми національного. Хвилеподібний характер міграції в цілому засвідчує феномен еміграції як форми реагування (в тому числі екзистенційної втечі) на виклики історичного контексту, означуючи діалектичну світоглядну проблему «укорінення» (С. Вейль) та «знекорінення» людини, де національні пам'яттєві практики виступають формою збереження духовної цілісності та самовираження людини і соціальних спільнот.

*Четвертий розділ* присвячений визначенню практик і способів активізації соціальної пам'яті та форм роботи з минулим як культуротворчої операціональності – сфери символів і смислів. У розділі розв'язано практичне завдання простеження та актуалізації форм роботи з минулим та символічної передачі досвіду і смислів у прикладних пам'яттєвих практиках, культурі та мистецтві, акцентовано соціальний контекст і питання міжособистісних взаємодій, людського буття і спів-буття, зокрема у сегменті темпорального виміру буття, і спільного ціннісного ставлення до минулого.

Зафіксовано сталу синтезу у процесі колективного пам'ятання та роботи з минулим меморіалізації та комеморації, запропоновано певне їх розрізнення за феноменологічною сутністю пам'яті, де меморіалізація передбачає механізми збереження минулого, а комеморація – відтворення і закріплення образів минулого.

Аргументовано, що минуле у пам'яті постає не як даність, а як сума інтерпретацій та отриманих значень. Питання символізації світу людського буття розглянуто у аксіологічному взаємозв'язку з питанням способів тлумачення та реконструкції смислів. Соціокультурне явище символізації



пам'яті атрибутоване через багатогранний комплекс явищ, що вміщує концепт «символічного суспільства» та ідеї символічного інтеракціонізму, де визначальним чинником суспільного спів-буття стає символічна комунікація за допомогою обмінів символами.

У площині різноманіття історичних форм і практик символічної репрезентації минулого експліковано феномен культури пам'яті як творення конвенціональних символів, (ре)конструювання образів минулого та їх сенсів, здатних до емоційно-чуттєвого сприйняття, повторюваної перформативності та рефлексійності, а також актуалізовано (слідом за А. Маргалітом) концепт етики пам'яті як усвідомлення необхідності та впровадження соціальних практик із запобігання повтору минулого з будь-якими формами насильства. За такої візії зроблено висновок, що формою пам'яті країни-агресора може бути колективне визнання провини. Наголошено, що розв'язанням наявності різних комеморативних дискурсів в Україні та їх потенційної неузгодженості має бути налагодження публічного діалогу та філософії комплементарності або партисипативності пам'ятей (багатовекторності пам'яті, за М. Ротбергом).

Зафіксовано тяглість наукової традиції культурної та соціальної семіотики з точки зору філософсько-культурологічного спектру досліджень та інструменталізації філософської антропології пам'яттєвого дискурсу.

Метод мультимодального дискурсивного аналізу, що вміщує семантичне й естетичне сприйняття творів мистецтва, сформульовано та апробовано до творчості Н. Тітова, С. Захарова, О. Ревіки, у роботах яких розкриваються геноцидальні події російсько-української війни та рефлексії на них, а також О. Тістола і М. Маценка, М. Бабака, В. Олексенка, М. Теліженка, розглянуто вимір символів і знаків у державних символах України – Малому Державному Гербу (тризубі) та мовно-текстуальній складовій національного гімну.

У контексті форм та способів символізації пам'яті окреслено комеморативні можливості культурної семіотики. Встановлено значення культури й мистецтва як форм і способів активізації та інституалізації зв'язків

часових вимірів буття минулого, теперішнього і майбутнього. Акцентовано увагу на актуальності різних форм мистецтва для запам'ятовування, передачі досвіду і цінностей.

Семантичний зміст візуального у роботі виступає тісно пов'язаним з дослідженнями та характеристикою національної специфіки буттєвої присутності людини у світі, етнокультурних особливостей та проблем національно-культурної ідентичності. Розглянуто символічну природу концепції архетипів національної культури, що виступає важливим засобом розуміння світобачення та світовідчуття української нації.

Дослідження показало пам'ять як символічний ейдос, символічну реальність, дану візуально, що репрезентується у вимірі культури в цілому і мистецтва зокрема. Багатогранне соціокультурне явище колективної пам'яті, яке залежить від взаємодій та комунікацій у суспільстві, висвітлено як форму конструювання образів про минуле, де історичне знання та освіта відіграють ключову роль, відтворення у спогадах та соціальні практики формують уявлення спільноти про минуле, історичними формами зберігання і відтворення колективного пам'ятання є: усна традиція, письмо і друк, мова, міфи, символи, ритуали, архіви, колекції, музеї, пам'ятки і пам'ятники, образи і зображення, цифрові медіа тощо.

*Глосарій* роботи містить визначення конститутивних термінів, запропонованих автором в тексті дослідження (всього 18 позицій).

**Ключові слова:** колективна/соціальна/історична пам'ять, меморіалізація, комеморація, ментальність, світогляд, ідентичність, особистість, цілісність, цінності, час, минуле/теперішнє/майбутнє, травма, спадщина, соціальні практики/технології, соціальна семіотика.

## ANNOTATION

*Tsybenko M.O.* Essential modes of collective memory and its symbolic representations.

Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy in the field of knowledge 03 Humanities, speciality 033 Philosophy. – Cherkasy State Technological University, Cherkasy, 2024.

The dissertation research conceptualises the socio-philosophical issues of memory and its symbolic representations. The focus is on clarifying the theoretical and conceptual foundations of Memory studies and practical forms of (re)constructing memory as value guidelines and markers. Collective memory is defined in the study as a category that reflects a socio-cultural phenomenon that arises in relation to groups of people, unites and identifies them within temporal and spatial schemes that determine the processes of remembering (preserving), recalling and reproducing the past.

The study presents a holistic vision of the functioning of the collective consciousness and the unconscious, the role and place of memory mechanisms in it, and problematises the role of the past in individual and social existence. The conclusions of the dissertation research prove the concept of collective memory as (re)construction of the past through the formation of its images and symbolic transmission of experience. In order to substantiate his positions, the author refers to historical, social, philosophical and cultural sources, uses examples of cultural practices, social history, and his own art curatorial experience.

The subject field of the study focuses on a goal that is important for Ukrainian society: the formation of a common value attitude to the past, overcoming and working through the traumatic (postcolonial) past, raising the level of national consciousness and preventing manipulation of public consciousness. The existential modes (modes of existence) of collective memory studied in this paper, in combination with the values, ideals, and moral norms prevailing in society, are a

predictor of the patterns of moral subjectivation and human self-constitution of citizens, the basis for studying the mechanisms of political elections, implementing the tasks of the state strategy of national-patriotic education of youth and reforming the humanitarian sphere of Ukrainian society, laying the foundation for a peaceful and democratic future.

*The first chapter* is aimed at clarifying the main theoretical and methodological foundations of the study of collective memory, presents a compendium and interpretive analysis of the leading views and concepts of scholars in sociology, social anthropology, Cultural studies and history, mainly from French, German and English philosophical schools and research platforms, each of which offers its own socio-philosophical analysis of the phenomenon of collective memory (M. Albwachs, A. Warburg, J. Assmann, A. Assmann, P. Connerton, P. Nora, B. Szacka, etc.)

The proposed in-depth analysis of the conceptual content of the works of Western researchers allows for a wider use of their ideas and developments in the Ukrainian research field. The author proves the multidirectionality and multidisciplinary of memory research from the point of view of sociology, various directions of philosophy, history, cultural anthropology, social psychology, art theory, and political science.

Having traced the peculiarities of formation and the main ideas of the field of Memory studies in the context of the development of scientific thought of the twentieth and early twenty-first centuries and the societal dynamics of this period, it is concluded that the formation of a systemic theory of collective memory was preceded by systemic (interrelated) changes in the political, economic, anthropocultural, societal and scientific dimensions.

The contextual multiplicity of popular scientific terminology for the phenomenon of collective ideas and attitudes towards the past and the processes of their actualisation is traced. It is found that the category of 'historical memory' emphasises the role of historical research and historical education in the formation of such ideas, while the category of 'collective memory' can actualise the role of group

(collective) identification through such ideas and attitudes, the term ‘social memory’ emphasises the role of the influence of social factors (social determinism) on individual and collective memory and human existence, the concept of ‘generational’ memory may imply the connection of generations and the transfer of experience through these collective ideas and attitudes to the past, while ‘national memory’ focuses on the ethno-cultural characteristics of the memory of peoples and nations.

The importance of the philosophy of memory and its social nature, the distinction between individual memory, autobiographical memory and the phenomenon of reflecting the past in the collective consciousness for many social sciences and humanities, in particular, sociology, social psychology, history, cultural anthropology, is revealed.

The author traces the emergence of a polymethodology and an interdisciplinary vision of the social phenomenon of memory, which is reflected in the formation of the modern field of research – Memory studies. Through the interpretive analysis, the author highlights the concepts, ideas, and notions of Western authors that are important for this field, in particular M. Albwax's ‘social framework’ of memory, A. Warburg's image of memory, F. Yates's performativity of memory, P. Connerton's memory-habit and ‘organised forgetting’ (amnesia), communicative (‘living memories’) and cultural memory of J. Assman, accumulative and functional memory by A. Assman, ‘memory sites’ by P. Nora, the concepts of ‘postmemory’ by M. Hirsch, ‘memory prison’ by S. Freud, as well as ‘relocation of images’ by A. Warburg, ‘art of memory’ by F. Yates, ‘invention of traditions’ by E. Gobsbawm E. Hobsbawm, P. Connerton's bodily practices (memorial rituals), R. Kozellek's concept of the hierarchy of victims, P. Ricoeur's efforts to remember, B. Shatska's ‘mitologisation of the past’, M. Golka's ‘memory implants’, etc. The importance of justifying the role of rituals and ceremonies of commemoration by P. Connerton and the differentiation of collective and historical memory (P. Nora, B. Szacka, etc.) is emphasised.

The theoretical and methodological analysis of the comprehension of the phenomenon of memory provides methodological opportunities for the explication of the philosophical meanings of collective memory. The extensive analytical review of the main works of Western scholars in the field of Memory studies opens up the range of the methodological basis of the discourse and opens up wide opportunities for further scientific research and interpretation. For example, the works of memory scholars emphasise the legitimization function of collective memory, which makes it possible to further focus on the state-legal, political and administrative aspects of its content and social technologies that determine the policy of memory.

*The second chapter* is devoted to the explication of the ontological and phenomenological essence of collective memory, and to the consideration of the nature of man and society through the prism of the social theory of memory. The structuralist approach allows us to define memory in the integrity and inexhaustibility of forms of being and constituent elements of consciousness, to identify the main features that characterise the phenomenological and existential aspects of collective memory as a component of social life; to reveal the connection between collective memory and mentality, identity; to develop a categorical synthesis of theories through structuralist and comparative analysis of philosophical ideas about history and memory, collective consciousness/collective perceptions and collective memory. The phenomenological and ontological approach to the issues of recording the past makes it possible to draw a certain distinction between the concepts of 'history' and 'memory'.

Clarification of the ontological and phenomenological essence of collective memory required theoretical development and analysis of the following problems: the mutual influence and correlation of memory, collective consciousness, experience, traditions, history, culture. Taking into account cultural, historical, and sociological factors, it is proposed to outline a new ethno-existential dimension of collective memory. The importance of this issue is determined by the processes of growth of the

ethno-national factor of social life in its interconnection with the universal through the dialogue of cultures.

Memory is systematically examined using the phenomenological method and the Durkheimian method of functional analysis. On the basis of sociological theories, concepts and methods (social character, functional analysis), the main functions of collective memory and its axiological potential – integrative influence on society, social groups and processes – are identified. Equally important is the aspect of the connection between memory and the meaning of human life in the context of cultural and civilisational progress, where memory is interpreted as a medium of the experience of human coexistence.

Through the determinants of national identity and integration, the author traces the components that solidarise groups and prove the existence of ‘group memory’, namely: shared memories, lived experience, recall and preservation of the latter through existentials (language, traditions, knowledge of history, creativity, symbols, rituals). Tracking social dynamics and the complication of social space due to transgenerational influences allowed us to propose a vision of collective narratives and practices that form the basis of the collective mentality and shape group identity on the basis of human existence and life, associated with the production of meanings in the form of cognitive and rational components of collective consciousness (world understanding) and at the level of worldview attitudes, a set of attitudes and sensory meanings (world perception). It is proved that the intersubjective nature of memory, which is ensured by communication and interaction in human society, ontologises all other components of consciousness.

*The third chapter* examines and compares the place and role of memory in the traumatic discourse and the spiritual and cultural phenomenon of the diaspora as a form of shared memory (community of memory) of Ukrainians. In order to reveal the logic and patterns of a specific historical process, contextual data are provided that attest to the phenomenon of traumatic memory and the memory of groups in isolation from the ‘native’ locus.

In addition, as a social phenomenon, the author considers forgetting (the state of ‘collective amnesia’ according to P. Connerton, ‘cultural forgetting’ or ‘structural amnesia’ according to A. Assman) through the prism of changing the reference framework of communicative reality, namely, ‘mental enslavement’, according to P. Connerton, which leads to the interruption of the continuity of traditions of culture, language, and prohibition in a ‘closed society’ (as defined by K. Popper).

The analysis of the cultural and historical basis, tracing the societal dynamics of certain events, allowed us to open a wide-focus reading of the dimension of memory, human existence and life in different modes of historical variability of social phenomena: from anthropological catastrophes caused by authoritarian personalities and regimes to inculturation (socio-cultural immersion) and migration identity, and to give the study a multidisciplinary character. These phenomena were understood in different parameters: the circumstances that externally determine the socio-cultural practices that can be attributed to memory, and the reflection of the inner world, memory as the existence of human subjectivity.

On the example of the anthropological catastrophe of the Holodomor of 1932-1933 in Ukraine, the social dynamics of collective memory in a ‘closed society’ (K. Popper) and in connection with the narrative of the tragic past are traced. The generalisation of the socio-political, cultural and mental consequences of the Holodomor in Ukraine made it possible to trace the existential modus of ‘cultural trauma’ (P. Stompka) in the relevant tragic events, i.e. the totality of the consequences of traumatic situations and events that lead to radical changes, and to propose, following social psychologists and social anthropologists, ways of post-traumatic growth and the formation of social capital (P. Bourdieu).

Using the method of representative figures and analysis of the activities of the Ukrainian diaspora, the author managed to define a collective ‘portrait’ of the Ukrainian emigrant of the 1920s-1940s and outline the significance of the spiritual and cultural phenomenon of emigration, which existed in contrast to the atomic fragmentation of the stateless Ukrainian society, for the formation of a nationalist



intentionality that highly elevates the reminiscence of the problem of the national. The undulating nature of migration in general testifies to the phenomenon of emigration as a form of response (including existential escape) to the challenges of the historical context, defining the dialectical worldview problem of 'rooting' (S. Weil) and 'unrooting' of a person, where national commemorative practices are a form of preserving the spiritual integrity and self-expression of individuals and social communities.

*The fourth chapter* is devoted to the identification of practices and methods of activating social memory and forms of working with the past as a culture-creating operationality – the sphere of symbols and meanings. The chapter solves the practical task of tracing and actualising forms of working with the past and symbolic transmission of experience and meanings in applied commemorative practices, culture and art, emphasising the social context and issues of interpersonal interactions, human existence and coexistence, in particular in the segment of the temporal dimension of existence, and a common value attitude to the past.

The author notes the stable synthesis of memorialisation and commemoration in the process of collective memory and work with the past, and proposes a certain distinction between them according to the phenomenological essence of memory, where memorialisation involves mechanisms for preserving the past, and commemoration – reproduction and consolidation of images of the past.

It is argued that the past in memory does not appear as a given, but as a sum of interpretations and received meanings. The issue of symbolisation of the world of human existence is considered in an axiological relationship with the issue of ways of interpreting and reconstructing meanings. The socio-cultural phenomenon of memory symbolisation is attributed through a multifaceted complex of phenomena that includes the concept of 'symbolic society' and the ideas of symbolic interactionism, where symbolic communication through the exchange of symbols becomes a determining factor of social coexistence.

In the context of the diversity of historical forms and practices of symbolic representation of the past, the author explicates the phenomenon of memory culture as the creation of conventional symbols, (re)construction of images of the past and their meanings capable of emotional and sensory perception, repeated performativity and reflexivity, and also updates (following A. Margalit) the concept of memory ethics as an awareness of the need for and implementation of social practices to prevent the repetition of the past with any form of violence. According to this vision, it is concluded that a form of memory of the aggressor country may be a collective recognition of guilt. It is emphasised that the solution to the existence of different commemorative discourses in Ukraine and their potential inconsistency should be the establishment of a public dialogue and a philosophy of complementarity or participatory memories (multidirectional memory, according to M. Rothberg).

The continuity of the scientific tradition of cultural and social semiotics in terms of the philosophical and cultural spectrum of research and the instrumentalisation of the philosophical anthropology of memory discourse is documented.

The method of multimodal discursive analysis, which includes semantic and aesthetic perception of works of art, is formulated and tested for the works of N. Titov, S. Zakharov, O. Revika, whose works reveal the genocidal events of the Russian-Ukrainian war and reflections on them, as well as O. Tistol and M. Matsenko, M. Babak, V. Oleksenko, M. Telizhenko, the dimension of symbols and signs in the state symbols of Ukraine – the Small State Emblem (trident) and the linguistic and textual component of the national anthem – is considered.

The commemorative possibilities of cultural semiotics are outlined in the context of forms and methods of symbolising memory. The significance of culture and art as forms and ways of activating and institutionalising the links between the temporal dimensions of the past, present and future is established. Attention is focused on the relevance of various forms of art for memorisation, transmission of experience and values.

The semantic content of the visual in the work is closely related to the study and characterisation of the national specificity of the human presence in the world, ethno-cultural features and problems of national and cultural identity. The symbolic nature of the concept of national culture archetypes is considered, which is an important means of understanding the worldview and world perception of the Ukrainian nation.

The study has shown memory as a symbolic eidos, a symbolic reality given visually, represented in the dimension of culture in general and art in particular. The multifaceted socio-cultural phenomenon of collective memory, which depends on interactions and communications in society, is highlighted as a form of constructing images of the past, where historical knowledge and education play a key role, reproduction in memories and social practices shape the community's perception of the past, and historical forms of storage and reproduction of collective memory are oral tradition, writing and print, language, myths, symbols, rituals, archives, collections, museums, sights and monuments, images and pictures, digital media, etc.

*The glossary* of the work contains definitions of constitutive terms proposed by the author in the text of the study (18 items in total).

**Key words:** collective/social/historical memory, memorialisation, commemoration, mentality, worldview, identity, personality, holism, values, time, past/present/future, trauma, heritage, social practices/technologies, social semiotics.

## СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ, В ЯКИХ ПРЕДСТАВЛЕНІ ОСНОВНІ НАУКОВІ РЕЗУЛЬТАТИ ДИСЕРТАЦІЇ

### Статті, опубліковані у наукових виданнях, включених до переліку наукових фахових видань України:

1. Бугеря М. Концептуально-методологічні засади проблематики соціальної пам'яті у дослідженнях М. Альббакса і Я. Ассмана. *Людинознавчі студії : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка*. Серія «Філософія». 2023. № 46. С. 44–59. DOI <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.3>.
2. Бугеря М. О. Філософсько-культурні домінанти у творчості Віктора Олексенка: символічний та комеморативний контексти у візуальному просторі. *Культурологічний альманах*. 2023. № 2. С. 131–137. DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.2.17>.
3. Цибенко М.О. «Реабілітовані історією. Черкаська область»: (ре)конструювання колективної пам'яті в дискурсі травми. *Перспективи : Соціально-політичний журнал*. 2024. № 1. С. 190–197. DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2024.1.24>.
4. Цибенко М. О. Архетипний аналіз творчості Василя Симоненка в контексті національних пам'яттєвих практик. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2024. Т. 16. № 1 (35). С. 58–65. DOI <https://doi.org/10.15421/352419>.

### Наукові праці, що засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

5. Бугеря М.О. Мистецький простір у контексті трансформації соціокультурної реальності. *Соціальні та гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект : Матеріали V Всеукраїнської науково-теоретичної конференції (28–29 березня 2019 року) / упоряд. Т. О. Дроздова*. Черкаси : ФОП Гордієнко Є.І., 2019. С. 55–57.

6. Бугеря М.О. Збереження і розвиток музичної культури України в контексті творчості С.В. Баштана. *Культурно-історична спадщина України : перспективи дослідження та традиції збереження. Матеріали II-ої Всеукраїнської науково-практичної конференції (з міжнародною участю) (10-11 жовтня 2019 р., упоряд.: д.і.н., проф. В.М. Лазуренко, к.і.н., доц. І.Ю. Стадник, к.і.н., доц. О.О. Яшан) / Мін-во освіти і науки України, Черк. держ. технол. ун-т. Черкаси : ФОП Гордієнко Є.І., 2019. С. 175–180.*

7. Бугеря М.О. Візуальна об'єктивація концепту міста у творчості черкаських художників другої половини XX століття. *Візуальність в естетичних практиках : український вимір. Матеріали VI Всеукраїнської науково-практичної конференції (24-25 жовтня 2019 року). Черкаси : ФОП Гордієнко, 2019. С. 32–34.*

8. Бугеря М.О. До питання дихотомії «влада-людина» у закритих суспільствах. *Соціальні та гуманітарні технології : філософсько-освітній аспект : Матеріали VI науково-практичної конференції (23 квітня 2020 року, Черкаси). Черкаси : ЧДТУ, 2020. С. 104–107.*

9. Бугеря М.О. Будинок з грифонами: проблеми збереження історичного обличчя Черкас. *Музейний часопис Черкаського обласного краєзнавчого музею : збірник наук. праць / ред. кол. Валах Т.П. (відп. ред.) та ін. Число 2–3. Черкаси : видавець Третяков О.М., 2020. С. 13–14.*

10. Бугеря М.О. Наративні репрезентації Чорнобильської катастрофи: регіональний вимір. *Культурно-історична спадщина України: перспективи дослідження та традиції збереження. Матеріали IV Всеукраїнської науково-практичної конференції (07-08 жовтня 2021, Черкаси-Канів, ЧДТУ). Упоряд. : В. М. Лазуренко, І. Ю. Стадник, О. О. Яшан ; М-во освіти і науки України, Черкас. держ. технол. ун-т. Черкаси : ЧДТУ, 2021. С.84–88.*

11. Бугеря М.О. Історична архітектура міста Черкаси як візуальний текст культури. *Сучасне українське мистецтво: концепти, стратегії, візуальні практики. Зб. матеріалів VII Всеукраїнської науково-практичної конференції*

(11-12 листопада 2021, Черкаси, обласний художній музей). Черкаси : ФОП Гордієнко, 2021. С. 84–86.

12. Бугеря М.О. Травма війною та зміна духовних сенсів людини. *Філософія у сучасному світі: Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції, 18-19 листопада 2022 р.* Ред. кол. Я.В. Тарароєв, А.В. Кіпенський, О.О. Дольська та ін. Харків, 2022. С. 64–66.

13. Бугеря М. Символічні репрезентації історії й воєнного сьогодення України у творчості Миколи Теліженка. *Персоналістичний вимір історії Черкащини : матеріали Другої регіональної історико-краєзнавчої конференції, присвяченої 85 річчю з дня народження доктора історичних наук, професора, заслуженого працівника освіти України Бушина Миколи Івановича (15 березня 2023 р. м. Черкаси : ЧДТУ) / упоряд. : В. М. Лазуренко, І. Ю. Стадник, О. О. Яшан, О. В. Литвин ; відповід. ред. проф. В. М. Лазуренко ; М-во освіти і науки України, Черкас. держ. технол. ун-т. Черкаси : ЧДТУ, 2023. С. 332–334.*

14. Бугеря М.О. Пам'ять як предмет філософського осмислення: від витоків до актуальних викликів сьогодення. *Соціальні та гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект : матеріали IX Всеукраїнської науково-теоретичної конференції (23-24 березня 2023 року, Черкаси : ЧДТУ).* Упоряд. О.І. Астапова-Вязміна, відп. ред. проф. А.І. Бойко. М-во освіти і науки України, Черкаський держ. технолог. ун-т. Черкаси : ЧДТУ, 2023. С. 41–43.

15. Цибенко М. О. Жінки в мистецтві та нових викликах геноцидальної війни. *Візуальне мистецтво в контексті сучасних культурних практик : матеріали VIII Всеукраїнської науково-практична конференції (23-24 листопада 2023 року).* Черкаси : «Вертикаль», видавець ФОП Кандич С. Г., 2023. С. 27–29.

16. Цибенко М. Амбівалентність пам'яті та забуття як форма вирішення феноменологічно-трансцендентної суперечності людського буття. *Соціальні та гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект. Матеріали X міжнародної науково-теоретичної конференції (21–22 берез. 2024 р., м.*

*Черкаси*) / упоряд. О. І. Астапова-Вязьміна ; відп. ред. проф. А. І. Бойко. М-во освіти і науки України, Черкас. держ. технол. ун-т. Черкаси : ЧДТУ, 2024. С. 86–88.

**Публікації, які додатково висвітлюють результати дослідження:**

17. Бугеря М.О. Травматичний досвід поколінь: філософсько-естетичний дискурс. *Гуманітарний вісник : зб. наук. праць*. Число 34. Мін-во освіти і науки України, Черкас. держ. технолог. ун-т. Черкаси : ЧДТУ, 2021. С. 33–43.

## ЗМІСТ

<b>ВСТУП</b>	25
<b>РОЗДІЛ 1. ПАМ'ЯТЬ ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ ТА ПАРАДИГМАЦІЇ</b>	37
1.1. Теоретико-методологічні засади філософського осмислення соціального конструкта пам'яті	37
1.2. Концептуалізація наряду студій пам'яті та множинність дефініціювання пам'яті як філософська проблема	56
<b>РОЗДІЛ 2. СОЦІАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН ПАМ'ЯТІ: ОНТОЛОГІЧНИЙ ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ ВИМІРИ</b>	74
2.1. Колективна пам'ять: функції, онтологічний та феноменологічний статуси	74
2.2. Колективна пам'ять крізь призму універсальних форм колективного (спів)буття і ментальності: міждисциплінарне поле досліджень	93
<b>РОЗДІЛ 3. ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ПАМ'ЯТТЄВОГО ДИСКУРСУ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ</b>	110
3.1. Колективна пам'ять у системі координат концепту травми та забуття	110
3.2. Культурна дипломатія та духовно-культурний феномен еміграції у контексті національних пам'яттєвих практик	129
<b>РОЗДІЛ 4. СИМВОЛІЧНІ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ПАМ'ЯТІ ЯК КУЛЬТУРНЕ СМИСЛОТВОРЕННЯ</b>	146
4.1. Символічні форми колективних репрезентацій минулого	146
4.2. Пам'ять як форма символічного буття: візуальна культура та парадигма пам'яті	161
<b>ВИСНОВКИ</b>	181
<b>ГЛОСАРІЙ</b>	189
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ</b>	192
<b>ДОДАТКИ</b>	219



## ВСТУП

**Актуальність дослідження.** В епоху глобалізації та соціальних катаклізмів світ опинився перед посиленими викликами збереження вітального статусу людини. У глобалізованому світі увиразнюються конфлікти ліній розлому, як цивілізаційних (за С. Гантінгтоном), так і емоційних (за Д. Муазі) та національних. У геополітичному вимірі фактор національної безпеки на рівні з культурою забезпечують уникнення соціальних катастроф і потрясінь шляхом переведення у комунікативну площину роботи з минулим та його репрезентаціями. Випрацьовані поколіннями досвід, традиції, культура, знання відіграють беззаперечне значення у набутті сенсів життєсвіту (Е. Гуссерль), усвідомленні існування в часі та цілісності людини.

У час швидких змін і кардинальних трансформацій, як на рівні індивідуального буття, так й існування соціумів, пов'язаних, найперше, з викликами швидкої зміни інформації, розвитком індустріального суспільства, глокалізації (одночасного виникнення та впливу різнобічних явищ глобалізації та локалізації), набуттям і втратою ролі національних утворень та сталих соціальних структур, зміною парадигм мислення та когнітивних викривлень, антропологічними катастрофами ХХ століття, в останні три десятиліття значно посилюється фокус уваги до минулого. Минуле як вміст досвіду багатьох поколінь, форми роботи з минулим як чинник соціальної солідаризації та об'єднання навколо спільного минулого або емпатії до нього детермінують суспільні процеси та зміни сьогодення. У науковому дискурсі і науково-популярному обігу увиразнився соціокультурний феномен колективної пам'яті, привертаючи увагу багатьох фахівців з різних галузей соціогуманітарного знання та політичних технологій.

Безпосередньо наповненням змісту поняття колективної пам'яті займаються філософи, соціологи, соціальні психологи та антропологи, історики, культурологи і політологи. Концепт впровадження минулого у теперішньому

(П. Нора) підкріплюється не лише у феноменологічному дискурсі, а й теоріях ментальності та ідентичності. Не оминається увагою роль колективної пам'яті у творенні групової ідентичності та легітимізаційна роль минулого у суспільно-політичному вимірі. Продовжуючи тенденцію, означену польською дослідницею пам'яті Б. Шацькою, яка слушно зазначає, що «в центрі зацікавлення соціальної теорії пам'яті суспільні практики, завдяки яким члени даної спільноти зберігають образ її минулого» (Шацька, с. 55), актуалізується розгляд соціокультурних феноменів крізь призму філософії комунікації та семіотичного підґрунтя.

Бачення часового виміру буття з акцентом на минуле набуває різного національного «забарвлення» в залежності від особливостей культурного поля, наукових інтересів дослідників та, нерідко, соціально-політичної ситуації, що мають місце в тих чи інших країнах. Імперське та тоталітарне минуле України накладає свій відбиток на суспільну свідомість та пошук шляхів подолання його травматичного впливу. Так, серед магістральних ознак такого впливу: проблема викривленого сприйняття подій, протиставлення пам'яті і забуття, необхідність формування образів минулого за допомогою освітньої системи, музейних заходів, відзначення державних річниць тощо.

Активну зацікавленість означеною тематикою українських науковців можна спостерігати із здобуттям України незалежності та переосмисленням тоталітарного минулого. У час національного самоствердження України та подолання постколоніального синдрому при розгляді та висвітленні «чутливих» тем (культурних травм) історії України ХХ століття важливим є дистанціювання від віктимності та ідентифікації з жертвою. Розгляд питань пам'яті поколінь та примирення пам'ятей виступає одним з першочергових важелів змін у контексті створення політичної нації. Пам'ять як онтологічний принцип та соціокультурна детермінанта має бути імplementована у соціальну і культурну тканину суспільства та національну політику пам'яті, де основні

засади останньої угрунтовані на сукупності уявлень про минуле нації, згуртуванні навколо спільної традиції, символізації подій, постатей і атрибутів.

Пам'ять як спосіб конструювання людьми свого минулого потребує мультидисциплінарного підходу, що враховує різні способи мислення, світорозуміння, соцістальної динаміки та переживання реального досвіду. Уся термінологія, що характеризує пам'ять, є багатозначною. Дослідницьке поле пам'яті послуговується, у першу чергу, аргументами нейробіології, психології, соціології та культурології, вказуючи на цілісність біологічних, психокультурних, соціальних та духовних складових поняття «людина», де буття з іншими неможливе без комунікації.

Дослідження крізь оптику філософського осмислення пам'яті як форми взаємопроникнення минулого і сучасного (означення концепту «буттєвих модусів», що може докорінно відрізнитися від історичних і політологічних досліджень) має на меті напрацювання методології, загальних принципів, консенсусних моделей, термінології та практик. Під термінолексемою «буттєвих модусів» мається на увазі філософсько-методологічний конструкт, який охоплює всі форми виявів (модусів) феномена/соціального явища, що засвідчує характеристику його цілісності у нерозривному зв'язку з механізмами свідомості людини та зовнішніх об'єктивацій. Такий підхід є продуктивним для конкретно-наукової та практичної складових проблематизації природи соціокультурних феноменів, для забезпечення виразності, обґрунтованості та системності знань про нього, зокрема рефлексійного аналізу та розробки нових концепцій у багатшаровому добутку філософської думки. Так, означений фокус розгляду соціокультурного феномена колективної пам'яті відкриває шлях до конструювання наукової парадигми та удосконалення його бачення у різних сферах духовно-практичної культури як підґрунтя людської самості та символічного освоєння буття.

Малодослідженою і актуальною залишається оцінка ролі української діаспори у збереженні і передачі колективної пам'яті. В умовах

повномасштабної війни росії проти України та багатомільйонної (п'ятої) вимушеної хвилі міграції, оцінка та аналіз діяльності окремих постатей, освітніх та культурних центрів української еміграції XX століття може дати безцінний досвід роботи з минулим, визначити шляхи активізації соціальної пам'яті.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертація виконана відповідно до наукових тем кафедри філософських і політичних наук Черкаського державного технологічного університету «Гуманітарні аспекти національної безпеки держави» (2021-2024) (реєстраційний номер 0120U104957) та «Гуманітарна безпека: соціокультурні та політико-філософські практики» (2024-2027) (реєстраційний номер 0124U003348).

Тему дисертаційного дослідження «Буттєві модуси колективної пам'яті та її символічні репрезентації» затверджено Вченою радою Черкаського державного технологічного університету (протокол № від 10 від 27.06.2024 р.).

**Об'єктом дослідження** виступає колективна пам'ять як соціокультурний феномен та багатоаспектна категорія соціальної теорії.

**Предметом дослідження** є онтологічно-феноменологічний статус, історико-культурні прояви та модифікації колективної пам'яті з її антропосоціокультурною здатністю до символізації.

**Мета дисертаційного дослідження** – систематизувати і увиразнити філософсько-антропологічне бачення проблематики колективної пам'яті та означити форми й практичні способи (ре)конструювання минулого та символотворення у пам'яттєвому дискурсі.

Реалізація поставленої мети конкретизується через вирішення таких **науково-дослідницьких завдань:**

1) розглянути у хронологічній послідовності особливості становлення ідей, концепцій і теоретико-методологічної основи, що складають напрям студій пам'яті, крізь призму розвитку сучасної науки;

2) охарактеризувати провідні засадничі концепти та подати їх інтерпретаційний аналіз для з'ясування переваг застосування категоріальних контекстів термінології на позначення феномена колективної пам'яті;

3) дослідити сутність колективної пам'яті крізь призму універсальних форм людського буття: культурно-цивілізаційного, духовно-буттєвого, історичного досвіду, екзистенції й внутрішнього світу людини (свідомості);

4) показати феномен колективної пам'яті у єдності з ціннісно-смысловим універсумом колективної свідомості, національної ментальності, культури та ідентичності;

5) розглянути та співставити місце і роль пам'яті у травматичному дискурсі та духовно-культурному феномені діаспори як форми спільної пам'яті (спільноти пам'яті) українства, надавши для цього загальнофілософські та контекстуальні дані, які засвідчують феномен травматичної пам'яті та пам'яті груп у відірваності від «рідного» локусу і колективних екзистенційних криз (межових ситуацій за К. Ясперсом);

6) виокремити форми роботи з минулим та соціальні практики активізації пам'яті як операціональності сфери символів і смислів;

7) простежити символізацію колективної пам'яті у прикладних пам'яттєвих практиках, культурі та мистецтві.

Хронологічні межі дисертації, у більшій мірі, охоплюють період з кінця XIX до початку XXI ст., розкриваючи зміст соціокультурного феномена колективної пам'яті крізь провідні наукові погляди, теорії та напрями цього часу.

**Методологічною основою дослідження** виступають різні підходи, концепції та теорії пам'яті як соціального конструкта, які наприкінці XX століття оформилися у напрям Memory studies, зокрема, впливові концепції «колективної», «комунікативної» та «культурної пам'яті», обґрунтовані відповідно у дослідженнях М. Альбвакса і Я. Ассмана, «місце пам'яті» П. Нора, пам'яті-звички та «організованого забуття» за П. Коннертоном, а також теорія

«переселення образів» А. Варбурга, концепти «мистецтва пам'яті» Ф. Єйтс, «винайдення традицій» Е. Гобсбаума, поняття просторових і часових рамок пам'яті та образів М. Альббакса, «спільноти пам'яті», «зусилля пригадування» П. Рікьора, «мітологізації минулого» Б. Шацької, «імплантів пам'яті» М. Гольки, «різнонаправленої пам'яті» М. Ротберга та ін.

Поряд із загальними принципами наукового дослідження: об'єктивності, неупередженості, системності, комплексності, історизму, суб'єктності (антропологізму) – авторка дотримувалася загальнофілософського принципу загального зв'язку та багатоваріативності інтерпретацій наукового дискурсу. Ключовими принципами, що визначили результати дослідження, стали причинність, цілісність, системність, історизм.

В основу дослідження були покладені загальнонаукові методи аналізу і синтезу, дедукції, інтерпретаційний метод, впливові методології феноменології, структуралізму та архетипіки, а також методи, застосовані в культурології, соціології, герменевтиці, семіотиці. Для визначення категоріальних та дискурсивних основ дослідження серед використаних методів найбільш затребуваними стали проблемний метод та метод функціонального аналізу, закладений у соціологічному вимірі Е. Дюркгаймом. Важливо зауважити, що загалом дослідження витримане у матриці антропосоціокультурної парадигми, що враховує полідискурсивність простору сучасної науки (див. додаток А).

Важливим аспектом розгляду феноменів соціокультурної дійсності стало їх вивчення під кутом зору наукового плюралізму та мультимодальності. Однак вибір методології прикладних досліджень на користь семіотичного аналізу явищ культури і людського буття відкрив можливість врахувати питання теорії і практики візуальної семіотики, актуалізовані у поглядах відомих західних вчених Ч. Пірса, Е. Кассіра, А. Варбурга, П. Берка, Г. Кресса, Т. ван Леувена, представників наряду символічного інтеракціонізму, а також новітніх вітчизняних дослідженнях: «Семіотичний аналіз явищ культури» [216], «Візуальні дослідження в контексті теорії та історії культури» [82] та ін.

**Теоретико-методологічним підґрунтям дисертації** стали фундаментальні праці західних науковців: М. Альббакса [19; 20], Е. Дюркгайма [14], А. Варбурга [41], Е. Гуссерля [97; 98], П. Рікьора [212], Я. Ассмана [2; 3], А. Ассман [53], П. Коннертона [153], П. Нора [197], З. Фрейда [242], К. Юнга [264], А. Щюца [262], К. Ясперса [268], Т. Адорно [46], В. Франкла [241], Е. Гобсбаума [78], Р. Козеллека [148; 149], Б. Андерсона [47], А. Безансона [60], П. Козловські [150], Ф. Фукуями [246], П. Берка [196], С. Гантінгтона [87], Б.Шацької [258] та ін. Також розглянуто теорії та концепції ментальності, соціального характеру, колективної свідомості, ідентичності, феноменологічна та екзистенційна наукова традиція, що стали актуальними для формування соціальної теорії пам'яті. Важливим для здійснення концептуальних висновків стало теоретичне поле проблем етноментальності, української національної філософії та характеру криз призму часового виміру буття.

Дискурс травми (П. Штомпка, Дж. Александер, К. Еріксон), концепція межових ситуацій К. Ясперса, особливості руху деколонізації за П. Нора, форми забування за П. Коннертоном, концепт «екзистенційного вакууму» В. Франкла, концепції постпам'яті М. Гірш та «закритих суспільств» К. Поппера, метод наративізації, актуалізований К. Карут, дозволили запропонувати узагальнену типологію онтологічних та поведінкових характеристик, що призвели до зміни ментальності та соціальної психології внаслідок системної колективної травми війн, розкуркулення, депортацій, репресій, Голодомору в Україні.

Концепт «укорінення» С. Вейль та «буттєвісного укорінення» Т. Цимбал, соціоантропологічний аналіз та метод репрезентативних постатей лягли в основу філософського осмислення особливостей еміграційного буття та ідентичності.

**Наукова новизна одержаних результатів** полягає у тому, що:

- *подано* інтерпретаційний аналіз фундаментальних досліджень західних учених, які заклали основи напряму студій пам'яті, з метою

поглиблення та уніфікації теоретико-методологічних засадничих принципів потрактування пам'яттєвого поля;

- *вперше уведено* до наукового обігу концепт «контекстуальної обумовленості» пам'яті як наукової інтерпретації та розширення концепту «соціальних рамок» М. Альбвакса;

- *запропоновано* структуралістський підхід до аналізу колективної пам'яті у загальному зв'язку колективної свідомості, ментальності та ідентичності;

- *здійснено* компаративний аналіз модусів буття культури, історії, традицій та пам'яті;

- *актуалізовано* колективну пам'ять у точці біфуркації – дискурсі травми та емігрантської ідентичності;

- *уточнено та розширено* зміст та межі методологічно-практичного застосування концепту (ре)конструювання «образу минулого»;

- *визначено* через визнання соціетальної динаміки трансгенерації травматичних подій передбачення та можливість впливу на процеси стабілізації та дестабілізації суспільства;

- *окреслено позицію* для подолання травмофокусованості українського суспільства практики роботи з минулим та культурною спадщиною відносити до комунікативних практик і компетенцій, що потенційно сприяють налагодженню публічного діалогу та філософії комплементарності/партисипативності колективних пам'ятей;

- *обґрунтовано* форми та способи символізації колективної пам'яті як трансформаційної модальності від комунікативної (пам'яті трьох поколінь) до культурної пам'яті;

- *розрізнено* соціальні практики меморіалізації і комеморації через феноменологічну сутність процесів збереження і відтворення пам'яті та їх зовнішньої об'єктивації.



**Практичне значення одержаних результатів.** Викладені у дослідженні постулати мають теоретичний, методологічний та прогностичний зміст і можуть мати науково-практичний інтерес для наукових розвідок вітчизняних філософів, істориків, культурологів, суспільнознавців, соціальних та політичних психологів, а також соціальних та культурних антропологів.

Практичне значення результатів дослідження спирається на власний арткураторський досвід автора; вивчення та полідискурсивний аналіз візуальних творів, що становлять державний Музейний фонд України (див. додаток В), введення у науковий обіг інтерпретації їх мультимодального змісту; інтерв'ювання та упорядкування спогадів; наукове консультування грантових проєктів ВБО «Турбота про літніх в Україні» за програмою «Місце зустрічі – Діалог» Німецького фонду «Пам'ять, Відповідальність, Майбутнє» (фонд EVZ), пріоритетним напрямком діяльності якого є критичне переосмислення минулого; створення та організація виставок спогадів за результатами реалізації проєктів; створення та доповнення музейних експозицій; широку лекційно-просвітницьку роботу автора, у тому числі з метою організації міжрегіонального обміну досвідом комеморативних практик.

Основний зміст наведених у дослідженні положень може бути використаний у дослідницьких роботах за напрямом реактуалізації минулого та культурної спадщини, вшанування пам'яті, обміну досвідом між різними регіонами, країнами та культурами, освітніх програмах, громадських проєктах, публічних дискусіях і виставках. Так, одним із постулатів роботи, що може мати важливий практичний зміст, є запропонована автором узагальнена модель антропосоціального виміру шляху трансформації пам'яті про травми у ресурс посттравматичного зростання, що вкрай актуально у зв'язку із ситуацією воєнного сьогодення України, його руйнівними та насильницькими наслідками. В тому числі актуалізація буттєвого модусу емігрантської ідентичності може бути корисна на шляху рееміграції та більшої психологічної стійкості українців, що змушені були залишити країну через воєнні дії.

Міждисциплінарне поле одержаних результатів дослідження може бути корисними у матеріалах навчальних програм та навчальних курсів вищих навчальних закладів України, а саме: «Соціальна філософія», «Філософія культури», «Філософська антропологія», «Культурна семантика», «Соціальна теорія пам'яті», а також «Усна та публічна історія», «Культурна антропологія та постколоніальні студії» та «Музєєзнавство».

**Апробація результатів дисертації.** Проміжні наукові результати та висновки дослідження обговорювалися на засіданнях кафедри філософських і політичних наук Черкаського державного технологічного університету та наукових заходах за участю членів Черкаського регіонального відділення Соціологічної асоціації України. Основні тези та висновки дослідження оприлюднювалися у виступах на наукових та науково-практичних конференціях, форумах, науково-методичних семінарах і круглих столах: VI міжнародному науково-практичному семінарі «Текст і образ: особливості взаємодії між наративом і візуальністю» (м. Київ, 18.10.2019), V Всеукраїнській науково-теоретичній конференції «Соціальні та гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект» (м. Черкаси, 28-29.03.2019), II Всеукраїнській науково-практичній конференції (з міжнародною участю) «Культурно-історична спадщина України: перспективи дослідження та традиції збереження» (м. Черкаси, 10-11.10.2019), VI Всеукраїнській науково-практичній конференції «Візуальність в естетичних практиках: український вимір» (м. Черкаси, 24-25.10.2019), VI науково-практичній конференції «Соціальні та гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект» (м. Черкаси, 23.04.2020), III Всеукраїнській науково-практичній конференції (з міжнародною участю) «Культурно-історична спадщина України: перспективи дослідження та традиції збереження» (м. Черкаси, 05-06.11.2020), IV Всеукраїнській науково-практичній конференції «Культурно-історична спадщина України: перспективи дослідження та традиції збереження» (м. Черкаси-Канів, 07-08.10.2021), VII Всеукраїнській науково-практичній

конференції «Сучасне українське мистецтво: концепти, стратегії, візуальні практики» (м. Черкаси, 11-12.11.2021), III Міжнародній науково-практичній конференції «Філософія у сучасному світі» (м. Харків, 18-19.11.2022), II регіональній історико-краєзнавчій конференції «Персоналістичний вимір історії Черкащини» (м. Черкаси, 15.03.2023), IX Всеукраїнській науково-теоретичній конференції «Соціальні та гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект» (м. Черкаси, 23-24.03.2023), обласному науково-методичному семінарі «Регіональна історія Черкащини: соціокультурний вимір» (м. Черкаси, 27.04.2023), Міжнародній науковій конференції «Третій Черкаський історіографічний симпозіум «Центрально-Східноєвропейський мнемонічний простір: комеморація й історіографічна рефлексія» (м. Черкаси, 29-30.04.2023), Всеукраїнській науково-практичній конференції «Перший приїзд Тараса Шевченка в Україну: Родина. Творчість. Пам'ятки» (с. Шевченкове, 27.09.2023), VIII Всеукраїнській науково-практичній конференції «Візуальне мистецтво в контексті сучасних культурних практик» (м. Черкаси, 23-24.11.2023), Всеукраїнському науково-практичному семінарі «Соціологізація гуманітарного знання: сучасний стан та перспективи розвитку» (м. Черкаси-Харків, 29.02.-01.03.2024), X міжнародній науково-теоретичній конференції «Соціальні та гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект» (м. Черкаси, 21-22.03.2024), науковій онлайн-конференції з міжнародною участю «Освітній простір України в умовах війни: стан, можливості та обмеження розвитку» (м. Дрогобич, 11.10.2024), науковій онлайн-конференції «Харківські соціологічні читання: 30 років у просторі наукової комунікації» (21-22.11.2024), Всеукраїнській науковій конференції з нагоди Всесвітнього дня філософії «Філософія і культура в антропологічних вимірах сучасності» (м. Дніпро, 22-23.11.2024).

**Публікації.** Основний концептуально-ідейний зміст дисертаційного дослідження відображено у 17 публікаціях, з яких 4 наукові статті опубліковано

у наукових фахових виданнях України з філософії та 13 публікацій – в інших наукових виданнях та матеріалах конференцій.

**Структура і обсяг роботи.** Дисертація містить вступ, чотири розділи основної частини з двома підрозділами у кожному, висновки до розділів, загальні висновки, глосарій, список використаних джерел та додатки. Робота вміщує 1 таблицю і 8 рисунків, 6 з яких подані в основному тексті роботи і 2 – у додатках (комп’ютерний дизайн зображень – І. Маршаленко). Обсяг основного тексту дисертації налічує 164 сторінки друкованого тексту. Кількість позицій у списку використаної літератури – 268, з яких 45 латиницею та 223 кирилицею.

## РОЗДІЛ 1

### ПАМ'ЯТЬ ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСМИСЛЕННЯ ТА ПАРАДИГМАЦІЇ

#### 1.1. Теоретико-методологічні засади філософського осмислення соціального конструкта пам'яті

Пам'ять – одна з багатомірних категорій гуманітаристики. Уся термінологія, що характеризує пам'ять, є багатозначною. Згідно з «Академічним тлумачним словником української мови» слово «пам'ять» має наступні значення: «пам'ять як здатність запам'ятовувати, зберігати і відтворювати в свідомості минулі враження; запас вражень, що зберігаються в свідомості і можуть бути відтворені; згадка про кого-, що-небудь; здатність розумно, тверезо мислити, міркувати, свідомість» [220, с. 39].

У «Філософському енциклопедичному словнику» за редакцією В. Шинкарука подано означення двох диференційованих термінів: «пам'ять» як гносеологічний конструкт та «соціальна пам'ять» як колективна пам'ять людства. Соціальна пам'ять інтерпретується як позагенетична пам'ять людини/людства, накопичувач і медіум досвіду та формотворча основа духовного буття й свідомості людини. Власне, вже тут простежується взаємозалежність (єдність) диференційованих понять, де «здобутки індивідуальної пам'яті в процесі спілкування трансформуються у зміст соціальної пам'яті, а останній, засвоюючись індивідом, стає надбанням особистого досвіду» [129, с. 463].

Дослідницьке поле пам'яті, послуговуючись, у першу чергу, аргументами фізіології, нейробіології, психології, включає властивість психіки (мозку) й свідомості до запам'ятовування, впізнавання, пригадування і передачі інформації та множинності досвіду, пам'ять як відображення свідомістю того,

що було в минулому досвіді шляхом запам'ятовування, пригадування і відтворення. Те, що тілесність і органи чуттів є носіями індивідуальної пам'яті, так само як і мозок, свідчить механізм тригерів, що запускає процес пригадування.

Однак, коли головним об'єктом аналізу стає не сама подія, а пам'ять про неї, образ, який закарбувався в учасників, що пережили подію, та її сучасників і передався нащадкам, видозмінився й трансформувався у наступних поколіннях, то мова йде про колективну пам'ять (*collective memory*). Пам'ять, що формується і належить колективу/соціуму можна називати колективною. У такому фокусі соціальний конструкт пам'яті розуміється як спосіб конструювання людьми свого (образу) минулого – часового виміру буття.

Пам'ять як предмет філософського осмислення є одним з найскладніших для означення та інтерпретації понять у сучасній соціогуманітаристиці. Витоки уваги до феномена пам'яті тяжіють до античної філософії Платона, Аристотеля, Плотіна. Українська дослідниця Богдана Ткачук, розкриваючи проблематику пам'яті у поглядах античних філософів, виокремлює «два важливі для античної культури аспекти розуміння феномена пам'яті: 1) пам'ять як інтенціональну здатність людини до самоосмислення і 2) пам'ять як навичку для вдосконалення, як інструмент, що можна трансформувати специфічним набором вправ» [235, с. 102], тобто пам'ять як властивість людини (свідомості) та мнемотехніку.

Феномен пам'яті по-різному означається у різні історичні періоди. Від античного розуміння пам'яті як мнемотехніки у контексті риторики та гносеології пам'ять переноситься у царину психології та антропології. У XX столітті пам'ять остаточно перестає розглядатися виключно у рамках індивідуальних здібностей та мнемотехнік. Кінець XIX-середина XX століття позначені бурхливим зрушенням у якості філософського знання, що пов'язано загалом як з розвитком науки, результатами науково-технічних революцій, так і антропологічними катастрофами XX століття: світовими війнами,

демографічними втратами, розпадом імперських і колоніальних систем, революційними процесами. Відбувається плюралізація тематики соціогуманітарних досліджень. Серед нових напрямів гуманітарних наук, що зародилися та набули свого розвитку у цей час, є: екзистенціалізм, структуралізм, феноменологія, культурна антропологія, психоаналіз та ін. Методологічне поле даних напрямів вирізняється міждисциплінарним характером, широкою модальністю концепцій й теорій. Суттєво розширилося предметне поле досліджень у галузі соціології, психології, герменевтики, семіотики, лінгвістики. Людина як носій культури, процеси людської свідомості й психіки, взаємодія із зовнішнім світом та комунікація в різних групах людей склали ціннісно-сміслову ядро в пошуках учених [74, с. 41].

У західній історіографії XX-поч. XXI ст. вивчення та популяризація різних аспектів соціальної пам'яті пов'язані з іменами впливових учених: М. Альбвакса [19; 20], А. Варбурга [41], П. Рікьора [212], Я. Ассмана [2; 3], А. Ассман [53], П. Коннертона [153], Дж. Оліка і Дж. Робінсона [32], П. Нора [197], М. Ротберга [35] та багатьох інших. Тематика пам'яті стала популярна серед польських вчених і була концептуально висвітлена у дослідженнях Б. Шацької [258], М. Залеського, П. Гарнцарека, Р. Траба [236], М. Гольки [100] та ін. (див. додаток Б).

Показово, що поняття «колективна пам'ять» зароджується у XX столітті у лоні соціологічної науки. Поняття «колективна пам'ять» запропоноване у 1920-х роках соціологом дюркгаймівської школи Морісом Альбваксом (Maurice Halbwachs). Воно передбачає соціологічність контексту вживання та інтерпретації смислу терміна.

М. Альбвакс сформулював концепцію пам'яті як соціального конструкта. У роботі «Соціальні рамки пам'яті», що побачила світ 1925 року, вчений постулює наявність колективної пам'яті та її соціальних рамок. Ключовою тезою філософа можна вважати слова про те, що «саме в суспільстві людина зазвичай набуває, пригадує, розпізнає і локалізує свої спогади» [20, р. 6].

Індивід у процесі згадування ідентифікує себе з поглядами групи. Отож, пам'ять є елементом групової ідентифікації, пов'язуючи осіб, що пережили однакові події та осіб, що мають схожі погляди на означені події. На переконання Альббакса, «індивід у процесі пригадування схиляється до точки зору групи і пам'ять групи здійснюється і проявляється в індивідуальних спогадах» [20, р. 7].

Аналізуючи характер психічної діяльності (сновидінь, мовних аберацій, дитячу свідомість), Альббакс виводить поняття «рамок пам'яті», просторових і часових, та «образів», що виникають у результаті звички і повторення. Як мова людини об'єктивована певними структурами мовлення (словами, мовними конструкціями), так індивідуальна пам'ять людини детермінується певним просторово-часовим континуумом. «Пам'ять про пережиті почуття не може бути відокремлена від пам'яті про обставини, у яких ми їх пережили», – стверджував учений [20, р. 24].

Більше про розуміння та усвідомлення досвіду стосується думка Альббакса про те, що для того, щоб «відчути дух» попередньої епохи, людині треба відокремитися від знань, навичок, поглядів, соціального середовища, що несе сьогодення, перестати мислити з позиції сьогодення. Це як згадати себе з позиції дитинства, а не набутих досвіду й аналізу.

Розглядаючи родину як важливу соціальну одиницю, Альббакс говорить про асиміляцію пам'яті в межах родини, її гомогенний характер, а також наводить проблему забуття у зв'язку із втратою членів групи та традицій, що її підтримують. Тобто акцент робиться на темпоральності, недовговічності пам'яті у зв'язку із зникненням з часом членів родини, здатних пам'ятати предків. Учений аналізує й механізми збереження і реконструкції пам'яті, зокрема шляхом мрійництва, де пригадуються певні, переважно, позитивні події. Щоб пригадати почуття, людина має вмістити їх у певну «сукупність» фактів, людей і думок.



У своїй концепції Альбвакс полемізує з Анрі Бергсоном (Henri Bergson), учнем якого він був. «Унікальний відтінок», «афективне забарвлення» вражень, за А. Бергсоном, формує унікальність пережитого досвіду, образів-спогадів. Колективні психічні процеси («потік свідомості» за У. Джеймсом або «потік образів» за А. Бергсоном) визначають образи колективної пам'яті. Поняття «образу» Альбвакс означає як феномен, де колись була колективна пам'ять і який можна досліджувати після втрати його носіїв. Пригадування спирається на певні «орієнтири», як діяльність науковця включає в себе історію науки. Зміна форм соціальних відносин формує різні орієнтири. Історія стає об'єктом вивчення після втрати колективної пам'яті. Історію соціальних прошарків, зокрема дворянства (як носія традицій) та професійних спільнот, Альбвакс закликає не ототожнювати з історією нації.

Досліджуючи та інтерпретуючи соціальну складову пам'яті, Альбвакс спирається у емпіричних пошуках на формування та функціонування колективних традицій пригадування у сімейному та релігійному вимірах. Контамінація культів, обрядів різних релігійних традицій свідчить про збереження елементів попередньої релігійної свідомості («понятійної рамки» у Альбвакса) у панівних релігійних інститутах. Науковець називає такі елементи «уламками минулого». Враховуючи догматизм релігійної свідомості, вчений означає релігійні вчення як колективну пам'ять церкви, а колективні спогади як угоду, встановлену між членами релігійної спільноти про дату, природу і реальність фактів минулого. Передаючись із покоління у покоління, обряди і догмати втрачають свій вплив, пам'ять про них зношується (*s'usent*) і втрачається (*perdent*) [20, р. 151]. Еволюція ж суспільства передбачає звернення до минулого з його спогадами, традиціями і знайомими ідеями [71, с. 48-50].

Соціальну теорію Альбвакса високо оцінив у своїй роботі 1989 року «Як суспільства пам'ятають» Пол Коннертон. Головним концептом вченого він називає здатність індивідуумів через належність до соціальної групи (йдеться про систему родинних зв'язків, релігійну та класову приналежність) набувати,

локалізувати й актуалізувати в пам'яті свої спогади. Культурно-антропологічний зміст актуалізованих спогадів виявляється через спосіб осмислення подій та явищ, притаманний певній групі, адже сама група виявляє інтерес до цих спогадів. «Групи забезпечують індивідуумів своєрідним каркасом, базовими структурами, всередині яких локалізуються спогади групи», – зазначає П. Коннертон [153, с. 63-65)].

Так, центральне поняття вчення Альббакса про «соціальні рамки» пропонується розглядати як *контекстуальну обумовленість* (обрамленість) пам'яті. Соціальні процеси й практики визначають сенси індивідуального пригадування, стають «рамкою» для пам'яті індивідуума. Сюжети індивідуальної пам'яті (спогади) виступають символічними медіаторами, інтерпретація яких залежить від соціальних умов, як зміст лінгвістичної метафори розуміється у текстуальному контексті.

Контекстуальна обумовленість пам'яті зумовлена її антропологічним характером з відтворювальною функцією. Контекстуальність передбачає двонаправлений зв'язок – пам'ять виникає з минулого і конструює (інтерпретує) минуле. Головними є просторово-часові межі та соціальна комунікація, поза якими контекстуальне поле не виникає. Уся повнота пригадування обумовлюється певними цінностями, які виникають, підтверджуються і постулюються. Зміст поняття «контекстуальної обумовленості» пам'яті запропонований автором до наукового тлумачення у відповідній публікації [71] і може бути важливим у системній теорії пам'яті.

Враховуючи філософську проблематику дуальності індивідуального і соціального, неправомірно вважати, що соціолог М. Альббакс заперечував існування індивідуальної пам'яті незалежно від соціальних контекстів. Проте незаперечним є новаторство Альббакса у наповненні змістом концепту «пам'ять» у Європі міжвоєнного періоду 1920-1930-х років. Означений період характеризується сплеском соціальних концепцій та ідей, серед яких ідеї Альббакса не набули належної уваги. Однак, важливо зауважити, що погляди

вченого стали основою соціологічного підходу у традиції вивчення пам'яті, вони сприяли розширенню поняття «пам'ять» з психічної діяльності на соціальний рівень та поле культури [71, с. 50-51, 54].

Головними засадничими основами концепції «колективної пам'яті» у дослідженнях соціолога стало: розрізнення індивідуальної та колективної пам'яті, остання з яких є формою комунікації та ідентифікації у групах; окреслення соціальної природи конструкта «пам'ять»; врахування історичного і соціокультурного контекстів місця і часу («соціальних рамок пам'яті») для інтерпретації змісту спогадів та комунікації за допомогою спільно пережитого досвіду [74, с. 42].

Слід зазначити, що, хоча точкою відліку для теорії «колективної пам'яті» вважається робота М. Альббакса «Соціальні рамки пам'яті», вже вчитель Альббакса Анрі Бергсон наприкінці XIX століття розглянув позафізіологічну природу пам'яті. У роботі «Матерія і пам'ять» (*Matière et Mémoire*, 1965) [6] Бергсон виокремив дві форми пам'яті: пам'ять-звичку і «чисту пам'ять», де перша відображує повторювальну («механічну») природу пам'яті, а друга – посідає особливе місце у творчості як здатність до створення образів про минуле. Минуле і теперішнє зв'язуються через пізнання, у вченні Бергсона про час як особливий континуум завдяки пам'яті минуле продовжує існувати у сьогоденні.

Можна стверджувати, що погляди М. Альббакса визначив комплекс ідей кінця XIX-початку XX століття: його вчителів і наставників А. Бергсона та Е. Дюркгайма, ідеї психоаналізу, соціології та культурної антропології. Як знакові для першої половини XX століття, варто згадати Дюркгаймівське поняття «колективних уявлень», теорію «колективного несвідомого», а також вчення про архетипи К. Юнга, де колективна пам'ять має здатність до спадкування. Запропонована австрійським філософом, психологом Зігмундом Фройдом (Sigmund Freud) психоаналітична теорія суттєво вплинула на розвиток філософської думки та психіатричної практики. Філософське осмислення і

тлумачення природи несвідомого як чинника людської діяльності, особистісного вибору та форм комунікації стало основою впливового напрямку психоаналізу. Психіка людини включає несвідоме, передсвідоме і власне свідомість, а також захисні механізми психіки (витіснення, сублімація, пригнічення) [17]. Пам'ять як невід'ємна частина природи людини також має вимір несвідомого, передсвідомого і свідомого. Неприємні чи травматичні спогади й образи можуть бути витіснені у несвідоме. У «Тлумаченні сновидінь» (1900) [243] Фройд заклав цілісну теорію несвідомого, що може проявлятися у снах. 1914 року у роботі «Утримування в пам'яті, повторення та пропрацювання» Фройд звертається до відтворення і повторення, як практик психоаналітичної методики, особливих станів пацієнта необхідних для пропрацювання досвіду у клінічній практиці.

У сфері психоаналізу важливий не лише медичний зміст процесів забуття (амнезії), а й можливість виокремити позасвідомий, передсвідомий і власне свідомий вміст пам'яті. Про «безсвідомі колективні спогади» та їх підсвідомий вплив пізніше згадає і Поль Коннертон [153, с.16].

Системні засновки соціального конструкта пам'яті Моріса Альбвакса були розвинені у багатьох дослідженнях XX століття. Важливою концепцією 20-х років XX століття стала концепція «міграції образів» Абі Варбурга. Німецький історик мистецтва і культуролог Абі (Абрахам) Варбург (Abraham Moritz Warburg) у своїй фундаментальній праці «Атлас Мнемозіни» (1927-1929), яка залишилася незавершеною, зібрав близько тисячі зображень від епохи архаїки до модерну [41]. Теорія пам'яті Варбурга постає як теорія «переселення» образів. «Потік образів» у Бергсона означається в баченні Варбурга як набір культурних кодів (символічних образів), які здатне трансгенерувати людство. Варбурзька школа іконологічного (інтерпретаційного) аналізу піднесла історію мистецтва до семіотичного метанаративу.

Особлива увага до проблем пам'яті та її інституалізації виникла після подій Другої світової війни, політичних, економічних та етичних зрушень, які спричинила найбільша демографічна катастрофа XX століття. 1966 року побачила світ робота англійської дослідниці історії культури Френсіс Єйтс (Frances Amelia Yates) «Мистецтво пам'яті». Мистецтво пам'яті і мнемотехнік постає як філософська традиція з нерідко глибоким містичним змістом. Концепт дослідниці можна назвати «*пам'яттю пам'яті*» [197, с. 202] або мистецтвом збереження в пам'яті (на прикладі історії мистецтва від Античності до західного Відродження).

У 1970-1980-х роках увагу на питання пам'яті звернула школа «Анналів» (журнал «Аннали» заснований Марком Блоком і Люсьєном Февром 1929 року). Ще у 1920-х роках першим, хто відреагував на роботу М. Альбвакса став Марк Блок (Marc Léopold Benjamin Bloch), який опублікував свою статтю-рецензію «Колективна пам'ять, традиція і звичай щодо книги, яка нещодавно вийшла в світ» [9]. Історія «Анналів» запропонувала замість комеморативної науки методи соціальних наук.

Можемо констатувати, що формуванню системної теорії колективної пам'яті передували:

- накопичення знань людства і зміна його якості;
- підвищення ролі гуманітарного знання;
- виникнення нових філософських напрямів;
- антропологічні катастрофи, демографічні втрати;
- політичні, колоніальні й промислові революції;
- антропологічний поворот у філософській думці;
- свобода і плюралізм наукової думки;
- політичні перетворення (розпад імперсько-колоніальних систем та гегемоній, поширення тоталітарних ідеологій);
- нові погляди на історію, традиції й культурну спадщину;

- трансформація традиційних економік і соціальних груп (клас, нація, народ).

Цей час припав на період індустріалізації, появи масмедіа, масовізації освіти, формування нових політичних еліт, суперництва націй за ресурси і зони впливу, тотальних воєн зі зміною політичної карти і переміщенням населення, період, коли нації по-новому усвідомлюють «колективну долю» (П. Нора). П'єр Нора період 1970-1990-х років, період динамічної уваги до історії й пам'яті, називає «пам'яттєвим переродженням», революцією і характеризує цей період «*добою комеморації*».

Науковий доробок вчених 1980-1990-х років заклав основи нового мультидисциплінарного напрямку студій пам'яті (Memory studies). Можна погодитися з відомою польською дослідницею Б. Шацькою, яка зазначає, що причиною уваги до концепту М. Альббакса стало розповсюдження і переклади його творчості на американському континенті, а також переклади інших французьких основоположних робіт Жака Ле Гоффа і П'єра Нора. Дослідниця відзначає роль наукової діяльності Девіда Ловенталю, вченого британського походження, який 1985 року опублікував фундаментальну роботу «Минуле – це далекий край» [30]. Доцільно нагадати, що саме Ловенталь заклав основи напрямку Heritage studies (дослідження спадщини).

1983 року вперше побачила світ збірка статей за редакцією Ерика Гобсбаума (Eric Hobsbawm) і Теренса Рейнджера (Terence Ranger), яка окреслила концепт «*винайдення традицій*». Оприлюднення такої ідеї означило інтелектуальний зміст суспільно-культурних змін кінця XIX-XX століття, що торкнулися імперського, монархічного та колоніального устрою та занепаду традиційних суспільств. Даний концепт важливий з огляду на можливості культурних практик, легітимізацію інституцій, прищеплення цінностей та групової ідентифікації. Так, практику «винайденої традиції», за Е. Гобсбаумом, можна визначити за наступними позиціями:

- символічність або ритуалізованість;

- атрактивність (наявність конкретних дій);
- обумовленість правилами або загальними порядками;
- повторюваний характер;
- символічний зв'язок з минулим;
- ціннісна мотивація;
- історична соціальна наступність;
- незмінний характер (на відміну від звичаїв традиційного суспільства);
- інституційні носії та адепти;
- формалізованість;
- життєздатність;
- винайдення шляхом конструювання;
- символічна мова та комунікація;
- творення еліт (корпоративний дух);
- невизначена універсальність.

Процеси кінця XIX-XX століття Е. Гобсбаум назвав періодом «масового творення традицій», що підтверджує суспільна увага до ритуалів, церемоній і міфів, в тому числі, міфологічного минулого. Завдяки цим процесам сформовано «символічний і ритуальний багаж» (за Е. Гобсбаумом) людства, де порівняно нещодавнє утворення у вигляді націй має кожен свій «національний інструментарій» (за Г'ю Тревором-Роупером).

Можливості конструювання традицій Гобсбаума підносять історію до рівня «легитимізатора дій і основи групової єдності», де історики беруть участь, свідомо чи ні, у творенні, руйнуванні та ревізії образів минулого [79, с. 26-27]. У порівнянні зі звичаями, обрядами та ритуалами, які характеризують світогляд, укорінений у давні епохи, сучасні винайдені традиції спираються на історію (історіописання), навіть фіктивну, що є не просто фіксацією подій, змін, здобутків, перемог, а носієм ціннісних мотивацій та рушієм суспільних трансформацій. «Елементи винайдення тут особливо видні, оскільки історія,

яка стала частиною корпусу знань або ідеологією нації, держави чи руху, – це не те, що насправді зберіглося в народній пам'яті, а те, що відібрали, записали, зобразили, популяризували й інституалізували ті, у чийі обов'язки це входить», – підкреслив Гобсбаум конструктивний характер означуваного феномена і вагому роль історії у ньому [79, с. 27]. Ідейний зміст концепту «винайдення традиції» підкреслює, що у даний та наступні періоди історія буде цікава як підґрунтя ідентифікації.

Французький історик П'єр Нора (Pierre Nora) зосереджує коло своїх інтересів навколо концепту «місць пам'яті». З 1989 по 1992 роки виходять друком декілька томів досліджень культурологічного проєкту «Місця пам'яті» за редакцією Нора, що активно збурує обговорення навколо колективної пам'яті у французькому інтелектуальному середовищі. Головний інтерес для дослідника становлять не події минулого, а їх репрезентації. Місце пам'яті – це не топографічне, а символічне місце, де комеморації виступають об'єктами колективної пам'яті.

Французький науковець окреслює домінантну констеляцію цього періоду та нове поле для досліджень як зміну почуття історичної неперервності сприйняттям себе через пам'ять. Поле досліджень пам'яті у 1980-1990-х рр. Нора порівнює зі складнощами та неоднозначністю вивчення феномена ментальності у попередні десятиліття. Цікавими для осмислення є висновки вченого з розрізнення колективної та історичної пам'ятей, де перша означена як «глобальна, без кордонів, розмита і всеохопна», а друга – «аналітична і критична, точна й виразна», «вона плід ученої і наукової традиції» [197, с. 189].

Причинами повороту до пам'яті («революції пам'яті»), де колективна пам'ять стає об'єктом історії, Нора називає «швидке примноження колективних пам'ятей, пов'язане з потрясіннями та розривами сучасних суспільств» [197, с. 190], розрив економік і систем традиційного життя, розрив національних та колоніальних режимів, перетворення подій на масові явища через медіа,



еволюція сучасного світу (процеси подрібнення, глобалізації, прискорення, демократизації), примноження соціальних груп.

Також учений полемізує щодо механізмів «повторення» і «повернення витісненого», які можуть витіснити пам'ятання. Філософською проблемою у поглядах французьких дослідників можна назвати «множинність інтерпретацій» історії та наявність певної кількості (множинність) пам'ятей, що кожної миті діють в кожному з нас [197, с. 202], що, в принципі, збігається з баченням наявності багатьох пам'ятей на індивідуальному рівні (так, психолог-когнітивіст Ендел Талвінг (Endel Tulving) виділяє 256 різновидів пам'яті людини [38]).

Специфіка кожного із «типів» пам'яті зумовлена механізмом її впливу, що можна простежити за динамікою хронологічних змін і седиментацією. Помітно, що таку множинність пам'ятей вчений розглядає дотично до множинності моделей національної ідентичності. П'єр Нора розглядає пам'ять у національних контекстах, зокрема Франції, США, перелічує найрізноманітніші відтінки «пластичності» пам'яті (холодна-гаряча, держави-громадянського суспільства, вольова-буденна), бо «пам'ять є те, що з нею роблять» [197, с. 236]. Звідси можемо виснувати, що пам'ять – це дієвість, підґрунтя і результат соціальних взаємодій і зв'язків.

Важливими акцентами автора концепції «місць пам'яті» у французькому просторі є: національна забарвленість колективної пам'яті, роль держави (політичної влади) та історії (істориків), неосяжність капіталу колективної пам'яті, його детермінація історією («історія-пам'ять»). Вчений зауважує важливість у час засилля комеморативних практик артикулювати наступні питання: природа «місць пам'яті»; особливості функціонування явища «пам'яті»; комеморація та «обов'язок пам'яті», враховуючи багатозначність та неусталеність кожного явища [197, с. 258]. Складність порозумітися щодо означення поняття «пам'ять» обумовлена тим, що, на думку Нора, «від минулого відриваються, на місце всіх форм незмінності й тривання приходить

нескінченна зміна, гомогенність історичного часу скасовується, проста, чітка лінійність, що єднала минуле з теперішнім і майбутнім, зникає» [197, с. 260]. Через непевність майбутнього та «кінець історії» виникає «обов'язок пам'ятати», покладений на теперішнє, яке має технічні засоби збереження. Якщо Поль Рікьор послуговується формулюванням «праця пам'яті», то П'єр Нора роботу з минулим, що зникає, втрачається, віддаляється, вбачає за допомогою «документальної, архівної, пам'яткової реконструкції», «реапропріації» або реактуалізації пам'яті.

Щодо концепції «місць пам'яті» Нора наголошує навіть на складності перекладу латинського терміна *locus memoriae* іншими європейськими мовами. Щодо розуміння цього концепту вчений зауважує, що «місце пам'яті – поняття абстрактне, суто символічне, призначене вивільняти пам'яттєвий вимір з об'єктів, що можуть бути матеріальними і водночас нематеріальними» [197, с. 242]. Воно передбачає відчуття належності, досвід розділеної спільноти, належність часові, тривалість створення, ферментації, певні рамки, традицію, формування уявного та сукупність колективних переконань. Місце пам'яті – це місце, якому соціальна група делегує свої спогади, а саме:

- топографічні місця (архіви, бібліотеки, музеї);
- монументальні місця (кладовища або архітектурні споруди);
- символічні місця (комемоарації, паломництва, емблеми, відзначення дат);
- функціональні місця (підручники, автобіографії, асоціації).

П. Нора демаркує класичну, традиційну історію, яка послуговується критичною дистанцією, та «історичне теперішнє» (історію теперішнього, за висловом Жака Ле Гоффа) й сучасну історію, яку фіксують масмедіа, де журналіст стає «істориком злободенності». Він констатує тотальне всезахоплення національної пам'яті, причиною чого є перехід від історичної свідомості до соціального та культурного самоусвідомлення. Доба «прискорення історії» має такі ефекти пам'яті у соціокультурній динаміці: ефект накопичення, пов'язаний з відчуттям утрати, що обумовлює гіпертрофію

пам'яттєвих інституцій та інструментів (музеї, архіви, бібліотеки, колекції, оцифрування, банки даних); уприсутнення «теперішнього», яке усвідомлює себе [197, с. 261]. Формами опанування минулого виступають мемуари (заглиблення), оповідь (наративізація) і пояснення як філософське завдання. Дослідник закликає знати «у якому режимі історичності ми працюємо, розуміти її механізми, аналізувати примуси» [197, с. 264].

Поява нових технологій, віртуалізація та цифровізація радикалізує поняття спадщини. «Йдеться не про зв'язок з минулим або включення його в теперішнє», а про перетворення реальності на ірреальність, безпосередність якої витісняє запис і відтворення, система виробництва, зберігання, споживання та поділу елементів спадщини. Взаємна інкорпорація минулого і теперішнього (поява сучасної історії та історичного теперішнього), нове ставлення до минулого формується з відчуття «непоправного розриву з ним, заснованого на втраті, віддаленні та перервності» [197, с. 76]. Поява нового ставлення до минулого кристалізує нові реальності, де об'єктивується колективна пам'ять як «спогад або сукупність свідомих чи несвідомих спогадів про досвід, пережитий і/або перетворений на міф живою спільнотою, до ідентичності якої невід'ємно належить відчуття минулого», «те, що залишається від минулого в пережитому досвіді груп, або те, що ці групи роблять із минулим» [197, с. 188]. Для цього, як зауважує П. Нора, слід прийняти актуальну проблематику *ретроспективного погляду*, відмовитися від лінійної темпоральності, для якої характерна механістична каузальність, на користь етнологічного чи антропологічного підходів, що зосереджують увагу на рівнях, на яких індивідуальне вкорінюється безпосередньо в соціальне і колективне.

Вагомою стала й залишається дотепер концепція спільної пам'яті про минуле, викладена у праці англійського соціального антрополога Поля Коннертона (Paul Connerton) «Як суспільства пам'ятають» («How Societies Remember»), що вийшла 1989 року. Основні тези, які стали внеском Коннертона у розвиток напрямку, такі: кореляція приватного досвіду і

колективної пам'яті відбувається через механізми передачі (зокрема культурну традицію) й практики спільного пригадування (мнемотехніки і церемонії вшанування пам'яті); взаємозв'язок образів минулого і «соціального ладу теперішнього» [153, с. 17]; спільна пам'ять (матриці спогадів (*sets of memories*), за Коннертоном) є формою ідентифікації/легітимізації групи (спільноти).

П. Коннертон стверджує, що «наше сприйняття теперішнього великою мірою залежить від нашого знання про минуле і наші образи минулого зазвичай слугують для легітимізації існуючого соціального ладу» [153, с. 18]. У даній тезі англійський вчений підтверджує погляди, закладені М. Альбваксом у поняття «колективної пам'яті». Далі автор наводить думку, що «образи минулого та зібране у пам'яті знання про минуле передаються та підтримуються через (більш чи менш ритуалізоване) відтворення/перформанс» [153, с. 18], що збігається з ідеєю про перформативність пам'яті Ф. Єйтс.

Попередній досвід і переживання формують своєрідний схематичний «каркас» попереднього контексту, а той у свою чергу визначає наші сприйняття, очікування, симпатії. Вчений виокремлює наступні способи роботи з пригадуванням і збереженням в пам'яті: церемонії вшанування пам'яті (*commemorative ceremonies*) та тілесні практики (*bodily practices*).

Важливим є розрізнення соціальної пам'яті та історичної реконструкції не як бінарної опозиції, а як оцінки ролі діяльності істориків, що творить авторитет історичної істини. Інтелектуальний пошук у ході критичного вивчення фактів предмета наукового зацікавлення історика і віднаходження таких фактів витворюють власну позицію дослідника, що і є, власне, історичною реконструкцією [153, с. 31-32]. Взаємозв'язок з соціальною пам'яттю тут полягає у тому, на думку Коннертона, щоб «голос» різних соціальних груп не залишився не почутим. Такий «голос» у формі історій-оповідей, поданих у неформальному вигляді, і є спільною пам'яттю. Акцент ученим тут поставлений саме на неформальності пам'яттєвих практик на протигагу формалізованим методам практики (канону) історичних досліджень,

об'єктивної історії. Отже, якщо на висновки та інтерпретації історика суттєво впливають обрані методи наукових досліджень, то на «усні історії», у першу чергу, впливає культура груп, наративний архетип, а також «залежність від того, до якої соціальної групи належатимуть ті, кого запитують» [153, с. 40].

У дослідженні Коннертон розрізняє три класи означень пам'яті:

1. Особиста пам'ять. Сюди належать чиясь історія життя, що стала об'єктом запам'ятовування, особисті спогади, локалізовані в особистому минулому. Вони є основою для уявлень про себе (самоідентифікації). Вчений підкреслює обопільний процес впливу власної ідентифікації та ставлення до свого минулого.

2. Когнітивна/пізнавальна пам'ять. Це пам'ять про знання і здатність утримувати спогади, що є основою для навчання.

3. Пам'ять-звичка (*habit-memory*), що є здатністю до відтворення минулого [153, с. 43-45].

Британський вчений наполягає на тому, що А. Бергсон та Б. Расселл вже розрізняли пам'ять-звичку, увиразнену для першого філософа як ментальний акт, а для другого – як тип переконання.

Зауважимо, що поряд з особливостями та механізмами збереження і відтворення пам'яті Коннертон звертає дослідницьку увагу і на механізм забування. Представлену в роботі ідею про метод «*організованого забуття*» [153, с. 33] (амнезії), як ментального поневолення тоталітарних режимів і боротьби за право пам'ятати на протигагу насильницькому забуттю, вчений розвинув у своїй наступній публікації. Проблема забування у Коннертона постає у таких формах:

- репресивне стирання;
- наказове забування;
- забування ідентичності;
- структурна амнезія;
- забування як анулювання;

- забування як заплановане старіння;
- забування як понижене мовчання [11, р. 60].

Як можна охарактеризувати функціонування пам'яті за Коннертоном? Пригадування («витягання з пам'яті»), на переконання вченого, є не стільки явищем репродуктивного порядку, скільки конструюванням. Отже, пам'ять – це вид мнемонічного кодування, у першу чергу семантичного, а також вербального і візуального (за допомогою образів).

Пам'ять-звичка, за Коннертоном, – це певний «моральний імператив», де моральне правило чи настанова є актом свідомого вибору і саморефлексії, як індивіда, так і соціуму, і рефлексивною реакцією, правилом поведінки, засвоєним/вихованим у процесі життя поруч з іншими людьми, які розділяють дане правило. Ключовими для засвоєння такої звички/навички є соціальні інтеракції і комунікація.

Аналізуючи внесок поглядів Моріса Альббакса у соціальну теорію пам'яті, Поль Коннертон називає спосіб локалізації актуалізованих індивідуумом під впливом інтересів, переконань, поглядів групи спогадів нанесенням на карту (*mapping*), а місце розташування цих спогадів – ментальними просторами. «Наші спогади розташовані всередині ментальних (уявних) і матеріальних просторів групи», – інтерпретує англійський соціолог вчення Альббакса про «соціальні рамки» пам'яті. Але закидає останньому не цілковиту визначеність способу збереження, підтримання і передачі образів минулого та знання про минуле, а саме, за допомогою ритуальних дійств (перформансів) [153, с. 65-66]. Вчений йде далі вказуючи, що колективна (спільна) пам'ять забезпечується системою комунікації між індивідуумами, актами передачі (трансгенерації), які створюють можливість пам'ятати разом.

Спільність пам'яті забезпечують ритуалізовані форми символічної репрезентації та комунікації. Щодо означення терміна «*ритуал*» Коннертон пропонує застосовувати дефініціювання, запропоноване Люксом (Lukes), – діяння та вчинки, керовані правилами символічного характеру і покликані

привертати увагу учасників групи до певних ідей і почуттів [153, с. 74]. Це формалізовані акти, які мають тенденцію до стилізації, стереотипності та повторюваності, відбуваються у спеціально відведених місцях і у призначений час. Сенс ритуалів, що важливо, – формувати систему цінностей і смислів через постійний зв'язок з минулим і нагадування про події та декларація наступності з ними. Факт участі в ритуалі ідентифікує учасника групи, його прихильність до поглядів та переконань групи.

Учений наводить ряд прикладів ритуалів модерної доби, серед яких встановлення дня взяття Бастилії у якості святкування утвердження Франції як нації. Окремим видом ритуалів Коннертон називає *церемонії вшанування пам'яті* (меморіальні ритуали). Протиставляючи міф і ритуал, він наводить суттєву ознаку, що різнить їх – варіативність. Якщо міф створює широке поле варіацій й низку потенційних значень, то зміни в ритуалах мінімізовані.

Ритуал – це перформативне дійство з формалізованим мовленням і обумовленими діями, яке створює мнемонічний ефект єднання у «корпоративну особистість». Коннертон виокремлює дві головні особливості ритуалів, до яких належать церемонії вшанування пам'яті, а саме: формалізм та здатність бути відтвореними у формі дійства [153, с. 98]. І, важливо, що ця відтворюваність повторювана, де відтворення (повторення) є формою актуалізації/сакралізації. Перформанс/дійство ритуалу – це «відтворення священного наративу за допомогою повторів» [153, с. 110], а саме, календарної, вербальної повторюваності, мімезису (міметичного відтворення жестів). Мета церемоній вшанування пам'яті – утримувати минуле (версії минулого) в пам'яті за допомогою образів, репрезентація минулого у формі інсценізації.

Однак, багато наших форм запам'ятовування і відтворення у теперішньому залежить від ментальної картини (світоглядної позиції) і не є актом свідомого відтворення. Культурно обумовлені пози, жести, дії і послідовності містять у собі певні послання/інформацію, зрозумілі певній групі людей, формують, за Коннертоном, «мнемонічний апарат» [153, с. 118]. До

тілесних практик інкорпорування/втілення (*incorporation practices*), метою яких є опанування і повторення тілом певних завчених дій і рухів, вчений не у повній мірі, але відносить практику записування (письмо) і, наприклад, кінематограф. Сам перформанс, як і у випадку з поглядами М. Альбвакса, пропонується розглядати у дуальному взаємозв'язку: акт виконання має пізнавальний сенс, а виконаний акт (практикування пам'яті-звички, за Коннертоном), обумовлений культурою/культурним кодом, слугує для того, щоб нагадати. Бачимо дихотомію «між здатністю пізнавати код і здатністю цей код у буквальному сенсі втілювати/інкорпорувати» [153, с. 140].

Розглядаючи роботу Коннертона, можна інтерпретувати пам'ять культури (те, що утримується в пам'яті) як зміст того, що зберігається у спільній пам'яті, комунікативний зв'язок поколінь. Ідея здатності збереження в пам'яті культурної традиції була розвинена наступними вченими.

Отже, у XX столітті західними дослідниками були здійснені фундаментальні дослідження різних аспектів пам'яті. Образ як медіум пам'яті увиразнюється у роботі німецького мистецтвознавця Абі Варбурга. Окреслення мнемотехнік (мистецтва пам'яті), а також визнання їх просторовості та перформативності, знаходимо в англійській дослідниці Френсіс Сйтс. Пам'ять як особливий простір – «місце пам'яті» – закріпилося у дослідженнях П'єра Нора. Важливим внеском у культурно-антропологічний вимір пам'яті є робота англійського соціолога Поля Коннертона «Як суспільства пам'ятають». Ці та багато інших досліджень концептуально наповнили поняттєвий дискурс та сприяли кристалізації парадигми (у розумінні Томаса Куна) пам'яті [73, с. 43].

## **1.2. Концептуалізація напряму студій пам'яті та множинність дефініціювання пам'яті як філософська проблема**

Серед основоположних термінів Memory studies, які широко використовуються науковцями і дослідниками, можна визначити: пам'ять



колективна, культурна, соціальна, історична, рідше – родова, національна, комунікативна, а також «канон колективної пам'яті», «комеморація», «контрпам'ять», «меморіалізація», «політика пам'яті», «постпам'ять» та ін. Ці напрацювання засвідчують множинність методологічних підходів та різноманітність теоретичних конотацій поняттєвої бази дискурсу пам'яті. На жаль, ці термінолексми не мають узгодженого означення. Нерідко вибір та використання даних термінів скеровують особисті уподобання дослідника, поширеність серед впливових інституцій та науковців.

Наприкінці 1980-на початку 1990-х років німецькі культурологи Ян та Аляйда Ассман звернули увагу на непересічність концепції Альбвакса, доповнили її та подали власне теоретичне поле пам'яттєвого дискурсу. На початку 90-х років XX століття подружжя німецьких науковців Яна Ассмана (Jan Assmann) та Аляйди Ассман (Aleida Assmann) запропонували до наукового дискурсу поняття «комунікативної» та «культурної» пам'яті. Історик та культуролог, дослідник давніх культур Ян Ассман, окреслюючи концепт культурної пам'яті, виділяє зовнішні взаємопов'язані виміри поняття, що включають в себе: міметичну пам'ять, тобто діяльність через наслідування, предметну, комунікативну (навчання і набування досвіду через взаємодію з іншими) і, власне, культурну пам'ять, тобто передачу смислів [2, р. 5-7].

Говорячи про мистецтво запам'ятовування, Ассман протиставляє мнемотехніки індивідуальної пам'яті, відомі ще з античності й середньовіччя, суспільному феномену, що створює суспільне об'єднання, називаючи його *«культурою, що пам'ятає»*. Якщо групі властива культура пам'яті, вона самоідентифікує та самоусвідомлює себе за її допомогою, то виникають «спільноти пам'яті», означення яких фіксуємо у П'єра Нора. Культура пам'яті – це здатність до конструювання смислових і часових «горизонтів суспільства» [2, р. 16]. Прикладом «культури, що пам'ятає» є пам'ять про мертвих, що має здатність створювати спільноту, ідентифікуючи тих, хто увічніює пам'ять.

У своїй монографії Ассман, спираючись на авторитет французького дослідника, трактує концепцію М. Альббакса як концепцію про соціальну обумовленість пам'яті, де колективи не є «носіями» пам'яті, а формують її в окремих її членів у результаті комунікації та взаємодій. Пам'ять виникає у людини лише в процесі її соціалізації. Альббаксове поняття «соціальних рамок» Ассман співвідносить з теорією рамкового аналізу Ірвінга Гофмана (Erving Goffman), де центральним є поняття «*frames*» [2, р. 22].

Аналізуючи науковий доробок Альббакса, Я. Ассман вказує, що пам'ять живе і зберігається в комунікації. Якщо остання припиняється, або зникають чи змінюються референційні рамки комунікативної реальності, відбувається забуття. Таким чином, не лише пам'ять, але й забуття, є соціальним явищем.

Навіть індивідуальну пам'ять вчений вважає соціальним феноменом, специфічною комбінацією пов'язаних з різними групами спогадів. Індивідуальними, на переконання Ассмана, є відчуття, а не спогади. Історичний факт транспонується у вчення, поняття, символ, отримуючи смисл. Ассман називає такі спогади «*фігурами пам'яті*» (*Gedächtnisfigur*), що, як «образи пам'яті» за Альббаксом, мають просторово-часові обумовленість та групову співвіднесеність [2, р. 24].

Співставляючи пам'ять про минуле з історією, Я. Ассман трактує вчення М. Альббакса, вказуючи, що «колективних спогадів існує багато, але історія – одна» [2, р. 29], вона безособова і не пов'язана з будь-якою групою. Німецький вчений визначає послідовність зв'язку між пам'яттю та історією за Альббаксом так, що «історія починається, як правило, лише в тій точці, де припиняється традиція і розчиняється соціальна пам'ять» [2, р. 29]. Звідси, історія – це певний конструкт, утворений на основі колективної пам'яті [71, с. 51-52].

Я. Ассман пропонує не дотримуватись чіткого розмежування між «пам'яттю» і «традицією», тоді як розрізняє у межах колективної «комунікативну» та «культурну» пам'яті. Комунікативна пам'ять – спогади, пов'язані з нещодавнім минулим і розділені з іншими учасниками соціуму.

Культурна пам'ять – інституційна і є справою інституційної мнемотехніки. Культурна пам'ять трансформує спогади у символічні фігури («фігури пам'яті»), серед яких науковець називає міф і відтворену історію. Відтворення фігур пам'яті відбувається через обряди і ритуали, в тому числі релігійні, що формує колективну ідентичність.

Важливо, що пам'ять розміщується у просторі, локалізується. Поняття «місць пам'яті», що закріпилося у роботах П. Нора, Я. Ассман розглядає як засоби культурної пам'яті, де самі місця семіотизуються і стають знаками. На означення цього явища також пропонується вживати терміни топографічне місце як «текст культури», «мнемотоп».

Привертає увагу те, що Я. Ассман, як і М. Альбвакс, звертається до аналогії з лінгвістичними конструктами, співставляючи колективну і культурну пам'ять як розмовну й літературну мови. Такі звернення і порівняння фіксують постмодерністський культурний поворот, який фокусує увагу на пізнавальних рамках, мові та інтертекстуальності.

Важливою ознакою пам'яті Я. Ассман називає реконструктивний характер, тобто відтворювальну функцію. Культурна пам'ять має своїх носіїв (зберігачів) і потребує зусиль по збереженню. Первинними формами збереження культурної пам'яті Ассман розглядає святкові обрядодійства і ритуали. «Носіїв пам'яті» Ассман представляє як інтерпретаторів смислів, символів, традиції [71, с. 53].

Невід'ємною частиною концепції Я. Ассмана є доведення того, що минуле виникає завдяки зверненню до нього і відтворюється у спогадах. Минуле не виникає саме по собі, а є результатом культурного конструювання та репрезентації; воно завжди кероване певними мотивами, очікуваннями, надіями, цілями і сформовано референційними рамками сучасності. Історія, як і міф, є формою пам'яті про минуле. Під міфом розуміється не фіктивна історія, а така, що має функцію обґрунтування та формотворення. Важливі для обґрунтування та легітимності у рамках держави історії є національними

міфами («рушійними міфами держави» у Я. Ассмана). Пригадане, а, відтак, інтеріоризоване, привласнене минуле стає історією. Пригадування, за Ассманом, є актом семіотизації, що тотожне функції усвідомлення. На думку вченого, «завдяки культурній пам'яті людське життя набуває двомірності або двочасовості» [2, р. 69], на противагу, до прикладу, одномірності, спрощенню та уніфікації тоталітарного устрою, де пам'ять пригнічена. Відзначимо, що ця теза вказує на важливу функцію пам'яті – свободу через пам'ять.

Отже, важливим у концепції пам'яті Я. Ассмана є розрізнення колективної (поколіннєвої) та культурної пам'ятей, визначення ролі текстів та культурних інститутів, тобто інституційності пам'яттєвого дискурсу, розгляд пам'яті як діалогу з попередниками, що вимагає певного символічного простору в межах окремих культур (символічної репрезентації пам'яті) [71, с. 53-54].

Спільними рисами в дослідженнях Моріса Альббакса і Яна Ассмана щодо соціальної пам'яті можна назвати: звернення до історії культурних практик, релігії, етноантропологічних знань для унаочнення своїх висновків; порівняння нових дефініцій з усталеними лінгвістичними поняттями; зіставлення бінарної опозиції пам'яті та історії (традицій); осмислення пам'яті як медіума для передачі досвіду, знань та цінностей з минулого у майбутнє, маркера ідентифікації соціальних груп; розгляд пам'яті крізь призму культурних практик, через які люди контактують зі своїм минулим [74, с. 42].

Вже згадана відома німецька дослідниця Аляйда Ассман у праці «Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті» наголошує на вагомому значенні спогаду для сучасної культури й трансдисциплінарності феномена пам'яті. У своїй концепції пам'яті Аляйда Ассман розрізняє культурну пам'ять, що охоплює епохи, і комунікативну, що «передається у вигляді усних спогадів і охоплює, як правило, приблизно три покоління» [53, с. 22]. Якщо індивідуальна пам'ять і забування керуються законами механізмів психіки, то колективна пам'ять – інституційна і регулюється цілеспрямованою

політикою пам'яті й забуття. Знаходимо у дослідниці ремарку про те, що культурна або інституційна пам'ять штучна, на відміну від «живої» пам'яті, що містить досвід свідків подій. Тоді як важливим є означення історичної пам'яті як функціоналу культурної пам'яті й форми ставлення до минулого [53, с. 27], на рівні, що особливо цікаво, з поминанням покійних і посмертною славою.

Як і П. Коннертон, А. Ассман звертає увагу на письмо як головний засіб (матеріальний носій) пам'яті, що забезпечує її тривалість і передачу. Дослідниця відзначає зміну парадигми, «коли уявлення щодо тривалого запису змінюється принципом повторюваного переписування» [53, с. 29], що теж резонує з Коннертонівським повторюваним відтворенням пам'яттєвих практик (концепт пам'яті-звички).

Дослідниця розрізняє носії і архіви пам'яті, розуміючи під останніми накопичувачі колективного знання за допомогою матеріальних носіїв, які зберігають пам'ять: письмо, зображення, кіно-, аудіозаписи, мегатроп електронної мережі. Ці системи запису функціонують як зовнішні засоби накопичення, здатні допомагати «живим носіям» пам'яті. *Архів* – це не лише місце, де зберігається пам'ять, а й місце, де минуле конструюється. Склад «архіву» здатен легітимізувати владу і вибудувати ієрархію цінностей. Засобами такого впливу є консервація, відбір і доступність [53, с. 361]. Саме доступність визначає демократичність чи репресивність інституції.

Найдавніша та одна з показових форм культурної пам'яті – пам'ять про померлих, їх вшанування, згадування й уславлення. З появою письма і книгодрукування відбувається плюралізація пам'яті та історіописання. Так, «монументальна історіографія» за доби Ренесансу відбирала та зберігала те, що було гідним пам'яті, формувало ідентичність, указувало майбутнє [53, с. 59]. Наступними віхами направлених на збереження і відтворення форм пам'яті стали: архівний та антикварний рух, релікти, захоронення, атласи подорожей, звичаїв та традицій. Культуролог високо оцінює роль усної поетичної традиції та письма (у тому числі цифрового) у легітимізації влади за допомогою пам'яті.

У той час як зображення та образи демонструють нерозривність культурної пам'яті.

Протиставлення бінарної опозиції історії і пам'яті А. Ассман вважає не виправданим і пропонує розрізняти їх як два *модуси спогаду*. У самій соціальній пам'яті, за аналогією з рівнями індивідуальної пам'яті, дослідниця пропонує окреслити два рівні, а саме: функціональної пам'яті, ознаками якої є групові та ціннісні зв'язки, та накопичувальної пам'яті (пам'ять пам'яті) [53, с. 145]. Рівні є взаємообумовленими і цей зв'язок дослідниця метафорично називає «переднім» і «заднім» тлом пам'яті. Однак, вона чітко зазначає, що тоталітарні режими звужують накопичувальну пам'ять на користь функціональної, у той час як «демократичні режими прагнуть радше розширити накопичувальну пам'ять за допомогою функціональної» [53, с. 361-362].

Цінність робіт Аляйди Ассман полягає у застосуванні значної кількості прикладів історичних подій та художньої літератури на означення пам'яттєвих процесів. Однак при аналізі останніх спостерігаємо застосування автором синонімічних і недостатньо розрізнених означень, як то: медіум, медія, образ, релікт, слід, стежка, містки, скрині, стабілізатори, метафори пам'яті тощо.

Так, якщо найважливішим у дослідженні Яна Ассмана є розрізнення комунікативної та культурної пам'яті, то Аляйда Ассман вирізняє накопичувальну та функціональну форми пам'яті. Отже, важливим значенням досліджень німецького наукового подружжя стало формування культурологічної метапарадигми пам'яті.

Німецький історик Райнгард Козеллек (Reinhart Koselleck) розробляв теорію історичної науки, проблематику колективної та індивідуальної пам'яті, протиставляючи «живі» спогади абстрактному історичному дослідженню. Науковець звернув увагу на політичні та ідеологічні фактори впливу на колективну пам'ять, зокрема, наявність т.зв. «ієрархії жертв» під час рефлексії та вшанування загиблих під час війни [149]. Не можна не згадати дослідження Поля Рікьора (Paul Ricœur) «Пам'ять, історія, забуття», видане 2000 року і

перекладене багатьма європейськими мовами, у якому французький філософ актуалізує філософію пам'яті та ідеї Анрі Бергсона – зусилля пригадування.

Впливові концепції «колективної» і «культурної» пам'яті мають своїх авторів і прихильників. Пропонуємо диференційний погляд на зміст та інтерпретацію концепцій соціальної пам'яті (табл. 1.1).

*Таблиця 1.1.*

**Концепт та об'єктивація форм пам'яті**

Форми пам'яті	Методологічна база	Автори і прихильники концепції	Зміст поняття	Особливості і об'єктивації
індивідуальна	нейробіологія, психологія, психотерапія	від філософії античності до сьогодення	здатність до запам'ятовування, пригадування і відтворення	спогади, сновидіння, тригери
спільна пам'ять	комунікативна та соціальна психологія, соціологія, феноменологічна філософія	М. Альбвас	коннективна здатність суспільства, здатність до конструювання минулого	традиція, патерн, міф, символ, ритуал
культурна	історична наука, культурологія, семіотика	Я. Ассман, А. Ассман	формування поля культури (культурної традиції), ціннісного ставлення до подій минулого	обряди, текст, архетип

Проблематика колективної пам'яті посіла чільне місце і серед досліджень польських науковців. Польський соціолог **Барбара Шацька (Barbara Szacka)** у своїй роботі «Минуле-пам'ять-міт» зазначає, що її дослідження ґрунтуються на емпіричному матеріалі, який збирався з 1960-х років, однак опублікувати його змоги вона не отримала. Узагальнене видання Б. Шацької побачило світ 2006 року і 2011 року було перекладене українською мовою [258].

Найперше, соціолог пропонує розрізнити історію і колективну пам'ять, розуміючи під першою – академічну дисципліну з науковим статусом, в той час як колективну пам'ять вона пропонує означити як «сукупність уявлень членів спільноти про її минуле» та спосіб увічнення та передачі важливих для соціуму знань про минуле [258, с. 19]. Аргументом щодо складності розрізнення історії і пам'яті дослідниця називає два підходи до такого розрізнення – «традиційний» (Дж. Г. Пламб, Ж. Ле Гофф) і «постмодерний» (П. Гаттон). Зокрема, П. Гаттон називає історію «офіційно визнаною пам'яттю». Зв'язок між історією і пам'яттю та їх взаємну інспірацію засвідчує поява нових історичних дисциплін: усної історії (*oral history*) та публічної історії (*public history*).

На користь визначення історії як «особливої форми пам'яті про минуле» [258, с. 25] польська дослідниця наводить наступні характерні риси історичного знання: інституалізація і професіоналізація; роль історика, який дотримується норм та засад дослідницької діяльності; прагнення втілення об'єктивної, вільної від «вартостей» науки.

Важливою є згадка соціологом роботи американського антрополога та дослідника колективної пам'яті Джеймса В. Верча (James V. Wertsch) «Голоси колективного пам'ятання» (2002) [42], де для автора пам'ятання є активністю (дією) суб'єктів, яка спирається на культуру, у першу чергу, на наративи (*narrative taxis*) [258, с. 26]. І якщо історія враховує складність, багатомірність явищ, зберігає дистанцію (об'єктивність) та інтерпретує з різних перспектив (що можуть зазнавати змін, накопичення й трансформацій), то колективна пам'ять «спрощує» і зводить події до «міфічних архетипів». Ще один аргумент



розрізнення Шацька наводить за доктором соціології, автором книг «Минуле як предмет ретрансляції», «Інші серед своїх», «Перетворення образів минулого Польщі (1948-1984)» Анджеєм Шпоцінським: суспільна пам'ять оперує метафоричною мовою, а історія – аналітичною. Крім того, саме колективна пам'ять може зазнавати маніпулятивних впливів, як зауважують американські вчені Рой Ф. Баумайстер і Стівен Гастінгс, а саме: оминання, фальшування, перебільшення і прикрашання, маніпулювання зв'язками, звинувачування ворогів, перекладання вини на обставини та конструювання контексту.

Процес перетворення у колективній пам'яті постатей і подій минулого на «позачасові взірці та персоніфікації вартостей, які санкціонують поведінку», Б. Шацька визначає процесом «мітологізації минулого» [258, с. 24]. Можна резюмувати, що колективна пам'ять – це конструювання образів минулого, де важливу роль відіграє історичне знання.

У зв'язку зі змінами пам'яті (або змінами у пам'яті), втратою її носіїв польський дослідник Мар'ян Голька (Marian Golka) визначає концепт «імплантів пам'яті» на позначення створених повторно та постфактум артефактів: будівель, записів, картин чи фільмів, а також змістів знань, які повинні заповнити дефіцит пам'яті, відтворити її передбачуваний зміст або просто створити у новій формі [100, с. 166]. Концепт польського дослідника має певний паралелізм з ідеєю Гобсбаума та Рейнджера про можливість конструювання традиції. Таке конструювання пам'яті необхідне, на думку Гольки, для «легітимізації чинної влади або узаконення певних інтересів, напрямів і цілей політичної діяльності, а також мобілізації суспільства на їхню реалізацію, підтримання суспільної згуртованості, яка перебуває під загрозою (реальної чи уявної)» [100, с. 143]. Прикладом такого імплантування, слідом за польським дослідником, можна назвати відновлення старих назв вулиць, що належить до актуальних соціальних практик у зв'язку з процесами декомунізації та деколонізації в Україні.

Сучасна проблематика соціальної пам'яті як філософської категорії показова у рамках діяльності Асоціації студій пам'яті (Memory studies Association), що була заснована 2016 року в Амстердамі та нині об'єднує дослідників пам'яті у Європі. Організація є професійною асоціацією дослідників пам'яті, а також тих, хто активно працює в музеях, меморіальних установах, архівах, мистецтві та інших сферах, пов'язаних із пам'яттю, що має на меті обмін ідеями та вивчення теоретичних, методологічних та емпіричних підходів дослідження пам'яті. Так, експрезидент інституції (2021-2024) Сара Генсбургер (Sarah Gensburger) – дослідниця, професорка соціальних наук у Національному центрі наукових досліджень Франції (CNRS) – працює на перетині студій пам'яті, аналізу державної політики та мікроісторії. Її дисертація з соціології була присвячена емпіричній перевірці теорії Альбваса.

У вітчизняній науці особливий інтерес до соціальної проблематики пам'яті означився із здобуттям Україною незалежності, науковим інтересом до замовчуваних та викривлених фактів минулого й прагненням подолати постколоніальний синдром. Окреслюючи сучасні тенденції Memory studies та розвиток соціальної теорії пам'яті в українському науковому просторі, можна виокремити наступні підходи у вивченні соціокультурного феномена пам'яті: історичний, соціологічний, психологічний, культурологічний, політологічний. Кожен з підходів послуговується власним комплексом аргументації. В Україні домінує історичний підхід. Термін «історична пам'ять» відображає даний підхід, поширений у колах істориків та означає набір фактів (знань) про минуле, ціннісне ставлення до конкретних історичних подій, зокрема травматичних. Термін віддзеркалює «історизацію буття», яка не вичерпує усю повноту пам'яті як філософської категорії.

У контексті багатопланових досліджень предметне поле студій пам'яті в Україні, їх становлення та розвій становили об'єкт дисертаційних і монографічних досліджень А. Киридон [135], Ю. Шаповала [163], Л. Нагорної [187; 188], О. Волянчук [83], О. Гриніва [93], Г. Денисенко [104] та ін.

Колективні монографії «Культура історичної пам'яті: європейський та український досвід» (2013) за редакцією Ю. Шаповала [163], «Проблема історичної пам'яті у всесвітньо-історичному дискурсі» (2021) за редакцією А. Кудряченка [234], а також словник ключових термінів за редакцією А. Киридон [193], ряд монографічних видань та дисертаційних досліджень доводять незмінний інтерес вчених до означеної теми. Проблематикою досліджень періодичної збірки наукових статей Українського інституту національної пам'яті за редакцією В. Солдатенка «Національна пам'ять: соціокультурний та духовний виміри», що виходили з 2011 по 2014 рік, стала національна та історична пам'ять в українознавчому вимірі [192].

Феномен пам'яті в ретроспективі античності розглянуто у публікаціях Б. Ткачук [235]. Поняттю «місце пам'яті» в системі Memory studies приділила увагу Л. Нагорна [189], Я. Яковлева визначила приклад Чорнобильської «зони відчуження» як мнемонічного місця [267]. Особливості структури колективної пам'яті досліджує політолог О. Бойко, виділяючи для аналізу феномена колективної пам'яті «офіційний» та «неофіційний» її рівні, що формуються, відповідно, «згори» і «знизу» [67]. Концепту «колективної пам'яті» надають перевагу у своїх публікаціях Н. Кривда [157; 158; 230], А. Киридон [136; 137; 138], О. Кісь [143], Г. Грінченко [95], С. Сторожук [229; 230]. На особливостях наповнення концепцій «історична» та «соціальна» пам'ять у своїх дослідженнях наголошує І. Ковальська-Павелко [144], у той час як Ю. Котляр [27], Л. Зашкільняк [120], М. Кисельов [142] наполягають на розрізненні та сферах перетину історичної пам'яті та історичної науки (історіографії).

Вивчення пам'яті та її трансформацій стало об'єктом уваги багатьох українських істориків, політологів, літературознавців і, в незначно меншій мірі, філософів. Серед останніх відомі дослідження О. Довгополової [108; 109; 110], Р. Додонова [13; 111], В. Єрмоленка [119], М. Кисельова [142], Н. Мозгової [184], Н. Кривди [157; 158], О. Стасевської [226], С. Сторожук [229; 230], І. Гояна [229], В. Кебуладзе [132], О. Пушонкової [211] та ін. Так, сформовані

наукові школи на чолі з докторами філософських наук О. Довгополовою та Р. Додоновим репрезентують актуальні дослідження пам'яттєвих теорії і практик [177], викладання дисциплін з вивчення пам'яті у вищих навчальних закладах [109].

Погляди громадськості на проблему пам'яті та інтерес до історії як маркери суспільних змін незмінно цікавлять українські соціологічні інституції та науковців (В. Паніотто та ін.). Взаємозв'язок колективної пам'яті й національної свідомості та ідентичності було акцентовано у наукових публікаціях В. Масненка [174], А. Киридон [136; 138], Н. Кривди [158], Ю. Зерній [123], П. Вербицької [78], О. Волянчук [84] та ін. Доктор історичних наук Ю. Шаповал звертає увагу на антикризовий ресурс у політиці пам'яті [257]. Матеріали І. Симоненка на сайті Національного інституту стратегічних досліджень артикулювали засади державної політики у сфері пам'яті (2010) [218].

Типологізуючи проблематику питань пам'яті в Україні, можна назвати окремий пласт досліджень пам'яті про «чутливі» теми історії України ХХ століття: голодомори, репресії, депортації, події Другої світової війни, Революції Гідності. Окремим завданням таких досліджень виступило простеження й подолання радянської «міфотворчості», замовчування й забуття. Слід окремо зазначити про широке теоретико-методологічне дослідження аспектів пам'яті про Голодомор в Україні 1932-1933 рр. та національну трагедію євреїв у роки Другої світової війни – Голокост та, до певної міри, знаходження певних спільних рис політики пам'яті щодо національних трагедій. Так, пам'ять про Голодомор у контексті гендерних студій розробила О. Кісь [143], М. Гон [89] порівняв включеність Голодомору, Голокосту і Параймосу у політику пам'яті України, а Р. Додонов відмічає «гібридний характер» комеморативних практик з акцентом на мартирологічно-віктимній складовій та травмі соціальної психіки українців [13].

Українська дослідницька та освітня онлайн-платформа «Минуле/Майбутнє/Мистецтво» пропонує на своєму сайті глосарій понять і термінів, які використовуються при роботі з минулим і колективною пам'яттю. Нові дослідження і публікації можуть суттєво вплинути на широту застосування деяких з них.

Характерна риса сучасного стану пам'яттєвих студій в Україні – освітні й громадські ініціативи, програми та використання політичними діячами і державними менеджерами навколопам'яттєвих дефініцій та закликів. Традиційною стала «боротьба» навколо пам'яті або війна пам'ятей. Пам'ять виступає як аспект політичного поля.

Як можемо побачити, у багатьох дослідженнях, що мають мультидисциплінарний характер, відсутнє одностайне тлумачення явища колективних уявлень та ставлення до минулого й процесів їх актуалізації. У якості синонімічної варіативності дефініціювання в науковому обігу найчастішими є термінолексеми історичної, колективної, соціальної, поколіннєвої, національної пам'ятей. Так, категорія «історичної пам'яті» підкреслює роль історичного дослідження та історичної освіти у формуванні таких уявлень, категорія «колективної пам'яті» може актуалізувати роль саме групової (колективної) ідентифікації за допомогою таких уявлень і ставлення, термін «соціальна пам'ять» акцентує роль впливу соціальних факторів (соціальний детермінізм) на індивідуальну і колективну пам'ять та людське буття, поняття «поколіннєвої» пам'яті може припускати зв'язок поколінь та передачу досвіду за допомогою означених колективних уявлень та ставлення до минулого, тоді як «національна пам'ять» акцентує увагу на етнокультурологічних особливостях пам'яті народів і націй.

Щодо вивчення та інтерпретації ключових концептів і дефініцій М. Альбвакса та Я. Ассмана в українських дослідженнях напряму Memory studies, слід відзначити, що у тезаурусі вітчизняного дослідницького поля пам'яттєвого дискурсу, незважаючи на термінологічну різноманітність,

найбільш поширеним залишаються поняття «історичної пам'яті», «національної пам'яті» та «політики пам'яті». Однак, українські дослідниці Н. Яковенко, А. Киридон зауважують на метафоричності і, навіть, тавтологічності поняття «історичної пам'яті» [188, с. 58; 135, с. 85]. Дійсно, є потреба подальшого дефініціювання та окреслення концептів колективної, комунікативної та культурної пам'яті, у тому числі у світлі доробку західних вчених. Хоча, у той час як впливові наукові праці західних дослідників А. Ассман [53], П. Нора [197], П. Коннертона [153], Б. Шацької [258] перекладені українською мовою і є доступні для широкого загалу, засадничі для напрям Memory studies роботи М. Альбвакса [19; 20] та Я. Ассмана [2; 3] залишилися поза увагою вітчизняних фахових перекладачів і, відповідно, ускладнюється їх наукова інтерпретація. Наявність перекладу праць російською мовою становить певну «перевагу» для розповсюдження інтерпретацій вчень французького і німецького авторів через призму російської політики постправди. Вагомою особливістю українських досліджень є формування нових ціннісних орієнтирів щодо висвітлення національного минулого, спільності спогадів про нього, консолідації громадян навколо інтерпретацій минулого, що виступає дискурсивною метапарадигмою пам'яті [71, с. 55].

Плюралізм філософського тлумачення категорій напрям Memory studies в Україні засвідчує глибокий науковий інтерес та напрацювання в цій царині. Науковою проблемою, що актуалізує перегляд та дослідження питань меморіальної культури та політики, є відсутність україномовних перекладів багатьох впливових праць європейських учених та тенденція до аналізу і використання в історіографічних оглядах російських видань та публікацій (у статтях та монографіях українських вчених до 2021 року включно). Власний досвід автора вивчення робіт М. Альбвакса і Я. Ассмана, що викладено у відповідній публікації [71], засвідчує науково-публіцистичний стиль російськомовних перекладів з недотриманням контекстуальності змісту та лінгвістичними невідповідностями. Ламаючи догматичні стереотипи уявлень

про соціальну пам'ять, прийшов час відмовитися від канонічних для російської науки потрактувань історичної пам'яті як сукупності донаукових, наукових, квазінаукових і ненаукових знань та масових уявлень соціуму про спільне минуле [111, с. 26]. Використання та інтерпретація напрацювань зарубіжних дослідників Memory studies відкриває нові можливості наукового інтересу до проблем пам'яті в Україні.

Отже, поняттєва категорія «пам'яті», що закріпилося у наукових дослідженнях та суспільному вжитку, вирізняється багатозначністю та певною невизначеністю. Так, термін «історична пам'ять» пропонується не розглядати як філософську категорію, але визначати його актуальний зміст в умовах українського сьогодення для науково-популярного використання у якості метафоричного конструкта прикладного характеру на позначення історизації буття. Найбільш генералізуючим вбачається визначення «колективної пам'яті», запропоноване соціологічною наукою.

### **Висновки до першого розділу**

Загалом, пам'ять розглядається як відображення свідомістю того, що було в минулому досвіді шляхом запам'ятовування, пригадування й впізнавання. Коли головним об'єктом аналізу стає не сама подія, а пам'ять про неї, образ, який закарбувався в учасників, що пережили подію, та сучасників і передався нащадкам, видозмінився й трансформувався у наступних поколіннях, то мова йде про колективну пам'ять. Пам'ять, що виникає у колективі (групі, родині, спільноті), об'єднує та ідентифікує колектив, можна називати колективною. Носієм колективної пам'яті є група людей, а «рамками» пам'яті є темпорально-просторові схеми, що детермінують процеси запам'ятовування (збереження), пригадування і відтворення минулого.

Категорія та соціальне явище колективної пам'яті є багатоаспектними і багатовимірними, що допускає різні підходи, концепції та можливості

трактувань її змісту. Дослідженню феномена пам'яті приділена значна увага у міждисциплінарному вимірі, де можна виокремити основні загальні підходи у дослідженнях вчених: психологічний, соціологічний, культурологічний, історичний. Запропонувавши до наукового дискурсу поняття колективної пам'яті, французький соціолог Моріс Альбвакс у середині 1920-х років наголошував на соціальному вимірі пам'яті.

Ідея М. Альбвакса сприяла розширенню поняття «пам'ять» з психічної діяльності на соціальний рівень та поле культури. Аляйда та Ян Ассмани поглибили концепцію Альбвакса та розробили власне теоретичне поле пам'яті, запропонувавши поняття «комунікативної» та «культурної» пам'яті. Крім того, А. Ассман пропонує розрізняти функціональну та накопичувальну пам'яті як два рівні соціальної пам'яті. Складність взаємозв'язку історії та пам'яті, а також важливість розрізнення цих понять для аналізу суспільних процесів і конструювання ідентичності досліджує польський соціолог Б. Шацька. Інтерпретаційний аналіз досліджень М. Альбвакса і Я. Ассмана доводить, що пам'ять має контекстуальну обумовленість, у першу чергу, хронотопічною модальністю, а у подальшому – аксіологічним універсумом.

Протягом ХХ-початку ХХІ століття соціальний вимір пам'яті становив незмінний інтерес науковців, сформувавши новий трансдисциплінарний напрям – Memory studies. Можна виокремити декілька етапів розвитку напрямку: 1920-1970-і рр. – накопичення емпіричного знання й зацікавлення проблемою; 1980-1990-ті рр. – «меморі бум», хвиля комеморацій, період значної уваги наукової спільноти різних країн, поява різноголосих термінів і понять на означення пам'яттєвого дискурсу; 2000-і рр. і до сьогодення – нова хвиля уваги та напрацювань у напрямі, поява збірників і значної кількості тематичної літератури. За оцінкою української дослідниці Алли Киридон 2000-і рр. можна назвати періодом «формування своєрідного феномена «повороту до пам'яті» [135, с. 22] на кшталт характерних для соціогуманітарного знання когнітивного, лінгвістичного та інших «поворотів». Дослідження пам'яті продовжується у



різних теоретичних аспектах та прикладних практиках комеморативного значення.

Широке теоретико-методологічне напрацювання XX-початку XXI століття засвідчує «глобальний процес постання й популярності пам'яттєвого», за висловом П. Нора [197, с. 262]. Вироблення теорії колективної пам'яті має враховувати плюралістичний підхід до висвітлення проблематики. Наявність широкого спектру ідей, концепцій та методологій забезпечує принцип плюралізму наукової думки, дозволяє показати діалектику людського мислення та застосування новаторських пошуків у рамках пам'яттєвого дискурсу.

У той час як дослідження західних вчених, що заклали основи та сформували концептуальну парадигму соціального конструкта пам'яті, у першу чергу роботи М. Альббакса, А. Варбурга, Я. Ассмана, П. Нора, А. Ассман, П. Коннертона, Ж. Ле Гоффа, П. Рікьора, Б. Шацької та ін., активне осмислення парадигми пам'яті у вітчизняній гуманітарній науці має безпосередній зв'язок з процесами націє- та державотворення, розбудови демократичного суспільства, постколоніальними та постгеноцидними дослідженнями та практиками. Сьогодні, коли конотативне поле студій пам'яті в Україні наповнене поняттєвими модальностями «колективної», «історичної», «національної» пам'яті, «культури пам'яті», «протистояння пам'ятей», з'ясування основоположних засад соціального концепту пам'яті дозволяє врахувати широке методологічне поле для подальшого аналізу та рецепції поняття «пам'ять» як соціокультурного конструкта у прикладних комеморативних практиках [71, с. 55-56].

## РОЗДІЛ 2

### СОЦІАЛЬНИЙ ФЕНОМЕН ПАМ'ЯТІ: ОНТОЛОГІЧНИЙ ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ ВИМІРИ

#### 2.1. Колективна пам'ять: функції, онтологічний та феноменологічний статуси

Серед феноменів людського роду (*Homo Sapiens*), таких як розумність, цілеспрямована діяльність, здатність до створення символів (абстракції, мови, письма), соціальність і духовність, пам'ять, здавалося б, належить до психофізичних властивостей представників живих організмів. Однак розгляд пам'яті як накопичувача досвіду та можливості його передачі (трансгенерації) надає їй особливого соціоантропологічного характеру. Пам'ять – це властивість, здатність, потенція. Тобто активна діяльність. Вона аж ніяк не співмірна з габітусом, за П'єром Бурдьє, чи усією повнотою світогляду або свідомості, однак фундаментальна і визначальна у процесах формування, оформлення і проявів світогляду (як властивості до перетворення зовнішнього світу).

Об'єктом колективної пам'яті є спільні прожиті досвіди (емпіричне минуле) та їх аксіологічні інтерпретації, а предметом – засоби та умови відтворення і реконструкції соціокультурного досвіду. З цієї точки зору, колективна пам'ять – це ідентифікація та продукування соціального буття крізь призму минулого досвіду.

Одиницями колективної пам'яті є акти спільного пригадування. Категорія «пригадування» передбачає задіяння як особистої, так і когнітивної пам'яті, за Коннертоном, де перша – це спогади, а друга – знання про акти минулого.

Колективна пам'ять має інтерсуб'єктивну природу в сукупності з різними життєвими, соціокультурними, психологічними, ірраціонально-ціннісними та

іншими факторами. Метاپарадигма пам'яті має антропологічний вимір, що включає у себе усю повноту рівнів духовності людини: вітально-біологічний, вітально-екзистенційний, екзистенційно-соціальний, духовно-трансцендентний та аксіологічний. У колективній пам'яті провідними є соціальний та комунікативний аспекти. У контексті загальних властивостей свідомості людини, комунікативних практик людських груп (родин, колективів, громад) соціокультурний досвід, збережений у пам'яті суспільства, визначає механізми фіксації, запам'ятовування і відтворення інформації, вміст якої онтологізує поняття колективної пам'яті.

*До функцій колективної пам'яті належать:*

- консолідаційна;
- інтегративна;
- комунікативна;
- атрибутивна;
- аксіологічна;
- мотиваційна;
- символічна;
- створення сфери духовності;
- акумулювання (накопичення) й об'єктивація знань і досвіду;
- формування людської активності, мотивації;
- ідеаційна діяльність (вироблення і накопичення ідей та продуктів духовної творчості);
- конституювання особистої та колективної ідентичності.

Саме колективна пам'ять спільнот є основоположною засадою інтеграції культурно-історичного досвіду минулого до єдиної системи цінностей, переконань та інтенцій. Так, А. Ассман визначає пам'ять (спогад) як «дієву силу» мотивації, легітимізації і тлумачення дій та набуття сенсів [53, с. 71].

Для з'ясування сутності пам'яті важливо зрозуміти роль означуваного феномена людської свідомості, психіки та соціального буття. Розкриття змісту

цього соціального феномена можливе у співмірності з іншими формами буття: традиціями, досвідом, екзистенцією, минулим, історією та культурою. Послугуючись дюркгаймівським методом функціонального аналізу, що розглядає соціальні феномени і явища у контексті їх ролі й призначення у соціальному житті, для означення феноменологічного змісту соціальної (колективної) пам'яті важливо з'ясувати її місце і роль в структурі колективної свідомості.

Ще Рене Декарт субстанційність «Я» назвав мисленням на протизагу поняттю «душа». Основним пізнавальним методом з часів Декарта стала інтроспекція, тобто самоспостереження. Рефлексія мислення про себе самого (*Cogito ergo sum*) була для Декарта доказом Я-субстанції. Незважаючи на суб'єктивність інтроспекції, вона стає можливою завдяки практикам пригадування, відтворення, порівняння, тобто пам'яті і досвіду.

Зміст феномена пам'яті невід'ємний від інших складових людської свідомості, як то: сприйняття, відчуття, емоції, уява, увага, когнітивна діяльність, а також проявів несвідомого (за Фройдом): інстинктів, потягів. Колективна пам'ять означається механізмами й властивостями колективної свідомості.

Значне розуміння феномена колективної пам'яті дає тлумачення теорії колективної свідомості французького соціолога й філософа Еміля Дюркгайма (David Émile Durkheim). Констатований факт соціальної інтеграції (взаємозалежності) дозволив французькому філософу запропонувати теорію колективної свідомості як сукупності зв'язуючих суспільство уявлень, почуттів, прагнень. Історія людства декларує колективну даність від первісного суспільства, у якому особа не мала змоги вижити одноосібно, до модерних та постмодерних суспільств з характерним явищем демографічного вибуху. Однак, якщо у первісних суспільствах ці уявлення були об'єктивовані у формі релігії, символів і ритуалів, що означає «механічну солідарність», то в сучасних модерних суспільствах виникає «органічна солідарність», уґрунтована в

соціальних інституціях, ідеях та практиках. Відтак, ключовою є інтегративна здатність людства (*солідарність*), що трансформується разом з цивілізаційним розвитком. Наявність колективної свідомості Дюркгайм вбачає «соціальним фактом», що не виключає культурного різноманіття, адже цінності, переконання й традиції передаються через покоління за допомогою соціальних груп (роду, нації), інституцій (держави, медіа) та широкого діапазону поведінкових практик.

Соціальна сутність людини проявляється в актах культури. «Людина за своєю природою – істота культурна», – постулює німецький філософ-екзистенціаліст Отто Фрідріх Больнов [69, с. 96]. Психічні процеси, акти, що переживаються як інтенційні, тобто спрямовані на щось, на оточення, генерують культуру як транслювання цінностей. Загальна теорія культури представлена різноманітним доробком плеяди філософів, культурологів, істориків, етнологів та літераторів. У цьому контексті важливо згадати про прочитання категорії «культура», що зазнає змін і трансформацій змісту. Німецький філософ, економіст Петер Козловський (Peter Kozlovski) у своїй праці «Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку», зіставляючи категорії «техніка» і «культура», зазначив, що «з самого початку культура була пов'язана з агрокультурою, землеробством та тваринництвом. Техніка створює артефакти, культура довершує природне чи новостворене» [150, с. 218]. Концепт культури означається як дбайливість, турбота про те, що може існувати без культури, тобто культивуючий підхід до дійсності. Важливою є теза філософа про те, що «культура – це те, що стосується дій людини, її взаємовідносин з іншими людьми та з природою. Весь навколишній світ зумовлений культурою. Таким чином, широке поняття культури охоплює увесь, за винятком природи, мовно та символічно відтворений і «репрезентований» світ. Культура – це спосіб життя народу, включаючи його історію та життєвий простір. Культура в її широкому розумінні – це організація порядку життя суспільства та його самотлумачення

щодо інших суспільств та культур. Культура суспільства охоплює такі форми його організації, як лад, інституції, звичаї та звички, а також мовні та символічні форми пояснення світу людиною – від усних переказів до письмових правових статутів та вільного мистецтва» [150, с. 222].

Поняття культури невіддільне від ціннісних орієнтирів людського буття та діяльності, які вона генерує. «Культурний» означає певний рівень розвитку людського буття, культивування може бути свідченням витонченості і досконалості. Хоча З. Фройд називає упередженим твердження, що культура рівнозначна вдосконаленню, що вона – це шлях до досконалості [242, с.46].

Головними царинами культури є наука, господарство і мистецтво. Науково-технічний розвиток – це одночасно і культурний розвиток, оскільки він є результатом репрезентації, мови і соціальної дії. П. Козловський наводить думку про те, що повсякденна мова наділяє властивістю «культурного» все те, що належить до багатого на символи і значення світу мистецтва. Культура належить в її особистому засвоєнні культурної спадщини і культурної субстанції та її сучасному збереженні в індивідуумі до суб'єктивного духу. Її об'єктивним втіленням в інституціях і механізмах є об'єктивний дух [150, с. 225]. Особливе місце в зазначеній роботі вчений відводить релігії, адже культура і суспільство завжди мали релігійні виміри. Науковець зауважує і про репресивну функцію культури, що переслідувала (за допомогою тоталітарної держави) релігію, вбачаючи в ній перешкоду, противника, розглядає релігію як таку, що демонструє стабільність і універсальність, на відміну від мінливої спонтанності культури.

Якщо взяти до уваги, що філософія П. Козловського ґрунтується на герменевтиці Фрідріха Шлейєрмахера та Вільгельма Дільтея, а також на економічній основі та теорії історичної школи Густава фон Шмоллерса, то зрозумілим стає його рефлексійне ставлення до традицій. Важливим для аналізу соціальних процесів і явищ в контексті буття культури є наступний висновок П. Козловського: «Культурна контекстуальність стає дедалі вагомішою поруч з

вартостями економічної та технічної ефективності, а культура та піклування посідають місце технічного виробництва» [150, с. 246].

Карл Ясперс (Karl Theodor Jaspers), розмірковуючи про сенс історії, особливого значення надавав саме традиціям. «Ми є людьми не завдяки спадковості, а через традицію» (Ясперс, 1996, с. 190). Отже, уся повнота генези – від виникнення, становлення, розвитку і до можливої загибелі – стає континуумом історії, набуває смислів. Історичний процес може перерватися через забуття, вважає Ясперс. Головна риса історії полягає в тому, що вона є складним переходом, що стає підґрунтям, матеріалом і засобом існуючого. Попередня культура відіграє вирішальне значення для формування майбутнього, де *традиція є формою закріплення минулого* в його ціннісно значимих атрибутах культурного, соціального й духовного буття.

Однак у Ясперса знаходимо концептуальну думку про те, що прогрес, наявний у знаннях, техніці, відсутній у самій субстанції людини. «Високорозвинені народи гинули під натиском варварів, культура зазнавала знищення з боку варварів. Фізичне знищення видатних людей, пригнічуваних масовими реаліями, є показовим історичним феноменом. Випереджуюче розповсюдження посередності, незайманого розумом населення; маси, тріумфуючі, без жодної боротьби, самим фактом своєї масовидності» [268, с. 206]. Прогрес у науці й техніці веде до спільності у царині розсудку, не створюючи справжньої комунікації чи солідарності. Слід зауважити, що видатний твір німецького філософа-екзистенціаліста був виданий 1949 року і був покликаний відшукати світоглядні засоби переорієнтації німецької культури від тоталітарної ідеології до континууму «осьового часу», до етично орієнтованих сенсів.

Роздумами про роль культури та соціального детермінізму в реалізації людської природи пройнята й пізня творчість Зігмунда Фрейда. З точки зору досвіду проживання пандемії та війни написана його визначна праця «Невпокій в культурі». Враховуючи строкатість людського світу й духовного життя, люди,

на думку Фройда, в однаковій мірі «прагнуть щастя, хочуть стати щасливими і такими завжди залишатися. У цього прагнення є дві сторони – позитивна і негативна мета; воно хоче, з одного боку, не відчувати болю й незадоволення, а з іншого – переживати сильні відчуття задоволення» [242, с. 27]. «Наші дії завжди передбачають розуміння інших осіб і значна частка людського щастя походить з проникнення (Nachfühlen) у чужі душевні стани», – писав Вільгельм Дільтей у праці «Виникнення герменевтики» [106, с. 33]. У той же час страждання загрожує людині з боку власного тіла, з боку зовнішнього світу і з боку стосунків з іншими людьми.

До того ж, страждання від соціальних стосунків Фройд називає найбільшнішими. Бо члени суспільства обмежують себе в можливостях задоволення («культурне зречення» від потягів, за Фройдом), підкоряючись владі спільноти, що є більш культурно прогресивною, ніж влада одиниці. Нерідко, у результаті, виникає ворожість до культури, потяг до індивідуальної свободи, скерований проти певних норм культури чи культури загалом. «Складовою культурного буття є цивілізація, яка об'єктивує та нормалізує цінності культури як загальні вимоги освіченості та життя за зразками і парадигмами. Тому цивілізація може бути не тільки продуктивною, а й репресивною силою щодо людини», – зауважував з цього приводу український філософ Сергій Кримський [161, с. 506].

За Фройдом, культура побудована на відмові або пригніченні потужних потягів – Еросу й Ананке, тобто лібідо і деструктивної агресії. Хоча саме боротьбу між потягом життя і потягом деструкції вчений називає основним змістом життя і розвитку культури як життєвої боротьби людського роду [242, с. 68]. Засобами стримування деструктивних потягів, якими послуговується культура, стає свідомість провини, а саме страх перед авторитетом і страх перед Над-Я, тобто совість. Сумління, свідомість провини і страх – наслідок вродженого конфлікту амбівалентності між любов'ю і прагненням смерті.



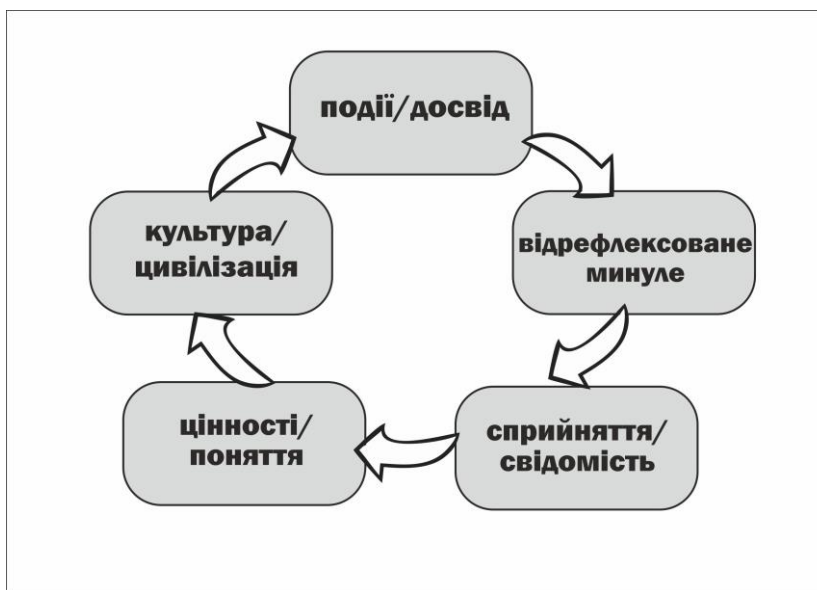
Культурний поступ від сім'ї, яка формується на любові і задоволенні потреб, до суспільних спільнот приносить в жертву відчуття щастя. Хоча безумовною, за Фройдом, залишається здатність психіки пристосовуватися до зовнішнього світу і використовувати його для здобуття задоволення [242, с.35]. Відкритим залишається питання: як людині з її потягом до щастя зберегти його у еволюційному поступі? Важливо зрозуміти шляхи витіснення людиною цього природного прагнення: аскетизм, надмірне розчинення в інших («щоб їм було добре, а мені не треба»), агресія, аутоагресія («я не гідний») та ін.

Що ж такого дає культура, що людина набуває здатності і щирого бажання відмовитися від природних потягів? На наше переконання, це відчуття приналежності до тих чи інших спільнот (сім'я, рід, суспільні верстви, класи чи групи однодумців), тобто суспільного статусу. Така приналежність породжує особливу інтерсуб'єктивну реальність, забезпечену якостями інтенціональності та допредметної даності (горизонту) світу соціальних зв'язків та стосунків, якостей, які відіграють найважливішу роль, за Едмундом Гуссерлем (Edmund Husserl), у людській свідомості. Правомірно вважати такі сублімації людської природи соціальним конформізмом. Останній оцінений Віктором Франклом як наслідок «екзистенційного вакууму».

На репресивності як сутності цивілізації наполягає і Герберт Маркузе (Herbert Marcuse), інтерпретуючи та поглиблюючи вчення Фрейда про інстинктивну сутність людини. Однак, Маркузе сумнівається, що репресія (пригнічення) інстинктивних потягів є неминучою долею сучасної людини. Філософ підпорядковує сферу антропологічних цінностей економічним інтересам, а контроль над свідомістю – контролю над інформацією та констатує формування непотрібних потреб «одномірної людини». Отже, цивілізаційно-культурний вимір людського буття потребує не лише звільнення від вітальних потягів, а й формування фундаменту для спів-існування людських колективів.

Розглядаючи цивілізаційний поступ як сукупність досвідів індивідів, груп і людства загалом, можна відзначити, що лише відрефлексований досвід

фіксується у свідомості та має здатність сформувати поле культури, кодифікуючись у традиціях, ритуалах, патернах поведінки та символічному оптикумі (див. рис. 2.1). «Бо як тільки ми ставимо питання: «Хто ж відтворює досвід історії?», то стає очевидним, що цим відтворювачем може бути лише людина у вимірах її особистості, духовності та ціннісного існування. Тим самим стає правомірним і таке розповсюджене розуміння культури, котре, користуючись думкою М. Гайдеггера, можна визначити як формування вищих якостей людини з погляду вищих смислів. А це значить, що культура є способом побудування життя за рахунок досвіду минулих поколінь», – визначав цей взаємозв'язок людського буття, історії та культури через пам'ять український філософ Сергій Кримський [161, с. 82].



*Рис. 2.1. Фіксація досвіду у свідомості та культурному полі*

Взаємозв'язок і вплив колективної пам'яті та ментальності належить до розв'язання філософської проблеми функціонування розуму, ментальних станів, свідомості. Пам'ять відбиває у своєму полі всі категорії (загальні універсалії) об'єктивного світу, як то: простір, час, рух, зміни, якість, кількість, причина, наслідок, властивість, закономірність тощо. Як зазначає П. Нора, «по-справжньому і всерйоз оцінити властиву поняттю дієздатність може лише його рентабельність» [197, с. 259]. Колективна/соціальна пам'ять формується,

виховується, набуває сенсів. Однак «діяльність» такої властивості свідомості відбувається не безпосередньо, а як через суб'єктні властивості: запам'ятовування (звичку), пригадування, ототожнення, так і через об'єктні форми: символи, ритуали, традиції. Соціальний вимір активної властивості пам'яті до творення забезпечує комунікація.

Слід наголосити, що концепція колективної пам'яті, що виникла та сформувалася у філософсько-соціологічних поглядах вчених першої третини XX століття, посіла своє місце у загальних філософських поглядах на феномени «колективності». Наприкінці XIX-на початку XX століття виникли концепти «ментальності» (Ральф Емерсон, Марсель Пруст, Анрі Лефевр), «примітивної ментальності» та «колективних уявлень» (Л. Леві-Брюль), «колективної свідомості» (Е. Дюркгайм), а також «габітусу» Бурдьє, психології народів Вільгельма Вундта, соціального характеру Еріха Фромма та ін. Окрему нішу посіли психоаналітичні теорії «колективного несвідомого», архетипових моделей культур певних спільнот. Потрактування означених термінів має складність у розрізненні, що засвідчує осмислення у різних напрямках, саме у час модерних суспільств, понять на позначення феноменів колективного буття, де суттєвим виступає чинник диференціації колективного та індивідуального, особисті та міжособисті точки перетину. У цей час окреслюються фундаментальні феноменологічні концепти, такі як інтенційність, часосвідомість та інтерсуб'єктивність. Використовуючи дюркгаймівський метод функціонального аналізу, можна наважитися на твердження, що якщо функцією суспільної свідомості є солідаризація, то функціонал колективної пам'яті – спільне ставлення до минулого. Слідом за розрізненням Я. Ассмана, автобіографічна пам'ять відповідає за збереження спогадів, комунікативна – міжпоколіннєву передачу досвіду, культурна – ставлення до минулого, інтенцію майбутнього.

З кінця XIX означається зміна парадигми філософського та соціальнопсихологічного трактування проблем людини і співбуття у соціумі,

що можна означити антропологічним поворотом. Концепція колективної пам'яті стає однією з філософем у багатьох напрямках філософської думки, що набули вагомості у XX столітті, а саме: культурна антропологія, психоаналіз, структуралізм, екзистенціалізм, феноменологія, герменевтика, аналітична психологія і, врешті, постмодерністська філософія. Пам'ять посідає чільне місце у розгляді проблем свідомості, де спостерігається магістральний зсув з питань структури самої свідомості до ключового дискурсу переживань людини та пошуку сенсів.

Свідоме та підсвідоме функціонування людських цінностей дає підґрунтя для апелювання концептами «колективної свідомості» та «колективного підсвідомого». Для більшого розуміння змісту «колективності» звернемося до порівняння Юнгівської концепції «колективного несвідомого» та «колективних уявлень» за Л. Леві-Брюлем. Уже З. Фройд звернув увагу на властивий несвідомому архаїчно-міфологічний спосіб мислення. Карл Юнг (Carl Gustav Jung) виокремлює шари особистого несвідомого і колективного. Останній має «загальну природу», охоплює змісти і способи спільні для всіх індивідуумів. Змісти особистого шару несвідомого утворюють особисту інтимність, змісти ж колективного несвідомого утворюють *архетипи*. Юнг говорить про уґрунтованість поняття «архетип» в античному та теїстичному філософствуванні, співвідносить термін з платонівською «ідеєю» та «колективними уявленнями», за Леві-Брюлем, на позначення символічних фігур примітивного світогляду. «Архетип по суті своїй представляє несвідомий зміст, який, щойно стає сприйнятий і усвідомлений, змінюється відповідно до індивідуальної свідомості, у якій він і зринає» [264, с. 14].

Французький філософ-позитивіст, соціолог та етнограф Люсьєн Леви-Брюль (Lucien Lévy-Bruhl) вважав, що первісна ментальність протистоїть мисленню сучасної людини, в якому домінує технічна раціональність і картезіанська логіка. Первісне мислення, головним принципом якого виступає принцип ідентичності, утворене колективними уявленнями, які пояснюють світ

на основі міфів. Людина з пра-логічною ментальністю не мислить себе поза групою, не відокремлює себе від зовнішніх проявів природних сил і явищ, що є проявом закону партиципації, тобто культури співучасті або співпричетності. Первісне мислення, за Леві-Брюлем, є відсутність органічного мислення, розрізнення уявлень про матеріальний і нематеріальний світ.

Причиною всіх церемоній, обрядів, ритуалів є страх і бажання захиститися. Ще одна важлива риса пра-логічної ментальності – непроникність для досвіду, відкидання причинно-наслідкових зв'язків. Первісні люди не роблять безпосередніх висновків, а шукають причину у нематеріальному світі. Важливо зазначити, що на думку Леві-Брюля, мислення сучасної людини може набувати рис пра-логічності в області релігійних чи моральних уявлень.

Враховуючи різні підходи до культурного характеру й історичних форм людської життєдіяльності, можна стверджувати, що культуротворення та культурне різноманіття – невід'ємна частина цивілізаційного поступу людства. Колективна пам'ять у формі накопиченого досвіду (усних переказів, письмових пам'яток, міфів, традицій, табу та норм суспільного укладу), ціннісного ставлення до минулого завжди відігравала вагомую роль в соціумі та можливостях його трансформації. Колективна пам'ять виступає центральним чинником плюралізму явищ культури, діалогу культур і цивілізацій, що забезпечує ідентифікацію за національними, етнічними, культурно-історичними ознаками та можливістю для дотримання умов солідаризації людських спільнот.

Автор теорії «зіткнення цивілізацій» Семюел П. Гантінгтон (Samuel Phillips Huntington), послуговуючись цивілізаційною концепцією, високо оцінює для історії людства значення цивілізацій, називаючи останні «найстійкішими з людських об'єднань» [87, с. 41]. Однак, 1990-і роки вчений оцінює як кризу ідентичностей, зумовлену, серед іншого, викликами швидких соціальних змін, мультикультуралізму, розвитку науки і технологій, широкомасштабної урбанізації та стану громадянського суспільства, який він

характеризує «розвалом» [87, с. 113]. Цивілізаційна парадигма, що обстоює ідею співпраці, втрачає свою доцільність і особливої ваги набувають ключові геокультурні чинники, які визначають цивілізацію, або культурні ідентичності та задоволення емоційних і соціальних потреб людини у протидії моральному релятивізму, егоїзму і споживацтву. Можна припустити, що цивілізаційне об'єднання споріднених країн та, що важливо відмітити, діаспори буде засноване на емоційно-психологічних сенсах солідарності, а саме: спільних цінностях, досвіді, ставленні до минулого, відчутті «свого» і далі, у політичному вимірі, визнанні цих цінностей або, за Гантінгтоном, «культурної ідентичності держави».

Людина щоденно в результаті своєї життєдіяльності перебуває в стані буттєвості, що йде в минуле. Теперішнє безперервно перетікає у минуле. І саме у ставленні до минулого приховано багато мотиваційно-екзистенційних сенсів, що складають основу цілісності свідомості і підсвідомих факторів. *Колективне* – це набуток людства, минулий досвід, який формується виборами, діями, практиками теперішнього. Пам'ять – це взаємообумовлений взаємозв'язок минулого і теперішнього з проєкцією у майбутнє.

Колективна пам'ять цілком належить до категорії феноменологічної філософії та феноменологічної соціології, адже передбачає соціальність (концепції соціальних рамок М. Альбвакса, соціальної пам'яті А. Варбурга) як інтерсуб'єктивність, що забезпечується комунікацією та взаємодією у людському соціумі. Пам'ять як соціологічна категорія та компонента колективної свідомості визначається інтенціональністю та «розумінням», у трактуванні Альфреда Шюца, адже пам'ять як ресурс, інструментарій розуміння поведінки людей включає розуміння і сприйняття навколишнього об'єктивного світу через переживання (афективність забарвлення спогадів у Аляйди Ассман) та суб'єктивний досвід (рефлексію). «Розуміння» власного каузального досвіду та емпатія до подій у долі інших людей створюють поле для запам'ятовування і сенси солідарності (див. рис. 2.2).



Рис. 2.2. Пам'ять в структурі внутрішнього світу людини

Окремо стоїть проблематика усноісторичних свідчень та наративів. Автобіографічна, наративна пам'ять є фрагментарною, вибірковою, емоційно забарвленою. При аналізі останньої варто враховувати увесь доробок психоаналітичного підходу. Так, спогад як мнемонічна одиниця, конкретний пережитий досвід, переживання чи відчуття і когнітивна пам'ять (знання про події та їхні наслідки) як основа конструювання минулого (культури пам'яті) можуть бути автономізовані через прикладні практики культурних актів згадування, увічнення, рефлексії. Знання є змістом пам'яті, тоді як основою спогаду виступає особистий досвід. Накопичення, зберігання і відтворення – головні складові «мистецтва пам'яті» як індивідуальної, так і колективної. А. Ассман протиставляє зберігання як дію згадуванню як процесу [53, с. 36].

Саме пригадування і забування мають антропологічний вимір, в той час як збереження, накопичення, відтворення можуть бути технізовані та екстеріоризовані.

Інтерес до публічної історії та меморіальних практик у теоретичних та практичних напрацюваннях українського міждисциплінарного поля заступає онтологічну та феноменологічну складові пам'яттєвого дискурсу. Адже пам'ять слід розглядати, на наше переконання, в структурі людської свідомості та буття, де *антропологічний вимір* не виключає, а обумовлює інтерсуб'єктивну взаємодію (у спільноті) і соціалізацію. *Пам'ять* – це ментальний стан, метафізична можливість, іманентно закладена у взаємозв'язку ментального та фізичного, що актуалізується у конкретних актах буття та номінального квалітативного досвіду, структуруючись соціально, формує символічний капітал. Акти трансгенерації пам'яті/комеморативні практики дають змогу пам'ятати спільно та ідентифікувати свою групову приналежність. Як зазначає А. Ассман, «ми визначаємо себе через те, що ми разом згадуємо й забуваємо» [53, с. 69]. Через колективну пам'ять соціум набуває соціальний і культурний досвід.

На противагу означеному, *історію* слід розуміти як уявлення про минуле, знання про минуле та інтелектуальний процес інтерпретації та конструювання образів минулого. Історіописання невіддільне від тлумачення історичних подій і є інтелектуальною творчістю реконструктивного пізнання, суб'єктизоване як на рівні дослідника (конструювання минулого), так і на рівні джерел [170, с. 20]. Історична подія формує цінності, через які можливо оцінити її значення, усунути суб'єктно-об'єктний дуалізм. «Згадуване минуле», що наново пробуджує колективну свідомість, і є історія у її неакадемічному тлумаченні [53, с. 69]. «Ми можемо твердити, що наше сприйняття теперішнього великою мірою залежить від нашого знання про минуле і наші образи минулого зазвичай слугують для легітимізації існуючого соціального ладу», – писав П. Коннертон [153, с. 18]. Знання про події у межах декількох поколінь, що належать до



комунікативної пам'яті за Я. Ассманом, можуть включати як спогади очевидців, так і носіїв переказаних свідчень. Формування історичної свідомості – це робота з пригадування і збереження в пам'яті, що знаходить свої форми, за Коннертоном, у церемоніях вшанування пам'яті (*commemorative ceremonies*) та тілесних практиках (*bodily practices*).

Узгодження термінологічних розбіжностей та запобігання взаємопідміні термінологічних понять можна через автономізацію термінів пам'яті та історії, осмислення діалектики пам'яті та історії. Хоча, зрозуміло, що друге зовсім не вичерпує першого і навпаки. Відомий український філософ Сергій Кримський формулює це таким чином: «Історія – це зміна станів суспільства в загальних структурах темпоральності (тобто порядку подій перетворення минулого у майбутнє), що характеризують зрушення в долях, способах життєдіяльності народів та їх цінностях з боку збагачення загального досвіду» [161, с. 687]. У той час як ціннісно-смысловий статус пам'яті полягає у світоглядному ставленні людини до дійсності, С. Кримський зазначає: «Різні форми свідомості, що мають відношення до способів освоєння світу (типу міфу, мудрості, етичної свідомості тощо), а також саме пізнання одержують узагальнене подання у світоглядному ставленні людини до дійсності» [161, с. 98], де людина репрезентує відмінний від світу речей тип існування з можливістю рефлексії внутрішнього світу людини (тобто духовністю) і відчуттям глибин своєї екзистенції (самістю).

Не є прихильницею термінів «історична свідомість» та «історична пам'ять» польська дослідниця пам'яті Б. Шацька. Адже історія і колективна пам'ять по-різному конструюють образи минулого. За Б. Шацькою, історична свідомість – це «усвідомлення процесуального характеру дійсності, почуття історичної мінливості, розміщення подій на осі лінійного, кількісного, незворотного часу», а також сприйняття теперішнього через усвідомлення присутності минулого, уявлення про минуле та способи ставлення до нього [258, с. 35]. Дефініційна розрізненість, на переконання дослідниці, пов'язана з

браком наукової комунікації, розлогим і різноманітним ареалом явищ, які охоплює колективна пам'ять. Термін «суспільна пам'ять» вказує на суспільну обумовленість індивідуальної пам'яті (що доводить концепція «соціальних рамок» Альббакса). Термінологічні інваріанти «народної», «публічної», «офіційної» та «неофіційної» пам'ятей виступають баченням окремих науковців.

Як індивідуальна пам'ять упорядковує розрізнені спогади і створює цілісний наратив, який не є віддзеркаленням подій, в процесі реконструкції (наративізації), як індивідуально, так і колективно, ми додаємо свої почуття, переконання чи, навіть, знання про події. Важливою є теза польської дослідниці про те, що колективна пам'ять локалізована не лише в індивідах, а й в культурних артефактах: пам'ятниках, мистецтві, літературі, фільмах [258, с. 46]. Відтак, пам'ять – це значно ширша категорія, ніж «пам'ятання», адже колективна *поколіннева пам'ять* включає в себе не лише пам'ятання про події, а й їх розуміння та інтерпретацію, випрацювані цими поколіннями.

Порушуючи питання про онтологічний статус пам'яті в ієрархії буття та сутнісну відмінність колективної пам'яті від історії та історіописання, слід враховувати людську метафізичну властивість здатності до трансперсональних переживань. Пам'ять, що належить до рефлексійних актів внутрішнього світу людини (тобто духовності), якнайкраще визначає здатність трансценденції, виходу до вищих вимірів екзистенції за допомогою спільного досвіду, рефлексії над ним і трансцендентного «спів-переживання» минулого. Сама людська природа «перманентно створюється, існує лише в режимі творіння як акти вивільнення від обіймів небуття, ніщо» [161, с. 49], де, власне, таку можливість створює людська діяльність, у тому числі внутрішнього світу особистості, здатна до закріплення і відтворення за допомогою пам'яті.

Таким чином, головними філософськими питаннями щодо означення та інтерпретації феномена пам'яті, його онтологічного та феноменологічного змісту залишаються:

- співвідношення ментальних та психологічних актів свідомості;
- дуалістичний характер пам'яті і досвіду;
- вибіркового характеру спогадів;
- роль емоцій, відчуттів, переживань у процесах запам'ятовування, пригадування та відтворення;
- забування (амнезія), психологічні фактори заміщення, витіснення подій;
- набування пам'яті через досвід та комунікацію, формування змістів, сенсів через соціальні інтеракції;
- співвідношення пам'яті, отриманої у результаті досвіду, і когнітивних актів здобування знання про події;
- роль досвіду, позицій (статусу, соціальної приналежності, гендерних особливостей тощо), переконань, ідеології розповідача, що відтворює спогади або знання про минуле; презентатизм (ставлення до сучасності як до реалізованої історії);
- роль, позиція того, хто документує події, спогади;
- герменевтична проблема (розуміння/витлумачення), суб'єкт-об'єктний дуалізм спогадів;
- нестійкість до деформацій/спотворень/містифікацій;
- проблематика полісемантики змісту та інтерпретацій;
- роль пам'яті у процесах пізнання, проблема істинності;
- процесуальність пам'яті;
- культура як носій соціальної пам'яті («культура, що пам'ятає», за Я. Яссманом).

Подальші можливості розвитку уваги до пам'яті П. Нора пов'язує з прийняттям сучасної проблематики *ретроспективного підходу*, різні аспекти якого відповідають на соціальний запит усіх суспільних груп; відмови від лінійної темпоральності, для якої характерна механістична каузальність, на користь етнологічного чи антропологічного погляду, що зосереджує увагу на

рівнях, на яких індивідуальне вкорінюється безпосередньо в соціальне і колективне [197, с. 191]. Не менш актуальним є врахування полісемантичності та множинності колективних пам'ятей та їх символічних об'єктивацій, у першу чергу локусів пам'яті – місць, яким суспільство «віддає на збереження свої спогади або визначає їх за необхідну частку своєї самобутності» (Нора).

Цифрова доба, поява нових технологій та комунікацій, віртуалізація та технічні можливості збереження й передачі спричинили нове ставлення до поняття *спадщини* як результату та вияву культурно-антропологічної, цивілізаційної діяльності й досвіду. «Ми перейшли від спадщини, яку успадковують, до спадщини, яку вимагають, а за потреби створюють. Після матеріальної, монументальної та концентрованої спадщина стала символічною, ідентифікаційною та розсипаною», – переконаний П. Нора [197, с. 73]. Тріада «спадщина, пам'ять, ідентичність» утворює констеляцію, де спадщинневі об'єкти наділені афективно-емоційною вагою, визначальною для соціальної ідентичності. Соціальна *ідентичність* формується через вибір приналежності (ідентифікації) до різних груп й соціальних взаємодій, уґрунтованих в процесах ототожнення і розрізнення. Так, підґрунтям національної ідентичності слугує ментальність народу/нації, де місце і роль фактора колективної пам'яті відповідає атрибутивній функції феноменологічно-онтологічного статусу.

Звідси, важливішим убачається вивчення та окреслення механізмів успадкування/передачі минулого досвіду: традиції, архіви, музеї, пам'ятки та пам'ятники, ритуали. Феномен трансгенерації пам'яті пропонується розглянути як трансформацію від комунікативної до культурної пам'яті, зокрема у меморіалізації травматичних подій, де *трансгенерація* буде включати реконструкцію образу минулого, символічну мову переказу подій, ритуали та вшанування пам'яті.

## **2.2. Колективна пам'ять крізь призму універсальних форм колективного (спів)буття і ментальності: міждисциплінарне поле досліджень**

Одна з вагомих функцій колективної пам'яті – ідентифікація і збереження характерних особливостей національної свідомості та ментальності. Багатовимірність поняття ментальності обумовлена її соціологічними, філософськими, культурологічними, ідеологічними, політичними, релігійними параметрами. Ментальність нації, за О. Стражним, це своєрідна сукупність цінностей, звичок, психологічних алгоритмів усіх минулих поколінь, які передали своїм нащадкам стародавні архетипи [231, с. 15]. Пропонуємо розглядати ментальність як систему детермінізмів, які обумовлюють колективну екзистенцію (спів-буття).

Можна погодитися з висновком української дослідниці Р. Демчук про те, що ментальність стосується самоусвідомлення людини/нації, а менталітет – самовираження людини/нації [103, с. 28], перше поняття має метафізичний смисл світоглядної картини світу, тоді як друге – діяльнісні характеристики (практики, репрезентації) національного характеру, де духовна діяльність та культура формують культурно-цивілізаційну матрицю та виражають картину світу та специфіку соціального буття. Такий погляд поділяють й інші українські дослідники [90, с. 16].

Розмірковуючи про взаємозв'язок пам'яті та ментальності, не будемо екстраполювати наукову дискусію щодо термінолексем «етнос», «народ», «нація», будемо послуговуватися дослідженнями щодо української ментальності, розуміючи під цим територіальну та історичну константу сучасної української держави. Розглядаючи феномен ментальності, маємо на увазі набір ментальних універсалій, архетипних моделей, соціальних правил та комунікацій, що включає в себе соціальна теорія.

П. Коннертон констатує, що пам'ять представників різних культур буде різнитися, бо їхні ментальні карти будуть різними [153, с. 52]. Також він стверджує, що буде відрізнятися пам'ять чоловіків і жінок, представників різних професій та рівня освіти.

Роль колективної пам'яті у формуванні групової ідентичності забезпечується, за Б. Шацькою, усвідомленням спільного минулого (*буттєвої темпоральності* як часової сутності явищ), сакральною силою «задавленості», формуванням системи переконань, цінностей, створенням та обміном символами. Останні «творять особливу, притаманну групі «мову», яка стає однією із її специфічних ознак, вправність послуговування якою чинить особу її повноправним членом» [258, с. 52]. Особлива «мова символів», як відмічає дослідниця, формує ідентифікаційні знаки, за якими можна розрізнити бінарну схему «свій-чужий», і яка здатна передаватися, що засадничує ідентичність спільнот. Б. Шацька лапідарно окреслює, що підґрунтям ідентичності індивіда й спільноти є «свідомість власного існування в минулому» [258, с. 50].

Діалектику універсального і партикулярного порушує П. Нора у своїй концепції «місць пам'яті», адже вони ставлять питання універсалізму культури і партикуляризму націй, констатує тезу про те, що «насамперед поглиблення відмінностей може привести до появи почуття спільноти» [197, с. 248]. Поглиблення відмінностей відбувається через занурення в особливості національних ідентичностей, тобто національну і часову «рамку», продуктом якої стає громадянин.

Відкидаючи біологічний детермінізм теорії інстинктів Фрейда, у свою чергу німецький соціальний психолог та філософ Еріх Фромм (Erich Fromm) висунув «теорію особистості», називаючи її *характерологією*, де визначальними є соціальні контакти, виховання та досвід. Послугуючись концепцією «соціального характеру» Фромма, можна стверджувати, що структура характеру більшості членів групи, тобто ментальність, глибокі істотні ознаки світосприйняття і світотлумачення розвиваються як результат

спільних переживань і спільного способу життя [244, с. 265]. Втім, думка вченого не конфліктує з ідеями З. Фрейда, окресленими у згаданій вище праці «Невпокій в культурі», про те, що невід’ємні психологічні властивості людини у прагненні до зростання, розвитку, реалізації, свободи і щастя також потребують задоволення і становлять культурні фактори переходу типу характеру з приватної площини у національну.

Найдієвіші індифікаційні домінанти людства – час і простір. Саме за просторовою і темпоральною ознаками колектив насамперед ідентифікує себе. Буття народу, його традиції формуються під впливом природних, географічних чинників і пов’язаних з ними видами господарської діяльності. Архаїчний пласт української історії фіксує землеробський тип українського характеру. Другий різновид – козацький – виник у середньовіччі і пов’язаний з його носієм – козацтвом. Збереження національної самобутності в умовах полонізації та русифікації, багатостолітньої бездержавності, соціальних і культурних утисків, боротьби за національне самовизначення становлять феномен української нації.

Національна культура виявляється через форми духовного життя: релігію, художню творчість, традиції. Різні сфери духовної та духовно-практичної творчості народу: фольклор, обряди, звичаї, традиції, архетипи, усталені норми поведінки, література, мистецтво, наука, релігія – демонструють нам вироблені протягом багатьох поколінь основи життєдіяльності нації.

Ще Іван Нечуй-Левицький, послуговуючись описовими методами етнографії, культурно-історичної парадигми, зібрав широке різноманіття звичаїв, обрядів, традицій, побуту, фольклору [194], що дозволяють простежити часопросторові інваріанти психокультурної епістемі українців модерної доби. Цілісний образ України зі специфічними рисами національного характеру подав Микола Гоголь.

Українські інтелектуали незмінно приділяли увагу духовним складовим культури та історії українського народу, його світорозумінню та світосприйняттю. Особливо треба відмітити праці П. Куліша, Т. Шевченка,

І. Франка, М. Драгоманова, В. Антоновича, М. Грушевського, Д. Донцова, Ю. Липи, В. Липинського, В. Міхновського, Ю. Бачинського, І. Лисяка-Рудницького, М. Шлемкевича, Я. Яреми та О. Кульчицького, значна частина праць яких належить до наукового доробку вчених української діаспори.

Світоглядна парадигма українського народу відображена у філософських та поетичних творах Григорія Сковороди, Памфіла Юркевича, Тараса Шевченка, Лесі Українки та Івана Франка, Михайла Драгоманова та ін. Провідною рисою духовної концептосфери українців вбачається «*філософія серця*» – домінування сердечності, емоційності, почуттів у психоемоційній та екзистенційній самобутності. «Метафізика любові та філософія серця» – учення, базові орієнтири якого сформовані Григорієм Сковородою (1722-1794) і Памфілом Юркевичем (1826-1874). «Філософія серця» цілісно викристалізувалася у творчості Памфіла Юркевича. Світоглядну позицію українського романтизму характеризує творчість діячів Кирило-Мефодіївського братства: Т. Шевченка, П. Куліша, М. Костомарова.

Український науковець-енциклопедист, засновник історико-філософського українознавства Дмитро Чижевський охарактеризував найважливіші риси ментальності українців: емоційність, кордоцентризм, сентиментальність, чутливість, ліризм, індивідуалізм і прагнення до свободи, активність [254]. Тим не менш, український філософ Вілен Горський, посилаючись також на канадського дослідника Тараса Закидальського, зауважив, що узагальнені Чижевським кордоцентризм, емоційність, іронізм не утворюють абсолютну специфіку виключно української філософії. Не менш кордоцентрична німецька «містика», а за емоційністю італійці превалюють над українцями [92, с. 149-150].

Український політичний і культурний діяч ХХ століття Сергій Шелухін писав: «Патріотизм вважають за одну з найвищих категорій моралі; він вимагає любови, активності, посвяти й самопожертви на благо рідної землі й народу» [261, с. 4]. Суттєвою особливістю патріотизму є його рефлексійна природа.



Патріотична діяльність індивіда, спрямована на зовнішнє середовище, інтроверсує, обертається самоствердженням індивідуального «Я». Самовіддано працюючи на благо своїх ближніх, індивід цим самим долає свою егоїстичну замкненість, обмеженість, прилучається до загального історичного буття свого народу [219, с. 152]. Так, найвищим проявом патріотизму й найпочеснішою смертю Шелухін називає полягти на полі бою. Такі вчинки боротьби і самопожертви формують культ героїв, сприяють героїзації смерті.

Сучасний український психотерапевт Олександр Стражний називає такі позитивно акцентовані риси української ментальності як: осілість, хазяйновитість, універсальність («на всі руки»), миролюбство, сміливість, волелюбність, демократичність, духовність, обдарованість, образність сприйняття, сентиментальність, містицизм, сердечність (кордоцентризм), відкритість, барокове мислення, кмітливість, самовілля (нескореність), оптимізм (онтологічний оптимізм, за С. Кримським), стійкість до стресу, життєрадісність, розвинене почуття гумору, шанування жінки, повага до родини, еротичність [231, с. 352-382].

Фіксацію й опис цих рис знаходимо в українському фольклорі, приказках, прислів'ях, говірках та творах українських письменників і драматургів М. Гоголя, І. Нечуя-Левицького, І. Карпенка-Карого, П. Мирного, Т. Шевченка, Л. Українки. Образність сприйняття прослідковуємо у творчому пошуку художників, літераторів з акцентами, ритмом, інтонаціями, деталями, передачею атмосфери і духу. Ліризм, глибока емоційність, чуттєвість, мрійливість і романтизм – притаманність української поезії і прози. Українська мова – метафорична, а література насичена епітетами, порівняннями, гіперболами. Риса бароко (святковість, декоративність, казковість) популярні в архітектурі, художній творчості й літературі. Доказом духовної толерантності є виникнення особливих форм релігійності: двовір'я та єзуїтства, синтез язичницьких форм одухотворення дикої природи та релігійного культу. Чільне

місце в філософії української колективності посідає толерантність як основа співіснування.

Слід окремо зауважити, що завдяки впровадженню християнства загальнолюдські моральні цінності (зокрема, система духовних координат «добро-зло») потрапили на національний ґрунт. У процесі християнізації посилилися візантійські та західноєвропейські культурні цінності, зросло значення книжного знання і церковних традицій. Християнство було сприйняте передусім як система цінностей. Однак, в українській народній культурі посилені залишаються традиції магії, обрядодійств, спрямованих на шанування духів землі, роду, рослинності. Таким шляхом, християнство виробило нові духовні цінності на міцному ґрунті автохтонної культури, що надало українській культурі аксіологічного плюралізму.

Філософ В. Личковах вважає, що в духовній культурі та соціальній історії українського народу через синтез язичництва і християнства втілена метарелігійність як світовідношення цінності віри й життя у всіх вітально-екзистенційних вимірах і символічних образах (сакральних сигнатурах), що становлять базис соціетального буття, який дослідник означає як український *Sacrum* [168, с. 146-147].

Культурний антрополог Н. Хамітов називає наступні основні риси українського універсуму:

1. світоглядна толерантність і синтетичність;
2. екзистенційний характер філософствування (фокус на проблеми людини, її існування і сенсу життя);
3. індивідуалізм і персоналізм;
4. кордоцентризм (переважання почуттів над логікою, образу – над поняттям) [247, с. 200].

Не можна не пристати на думку вченого, що «повноцінне досягнення тієї чи іншої ментальності можливе лише в порівнянні її з іншими ментальностями» [247, с. 325]. Не менш важливим аспектом у проблемі аналізу соціального

явища етноментальності є врахування «зміни епох», тобто оцінка і ранжування характеристик світосприйняття та світорозуміння за критеріями, поширеними у ту чи іншу історичну епоху. Так, відомий український філософ М. Попович переконливо вказував, що «визначення ментальності різних народів і різних епох вимагає розуміння морально-правових структур, характерних для кожного суспільства» [203, с. 520].

Наступність духовних традицій, єдність роду, спорідненість предків і нащадків, наступність життєвих циклів, як людський універсум, становить частину національного та світового культурно-історичного процесу. Історичний розвиток – наслідок взаємодії численних поколінь, кожне з яких послуговується певною системою соціальних норм і духовних цінностей. Духовні цінності – це життєсміслові орієнтири людської діяльності, абсолютні духовні критерії людської буттєвості. Так, комунікативна пам'ять, за Я. Ассманом, виступає механізмом накопичення інформації й досвіду, їх збереження та передачі між членами групи шляхом комунікації (домовленості). Пам'ять, як і колективно-несвідоме сприйняття, має здатність до трансгенерації. Процес переходу від колективної (пам'яті носіїв) до культурної пам'яті (символічної реальності) може бути співмірний з міжпоколіннєвою концепцією передачі досвіду у психології.

Найпершим щаблем передачі міжпоколіннєвого досвіду слугувала *родина*. Персоналістичний вимір української історії демонструють численні родинні династії політичних, військових, науково-мистецьких кіл: Хмельницькі, Виговські, Грушевські, Симиренки, Старицькі та ін. Згадаймо, Голова Центральної ради Михайло Грушевський в автобіографії 1926 року під редакцією Любомира Винара найперше зазначає: «Я походжу з давньої (звісної з XVIII ст.), але бідної духовної родини Грушів, пізніше Грушевських, що загнездилась у Чигиринському повіті. Були се переважно дячки, паламарі, але дідові моєму Федорові вдалось дійти священства і перейти під Київ, до села Лісників» [96, с. 78].

Родинні династії засвідчують нові стратегії мислення та життєдіяльності, новий погляд на світ і самореалізацію особистості [253, с. 407]. Творчість мислителів-інтелектуалів відбиває національну свідомість культурної еліти. Якщо Йоганн Готліб Фіхте розглядав нації як колективні особистості, кожна з яких має своє особливе призначення, то мислителів можна вважати «розумом» такої «особистості». Британський філософ Майкл Поланьї зазначав важливість невербального наставництва, відносин у форматі «вчитель-учень» для засвоєння новим поколінням досвіду попередніх. Іспанський філософ, засновник Мадридської школи Хосе Ортега-і-Гассет розглядав покоління переважно як суб'єкт сприйняття, осмислення і передачі діяхронної інформації.

Ще однією прикметною рисою історії та духовного життя українців, тісно переплетеною з родинною пам'яттю, є високий рівень *освітніх традицій* та освіченості. Плекання античних традицій та кращих схоластичних норм засвідчує Києво-Могилянська академія, утворена 1632 року злиттям Київської братської школи і Лаврської школи – «гімназіону», заснованої 1631 року митрополитом Петром Могилою. Серед мислителів, професорів академії виокремлюються Інокентій Гізель і Феофан Прокопович. Для порівняння українського просвітницького поля в контексті історії світової культури, нагадаємо, що Французька академія наук (Académie des sciences), одна з перших в Європі академій наук, яка з часу свого заснування була одним із лідерів наукових пошуків на континенті, заснована в 1666 році королем Франції Людовиком XIV за пропозицією Жана-Батиста Кольбера. Пруська академія наук (також має назву Берлінська академія наук) заснована в Берліні 11 липня 1700 році, а першим її президентом став Готфрід Вільгельм Ляйбніц – провідний німецький філософ, логік, математик, фізик, мовознавець і дипломат.

На місці закритої царатом академії запрацювали Київська духовна академія (1819) і Київський університет (1834). Центрами філософського життя залишилися Київ, Львів, філософські гуртки почали діяти у Полтаві, Ніжині, Харкові, де 1805 року був відкритий університет. У цей період активно

перекладалися твори західноєвропейських просвітників з орієнтацією на німецьких мислителів (Фіхте, Шеллінг), забезпечуючи місце українським освітнім центрам у загальноєвропейському ціннісно-інтелектуальному поступі.

За час активного усвідомлення української *національної ідеї*, започаткованого Т. Шевченком і кириломефодіївцями, духовною і політичною елітою України було запропоновано широкий спектр її розуміння: від поміркованого – просвітницько-культурницького, напрацьованого українофілами, до найрадикальнішого – класократичного монархізму В. Липинського та «дієвого імперіалізму» Д. Донцова. Так, національна ідея самостійників, яка мала своїм витокom політичну поезію Т. Шевченка, була чітко сформульована М. Міхновським: «Одна, єдина, нероздільна, вільна, самостійна Україна від Карпат аж по Кавказ» [182, с. 27]. Згодом висловлена ідея була розширена і включила в себе соціальні і духовні інтереси українського народу.

Більшість дослідників сходяться у поглядах на геополітичний та культуроморфічний (за О. Кульчицьким) фактори української характерології як пограничність між Сходом і Заходом, особливістю якої є переважна орієнтація на окцидентальну (західну) духовність з інтроверсійним самозаглибленням, ближчим до азійського світовідчуження.

В Україні впродовж віків зберігалися давні традиції, вірування, моральні норми, цінності та установки. Вони відігравали надзвичайно важливу функцію регулятора як приватних міжлюдських взаємин, так і суспільних відносин. Домінування у характері й поведінці українців таких чеснот, як любов до рідної землі, волелюбність, лицарство, мужність, загострене відчуття справедливості, нетерпимість до зла й насильства, вірність обов'язку, працьовитість, вимогливість, співчуття, взаємодопомога формувало морально-духовний абрис нації. Через збереження специфічної національної ментальності й мови український народ зумів зберегти себе й свою духовність навіть за умов повної руйнації державності, експансії й поневолення.

Будь-який перелік рис української характерології (частка з яких залишається дискусійною у науковому просторі) не буде вичерпним. До характеристик українського менталітету можна віднести як спостереження і знання про історико-культурні особливості, розвиток та устої ранньомодерного часу (особливості впровадження християнства, феномен козацтва, основи української національної філософії кордоцентризму, етнографічні описи та ін.), так і сформульовані в модерних національних категоріях дослідження українських інтелектуалів, істориків та представників діаспори. Подібні широку хронологію та культурно-цивілізаційний матеріал від усної традиції до сучасних подій знаходимо у дослідженні колективної пам'яті подружжя Ассман.

Особливого дослідницького інтересу потребує характеристика ролі *несвідомих і надсвідомих* (трансцендентних) складових мікрокосму людини у суспільному бутті. Ментальність, як і пам'ять, контамінується у інтегральному співвідношенні свідомого і несвідомого. Зовнішніми формами несвідомих структур людської життєдіяльності будуть виступати вірування, табу, перекази, міфи, символи, невербальні дії, у той час як внутрішні форми (інстинкти, інтуїція, страхи, марення) також можуть бути простеженими у пралогічному мисленні та колективних уявленнях.

Уведена К.Г. Юнгом у науковий дискурс *теорія архетипів*, гносеологічна складова якої була розвинена Ж. Дюраном, була покладена в основу методологічного опрацювання архетипової моделі свідомості на українському національному ґрунті. Основоположні засади української національної архетипіки були закладені Сергієм Кримським. Українська етноментальна архетипова тріада «Дім-Поле-Храм», духовна топоніміка Києва і сигнатура Софії (софійності) були обґрунтовані цим відомим українським вченим. Володимир Лічковах підкреслює вагому роль професора Володимира Шинкарука та заснованої ним традиції філософствування Київської світоглядно-антропологічної школи у розгляді та опрацюванні питань

ментальних особливостей українського народу [168, с. 146]. Також з характеристики Мирославом Поповичем символічного топосу Києва впливають історично-світоглядні витоки і особливості трансформації соціального досвіду українства.

Архетипний метод як дискурсивний простір аналітичної психології К. Г. Юнга дає можливість простежити вплив транснаціональних символів у національній картині світу та відстежити парадигмацію психокультурних інваріантів складових метасвідомості соціуму. Відстеження протягом трьох поколінь, що традиційно називають «живою пам'яттю», соціетальної динаміки та ускладнення соціального простору дає змогу викристалізувати колективні наративи і практики, які складають основу колективної ментальності та формують групову ідентичність за ознаками людського буття і життєдіяльності, пов'язаними з продукуванням смислів у формі когнітивно-раціональних складових колективної свідомості (світорозуміння) і на рівні світоглядних установок, сукупності атитюдів та чуттєвих сенсів (світосприйняття) (див. рис. 2.2.).

Показово, що український філософ і психолог Яким Ярема, опрацював особливості українського національного характеру, послуговуючись класифікацією типів К. Г. Юнга. А в дослідженні української характерології Олександра Кульчицького [165] теж використовується вчення персонального несвідомого (З. Фройд, Ф. Адлер) і психології колективного несвідомого Юнга з його архетиповою констеляцією.

*Архетипи* як задавнені (нерідко архаїчні) колективні образи й міфологічні мотиви (міфологеми), що виникають без переживання реального досвіду, мають тенденцію до створення метафізичних позадосвідних принципів і засад буття, адже володіють силою пресупозиції до мотивів, намірів, виборів життєвого шляху людини та людства. У цілісності біологічних, психологічних, соціальних і духовних складових природи людини (мікрокосму) холономна архетипова парадигма утворює активний соціетальний чинник метасвідомості.

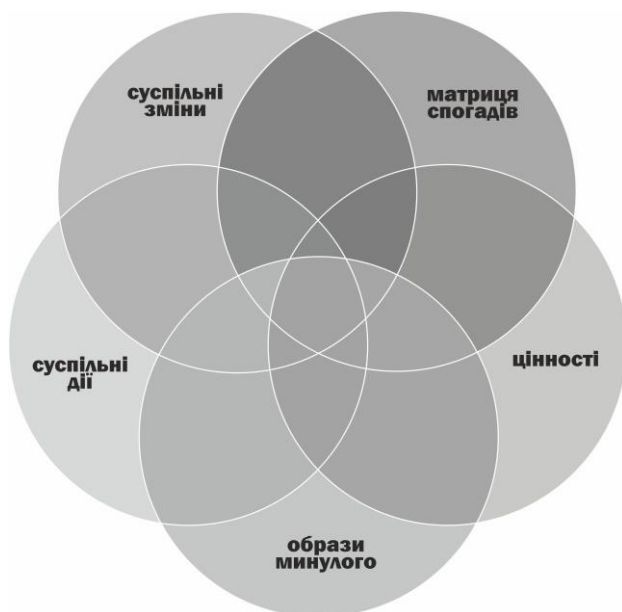
Архетипи як складові колективного несвідомого та ментальних просторів яскраво виражають онтологічну причетність до «світового духу» і втілюють національну культуру, етноетику та етноестетику.

Архетип – це смислова матриця культурної традиції, праобраз, здатний до наповнення квалія, тобто переживаннями від певного досвіду. Багатозначні та інваріативні несвідомі складові свідомості важко піддаються осягненню, однак можна цілком справедливо стверджувати, що вони становлять вагому компоненту антропонацієцентризму (термін зустрічаємо у монографічному дослідженні за редакцією О. Рафальського [49]), не можливого без спадковості колективної пам'яті й культурної традиції.

Не можна не враховувати дихотомію загальноуніверсального та національного крізь призму політичних націй як модерного явища. «Історія – це справа, що вимагає людських зусиль, на які часто надихають національні мотивації. Щоб стати науковою, їй слід якимось чином звільнитися від обмежень, які вони накладають», – запевняє історик Тімоті Снайдер [224, с. 362]. Ще ранньомодерні державні утворення, на кшталт Речі Посполитої, на думку вченого, заклали політичний ідеал, що є втіленням універсальних європейських цінностей: принципів демократії, громадянських прав, релігійної толерантності та конституційного правління [224, с. 366]. Відтак, примирення націй і пам'ятей можливе на ґрунті загальнолюдських трансцендентних універсалій та взаємоповаги до національного.

Колектив авторів дослідження «Колективна пам'ять і соціальні репрезентації історії» (Д. Паес, Б. Бобовік, Л. де Гісме та ін.) стверджує, що минуле переробляється і перетворюється відповідно до поточних інтересів і потреб групи або індивіда [33], тобто сприйняття минулого залежить від контексту сучасності («референційних рамок сучасності», за М. Альбваксом), а будь-яка подія чи спогад набувають колективного образу минулого, якщо вони мають значення для соціальних ідентичностей. Зобразимо такий взаємообумовлений вплив у формі діаграми (див. рис. 2.3).





*Рис. 2.3. Взаємовплив соціального та його репрезентацій*

Отже, запропонований погляд на ментальність як систему детермінізмів та соціокультурних регулятивів, які обумовлюють колективну екзистенцію (спів-буття), дає можливість стверджувати, що колективна пам'ять виступає медіумом (механізмом передачі) квалія та ментальних станів, які обумовлюють не лише усвідомлення, а й проживання колективної співбуттєвості. Колективна пам'ять виступає як засіб конструювання смислових «горизонтів суспільства», що формує колективну ідентичність через спільні міфи, обряди, традиції і ритуали.

До питання ментальної чи культурної окремішності має тісний зв'язок тема ідентичностей. У ментальності укорінена національна ідентичність. Можна погодитися з поглядом П. Нора, що поняття *ідентичності*, як і пам'яті, змінило свій смисл, трансформуючись від індивідуального до колективного, від суб'єктивного – до майже формального і об'єктивного. Вираз обернувся на групову категорію, форму самовизначення через зовнішні чинники [197, с. 264]. «Обов'язок пам'ятати», за П. Нора, можна покласти в основу механізму вибору ідентичності, свободи вибору національної ідентичності як цінності. Самоідентифікація обумовлювала пам'ять індивіда як родинну, професійну, соціальну, релігійну, автобіографічну. «Ідея про те, що колективи мають свою

пам'ять, започатковує нову добу й передбачає глибоку трансформацію місця індивідів у суспільстві та їхній зв'язок з колективом», – переконує П. Нора [197, с. 263]. Якщо колективна пам'ять складається зі спогадів важливих на рівні суспільства, особливо таких, що призвели до інституційних змін, то ментальність як носій цінностей та духовних детермінант суспільних дій є історично консервативним феноменом, що зазнає повільних змін, де швидка парадигмальна зміна можлива після значних суспільних подій, нерідко екстремального, травматичного порядку.

На одній з складних філософсько-антропологічних проблем колективної пам'яті зауважує український філософ С. Дацюк, означуючи її схильність до емоціоналізації та переважання негативних емоцій за своєю силою над позитивними [102, с. 195]. У феноменологічному вимірі «людина-світ-людина» здатність до рефлексії та закарбовування у пам'яті мають емоційно забарвлені відчуття і переживання, нерідко болісні та травматичні. І хоча колективну пам'ять нації становить констеляція колективних пам'ятей багатьох груп меморантів, однак висвітлення і розуміння наслідків схильностей до негативно забарвленого спектру емоцій і звичок повинні мати місце в наукових дослідженнях. Надалі пропонується розглянути як точка біфуркації – травматичні події, відірваність від «рідного локусу» національного простору – проявляє та підсилює ідентифікаційні й пам'яттєві маркери та увагу до них.

Отже, українські філософи, культурологи й етнопсихологи створили широке теоретико-аналітичне поле щодо ментальності, ідентичності, архетипів української культури (М. Попович, С. Кримський, В. Личковах, О. Стражний та ін.). Однак колоніальне та тоталітарне минуле України, що можна визначити як «ментальне поневолення», за П. Коннертоном, призвело до переривання тяглости традицій культури, мови, заборони і забуття у «закритому суспільстві» (за визначенням К. Поппера). П. Коннертон характеризує це як стан «колективної амнезії», А. Ассман – як «культурне забуття» чи «структурну амнезію».

Переважна більшість українських інтелектуалів одностайні у думці, що «одним з найбільш важливих поточних завдань суспільства є збереження і розвиток духовних і культурних цінностей українства, посилення національної єдності українців та формування загальноукраїнської ідентичності, що має важливе значення для національно-державної безпеки. Саме формування загальнонаціональної ідентичності є для України першочергово актуальним питанням у гуманітарній сфері на сучасному етапі. Загальнонаціональна ідентичність за своєю суттю багатовимірна. Вона може охоплювати, але не виключати, етнічну, культурну, професійну, статеву та інші види ідентичностей. У той же час загальнонаціональна ідентичність може співіснувати з наднаціональною ідентичністю (європейською чи глобально-світовою)» [86, с. 145].

Слід зауважити, що в епоху глобалізаційних трансформацій та четвертої промислової революції (Industry 4.0) етноментальність ґрунтується, найперше, на знанні історії та дотриманні традицій, мовній, етнічній, духовно-релігійній площині, що спирається на структури колективного несвідомого. Колективна пам'ять, як позагенетичний феномен передачі досвіду, традицій, цінностей та інтенцій, повинна відігравати ключову роль у ідентифікаційній визначеності індивідів, що в разі витіснення пріоритетом економічного добробуту, перетворюється на симулякр.

## **Висновки до другого розділу**

Визначаючи сутність соціального феномена пам'яті крізь призму універсальних форм людського буття (культури, традицій, історії, духовно-екзистенційного досвіду), важливо зауважити, що зміст феномена пам'яті невід'ємний від інших складових людської свідомості, як то: сприйняття, відчуття, емоції, уява, увага, когнітивна діяльність, а також проявів несвідомого (за Фройдом): інстинктів, потягів. Більше того, у ставленні до минулого

приховано багато мотиваційно-екзистенційних сенсів, що складають основу цілісності свідомості і підсвідомих факторів. Відрефлексований досвід людського буття фіксується у свідомості та має здатність сформувати поле культури, кодифікуючись у традиціях, ритуалах, патернах поведінки та символічному оптикумі. Інтерсуб'єктивна природа пам'яті, що забезпечується комунікацією та взаємодією у людському соціумі, онтологізує всі інші компоненти свідомості.

Розглядаючи колективну пам'ять в структурі колективної свідомості і характеру крізь призму культурної універсальності та національної окремішності (національної самосвідомості), можна стверджувати, що соціальний феномен пам'яті – це сукупність суспільно важливих спогадів, знань і образів про минуле, що впливають на формування ціннісних ставлень, мотивації до спільних дій та ідентифікації груп.

Колективна пам'ять є формою конструювання образів про минуле, де історичне знання та традиції історіописання відіграють ключову роль. Крім того, історичними формами зберігання і відтворення колективного пам'ятання є усна традиція, письмо і друк, міфи, символи, ритуали, архіви, музеї, образи і зображення, цифрові медіа тощо. Суспільна сутність пам'яті – багатогранне соціальне явище, яке залежить від взаємодій та комунікацій у суспільстві. Відтворюючись у спогадах, пам'ять становить сукупність уявлень спільноти про минуле.

Прослідковуючи когерентність ідей та концептів щодо колективності, зокрема концептів колективної свідомості Дюрґайма, колективних уявлень Леві-Брюля, соціального характеру Фромма, теорій ментальностей та ідентичностей, можемо говорити, що колективна пам'ять та напрям студій пам'яті посідає окреме місце в історії наукових знань та філософських уявлень, синтезуючи в собі напрацювання філософського, соціологічного, історико-культурного засновкових моментів. Так, детальний розгляд «ментальної карти» – особливостей та історичних передумов ментальності та національного

характеру українців – дає змогу виокремити впливову роль роду, сімейних цінностей, родинних зв'язків і, відповідно, різновиду колективної пам'яті, визначеної дослідниками як родової або комунікативної (Я. Ассман) з вагомою трансгенераційною компонентою.

Конкретизація теорії ментальності українського народу глибоко закорінена у націософську та націологічну традицію. Концептуальні принципи та ідеї стосовно ментального простору як складного і багатогранного духовного феномена, що включає в себе основні системотворчі елементи суспільної свідомості і колективного несвідомого, зокрема архетипи національної культури, та базису ідентичності актуалізують проблематику ставлення до минулого і спадщини, а також форм роботи зі спадщиною. Включення до контексту національної культури соціокультурних універсалій та транснаціональних символів в умовах інтеграційних та глобалізаційних процесів сучасності та за умов збереження багатоманіття культурного капіталу (психокультурних інваріантів) лежить в основі соцієтальної ідентичності модерного і пост/метамодерного статусу, включно з парадигмацією визначення самобутності й самодостатності кожної культури, у тому числі у моделі подолання постколоніального синдрому.

Для подолання кризи української національної ідентичності, її розмитості та стратифікованості (регіоналізації), на порядку денному є застосування та посилення механізмів спільного пам'ятання, комеморацій, усунення «зон замовчування» в минулому, розвитку пошани та гордості за здобутки національної культури та визначників цивілізаційного шляху, що може консолідувати українське суспільство значимими емоційними та символічними зв'язками, забезпечивши відчуття національної гідності.

## РОЗДІЛ 3

### ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ПАМ'ЯТТЄВОГО ДИСКУРСУ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

#### 3.1. Травматична пам'ять у системі координат концепту травми та забуття

У розмаїтті історичних форм і життєвих проявів людського буття чільне місце посідають травматичні події. Польський соціолог Пйотр Штомпка (Piotr Sztompka) запропонував метатеорію травми, за якою травма є системоутворюючим елементом сучасного соціального устрою. Він констатує розпад у XX столітті ідеї прогресу, що панувала у XIX столітті, і зріст впливу парадигми кризи. Подібні метатеорії раніше обґрунтували Толкот Парсонс, який відвів цю системоутворюючу роль соціальному порядку, що досягається завдяки домінуванню соціального консенсусу, та Ральф Дарендорф – автор теорії конфліктної моделі суспільства.

З погляду німецького філософа, історика мистецтва і культури, який ввів термін «соціальна пам'ять» щодо культурного рівня Абі Варбурга, історія культури – це трагічна «психоісторія» людських проблем, страждань, духовних падінь і перемог. «Усі країни дістали в другій половині XX століття під тим чи іншим виглядом сильні травми, що перевернули їхню самосвідомість і вимагали виправлення», – пише П'єр Нора [197, с. 252].

Пйотр Штомпка означає *концепт травми* як стан напруги, пов'язаний з конкретними соціальними змінами. Соціальний вимір травми, згідно переконань вченого, має:

- темпоральні характеристики (швидкість й неочікуваність);
- зміст і вплив /particular substance and scope/ (радикальність, глибина, всеосяжність, докорінність);

- походження (нав'язаність, екзогенність, виникнення поза нашою волею);

- існування в певних ментальних рамках /mental frame/ [37, p. 452].

Отже, культурна травма – це сукупність наслідків травматичних ситуацій і подій, що призводить до докорінних змін. «Травматичні ситуації викликають порушення звичного порядку думок і дій, змінюють, нерідко трагічно, життєвий світ людей, їхні моделі поведінки і мислення», – зазначає П. Штомпка. Говорячи про культурну релятивність травматичних подій, він стверджує, що чим більше травма зачіпає ядро колективного порядку – сферу базових цінностей, правил, центральних очікувань, тим сильніше вона відчувається [37, p. 453]. Умови культурної травми загострюються, коли з'являється певний вид дезорганізації, зміщення або неузгодженості в культурі – коли нормативний і когнітивний контекст людського життя і соціальних дій втрачає свою однорідність, узгодженість і стабільність.

Травма може охопити:

- 1) біологічний (демографічний) рівень: епідемії, зниження народжуваності, ріст смертності, голод, розумові відхилення;

- 2) соціальний рівень: зміни структури соціальних відносин, систем, ієрархій, а саме, політична анархія, порушення економічного обміну, дезертирство в армії;

- 3) травма як культурний феномен: етнічні війни, конфлікти, крах імперії, криза національної ідентичності, зіткнення автохтонної та пришлої культур тощо.

Культурна травма – це порушення стану «нормальності» (аномія у Дюркгайма), екзистенційної безпеки, стан «розриву» між звичним буттям і травматичними подіями (*horrific events*), що через стан культурної дезорієнтації (*cultural disorientation*), шоку спричиняє зміну свідомості та ідентичності. У цьому моменті важливо зафіксувати стан дезорієнтації у відповідь на травматичні події, що й спричинює невідворотні зміни.

Важливо, що П. Штомпка у своїй теорії пропонує також способи подолання культурних травм. Як непродуктивний/контрпродуктивний він називає сценарій культурної деструкції (*cultural destruktio*), а сприятливий – культурної реконструкції (*cultural reconstruction*). Перший підтримується і загострюється нав'язливим культивуванням спогадів, другий – зникненням «віджилої» культурної спадщини поколінь [37, р. 464]. Обидва варіанти призводять до остаточного утвердження «нової культури», культурної парадигми. У цьому епізоді Штомпка, на нашу думку, транслює ставлення до минулого як негативне, таке, що містить травму, а майбутнє і зміни – як трансформаційний соціальний потенціал. Трансформаційне підґрунтя (*social and cultural capital*) забезпечують, на думку Штомпки, високий рівень освіти, толерантність, мультикультуральність (*multiculturalism*), релетивістські настрої (*reletivistic attitudes*) [37, р. 460]. Подібним чином Домінік Муазі відзначає, що «тягар пам'яті та відчуття образи становлять найбільшу перешкоду для змін» [185, с. 178].

Пол Коннертон, розглядаючи здатність пам'ятати й забувати, вживає означення «втрати пам'яті», «повернення репресованих/притлумлених спогадів». Вагомими для характеристики суспільства та комунікації, на якій воно засноване, є вжиті Яном Ассманом дефініції «розривів», «нововведень», «запам'ятовування», «забуття», «витіснення», а також аналіз «межових ситуацій» у філософії Карла Ясперса. Глибинно-особистісне буття, екзистенція за Ясперсом, виникає у так званій «межовій ситуації» (*Grenzsituation*). Н. Хамітов потрактовує Ясперівське поняття «межової ситуації» як ситуацію відчаю, провини, жаху, що народжується в момент зустрічі зі смертю, коли людині загрожує моральна або фізична загибель [247, с. 239].

Аляйда Ассман вважає найсильнішим поштовхом до роботи пам'яті катастрофу руйнації і забуття середини ХХ століття. Вона посиляється на Гайнера Мюллера, який зазначає, що роботу спогадів стимулює шок [53, с. 27].



Відтак, «спадок жахів XX століття», «небачене вивільнення насильницького знищення» (А. Ассман) породжує особливу форму пам'яті – *травматичну*.

«Травми минулого й нашого століття були такими сильними, що ми у Франції продовжуємо захищати себе від дзеркал нашої власної історії, залишаючись вічними бранцями тяжкої пам'яті, й влада ніколи не пропонує нам увійти в майбутнє інакше, як згадуючи», – такий висновок П. Нора [197, с. 235]. У зв'язку з тим, що європейські місця пам'яті переважно «негативні», це місця смутку та жалоби (Верден, Аушвіц), велику емоційну силу отримують примирювальні образи. Прикладом такого символічного *примирення* може слугувати акт колінопреклоніння канцлера Віллі Брандта перед меморіалом Варшавського гетто 1970 року, а потім – в Ізраїлі, біля національного меморіалу Катастрофи (Голокосту) та Героїзму «Яд Вашем». Розв'язування «вузлів чуттєвості» створює спільну пам'яттєву спадщину.

Місця пам'яті об'єктивуються як такі, коли «кристалізують консенсус або колективну згоду» [197, с. 245]. Характеризуючи нову соціокультурну динаміку, позначену «прискоренням» історії, добою «вибуху пам'ятей», комеморацій та ідентичностей, П. Нора визначає рух деколонізації, що у XX столітті набув наступних форм – деколонізація історії як частина утвердження ідентичності народів та груп, а саме:

- світова деколонізація (відкриває доступ до історичної самосвідомості суспільств, які зазнали колоніального тиску);
- внутрішня деколонізація (шлях визнання, ідентифікації різних груп – соціальних, релігійних, сексуальних, регіональних);
- ідеологічна деколонізація (відновлення зв'язків звільнених від тоталітарного, авторитарного чи диктаторського режимів народів зі своєю традиційною пам'яттю) [197, с. 261-262]. Останню добре засвідчує етап усної історії як історії тих, хто не мав на неї права, тих, хто вижив.

Якщо скористатися формулюванням дослідника аналізу ситуації у Франції: «Нова модель нації, що поставала у стражданні, носій демократичної

ідентичності, передбачала інший тип ставлення до минулого, більш запитальний, ніж ствердний; інший погляд, більш пам'яттєвий, ніж історичний; інший метод, прокреслений історіографічним виміром і заснований на розкладанні, анатомії та переродженні кожного елемента ідентичності, який традиція передала нам. Більше не історія Франції, а вибіркоче й наукове вивчення нашого спільного спадку» [197, с. 128] – можна екстраполювати загальний висновок про роль колективної пам'яті в ХХ столітті, сповненого «розривів» й колективних страждань.

Зауваги вчених є важливими щодо розуміння поняття «*колективна травма*», тобто травми, де в експозиції до неї знаходиться певна (переважно велика) група людей, що може пригадати події чи свідчення про них, і метафоричність терміна «історична травма» у розумінні травми, завданої знаковими історичними подіями.

У цьому контексті надзвичайно важливо позначити *проблему забуття*, яка підсумовує концептуальні контури полізмістовного поняття колективної пам'яті. Філософською проблемою постає питання співдії пам'яті і забуття. Загальне перевіряється в особливому, а універсальне закорінене в партикулярному. «Оптимізм і песимізм, прогрес і катастрофа, генеза і занепад – ці антитетичні пари походять з первісно тотожного ставлення щодо часу та історії» [197, с. 207]. Відтак, пам'ятання та його протилежна позиція – забування – становлять універсальний механізм погляду на минуле, валідизації минулого, де забування тотожне зникненню.

Забуття має феноменологічний зв'язок з пам'яттю. Пам'ять виникає там, де є процес запам'ятовування. Забування теж виникає на основі запам'ятовування, не як дихотомія, а як паралельний механізм. Соціальну діяльність, спрямовану на забування і не підтримання колективного пам'ятання, можна охарактеризувати як процеси колективного замовчування, репресії, «стирання», непроговорення спогадів, що належать до травми колективної пам'яті як форми існування колективного буття, а також

маніпуляції, міфотворчість та «орназізоване забуття», за Коннертоном. Згідно з німецьким істориком Й. Рюзенем, «замовчувана й витіснена історія – не забута, вона причаїлася в темряві підвалин» [214, с. 329].

Нагадаємо, що П. Коннертон бачить забування у таких формах, як: репресивне стирання, наказове забування; забування ідентичності; структурна амнезія (дефіцит інформації); забування як анулювання (знецінення через надлишок інформації); забування як заплановане старіння (втрата актуальності); забування як понижене мовчання [11, р. 60-69]. Варто розрізнити політичні та маніпулятивні механізми «організованого забуття» і феноменологічну амбівалентну до пам'ятання здатність свідомості до зникнення спогадів. Останній процес може бути як позитивно забарвленим (відпускання болісних спогадів), так і бути спровокованим захисними механізмами психіки. Останні розглянуті З. Фройдом як властивості несвідомого, увиразнені Анною Фройд. Серед форм захисту психіки, пов'язаними із забуванням, важливо згадати наступні: витіснення, проєкція (перенесення), заміщення, раціоналізація, регресія (дитячість), заперечення та реактивне утворення (протилежна дія).

Розглядаючи замовчування як одну з форм травми культурної пам'яті, можна згадати метафору «спіралі мовчання» або *мовчання незгодних*. Страх остракізму і дискримінації за висловлювання непопулярної думки, страх стати об'єктом нападів, опинитися у меншості об'єктивує у соціальній площині «спіраль мовчання». Термін запропонований німецькою дослідницею Елізабет Ноель-Нойманн пояснює механізми висловлення та поширення громадської думки. Страх суспільної думки, ярликування та остракізму виступає не меншим засобом стримування потягів, ніж свідомість провини і сумління.

Барбара Шацька виділяє наступні способи «захисту» від образів минулого, які насаджуються державою:

1. пасивний опір, незгода, «незапам'ятовування»;
2. апіорна недовіра [258, с. 64].

Як альтернатива таким несприйнятим образам можуть бути перекази (родинні, свідків подій) та невербальні стратегії увічнення (відзначення та святкування, встановлення пам'ятників і пам'ятних дошок).

Польська дослідниця (з відсиланням до дослідження Роя Ф. Баумейстера та Стівена Гастінгса) подає наступні види маніпулювання («переінакшення») колективною пам'яттю:

- оминання (вибіркове замовчування);
- фальшування (інформація про те, чого насправді не відбулося);
- перебільшення і прикрашання;
- маніпулювання зв'язками (упереджена інтерпретація фактів за рахунок замовчування одних та фокусування на інших фактах);
- звинувачення ворогів; перекладання вини на обставини;
- конструювання контексту (редукція причин та наслідків, висвітлення в позитивному контексті) [258, с. 30-31].

Про наявність цих та подібних явищ можна співмірно зауважити, визначаючи дегуманізовану політику радянської влади в Україні в ХХ столітті.

Американська дослідниця Маріанна Гірш (Marianne Hirsch) на початку 1990-х років запропонувала до наукового обігу термін «*постпам'ять*», артикулювавши міжпоколіннєву передачу вражень, поведінки та образів (травматичної пам'яті) від покоління до покоління, що не пережило трагічні події особисто, а також ідею «точок пам'яті» – фотографій з їхнім особливим зв'язком і значенням. Загалом, *постпам'ять* – це різновид колективної пам'яті, яка формується у наступних поколіннях після переживання катастрофічних подій.

Покоління (*генерація*) – важливий зріз не лише за віковою єдністю, а й за набором соціально-комунікативних, психологічних, досвідних характеристик. Поняття «покоління», від часу зацікавленості соціологом Карлом Маннгеймом у 1920-х роках, залишається важливим маркером циклічності змін і життєвих циклів. П'єр Нора зауважує на трансформації дефініціювання поняття

«покоління» від «розриву традиційної тяглости, вивільнення з-під опіки предків, появи молоді як історичної та соціальної дійової особи» до «символічного розриву», задекларованого віком (горизонтальною єдністю) без врахування постійності й передачі соціальних зв'язків (вертикальної єдності) [197, с. 259]. *Міжпокоління передача досвіду* – це процес впливу соціальної дійсності одного покоління на наступні покоління за допомогою соціальних комунікацій, що забезпечує сталість змін. Теорія передачі травматичного досвіду між поколіннями (трансгенераційної травми) в Україні актуалізована дослідженнями вчених-психологів у зв'язку з впливом та пошуком шляхів подолання наслідків війн, голодоморів, терору, масових репресій.

Репрезентативною у дискурсі травми є трансформація соціальної пам'яті про масові штучні голоди в Україні. Нагадаємо, що німецький історик релігії та культури Ян Ассман виокремлює індивідуальну, комунікативну (або поколіннєву) та культурну (тобто інституційну) пам'ять. На індивідуальному рівні пам'ять про геноцид голодом пройшла такі трансформаційні етапи: від страху проговорювання, замовчування, забуття, витіснення (ескапізму) до надання свідчень. На рівні комунікативної пам'яті – це етапи проговорення, передачі життєвого досвіду, наративний дискурс. На колективному рівні виникають наслідки на рівні прийдешніх поколінь, що впливають на формування національної самосвідомості: віктимність, ескапізм (уникання), табування дражливих тем, з метою не викликати відчай і напругу, бо отримання такої інформації може бути травматичним і болісним, об'єктивація у патернах поведінки, втрата смисложиттєвих орієнтирів тощо.

Етап історичної наративізації («живих історій»), у зв'язку з відходом поколінь, що мали експозицію до травми (безпосереднє зіткнення з подією, свідки або близькі), змінюється необхідністю переходу з царини комунікативної пам'яті до пам'яті культурної. Комунікативна пам'ять, за Я. Ассманом, закорінена в безпосередній передачі життєвого досвіду, тоді як культурна є пам'яттю інституційною. Культурна об'єктивація відбувається у

формі меморіалізації та ритуалізації. Це – колективні панахиди, пам'ятні заходи, збереження в символічних формах, монументалізація, музеєфікація. Прикладом сигнітивного відображення травми голодом та його меморіалізації є ресурс HREC in Ukraine «Голодомор. Місця пам'яті: картографічний веб-ресурс».

Українськими та зарубіжними вченими зібрано великий фактичний матеріал та здійснено наукове опрацювання складних для українського народу періодів і явищ історії: революційних потрясінь, участі у світових і локальних війнах, репресій, масового голоду, депортацій, етнічних злочинів, екологічних лих та катастроф. Важливим є дискурс переосмислення. Адже розуміння травматичного досвіду поколінь, механізмів його передачі може дати багато відповідей щодо онтологічних та міжособистісних характеристик життя людей і суспільства в цілому.

Аналіз психологічних наслідків трагічних історичних подій та ступеню їх ретрансляції від одного покоління до іншого дає можливість говорити про колективну травму українського суспільства. Шляхом трансгенераційної передачі ці зміни виявляються глибоко вкоріненими, нерідко неусвідомлюваними на рівні сучасних поколінь. Так, нами пропонується узагальнена типологізація наступних моделей поведінки і мислення [73], що призвели до зміни ментальності та соціальної психології внаслідок системної колективної травми війн, розкуркулення, депортацій, Голодомору:

- психологічні та фізіологічні: розлади харчування (переїдання, ожиріння, «заїдання» стресу, надмірна заготівля продуктів) можуть бути спричинені отриманим страхом голодної смерті та системної травми, завданої Голодомором; страх бути «товстим» (акти канібалізму під час Голодомору), емоційна пригніченість, відчуття безвиході, недбале ставлення до власного здоров'я, алкогольна та інші залежності;

- соціально-комунікативні: високий рівень домашнього насильства, що пояснюється «звичкою» виплескувати гнів, негативні емоції на рідних і

приховувати від суспільного «ока», не публічність, страх привернути до себе увагу, перфекціонізм та інші соціальні страхи; залежність від думки оточуючих; підвищений рівень тривоги і взаємного контролю в родині (спричинені страхом, що близькі люди не повернуться з війни, зникнуть безвісти або покинуть родину);

- аксіологічні: цінність життя нерозривно пов'язується з поняттям «вижити», героїзація «живучості», тривога про свою безпеку і життя спричиняють апатію і байдужість до смерті; впевненість у відсутності тривалої життєвої перспективи, сприйняття навколишньої дійсності, як тимчасової; успіх не є мотивацією, заниження або приховування свого соціального статусу;

- культурно-історичні: вимушеність адаптації до ворожих умов, послужливість на користь сильнішого і владного.

Зрозуміло, що наведені патерни поведінки можуть мати ряд індивідуальних причин і передумов появи, більший або менший ступінь прояву. Однак, вкорінена на рівні колективного несвідомого трансгенераційна передача травматичного досвіду може стати негативним фактором, як у межах життя окремої людини, так і соціальної статистики.

Водночас наведені проблеми, зумовлені спадщиною імперських та радянських часів, не можуть перешкодити процесам поступової консолідації українського суспільства. Традиції, сімейні історії, пісні та інша творчість, що несуть в собі згадки про біль, одночасно можуть бути засобами опрацювання травми.

За висновком психотерапевтів, докторів психологічних наук Віталія Климчука та Вікторії Горбунової, які здійснили дослідження «Голодомор 33: Розбити тишу», «одним із діагностичних критеріїв посттравматичного стресового розладу є уникання. Людина уникає будь-яких спогадів, пов'язаних з ситуацією травми» [191]. Дослідники пропонують психотерапевтичну методику інтеграції травматичної пам'яті, що полягає у вибудові наративу, обговоренні і поступовій інтеграції болючих спогадів у пам'ять людини.

Маючи різні родинні історії, про які сучасникам може бути відомо чи ні: люди, які страждали; люди, які виконували накази; діти, які мало усвідомлювали, що відбувається; люди із системи, які розуміли, що відбувається, але не могли нічим зарадити, бо захищали свої родини, усі отримали колективну травму поколінь і досвід виживання. Дотримання традицій вшанування померлих в часи Голодомору, війн, репресій може сприяти перепроживанню й переосмисленню колективної травми. Комеморативні практики є одним із важливих способів спільного подолання травматичного досвіду поколінь [73, с. 35-36].

Травма Голодомором суголосна з багатьма травмами ХХ століття. Важливим є інтроспекція (самопостереження) та проговорення травми як метод подолання, що має трансформуватися у системну саморефлексію нації. «Повернення минулого, викресленого колоніальним гнобленням, – це перший крок у формуванні національної ідентичності», – зазначає П. Нора [197, с. 203]. Звернення до історії, як «творення об'єднавчої оповіді», що інкорпорується в національну реальність, формує підґрунтя консенсусної моделі культурної пам'яті.

До аспектів культурної травми можна віднести: посттравматичний шок, стан екзистенційного «вакууму», мовчання, непроговорення, зміну духовних сенсів, втрату вітальності та, що важливо, посттравматичне зростання. Після Другої світової війни багато людей вважали, що життя не має сенсу, тому що переживали шок, страх і зневіру через антигуманні наслідки війни і масове насилля, «банальність зла», за Ганною Арендт (Hannah Arendt).

Поняття «екзистенційного вакууму» (*Existential vacuum*) – одне з центральних понять філософсько-психологічного вчення про пошук людиною сенсу життя (логотерапії) і переживання складних життєвих обставин, запропоноване засновником даного напрямку екзистенційної психології, австрійським філософом і психіатром Віктором Франклом (Viktor Emil Frankl), який у роки Другої світової війни мав власний досвід виживання у німецьких



концентраційних таборах. У книзі «Людина у пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі» (англ. «Man's Search for Meaning») учений стверджує, що людина потребує не «відносно сталого стану», не зняття напруги за будь-яку ціну, а усвідомлення потенційного сенсу. Широко розповсюджений феномен XX століття, а саме, стан людини, що характеризується почуттям суцільної безглуздості життя, браком усвідомлення сенсу, заради якого варто жити, внутрішньою порожнечою, нудьгою, апатією, яка призводить до страждання, В. Франкл називає «екзистенційним вакуумом» [241, с. 115-116]. Екзистенційний вакуум – нездатність знайти або створити сенс життя, що призводить до відчуття порожнечі, відчуженості, марності та безцільності. Як форми компенсаторної поведінки людей з фрустрованою волею до сенсу учений визначає волю до влади і грошей, волю до насолоди і сексуального задоволення, ноогенні невротичні стани [241, с. 117].

У своєму дослідженні Франкл зауважує, що колись людина могла подолати велику втрату, покладаючись на традиції, але в XX столітті ці традиції відпадають [241, с. 116]. Тут окремо слід зауважити, що в українців традиції, звичаї, ритуалізовані компоненти життя (свята, обряди, табу, настанови) відігравали значну роль у формуванні світосприйняття та укладу життя. Якщо філософ зауважує про загальноєвропейську тенденцію зникнення, ймовірно, трансформації, традицій як певних форм і патернів поведінки, то серед дослідників Голодомору можна зустріти думку про соціокультурний вплив цих подій саме у сфері традицій і релігії, а саме: неможливість звертатися до звичних форм регулювання суспільних відносин, відвідувати церкву, дотримуватися календарно-обрядового циклу свят тощо. Отже, людина не задовольняла не лише свої фізіологічні потреби, а й втрачала усталену картину світу, відбувалось знецінення життя, втрата вітальності й колективних форм взаємодії.

На наше переконання, поняття «екзистенційного вакууму» визначає стан апатії, бездіяльності, втрати і не охоплює стани вибору, осмислення чи

протесту, які зачіпають емоції людини під час травматичних подій. Стан вакууму скоріше може бути перехідним, кризовим, а не системотворчим. Натомість стан вибору і втілення його результату формує екзистенційні сенси людського буття. Навіть у стані «бігти-залишитися» людина опиняється перед вибором, який визначає її сенси. Вибір скеровується інтенцією майбутнього. Однак візуалізація майбутнього можлива лише на основі пережитого досвіду, тобто на основі минулого [75, с. 65].

Оптимістична віра в гуманістичний потенціал людини, висловлена мислителями екзистенційної філософії, її життєспроможність перевіряється травматичними подіями історії. Тоталітарні системи позбавляли людину стану вибору та інтенції майбутнього. Натомість держава сама пропонувала «картину світу» і майбутнього.

Встановлення та наслідки тоталітарних режимів у XX столітті порушує декілька проблематик, серед яких важливими є проблема насилля, людської екзистенції та проблема моралі. Ален Безансон (Alain Besançon) називає нацистський та комуністичний режими «лихом XX століття». Французький дослідник подає типологічну подібність та відмінність людиноненависного механізму двох режимів та їх катастрофічного впливу, зауваживши, що пам'ять про нацизм загострена та ретельно задокументована, тоді як комунізм неправомірно забутий і не засуджений. Слідом за Раулем Гілбергом, А. Безансон висновує етапи фізичного винищення, що призвели до мільйонних демографічних втрат, а саме: експропріація, концентрація, мобільні операції з масових вбивств, депортація, центри страти. «Комуністичне винищення, опустивши п'ятий спосіб, долучило ще два..., а саме: виконання судових вироків і голодомор» [60, с. 23-24]. Метод голоду було використано у СРСР, Китаї, Ефіопії, Кореї.

Травма тоталітарних режимів призвела до моральних деформацій суспільства. Ідеологія біологічної вивершеності у нацизмі та соціальної рівності у комунізмі (фальсифікація добра, за Безансоном) перетворилися у масовий

характер втрат – безумство знищення або ментальний недуг. Стає можливим знеособлення жертв, контроль за життям та інформацією, спотворення дійсності і моральних засад заради вбивства й тотальності впливу. Тотальність впливу комунізму забезпечувалася співучастю населення у злочинах (практика доносів, наклепів, публічних засуджень та самообвинувачень, ярликування) та тривалістю режиму. Власне, теперішнє, як і людська екзистенція, не були цінністю. Важливим зауваженням Безансона є теза про те, що «обидва режими покликаються на міфічне минуле, на якому вони моделюють уявне майбутнє» [60, с. 53]. Страх і примарне майбутнє, яке заступає теперішнє, – такі головні атрибути тоталітарної влади.

Філософ Еріх Фромм, аналізуючи людський базис нацизму, називає структуру особистості, схильної до особливого ставлення до влади, садистсько-мазохистським або авторитарним характером з притаманним симбіотичним зв'язком з об'єктом поклоніння або панування [244, с. 173]. У соціальній стратифікації прихильниками нацизму стали нижні верстви середнього класу, для яких ідеологія нацизму з духом сліпого поклоніння вождеві, ненавистю до расових і політичних меншин, жагою до завоювань і панування, звеличенням німецького народу (нарцистичною гордістю), отримала емоційну привабливість [244, с. 206]. Формуванню такого ставлення сприяли наступні чинники, про які зауважує філософ: вплив негативних економічних тенденцій, психологія любові до сильного авторитету, обмеженість, ворожість, скнарність та загальні процеси втрати авторитету сім'ї, моралі, падіння монархії, реваншизм, інфляція, підвищення авторитету робітничого класу і, відповідно, падіння престижу середнього класу. Колективний «портрет» середньостатистичного німця цього історичного періоду важливий для обрисів питання колективної відповідальності німців за злочини, вчинені під час Другої світової війни та неповторення політичних наслідків лояльності населення до авторитарних або реваншистських режимів.

Аналізу радянського режиму були присвячені твори західних спеціалістів з історії східних країн та Радянського союзу: Роберта Конквеста, Ісаака Дойчера, Джефрі Хоскінга, Джузеппе Боффа, Марка Ферро, Роберта Такера, Ніколя Верта, Джеймса Мейса, американських советологів Річарда Пайпса і Збігнева Бжезинського, а також Стівена Коена. Оцінку суспільно-політичного і культурного життя 1920-30-х років знаходимо у працях українських вчених: Г. Касьянова, В. Даниленка, С. Кульчицького, С. Білоконя та інших. Результати досліджень вчених доводять травматичний вплив на суспільство тоталітарного ладу, узурпації влади та маніпуляцій суспільною свідомістю. Особливості української історії та суспільних процесів після здобуття незалежності 1991 року характеризуються у дискурсі посттравматичних суспільств та постгеноцидних студій. Найвідоміший дослідник злочинів комуністичного режиму, Голодомору в Україні – Роберт Конквест. Ідея психологічних наслідків історичних подій, зокрема, Голодомору, Чорнобильської катастрофи, воєн та розкуркулення, доведена та проілюстрована матеріалами досліджень переважно українських соціальних та політичних психологів, а також істориків: Павлом Горностаєм, Олегом Романчуком, Любов'ю Найдьоновою, Віталієм Климчуком та Вікторією Горбуновою, Оксаною Королович, Іриною Ревою та ін., іноземними фахівцями: Яковом Наорою, Брентом Безо [8] та ін. Вище перераховані наслідки для поведінки і колективного буття дозволяють говорити не лише про психологічні зміни, такі як: відсутність чіткої структури особистості, несформованість власної ієрархії цінностей, слабка розвиненість волі, нездатність провести чітку межу між тим, що хочеться самому і тим, що нав'язано ззовні, навчена безпорадність, зниження життєздатності, втрата концепції успіху тощо, а про системний вплив.

Типологізація ознак режимів нацизму та комунізму, дозволяє віднести ці та інші сучасні авторитарні суспільно-політичні системи до категорії «закритих суспільств», згідно концепції філософа Карла Поппера, закріпленої у книзі 1945 року «Відкрите суспільство та його вороги» [204]. Термін «закрите

суспільство» вживається на противагу терміна «відкрите суспільство» з верховенством права, демократично обраною владою, розвиненими інститутами громадянського суспільства, захистом прав і свобод громадян. Вузловою філософською проблемою вбачається проблема людини (її свідомості, поведінки, досвіду, вибору, етики тощо) в умовах закритого суспільства. Показовою можна навести стратегію виживання під час Голодомору 1932-1933 рр. в Україні, що полягала у взаємодопомозі постраждалих від голоду. Так, зокрема, по території нинішньої Черкаської області відомі випадки порятунку людей через позицію голів колгоспів чи інших посадовців, допомозі рідним від тих, хто працював у містах тощо.

Формою пам'яті країни-агресора може бути колективне визнання провини. Різновиди провини подає німецький філософ Карл Ясперс (Karl Theodor Jaspers) після завершення Другої світової війни. Він виділяє кримінальну, політичну, моральну і метафізичну провину. Остання визначає відповідальність кожного за злочини. Ще 1915 року Еміль Дюркгайм у есе «Німеччина понад усе» («L'Allemagne au-dessus de tout») зазначає, що «поведінка Німеччини під час війни впливає з певного менталітету (mentalite)» [14, р. 6]. Шлях спокути політичної провини Аляйда Ассман називає *амністією* і закликає не плутати її з амнезією. «Амнезія – це аморфне, несвідоме й недовиконане забування; амністія, навпаки, є цілеспрямованим забуванням, формою самопокладання й обмеження дискурсу, що вилучає певні події з історичного обігу», – пояснює дослідниця [53, с. 78].

А. Ассман наводить актуальний приклад делегітимізованого спогаду – церемонія вшанування на честь Імре Надя, страченого під час повстання 1956 року радянськими військами. Спогад про прем'єр-міністра був табуований, але не амнезований. 1989 року з ініціативи групи дисидентів відбулася церемонія символічного поховання з пишною церемонією, здатною привернути увагу громадськості. «Імре Надь, уособлення офіційно зневаженого спогаду, –

зазначає А. Ассман, – перетворився на символічну фігуру протиспогаду» [53, с. 150].

«Екзистенційна позиція» людини, за Гельмутом Плесснером, тобто людина з її прагненнями, цілями, ідеями, взаємообумовлена з моделями колективної пам'яті. Почуття скривдженості, за Карен Горні, призводить до того, що минуле ототожнюється з травмою. На думку П. Штомпки, травму може викликати сам процес переосмислення, ревізія минулого, що фокусує увагу на насиллі і терорі. Ревізію минулих спогадів З. Фройд також називає «в'язницею пам'яті». Натомість, аналізуючи різні ступені уразливості до травми груп населення, П. Штомпка наводить критерії, що можуть сприяти *подоланню наслідків* травми: освіченість, терпимість і релятивістські погляди, соціальні зв'язки і родинна підтримка, а також економічний добробут і наявність влади.

Актуальність методу наративізації (проговорення) травматичних подій порушує американська дослідниця Кеті Карут (Cathy Caruth). Розглядаючи явище травми як різноманітність клінічних і концептуальних відкриттів, вона запевняє нас, що наративізацію індивідуальних та колективних катастрофічних досвідів можна вважати «несвідомим історичним свідченням» [131, с. 10]. Можливій політиці заперечення чи неприйняття катастрофічного досвіду протистоїть «соціальне засвідчення» і реакція на травму.

Екзистенційним питанням проблематики проговорення травми стає терапевтична допомога «пошкодженій самості» (*diminished self*) (термін Лоуренса Ленджера). Внутрішнє «я» – основа людської гідності, що, за Ф. Фукуямою, «обумовлена належністю до великої групи із спільною пам'яттю і досвідом» [246, с. 23]. Він окреслює «поворот до гідності» та шлях від гідності до демократії. Цілісність держави, цивілізаційна суб'єктність України утвердилися завдяки «героїчній пам'яті» (Ленджер), що передбачає інтегральну самість, а саме: самоповагу, вільну волю, духовні можливості, майбутнє, позитивні цінності [53, с. 274], і не тотожна глорифікації. Проговорення й

оприлюднення замість заперечення, замовчування й витіснення стають шляхом до «героїчної пам'яті», пам'яті, здатної визнати травму, усвідомлювати її наслідки та надати приклади лідерства і боротьби за збереження ідентичності (культурно-мистецьке покоління інтелігенції 1920-1930-х рр., дисидентський рух 1960-1970-х рр.). Свобода вибору національної ідентичності, як цінність, стає можливою разом з процесами висвітлення «пригнічених» спогадів (*repressed memories*) і виправдання (реабілітації) своїх співгромадян [248, с. 194].



Рис. 3.1. Шлях переосмислення, подолання та трансформації пам'яті про травму

Соціальні психологи та психотерапевти пропонують розглядати травму як ресурс, що виникає в результаті переосмислення, подолання та трансформації пам'яті про неї і може бути охарактеризований як

посттравматичне зростання. Системотворчими можуть стати ті сенси, які панують на рівні суспільства, закріплюються на «тканині» культури (див. рис. 3.1). Можна стверджувати, що апелювання до безцінного досвіду колективного виживання дає досвід для розвитку, «оптимізму перед обличчям трагедії», за Віктором Франклом. Тоді як залучення всіх сфер культури, «символічних форм», за Ернстом Кассілером, тобто мови, міфу, релігії, мистецтва, науки, може призводити до трансформації пам'яті про травми від наративу до гранднаративу.

Отже, розгляд феномена колективної пам'яті у дискурсі травми та складних історичних подій дозволяє зробити певні висновки про те, що колективна пам'ять виникає:

- щодо великої групи/спільноти;
- щодо складних та/або наріжних подій, обов'язково емоційно забарвлених (нерідко негативно);
- щодо декількох поколінь.

Таким чином, *колективна пам'ять* – це форма міжпоколіннього (трансгенераційного) зв'язку, диференційними елементами якого можуть бути: спільний досвід, спільні переживання, спогади, наративи, цінності й переконання, пам'ятеві практики й традиції, що з плином часу та/або інституційного оформлення перетворюється на складову історичної, політичної, культурологічної освіти й знань, а також соціального характеру. Під поняттям «соціального характеру», слідом за Е. Фроммом, маються на увазі структури характеру більшості членів групи, що розвинулися як результат спільних переживань і спільного способу життя [244, с. 265].



### **3.2. Культурна дипломатія та духовно-культурний феномен еміграції у контексті національних пам'яттєвих практик**

На противагу проблемам забуття, заборони, «репресованої» пам'яті можна розглядати феномен української еміграції у контексті національних пам'яттєвих практик. Саме представники української еміграції склали анклав проявів буття українства та мали можливість зробити свій внесок у доповнення світової цивілізаційної скарбниці. Слід зауважити, що українська діаспора з кінця XIX і впродовж майже всього XX століття формувалася в умовах відсутності сталої історичної традиції державництва. Поразка національно-визвольних змагань 1917-1920-х років і встановлення (з четвертої спроби) «совецької» влади в Україні продовжили багатостолітній період бездержавності. Продуктивні сили культури з політичних причин опинилися закордоном. Духовна єдність, що характеризує учасників еміграційного руху, дає змогу говорити про духовно-культурний феномен діаспори, що існував на противагу атомарній роздробленості бездержавного українського соціуму.

Безумовно, що ментальні акти (сприйняття, уява, відчуття тощо) формуються переважно на підставі конкретних знань та когнітивної діяльності. Пам'ять поколінь не вичерпується, як окреслює А. Ассман, передачею «перевіреного життєвого досвіду у вигляді практичного правила» [52, с. 24]. П. Коннертон не відкидає наявність безсвідомих елементів пам'яті та їхній підсвідомий вплив на усвідомлення і проживання теперішнього [153, с. 16]. Найбільше, на наше переконання, безсвідомі елементи пам'яті можна простежити у середовищі носіїв традицій поза межами ареалу їхнього формування та розвою. Соціальна пам'ять як виразник групових цінностей, уявлень, настанов у емігрантських групах постає способом комунікації та ідентифікації на противагу асиміляційним процесам та відчуттям космополітизму. Додатково можна констатувати ознаки процесів «втрати коріння й дезорієнтації в сфері ідентичності» [258, с. 49], що проявляються

підчас від'їзду з місця народження і проживання, реагування на них процесами інтеграції та інтересом до «свого».

Особлива увага до історії, культури, традицій, українознавчих тем вирізняє діячів діаспори, які продовжували працювати закордоном за умов неможливості здійснювати цю діяльність на батьківщині. Чеський історик Мірослав Грох, розглядаючи процес національної самоідентифікації європейських народів, визначає її першу – наукову фазу, що характеризує період наукового зацікавлення, коли національна інтелігенція посилено формує систему знань, які створюють образ нації. Ця система знань охоплює національну історію, етнографію, літературу, лінгвістику. Специфіку саме таких процесів можна простежити в історичному контексті другої (міжвоєнної) та третьої хвилі української еміграції. Є підстави висвітлити та узагальнити цей історичний контекст.

Після поразки українського національно-визвольного руху його учасники були змушені залишати Батьківщину. У період встановлення радянської влади в Україні за кордон емігрували десятки тисяч найактивніших діячів подій 1917-1920-х рр. Це, насамперед, державно-політичні діячі та урядовці, військові, студентська молодь, представники наукової і творчої інтелігенції. Залишаючи Україну в силу несприйняття поразки національно-визвольного руху і встановлення радянської влади, закордоном вони ставали політичними емігрантами.

Відтак, міжвоєнна хвиля української еміграції набула політичного характеру, була спрямована насамперед на країни Європи, адже переселенці бажали бути ближче до рідної землі і певний час сподівалися на своє повернення. Вони стали рушієм для розгортання значної та інтенсивної наукової й культурно-освітньої діяльності, підвищення культурно-освітнього рівня і політичної свідомості української діаспори.

Період діяльності цих діячів в Україні співпав зі складною і насиченою добою: війна, революція, державний переворот у росії, національно-визвольні

змагання в Україні, початок «червоного терору». Еміграція у 1919-1920 рр. стала непримиримою позицією багатьох на встановлення радянської влади на Україні. Складність воєнних і революційних обставин загострювалася споконвічною позицією України між Сходом і Заходом. Серед причин еміграції були військові й політичні події, які розгорнулися на території України під час Першої світової війни, поразка Української революції, політичні репресії щодо громадсько-політичних та культурних діячів, національно-свідомої частини українського народу. У свідомості української інтелігенції і політичних діячів артикулювався європоцентричний вектор.

Показовими щодо оцінки ролі українських науково-освітніх інституцій закордоном є умови заснування та діяльності Українського Вільного Університету, його інституцій, зокрема, Музею Визвольної боротьби України, а також цінність наукового спадку українських вчених міжвоєнного періоду. Так, потреба у згуртуванні українських наукових кіл на зарубіжжі, організації університетської науки рідною мовою відчувалася з кінця 1919 року – часу запровадження польською владою у Львівському університеті виключно польської мови викладання. Після поразки Визвольних змагань центром значної присутності української інтелігенції став Відень. З 1920 року тут стали організовуватися публічні лекції та слухання, а вже 17 січня 1921 року з ініціативи відомого лінгвіста, професора О. Колесси було схвалено рішення про заснування Українського університету, його ж обрано першим ректором закладу.

Професорсько-викладацький склад закладу репрезентують відомі українські культурні, громадсько-політичні діячі, науковці та освітяни: на філософському факультеті – історик, мистецтвознавець Дмитро Антонович, хімік, біохімік Іван Горбачевський, історик і дипломат Дмитро Дорошенко, географ Степан Рудницький, мово- та літературознавці Олександр Колесса, Степан Смаль-Стоцький; на правничому факультеті: відомий знавець міжнародного права Станіслав Дністрянський, історик українського права

Ростислав Лащенко, публіцист, правознавець, дипломат Михайло Лозинський, економіст Олександр Одарченко, юрист і соціолог Володимир Старосольський, дослідник українського права Сергій Шелухін [81, с. 14-15].

В контексті висвітлення діяльності провідної закордонної інституції українства першої половини ХХ століття важливо зауважити, що через матеріальні труднощі вже влітку 1921 року університет було перенесено до Праги, де він дістав свою назву «Українського Вільного Університету». Як підтверджує у своєму дослідженні-спогадах відома українська історикиня Наталя Полонська-Василенко, кількість українських викладачів у Празі збільшилася, до професорів, які прибули з Відня, приєдналися учені із Західної України, серед них такі видатні вчені та діячі, як історик української церкви В. Біднов, географ Б. Матюшенко, археолог В. Щербаківський, історик О. Шульгин, О. Лотоцький, Ф. Швець, В. Кубійович, О. Андрієвський та інші. А за останній рік празького періоду (1944 рік) вступили вчені з радянської України: історики О. Оглоблін та Н. Полонська-Василенко, мовознавець П. Ковалів, історик права Л. Окіншевич [202, с. 20].

Прага стала значним осередком української міжвоєнної еміграції, а УВУ – вищою школою з українською мовою викладання, науковим осередком та важливим центром культурного життя, що об'єднав вчених і студентів з усіх історично розділених територій, католиків і православних. При сприянні УВУ в Празі були засновані: Сільськогосподарська Академія в Подебрадах, Високий Педагогічний Інститут ім. Драгоманова в Празі, Студія Українського пластичного мистецтва на чолі з Дмитром Антоновичем, Історично-філологічне товариство (1923 р.), а 1925 року – Музей визвольної боротьби України [202, с. 20]. За ініціативи Михайла Грушевського було засновано Український інститут громадознавства (Український соціологічний інститут) у Празі, а за ініціативи Микити Шаповала та Никифора Григорієва – Українську господарську академію, Український високий педагогічний інститут ім. М. Драгоманова, матуральні курси, реальну гімназію, різноманітні професійні курси, а також

бібліотеки, видавничі фундації, які друкували українську науково-популярну та навчальну літературу, Український національний музей-архів, а згодом – за фінансової підтримки емігрантів з США, Український Робітничий університет із заочною (кореспонденційною) формою викладання.

Процес організації українських національних освітніх закладів відбувався за наступних історичних обставин: концентрація української студентської молоді та інтернованих вояків у Празі, полонізація Львівського та румунізація Чернівецького університетів, підтримка та сприяння чеської сторони (до початку 1930-х років), окупація Карпатської України та Галичини (1939 р.).

Провідною установою в структурі українських установ Чехословаччини став Музей визвольної боротьби України – музей дипломатичних документів періоду діяльності УНР та Української Держави 1917-1921 рр. Музей було створено в травні 1925 року зусиллями відомих українських дипломатів і науковців: Дмитра Антоновича, Дмитра Дорошенка, Степана Смаль-Стоцького й Андрія Яковліва. Музей містив відділи архіву, бібліотеки, а також колекцію меморіальних речей і пам'яток мистецтва. Зібрання документів музею було частково знищено внаслідок бомбардування Праги 1945 року. Після Другої світової війни музей було закрито, а його матеріали вивезені до СРСР. Значну частину документів зберігали українці з діаспори, оберігаючи їх «як святиню, як символ спадкоємності й невичерпності державотворчого потенціалу нації» [189]. Кількісну і якісну цінність матеріалів Музею засвідчує активна позиція директора музею впродовж 1945-1948 рр. Симона Наріжного після залишення території Чехословаччини щодо повернення матеріалів та відновлення роботи Музею [189].

Можна відзначити, що спочатку Відень, а далі – Прага та інші міста міжвоєнної Чехословаччини акумулювали переважну більшість установ та інституцій, які Аляйда Ассман визначає як «медії накопичення пам'яті»: музеї, архіви, бібліотеки, літературні товариства, видавництва і, що важливо, носіїв «фонду спогадів», що позначає контури національної ідентичності та інтеграції.

Саме тут добре простежуються складові, які з'єднують групи та є прикладом існування «групової пам'яті», а саме: спільні спогади, пережитий досвід, пригадування та збереження останніх через екзистенціальії (мову, традиції, знання історії, творчість, символи, ритуали).

Послугуючись феноменологічно-герменевтичною методологією, українська дослідниця Тетяна Коломієць називає особистісно-ціннісне, світоглядне підґрунтя наукової спадщини діячів української еміграції «націософською інтенційністю» [152, с. 6], що, формуючись у загальноєвропейському філософському дискурсі, високо підносить ремінісценції проблеми національного. Так, 1922 року у Відні побачила світ книга Володимира Старосольського «Теорія націй», що започаткувала цей напрямок досліджень [225]. Науковець розглядає націю як суспільство, а свідомість і волю як основу націй. Були видані фундаментальні праці І. Горбачевського «Підручник органічної хімії», С. Дністрянського «Загальна наука права», Р. Лашенка «Історія українського права». Цінним є дослідження С. Наріжного «Українська еміграція. Культурна праця української еміграції між двома світовими війнами» [190], що вийшло під егідою Музею визвольної боротьби України і є, що важливо, аналітичним дослідженням і антологією зібраних музеєм матеріалів, вивезених і втрачених згодом. Важко переоцінити значення наукового доробку С. Наріжного у вивченні української еміграції, її культурних, наукових, громадських установ та інституцій. Очільник Українського соціологічного інституту у Празі Микита Шаповал підготував перший україномовний підручник з соціології «Загальна соціологія». Завдяки таким дослідженням українці міцно увійшли в загальноєвропейський культурний та науковий простір, демонструючи реалізацію «кейсів» культурної дипломатії.

Чисельним осередком української еміграційної громади став Берлін, а авторитетним науковим центром – заснований тут 1926 року Український науковий інститут (УНІ). Інститут провадив науково-дослідну, педагогічну,

науково-інформаційну, видавничу, виставкову діяльність, мав широке коло зв'язків з німецькими вченими. Наукову і викладацьку діяльність тут провадили відомі українські вчені: Б. Лепкий, І. Горбачевський, С. Смаль-Стоцький, З. Кузеля, О. Колесса, В. Щербаківський, Д. Антонович, Л. Білецький, І. Мірчук та Д. Чижевський, відомі українські історики Д. Дорошенко, В. Липинський, С. Томашівський, І. Крип'якевич та багато інших. Викладацька діяльність, публічні лекції професорів інституту сприяли поширенню знань про історію та культуру України серед німецького населення. Своїми науковими досягненнями у Європі українські вчені сприяли розвитку багатьох напрямів української наукової думки, багато з яких були заборонені радянською тоталітарною системою [166].

1930 року у Варшаві всупереч складним політико-ідеологічним взаємодіям Радянської України і Польщі було засновано Український Науковий Інститут (УНІ). Сходознавчий вектор досліджень у Польщі був підпорядкований зовнішній політиці, а також завданню залучення українських науковців до польських наукових кіл. Так, до Варшави з Праги переїхав Р. Смаль-Стоцький, з Берліна – О. Лотоцький, В. Біднов і Д. Дорошенко. Ці вчені очолили УНІ. В інституті були створені три відділи: українського господарчого та громадського життя; української політичної історії та історії української культури (мови, літератури, духовні течії) і відділ історії церкви [206, с. 163]. Основними сферами діяльності УНІ стало: викладання польською і українською мовами у вищих школах та інших наукових установах, організація українознавчих курсів українською мовою й наукові публікації.

Починаючи з 1934 року, комісія історії літератури під керівництвом професора Романа Смаль-Стоцького опублікувала зібрання творів Т. Шевченка у шістнадцяти томах. Головна увага приділялася написанню ґрунтовних коментарів і розвідок до кожного Шевченкового твору. За дев'ять років існування Інститут видав п'ятдесят томів «Праць», серед яких вирізняються дослідження Олександра Лотоцького, синтетичний курс «Нарис історії

України» Дмитра Дорошенка, монографії «Українсько московські договори в XVII-XVIII ст.» Андрія Яковліва, «Філософія Г.С. Сковороди» Дмитра Чижевського, «Українська мова в СРСР» Романа Смаль-Стоцького [206, с. 178-179]. Тематика робіт вчених вказує на зацікавлення історією, витоками державності України, періодами і постатями у боротьбі за самовизначення (козацька державність, взаємини з Московією у XVII столітті, постаті Пилипа Орлика, Івана Мазепи, Богдана Хмельницького). Постійно піднімалася проблематика геополітичної орієнтації України в минулому і визначалася загалом як прозахідна.

Кількість та масштаби діяльності українських наукових установ у Європі міжвоєнного періоду, значні та чисельні напрацювання кожного науковця, просвітницька та комунікативна діяльність установ засвідчують їх вплив та роль культурної дипломатії українців у світі. Діяльність української еміграції можна оцінити як значний громадський, культурний та освітній рух діаспори.

Важливим вектором збереження, дослідження та популяризації української культури й розвитку національної ідентичності українськими діячами закордоном було шевченкознавство. Серед шевченкознавців української діаспори добре відомими є дослідження Василя Барки, Леоніда Білецького, Миколи Глобенка, Степана Смаль-Стоцького, Павла Зайцева, Дмитра Чижевського, Дмитра Чуба, Юрія Шевельова, Миколи Шлемкевича.

Популяризація нецензурованих творів Шевченка стала можливою на еміграції. Даний процес можна оцінити як боротьбу за «справжнього Шевченка», підняття постаті Кобзаря до національного символу. Наукове шевченкознавство на еміграції стало необхідною справою у збереженні, популяризації творчості поета без нашарувань цензури й викривлень тоталітарної системи у «совєтській» Україні.

Першим таким виданням став двотомний «Кобзар», виданий 1876 року в Празі за редакцією Федора Вовка та Олександра Русова. До цього видання увійшло ряд поезій допіру не опублікованих. Через два роки Михайло



Драгоманов видав у Відні кишенькове видання «Кобзаря». Обидва видання нелегально ввозилися до України. У 1919-1920 роках у Ляйпцігу побачило світ п'ятитомне «Повне видання» під редакцією відомого літературознавця Богдана Лепкого з розлогою передмовою (об'ємом у 240 сторінок). «Видання містило багато варіантів та редакцій Шевченкових текстів, новознайдені твори, але, як і редакторам празького «Кобзаря», Б. Лепкому були недоступні автографи поета, і він керувався власною інтуїцією й художнім чуттям, створюючи не раз контамінацію текстів», – пише сучасний дослідник наукового шевченкознавства М. Ільницький [126, с. 50].

Важливе значення має багатотомне «Повне видання творів Тараса Шевченка», яке побачило світ (окрім деяких томів) у 1934-1938 рр. у Варшаві. Редактором видання був Павло Зайцев, воно містило наукові статті та розвідки Д. Антоновича, І. Брика, Л. Білецького, В. Дорошенка, Д. Дорошенка, П. Зайцева, Є. Маланюка, М. Кордуби, Б. Лепкого, О. Лотоцького, М. Рудницького, С. Смаль-Стоцького, Д. Чижевського та ін.

Вирізняється з-поміж інших видання, чотири томи якого побачили світ у Вінніпезі (Канада) протягом 1952-1954 рр. за фінансової підтримки видавничої спілки «Тризуб». Видання було підготовлене у рамках діяльності Української Вільної Академії наук відомим літературознавцем Леонідом Білецьким. Як зазначає сам редактор і упорядник у післямові до «Кобзаря» воно вирізнялося: «1. текстом: текст кожного твору подається не з правками поета на схилу його життя й творчих сил, а тим більше не з поправками редактора, а переважно в незмінному вигляді в той момент, коли твір вийшов із-під пера автора; 2. пляном: твори розподіляються в пляні тих найважливіших місць, в яких поет перебував, або в стані, в якому Шевченко виявляв свою найбільшу творчу силу; 3. циклізацією: в кожній добі поет свої твори групував у суцільні мистецькі й ідейно викінчені цикли й до кожного циклу додавав відповідний заспів, такий, мовляв, альбомний характер у нашій виданні проводиться до кінця; 4. розпологом статей; 5. розумінням творчости Шевченка» [63, с. 361]. Як

зазначає український літературознавець і публіцист Микита Мандрика у біографії Л. Білецького, у цій праці науковець зміг «дати найповніший живий образ найбільшого генія України в його духовній величі» [172, с. 17]. Це видання робіт Шевченка упорядник і літературознавець присвятив українській діаспорі, назвавши поета «найвизначнішим українським Піонером», «Кобзар» якого «виконував серед українців на новій землі величезну духовну піонерську службу, підтримував в українських душах національну духовність і плекав любов до свого рідного, любов до минувшини свого народу, до його традицій, свободолюбивих змагань і культури» [259, с.10].

Важливо зауважити, що написані «ярижкою» твори Шевченка Білецький зредагував за українським правописом, крім того додав наголоси. Німецька дослідниця Аляйда Ассман вбачає історичні зміни у сфері мови такими, що репрезентують релятивізацію культурних цінностей [53, с. 57]. Завдяки виданню Шевченко XIX століття став доступний та зрозумілий українській діаспорі другої половини XX століття у стилістиці викладу, поясненнях та візуальному сприйнятті тексту.

У згаданій когорті шевченкознавців неправомірно позбавлена уваги ілюстрована біографічна розповідь про Тараса Шевченка «Шлях велетня», написана українською поетесою-емігранткою Наталею Лівицькою-Холодною і надрукована у видавництві Михайла Борецького в США у 1955 році. Передмова до «розповіді» (так називає жанр книги сама авторка) також належить Борецькому. Повість ілюстрована малюнками Т. Г. Шевченка, фотографіями місць, де бував поет. Обкладинка ілюстрована чоловіком поетеси, іконописцем і графіком Петром Холодним-молодшим. Повість, адресована перш за все молодому читачеві, в доступній, цікавій формі розповідає про життєвий шлях, внутрішній світ і переживання Шевченка, могла бути використана як посібник для вивчення «справжньої» біографії Шевченка з його пошуками, перемогами і поразками. Читач міг уявити себе поруч з Кобзарем, глибше зрозуміти життя українців у XIX ст. та як

викристалізовувався образ Тараса Шевченка не бунтаря, а героя нації, втілювача національних проблем і прагнень, трансформуючись наприкінці твору на образ національної пам'яті [122, с. 6].

Отже, важливим вектором збереження, дослідження та популяризації української культури й розвитку національної ідентичності українськими діячами закордоном було шевченкознавство. Названі видання характеризує підготовка і публікація у 1950-х роках на американському континенті для читання та популяризації серед діаспорної громади. Вони виступають «архівом» пам'яті, за Аляйдою Ассман, тобто місцем де не лише зберігається пам'ять, а й місцем, де минуле конструюється і здатне вибудувати ієрархію цінностей.

З точки зору соціоантропологічного аналізу українська діаспора сформувалася як цікавий соціокультурний феномен, де визначальними стали поєднання рис відірваності від рідного етнічного і культурного середовища зі збереженням своєї історичної самобутності. Ґрунтуючись на методі «репрезентативних постатей», можна створити збірний портрет українського емігранта міжвоєнного періоду. У травні 1922 р. нелегально перейшов кордон із Польщею політичний, військовий і громадський діяч, смілянський полковник Вільного козацтва, повстанський отаман, драматург Яків Водяний. На еміграції він написав драму «Холодний Яр», оповідання та мемуари. Вчитель, сотник армії УНР, публіцист, людина унікальної долі Юрій Карась-Галинський (псевдонім Віталій Юрченко) 1930 р. втік із заслання і, подолавши 5 тисяч кілометрів, перейшов кордон, оселився у Львові, написав п'єсу «Блудний син», видав спогади «Із записок заслання» у трьох частинах. Він одним із перших розповів світовій громадськості про радянські табори і знищення людей тоталітарним режимом. У незалежній Україні спогади Віталія Юрченка перевидані під назвою «Пекло на землі».

У сум'ятті Другої світової війни проривались на Захід ті представники покоління «Розстріляного відродження», яким вдалося уникнути катівень ГПУ

чи вирватися з таборів ГУЛАГу. Декілька разів намагався емігрувати з України Тодось Осмачка, однак вдалося це зробити йому лише під час окупації країни нацистами. З 1944 року літературознавець Юрій Лавріненко жив в Австрії, потім у США. Під час Другої світової війни залишили Україну письменниця з Жашкова, автор роману-тетралогії «Діти Чумацького шляху» Докія Гуменна, поет, педагог з Корсуня Андрій Ворушило (Легіт). Історик, археолог, етнограф, музеєзнавець, організатор пам'яткоохоронної справи Петро Курінний 1943 р. супроводжував потяг з фондами українських музеїв, які окупаційна влада вивозила до Кракова, з тих пір – на еміграції, став одним із засновників Української вільної академії наук в Німеччині, обраний професором УВУ.

Отже, український емігрант міжвоєнного періоду – це інтелектуальна, свідома, патріотична людина, нерідко з вищою освітою чи військовим званням, яка передбачала свою подальшу долю в Україні, зберігала і цінувала українські традиції, історію і самобутність, прагнула творити на користь українському народові. Громадсько-політичні та культурні діячі української еміграції міжвоєнного періоду змогли здобути визнання в інших країнах, своєю працею і талантом сприяли популяризації української культури в світі. Показовим у цьому плані є чисельні відгуки європейської преси й громадськості про гастролі Української національної капели під орудою Олександра Кошиця, зокрема голандського видання «De Hofstad» 1920 року: «Не лише гармати і багнети завойовують світ і нарід, який хоче мати пошану своїх сусідів, мусить вжити заходів, щоб представники його мистецтва рівнялися, або навіть перевищували його вояків» [155, с. 152].

Емігрували у Європу, далі – у Америку й Канаду, найкращі представники нації: творці Української революції (Ф. Швець, А. Лівицький, С. Шелухін, А. Яковлів, Я. Водяний), діячі національного і духовного відродження (В. Авраменко, О. Кошиць), науковці та митці. Відсутність незалежної української держави призвела до того, що багато українців зі світовим ім'ям,

які жили, працювали, творили за межами України донині залишаються гідно не пошанованими, а нерідко і маловідомими на Батьківщині.

Сучасна українська дослідниця Тетяна Цимбал висловлює власну концепцію феномена еміграції через розгляд проблеми «буттєвості укорінення» людини в єдності онтологічного, соціокультурного й екзистенційно-ціннісного аспектів й пропонує вважати поняття «укорінення» соціально-філософською категорією. З посиланням на погляди французької філософа-гуманіста Симони Вейль можна зазначити, що «укорінення – це, можливо, найважливіша та найменш визнана потреба людської душі, одна з тих які найважче визначити. Людина має коріння через реальну, активну, природну участь в існуванні спільноти, яка зберігає живими деякі скарби минулого й деякі передчуття майбутнього» [77, с. 36].

Однак не менш актуальними для характеристики еміграційного буття є категорії «відірваності», «відчуження», «знекоріненості». Цінними є зауваги Т. Цимбал про сутність еміграції в контексті феномена свободи (пересування, вибору) та міфологічного свідомості «свій-чужий». Збереження етноментальності та «фетишизація» мови розглядаються як екзистенційні маркери емігрантської громади. «Еміграція є сприятливою умовою для появи різного роду ностальгії, актуалізації пам'яті як форми реалізації ностальгічних переживань», – зазначає дослідниця. Вона виокремлює культурну та комунікативну ностальгію, зараховуючи до першої тугу за мовою, рідним культурним простором (від зовнішніх проявів до внутрішніх смислів), а до другої – тугу за певним колом спілкування, нестачу звичного інформаційно-комунікативного простору [250, с. 236]. Ностальгія виступає чинником міфологізації минулого за допомогою образів, які існують у пам'яті.

Зазначимо, філософський феномен еміграції – це феномен спільноти з багатьма діалектичними процесами (виїзд-в'їзд, сепарація-асиміляція, ототожнення-розділення) та особливим ставленням до минулого і майбутнього. Такі спільноти добре репрезентують колективну свідомість групи з

ідентифікаційними маркерами, цінностями та сподіваннями, де колективна пам'ять з її можливостями до збереження, зберігання та відтворення минулого відіграє роль медіума.

Як підсумок систематизації та узагальнення еміграційної діяльності головних європейських та позаконтинентальних центрів українства, слід зауважити, що еміграційні процеси можна розглядати як медіуми пам'яті. Історія української еміграції представляє тезаурус різних професійних груп і локальних традицій. Особливості колективної пам'яті в еміграційних процесах мають свою співвіднесеність з етапами (так званими «еміграційними хвилями») міграції українців, причинами та соціальним складом її учасників. Соціальне ядро першої хвилі становили селяни та втікачі від царського переслідування, для яких стало можливим збереження національної пам'яті на рівні культурологічних маркерів (мови, релігії, побуту) та архетипів колективного несвідомого. Друга хвиля української міграції міжвоєнного періоду представлена керівними діячами, інтелігенцією, вояками армії УНР, для яких показовим є репрезентація наукових досягнень, мистецтва, надбань культури. Як відзначає згадувана вже дослідниця Т. Цимбал, «сенси другої хвилі полягав у збереженні вищих цінностей, знищених на батьківщині. Тому її представники не могли дозволити своїм дітям асимілюватися, втратити мову, зв'язок із культурою», зберігаючи певний час віру у повернення [250, с. 332]. Характер третьої (повоєнної) хвилі в умовах міжнародної ситуації можна, слідом за Т. Цимбал, назвати онтологічним, а еміграцію – формою існування. Хвилеподібний характер міграції в цілому засвідчує феномен еміграції як форму реагування на виклики історичного контексту.

Загалом феномен української еміграції характеризує:

- формуванням етнічних громад, відомих та репрезентативних як для нації, так і в наукових дослідженнях (Зелений клин, Празький науково-освітній осередок, «Празька школа» в літературі тощо);
- збереження національно-культурної самобутності;

- збереження і накопичення значних інформаційних активів, здатних протистояти «репресованій» пам'яті «закритого» суспільства;
- інституційне закріплення спільних цінностей, практик, досліджень;
- мистецькі, культурологічні акти репрезентації себе у «чужому» просторі;
- збереження духовного зв'язку з батьківщиною;
- солідарність, згуртованість.

Отже, формою боротьби за «право пам'ятати на противагу насильницькому забуттю» (П. Коннертон) стали так звані друга і третя хвилі української міграції 1920-1950-х рр. Можна стверджувати про антиколоніальний характер цих хвиль. Діяльність військових, громадсько-політичних, культурних діячів, науковців була активно проваджена закордоном і стала формою спільної пам'яті у процесі збереження національної свідомості, дослідження минулого України, оформлення політичної ідентичності. Розгляд мови як архетипної моделі для всіх інших форм інтерсуб'єктивності дозволяє охарактеризувати явище збереження та функціонування типового для емігрантського середовища правопису й лексичного різноманіття української мови як семантичне кодування спільноти.

### **Висновки до третього розділу**

Розгляд та співставлення (дихотомія) буттєвих феноменів, пов'язаних з дискурсом збереження, накопичення, відтворення і забування у ситуаціях травми (П. Штомпка), межових ситуацій (К. Ясперс) чи екзистенційних криз, пов'язаних із загрозою самого існування людини, дозволяють окреслити колективну пам'ять, що виникає переважно щодо великої групи/спільноти, складних та/або наріжних подій, обов'язково емоційно забарвлених (нерідко негативно) і щодо декількох поколінь, через концепт трансгенераційного зв'язку поколінь. Проявом такого феномена є постпам'ять, яка охоплює

міжпоколіннєву передачу вражень, поведінки та образів (травматичної пам'яті) від покоління до покоління, що не пережило трагічні події особисто.

Так, системна колективна травма війн, розкуркулення, депортацій, Голодомору українців протягом XX століття призвела до зміни ментальності та соціальної психології, а саме: психологічних, фізіологічних, соціально-комунікативних, аксіологічних та культурно-історичних наслідків. Разом з тим, робота з пам'яттю та державна політика пам'яті можуть сприяти подоланню вказаних наслідків та консолідації нації навколо травми як ресурсу.

Особливостями формування колективних пам'ятей в українському суспільстві є перехід від спадку колоніалізму, «постсовєцької шизофренії» (М. Рябчук) та амбівалентності постколоніальної свідомості, викликаній нав'язуванням/знищенням ідентичності в колоніальному і тоталітарному минулому, виникнення стратегій подолання травми і моделей активної адаптації. Постає діалектична філософська проблема фіксації спогадів та забуття як форми пропрацювання травми, а не субліматичного витіснення її у глибокі шари індивідуального і колективного несвідомого, а також проблема пошуку нових смислів і комунікацій у посттравматичній культурі.

В умовах воєнного сьогодення України, коли повномасштабне вторгнення російської федерації в Україну спричинило масову (п'яту) хвилю української еміграції, актуалізується історична роль української еміграції у вивченні та збереженні культурної спадщини, історії й традицій. Еміграція стала способом екзистенційної втечі задля порятунку свого життя та збереження самості, віднайдення самоідентичності та збереження національної ідентичності за допомогою культурного, освітнього, мистецького творення. Формування центрів і локальних груп українських мігрантів, їх взаємозв'язків і атрибутів, як онтологізація діаспорної форми існування, становить окремий сегмент у націєтворенні українців.

Узагальнюючи масштаби та напрямки діяльності українців зарубіжжя, викладені у роботах провідних дослідників історико-культурного та соціально-



політичного феномена української діаспори (О. Лотоцького, С. Наріжного [190], М. Мушинки [186], М. Мандрики [172], Н. Полонської-Василенко [202], В. Портнова [205; 206], В. Потульницького [207], С. Віднянського [81], Л. Зашкільняка [121], І. Краснодемської [156], Н. Кривди [159], Т. Цимбал [250]), можна зробити висновок, що досягнення кожного з діаспорних діячів і науковців гідні стати об'єктом нашого «колективного пам'ятання», тоді як, загалом, явище української діаспори та діаспорної літератури – історико-культурний феномен, що демонструє досвід культуро-, націєтворення та пам'яттєвих практик спільнот, що можуть бути окресленими як «спільноти пам'яті».

Систематизація контекстуальних даних вагомих здобутків різних осередків і центрів діяльності української еміграції як «спільнот пам'яті»: збереження мови, традицій, комунікації, вивчення історії, культури, створення музеїв, бібліотек, архівів, літератури, концертна діяльність, продукування ідей, внесок у світові наукові напрями – крім дослідницьких завдань, дозволяє показати онтологічно-феноменологічний статус пам'яттєвого, актуалізувати колективну пам'ять і знання сучасних українців про умови та результати діяльності українців закордоном.

## РОЗДІЛ 4

### СИМВОЛІЧНІ РЕПРЕЗЕНТАЦІЇ ПАМ'ЯТІ ЯК КУЛЬТУРНЕ СМИСЛОТВОРЕННЯ

#### 4.1. Символічні форми колективних репрезентацій минулого

Головним критерієм соціальної пам'яті є символічна репрезентація. Символотворення – діяльність і результат колективних зусиль. Культура базується на здатності людської свідомості до символізації, що відрізняє її від тваринного світу. Означуючи концепт культурної пам'яті, важливо наголосити на здатності колективної пам'яті, як вмістилища культурної спадщини, до збереження, відтворення і трансляції інформації й досвіду у майже необмеженому темпоральному вимірі завдяки трансформації форм колективного пам'ятання від усної традиції, звичаєвих норм до письма і нових медіа. Плюральність, глобалізаційні та дезінтеграційні процеси, трансформація політичних націй та криза історизму («кінець історії», за Ф. Фукуямою) сучасної доби становлять головні виклики науковій думці та буттєвій модальності макро- і мікросоціальних структур.

На думку вчених Української школи архетипіки Едуарда Афоніна та Андрія Мартинова, «епоха постмодерну, тенденції якого поступово знову виявляють свій вплив у країнах Центральної та Південно-Східної Європи та у пострадянських країнах Євразії, заперечує саму можливість існування метатеорій, орієнтованих на пошук істини шляхом моделювання в межах міждисциплінарних досліджень» [57, с. 34]. Тому актуалізується звернення до семіотичної моделі аналізу макро-, мікро- і мезосвітів: Всесвіту, людини і культури, відповідно. Однак, в умовах постмодерного ускладнення ставлення до світу й можливостей його аналізу з головною метою – отримання прогностичних висновків – не вбачається змога «механічного» повернення до

методик і практик модерного етапу наукових знань. Вчені зауважують про те, що «не працює також колишня детерміністська залежність між минулим та майбутнім станом суспільної системи, що, зрештою, вщент руйнує потенціал найпоширенішого у модерному часі методу екстраполяції – поширення висновків, одержаних щодо однієї частини суспільної системи, на іншу частину тієї самої системи» [67, с. 45]. Таке коливання між модерном і постмодерном характеризує глобальний культурний процес, сучасність 2010-2020-х років, позначену нідерландськими культурологами Тімотеусом Вермюленом (Timotheus Vermeulen) та Робіном ван ден Аккером (Robin van den Akker) періодом метамодерну, що може проілюструвати нові методології, парадигми мислення, комунікації та смислопокладання, увібравши в себе всі модуси попередніх епох.

У сучасних соціогуманітарних науках продовжує вбачатися продуктивним семіотичний аналіз, здатний поєднати вивчення і охоплення феноменів людства від архаїки до сучасності, від західних цінностей до сходознавства, від усвідомлених духовних практик до несвідомих прагнень. Цю тенденцію підкреслював і Сергій Кримський: «Парадигмація людської діяльності та об'єктивація інформаційних основ предметного поля науки ставить нове питання про семіотичну онтологію пізнання і, відповідно, про радикальне зростання ролі символічних засобів осягнення світу» [161, с. 269].

Як визначав антрополог Кліффорд Гіртц (Clifford Geertz), культуру можна розглядати як контекст символів і значень, створених людьми протягом процесу соціальної взаємодії. Культура знаходить вираження у таких зовнішніх її атрибутах як артефакти, ролі, ритуали й інституції, та у внутрішніх атрибутах: цінності, ідентичності, уявлення, відношення, знання та світогляд [18].

Коннертон зазначає, що семантичне кодування є віддзеркаленням нашої картини світу у відповідності з нашим загальним світоглядом і логічними відношеннями [153, с. 50]. Семантичний код – це операційний «ключ» пам'яті

(те, що включатиме в себе пам'ять), ментальна карта, яка поділяється колективно.

Як процеси пам'ятання, так і забування, що належать до механізмів і властивостей пам'яті, мають вміст символічних актів. Символ – це «спусковий» фактор актуалізації відтворення образів минулого: меморіалізації та комеморації.

*Меморіалізація (memorialization)* – це процес, направлений на збереження колективної пам'яті (спогадів) про події та їх учасників. Цей процес уособлює певний комплекс заходів, який включає декілька складових: дослідження, встановлення та спорудження пам'ятного знаку, освітній процес, практика вшанування та інформування, догляду [232]. З таким розумінням «меморіалізації», як віднайдення та створення нових місць пам'яті, збігається і бачення Українського інституту національної пам'яті. До українських місць пам'яті, тобто об'єктів, завдяки яким відбувається процес пам'ятання, вшанування, пропонується включати:

- український національний пантеон;
- національний військовий меморіальний комплекс;
- сектори військових поховань, окремі могили, пам'ятники та пам'ятні знаки;
- відображення імен загиблих у топонімах, назвах установ та організацій;
- фотовиставки, портрети героїв, присвоєння почесних звань;
- навчально-виховні заходи, музейні та шкільні експозиції;
- соціальна реклама, некрологи;
- календар державних і пам'ятних дат, протокол заходів з їх нагоди тощо [176].

У той час як в європейському баченні простежується візія процесу меморіалізації як форми репарацій або компенсаційних зусиль, спрямованих на вирішення проблем минулих порушень прав людини та відновлення

справедливості, в Україні заходи пам'ятання й вшанування тісно пов'язані з процесами героїзації та глорифікації.

Опція розуміння та позначення «місць пам'яті» передбачає, на переконання П. Нора, вивчення символічної системи та конструювання моделі репрезентацій, *впровадження минулого в теперішньому* [197, с. 242]. Це не індикатори чи знаки минулого, це артикулювання «несвідомої організації колективної пам'яті» та різних ідентичностей. Дослідник формулює модальність окресленої історичної ситуації запитанням: «В наш час, коли нація більше не визначається єдністю мови, простору, історії, волі або колективного почуття, коли щезають традиційні рамки, канали та орієнтири, де ще шукати націю, як не в символічній єдності?» [197, с. 18].

*Комеморація або комеморативні практики (commemoration)* – це комплекс практик (встановлених офіційно державою та повсякденних), направлених на *згадування* (відтворення колективної пам'яті) та віддавання шани особі чи події минулого, зокрема шляхом повторення практик публічних церемоній, поминань тощо.

Комплекс заходів, які можна віднести до комеморативних, включає в себе: оцінку діяльності й ролі діячів минулого, формування місць пам'яті, встановлення державних свят, увічнення імен в назвах вулиць, місць, а також законодавче регулювання питань, пов'язаних з вшануванням та висвітленням подій, створення меморіалів, пам'ятних знаків, експозицій, впорядкування архівів, напрацювання історичних наративів та впровадження їх в освітній процес. Кожна з цих активностей, набуваючи повторюваного характеру та перформативності, перетворюється на символічний топос, здатний до актуалізації знань про події (когнітивної пам'яті) та формування ціннісного ставлення до них. Цікавою формою нагадування можуть виступати комеморативні тренди. Показовою комеморативною практикою є документування та регламентація поховального ритуалу загиблих воїнів під час війни – чину поховання.

Окреме місце у комплексі (ко)меморативних актів посідають музейні засоби (ре)конструювання минулого як складова політики пам'яті. Інтерпретуючи текст Б. Шацької про взаємодію історії і пам'яті, можна визначити музеї, архіви, меморіальні експозиції як способи втілення принципів публічної історії, а саме «впровадження професійної історії в простір публічного життя» [258, с. 22], місце репрезентації фахового історичного знання. Натомість П. Нора зауважує на виключній альтернативі, яку колективна пам'ять може скласти науковій традиції, визначаючи історичну пам'ять як колективну пам'ять групи істориків [197, с. 189].

*Музеєфікація* – форма репрезентації колективної пам'яті; комплекс наукових, законодавчих і публічних заходів, направлених на ознайомлення громадськості з культурною спадщиною та життям суспільства за допомогою створення, збереження та представлення об'єктів музейного значення. Термін у 1920-х роках запропонував український історик, археолог, теоретик мистецтва Федір Шміт. Закон України «Про охорону культурної спадщини» від 8 червня 2000 року визначає музеєфікацію як «сукупність науково обґрунтованих заходів щодо приведення об'єктів культурної спадщини у стан, придатний для екскурсійного відвідування» [209].

До об'єктів музеєфікації належать: рухомі та нерухомі пам'ятки, нематеріальна культурна спадщина, історико-культурні та архітектурні пам'ятки, ансамблі та комплекси, природні та антропогенні середовища тощо. Форми музеєфікації ґрунтовані на *суспільній відповідальності* у зв'язку з публічністю та почуттями довіри та, до певної міри, еталонності, здатними викликати усвідомленість, поінформованість, проактивність, толерантність.

Меморіалізація та комеморація мають сталу синтезу процесу колективного пам'ятання та роботи з минулим, ключовими механізми якого є властивості колективної пам'яті до збереження і відтворення образів минулого, де меморіалізація є свого роду процесом формування пам'яті, а комеморація – її повторюваного закріплення. У той час як меморіалізацію можна визначити як

створення маркерів (частіше матеріальних) ідентичності, то, зі слів філософа С. Дацюка, на колективну пам'ять мають право «жорстко організовані, ідеологізовані та договірні спільноти» [102, с. 196]. Якщо процеси меморіалізації підпорядковуються переважно державним політикам пам'яті та нормативно-правовому забезпеченню, то комеморативні практики можуть мати як офіційний, так і неофіційний характер та включати в себе широке коло практик культури, що імплементуються у життя індивідів й конструюють повсякденну реальність (за А. Шюцем), наприклад, практика запалювання свічки у День пам'яті жертв голодоморів. Хоча соціальна реальність, вочевидь, не обмежується станом суспільної свідомості, орієнтованість на зовнішній світ передбачає, що знання, установки, цінності, світобачення лише тоді набувають конкретного сенсу, коли впроваджуються у життя (життєсвіт, за Е. Гуссерлем) дії і вчинки акторів (дієвців). Комеморативні практики характеризує така якість, як *рефлексійність* або здатність працювати з минулим, переданим індивіду попередніми поколіннями й отриманим ним у ході власного досвіду на рівні запам'ятовування, (ре)конструювання і репродукування.

У даному контексті колективну пам'ять можна кваліфікувати як колективну роботу з минулим, образи минулого, що поділяються спільнотою, об'єктивовані у спільних (колективних) практиках рефлексійної коекзистенції або спів-буття.

З цієї точки зору важливо означити концепт формування (конструювання) образу минулого. *Образ минулого* включає в себе як історичні наративи, так і усні свідчення, родинні перекази, табу, нав'язані міфи та уявлення про спільне минуле, сформовані під впливом минулого досвіду. Образ минулого несе в собі трохи ширший контекст, ніж напрацювання вчених та офіційне витлумачення подій минулого, хоча, безперечно, може включати і не суперечити їм. Знаходження спільних точок зору на процеси минулого та формування спільноти, яка поділяє ціннісне ставлення до подій, створює образ минулого, що викликає рефлексію, актуалізується та символічно відображується

візуально, вербально та у поведінкових практиках. Крім того, колективні образи минулого за допомогою засвоєних переконань та прагнень викликають роботу колективної уяви, формуючи образи майбутнього.

Минуле у пам'яті постає не як даність, а як сума інтерпретацій та отриманих значень. Завдяки минулому та досвіду людина живе у світі значень і смислів. Теоретичний підхід до розуміння соціальних процесів взаємодії особистості і соціуму як процесу символічного спілкування, описаний вченими напрямку символічного інтеракціонізму (Г. Блумер, Дж. Мід), робить можливим розв'язання питання розуміння поведінки людей. *Інтеракціоністський підхід* передбачає рефлексивний механізм опанування досвіду (самості), де кожна дія соціального діяча передбачає використання символів. Утворення і використання символів – це головна антропокультурна характеристика людини. Символи є надбанням людства. Так, спілкування за допомогою мови і текстів є символічно опосередкованим. Людина в ході своєї життєдіяльності засвоює групові значення та інтерпретації символів. Спільною з феноменологічною філософією у інтеракціоністському підході є інтенціональність, адже реальність виникає лише на основі свідомого сприйняття предметів та явищ світу.

Даний підхід дає ще одне бачення причин виникнення множинності колективних пам'ятей в залежності від інтерпретацій поведінкових актів та значень, наданих образам минулого. Інтерпретація та значення можуть бути змінені, що передбачає зміну змісту колективної пам'яті. Пам'ять як засвоєння досвіду, усвідомлення минулого є шляхом формування самості індивіда і, відповідно, ідентичності – індивідуальної й колективної. У цьому контексті колективна пам'ять – це символічна форма передачі культурних смислів.

У зв'язку з постулюванням рефлексивної природи пам'яті, постає філософська проблема суб'єктивності відчуттів, реакцій, «проживання» досвіду. Людиномірність пам'яті в інтерсуб'єктивній реальності демонструє, що проблема забуття є колективною проблемою, хоча відбувається на



індивідуальному рівні, коли втрата нагадування призводить до забуття. Практики нагадування, активізації колективної пам'яті мають враховувати засадничі основи національної гідності (особливості національної ментальності, досвіду, архетипи національної культури) та артикуляцію європейських, і ширше, загальнолюдських цінностей: свободи, справедливості, прав людини, розмаїття, раціональності, толерантності. У такий спосіб за допомогою комеморативних практик світоглядна позиція, що об'єднує людей, спільні спогади і досвід мають змогу бути більш масовими та універсальними.

Можна припустити, що в еру діджиталізації та цифрових медіа роль та вплив політичних еліт як меншості з монополією на владу (політичного класу, за Гаetano Моска) зможуть посісти лідери думок, які з'являтимуться в різних сферах, зокрема, журналістиці, публіцистиці, мистецтві, громадському секторі та соціальних медіа. Ті меседжі, які вони транслюватимуть, отримуватимуть масштабний соціальний резонанс. Також слід враховувати, що в сучасній масовій комунікації та пропагандистській ідеології створюються інструменти для маніпулювання суспільною свідомістю за допомогою викривлення історії, формування доктринальної системи мислення, створення гібридних образів-симулякрів минулого та міфологізації, зокрема політичної, минулого.

Під категорію «міфу» потрапляють різноманітні процеси і явища суспільної свідомості. Широком науковим доробком культурних антропологів, етносеміотиків (К. Леві-Строс, Л. Леві-Брюль, Дж. Армстронг, А. Сміт, Е. Кассіер, Р. Барт) досліджено актуальність міфологічної свідомості для будь-якої культурної епохи. У концепції *«міфологізації пам'яті»* Б. Шацької міф подається у своєму науковому розгляді у різних трактуваннях: архаїчної міфологічної (ненаукової) свідомості, переконань певного типу, техніки панування над людьми. Концепція *«міфологізації»* та уся повнота й багатомірність категорії міфу вказує на апелювання до ірраціональної складової колективної пам'яті. Міфотворчість належить до механізмів евокації, здатних викликати у людині певні переживання. За Ф. Ніцше, міфотворчість є основною

культурно-філософською категорією. Зауважимо, що сучасна міфотворчість продовжує існувати як метод моделювання нових віртуальних реальностей. Продуктивною у цьому аспекті є думка української дослідниці Лариси Нагорної: «Будучи явищем когнітивним за своєю природою, мнemoісторія заслуговує на статус серйозної гуманітарної дисципліни і має розглядатися як сфера наукового пошуку, з власним теоретико-методологічним забезпеченням і з використанням усіх можливих засобів протидії стереотипізації й міфотворенню» [188, с. 9].

Слід відзначити, що з 1991 року в Україні комеморативні моделі були тісно пов'язані з такими історичними процесами як демократизація, дерадянiзація, реабілітація (відновлення пам'яті про репресованих), розбудова громадянського суспільства, деколонізація, а з початком повномасштабного вторгнення росії – дерусифікація, а також науковими напрямками постколоніальних, постгеноцидних студій, Cultural and Heritage studies, усноісторичних досліджень та ін. Так, декомунізація у пам'яттєвих практиках виступила способом перемаркування простору та подолання зон замовчування. Утвердження пам'яті й історії як спосіб визнання саmобутності деколонізованих народів (за П. Нора) не є унікальним цивілізаційним явищем в Україні, однак набуло, на думку Л. Нагорної, за президентства В. Ющенка рис пасеїзму (відчуття минулого часу, що заважає бачити перспективу), віктимної етноментальності та травматичної моделі національної ідентичності [188, с. 11].

Формування національної ідентичності постколоніальних народів не виключає шлях через політику скривдженості. Тоталітарне та імперське минуле є фактором відчуття ображеної гідності та приниженості. Політика скривдженості (*the Politics of Resentment* у Френсіса Фукуями) породжує запит на справедливість як складову моральної суб'єктності й гідності. Діяльність багатьох інституцій, науковців, нормативно-законодавче поле щодо політики пам'яті часів незалежності України, зокрема декомунізаційні закони 2015 року, можна оцінити як механізм подолання тоталітарного минулого та репресії

пам'яті, що відбувалися у «закритому» суспільстві Радянського союзу. За Жаном Бодріаром, «забуття про знищення є складовою знищення, тому що воно – ще й знищення пам'яті, історії, соціального» [65, с. 75]. Відновлення справедливості й гідності у країнах постімперського минулого невіддільне, за переконанням американського футуролога Френсіса Фукуями, від здійснення демократичного вибору шляхом подальшого існування ліберальних демократій з інклюзивною національною ідентичністю [246, с. 133].

Розв'язанням наявності різних комеморативних дискурсів в Україні та їх потенційної конфліктогенності має бути налагодження *публічного діалогу* та філософії комплементарності (взаємодоповнення) або партисипативності пам'ятей (багатовекторність пам'яті у Майкла Ротберга), якщо не на практиці, то принаймні як прагнення. Одним із вагомих зрушень у цій царині, спричинених геноцидальними подіями російсько-української війни, стало пожвавлення інтересу до вивчення історії, переосмислення історичних постатей та формування нового «пантеону героїв».

Для ілюстрування цієї ситуації розглянемо результати моніторингових досліджень щодо сприйняття історії та уявлення про історичні постаті й події жителів України, здійснених Київським міжнародним інститутом соціології (КМІС) з 19 по 27 січня 2023 року [127]. Як бачимо, близько 80% респондентів оцінили свій інтерес до історії України як доволі чи дуже високий, 17% – радше невисокий і лише 1% зовсім не цікавляться історією України, до того ж 69% опитаних відчували зростання інтересу до історії України протягом останнього року, тобто 2022 року, від початку повномасштабного вторгнення росії в Україну

Щодо ставлення до більшості історичних постатей, які були включені до опитування, серед жителів України спостерігався консенсус: більшість жителів України в усіх соціально-демографічних категоріях та в усіх регіонах України (із невеликими відмінностями) виявили позитивне ставлення до українських історичних постатей, що грали роль у становленні української нації та

української держави, і різко негативно поставилися до російських/радянських політичних лідерів та діячів. Так, позитивне ставлення до Михайла Грушевського мали 90 % жителів країни, Ярослава Мудрого – 87 %, В'ячеслава Чорновола – 86 %, Богдана Хмельницького – 89 %, Степана Бандери – 83 %, у той час як до Катерини II позитивне ставлення висловили 13 % респондентів, до Володимира Леніна – 8%, Сталіна – 6 %.

Показово, що, за даними моніторингу 2023 року, 91% жителів України погодилися із твердженням, що Голодомор був геноцидом українського народу, 64% погоджуються із твердженням, що Україна була колонією Російської імперії, 31% – не погоджуються і 5% не визначилися із відповіддю на це запитання. На думку переважної більшості (62%), Україна має відзначати День пам'яті та примирення 8 травня, 22% – День перемоги над нацизмом 9 травня.

Для підтвердження зрушень розглянемо ще одне моніторингове дослідження КМІС щодо демонструє динаміку ставлення українців до Сталіна протягом 1991-2023 рр. [105]. Дослідження демонструє, що у 1991 році, відразу після проголошення незалежності України, кількість тих, хто вважав Сталіна великим вождем становила 27 %. Далі цей відсоток зростав і у 2002 році таких було майже 40 %. Відсоток тих, хто вважає Сталіна великим вождем, знизився з 39 % у 2002 році до 9 % у 2023 році. Це ж дослідження пропонує порівняльну динаміку ставлення до Сталіна в Україні та росії. В останній з 2016 року спостерігаємо зростання кількості прихильників постаті з 28 % до 56 % і 54 % у 2021 і 2023 роках відповідно. В Україні натомість спостерігаємо падіння позитивної динаміки з 23 % до 16 % і 9 % у вказаних роках, що бралися до уваги. Це доводить зростання розриву оціночних прихильностей жителів країн, що у 2023 році склав 45 % (відсоткових пунктів) різниці.

На думку президента КМІС Володимира Паніотто, у наведеному дослідженні «ставлення до Сталіна є чутливим індикатором успіху процесів декомунізації в Україні і особливо показовим індикатором різниці між українським і російським суспільством» [105]. Також фіксування

вищезазначеної динаміки, на наше переконання, засвідчує релятивізацію означених філософом С. Дацюком у публікації кінця 2018 року «Чи можлива спільна колективна пам'ять українців?» розмежування та протистояння наступних комеморативних стратегій в Україні: української інституційної, комуно-соціалістичної, імперсько-російської та націоналістичної (контр)комеморацій [102, с. 204]. Поштовхом до шляху формування договірної комеморації стало виникнення образу інфернального ворога в особі країни-агресора та, відповідно, перегляд історичних фактів, пов'язаних з його ворожими діями проти української самобутності й незалежності.

Об'єкти колективної пам'яті або одиниці колективного пригадування – це історичні події та історичні форми, які ми запам'ятовуємо, можемо пригадати, відтворити, зробити символом, засобом легітимізації, завдяки чому формується ціннісне ставлення та етична парадигма. Наприклад, такою парадигмою можна розглядати пам'ять у вигляді колективної провини (за К. Ясперсом) чи колективної відповідальності у німців після подій Другої світової війни, або запропоновану ізраїльським філософом Авішаєм Маргалітом (Avishai Margalit) етику пам'яті [31] і подолання наслідків колективних травм у вигляді прощення.

У час, коли українська історія та сьогодення не перестають демонструвати приклади колективного героїзму й жертвності, формування нової етики пам'яті передбачає бачення колективних пам'ятей як принципу інтеграції культурно-соціального досвіду у єдину систему духовних цінностей. Тиск і знищення маркерів національної ідентичності під час російсько-української війни через масове руйнування меморіалів, могил, закладів культури, колекцій, здатних утримувати і передавати історичну інформацію, спогади та емоційну прив'язаність, ілюструє їх виключну здатність «утримувати минуле».

*Етика пам'яті* – це усвідомлення необхідності та соціальні практики із запобігання повтору минулого з будь-якими формами насильства («банальності зла» за Х. Арендт).

Визначені Ерихом Фроммом екзистенційні модуси буттєвості й володіння, останній з яких значно актуалізований суспільним укладом епохи консюмеризму (*consumer society*), також екстраполюються на ставлення до часового виміру буття, а саме ставлення до минулого. Більше того, цікавою є думка Фромма про те, що спогад, який пригадується, в суб'єктивному переживанні стає актом теперішнього, відтворене минуле «перестає бути минулим» [245, с. 188]. Видається необхідним таке уточнення, а саме щодо «в'язниці часу», що, на переконання німецького психоаналітика, виникає у модусі володіння, де відбувається накопичення продуктів людської життєдіяльності, саме спільно пережитий досвід може набувати пріоритетного значення у антропологічно-етичній системі, здатній перевести принципи співбуття в моральну категорію.

Перекодування або пом'якшення символізації колективної пам'яті про травматичні події минулого (травматичної пам'яті) може стати варіантом подолання її деструктивних впливів на суспільство. Крім того, такий спосіб може лягти в основу формування національної ідеї. Беручи у засновок формулювання Бенедикта Андерсона про нації як уявлені спільноти, які є результатом роботи спільної суспільної уяви, роль колективної пам'яті у громадянській освіті можна означити як конструювання суспільної уяви щодо минулого, теперішнього і майбутнього з особливою увагою до досвіду минулого і цивілізаційного поступу.

Однією з світоглядних практик, направлених на розв'язання можливих конфліктів чи конкурентних моделей пам'ятей різних спільнот та їх комеморацій, є шанобливе ставлення до спадщини. Слід відзначити, що збереження та повага до історико-культурної спадщини, крім туристичної привабливості та форми доступного широкого ознайомлення з історією суспільства, забезпечує особистості і громаді повагу до різноманіття, людського життя і досвіду, ідей і здобутків, історії виживання чи боротьби, історичну компетентність та толерантність.

Серед основних властивостей пам'яті, таких як вибіркова емоційність, рефлексійний характер, інтенційність та образність, *символічна форма репрезентацій минулого* є найбільш валідною у створенні спільнот пам'яті, здатних розрізняти семантичний код. Єдиним реальним, укоріненим в вітальнопсихологічні властивості людини, є індивідуальний спосіб пам'ятання, у той час як різноманітність колективних форм (ре)конструювання минулого може бути атрибутована через символічні маркери.

Термін «*спільноти пам'яті*», запропонований дослідницею пам'яті Івною Ірвін-Зарецькою (Irwin–Zarecka) [25], можна розуміти як колективи, що мають спільну матрицю минулого, колективні зусилля пам'ятання та конструювання образів минулого. Спільнота носіїв-репрезентантів колективної пам'яті – це соціокультурне явище смислового порядку. «Носіями-репрезентантами культурної пам'яті виступають категорії культури, зокрема й такі, як міфи, стереотипи й уявлення (переважно вербальні, але частково і візуальні), що відображають усталену в даний час і в даній культурній спільноті рецепцію проблеми, події чи постаті», – зазначає Роман Голик [88].

Розглядаючи символ як підставу для формування спільнот пам'яті, слід зауважити, що *символ* є основним інструментом взаємодії у діалектичному відношенні «людина-світ». Мова, мистецтво, міфологія, релігія і наука – символічні форми діяльності людини, за Е. Кассіером, які оприявлюють її культурну сутність (Homo symbolicum). Якщо визначальною характеристикою колективної пам'яті, за методом дюркгаймівського функціонального аналізу, вважати накопичення і передачу досвіду, то саме ця здатність і визначає досвід культурного символотворення. Розуміння унікальності цього досвіду надає ідифікаційні маркери для формування усвідомлення внутрішньої спільності та зовнішньої окремішності спільноти.

У площині різноманіття історичних форм і практик символічної репрезентації минулого можна експлікувати феномен культури пам'яті як творення конвенціональних символів, (ре)конструювання образів минулого та

їх сенсів, здатних до емоційно-чуттєвого сприйняття, повторюваної перформативності та рефлексійності.

Відношення пам'яті (*memory*) та процесуальності пам'ятання (*remembering*) має кореляцію як відношення категорій форми і змісту, де таке відношення має взаємозалежний характер. Пам'ятання формально створює вміст абстрактної категорії та духовно-феноменологічного виміру поняття «пам'ять», у той час як вміст пам'яті забезпечує можливість пам'ятання і пригадування та визначає яким воно буде. Як соціальні рамки (термін запропонований М. Альббаксом) сьогодення формують уявлення про минуле (пригадування), так і соціальні рамки минулого визначають яким залишився/зберігся спогад про минуле.

Пам'ять оприявлює минуле як темпоральний вимір буття. У феноменологічному дискурсі минуле не існує, окрім того, що пам'ятають і пригадують (актуалізують у пам'яті). Образи минулого виникають у свідомості як феномени і передаються з індивідуального на колективний вимір через комунікацію та соціальну інтеракцію.

Звідси, *культура пам'яті* – це комунікативна здатність до спів-буття (реконструювання) образів минулого, спільного ціннісного ставлення до минулого та його репрезентування. Аксіологічно-екзистенційний зміст поняття «цінності ставлення», запропонований Віктором Франклом, включає світоглядну парадигму сенсів буття, що здатні бути сформованими за допомогою пам'ятання. Робота з пам'яттю (минулим) має давати відчуття осмисленого і усвідомленого теперішнього з можливостями прогностичного бачення майбутнього.



## 4.2. Пам'ять як форма символічного буття: візуальна культура та парадигма пам'яті

Людська життєдіяльність взаємовизначально як обумовлена культурою, так і продукує культуру. Життя індивідів та людства в цілому відбувається у координатах «антропологічного часу», особливістю якого є здатність взаємодіяти і проявляти себе разом різних його модусів – минулого, теперішнього, майбутнього [101, с.20]. У питанні символічної об'єктивації колективної пам'яті особливу позицію займають культура і мистецтво як інструменти, форми і способи активізації й інституалізації зв'язків часових модусів буття (минулого, теперішнього і майбутнього). Ставлення до минулого визначається у формах роботи зі спадщиною, у першу чергу культурною спадщиною. Викликом залишається комунікація та культура в умовах глобального світу, цифрої епохи та нівелювання традиційних суспільств і зв'язків.

Засоби мистецтва і, ширше, культури безпосередньо впливають на формування національної ідентичності, когнітивних конструкцій, смислових конструктів та моральної суб'єктності, визначаючи вчинки і поведінку людей. Інструментарій формування ідентичностей також дають система освіти, робота засобів масової інформації, діяльність академічних спільнот, нові наративи і новий пантеон героїв.

До символічних форм передачі колективної пам'яті можна віднести будь-який візуальний матеріал як поза межами мистецтва, так і включаючи його, що є предметом зацікавлення і вивчення естетики, досліджень культури, медіа і музеїв та, зрозуміло, історії мистецтва (див. рис. 4.1). Говорячи про культурну релятивність історичних подій та пам'яті про них, ми торкаємося досліджень *соціальної семіотики культури*. Зауважимо, що культура постмодерну практично повністю будується на ремінісценціях, перетворюючи текст на інтертекст, текст, створений зі зразків і смислів попередньої культури, а

метамодерн, що приходить на зміну постмодерну, демонструє, за означенням Юлії Шабанової, «трансформаційні тенденції смислових пошуків, що знаходять відображення в стані перманентної невизначеності» [256, с. 73].

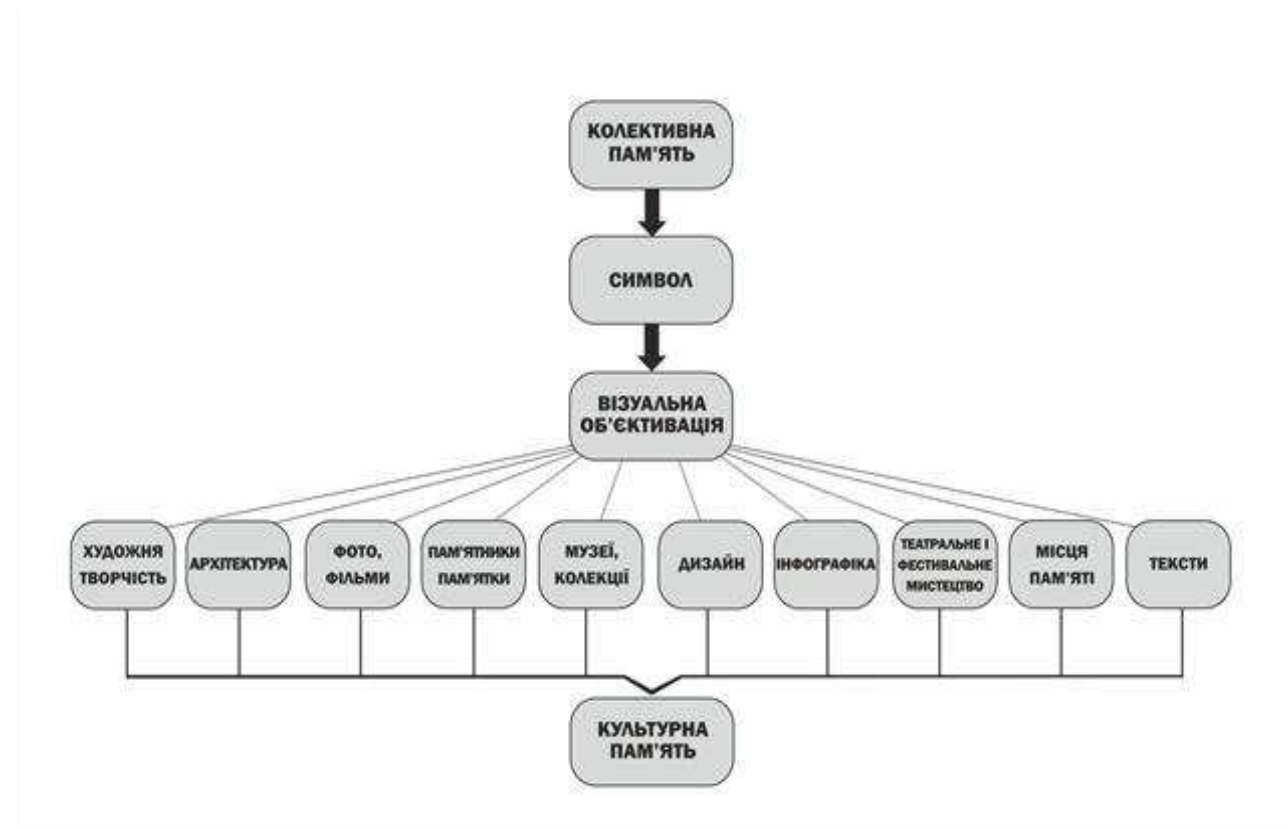


Рис. 4.1. Символічні форми передачі колективної пам'яті

На важливості мистецтва для запам'ятовування, передачі досвіду і цінностей від часів давніх (дописемних) культур наголошувала дослідниця мистецтва пам'яті Френсіс Єйтс [43]. Механізм запам'ятовування створюють враження від образів та асоціацій. Так, облаштування простору й архітектура житла вже мають асоціативну архітектурну мнемоніку. Давньоримські театри й давньогрецькі стадіони, побудовані за радіальним принципом, чи ордери стародавніх храмів викликали асоціативний зв'язок з міфологемами й легендами цих культур.

Тоді як до мистецтва відносять «високе мистецтво» (вияв особистого людського відкриття), декоративно-вжиткове, дизайн, фотографію та відеообрази, архітектуру [99, с. 222-223], практика музеїв і колекцій

підпорядкована візуальним засобам відбору, впорядкування та візуальної інтерпретації. Пам'ятки повсякденного життя та побуту, що свідчать про минулі звичаї, ритуали і соціальні стосунки, посідають у музеях таке ж місце, як археологічні, природознавчі експонати чи твори мистецтва. Просторова організація та демонстрація артефактів у музеях також належить до форм «мистецтва пам'яті» (Ф. Єйтс, П. Гаттон). Функцією музеїв та колекцій є організація запам'ятовування, збереження та відтворення минулого з метою вибудови образів майбутнього (за допомогою причинно-наслідкових схем, когнітивної роботи та роботи уяви).

На створення «уявних образів», утримання та передачу спогадів за допомогою *матеріальних артефактів* – пам'ятників, статуй, надгробків, медалей – вказував історик культури Пітер Берк (Peter Burke) [10, р. 101]. Усі ці артефакти належать до форм репрезентацій минулого та архітектурно-просторової меморіалізації за допомогою образів.

Форма, вигляд та місце розташування пам'ятників є визначальними характеристиками, які обумовлюють їх соціокультурне та символічне значення. Райнгард Козеллек, розглядаючи пам'ятники як візуалізацію культу мертвих, вказує на їх семантичний зміст, що потребує для свого розуміння дослідження написів та історії мистецтва, а саме, знакового світу й естетичних складових [149, с. 45-46]. Феномен «невідомого солдата», на думку німецького історика, – це символізація об'єднаної пам'яті нації. Культ мертвих внаслідок масової загибелі на війні – це політична форма християнського «спасіння душі», де «ніхто не може загинути марно, про кожного має залишитися пам'ять», а після масових вбивств Першої світової війни – це, за висловом Козеллека, «відчайдушна спроба врятувати із забуття кожного зниклого окремо» [149, с. 55, 58].

«Повалений» Лембрука, пам'ятник Кете Кольвітц у вигляді подружжя, яке ніколи не дочекається свого сина, образ знищеної людини Задкіна – яскраві приклади художньообразної меморіалізації втрати. «Тоталізація війни», «поява

нових культових форм», за Р. Козеллеком, – це ознака ХХ століття і сьогодення. Виклик відчуття особливого роду, відтворення масового забуття, візуалізація відмови від забуття і зникнення, скорботний відгук – рефлексія вченого на сучасну культуру пам'ятників.

У науковому трактуванні концепту «(ре)конструювання минулого» не можна не погодитися з думкою директора Українського інституту вивчення Голокосту «Ткума» Ігоря Щупака про те, що «історія є моделлю минулого, є певною конструкцією нашого уявлення про нього» і наголошенням вченого на актуальності процесів декомунізації та створення нового пантеону героїв у контексті переосмислення та сучасного розуміння історичних процесів і явищ. «Важливо мати критичне ставлення до власної національної історії, і стосується це всіх народів», – зазначає І. Щупак, вбачаючи дискусійним спорудження пам'ятників «неоднозначним» героям, при чому, на думку спеціаліста, «особливого значення набуває місце такого спорудження» [263, с. 283, 285-286].

У контексті інтертекстуальності та медіатекстуальності сучасного мистецтва важливим кроком має стати розшифровування семіотичних «каналів» художньообразної мови творчості митців. Так, усвідомлення символічного звучання колективного несвідомого, об'єктивованого у художній творчості, може стати ключем до розуміння як символічних форм поведінки (ритуалізації) соціуму, так і націогенезису загалом. Філософсько-естетичний аналіз творів мистецтва як символічної реальності дозволяє увести у науковий обіг бачення трансгенераційної концепції передачі травматичного досвіду та художньої рецепції трагічних сторінок української історії ХХ століття.

Комеморативну рефлексію за допомогою засобів мистецтва забезпечують наступні властивості творів сучасного мистецтва:

- механізми евокації (здатність викликати емоції);
- рефлексійність та перцептивність;
- інтертекстуальність;

- палімпсестність і відкритість до інтерпретацій (семіозису, за Ч. Пірсом);
- перформативність;
- образність.

Дослідження «Перформативність пам'яті в мистецтві та популярній культурі» [34] актуалізує напрямок аналізу культурної пам'яті через розуміння пам'яті як перформативного акту в мистецтві та популярній культурі. Автори дослідження, науковці голландського університету беруть за основу, що мистецтво та художні практики активізують пам'ять і відтворюють минуле в сьогоденні, в умовах нової медіакультури відіграють ключову роль у складних процесах запам'ятовування та забування, пригадування та забування, амнезії та анамнезу, які складають культурну пам'ять. Подібне концептуальне поєднання методологічного фокусу на пам'яті як перформансі з теоретичним фокусом на мистецтві та популярній культурі як практиках пам'яті здійснює й українська онлайнплатформа «Минуле / Майбутнє / Мистецтво» (<https://pastfutureart.org>), куратором якої є філософ Оксана Довгополова. Також 2023 року в Україні опубліковане дослідження Яни Барінової, де розглянуто трагедію Бабиного Яру та його музеєфікацію як простору пам'яті у сучасному місті через концепт нових медіа [59].

У контексті форм та способів символізації пам'яті важливо означити її місце в загальній теорії знаків та визначити комеморативні можливості культурної семіотики. Закладена Шеллінгом у «Філософії мистецтва» дуалістична інтерпретація символу як єдності окремого і загального, знаходить своє бачення у подальших наукових пошуках. Різноманітним аспектам мови символів були присвячені праці Чарлза Пірса, Бертрана Расселла, Рудольфа Карнапа, Жана Піаже, Ернста Кассіра, Сюзанни Лангер, Фердинанда де Соссюра, Карла Густава Юнга, Умберто Еко та багатьох інших вчених.

Важливою з поглядів філософії культури та символічної діяльності стала концепція Ернста Кассіра. Культуру, як еволюційний модус буття людини,

Е. Кассіер називає «символічним універсумом», завдяки якому людина виокремлюється зі світу природи і фізичних тіл: «Людина живе... не тільки у фізичному, а й символічному універсумі. Мова, міф, мистецтво, релігія – частини цього універсуму» [247, с. 225].

Український науковець Роман Зимовець пролонгує концепт символічного універсуму до всеосяжеї системи, що легітимує усю буттєву даність: «Вищий щабель легітимації, використовуючи термінологію П. Бергера і Т. Лукмана, становлять «символічні універсуми». Це «універсуми», оскільки вони забезпечують граничну легітимацію як соціокультурного горизонту, так і індивідуального життя, що відбувається в цьому горизонті. Вони є «символічними», оскільки їх не можна пережити в безпосередньому досвіді. Вони мають місце у нашій уяві саме як сукупність символів, за допомоги яких будь-який досвід (не тільки повсякденної реальності) може знайти пояснення.

Це всеосяжні системи значень, які інтегрують різні структури та сегменти життєсвіту в єдине ціле з індивідуальними досвідами його учасників. Символічний універсум – це смислова надбудова над рівнем соціального звання, інституцій та комунікативно компетентних учасників, котра легітимує сам життєвий світ у всій його структурній єдності та сегментній комплексності» [62, с. 199].

Концепція Е. Кассієра виглядає найбільш універсальною з точки зору філософсько-культурологічного спектру досліджень та інструменталізації філософської антропології пам'яттєвого дискурсу. Символічний універсум включає всю повноту буття, у першу чергу суспільне буття (символічне суспільство) та світ міжособистісних комунікацій за допомогою міфу, мистецтва, мови, релігії та науки. Соціальна характеристика феномена пам'яті позначає здатність синтезувати різні аспекти як індивідуального, так спільного людського буття, на які накладається символізм як культурна матриця. Запропонована послідовницею Кассієра Сюзанною Лангер (Susanne Katherina Langer) ідея «символічної трансформації», де мистецтво, мова, ритуал – це

активне завершення символічної трансформації досвіду, висуває питання онтологічного статусу минулого і форми його закріплення – досвіду.

Цікавою з цієї точки зору є теорія знакової системи Чарльза Пірса (Charles Sanders Peirce). Знак як репрезентант об'єкта стає зрозумілим, на думку американського філософа, за допомогою інтерпретанта (the interpretant) знака, тобто мисленнєвого уявлення про закладений зміст. Відношення знак-об'єкт виникає лише за наявності інтерпретанта і визначається ним. У той час як здатність до сигніфікації має не весь знак, а лише його певний означувальний елемент (the signifying element of the sign), лише певні ознаки об'єкта дозволяють знаку позначати його, що й визначає його позначення/детермінацію [4]. Відтак, процес семіозису, за Ч. Пірсом, спрощено виглядає так: об'єкт визначає знак, знак генерує інтерпретанта, що в свою чергу генерує нескінченне число знаків (репрезентацій).

Інноваційним у тріадній знаковій філософії Пірса є наявність інтерпретанта (або перекладача), який забезпечує розуміння знака та позначеного ним об'єкта. «Уявлення про знаки і знакові системи є невід'ємною складовою філософських рефлексій природи мови, мислення та людської комунікації. У різні епохи ми маємо різні теорії знаків, які є спробами прояснити ті чи інші світоглядні, культурні чи філософські проблеми», - зазначає у публікації, присвяченій категоріям Ч. Пірса, Т. Маменко [171, с. 124].

Структуралістська семіотика Фердинанда де Сосюра (Ferdinand de Saussure) ще більше звертається до мовної компоненти знакових систем та інтерпретує знаки як такі, що набувають значення всередині структури тексту. За аналогією можна стверджувати, що етносимволічні знаки набувають сенсу всередині етноментального та етнокультурного поля. Наприклад, певні знаки (ритуали) етикету вітання чи трауру будуть зрозумілими лише носіям певної культури та тим, хто знайомий з культурно-історичною специфікою спільноти. Загалом, французький структуралізм (К. Леві-Строс, Р. Барт, М. Фуко) визначав

основою культурної життєдіяльності людини знакову систему як спосіб взаємодії із зовнішнім світом.

Ідеї лінгвістики були застосовані до інших способів репрезентації, що підкреслюють роль соціальних ресурсів (соціальної даності), соціальної історії та існуючих конвенцій у візуальній комунікації. Мультимодальну теорію (*a theory of multimodal social semiotics*), репрезентаційні та інтеракційні значення візуального образу розробили Гюнтер Кресс (Gunther Kress) та Тео ван Леувен (Theo van Leeuwen). Г. Кресс визначив семіотичний модус (*mode*) як соціально сформований та культурно заданий семіотичний ресурс для створення зображення (*image*) [28, р. 35]. Семіотичні модуси формуються як внутрішніми характеристиками та можливостями середовища, так і вимогами, історією та цінностями суспільств та їх культур, це продукт соціальної дії і суспільної історії. «На наш погляд, значення, висловлені ораторами, письменниками, графіками, фотографами, дизайнерами, художниками і скульпторами – це перш за все соціальні смисли, відображення соціального життя», – наполягають автори дослідження «*Reading images. The grammar of visual design*» [28, р. 20]. Запропонований вченими новий погляд на візуальне, вимагає важливої нової комунікативної здатності, смислотворчості або «візуальної грамотності», адже інтерпретації репрезентацій завжди множинні, це результат досвіду та форм соціальної взаємодії.

Осмислення чи інтерпретація знака, що складає суть семіозису, спонукає до мультимодального дискурсивного аналізу, що вміщує семантичне й естетичне сприйняття творів мистецтва. Значну увагу особливостям мистецьких зображень (іконологічних схем і образів) приділив німецький теоретик мистецтва Абі Варбург [41]. Головний концепт Варбурга під назвою «міграція образів» означає спадкоємність мистецького символізму, його тяглість та можливості до інтерпретації в залежності від знання і розуміння втілених на полотнах символів, сюжетів, алегорій. Принципи іконологічного аналізу були розвинені учнями і послідовниками вченого – представниками



Варбурзької школи. Важливо зауважити, що дослідження А. Варбурга поєднують бачення символічного характеру культури і теорії соціальної пам'яті, де візуальні архіви виступають образами пам'яті.

На українському підґрунті багатоманітність концепцій та інтерпретацій, що лягла в основу характеристики культурних явищ і процесів, які мають семантичний сенс, тісно пов'язана з дослідженням та характеристикою етнокультурних особливостей та проблем національно-культурної ідентичності. Символічну природу має концепція архетипів національної культури, що виступає важливим засобом розуміння світобачення та світовідчуття української нації. Мистецтво репрезентує світогляд нації, представлений позачасовими та всеосяжними духовними координатами, її історію та культуру. Є підстави стверджувати, що твір мистецтва може нести у собі не лише мистецькі символи, художні образи й прийоми, а й культурологічні коди, а за характером публічного розповсюдження для огляду й ознайомлення відігравати роль «фігур пам'яті», за Яном Ассманом [72, с. 133].

Будемо мати на увазі, що семіотика склалася у лоні прикладної сфери теорії знань – логіки (логічна семантика Г. Фреге, Ч. Пірса) та лінгвістики (лінгвістичний структуралізм Ф. де Соссюра), де остання тісно взаємодіє з герменевтичним тлумаченням мови і текстів. Близькою до знакових теорій в соціальному контексті виступила наукова побудова проблеми смислу, яку не обходять Фреге і Пірс – «трикутник» Фреге: ім'я-смысл-денотат, аксіоматична теорія Д. Гільберта. У цьому баченні філософсько-логічні пошуки смислу добре узгоджуються з феноменологією Е. Гуссерля, де осмислення буття забезпечують інтенціональність свідомості та ідея смислу як суб'єктивної даності і репрезентації світу в людському дусі та інтелекті. На перетині історії філософії, культурології, соціальної психології та етнології сформувався напрямок загальної семіотики – етносеміотика, яка пропонує питання антропокультурної проблематики.

Звернувшись до питання ролі культурної семіотики у вибудові комеморативного дискурсу, бачимо, що відповідь на це питання апелює до трактування поняття «*символ*». Спираючись на загальне визначення символу як умовного позначення певного предмета або явища, яке виражає його загальний смисл [240, с. 203], можемо застосовувати феномен сигнітивного відображення дійсності у широкому культурно-історичному діапазоні. Так, культурно-історичні зразки поля візуальності (візуальні артефакти) демонструють історичні модуси символізації подій, постатей, атрибутів, де, нерідко, розуміння прихованих іконографічних схем потребує знання про увесь широкий контекст історії, культури, традицій. Цю думку обстоює і Сергій Кримський: «Символ – це знак із безконечним смислом, бо він укорінений у безмежному семантичному полі культури» [161, с. 511].

Крім загальнонаукових понять «символу» та «символізації» у зв'язку з дослідженням колективного феномена пам'яті правомірно говорити про багатогранний комплекс явищ, що атрибутуються з поняттям «*символічного суспільства*» (див. рис. 4.2), де визначальним чинником суспільного спів-буття стає символічна комунікація за допомогою обмінів символами. Візуалізація значимих образів на рівні з панівними в даній спільноті соціально-психологічними традиціями і нормами характеризує не лише особливості даної культури, а й символічні виміри візуальності у дискурсі комунікативної філософії (пост)сучасності. Доречною тут є теза українського філософа Анатолія Єрмоленка: «слід враховувати парадигмальний поворот у філософії, соціальних та гуманітарних науках, який характеризується переходом від філософії свідомості до філософії комунікації. У цьому плані саме поняття «суспільна свідомість», як показав Ю. Габермас, певною мірою застаріло, адже свідомість мають конкретні індивіди, а про «суспільну (тобто спільну: класову, національну, етнічну) свідомість» можна говорити тільки тоді, коли є чітка процедура, яка і робить свідомість суспільною» [118, с. 107-108].



*Рис. 4.2. Форми та інструменти символізації колективних модусів пам'яті*

Релевантність українських досліджень символічного простору пам'яті ускладнюється відсутністю україномовних перекладів більшості праць західних дослідників, які засадничують усю багатогранність та різноманітність розуміння й тлумачення знаково-символічних систем та їх ролі для життя людини й суспільства, адже насамперед в руслі західної думки розвивався даний напрямок соціогуманітарних наук.

У різноманітті свого обґрунтування соціальна семіотика пов'язана з національною культурою як сферою її практичного втілення. Ідею «загального для природи і людини символічного світу, що виявляється в українському менталітеті» обстоював С. Кримський, започаткувавши в українській філософській думці теорію українських національних архетипів [161, с. 36]. Погляди С. Кримського цікавлять нас настільки, наскільки розкривають екзистенціали (тобто інтерналізовані форми) національного буття та ментальні маркери українців. Під *національним буттям* будемо розуміти національну специфікацію буттєвої присутності людини у світі. Дослідження таких феноменів історії культури як архетипи дає можливість простежити шляхи та

способи збереження і транслявання колективного досвіду, світовідчуття та світорозуміння (наприклад, архетипну парадигму у творчості поета-шестидесятника Василя Симоненка простежено у дослідженні автора [249]).

Так, функціонування протягом новітнього часу одного з державних символів України – Малого Державного Герба (Тризуба) – від затвердження за наполяганням Михайла Грушевського символом української державності початку ХХ століття до офіційного затвердження і проєктів візуалізації у роки незалежності держави поєднало у собі символізацію національної ідентифікації, боротьби за незалежність та демократичні принципи й свободи. Зображенню тризуба приписують близько сорока конотативних значень, ілюструючи багатомірне візуальне явище, що нагромаджує світ символів, смислів і значень, а також емоційного ставлення, яке він викликає. Показово, що саме тризуб став об'єктом зображень художників української діаспори (Павло Ковжун, Петро Холодний, Юліан Буцманюк, Микола Битинський, Роберт Лісовський, Микола Бутович, Леонід Перфецький, Михайло Михалевич), символікою українських організацій на еміграції та символом національно-визвольного руху, що втілював ідею незалежності в умовах боротьби проти тоталітарного поневолення. Так, тризуб у графічних роботах художника, який належав до УПА, Ніла Хасевича став емблематикою нагород, документів, грошових знаків цієї організації.

Семантичний аналіз ще одного державного символу України – мовно-текстуальної складової національного гімну, здійснений українською дослідницею Оленою Астаповою-Вязьміною, засвідчує його здатність до втілення і формування ментального простору, головну тріадну константу якого втілено у повторюваних словах тексту П. Чубинського «Слава-Україна-Воля». Адже національні гімни, за висновком дослідниці, «включаючи у свій склад певну множину символів та зображень, сприяють солідарності суспільства, впливаючи на досягнення його єдності» [55, с. 4].

Питання символізації світу людського буття взаємозалежне до питання способів тлумачення та реконструкції смислів. Смысл як суб'єктивна даність і репрезентація світу в людській свідомості та інтелекті в абстрактній або образній формі передбачає розуміння культурно-історичної інтросуб'єктивності. Антропологічне питання смислосудування та його пізнання вплетене до соціально-культурної рефлексії людства, таких проєкцій людської сутності як культура, цивілізація, ментальність та духовність. Еволюція людської цивілізаційної присутності в світі показова для С. Кримського з точки зору «розгортання соціальної пам'яті людства, що йде від кам'яного літопису до рукописної книги і далі – до друкованої продукції з переходом у нашу епоху до електронних текстів Інтернету» [161, с. 343] як глобалізаційних інформаційних ресурсів. Однак не втрачає свого значення архетипна методика розпізнавання образів з означенням їх першообразів, що пропонує певну гносеологічну пресупозицію щодо трансперсональних феноменів. Адже, як зазначає С. Кримський, центральною фігурою суспільного буття залишається особистість [161, с. 350].

Важливо підкреслити смислові виміри пам'яті, що дозволяють нам інтерпретувати світ, включаючи минуле, на основі нашого власного досвіду та в культурних рамках. Тлумачення смислу, *«розуміння»* у А. Шюца є центральною категорією соціального світу. Світ символів, смислів і значень, що має, безперечно, антропологічний вимір, належить до соціальних механізмів пам'яті, що може утворювати «з'єднувальну структуру суспільства», за Я. Ассманом, та є результатом історичної генези, тривалого спільного буття разом. Смислові горизонти у соціально структурованому світі історично та культурно обумовлені.

Виразно значення культури й мистецтва як форм і способів активізації та інституалізації зв'язків часових вимірів буття минулого, теперішнього і майбутнього оприявлюється у точці біфуркації, проявами якої є війна, масова загибель людей та перманентне відчуття небезпеки. Сучасну російсько-

українську війну філософ Назіп Хамітов охарактеризував як геноцидальну. Події війни актуалізували такі напрямки мистецтва як: мілітарі арт – створення артоб'єктів на залишках зброї та предметах війни, автобіографічний або рефлексійний арт, а також створення і реалізацію мистецьких творів з метою збору коштів на благодійність та допомогу армії.

Мілітарі арт в Україні представляють Олена Косінська, мистецький проєкт Павла Ротара «Військово-польовий арт» за участю більше ста українських майстрів, практики художників з розпису гільз, залишків снарядів, ящиків тощо.

Художник Нікіта Тітов не лише створює серії графічних робіт на тему російсько-української війни, що здобули популярності у соцмережах, а й бере участь у благодійних аукціонах з метою збору коштів на допомогу ЗСУ [200]. Графіка Н. Тітова вирізняється лаконічними системою художньої виразності та ритмокольором, репрезентуючи мистецтво як комунікативну технологію та візуальний дизайн, що вміщує в себе передачу інформації не лише словами, а й образами.

Сергій Захаров – художник, який за допомогою своєї творчості документував та чинив опір окупації Донецька. У 2014 році наважився розмістити у центрі Донецька стрітарт із сатиричним зображенням бойовиків ДНР. У такий спосіб встиг оприлюднити вісім робіт, висвітлюючи це і в соцмережах. Пережив полон, переїзд до Києва, де нині мешкає. Досвід полону та гібридної окупації зобразив у графічному романі «Діра», вбачаючи в ньому художню документалізацію подій. Твір перекладений вісьмома іноземними мовами, що сприяє поширенню інформації про події війни в Україні закордоном. Також художник проводив арттерапію для учасників бойових дій та полонених, відмічаючи її позитивний вплив на учасників [195]. Із широкомасштабним вторгненням продовжує писати роботи на тему війни, зокрема «Повітряна тривога», «Ґрунт», «Вогнева точка» та ін., ілюструвати книги (Антон Савченко «Дайджести Лютої війни», 2022). Дані роботи можна

охарактеризувати як жанр інверсивного живопису. Серія мистецького проєкту С. Захарова «Ukrainian calendar of Venus of war» – наочний приклад еволюції вирішення образів від мистецьких традицій до сучасних експериментів, стилізації впізнаваного мистецького символу Венери Мілоської для метафоричної «перемоги» над каліцтвом, яке масово спричиняють воєнні дії.

Олексій Ревіка – знаний митець родом із Мелітополя Запорізької області – представив серію робіт мистецького проєкту «Червона лінія», створену після широкомасштабного вторгнення, де головним образом є дім як «спільний дім» України, як домівка, яку багатьом довелося втратити і захищати. Іконографічні схеми та їх сучасна інтертекстуальна інтерпретація лягли в основу твору О. Ревіки «Втрата» (2022), що була подарована Папі Римському і таким чином стала медіатором сучасної культурної дипломатії України у світі, яка привертає увагу до трагедії вбивства українських дітей під час війни.

До жанру мистецької хроніки звернулися київський митець Владислав Шерешевський та черкаська художниця Ольга Курська. Портретні серії «облич» війни запропонували художники Дмитро Бур'ян та Василь Гелетко, виставки яких відбулися у Черкаському обласному краєзнавчому музеї у 2021 і 2023 рр. Львівська художниця-ілюстраторка Марта Кошулінська теж звернулася до «болісних тем» війни у своїй творчості.

Широку увагу громадськості до антропологічних катастроф загибелі людей, окупації територій здатна привертати документальна фільмографія, яка одночасно представляє жанри усноісторичних свідчень та наративізації травми (українські фільми «20 днів в Маріуполі», «Нескорений Херсон», «Авіапрорив на Азовсталі» та ін.).

Творчість митців, кінофотохроніка дають можливість простежити акти символічної об'єктивації, тобто проєкції назовні внутрішніх станів, відчуттів, саморефлексії, колективного досвіду життя під час воєнних дій за допомогою мистецької наративізації та свідчень. Процес створення художніх творів відбиває саморефлексію авторів і породжує співпричетність як колективне

переживання травми війни. Втім, візуальна текстуальність творів ілюструє підмічений німецьким філософом і соціологом Теодором Адорно (Theodor Adorno) у праці присвяченій сучасній естетичній теорії «двоїстий характер мистецтва як незалежної царини і як *fait social*, соціального явища» [46, с. 15]. Супільство забезпечує схеми сприйняття, естетичного ставлення, що призводить до визначення через суб'єкт об'єктивного існування. Твір мистецтва конститує буття-в-собі, створює символічну інтеракцію, «він водночас і річ серед інших речей, і психологічне віддзеркалення спостерігача» [46, с. 31]. Зверненням до тематики насилля і зла мистецтво фіксує проблематику метафізичного змісту категорій «гарне»-«огидне», а також універсалізму канонів у мистецтві.

Соціальне явище, здатне до акумулювання та передачі (розповсюдження) колективних маркерів національної культури, репрезентують мистецькі практики художників, у творчості яких здійснюється концептуалізація етнічної традиції, особливостей менталітету та національної філософії. Такими характеристиками вирізняється творчість О. Тістола і М. Маценка, М. Бабака, В. Олексенка, М. Теліженка та ін.

Проект українських митців Олега Тістола і Миколи Маценка «Нацпром» вирізняється алегоричним трактуванням важливих тем історії, переосмислення минулого, постатей та географічних місць. Творчість митців позначена контраверсійним поєднанням (зіштовхуванням) символіки та образів, як добре впізнаваних, повсякденних, побутових зокрема, так і знакових. Деякі образи стають наскрізними, об'єднуючи серії робіт, набувають нових символічних потрактувань: петриківський розпис, пальми, геральдичні знаки, якір тощо. Символізм останніх, як культурна матриця, накладається на образи історичних діячів, місць, створюючи зразок промовистої візуальної текстуальності, що комунікує з глядачем.

Окремої уваги заслуговує проєкт художника, колекціонера Миколи Бабака і Євгена Матвєєва «Жертвопринесення» (2014), присвячений рефлексії



подій Революції Гідності в Україні. Багатозначний культурний і візуальний символ яблука переходить в серії з роботи в роботу та втілює, зі слів авторів, ідею очищення.

Широку різноманітність засобів візуалізації та вербалізації різних аспектів мистецької концептуалізації універсальних й національно-специфічних символів як полімістовної категорії культури репрезентує творчість заслуженого художника України Віктора Олексенка. Кожний твір митця створює сучасний візуальний простір, наповнений космізмом, сакральною геометрією, орнаментальними мотивами та шрифтовими інваріантами. Останні, вміщені у форму поезографіки, втілюють Гайдеггерівський концепт мови як «дому буття». Хрест, трикутник, коло чи квадрат, а також зигзаги, меандрові й лабіринтові форми уособлюють філософію знака від герметизму та принципів мистецтва Відродження до універсальної предметності культури (цикл робіт В. Олексенка «Магія знака»). Архаїчні першооснови людського мислення та світогляду, втілені митцем в семіотичній мові стихій вітру, води, сонця, апелюють до різних типів сенсорного сприйняття мистецтва. Різні шари сакральних знаків утворюють палімпсесний характер творів художника. Духовний пласт культури уособлюють повторювані образи «небесного воїнства» (ангелів), Оранти, розп'яття, хреста. Художня інтерпретація народного символу козака Мамає та козака на коні візуалізують український національний стиль живопису. Нерідко митець звертається також до шанованого в Україні, описаного Юнгом архетипу матері та материнства як зародження та продовження життя.

Детально про філософсько-культурні домінанти у творчості В. Олексенка на прикладі іконологічної інтерпретації мистецьких образів, конотацій та ремінісценцій у творі «Доктрина серця», зокрема художнє втілення філософії кордоцентризму та софійності, можна побачити у публікації автора дисертаційного дослідження «Філософсько-культурні домінанти у творчості

Віктора Олексенка: символічний та комеморативний контексти у візуальному просторі» [72].

Народна естетика у художній стилізації народного художника України Миколи Теліженка [233] демонструє декоративність, ритмоколір, образотворення за допомогою звернення до глибоко архаїчних геометричних та космогонічних знаків (хрест, коло, меандр, сварга, астральні тіла), до релігійних та народних символів (розп'яття, Оранта, трисуття, козак Мамай), слов'янської міфології (Лада, мавки), атрибутів аграрного культу (земля, колосся, трипільські розписи) та багатозначних художніх метафор (дороги, смерті тощо), мотивів й стилістичних особливостей народної орнаментики. Через образи художника у палімпсесній манері передається космізм, символізація етнічної традиції, синкретизм культурних кодів різних епох. Художня рецепція творів митця незмінно викликає інтерес до візуального виміру культури та слугує джерелом унаочнення через художньо-естетичні особливості етносимволіки вирішальних та складних для української історії подій.

Отже, здатність до символізації, обміну символами у прикладних пам'яттєвих практиках, культурі та мистецтві віддзеркалює символічну природу людини й буттєвої реальності. Естетичне освоєння буття є символічним за своїми змістом і формами, що пропонують осмислення/переосмислення минулого та, до певної міри, виступають у якості соціальних технологій, здатних до «підтримки» пам'яті. Візуальна культура у парадигмі пам'яті репрезентує ще один фокус збереження та конструювання в різний спосіб минулого у суспільній свідомості.

### **Висновки до четвертого розділу**

Філософське осмислення людини неможливе без осмислення тих соціальних практик і дій, які вона вчиняє або здатна вчинити. Робота з минулим

через соціальні практики й комунікацію виступає одним з вагомих атрибутів набуття цілісності людини у сприйнятті часових вимірів буття. Комунікація людини з минулим та суспільна комунікація (інтерації) на основі спільного бачення минулого уможлиблює виникнення нової соціальної реальності (модусів реальності) та культури повсякденності. Спільне бачення минулого та формування спільноти, яка поділяє ціннісне ставлення до подій, створює образ минулого, що викликає рефлексію, актуалізується та символічно відображується візуально, вербально та у поведінкових практиках.

До соціальних форм роботи з минулим належать меморіалізація, комеморація, музеєфікація, а також робота з культурною спадщиною. Усі означені способи взаємодії людини з власним минулим чи минулим соціальної групи утворюють феномен культури пам'яті, що не виключає антропологічні та історико-культурні особливості буття людського і соціального.

Меморіалізація, спираючись на механізми збереження минулого, представляє собою комплекс заходів, направлений на дослідження, встановлення та спорудження пам'ятного знаку, освітній процес, практику вшанування та інформування, догляду. Зокрема, до такого комплексу заходів можуть належати створення меморіалів, військових поховань, надання топонімічних назв, фотовиставки, портрети героїв, присвоєння почесних звань, навчально-виховні заходи, музейні та шкільні експозиції тощо.

Комеморація, маючи сталу синтезу з меморіалізацією у процесі колективного пам'ятання та роботи з минулим, передбачає своїми ключовими механізмами відтворення і закріплення образів минулого. Заходи, що можна віднести до комеморативних, – оцінка подій, діячів минулого, встановлення державних свят, напрацювання історичних наративів та впровадження їх в освітній процес – набувають повторюваного характеру та ритуалізації.

Концептуальна позиція бачення системи соціальних зв'язків за допомогою символів, знаків та символічних взаємодій апелює до функціональної цінності символів. Так, форма, вигляд та місце розташування

пам'ятників є визначальними характеристиками, які обумовлюють їх соціокультурне та символічне значення. До символічних форм передачі колективної пам'яті відноситься будь-який візуальний матеріал як поза межами мистецтва, так і включаючи його, зокрема: художня творчість, архітектура, фотографії, фільми, пам'ятки, пам'ятники, музеї, колекції, тексти, інфографіка, нова медіакультура.

Символічний універсум легітимує усю буттєву даність. Культурно-історичні зразки поля візуальності (візуальні артефакти) демонструють історичні модуси символізації подій, постатей, атрибутів, де, нерідко, розуміння прихованих іконографічних схем потребує знання про увесь широкий контекст культурних, історичних та соціальних проявів, семіотичного виміру культури. Так, символізм у роботах сучасних українських митців, як культурна матриця, накладається на образи історичних діячів, місць, подій сьогодення, створюючи зразки промовистої візуальної текстуальності, що комунікує з глядачем. Мистецтво як символічна культурна об'єктивація завдяки своїй доступності в еру цифрових медіа та візуально-перцептивній складовій впливу на реципієнта створює інтерсуб'єктивну реальність, здатну до транслявання цінностей.

Засоби мистецтва і, ширше, культури безпосередньо впливають на формування національної ідентичності, когнітивних конструкцій, смислових конструктів та моральної суб'єктності, визначаючи вчинки і поведінку людей. Звідси випливає важлива функція символічних форм роботи з минулим у підтриманні соціального порядку та здійсненні соціальних змін.

## ВИСНОВКИ

Колективна пам'ять – складний, багатогранний феномен, який попри значну сформованість свого теоретичного опрацювання, потребує подальшого з'ясування багатоаспектності змісту та прикладного характеру функціонування. Крім того, в Україні, яка перебуває у активній фазі деколонізаційних процесів та воєнного протистояння, значно активізовані процеси колективних пам'яттєвих практик, переосмислення минулого, подолання стереотипів і штампів та входження у західноєвропейський науковий простір.

Студії пам'яті належать до актуальних напрямів філософії XXI століття та мають незмінний інтерес в Україні. Враховуючи всю складність і неоднозначність пам'яттєвого дискурсу, багатоваріантність та дифузність термінологічного визначення, філософське осмислення проблематики пам'яті належить до вагомих механізмів протистояння сучасним викликам. Відсутність чіткого визначення колективного феномена пам'яті та довільне тлумачення його змісту, актуалізує дослідження філософської проблематики соціальної теорії пам'яті, що може увиразнити методологічно-теоретичне підґрунтя напряму студій пам'яті.

Memory studies – перспективний напрям подальшого вивчення питань духовного та духовно-практичного освоєння світу. Слід зауважити, що попри солідне напрацювання теоретико-методологічних ідей, концепцій, трактувань, що формують дискурсивне поле пам'яттєвих студій, проблематика колективної пам'яті та принципи її аналізу залишаються невичерпними. Важливим прогностичним баченням є аналіз соціально-філософської основи феномена колективної пам'яті, зокрема в аспектах феноменологічної та трансгенераційної інтерпретації, та проблеми соціального згуртування та інкультурації за допомогою феноменологічно-екзистенційного фактора колективної пам'яті.

Методологічні та практичні потреби аналізу феномена колективної пам'яті викликані пошуком та поглибленням гуманоцентричного та

антропоаксіологічно орієнтованого підходів в інтелектуальних візіях та соціальних практиках, що враховує широкий спектр інтересів людини і суспільства. Людиновимірність є основною соціоантропологічною позицією у розгляді соціального та екзистенційного досвіду й подоланні наслідків антропологічних катастроф ХХ століття (світових війн, депортацій, етноцидів, екологічних катастроф тощо). В історичному контексті людської діяльності загалом та глобальних соціальних потрясінь ХХ-поч. ХХІ століття зокрема, колективна пам'ять як акти спільної життєдіяльності «спільнот пам'яті», особливостей світосприйняття та ставлення до минулого в умовах складних суспільно-культурних процесів та режимів – тоталітаризму, еміграції, геноциду, репресій, військових конфліктів – надає приклади досвіду погодження, конвенції сенсів, вшанування та, що важливо, продукування духовних патернів та суспільних змін.

Можна підсумувати, що наукове ядро провідних для напряму Memory studies ідей і концепцій склали: концепт «соціальних рамок» пам'яті М. Альбвакса, образу пам'яті А. Варбурга, перформативності пам'яті Ф. Єйтс, пам'яті-звички та «організованого забуття» (амнезії) П. Коннертона, обґрунтування ролі ритуалів і церемоній вшанування пам'яті, розрізнення комунікативної («живі спогади») та культурної пам'яті Я. Ассманом, накопичувальної та функціональної А. Ассман, місць пам'яті П. Нора, концепт постпам'яті М. Гірш. Також важливо згадати вагоме для становлення соціальної теорії пам'яті наступне концептуальне бачення вчених: «механічну» пам'ять-звичку і «чисту» пам'ять як здатність до створення образів у А. Бергсона, несвідомий, передсвідомий і свідомий рівні пам'яті у З. Фрейда, теорію «переселення образів» А. Варбурга, концепт «мистецтва пам'яті» Ф. Єйтс, концепт «винайдення традицій» Е. Гобсбаума, означення часу сприйняття себе через пам'ять періодом «революції пам'яті», диференціація колективної та історичної пам'ятей П. Нора, дослідження перформативності пам'яті через способи церемоній вшанування пам'яті та тілесні практики

(меморіальні ритуали) П. Коннертона, концепти ієрархії жертв Р. Козеллека, зусиль пригадування П. Рікьора, «мітологізації минулого» Б. Шацької, «імплантів пам'яті» М. Гольки та ін. Дослідження механізмів інституалізації спільної пам'яті про історичні феномени (події, їх образи, постаті, атрибути) вимагає суттєвих теоретичних уточнень на основі зазначених концепцій і бачень вчених.

Вагомими видаються міркування Я. Ассмана про те, що минуле виникає завдяки зверненню до нього. Рівень розвитку людського буття й прогрес – культурно-цивілізаційний, науково-технічний, особистісний – напряду залежать від вміння засвоювати минулий досвід й працювати з ним. Традиція як форма закріплення минулого у К. Ясперса, постмодерністське бачення культури П. Козловські, інші наукові візії щодо феноменів колективності (колективної свідомості Е. Дюркгайма, соціального характеру Е. Фромма, теорій ментальності та ідентичності) доводять, що часові модуси буття у прогресії минулого, теперішнього і майбутнього незмінно закріплюються на тлі суспільного консенсусу (спів-буття) та реконструктивного характеру соціальних взаємодій. Спільне бачення минулого і «можливість пам'ятати разом» (П. Коннертон) слугують способами досягнення згуртованості та консолідації.

Механізми буттєвого існування колективного феномена пам'яті розкриваються у співвіднесенні з культурою, її цивілізаційними формами та сучасним станом. Співвідношення та взаємозв'язки колективної пам'яті, традицій, культури та історії відкриває для подальших розвідок важливі сенси буття людини. Філософема множинності й унікальності життєвого (каузального) досвіду людини і соціуму та характеру його відтворення у людській свідомості, запобігання маніпуляціям щодо такого відтворення, у всій повноті практик спирається на онтологічний постулат: пам'ять є системним механізмом щодо розуміння себе, свого життєвого досвіду та Іншого. Також для роботи з минулим важливо враховувати роль етноментальних чинників,

етнопсихологічних особливостей динаміки соціетальної дійсності, історичних передумов та світосприйняття різних соціальних груп та макросоціальних спільнот, у т.ч. націй. Так само колективна пам'ять відіграє неабияку роль у набутті сенсів життєсвіту, розкритті людських прагнень та інтенцій, зокрема, бажання щастя або побудови досконалого укладу світу.

Дисертаційне дослідження розв'язує, найперше, проблему філософсько-культурної антропології пам'яті, де на людину як одиницю соціального організму впливають або не впливають колективні пам'яті, перетворюючи її або ні на дієвця (актора) соціальних процесів і змін. Пам'ять як рефлексійний зв'язок з минулим, засвоєння й передача досвіду є підґрунтям плекання почуття національної гордості, самобутності, героїчності та інтенцій майбутнього. Стрімке поширення соціальних практик спільного пам'ятання, що зумовлене актуалізацією пам'яті внаслідок травматичних подій, здатне впливати на процеси стабілізації та дестабілізації в соціумі, бути важливим фактором соціальної взаємодії.

XX століття продемонструвало безпрецедентні масові антропологічні катастрофи. Україна належить до простору, охарактеризованого Т. Снайдером «кривавими землями». Досвід Другої світової війни, голодоморів, репресій, депортацій, відселення, вимушеної еміграції, екологічних катастроф позначилися в індивідуальному й суспільному усвідомленні існування в часі, гетерогенності ставлення до минулого. Подолання травмоцентрованості українського суспільства важливе для кращого розуміння того, якими мають бути стратегії та конкретні дії для розкриття потенціалу розвинених національної ідентичності та громадянського суспільства. Замовчування і амнезія як ризики тоталітарного минулого мають бути осмислені й наративізовані. Подолання криз посттоталітарних суспільств убачається через піднесення національного, інтересу до історії, громадянської освіти.



Філософське осмислення трансформації соціальної комунікації щодо болючих тем минулого (комеморацій) дає можливість виснувати ряд важливих стратегій щодо впливу на інтегративний фактор колективної пам'яті:

- підтримання інтересу до минулого і потреби працювати з ним;
- відкритість щодо наративізації травми;
- врахування сугестивної сили «місць пам'яті»;
- толерантність, свобода поглядів і переконань як аксіологічний принцип;
- пошук моделей активної адаптації;
- переведення ставлення до минулого у моральну категорію;
- структурні зміни суспільства та позначення ролі діалогу культур у них.

Історичні періоди соціальних потрясінь, воєн, революцій, тоталітарного минулого і геноцидного знищення («біфуркаційного максимуму») створюють історичні прецеденти культурної травми, серед парадигмальних наслідків якої є деформування пам'яті, спотворення і фальшування історії. Масова міграція людей за межі «рідного» простору порушує проблематику філософії існування, однією з якісних характеристик якого, слідом за С. Вейль, є укорінення людини. Спільнота (спів-буття) діаспори виступає буттєвим модусом колективного існування, що маніфестує значення передачі традиції, інтегративних можливостей соціального досвіду та ідентитетів. Тоді як активна діяльність діячів еміграції підкреслює аспект взаємозв'язку ролі в культурі особистісних начал (зусиль) та організованих об'єднань.

Не можна оминати увагою роль колективної пам'яті у творенні національної ідентичності. Концепт «укорінення» С. Вейль, контамінуючись з пам'яттю-звичкою та тілесними практиками-ритуалами П. Коннертона, увиразнює соціетальну динаміку антропокультурних особливостей макро- і мікросоціальних груп. Національна ідентичність постає у виборі групової приналежності через використання відповідних ритуалів, самоусвідомленням у

координатах часу й простору. Важливим вбачається постулат про те, що примирення націй і пам'ятей можливе на ґрунті загальнолюдських трансцендентних універсалій та взаємоповаги до національного, розвитку нових форм соціальної взаємодії.

Цілісна (інтегральна) концепція людини, що розгортається у площині цілісності та невичерпності форм буття (буття в собі, буття для себе, буття для іншого), передбачає свідоме зусилля звернення до минулого та його інтерпретування, вимагає культурно-комунікативних і наративних компетенцій, де роль системоутворювального чинника, механізму акумуляції смислів та ціннісних орієнтацій, які формують духовний простір людини, належить соціальній пам'яті. Зовнішня об'єктивація спільного досвіду та спільного ставлення до минулого, актуалізуючи феноменологію культури повсякденності, найчастіше передбачає наступні форми роботи з минулим, що здатні набути рис ритуалізованості та перформативності: меморіальні об'єкти, комеморативні практики, створення об'єктів музейного значення та культурної спадщини. У світлі поставленої проблеми виглядає доречним і необхідним конституювання стратегій пригадування (відтворення) і переосмислення минулого з акцентуванням на справедливості та правах людини в контексті спільнот і суспільств, де створення символів (нових пам'ятників, місць пам'яті, художніх робіт тощо), громадянська освіта, залучення громадського активізму можуть виступати катализаторами для змін у суспільстві.

Відтак, поруч з розкриттям часової проблематики та проблеми дуальності індивідуального і соціального, у сучасному полікультурному просторі, що позначений появою до життя нових соціальних рухів, орієнтованих на культуру та ідентичність, залишатиметься важливою увага до психоментальних та етнокультурних особливостей, національного модусу світосприйняття, культурно-національної картини світу, самоусвідомлення внутрішньої спільності та зовнішньої окремішності, етнокультурного фактора державної політики та міжособової взаємодії з особливою увагою до сімейно-родового

контексту, адже трансгенераційна передача свідомої і несвідомої інформації яскраво проявляється в сімейних і родових системах, що можна охарактеризувати метафорою «племіні» слідом за М. Маффесолі.

Колективна пам'ять в семіотичному дискурсі зрушує тему конструювання символів колективної ідентичності та налагодження комунікації за їх допомогою (символічних інтеракцій). Єдиним реальним, укоріненим в вітальнопсихологічні властивості людини, є індивідуальний спосіб пам'ятання, у той час як різноманітність колективних форм (ре)конструювання минулого може бути атрибутована через символічні маркери. Минуле у пам'яті постає не як даність, а як сума інтерпретацій та отриманих значень. Завдяки досвіду та онтології часу людина живе у світі значень і смислів. Колективна пам'ять як символічна форма передачі культурних смислів та засвоєння досвіду, усвідомлення минулого виступає вагомим чинником формування самості індивіда і, відповідно, ідентичності – індивідуальної й колективної.

Смислові/символічні розриви і бар'єри, і глобальніше, смислові війни (Р. Марутян), ескальовані конфліктогенними «зонами» пам'яттєвого, загострюють питання комеморативних практик і солідаризації соціуму, що вимагає антропо- та соціоцентричного підходів до механізмів засвоєння людиною соціального досвіду. Мовний та візуальний виміри етнокультурного символізму, враховуючи культурно-національну картину світу, демонструють матрицю хронотопічних цінностей. Звідси, колективна пам'ять постає як принцип інтеграції культурно-соціального досвіду у єдину систему духовних цінностей, де символічні репрезентації травми за допомогою мистецтва є одним із способів наративізації та конструювання образів минулого.

Простежуючи символізацію колективної пам'яті у прикладних пам'яттєвих практиках, культурі та мистецтві, пам'ять виступає у тісному взаємозв'язку з дослідженнями та характеристикою національної специфіки буттєвої присутності людини у світі, етнокультурних особливостей та детермінант національно-культурної ідентичності. Візуально-естетичний вимір

етнокультурного символізму добре висвітлює соціокультурний досвід, збережений в пам'яті суспільства. Не можна не надавати вагомості способам репрезентації травми за допомогою мистецтва.

Як бачимо, буттєвісне тло (ontos), статус та характер функціонування в соціумі та роль у людському самоконституюванні визначаються як головні в філософсько-антропологічному підході до феномена колективної пам'яті. Такий «функціонал» колективної пам'яті здатен детермінувати структурні зміни суспільства та культури, направлені на психологічний добробут та цілісність людини, визначення гуманоцентрованого бачення майбутнього, як і в індивідуальному, так і суспільному значеннях.

## ГЛОСАРІЙ

**Архетип** – смислова матриця культурної традиції, праобраз, здатний до наповнення квалія, тобто переживаннями від певного досвіду.

**Етика пам'яті** – це усвідомлення необхідності та соціальні практики із запобігання повтору минулого з будь-якими формами насильства («банальності зла»).

**Історична пам'ять** – термін ідеологічно-просвітницького значення, що визначає вміст індивідуальних і колективних пам'ятей щодо історії, минулого нації, держави чи групи.

**Колективна пам'ять** – спільна пам'ять соціальних груп щодо їх минулого, історії, досвіду, що забезпечують механізми збереження, накопичення, відтворення (ритуалізації та перформативності) актів пригадування.

**Комеморація (commemoration)** – комплекс практик (встановлених офіційно державою та повсякденних), направлених на згадування (відтворення колективної пам'яті) та віддавання шани особі чи події минулого, зокрема шляхом повторення практик публічних церемоній, поминань тощо.

**Культура пам'яті** – комеморативні практики та меморіальні об'єкти, направлені на формування публічного діалогу, спільних цінностей, творення конвенціональних символів й образів минулого.

**Культурна травма** – це сукупність наслідків травматичних ситуацій і подій, що призводить до докорінних змін.

**Контекстуальна обумовленість пам'яті** – соціальний дуальний феномен соціальних процесів і практик, що визначають сенси індивідуального пригадування, стають «рамкою» для пам'яті особистості, у той час як сюжети індивідуальної пам'яті (повнота пригадування) формують цінності, які виникають, підтверджуються і постулюються в залежності від соціальних умов.

**Меморіалізація (memorialization)** – процес, направлений на збереження колективної пам'яті (спогадів) про події та їх учасників, який включає декілька складових: дослідження, встановлення та спорудження пам'ятного знаку, освітній процес, практика вшанування та інформування, догляду та ін.

**Міжпокоління передача досвіду (Multigenerational Legacies)** – це процес свідомої та несвідомої передачі досвіду та знань про минуле від одного покоління до іншого, вплив минулого досвіду на соціальне буття.

**Місце пам'яті** – місце (культурний ландшафт), якому соціальна група делегує свої спогади, а саме: топографічні місця (архіви, бібліотеки, музеї), монументальні місця (кладовища або архітектурні споруди), символічні місця (комеморації, паломництва, емблеми, відзначення дат), функціональні місця (підручники, автобіографії, асоціації).

**Музеєфікація** – форма репрезентації колективної пам'яті; комплекс наукових, законодавчих і публічних заходів, направлених на ознайомлення громадськості з культурною спадщиною та життям суспільства за допомогою створення, збереження та представлення об'єктів музейного значення.

**Пам'ять** – це ментальний стан, метафізична можливість, іманентно закладена у взаємозв'язку ментального та фізичного, що актуалізується у конкретних актах буття та номінального квалітативного досвіду, структуруючись соціально, формує символічний капітал.

**Постпам'ять** – термін запропонований американською дослідницею Маріанною Гірш; різновид колективної пам'яті, яка формується у наступних поколіннях, що пережили катастрофічні події.

**Соціальні рамки пам'яті** – термін, запропонований французьким соціологом Морісом Альбваксом; темпорально-просторові схеми, що детермінують процеси запам'ятовування, пригадування і відтворення минулого.

**Соціальна пам'ять** – вміст індивідуальної і колективної пам'ятей, обумовлений їх соціальним характером (соціальними рамками, за М. Альббаксом).

**Спільноти пам'яті** – термін, запропонований дослідницею пам'яті Івоною Ірвін-Зарецькою; колективи, що мають спільну матрицю минулого, колективні зусилля пам'ятання та конструювання образів минулого.

**Традиція** – форма закріплення минулого в його ціннісно значимих атрибутах культурного, соціального й духовного буття.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Alexander J. Cultural Trauma and Collective Identity. The Meaning of Social Life. A Cultural Sociology. Oxford : Oxford University Press, 2003. 296 p.
2. Assman J. Cultural Memory and Early Civilization : Writing, Remembrance, and Political Imagination. Cambridge : Cambridge University Press, 2011. 319 p. URL: [https://www.academia.edu/38303747/Assmann\\_Jan\\_Cultural\\_Memory\\_and\\_Early\\_Civilization](https://www.academia.edu/38303747/Assmann_Jan_Cultural_Memory_and_Early_Civilization) (дата звернення: 04.11.2022).
3. Assmann J. Communicative and Cultural Memory. *Cultural Memory Studies : An International and Interdisciplinary Handbook* / ed. A. Erll and A. Nünning. Berlin, New York : De Gruyter, 2008. Pp.109–118.
4. Atkin A. Peirce's Theory of Signs. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2022. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/peirce-semiotics/> (дата звернення: 10.04.2024).
5. Bartlett F. C. Remembering. A Study in Experimental and Social Psychology. With a new Introduction by W. Kintsch. Cambridge : Cambridge University Press, 1995. 317 p.
6. Bergson H. Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit. Paris: Presses universitaires de France, 1965. 324 p. URL: [https://philolabo.fr/fichiers/Bergson%20\(Henri\)%20-%20Mati%C3%A8re%20et%20m%C3%A9moire%20\(Grenoble\).pdf](https://philolabo.fr/fichiers/Bergson%20(Henri)%20-%20Mati%C3%A8re%20et%20m%C3%A9moire%20(Grenoble).pdf) (дата звернення: 06.05.2024).
7. Between Memory and Museum: A Dialogue with Folk and Tribal Artists / ed. by A. Wolf, G. Wolf. UK : Tara Boors, 2015. 152 p.
8. Bezo B. The impact of intergenerational transmission of trauma from the Holodomor Genocide of 1932-1933 in Ukraine. Ottawa : Carleton University, 2011. 176 p.



9. Block M. Memoire collective, tradition et coutume a propos d'un livre recent. *Revue de synthese historique*. 1925. T. 40. Pp. 73–83.
10. Burke P. History as Social Memory. *Memory: History, Culture, and the Mind* / ed. T. Butler. Oxford : Basil Blackwell, 1989. Pp. 97–113.
11. Connerton P. Seven types of forgetting. *Memory Studies*. 2008. 1. Pp. 59–71.
12. De Cesari C., Rigney A. Transnational Memory: Circulation, Articulation, Scales / the series Media and Cultural Memory. Vol. 19. Berlin : De Gruyter, 2014. 376 p.
13. Dodonov R. Transformation of commemorative practices in Ukrainian historical discourse. *Skhid/Cxid. Аналітично-інформаційний журнал. Філософські науки*. 2022. 3 (1). Pp. 5–14.
14. Durkheim E. l'Allemagne au-dessus de tout (1915). Essai. Paris: Armand Colin (collection «L'Ancien et le Nouveau»), 1991. 102 pp.
15. Eco U. Semiotics and the Philosophy of Language / Sebeok Thomas A. (eds.). Bloomington : Indiana University Press, 1986. 256 p.
16. Erikson K. T. A New Species of Trouble: The Human Experience of Modern Disasters. New York : W.W. Norton and Co., 1994. 264 p.
17. Freud A. The Ego and the Mechanisms of Defense. London : Karnac (Books) Ltd, 1993. 202 p.
18. Geertz C. The Interpretation of Cultures. NY : Basic Book, 1973. 470 p.  
URL:  
[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5781397/mod\\_resource/content/1/Geertz\\_Clifford\\_The\\_Interpretation\\_of\\_Cultures\\_Selected\\_Essays%20%281%29.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5781397/mod_resource/content/1/Geertz_Clifford_The_Interpretation_of_Cultures_Selected_Essays%20%281%29.pdf) (дата звернення: 10.12.2022).
19. Halbwachs M. La mémoire collective. Introduction de J Michel Alexandre. Paris : Presses Universitaires de France, 1968. 204 p. URL:  
[https://www.academia.edu/31340372/Maurice\\_Halbwachs\\_La\\_Memoire\\_collective](https://www.academia.edu/31340372/Maurice_Halbwachs_La_Memoire_collective) (дата звернення: 09.11.2022).

20. Halbwachs M. Les cadres sociaux de la mémoire. Paris : Presses Universitaires de France, 1952. URL: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs\\_maurice/cadres\\_soc\\_memoire/cadres\\_sociaux\\_memoire.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/cadres_soc_memoire/cadres_sociaux_memoire.pdf) (дата доступу: 08.11.2022).
21. Heidegger M. Being and time / trans. John Macquarrie, Edward Robinson. Oxford, Cambridge : Blackwell Publishers Ltd, 1962. 589 p. URL: <http://pdf-objects.com/files/Heidegger-Martin-Being-and-Time-trans.-Macquarrie-Robinson-Blackwell-1962.pdf> (дата звернення: 11.02.2024).
22. Hirsch M. The Generation of Postmemory : Writing and Visual Culture After the Holocaust. NY : Columbia University Press, 2012. 305 pp.
23. Hobsbawm E., Range T. (ed.). The Intervention of Tradition. The Press Syndicate of the University of Cambridge, 1983.
24. Hutton P. H. History as an Art of Memory. London-Hanover : University Press of New England, 1993. 223 p.
25. Irwin-Zarecka I. Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory. New Brunswick-London : Transaction Publishers, 1994. 273 p.
26. Jain Ravindra K. Diaspora, Trans-Nation and Nation: Reflections from India. *Sociological Bulletin*. Vol. 59. No. 1 (January-April 2010). pp. 3–21.
27. Kotliar Y. Historical memory and historical science: European and Ukrainian discourse. *European Historical Studies: scientific journal*. 2021. № 18. С. 78–88.
28. Kress G., van Leeuwen T. Reading images. The grammar of visual design. London, NY : Routledge, 2006. 304 pp.
29. Le Goff J. History and Memory. New York : Cambridge University Press, 1992.
30. Lowenthal D. The Past is a Foreign Country. Cambridge : Cambridge University Press, 1985.
31. Margalit A. The Ethics of Memory. Cambridge, London: Harvard University Press, 2004. 227 p. URL:

[https://yale.imodules.com/s/1667/images/gid6/editor\\_documents/ponet/book\\_of\\_job/the\\_ethics\\_of\\_memory.pdf?sessionid=871544ab-e838-4f62-8248-a8590c0851c8&cc=1](https://yale.imodules.com/s/1667/images/gid6/editor_documents/ponet/book_of_job/the_ethics_of_memory.pdf?sessionid=871544ab-e838-4f62-8248-a8590c0851c8&cc=1) (дата звернення: 09.06.2024).

32. Olick J. K., Robbins J. Social Memory Studies: From «Collective Memory» to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. *Annual Review of Sociology*. 1998. Vol. 24. Pp. 105–140.

33. Páez D., Bobowik M., De Guismé L., Liu J.H. & Licata L. Mémoire collective et représentations sociales de l'Histoire. Lo Monaco G., Delouvée S. & Rateu P. (Eds.) *Les représentations sociales: Théories, méthodes et applications*. Bruxelles: De Boeck, 2016. URL: [https://www.researchgate.net/publication/284729435\\_Collective\\_memory\\_and\\_Social\\_Representations\\_of\\_History\\_Expanded\\_english\\_version](https://www.researchgate.net/publication/284729435_Collective_memory_and_Social_Representations_of_History_Expanded_english_version) (дата звернення: 21.11.2023).

34. Performing Memory in Art and Popular Culture / Ed. by L. Plate and A. Smelik. Taylor&Francis, 2015. 244 p.

35. Rothberg M. Multidirectional memory: remembering the Holocaust in the age of decolonization. Stanford: Stanford University Press, 2009. 408 p.

36. Shils E. Tradition. Chicago : University of Chicago Press, 1981. 342 p.

37. Sztompka P. Cultural Trauma: The Other Face of Social Change. *The European Journal of Social Theory*. 2000. 3 (4). pp. 449–466.

38. Tulving E. Episodic and semantic memory. *Tulving E., Donaldson W. Organization of memory*. NY, London : Academic Press, 1972. Pp. 382-402. URL: <https://alicekim.ca/12.EpSem72.pdf> (дата звернення: 10.08.2024).

39. Vermeulen T., Akker R. van den. Notes on Metamodernism. *Journal of Aesthetics & Culture*. 2010. Vol. 2. URL: <https://repository.ubn.ru.nl/bitstream/handle/2066/122989/122989.pdf> (дата звернення: 24.09.2024).

40. Vertovec S. Migrant Transnationalism and Modes of Transformation. *The International Migration Review*. Vol. 38 (2004). № 3. pp. 970–1001.

41. Warburg A.M. *Gesammelte Schriften*. Bd.1–2. Leipzig : B.G. Teubner, 1932. URL: <https://s3.amazonaws.com/arena-attachments/92577/802b5a330058f22482f228bfda86268c.pdf> (дата звернення: 11.11.2022).
42. Wertsch J. V. *Voices of Collective Remembering*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 192 p.
43. Yates F. *The Art of Memory*. London: Routledge and Kegan Paul, 1966. URL: [https://monoskop.org/images/b/be/Yates\\_Frances\\_A\\_The\\_Art\\_of\\_Memory.pdf](https://monoskop.org/images/b/be/Yates_Frances_A_The_Art_of_Memory.pdf) (дата звернення: 08.11.2022).
44. Yilmaz A. Memorialization as the Art of Memory: A Method to Analyse Memorials. *METU: Journal of the Faculty of Architecture*. June 2010. 27 (1). URL: [https://www.researchgate.net/publication/49595941\\_Memorialization\\_as\\_the\\_Art\\_of\\_Memory\\_A\\_Method\\_to\\_Analyse\\_Memorials](https://www.researchgate.net/publication/49595941_Memorialization_as_the_Art_of_Memory_A_Method_to_Analyse_Memorials) (дата звернення: 02.03.2024).
45. Young J. *The Textures of Memory : Holocaust Memorials and Meaning*. New Haven : Connel UP, 1993.
46. Адорно Т. Теорія естетики / пер. з нім П. Таращук. К. : вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. 520 с.
47. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження і поширення націоналізму. К. : Критика, 2001. 271 с.
48. Андрос Є. Пам'ять соціальна. *Філософський енциклопедичний словник* / НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди ; голов. ред. В. І. Шинкарук. К. : Абрис, 2002. С. 463–464.
49. Антропологічний код української культури і цивілізації : у двох кн. / О.О. Рафальський (кер. авт. кол.), Я. С. Калакура, В.П. Коцур, М.Ф. Юрій (наук. ред.). К. : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2020. Кн. 1. 432 с.
50. Арендт Х. Джерела тоталітаризму / пер. з англ.: В. Верлока, Д. Горчаков. К. : Дух і Літера, 2002. 539 с.
51. Арендт Х. Між минулим і майбутнім / пер. з англ.: В. Черняк. К. : дух і Літера, 2002. 321 с.

52. Ассман А. Права та обов'язки людини. У пошуках нового суспільного договору / пер. з нім. І. Витрикуш. К. : Дух і Літера, 2020. 104 с.
53. Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті / пер. з нім. К. Дмитренко, Л. Доронічева, О. Юдін. К. : Ніка-Центр, 2014. 440 с.
54. Астапова-Вязьміна О. І. Феноменологічна інтерпретація мультимодальної семіотики: смислоутворюючий контекст. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2024. Вип. 3. С. 20–27.
55. Астапова-Вязьміна О. І. Національний гімн як конструкт ментального простору національної ідентичності. *Епістемологічні дослідження в філософії, соціальних і політичних науках*. 2022. № 6 (1). С. 3–13.
56. Афонін Е. Архетип і соціетальне. *Публічне управління: теорія і практика*. 2013. Спец. вип. С. 193–200.
57. Афонін Е., Мартинов А. Архетипні засади моделювання соціальних процесів. *Публічне урядування*. 2016. № 2–3. С. 34–47.
58. Бабка В. Політика пам'яті: спроба теоретичного синтезу, моделі впровадження та роль у перехідному суспільстві. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень І.Ф. Кураса НАН України*. Вип. 8 (74). С. 201–215.
59. Барінова Я. New Media Art. Пам'ять. Простір. К.: Лабораторія, 2023. 360 с.
60. Безансон А. Лихо століття: Про комунізм, нацизм та унікальність голокосту / з фр. пер. Т. Марусик. К. : Унів. вид-во ПУЛЬСАРИ, 2007. 136 с.
61. Бистрицький Є. Трансцендентальна феноменологія і поняття досвіду. *Філософська думка*. 2012. № 5. С. 113–132.
62. Бистрицький Є., Зимовець Р., Пролеєв С. Комунікація і культура в глобальному світі. К. : Дух і Літера, 2020. 416 с.
63. Білецький Л. Мої засади. *Шевченко Т. Кобзар* / ред., ст. й пояснення Л. Білецького. Вінніпег: Вид. спілка «Тризуб», 1952 – 1954. (Українська Вільна

Академія Наук в Канаді, Інститут шевченкознавства ; ч. 1). Т. 1 : 2-ге, поправл. й допов. вид., 1952. С. 361–368.

64. Боднар Г. Від «колективної пам'яті» до «пам'яті груп» та постпам'яті : до питання розвитку і сучасних викликів у студіях пам'яті. *Україна–Польща: історична спадщина і суспільна свідомість* / голов. ред. Микола Литвин; НАН України, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича. Львів, 2020. Вип. 13. С. 257–288.

65. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / пер. з фр. В. Ховхун. К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. 230 с.

66. Бойко О. Д. Архетип. *Велика українська енциклопедія*. URL: <https://vue.gov.ua/Архетип> (О. Д. Бойко) (дата звернення: 29.01.2024).

67. Бойко О. Д. Особливості структури колективної пам'яті. *Наукові праці Чорноморського державного університету імені Петра Могили комплексу «Києво-Могилянська академія»*. Серія політологія. 2014. Т. 236. Вип. 224. С. 27–32.

68. Болак Ж. Пам'ять / Забуття / пер. В. Артюха. *Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей*. Т. 1 / під кер. Барбари Кассен. К. : Дух і Літера, 2009. С. 351–361.

69. Больнов О. Ф. Філософська антропологія та її методичні принципи / пер. з нім. А. Гордієнка. *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія : навч. посібник* / упорядники В.В. Лях, В.С. Пазенок. К. : Ваклер, 1996. С. 96–111.

70. Бродецька Ю. Ю. Феномен цілісності суспільства. Монографія. Дніпро, 2017. 334 с.

71. Бугеря М. Концептуально-методологічні засади проблематики соціальної пам'яті у дослідженнях М. Альббакса і Я. Ассмана. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка*. Серія «Філософія». 2023. № 46. С. 44–59.

72. Бугеря М. О. Філософсько-культурні домінанти у творчості Віктора Олексенка : символічний та комеморативний контексти у візуальному просторі. *Культурологічний альманах*. 2023. № 2. С. 131–137.

73. Бугеря М. Травматичний досвід поколінь : філософсько-естетичний дискурс. *Гуманітарний вісник: зб. наук. праць*. Число 34. Мін-во освіти і науки України, Черкас. держ. технолог. ун-т. Черкаси : ЧДТУ. 2021. С. 33–43.

74. Бугеря М.О. Пам'ять як предмет філософського осмислення: від витоків до актуальних викликів сьогодення. *Соціальні та гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект: матеріали IX Всеукраїнської науково-теоретичної конференції (23-24 березня 2023 року, Черкаси : ЧДТУ) /* упоряд. О. І. Астапова-Вязьміна, відп. ред. проф. А. І. Бойко. М-во освіти і науки України, Черкаський держ. технолог. ун-т. Черкаси : ЧДТУ, 2023. С. 41–43.

75. Бугеря М.О. Травма війною та зміна духовних сенсів людини. *Філософія у сучасному світі: Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції, 18-19 листопада 2022 р. /* ред. кол. Я. В. Тарароєв, А. В. Кіпенський, О. О. Дольська та ін. Харків, 2022. С. 64–66.

76. Василюк О. П. Теоретико-методологічний аналіз поняття «травматична пам'ять» з позиції когнітивного підходу. *Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Психологія*. 2014. Вип. 48. С. 29–36.

77. Вейль С. Укорінення. Лист до клірика. К. : Д. Л., 1998. 298 с.

78. Вербицька П. Культурна пам'ять як чинник конструювання ідентичності в умовах трансформації українського суспільства. *Historical and cultural studies*. 2018. Vol. 5. Num. 1. С. 15–22.

79. Винайдення традиції / за ред. Е. Гобсбаума та Т. Рейнджера ; пер. з англ., наук. ред. М. Климчука. К. : Ніка-Центр, 2005.

80. Виставка родинних літописів : каталог виставки / упоряд. Т. А. Бугеря, М. О. Бугеря. Черкаси : Брама-Україна, 2013. 24 с.

81. Віднянський С.В. Культурно-освітня і наукова діяльність української еміграції у Чехо-Словаччині : Український вільний університет (1921-1945 рр.). Наукове видання / Національна академія наук України, Інститут історії України. К., 1994. 82 с.

82. Візуальні дослідження у контексті теорії та історії культури : навч. посібник / за ред. В. І. Панченко. К. : ВПЦ «Київський університет», 2022. 559 с.

83. Волянчук О. Я. Суспільна пам'ять і політика : мистецтво можливого. К. : ДП «НВЦ «Пріоритети», 2013.

84. Волянчук О. Я. Типові стани суспільної пам'яті та їх вплив на політичну свідомість у трансформаційний період. *Науковий часопис НПУ імені М.П. Драгоманова. Серія 22: Політичні науки та методика викладання соціально-політичних дисциплін*. 2010. Вип. 4. С. 91–97.

85. Ворончук О. Пам'ять та Інший : спроба деконструкції. *Суспільно-політична активність та історична пам'ять єврейської спільноти в контексті євроінтеграції України*. Київ : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2020. С. 126–136.

86. Гай-Нижник П. Українська національна ідея : соборні чинники та визначальні засади. *Трансформація української національної ідеї* / упоряд. О. Доній. К. : Наш формат, 2019. С. 143–171.

87. Гантінгтон С. П. Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку / пер. за англ. Н. Климчук. Львів : Кальварія, 2006. 474 с.

88. Голик Р. Пам'ять культури на роздоріжжі науки: проблеми теорії. *Україна модерна: міжнародний інтелектуальний часопис*. 2017. 14 серпня. URL: <https://uamoderna.com/demontazh-pamyati/holyk-collective-memory/> (дата звернення: 27.03.2024).

89. Гон М. М. Голодомор, Голокост і Параймос у політиці пам'яті України. *Панорама політичних студій*. 2014. Вип. 12. С. 171–182.



90. Гордійчук О. О. Архетипи української ментальності: соціально-філософський аналіз. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. 2018. Вип. 1. С. 15–19. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/vzduffn\\_2018\\_1\\_5](http://nbuv.gov.ua/UJRN/vzduffn_2018_1_5) (дата звернення: 03.02.2024).
91. Горло Н. В. Конструювання образів минулого як інструмент іредентистської політики. *Панорама політологічних студій*. 2014. Вип. 12. С. 225–233.
92. Горський В. Філософія в українській культурі (методологія та історія) : філософські нариси. К. : Центр практичної філософії, 2001. 236 с.
93. Гринів О. Закони національної пам'яті. Непретензійні нотатки. Львів : Каменярь, 2017. 267 с.
94. Грицак Я. Подолати минуле : глобальна історія України. К. : Портал, 2021. 432 с.
95. Грінченко Г. Колективна (соціальна) пам'ять : критика теорії та методу дослідження. *Схід-Захід : Історико-культурологічний збірник*. Вип. 13–14 : Історична пам'ять і тоталітаризм: досвід Центрально-Східної Європи / за ред. В. Кравченка. Харків : ТОВ «НТМТ», 2009. С. 11–24.
96. Грушевський М.С. Автобіографія (1926) / за ред. Любомира Винара. *Український історик*. 1979. Ч. 1–4 (61–64). Нью-Йорк; Мюнхен; Торонто. С. 79–87.
97. Гуссерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки. К. : ППС-2002, 2009. 356 с.
98. Гуссерль Е. Криза європейського людства і філософія / пер. Е. Причепій. *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія : навч. посібник* / упорядники В.В. Лях, В.С. Пазенок. К. : Ваклер, 1996. С. 62–94.
99. Гаскелл А. Візуальна історія. *Нові підходи до історіописання* / за ред. П. Берка : пер. з англ. К. : Ніка-Центр, 2013. С. 221–256.
100. Голька М. Суспільна пам'ять та її імпланти / пер. з польськ. В. Ф. Саган ; наук. ред. А. М. Киридон, С. С. Троян. К. : Ніка-Центр, 2022. 216 с.

101. Даценко В. Майбутнє як філософська проблема. Частина II. *Філософія та політологія в контексті сучасної культури. Науковий журнал*. 2019. Т. 11. № 2. С. 15–23.
102. Дацюк С. Чи можлива спільна колективна пам'ять українців? *Трансформація української національної ідеї* / упоряд. О. Доній. К. : Наш формат, 2019. С. 195–208.
103. Демчук Р. В. Ментальність як ідентифікаційне поняття у матриці української культури. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтва. Серія «Культурологія»*. 2017. № 1. С. 28–33.
104. Денисенко Г. Г. Культурна спадщина у формуванні історичної пам'яті. К. : Інститут історії України НАН України, 2018. 319 с.
105. Динаміка ставлення українців до Сталіна (1991-2023). Пресреліз КМІС / В. Паніотто, А. Грушецький. URL: <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1326&page=1> (дата звернення: 05.03.2024).
106. Дільтей В. Виникнення герменевтики / пер. з нім. Я. Стратія, С. Кошарного. *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія: навч. посібник* / упорядники В.В. Лях, В.С. Пазенок. К. : Ваклер, 1996. С. 33–51.
107. Добролюбська Ю.А. Соціальна пам'ять в історіографічній традиції «Анналів». *Наукове пізнання: методологія та технологія*. Філософія. 2018. Вип. 1. С. 45–51. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Npmt\\_2018\\_1\\_10](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Npmt_2018_1_10) (дата звернення: 22.12.2023).
108. Довгополова О. «Розриви» колективної пам'яті : проблематика виявлення та лікування. *Україна модерна*. 2019. Число 26. Тематичний. випуск. С. 141–161.
109. Довгополова О. А. Сучасний філософський інструментарій досліджень історичної пам'яті : методичні вказівки з вибіркового курсу для здобувачів третього (освітньо-наукового) рівня вищої освіти спеціальності 033 Філософія. Одеса : Одес. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова, 2020. 36 с.

110. Довгополова О. Причетність до спільноти: про історичну пам'ять і здатність обирати. *Verbum*. 2019. № 16 : Як ми пам'ятаємо (30 січня). С. 1–7. URL: <https://www.verbum.com.ua/vpdfg-pdf-generator/?postID=1411> (дата звернення: 17.03.2023).

111. Додонов Р. О. Трансформація концепту «історична пам'ять» у постмайданній Україні. *Культурологічний вісник : науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпрянини / гол. ред. М. А. Лепський; Запорізький національний університет*. Вип. 8. Т. 2. Запоріжжя : КСК-Альянс, 2017. С. 25–32.

112. Донскінс Л. Питання провини. *Тиждень*. 2014. 25 вересня. № 38 (358). URL: <https://tyzhden.ua/pytannia-provyny/> (дата звернення: 06.04.2022).

113. Донченко О. Психологія трансперсональних конструктів. *Психологія і суспільство*. 2001. № 3–5. С. 44–104.

114. Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення). Либідь: Либідь. 2001. 334 с.

115. Дроздов В. Конфлікти пам'ятей як виклики процесам деколонізації символічного простору України (на прикладі півдня Одещини). *Політика пам'яті: досвід Європи для України : матеріали I Міжнарод. наук. конф.* (17-18 листоп. 2023 р., м. Запоріжжя). Запоріжжя : Запорізький нац. універ., 2023. С. 46–51.

116. Енциклопедія постмодернізму / за ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. 503 с.

117. Євсєєв К. Історична та колективна пам'ять як феномен. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень І.Ф. Кураса НАН України*. 2013. Вип. 2 (64). С. 157–167.

118. Єрмоленко А. Ціннісні зміни етносу як чинник творення модерної ідентичності української нації. *Трансформація української національної ідеї / упоряд. О. Доній. К. : Наш формат, 2019. С. 107–129.*

119. Єрмоленко В. Місця пам'яті на європейських місцинах. *Критика : часопис*. 2003. Листопад. Число 12 (74). С. 26–27.
120. Зашкільняк Л. Історична пам'ять та історіографія як дослідницьке поле для інтелектуальної історії. *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*. Вип. 15/2006-2007. С. 855–862.
121. Зашкільняк Л. Українська історіографія у міжвоєнній Польщі: шляхи легітимації національної історії. *Україна на історіографічній мапі міжвоєнної Європи / Ukraine on the Historiographic Map of Interwar Europe*: Матеріали міжнародної наукової конференції (Мюнхен, Німеччина, 1-3 липня 2012 р.). К. : Інститут історії України НАН України, 2014. С. 149–166.
122. Звіркоський І. В., Бугеря М. О. «Шлях велетня» : справжня українка про Т. Г. Шевченка. *Вісник Черкаського університету. Серія Історичні науки*. № 39 (292) : Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції «Кобзар єднає Україну» (Черкаси-Канів, 24-25 квітня 2013 р.). Черкаси, 2013. С. 5–7.
123. Зерній Ю. Взаємозв'язок історичної пам'яті та національної ідентичності. *Політичний менеджмент*. 2008. № 5. С. 104–115.
124. Зливков В.Л. Комунікативно-дискурсивний простір наративної ідентичності особистості. *Психологічні технології ефективного функціонування та розвитку особистості : монографія / за ред. С. Д. Максименка, С. Б. Кузікової, В. Л. Зливкова*. Суми : Вид-во СумДПУ імені А. С. Макаренка, 2019. С. 16–35.
125. Іван Павло II. Пам'ять та ідентичність. Львів : Літопис, 2005. 167 с.
126. Ільницький М. Еміграційне шевченкознавство : спектр інтерпретацій. *Слово і час*. 2012. № 3. С. 47–59.
127. Історична пам'ять. Результати соціологічного опитування дорослого населення України : аналітичний звіт / Київський міжнародний інститут соціології. К., 2023. URL:

[https://kiis.com.ua/materials/news/20230320\\_d2/UCBI\\_History2023\\_rpt-UA\\_fin.pdf](https://kiis.com.ua/materials/news/20230320_d2/UCBI_History2023_rpt-UA_fin.pdf)  
(дата звернення: 05.03.2024).

128. Історія європейської ментальності / за ред. Петера Дінцельбахера ; пер. з нім. Володимир Кам'янець. Львів: Літопис, 2004. 720 с.

129. Йолон П. Пам'ять. *Філософський енциклопедичний словник* / НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди ; голов. ред. В. І. Шинкарук. К. : Абрис, 2002. С. 463.

130. Кабацій М. 69% українців почали більше цікавитись історією за останній рік війни – дослідження. *Українська правда*. 2023. 24 березня. URL: <https://life.pravda.com.ua/culture/2023/03/24/253509/> (дата звернення: 05.03.2024).

131. Карут К. Почути травму : розмови з провідними спеціалістами з теорії та лікування катастрофічних досвідів / пер. К. Диси. К. : Дух і Літера, 2017. 497 с.

132. Кебуладзе В. Пам'ять і забуття. *Філософська думка*. 2013. № 6. С. 29–35.

133. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду. К. : Дух і Літера, 2011. 280 с.

134. Кива Н. Атлас образів Mnemosyne Абі Варбурга: в напрямі візуальної історії мистецтва. *Наукові записки НаУКМА. Серія : Теорія та історії культури*. 2008. Т. 75. С. 62–70.

135. Киридон А. Гетеротопії пам'яті: теоретико-методологічні проблеми студій пам'яті. К. : Ніка-Центр, 2016. 320 с.

136. Киридон А. Колективна пам'ять як домінанта регіональної ідентичності: теоретико-методологічний дискурс. *Сучасні проблеми національно-культурної ідентичності: регіональний вимір : зб. наук. статей за матеріалами Всеукраїнської науково-практичної конференції (24-25 вересня 2020 року)*. Полтава : ПНПУ імені В. Г. Короленка, 2020. С. 13–28.

137. Киридон А. М. Музеї як інструмент державної політики пам'яті. *П'яті Череванівські наукові читання (на пошану професора А. С. Череваня :*

збірник наукових статей. Випуск V. Полтава : ПНПУ імені В.Г. Короленка, 2020. С. 239–250.

138. Киридон А. М. Потенціал комеморативних практик у конструюванні національної ідентичності : проблеми концептуалізації. *Історична пам'ять : наук. журн. / Полтав. нац. пед. ун-т імені В. Г. Короленка*. Полтава, 2020. Вип. 42. С. 7–19.

139. Киридон А. М., Косяк С. М., Троян С. С. Спогади як інструмент (ре)конструювання минулого: теоретико-методологічний дискурс. *Сторінки історії : збірник наукових праць*. 2022. Вип. 55. С. 338–353.

140. Киридон А. Студії пам'яті в сучасній гуманітаристиці : історія становлення. *Український історичний журнал*. 2017. № 4. С. 150–161.

141. Кирилюк О. Українська національна ідентичність, національна пам'ять та національна резистентність. *Тоталітаризм як система знищення національної пам'яті : зб. наук. праць за матеріалами Всеукр. науково-практ. конф. з міжнар. участю*. Львів : друкарня ЛНМУ ім. Д. Галицького, 2020. С. 226–229.

142. Кисельов М. М. Історія та історична пам'ять: сфери перетину. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2020. Вип. 2 (172). Т. 1. С. 44–63.

143. Кісь О. Колективна пам'ять та історична травма: теоретичні рефлексії на тлі жіночих спогадів про Голодомор. *У пошуках власного голосу : Усна історія як теорія, метод та джерело. зб. наук. ст. / за ред. Г. Г. Грінченко, Н. Ханенко-Фрізен*. Харків : ПП ТОРГСІН ПЛЮС, 2010. С. 171–191.

144. Ковальська-Павелко І. «Війна пам'яті» як ключовий чинник формування державної політики пам'яті в сучасній Україні. *Krakowskie Studia Małopolskie*. 2022. № 3 (35). С. 7–26.

145. Ковальська-Павелко І. Історична і соціальна пам'ять: спільне і особливе. *Проблеми політичної історії України*. 2018. Вип. 13. С. 280–289.

146. Ковальська-Павелко І. Історична пам'ять як ментальний простір. *Вісник Національного університету «Юридична Академія імені Ярослава Мудрого»*. 2017. № 2 (33). С. 331–334.
147. Козак С. Український науковий інститут у Варшаві (1930-1939). *Історіографічні дослідження в Україні*. 2012. № 22. С. 59–68.
148. Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу / пер. з нім. К. : Дух і Літера, 2005. 380 с.
149. Козеллек Р. Політичний культ мертвих. Пам'ятники воїнам у новочасі. *Козеллек Р., Шеррер Ю., Сігов К. Історичні пошуки ідентичності: Українсько-німецький колоквиум*. К. : Дух і Літера, 2004. 144 с.
150. Козловський П. Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку / пер. з нім. Л. А. Ситниченка. *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія: навч. посібник* / упорядники В. В. Лях, В. С. Пазенок. К. : Ваклер, 1996. С. 214–294.
151. Колективна пам'ять, примирення і міжнародні відносини : Колективна монографія / наук. ред. Ніколя Масловскі, Анджей Шептицький; наук. ред. укр. видання А. М. Киридон, С. С. Троян; пер. з польськ. В. Ф. Саган. К. : Ніка-Центр, 2023. 200 с.
152. Коломієць Т. В. Націософська інтенційність у теоретичній спадщині представників української діаспори : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03. К., 2008. 22 с.
153. Коннертон П. Як суспільства пам'ятають / пер з англ. та наук. редагування С. Шліпченко. К. : Ніка-Центр, 2013. 183 с.
154. Корабльова В. М. Історизація як ідеологічний прийом європейської соціогуманітаристики. *Гуманітарні студії: збірник наукових праць*. Вип. 14. К. : ВПЦ «Київський університет», 2012. С. 158–164.
155. Кошиць Олександр. З піснею через світ. Подорож Української Республіканської Капелі. Т.1. Вінніпег : Ukrainian cultural and educational centre, 1952. 197 с.

156. Краснодемська І. Українознавчі студії діаспори (XX ст.). Монографія. К.: ННДІУ, 2011. 368 с.
157. Кривда Н. Колективна пам'ять про війну – шлях до самовизначення українців : інтерв'ю. URL: <https://huxley.media/uk/kolektivna-pam-jat-pro-vijnu-shljah-do-samoviznachennja-ukraini/> (дата звернення: 08.03.2024).
158. Кривда Н. Колективна пам'ять як чинник формування групової ідентичності. *Філософські обрії*. 2019. № 41. С. 60–76.
159. Кривда Н. Українська діаспора: досвід культуротворення. К. : ВЦ «Академія», 2008. 280 с.
160. Кримський С. Б. Архетипи. *Енциклопедія Сучасної України* / редкол. : І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк та ін.; НАН України, НТШ. К. : Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2001. URL: <https://esu.com.ua/article-44787> (дата звернення: 29.01.2024).
161. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії. К. : ВД «Києво-Могилянська Академія», 2008. 367с.
162. Кримський С. Менталітет українського бароко. *Українське бароко* : У 2 т. Харків : Акта, 2004. Т.1. С. 21–47.
163. Культура історичної пам'яті : європейський та український досвід / за заг. ред. Ю. Шаповала. К. : ІПЕНД, 2013. 600 с.
164. Кульчицький О. Риси характерології українського народу. *Енциклопедія українознавства. Загальна частина (ЕУ-І)*. Т. 1. Ч.ІІ. Мюнхен, Париж, Нью-Йорк : Молоде життя, 1949. С. 708–718.
165. Кульчицький О. Український персоналізм. *Філософська й етнопсихологічна синтеза*. Мюнхен, Париж : УВУ, 1985. 192 с.
166. Кучер В.І. З історії діяльності Українського наукового інституту в Берліні та Українського вільного університету у Мюнхені. *Історія науки і біографістика*. Київ, 2006. № 1. URL: <https://inb.dnsgb.com.ua/2006-1/06kvinib.html> (дата звернення: 10.10.2023).



167. Лебон Г. Психологія людських спільнот / пер. Я. Мишанича, Н. Іванової. К. : Вид. союз «Андронум», 2021. 224 с.
168. Личковах В. Українські святості. Сакральні сигнатури мистецтва. *Філософські діалоги'2010*. Вип. 4. Ч. 1: Філософсько-антропологічні читання : творча спадщина В.І. Шинкарука та сьогодення. К., 2010. С. 146–150.
169. Ліпін М. Культурно-історична пам'ять як спосіб відтворення людської сутності. *Вісник КНТЕУ*. 2016. № 2. С. 86–96.
170. Лях С. Р. Методологія історії: класика і практика / навч. посіб. Запоріжжя : Видавничий дім «Гельветика», 2021. 130 с.
171. Мащенко Т. В. Семіотичні категорії Пірса. *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2020. Випуск 2 (172). Том 1. С. 123–141.
172. Мандрика М. І. Леонід Білецький. Вінніпег, 1957. 23 с.
173. Маркузе Г. Структура інстинктів і суспільство. Філософське дослідження вчення Зигмунда Фрейда / пер. О. Юдін. К. : Ніка-Центр, 2010. 248 с.
174. Масненко В. Історична пам'ять як основа формування національної свідомості. *Український історичний журнал*. 2002. № 5. С. 49–62.
175. Маффесолі М. Час племен. Занепад індивідуалізму у постмодерному суспільстві. К. : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2018. 264 с.
176. Меморіалізація. Український інститут національної пам'яті : сайт. URL: <https://uinp.gov.ua/memorializaciya> (дата звернення: 02.03.2024).
177. Ментальність. Нація. Пам'ять. Збірник праць наукової школи проф. Р. О. Додонова. К. : ФОП Руслан Халіков, 2022. 286 с.
178. Мінаков М. Сутність мови і смисл буття в онтології Мартіна Гайдеггера. *Гайдеггер М. Дорогою до мови* / пер з нім. В. Кам'янець. Львів : Літопис, 2007. С. 7–16.
179. Мінк Ж. Геополітика, примирення та ігри з минулим: на шляху до нової пояснювальної парадигми колективної пам'яті. *Україна модерна* / гол.

ред. Я. Грицак. 2009. № 4 (15): Пам'ять як поле змагань. К. : Критика, 2009. С. 63–77.

180. Мірчук І. Світогляд українського народу: спроба характеристики. *Науковий збірник Українського Вільного Університету у Празі*. Прага : Накладом Українського вільного університету у Празі, 1942. Т.ІІІ. С. 225–243.

181. Міхєєва О. Державна ідеологія та конструювання спільної пам'яті про минуле: організоване забуття та феномен пригадування (на прикладі пам'ятників Донецька). *Сучасні суспільні проблеми у вимірі соціології управління. Матеріали другої наукової конференції* (Донецьк, 14 квітня 2006 р.). Донецьк : ДонДУУ, 2006. С. 175–180.

182. Міхновський М. Самостійна Україна. Програма Револуційної Української парії із 1900 року / вс. сл. проф. В. Шаяна. Лондон, 1967. 32 с.

183. Міщенко М. М. Українські національні архетипи: від колективного несвідомого до усвідомлення національної ідентичності (до актуальності методології архетипічного аналізу). *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Філософія. Філософські перипетії*. 2014. № 1130. Вип. 51. С. 90–94.

184. Мозгова Н. Г. Соціальний вимір колективної пам'яті. *Вісник НАУ. Серія: Філософія, культурологія*. 2021. № 2 (34). С. 20–23.

185. Муазі Д. Геополітика емоцій. Як культури страху, приниження та надії змінюють світ / пер. з англ. О. Гординчук. К. : Брайт Стар Паблішинг, 2018. 184 с.

186. Мушинка М. Музей визвольної боротьби України в Празі та доля його фондів : історико-архівні нариси / Державний комітет архівів України, Асоціація українців Словаччини, Наукове товариство ім. Шевченка у Словаччині. К. : б.в., 2005. 160 с. URL: [https://old.archives.gov.ua/Publicat/Mushynka\\_M/Part\\_I-II.php?page=26](https://old.archives.gov.ua/Publicat/Mushynka_M/Part_I-II.php?page=26) (дата звернення: 11.10.2023).

187. Нагорна Л. Історична культура: концепт, інформаційний ресурс, рефлексивний потенціал. К. : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2014. 382 с.
188. Нагорна Л. Історична пам'ять: теорії, дискурси, рефлексії. К. : ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2012. 328 с.
189. Нагорна Л. Поняття «Місце пам'яті» в системі MEMORY STUDIES. *Регіональна історія України. Збірник наукових статей*. Вип. 8. С. 55–74.
190. Наріжний С. Українська еміграція: Культурна праця української еміграції між двома світовими війнами. Ч. 1. Прага : Knihtisk, 1942. 372 с., іл.
191. Наумець І. Якими є психологічні наслідки Голодомору в повсякденному житті українців. *Українська правда*. 2017. URL: <https://life.pravda.com.ua/health/2017/07/31/225607/> (дата звернення: 11.02.2021).
192. Національна та історична пам'ять: збірник наукових праць / гол. ред. В.Ф. Солдатенко ; Укр. інститут нац. пам'яті. Вип. 1–10. К.: ДП «НВЦ «Пріоритети», 2011–2014.
193. Національна та історична пам'ять: словник ключових термінів / кер. авт. кол. А. Киридон. К. : ДП «НВЦ «Пріоритети», 2013. 434 с.
194. Нечуй-Левицький І.С. Світогляд українського народу : ескіз української міфології. Львів : Друк. т-ва ім. Шевченка, 1876. 80 с.
195. Низовець А. «Донбас скоро повернеться». Художник Сергій Захаров про полон, опір і відновлення Донецька. *Liga.net*. 2023. 10 березня. URL: <https://life.liga.net/istoriyi/article/donbass-skoro-vernetsya-hudojnik-sergey-zaharov-o-plene-i-ukrainskom-donetske> (дата звернення: 07.08.2024).
196. Нові підходи до історіописання / за ред. П. Берка ; пер. з англ. К. : Ніка-Центр, 2013. 368.
197. Нора П. Теперішнє, нація, пам'ять / пер з фр. А. Рєпи. К. : ТОВ «Вид-во Кліо», 2014. 272 с.

198. Перга Т. Ю. Вплив екологічних катастроф на колективну пам'ять: концептуальні засади дослідження. *Гілея: науковий вісник*. Випуск 106. С. 212–215.

199. Позднякова-Кирбят'єва Е. Г. Система соціально-історичної пам'яті та мнемонічна культура суспільства. *Український соціум*. 2013. 2 4 (47). С. 61–70.

200. Полівчак Р., Василик О. Створив серію плакатів, щоб купити такмед: художник Нікіта Тітов. *Суспільне Івано-Франківськ*. 2024. 31 січня. URL: <https://suspilne.media/ivano-frankivsk/674062-stvoriv-seriu-plakativ-sob-kupiti-takmed-hudoznik-nikita-titov/> (дата звернення: 03.08.2024).

201. Політика історичної пам'яті в контексті національної безпеки України : аналіт. доповідь / за заг. ред. В. М. Яблонського. К. : НІСД, 2019. 144 с.

202. Полонська-Василенко Н. Український Вільний Університет (1921-1971). *Український історик: журнал Українського історичного товариства*. 1971. № 1–2 (29–30). Нью-Йорк, Мюнхен, 1971. С. 17–27.

203. Попович М. В. Філософія свободи ; упоряд. : Л.Ф. Артюх, Н.Б. Вяткіна ; передмова Н.Б. Вяткіної. Харків : Фоліо, 2018. 524 с.

204. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. Том 1 / перекл. з англ. О. Коваленка. К. : Основи, 1994. 444 с.

205. Портнов А.В. Наука у вигнанні: Наукова і освітня діяльність української еміграції в міжвоєнній Польщі (1919-1939). Харків: ХІФТ, 2008. 256 с.

206. Портнов Український Науковий Інститут у Варшаві (1930-1939). Політика історії у міжвоєнній Європі. Україна на історіографічній мапі міжвоєнної Європи / Ukraine on the Historiographic Map of Interwar Europe: Матеріали міжнародної наукової конференції (Мюнхен, Німеччина, 1–3 липня 2012 р.). К. : Інститут історії України НАН України, 2014. С. 167–186.

207. Потульницький В. Український науковий інститут у Варшаві (1930-1939). *Український археографічний щорічник. Нова серія*. 1999. Вип. 3-4. С. 356-369. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Uashch\\_1999\\_3-4\\_25](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Uashch_1999_3-4_25) (дата звернення: 10.10.2023).

208. Проблема історичної пам'яті у всесвітньо-історичному дискурсі (1945–2015 рр.) : монографія ; кер. авт. кол. член-кор. НАН України, д.і.н., проф. А.І. Кудряченко. К.: ДУ «Інститут всесвітньої історії Національної академії наук України», 2021. 312 с.

209. Про охорону культурної спадщини. Закон України № 1805-III. Із змінами від 02.10.2023. *Відомості Верховної Ради*. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1805-14#Text> (дата звернення: 12.11.2023).

210. Психологія групової ідентичності : закономірності становлення / Горностай П.П., Ліщинська О.А., Чорна Л.Г. та ін. ; за наук. ред. П.П. Горностая. К. : Міленіум, 2014. 252 с.

211. Пушонкова О. А., П'янзін С. Д. Культура пам'яті у мистецьких рефлексіях війни (на прикладі проекту «Війна в Україні: візуальні виміри пам'яті»). *Культурологічний альманах*. 2023. № 3. С. 304–311.

212. Рікер П. Історія та істина / пер. з фр. : В. І. Шовкун ; наук. ред. : Т. С. Голіченко. К. : КМ Akademia: Пульсари, 2001. 393 с.

213. Розсекречена пам'ять : Голодомор 1932–1933 років в Україні в документах ГПУ–НКВД / упоряд.: В. Борисенко, В. Даниленко, С. Кокін та ін. Служба безпеки України; Міжнародний благодійний фонд «Україна 3000». К., 2008. 685 с.

214. Рюзен Й. Нові шляхи історичного мислення / пер. з нім. В. Кам'янець. Львів : Літопис, 2010. 358 с.

215. Рябчук М. Від Малоросії до України : парадокси запізненого націєтворення. К. : «Критика», 2000. 304 с.

216. Семіотичний аналіз явищ культури : монографія. К. : Інститут філософії імені Г.С. Сковороди, 2021. 396 с.

217. Символ твоєї свободи. 100 років Державного Герба України. Виставка. *Український інститут національної пам'яті: сайт*. URL: <https://uinp.gov.ua/vystavkovi-proekty/vystavka-symvol-tvoyeyi-svobody-100-rokiv-derzhavnogo-gerba-ukrayiny> (дата звернення: 29.03.2024).

218. Симоненко І. Концептуальні засади державної політики пам'яті : аналітична записка. *Національний інститут стратегічних досліджень. Офіційний сайт*. 26.01.2010. URL: <https://niss.gov.ua/doslidzhennya/gumanitarniy-rozvitok/konceptualni-zasadi-derzhavnoi-politiki-pamyati-analitichna> (дата звернення: 28.03.2024).

219. Ситник П.К., Дербак А.П. Проблеми формування національної самосвідомості в Україні : монографія. К. : НІСД, 2004. 226 с.

220. Словник української мови : в 11 т. / АН Української РСР, Ін-т мовознав. ім. О. О. Потебні ; редкол.: І. К. Білодід (голова). Т. 6. К. : Наукова думка, 1975. URL: <http://sum.in.ua/s/pam.jatj> (дата звернення: 13.05.2022).

221. Сміт Е. Д. Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка / наукове видання. К. : Темпора, 2009. 312 с.

222. Сміт Е. Національна ідентичність. К. : Основи, 1994. 223 с.

223. Смержевська О. Можливості формування щасливого суспільства (на основі концепцій «колективної пам'яті» Моріса Альббакса та «місць пам'яті» П'єра Нора). *Щастя та сучасне суспільство : Матеріали першої міжнародної наукової конференції (Львів, 20-21 березня 2021 року)*. Львів : Сполом, 2020. С. 244–246.

224. Снайдер Т. Перетворення націй. Польща, Україна, Литва, Білорусь 1569-1999 / пер. з англ. К. : Дух і Літера, 2014. 464 с.

225. Старосольський В. Й. Теорія нації / передм. І. О. Кресіної. Нью-Йорк; Київ : Наук. Т-во ім. Т. Шевченка: Вища шк., 1998. XL, 157 с. Перше видання: Старосольський В. Теорія нації. Відень, 1922. 143 с.

226. Стасевська О. А. Експлікація аксіологічного аспекту концепту «історична пам'ять». *Вісник Національного університету «Юридична академія України імені Ярослава Мудрого»*. 2018. № 1 (36). С. 123–135.

227. Степико М. Т. Буття етносу: витоки, сучасність, перспективи (філософсько-методологічний аналіз). К. : Знання, 1998. 251 с.

228. Степико М. Т. Ідентичність як феномен епохи постмодерну. *Politology bulletin*. 2019. Iss. 83. С. 60–70. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Pv\\_2019\\_83\\_8](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Pv_2019_83_8) (дата звернення: 02.02.2024).

229. Сторожук С. В., Гоян І. М., Федик О. В. Роль колективної пам'яті в процесі формування національної єдності: український вимір. *Гуманітарний часопис*. 2018. № 1. С. 11–22.

230. Сторожук С. В., Кривда Н. Ю. Вплив медіа на колективну пам'ять. *Гуманітарні студії: педагогіка, психологія, філософія*. 2020. Т. 11(1). С. 90–100.

231. Стражний О. Український менталітет : ілюзії-міфи-реальність. Вид. друге. К. : Дух і Літера, 2017. 456 с.

232. Суцук О. Що потрібно знати про Голокост, місця пам'яті та меморіалізацію. *Район. Історія*. 2022. 27 січня. URL: <https://history.rayon.in.ua/news/340406-shcho-potribno-znati-pro-golokost-mistsia-ramiati-ta-memorializatsiiu> (дата звернення: 02.03.2024).

233. Теліженко М. Витинанка : альбом / авт.-упоряд. Є. Шевченко; вступ. статті Є. Шевченко, Г. Міщенко. К. : Народні джерела, 2007. 120 с.

234. Теоретико-методологічні засади дослідження історичної пам'яті : збірник наукових праць / за заг. ред. д.і.н., проф., члена-кореспондента НАН України Кудряченка А.І.; ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України». К.: Державна установа «Інститут всесвітньої історії НАН України», 2019. 216 с.

235. Ткачук Б. Етимологічні особливості сучасних досліджень філософії пам'яті. *Вісник Львівського університету. Серія філософські науки*. 2019. Вип. 23. С. 101–107.

236. Траба Р. «Другий бік пам'яті». Історичні досвіди та їхнє пам'ятання в Центрально-Східній Європі. *Україна модерна*. 2009. № 4 (15): Пам'ять як поле змагань. С. 53–62.

237. Троян С. «Сучасна реконструкція пам'яті»: українсько-польські відносини у форматі історичної політики. *Україна – Європа – Світ*. 2011. Вип. 6–7. С. 271–282.

238. У пошуках власного голосу : Усна історія як теорія, метод та джерело. Зб. наук. ст. / за ред. Г. Г. Грінченко, Н. Ханенко-Фрізен. Харків : ПП ТОРГСІН ПЛЮС, 2010. 248 с.

239. Українське суспільство в умовах війни. 2022: Колективна монографія / С. Дембіцький, О. Злобіна, Н. Костенко та ін.; за ред. член.-кор. НАН України, д. філос. н. Є. Головахи, д. соц. н. С. Макеєва. Київ: Інститут соціології НАН України, 2022. 410 с.

240. Філософія: словник термінів та персоналій / В. С. Бліхар, М. А. Козловець, Л. В. Горохова, В. В. Федоренко, В. О. Федоренко. Київ : КВІЦ, 2020. 274 с.

241. Франкл В. Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог в концтаборі / пер. з англ.: О. Замойська. Харків : Клуб сімейного дозвілля, 2019. 160 с.

242. Фройд З. Невпокій в культурі / пер. з нім.: Ю. Прохасько. Львів : Видавництво Апріорі, 2021. 120 с.

243. Фройд З. Тлумачення снів / пер. з нім. В. Чайковського. Харків : Фоліо, 2019. 603 с.

244. Фромм Е. Втеча від свободи / пер. з англ. М. Яковлєва. Харків : Книжковий клуб «Клуб сімейного дозвілля», 2019. 288 с.

245. Фромм Е. Мати або бути? / голов. ред. С.І. Мозгова; пер. з англ. Г. Яновської. Харків : КСД, 2021. 304 с.

246. Фукуяма Ф. Ідентичність. Потреба в гідності й політика скривдженості / пер. з англ. Т. Сахно. К. : Наш Формат, 2022. 192 с.



247. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії: проблема людини та її меж. Вступ до філософської антропології як метаантропології / навч. посіб зі словником. К. : КНТ, 2016. 396 с.

248. Цибенко М. О. «Реабілітовані історією. Черкаська область»: (ре)конструювання колективної пам'яті в дискурсі травми. *Перспективи: Соціально-політичний журнал*. 2024. № 1. С. 190–197.

249. Цибенко М. О. Архетипний аналіз творчості Василя Симоненка в контексті національних пам'яттєвих практик. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2024. Т. 16. № 1 (35). С. 58–65.

250. Цимбал Т.В. Феномен еміграції : досвід філософської рефлексії. К., Кривий Ріг : Видавничий дім, 2012. 396 с.

251. Цимбалістий Б. Родина і душа народу. Українська душа. Нью-Йорк; Торонто : Вид-во «Ключі», 1956. 63 с.

252. Челяк О. Спільнота пам'яті. *Збруч*. 2023. 21 лютого. URL: <https://zbruc.eu/node/114654> (дата звернення: 11.04.2023).

253. Черепанова С.О. Філософія родознавства / передмова проф. В.Г. Скотного. К. : Т-во «Знання», КОО, 2007. 460 с.

254. Чижевський Д. Нариси з історії української філософії. К. : Вид-во Орії при УКСП Кобза, 1992. 230 с.

255. Шабанова Ю. Міфілогічний вимір культури в контексті метамодерного світогляду. *Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку. Науковий збірник / за заг. ред. В.Г. Виткалова*. 2024. Вип. 48. С. 483–490.

256. Шабанова Ю. О. Трансформація української ментальності в добу метамодерну. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2023. № 3. С. 73–82.

257. Шаповал Ю. Антикризовий ресурс політики пам'яті в Україні. *Політичні дослідження / Political Studies*. 2021. № 2. С. 11–134.

258. Шацька Б. Минуле-пам'ять-міт / пер. з польськ. О. Герасима, ред. А. Павлишина. Чернівці : Книги-XXI, 2011.
259. Шевченко Т. Кобзар / ред., ст. й пояснення Л. Білецького. Вінніпег : Вид. спілка «Тризуб», 1952 – 1954. (Українська Вільна Академія Наук в Канаді, Інститут шевченкознавства ; ч. 1). Т. 1: 2-ге, поправл. й допов. вид., 1952. 375 с.
260. Шелер М. Сутність моральної особистості / пер. з нім. М. Култаєвої. *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія : навч. посібник* / упоряд. В.В. Лях, В.С. Пазенок. К. : Ваклер, 1996. С. 10–30.
261. Шелухін С. Україна – назва нашої землі з найдавніших часів / відп. за вип. П. Пупін. Дрогобич : Бескид, 1992. 248 с.
262. Шюц А., Лукман Т. Структури життєвіту / пер. з нім. та післямова В. Кебуладзе. К. : Український центр духовної культури, 2004. 560 с.
263. Щупак І. Національні герої в національній ідеї. *Трансформація української національної ідеї* / упоряд. О. Доній. К. : Наш формат, 2019. С. 279–288.
264. Юнг К. Г. Архетипи і колективне несвідоме / пер. з нім К. Котюк; наук. ред. О. Фешовець. Львів : Астролябія, 2018. 608 с.
265. Юрій М., Алексієвець Л. Архетип і ментальність через призму історії. *Україна-Європа-Світ. Міжнародний збірник наукових праць. Серія : Історія, міжнародні відносини*. 2017. Вип. 19. С. 16–24.
266. Яворська О. М. Конотаційний спектр поняття пам'яті. *Проблеми гуманітарних наук. Серія: Філологія*. 2017. № 40. С. 126–135.
267. Яковлєва Я. О. Чорнобильська «зона відчуження» як мнемонічне місце. *Вісник Черкаського університету. Серія «Філософія»*. 2014. 3 31 (324). С. 59–64.
268. Ясперс К. Про сенс історії. *Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія : навч. посібник* / упоряд. В.В. Лях, В.С. Пазенок. К. : Ваклер, 1996. С. 184–210.



## Додаток Б

## Розвиток наукового інтересу до студій пам'яті

Б. Шацька	2006	
	2000	П. Рікер
Дж. К. Олік і Дж. Роббінс	1998	
Дж. К. Олік, Д. Леві	1997	Дж. Пеннебейкер, Д. Паез, Б. Райм
Н. Геді та І. Елам	1996	М. Уоллес
Б. Шварц		Р. Вагнер-Пасіфічі
		І. Зарубавель
А. Гуйссен	1995	
		П. Гаттон
Дж. К. Олік	1993	Дж. Е. Янг
Я. Ассман	1992	П. Нора
Дж. Фентресс та К. Уїкхем		Дж. С. Колмен
	1991	Б. Андерсон
		Д. Міддлтон і Д. Едвардс
Р. Еванс	1990	Дж. Ліптіц
І. Ірвін-Зарецька	1994	Г. Шуман і Ж. Скотт
М. Шадсон	1989	П. Берк
П. Коннертон	1992	
Ж. Ле Гофф	1988	Ч. С. Мейєр
Е. Сміт	1986	
Р. Козеллек	1985	Д. Ловенталь
	1994	Е. Гобсбаум, Т. Ренджер
	1983	У. Нейссер
Й. Х. Ерушалімі	1982	Е. Шилз
	1981	
Г.-Г. Гадамер	1979	М. Фуко
	1977	
П. Бергер, Т. Лукман	1973	Р. Мертон
Ф. Єйтс	1966	Е. Еріксон
	1959	
Е. Еванс-Прітчард	1940	
	1932	Ф. Бартлетт
В. Беньямін	1931	
К. Манигейм	1928	А. Варбург
	1927	М. Альбвакс
М. Блок	1925	
Ч. Кулі, Дж. Г. Мід	1918	Е. Дюркгайм (commemorative temporality rituals)
	1932	А. Бергсон «Матерія і пам'ять»
	1915	
К. Маркс «Традиція мертвих поколінь»	1852	

Складено за: Olick J. K., Robbins J. Social Memory Studies: From «Collective Memory» to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. *Annual Review of Sociology*. 1998. Vol. 24. Pp. 105–140 та доповнено автором дослідження.

## Додаток В



ЧЕРКАСЬКИЙ ХУДОЖНИЙ МУЗЕЙ

**ЧЕРКАСЬКА ОБЛАСНА РАДА  
КУ «ОБЛАСНИЙ ХУДОЖНИЙ МУЗЕЙ»**

18002 м. Черкаси, вул. Хрещатик, 259,  
тел./факс 0(472)37-28-77, oхm\_ck@ukr.net  
28.10.2024 р. №115

**Довідка про впровадження  
результатів дисертаційного дослідження  
ЦИБЕНКО Марини Олександрівни на тему  
«Буттєві модули колективної пам'яті та її символічні репрезентації»,  
поданої на здобуття наукового ступеня доктора філософії  
зі спеціальності 033 Філософія  
в науково-освітню діяльність Черкаського обласного художнього музею**

Тематика дисертаційного дослідження Цибенко М. О. «Буттєві модули колективної пам'яті та її символічні репрезентації» відповідає науково-дослідній та науково-освітній діяльності КУ «Обласний художній музей» ЧОР у питаннях вивчення та популяризації фондової колекції музею, проведення музейних лекцій, тематичних занять та актуальних просвітницьких музейних заходів.

Цибенко М. О. досліджувала і науково опрацьовувала твори мистецтва з фондової колекції та виставкових проєктів Черкаського обласного художнього музею, за результатами даної роботи опублікувала наступні статті у фахових виданнях України, тези доповідей конференцій, а також публікації у музейному виданні:

1. Бугеря М. О. Філософсько-культурні домінанти у творчості Віктора Олексенка: символічний та комеморативний контексти у візуальному просторі. Культурологічний альманах. 2023. № 2. С. 131–137 (за результатами опрацювання роботи В. Олексенка «Доктрина серця» з фондової колекції музею);

2. Бугеря М. О. Травматичний досвід поколінь: філософсько-естетичний дискурс. Гуманітарний вісник : зб. наук. праць. Число 34. Мін-во освіти і науки України, Черкас. держ. технолог. ун-т. Черкаси : ЧДТУ, 2021. С. 33–43 (за результатами вивчення робіт Д. Нарбута, І. Єфроїмсона, М. Теліженка, В. Сірого та ін.)

3. Бугеря М. О. Архетипи української народної символіки (на матеріалі експозиції відділу народного мистецтва Черкаського обласного художнього музею). Культурно-історична спадщина України : перспективи дослідження та традиції збереження : Матеріали І-ої Всеукраїнської науково-практичної конференції (з міжнародною участю) (11-12 жовтня 2018 р., м. Черкаси) / упоряд. : д.і.н., проф. В. М. Лазуренко, к.і.н., доц. І. Ю. Стадник, к.і.н., доц. О. О. Яшан



/ М-во освіти і науки України, Черкас. держ. технолог. ун-т. Черкаси : ФОП Гордієнко Є.І., 2018. С. 96–98.

4. Бугеря М. О. Візуалізація історії України 1920-1930-х років у творах Іллі Єфреїмсона. Музейний альманах : Наукові матеріали: статті, есе / Черкаський обласний художній музей; Редкол. : О. Гладун, О. Пушонкова. Вип. 8. Черкаси, 2019.

5. Бугеря М.О. Колір, символ та експеримент як аспекти творчості черкаської художниці Христини Шинкарчук. Музейний альманах : Наукові матеріали: статті, есе / Черкаський обласний художній музей; Редкол. : О. Гладун, О. Пушонкова. Вип. 8. Черкаси, 2019.

6. Бугеря М. О. Візуальна об'єктивація концепту міста у творчості черкаських художників другої половини ХХ століття. Візуальність в естетичних практиках : український вимір. Матеріали VI Всеукраїнської науково-практичної конференції (24-25 жовтня 2019 року). Черкаси : ФОП Гордієнко, 2019. С. 32–34.

7. Бугеря М. Символічні репрезентації історії й воєнного сьогодення України у творчості Миколи Теліженка. Персоналістичний вимір історії Черкащини : матеріали Другої регіональної історико-краєзнавчої конференції, присвяченої 85 річчю з дня народження доктора історичних наук, професора, заслуженого працівника освіти України Бушина Миколи Івановича (15 березня 2023 р. м. Черкаси : ЧДТУ) / упоряд. : В. М. Лазуренко, І. Ю. Стадник, О. О. Яшан, О. В. Литвин ; відповід. ред. проф. В. М. Лазуренко ; М-во освіти і науки України, Черкас. держ. технолог. ун-т. Черкаси : ЧДТУ, 2023. С. 332–334.

8. Цибенко М. О. Жінки в мистецтві та нових викликах геноцидальної війни. Візуальне мистецтво в контексті сучасних культурних практик : матеріали VIII Всеукраїнської науково-практичної конференції (23-24 листопада 2023 року). Черкаси : «Вертикаль», видавець ФОП Кандич С. Г., 2023. С. 27–29.

Цибенко М. О. займається популяризацією філософії культури, історіософії, семантики народного та образотворчого мистецтва, фахово пропагує музейну справу, проводить збір спогадів та інтерв'ювання, вболіває за збереження історико-архітектурної спадщини українського народу.

Цибенко М. О. здійснювала впровадження матеріалів дисертації в освітньо-культурному процесі Черкаського обласного художнього музею впродовж 2019-2024 років шляхом висвітлення в інформаційно-просвітницьких заходах матеріалів дослідження, брала активну участь у роботі наукових конференцій, організованих Черкаським обласним художнім музеєм. Має схвальні відгуки про проведені лекції, екскурсії, музейні просвітницькі заходи.

Теоретичні і практичні аспекти дисертаційного дослідження Цибенко Марини Олександрівни є актуальними в роботі закладів культури і освіти різних рівнів, адже відповідають завданню згуртування та стійкості українського соціуму, можуть бути використані в системі національно-патріотичного, естетичного, морально-етичного виховання.

Директор музею,  
кандидат мистецтвознавства, доцент,  
Заслужений діяч мистецтв України



Ольга ГЛАДУН

## Додаток Д

## СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

## Статті, опубліковані у наукових виданнях, включених до переліку наукових фахових видань України:

1. Бугеря М. Концептуально-методологічні засади проблематики соціальної пам'яті у дослідженнях М. Альбвакса і Я. Ассмана. *Людинознавчі студії : збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка*. Серія «Філософія». 2023. № 46. С. 44–59. (категорія «Б») DOI <https://doi.org/10.24919/2522-4700.46.3>.
2. Бугеря М. О. Філософсько-культурні домінанти у творчості Віктора Олексенка: символічний та комеморативний контексти у візуальному просторі. *Культурологічний альманах*. 2023. № 2. С. 131–137. (категорія «Б») DOI <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.2.17>.
3. Цибенко М.О. «Реабілітовані історією. Черкаська область»: (ре)конструювання колективної пам'яті в дискурсі травми. *Перспективи : Соціально-політичний журнал*. 2024. № 1. С. 190–197. (категорія «Б») DOI <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2024.1.24>.
4. Цибенко М. О. Архетипний аналіз творчості Василя Симоненка в контексті національних пам'яттєвих практик. *Філософія і політологія в контексті сучасної культури*. 2024. Т. 16. № 1 (35). С. 58–65. (категорія «Б») DOI <https://doi.org/10.15421/352419>.

## Публікації в інших виданнях України:

1. Бугеря М.О. Травматичний досвід поколінь: філософсько-естетичний дискурс. *Гуманітарний вісник : зб. наук. праць*. Число 34. Мін-во освіти і науки України, Черкас. держ. технолог. ун-т. Черкаси : ЧДТУ, 2021. С. 33–43.

## Каталоги виставок:

1. Виставка родинних літописів : каталог виставки / Т.А. Бугеря, М.О. Бугеря. Черкаси : Брама-Україна, 2013. 24 с.

## Матеріали опубліковані у збірках тез конференцій та музейних виданнях:

1. Цибенко М. Амбівалентність пам'яті та забуття як форма вирішення феноменологічно-трансцендентної суперечності людського буття.



*Соціальні та гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект. Матеріали X міжнародної науково-теоретичної конференції (21–22 берез. 2024 р., м. Черкаси) / упоряд. О. І. Астапова-Вязьміна ; відп. ред. проф. А. І. Бойко. М-во освіти і науки України, Черкас. держ. технол. ун-т. Черкаси : ЧДТУ, 2024. С. 86–88.*

2. Цибенко М. О. Жінки в мистецтві та нових викликах геноцидальної війни. *Візуальне мистецтво в контексті сучасних культурних практик : матеріали VIII Всеукраїнської науково-практичної конференції (23-24 листопада 2023 року). Черкаси : «Вертикаль», видавець ФОП Кандич С. Г., 2023. С. 27–29.*

3. Бугеря М.О. Пам'ять як предмет філософського осмислення: від витоків до актуальних викликів сьогодення. *Соціальні та гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект : матеріали IX Всеукраїнської науково-теоретичної конференції (23-24 березня 2023 року, Черкаси : ЧДТУ). Упоряд. О.І. Астапова-Вязьміна, відп. ред. проф. А.І. Бойко. М-во освіти і науки України, Черкаський держ. технолог. ун-т. Черкаси : ЧДТУ, 2023. С. 41–43.*

4. Бугеря М. Символічні репрезентації історії й воєнного сьогодення України у творчості Миколи Теліженка. *Персоналістичний вимір історії Черкащини : матеріали Другої регіональної історико-краєзнавчої конференції, присвяченої 85 річчю з дня народження доктора історичних наук, професора, заслуженого працівника освіти України Бушина Миколи Івановича (15 березня 2023 р. м. Черкаси : ЧДТУ) / упоряд. : В. М. Лазуренко, І. Ю. Стадник, О. О. Яшан, О. В. Литвин ; відповід. ред. проф. В. М. Лазуренко ; М-во освіти і науки України, Черкас. держ. технол. ун-т. Черкаси : ЧДТУ, 2023. С. 332–334.*

5. Бугеря М.О. Травма війною та зміна духовних сенсів людини. *Філософія у сучасному світі: Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції, 18-19 листопада 2022 р. Ред. кол. Я.В. Тарароєв, А.В. Кіпенський, О.О. Дольська та ін. Харків, 2022. С. 64–66.*

6. Бугеря М.О. Історична архітектура міста Черкаси як візуальний текст культури. *Сучасне українське мистецтво: концепти, стратегії, візуальні практики. Зб. матеріалів VII Всеукраїнської науково-практичної конференції (11-12 листопада 2021, Черкаси, обласний художній музей). Черкаси : ФОП Гордієнко, 2021. С. 84–86.*

7. Бугеря М.О. Наративні репрезентації Чорнобильської катастрофи: регіональний вимір. *Культурно-історична спадщина України: перспективи дослідження та традиції збереження. Матеріали IV Всеукраїнської науково-практичної конференції (07-08 жовтня 2021, Черкаси-Канів, ЧДТУ). Упоряд. : В. М. Лазуренко, І. Ю. Стадник, О. О. Яшан ; М-во освіти і науки України, Черкас. держ. технол. ун-т. Черкаси : ЧДТУ, 2021. С. 84–88.*

8. Бугеря М.О. Будинки з грифонами: проблеми збереження історичного обличчя Черкас. *Музейний часопис Черкаського обласного краєзнавчого музею : збірник наук. праць / ред. кол. Валах Т.П. (відп. ред.) та ін. Число 2–3. Черкаси : видавець Третьяков О.М., 2020. С. 13–14.*

9. Бугеря М.О. До питання дихотомії «влада-людина» у закритих суспільствах. *Соціальні та гуманітарні технології : філософсько-освітній аспект : Матеріали VI науково-практичної конференції (23 квітня 2020 року, Черкаси)*. Черкаси : ЧДТУ, 2020. С. 104–107.

10. Бугеря М.О. Комунікативні стратегії Черкаського обласного краєзнавчого музею під час пандемії коронавірусу. *Культурно-історична спадщина України: перспективи дослідження та традиції збереження : Матеріали III-ї Всеукраїнської науково-практичної конференції (з міжнародною участю) (05 – 06 листопада 2020 р.) : у 2 ч. / упоряд. : д.і.н., проф. В. М. Лазуренко, к.і.н., доц. І. Ю. Стадник, к.і.н., доц. О. О. Яшан ; М-во освіти і науки України, Черкас. держ. технол. ун-т. Частина 2. Черкаси : ЧДТУ, 2020. С.3–5.*

11. Бугеря М.О. Візуальна об'єктивація концепту міста у творчості черкаських художників другої половини ХХ століття. *Візуальність в естетичних практиках : український вимір. Матеріали VI Всеукраїнської науково-практичної конференції (24-25 жовтня 2019 року)*. Черкаси : ФОП Гордієнко, 2019. С. 32–34.

12. Бугеря М.О. Збереження і розвиток музичної культури України в контексті творчості С.В. Баштана. *Культурно-історична спадщина України : перспективи дослідження та традиції збереження. Матеріали II-ї Всеукраїнської науково-практичної конференції (з міжнародною участю) (10-11 жовтня 2019 р., упоряд.: д.і.н., проф. В.М. Лазуренко, к.і.н., доц. І.Ю. Стадник, к.і.н., доц. О.О. Яшан) / Мін-во освіти і науки України, Черк. держ. технол. ун-т. Черкаси : ФОП Гордієнко Є.І., 2019. С. 175–180.*

13. Бугеря М.О. Мистецький простір у контексті трансформації соціокультурної реальності. *Соціальні та гуманітарні технології: філософсько-освітній аспект : Матеріали V Всеукраїнської науково-теоретичної конференції (28–29 березня 2019 року) / упоряд. Т. О. Дроздова. Черкаси : ФОП Гордієнко Є.І., 2019. С. 55–57.*

14. Бугеря М.О. Візуалізація історії України 1920-1930-х років у творах Іллі Єфреїмсона. *Музейний альманах : Наукові матеріали: статті, есе / Черкаський обласний художній музей; Редкол. : О. Гладун, О. Пушонкова. Вип. 8. Черкаси, 2019.*

15. Бугеря М.О. Колір, символ та експеримент як аспекти творчості черкаської художниці Христини Шинкарчук. *Музейний альманах : Наукові матеріали: статті, есе / Черкаський обласний художній музей; Редкол. : О. Гладун, О. Пушонкова. Вип. 8. Черкаси, 2019.*

16. Бугеря М.О. Архетипи української народної символіки (на матеріалі експозиції відділу народного мистецтва Черкаського обласного художнього музею). *Культурно-історична спадщина України : перспективи дослідження та традиції збереження : Матеріали I-ї Всеукраїнської науково-практичної конференції (з міжнародною участю) (11-12 жовтня 2018 р., м. Черкаси) / упоряд. : д.і.н., проф. В.М. Лазуренко, к.і.н., доц. І. Ю. Стадник, к.і.н., доц.*

О.О. Яшан / М-во освіти і науки України, Черкас. держ. технолог. ун-т. Черкаси : ФОП Гордієнко Є.І., 2018. С. 96–98.

17. Бугеря М.О. Роль музеального візуального проекту в інформальній освіті. *Всеукраїнський музейний форум: Матеріали науково-практичної конференції / заг. ред. Л.О. Гріффена*. Переяслав-Хмельницький, 2017. С. 31–33.

18. Звірковський І. В., Бугеря М. О. «Шлях велетня» : справжня українка про Т. Г. Шевченка. *Вісник Черкаського університету. Серія Історичні науки*. № 39 (292) : Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції «Кобзар єднає Україну» (Черкаси-Канів, 24-25 квітня 2013 р.). Черкаси, 2013. С. 5–7

19. Художня візуалізація наративної історії в дитячій творчості. *Візуальність в українській культурі : статус, динаміка, контексти : Матеріали III Всеукраїнської науково-практичної конференції (Черкаси-Канів, 9-10 жовтня 2013 р.)*. Черкаси : Брама-Україна, 2013. С. 146–149.

20. Звірковський І.В., Бугеря М.О. Українізація та русифікація України : виміри мовної дихотомії. *Історико-культурна спадщина Дніпровського Лівобережжя, Курського Посейм'я та Слобожанщини: минуле і сучасність : зб. матеріалів Міжнарод. наук.-практ. конф., присвяч. 285-річчю обрання Данила Апостола гетьманом Лівобережної України*, (Глухів, 24 лютого 2012 р.) / М-во освіти і науки, молоді та спорту України, М-во культури України, Глухівський держ. Глухів : Лисенко М. М., 2012. С. 57–60.

21. Звірковський І.В., Бугеря М.О. Музеальний візуальний проект : місце та перспективи в сучасному інформаційному суспільстві. *Візуальність у контексті культурних практик : Матеріали другої Всеукраїнської науково-практичної конференції (13-14 жовтня 2011 р.)*. Черкаси: Брама-Україна, 2011. С. 147–149.

#### **Науково-популярні статті та есе, вміщені у виданні «Реабілітовані історією. Черкаська область»:**

1. Бугеря М. Знекровлена інтелігенція – знекровлена нація. *Реабілітовані історією. Черкаська область*. Кн. 9. Черкаси : ІнтролігаТОР, 2016. С. 249–257.

2. Бугеря М. «Не внушали доверия». *Реабілітовані історією. Черкаська область*. Кн. 9. Черкаси : ІнтролігаТОР, 2016. С. 257–259

3. Бугеря М. Відстояв свою честь на слідстві. *Реабілітовані історією. Черкаська область*. Кн. 9. Черкаси : ІнтролігаТОР, 2016. С. 248–249.

4. Бугеря М. Відданий партії – відданий партією. *Реабілітовані історією. Черкаська область*. Кн. 9. Черкаси : ІнтролігаТОР, 2016. С. 246–247.

5. Бугеря М. Вінок лавровий, вінок терновий. *Реабілітовані історією. Черкаська область*. Черкаси : ІнтролігаТОР, 2017. Кн. 10. С. 445–450.

### Статті до енциклопедичних видань:

1. Федорук О. К., Бугеря М. О. Нарбут Данило Георгійович. *Енциклопедія Сучасної України* / Редкол. : І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк та ін. ; НАН України, НТШ. К. : Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2020. URL: <https://esu.com.ua/article-71306> (дата звернення: 13.10.2024).
2. Бугеря М. О. Нестеренко Микола Васильович. *Енциклопедія Сучасної України* / Редкол. : І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк та ін. ; НАН України, НТШ. К. : Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2021. URL: <https://esu.com.ua/article-73769> (дата звернення: 13.10.2024).
3. Бугеря М. О. Нестеров Володимир Дмитрович. *Енциклопедія Сучасної України* / Редкол. : І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк та ін. ; НАН України, НТШ. К. : Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2021. URL: <https://esu.com.ua/article-73798> (дата звернення: 13.10.2024).
4. Бугеря М. О. Никаноров Віктор Федорович. *Енциклопедія Сучасної України* / Редкол. : І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк та ін. ; НАН України, НТШ. К. : Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2021. URL: <https://esu.com.ua/article-72143> (дата звернення: 13.10.2024).

### Дослідницькі інтерв'ю у публічному доступі:

1. Чорнобиль: архів усної історії. Зьомка Віктор Іванович. URL: <https://www.facebook.com/oblmyzkray/videos/954017799559105> (дата звернення: 13.10.2024)
2. Чорнобиль: архів усної історії. Боровик Олександр Васильович. URL: <https://www.facebook.com/oblmyzkray/videos/3639321962988038> (дата звернення: 13.10.2024)
3. Чорнобиль: архів усної історії. Дорошук Олександр Борисович. URL: <https://www.facebook.com/oblmyzkray/videos/1504180193502828> (дата звернення: 13.10.2024)
4. Розмова з митцем. Микола Матвійович Теліженко. URL: <https://www.facebook.com/oblmyzkray/videos/899486167333269> (дата звернення: 13.10.2024)