

УДК 316.7:316.74]:130.2(477)

DOI <https://doi.org/10.15407/mue2024.23.097>

БОСА ЛЮБОВ

кандидатка історичних наук, старша наукова співробітниця відділу «Український етнологічний центр» Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (Київ, Україна).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5381-8151>

BOSA LIUBOV

a Ph.D. in History, a senior research fellow at the *Ukrainian Ethnological Centre* Department of M. Rylskyi Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kyiv, Ukraine).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5381-8151>

Бібліографічний опис:

Боса, Л. (2024) Трансгенераційна пам'ять як джерело ідентичності та культурної спадщини українців: антропологічний аспект. *Матеріали до української етнології*, 23 (26), 97–103.

Bosa, L. (2024) Transgenerational Memory as a Source of Ukrainian Identity and Cultural Heritage: Anthropological Aspect. *Materials to Ukrainian Ethnology*, 23 (26), 97–103.

© Видавництво ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2024. Опубліковано на умовах відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

ТРАНСГЕНЕРАЦІЙНА ПАМ'ЯТЬ ЯК ДЖЕРЕЛО ІДЕНТИЧНОСТІ ТА КУЛЬТУРНОЇ СПАДЩИНИ УКРАЇНЦІВ: АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Анотація / Abstract

Стаття присвячена вивченню трансгенераційної пам'яті як ключового механізму передачі культурної спадщини. Через аналіз наукових джерел і власних польових досліджень робиться спроба простежити, як реліктові моделі поведінки, цінності та знання передаються від покоління до покоління, формуючи колективну пам'ять українців. Особливу увагу приділено антропологічному аспекту цього явища. Хоча термін «трансгенераційний» часто асоціюється з травматичними подіями, у цій статті розглядається ширший контекст. Зокрема, вказується на екстремальні ситуації, коли інстинктивні реакції, «програми виживання» часто домінують над раціональним мисленням. У публікації також розглядаються окремі механізми подолання наслідків травматичних подій, що закладені в культурі. Зазначається, що одним з важливих інструментів подолання таких наслідків є меморіальні практики. Відтак авторка зосереджується на символічних аспектах української традиційної культури, пов'язаних із культом предків і його сучасними відлуннями. Одним із ключових символів є поняття «дід» / «діди», що персоніфікує всіх пращурів і функціонує в ритуалах як форма колективної пам'яті. Цей образ – не лише архаїчний символ, а живий елемент традиції, що постійно переосмислюється в сучасних соціокультурних процесах. «Діди» як образ пам'яті виявляється на різних рівнях: у системі уявлень про зв'язок минулого, сьогодення та майбутнього, у структурі сімейних і календарних обрядів, художніх формах тощо. Отже, можна дійти висновку, що біологічні, психологічні та культурні фактори тісно взаємодіють, формуючи трансгенераційну пам'ять, а власне культура не лише передає знання й цінності, але й нині слугує інструментом адаптації до змін.

Ключові слова: трансгенераційна пам'ять, колективна пам'ять, соціалізація, меморіальні практики, культурна спадщина.

The article is devoted to the study of transgenerational memory as a key mechanism of cultural heritage transmission. An attempt is made to trace how relict models of behavior, values and knowledge are transmitted from generation to generation, forming a collective memory of Ukrainians. The analysis of scientific sources and own field research is used. Special attention is paid to the anthropological aspect of this phenomenon. Although the term "transgenerational" is often associated with traumatic events, the broader context is considered in the submitted article. In particular, extreme situations are indicated, when instinctive reactions, "survival programs" often dominate over the rational thinking. Separate mechanisms for overcoming the consequences of traumatic events embedded in culture are also considered. It is noted that memorial practices are one of the important tools for overcoming such consequences. Therefore, the authoress is focused on the symbolic aspects of Ukrainian traditional culture, related to the cult of ancestors and its modern echoes. The concept of "grandfather" / "forefathers" is one of the key symbols. It personifies all ancestors and functions in rituals as a form of collective memory. This image is not just an archaic symbol, but a living element of tradition that is reinterpreted constantly in modern socio-cultural processes. "Grandfathers" as an image of memory appears at different levels: in the system of ideas about the connection between the past, present and future, in the structure of family and calendar rituals, artistic forms, etc. Thus, it is concluded that biological, psychological and cultural factors closely interact, forming transgenerational memory, and culture itself transmits knowledge and values as well as also serves as a tool for adapting to changes.

Keywords: transgenerational memory, collective memory, socialization, memorial practices, cultural heritage.

Постановка проблеми. Трансгенераційна пам'ять як феномен передачі пам'яті про досвід, цінності, знання, поведінкові моделі від одного покоління до іншого є одним з багатогранних і суперечливих об'єктів дослідження в гуманітарних науках. Зокрема, розвиток постколоніальних студій та міжнародних досліджень Голокосту та Голодомору, які висвітлили масштаби та наслідки масових травм, значно стимулювали дослідження впливу травматичних подій на подальші покоління. Однак вивчення трансгенераційної пам'яті важливо розглядати і в ширшому контексті: як фундаментальне джерело ідентичності та культурної спадщини – одним із базових видів колективної пам'яті. Це, по суті, концепція, що вказує на трансмісію культури.

Актуальність дослідження трансгенераційної пам'яті зумовлена кількома факторами. По-перше, це загальносвітове поширення значення культурної спадщини, особливо в контексті глобалізації, міграційних процесів, воєнних дій. По-друге, зростання обізнаності щодо впливу травматичних подій на прийдешні покоління стимулює дослідження механізмів передавання та збереження пам'яті про них. По-третє, сучасна Україна, переживаючи вочевидь найскладніший період історичного розвитку, надає унікальну можливість для дослідження механізмів передачі та збереження пам'яті про ці події, а також їх впливу на ідентичність та

культуру суспільства, що є критично важливим для побудови майбутнього.

Аналіз основних досліджень. Основою для розуміння трансгенераційної пам'яті стали праці теоретиків Моріса Хальбвакса [8], П'єра Нора [4], Карла Юнга [9]. М. Хальбвас увів до наукового апарату концепцію колективної пам'яті, стверджуючи, що пам'ять формується в соціальних групах і є результатом взаємодії між індивідуальним і колективним досвідами. П. Нора своєю чергою досліджував місця пам'яті («lieux de mémoire») як матеріальні й нематеріальні символи, що зберігають історичну пам'ять суспільства. Концепції Юнга допомагають пояснити, як травматичні події, культурні цінності та емоційний досвід можуть успадковуватися від одного покоління іншим через колективне несвідоме та архетипи. Він вважав, що колективне несвідоме є носієм трансгенераційної пам'яті, яка впливає на психічний стан і поведінку наступних поколінь. У міждисциплінарних «memory studies» і дотепер зважають на соціальний, культурний та психологічний виміри пам'яті [7; 12]. Учені наголошують, що пам'ять – складний соціальний конструкт, який формується і трансформується у процесі взаємодії між поколіннями. Продуктивним для цих студій стало також осмислення поняття «постпам'ять» (Маріанна Гірш), яке описує пам'ять другого покоління про травматичні події, що сталися до їх народження, але продовжу-

ють впливати на їхню ідентичність і свідомість [10]. Це пам'ять, яка формується через розповіді, фотографії, фільми та інші медіа, які передають досвід минулих подій.

Однак, незважаючи на значний обсяг досліджень, багато аспектів трансгенераційної пам'яті залишаються недостатньо вивченими.

Виклад основного матеріалу. Аналіз міждисциплінарних наукових джерел дозволив визначити окремі механізми передачі пам'яті, які стосуються біологічних, психологічних, соціокультурних аспектів. Одним з таких неоднозначних проявів феномена трансгенераційної пам'яті є атавізми – повернення до більш примітивних, інстинктивних моделей поведінки. Міждисциплінарний термін «атавізм» походить від латинського слова «*atavus*» і означає «пращур». У біології він використовується для опису появи в людини ознак, характерних для його віддалених предків. У психології та соціальних науках поняття атавізму поширюється на повернення до архаїчних, інстинктивних моделей поведінки в умовах кризи (що наочно продемонстровано і в сучасних реаліях російсько-української війни).

За спостереженнями дослідників, основною причиною виникнення атавізмів стала активація прадавніх, інстинктивних програм поведінки, що властиві нам через еволюцію. Науковці висунули таку гіпотезу: епігенетичні зміни, що відбуваються під впливом стресу, можуть призвести до активації генів, відповідальних за більш примітивні форми поведінки. Нейропластичність мозку дозволяє формувати нові нейронні зв'язки, що фіксують травматичний досвід і сприяють повторенню схожих реакцій у майбутньому. Водночас і психологічні механізми проєкції, ідентифікації та перенесення уможливають повторення предківських поведінкових шаблонів [9].

Натомість культурні норми й цінності пригнічують архаїчні поведінкові моделі, але за кризових часів ті можуть знову нагадати про себе, у чому переконують праці фройдівської та юнгівської психоаналітичних шкіл [9].

Як виявляються атавізми? Реагуючи на загрозу, люди можуть ставати агресивнішими, захищаючи себе або своїх близьких. Посилюється страх перед невідомим,

небезпекою, втратою. З'являється схильність наслідувати більшість, навіть якщо це суперечить особистим переконанням. Спостерігається повернення до переважно таких дитячих форм поведінки: плачу, істерик, виконання повторюваних дій, що мають символічне значення і допомагають позбутися тривоги. Прикладами регресивної атавістичної поведінки в історії людства можуть бути масові паніки, релігійний фанатизм, магічне мислення. Сучасний світ – не виняток. Отже, стресові ситуації на кшталт пандемій, війн, економічних криз зазвичай провокують прояви атавістичних реакцій. Однак найчастіше така поведінка – не патологія, а захисна реакція організму на екстремальну ситуацію. Але ніщо не минає безслідно. Довготривалий стрес може призвести до розвитку посттравматичних стресових розладів, що проявляються у вигляді тривоги, депресії, труднощів у соціальній взаємодії, зниження здатності до емпатії, загальної дезінтеграції та когнітивних порушень. На думку дослідниці Андреа Хеннінг, травматичний досвід – це не лише сильний стрес, а глибоке переживання безпорадності перед загрозою, що суттєво порушує сприйняття себе та світу [11].

Водночас культура через соціальні норми і правила, ритуали та обряди виконує надважливу роль у регулюванні наших інстинктів та імпульсів, пом'якшуючи прояви атавізмів у різних життєвих ситуаціях. Механізми передачі трансгенераційної пам'яті тісно пов'язані з процесом соціалізації. Людина народжується в певному культурному контексті, тож, наприклад, уявлення про нинішню війну вже формують колективну пам'ять і надалі впливатимуть на ставлення поколінь до фундаментальних основ людського існування.

Культура створює для нас певні межі, що допомагають упоратися із сильними емоціями та виявити їх у соціально прийнятний спосіб. Усе це стосується й меморіальної культури – однієї з найважливіших галузей у життєдіяльності людства. Так, ритуали вшанування предків, що тісно пов'язані з трансгенераційною пам'яттю, є універсальним явищем, яке проявляється в різних культурах унікальним чином. Наприклад, календарний поминальний цикл українців вміщує комплекс поминальних днів, які випадають на певні на-

родні календарні дати, та спрямований на те, щоб згадати всіх покійних членів сім'ї та роду в цілому, встановлюючи умовний зв'язок з ними. Ще донедавна в календарно-поминальному колі важливе місце посідав обряд пошанування пращурів – «Діди» (так називали і сам обряд, і предків, які, за народними уявленнями, були наділені статусом покровителів, опікунів через «правильний» перехід до інсвіту). Вочевидь, це одна з найархаїчніших традицій, яка й донині почасти збережена на Українському Поліссі, Підляшші, у Білорусі, Аукштайтїї¹. Походять «Діди» з дохристиянського балто-слов'янського звичаю тризни, пов'язаного з культом предків. Принагідно зазначимо, що всі регіональні вияви цього культу, за свідченнями вчених, мають загальнослов'янську та загальноєвропейську основу [5], а різняться вони лише рівнем збереженості відповідних даних і локальними формами вираження тих чи тих уявлень.

Низка цих особливих днів у році супроводжувалася численними звичаями, а сімейні та календарні обрядові практики наскрізь пронизані поминальними мотивами. Число «українських дідів» зумовлене локальною традицією. Респонденти з поліських теренів називали: «*діди зимові*», «*діди різдвяні*», «*діди стрітенські*», «*діди великодні*», «*діди радівницькі*», «*діди тиліпівські*», «*діди осінні*», «*діди кузьми-дем'янові*», «*діди михайлівські*», «*діди дмитрові*» і т. ін. Під час ритуалів поховально-поминальної та календарно-поминальної обрядовості передбачають присутність невидимих предків, яких *згадують, закликають, зустрічають, годують, задобрюють, випроводжають*, але й *остерігаються* тощо. Про них не казали: «*померлі*». Тут вони – «*діди*», «*родителі*», «*гості*». У народних уявленнях недотримання ритуалів поводження з ними прокувало невдачі в родині чи господарстві.

Нині ж загалом в Україні комплекс календарних поминальних днів є досить редукованим. Так, в обстежених селах Півдня та Сходу України респонденти розповідали переважно лише про Проводи через тиждень після Великодня [3]. Натомість на Чернігівському Поліссі на поставлене запитання щодо поминальних днів відповідали так: «Тепер же кажуть – “родітельська субота”, “вселенська” правільно по-релігійному. А в нас раньше

казали “будімо сходиться діди помінать”»²; «А в нас кажуть: “правити діди”»³.

Поминання «Дідів» у народній пам'яті є неодмінним обов'язком кожної людини. Нехтування ним вважалося неприпустимо великим гріхом, що цілком підтверджує міркування Я. Ассмана про те, що будь-який важливий духовний чи матеріальний елемент у житті спільноти, потрапляючи до її пам'яті, відразу трансформується в повчання, поняття, символ, де вони набувають сенсу, стають елементом культурної системи цілого суспільства [1]. Автор зазначає, що поняття минулого виникає тоді, коли усвідомлюється різниця між учора та сьогодні. Смерть є «первинним досвідом» для осмислення цієї різниці, тож пов'язані з померлими спогади започатковують власну культуру, а ритуали – також «фігури спогадів» – немовби підносяться над часом.

Колективна пам'ять, зафіксована межами календаря, свят і пам'ятних подій, спроможна зберігати спільність групи та впливати на побудову ідентичності. Візьмемо за приклад свідчення про відповідне ставлення до обряду «Дзядов» у Білорусі, коли його було переосмислено в контексті національного відродження та вшанування репресованих у 1937 році. Саме це стало предметом нашої розмови з Наталею Адамович, респонденткою з Мінська, ще у 2014 році⁴. Вона розповідала, що «Дзяди», починаючи з 1988 року, набули громадянсько-протестної значущості: 2 листопада щорічно відбувалася хода до народного меморіалу в урочищі Куропати – місця масових розстрілів сталінського режиму. На «Дзяди» 1989 року на цьому ж місці було встановлено семиметровий “Хрест Страждань”. Проте ставлення чинної влади до такого пошанування вкрай негативне⁵. Попри різні заборони, цей день і саме місце стали символом боротьби за незалежність, що було яскраво представлено і в нещодавніх подіях на білоруських теренах.

«Ніч розстріляних поетів» – художньо-політична акція в Куропатах на «Дзяди» у 2020 році – була одним з важливих знаків спротиву диктатурі сучасної влади. Ганна Северинець, білоруська письменниця, яка відкрито виступала на всіх заходах, на своїй сторінці у фейсбуку тоді писала про «недовершену революцію»: «*Куропаты ня могілкі, гэта наша вышыня і епіцэнтар*

таго, што цяпер адбываецца. І гэтую вышыню грамадства павінна было ўзяць з боем праз пакуты, кроў і жах на полі».

Ще один приклад художнього втілення народної традиції – створення драматичної поеми «Дзяди» Адамом Міцкевичем, яка у ХІХ ст. стала фактором піднесення народної пам'яті поляків і надихала на спротив царській росії. І вже в середині 1960-х років п'єса Міцкевича, яку поставив знаний режисер Казімеж Деймек, знову повертала пам'ять полякам, за що тодішнє партійне керівництво ухвалило рішення – заборонити будь-які подальші покази цього твору.

Драматична поема А. Міцкевича «Дзяди», її мотиви та образи виразно відбилися у творчості багатьох представників української культури ХІХ ст. та пізнішого часу. Цей непересічний твір мав велику вагу й у художньому світі Тараса Шевченка [2]. Якщо для А. Міцкевича ритуал «Дзяди» набув національного містеріального характеру, то в Т. Шевченка однією з таких «фігур пам'яті» був образ могил. «Діди лежать, а над ними Могили синіють» у поемі «Гайдамаки». І в «Розритій могилі» (реакції на перші розкопки, організовані імперською владою) гнівно протестує: *могили мої милі / москаль розриває*.

Відтоді не одне покоління українців, сприйнявши ці архетипічні заклики, ставало до спротиву. У спадщині українського генія, вже безвідносно до деталізації народних обрядових дійств, тема предкової народної пам'яті стала наскрізною у всій творчості, отримавши поетичне узагальнення у визначному посланні «І мертвим, і живим, і ненародженим...». Як влучно написав П. Куліш, «Шевченко перше всіх запитав наші німі могили, що вони таке, і одному тільки йому дали вони ясну, як боже слово, відповідь». Для поета – це могили лицарів, символи колишньої слави й волі; він їх називає «предковичними», «святими» [6]. Тому очевидно, що ця «фігура пам'яті» (корелюючи з поняттям «місце пам'яті», за П. Нора), пов'язуючись із культом предків, є архетипно актуалізованим образом. Він поставив у міфопоетичній свідомості спільнот, живив творчість найвидатніших національних митців, відтворюється і функціонує в колективних практиках сьогодення.

«Діди» / предки як «фігура пам'яті» виявляються і в сучасних українських

реаліях на рівні різних соціокультурних практик. Наведемо кілька спостережень.

Свого часу майданівський дискурс і найгарячіші події на Сході України висвітили виразну роль затребуваних історичних зразків, повернення до національних святинь. Спілкуючись із учасниками тих подій, доводилося чути рефлексії щодо значущості названих категорій, особливо виразно це відчувалося у 2014–2017 роках. Ще 2011 року під час експедиції на Дніпропетровщину та Херсонщину ми зустрілися з місцевою ініціативою молоді, яка згодом оформилася у громадський проєкт «Підніmemo козацькі хрести». Його ініціатор разом з підопічними юними членами спільноти протягом тривалого часу впорядковував зруйновані козацькі поховання в усій окрузі колишнього Апостолівського району Дніпропетровської області. Тоді наш співрозмовник поділився своїми міркуваннями щодо значення цієї діяльності з відновлення історичної пам'яті особисто для нього: *«Мабуть, ті речі, які от мене турбують, вони в мені живуть, і хочеш-не-хочеш ти з ними якимось (ну не завжди воно якимось тобі і комфортно, але ти мусиш щось виконувати, якийсь хрест тобі давали). Я до чого веду? Оці могили – це не просто... Ми зараз якимось з ними [предками. – Л. Б.] цей зв'язок устанавлюємо»⁶.*

У грудні 2013 – березні 2014 року він був на Київському Майдані, дістав поранення, добровольцем пішов на фронт. Повернувшись, започаткував уже нову всеукраїнську ініціативу: «Людина живе доти, доки її пам'ятають». Від початку широкомасштабного вторгнення росіян знову боронить Україну.

Інший респондент (волонтер) на Запоріжжі, відповідаючи на запитання щодо найважливішого для нього місця в селі, повів на кладовище, де розповідав про своїх предків: *«Кладовище – це, мабуть, найбільш важливе для мене пам'ятне місце. <...> Звісно, щороку поминки. [Коли вас уперше взяли на гробки?] Це років з п'яти, мабуть, пам'ятаю. Як і всі діти, я дуже запам'ятав це. І воно, мабуть, і досі живе в мені»⁷.*

Чимало прикладів особистого повернення до родової спадщини нині можна знайти в популярних блогах, на сторінках фейсбуку. Так, учасникам громадської організації з Кіровоградщини, що має символічну назву «Баба Єлька», вдало-

ся створити контент, яким зацікавилися представники всіх поколінь. Одна з учасниць – Інна Тільнова – власну мотивацію до цієї діяльності пояснила так: *«Після смерті баби Соні я раптом усвідомила, що дуже багато інформації про життя моїх діда і баби втрачено назавжди... Я дуже переживаю, на якому матеріалі буде “вирощуватися” мій син. Мені б хотілося, щоб він був оточений українськими культурними маркерами, щоб у Кропивницькому було місце, куди його можна було привести і показати: ось такими були твої предки, ось такий одяг вони носили, ось тут козацтво, ось там російська імперія, ось тут – ти, українець»⁸.*

Ініціатива молоді, що трансформувалася в масштабний проєкт «Баба Єлька», очевидно, була спричинена внутрішньою потребою; інформацію важливо було знайти насамперед для себе і сім'ї, що безпосередньо стосується цієї «фігури пам'яті» про свій родовід (у цьому разі ключове слово – «баба»).

Широкий резонанс, що його отримує нині діяльність «Баби Єльки», передусім був викликаний значущим для всіх фокусуєчим образом, який відразу збентежив середовище. Численні дописувачі почали ділитися власними спогадами про своїх предків. У кожного виявилася «своя баба

Єлька». Так цей образ став збірним для Кіровоградщини, і цілком імовірно, що поповнив арсенал колективної пам'яті місцевої спільноти.

Можна навести ще чимало подібних прикладів, проте безсумнівно, що всі вони спроможні репрезентувати особливості трансгенераційної пам'яті, яку можна виявити на рівні системи уявлень про неподільну єдність і взаємозв'язок минулого, сьогодення та майбутнього; на рівні структури календарних, сімейних обрядових комплексів; на рівні художніх форм, які застосовуються національними творцями для піднесення власного народу; на рівні локального функціонування в сучасних практиках із відновлення культурно-історичної пам'яті та зміцнення ідентичності.

Висновки. Отже, можна припустити, що біологічні, психологічні та культурні фактори тісно взаємодіють, формуючи трансгенераційну пам'ять. Культура не лише передає знання й цінності, але й править за інструмент адаптації до змін. До того ж ритуали, міфи, соціальні норми (як утілення культурної спадщини) допомагають нам упоратися зі стресом і виявляти свої емоції в соціально прийнятний спосіб. Особливо актуальним це є за умов сучасних викликів, коли травматичні події стають частиною колективної пам'яті.

Примітки

¹ Аукштайтія – один із п'яти регіонів Литви, що охоплює територію на північному сході держави, а також прикордоння Латвії та Білорусі. У перекладі з литовської назва буквально означає «Верховина», бо є найвищим регіоном Литви.

² Записала Л. Боса у червні 2019 р. у с. Косачівка Козелецького р-ну (нині Чернігівського р-ну) Чернігівської обл. від Ольги Степанівни Глей, 1950 р. н.

³ Записала Л. Боса у червні 2019 р. у с. Косачівка Козелецького р-ну (нині Чернігівського р-ну) Чернігівської обл. від Миколи Демидовича Сірого, 1944 р. н.

⁴ Записала Л. Боса 4 листопада 2014 р. у м. Мінську Республіки Білорусь від Наталії Адамович.

⁵ Уже через рік довелося в цьому пересвідчитися, коли білоруські колеги відмовляли мене (на висловлене бажання відвідати урочище Куропати) йти туди.

⁶ Записала Л. Боса у вересні 2011 р. у м. Зеленодольську Дніпропетровської обл. від Миколи Петровича Павлюченка, 1970 р. н.

⁷ Записала Л. Боса 3 вересня 2018 р. у с. Гусарка Більмацького р-ну (нині Пологівського р-ну) Запорізької обл. від Михайла Павленка, 1990 р. н.

⁸ Записала Л. Боса 20 вересня 2020 р. у м. Кропивницькому від Інни Тільнової, 1988 р. н.

Джерела та література

1. Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. Москва, 2004. 368 с.

2. Гуменюк В. Драматична поема Адама Міцкевича «Дзяди» в потрактуваннях Івана Франка. *Київські полоністичні студії*. 2017. Т. XXIX. С. 218–223.
3. Етнографічний образ сучасної України. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Т. 5. Поховально-поминальні звичаї та обряди / [голов. ред. Г. Скрипник] ; НАН України ; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. Київ, 2020. 464 с.
4. Нора П. Теперішнє, нація, пам'ять. Київ : Кліо, 2014. 272 с.
5. Конобродська В. Поліський поховальний і поминальні обряди. *Етнолінгвістичні студії*. 2007. Т 1. 356 с.
6. Куліш П. Чого стоїть Шевченко як поет народній. *Основа*. 1861. № 3. С. 25–32.
7. 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* / за ред. Г. Грінченко, Н. Ханенко-Фрізен. Харків, 2010. С. 171–191.
8. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. Москва : Новое издательство, 2007. 348 с.
9. Юнг К. Психологія несвідомого. Київ : Центр учбової літератури, 2022. 404 с.
10. Hirsch M. *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*. Columbia University Press, 2012. 320 p.
11. Henning A. Trauma and antroposopical psychotherapy. URL : <https://www.anthromedics.org/PRA-1018-EN>.
12. *The Collective Memory Reader* / ed. Olick J., Vinitzky-Seroussi V., Levy D. Oxford University Press, 2011. 528 p.

References

1. ASSMAN, Jan. *Cultural Memory. Writing, Memory of the Past, and Political Identity in the High Cultures of Antiquity*. Moscow, 2004, 368 pp. [in Russian].
2. HUMENIUK, Viktor. Adam Mickiewicz's Dramatic Poem "Grandfathers" in the Interpretations of Ivan Franko. *Kyiv Polonist Studies*, 2017, vol. 29, pp. 218–223 [in Ukrainian].
3. SKRYPNYK, Hanna, ed.-in-chief. *An Ethnographic Image of Modern Ukraine: A Corpus of Expeditionary Folklore and Ethnographic Sources. Vol. 5: Funeral and Commemoration Customs and Rites*. NAS of Ukraine; M. Rylskiy IASFE. Kyiv, 2020, 464 pp. [in Ukrainian].
4. NORA, Pierre. *Present, Nation, Memory*. Translated from French by Andrii RIEPA. Kyiv: Klio, 2014, 272 pp. [in Ukrainian].
5. KONOBRODSKA, Valentyna. *Funeral and Memorial Rites of Polissia*. NAS of Ukraine. Ukrainian Language Institute, Ivan Franko Zhytomyr State University, The Center of Ethnolinguistic Studies. Zhytomyr: Polissia, 2007. Vol. 1: Ethnolinguistic Studies, 356 pp. [in Ukrainian].
6. KULISH, Panteleimon. What is Shevchenko Worth as a Folk Poet. *Basis*, 1861, no. 3, pp. 25–32 [in Ukrainian].
7. KIS, Oksana. Collective Memory and Historical Trauma: Theoretical Reflections on the Background of Women's Memories of the Holodomor. In: Helinada HRINCHENKO, Natalia KHANENKO-FRIESEN, eds. *Searching for the Own Voice. Oral History as the Theory, Method and Source*. Kharkiv, 2010, pp. 171–191 [in Ukrainian].
8. HALBWACHS, Maurice. *Social Framework of the Memory*. Moscow: New Publishing House, 2007, 348 pp. [in Russian].
9. JUNG, Carl. *Psychology of the Unconscious*. Kyiv: Center for Educational Literature, 2022, 404 pp. [in Ukrainian].
10. HIRSCH, Marianne. *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*. Columbia University Press, 2012, 320 pp. [in English].
11. HENNING, Andrea. *Trauma and Antroposopical Psychotherapy* [online]. Available from: <https://www.anthromedics.org/PRA-1018-EN> [in English].
12. OLICK, Jeffrey, Vered VINITZKY-SEROUSSI, Daniel LEVY, eds. *The Collective Memory Reader*. Oxford University Press, 2011, 528 pp. [in English].

Отримано / Received 01.10.2024

Рекомендована до друку / Recommended for publishing 10.12.2024