

ПРОБЛЕМИ МЕТОДОЛОГІЇ

УДК 94 (477)

Олександр Удод, Михайло Юрій



МЕМОРІАЛІЗАЦІЯ ІСТОРИЧНОЇ ТА СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ТРАВМИ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ ПІСЛЯ ПОЛЬСЬКО-ЛИТОВСЬКОГО ЗАВОЮВАННЯ

У статті йде мова про історичну пам'ять, як травму українського народу після польсько-литовського завоювання.

Ключові слова: пам'ять, міф, ідентична група, нація, суспільний стан.



Латинським терміном *memoria* історики позначають поняття “пам'ять” у всіх проявах цього багатозначного феномена. *Memoria* як спроможність утримувати знання про пережите, про людей, які померли або відсутні, – це властивість людської свідомості (*mneme*). Але це також і сама згадка, точніше, спогад (*anamnesis*) – відтворення у свідомості (в думках, в оповіданні) подій і образів минулого. Згадати – значить оживити минуле в пам'яті, зробити його частиною теперішнього, частиною сучасності. Тому пам'ять і спогад – це ще й історія. Історична *memoria* тісно пов'язана з *memoria* соціальною – пам'яттю окремих людей і груп про ті чи інші події. Сила пам'яті і влада спогадів такі, що жодне суспільство не може без них існувати, а сам феномен пам'яті і форми згадок з часів Августина Блаженного донині не перестають бути предметом суспільної рефлексії [1, с. 170].

Пам'ять як позаіндивідуальне (колективне, соціальне) явище почала розглядатися в європейській науці, починаючи з 1920-х років. Початком формування “меморіальної парадигми” соціально-гумантарних наук можна вважати появу в 1925 р. праці французького соціолога Моріса Хальбвакса “Соціальні рамки пам'яті”. Специфіка підходу М. Хальбвакса полягає в інтерпретації пам'яті як соціально обумовленого явища. Пам'ять – часткове і вибіркоче відтворення минулого, орієнтири для якого визначаються ззовні, соціальними спільнотами і культурними традиціями, до яких належить суб'єкт. М. Хальбвакс обґрунтовував фундаментальний зв'язок між соціальною групою і колективною пам'яттю і показав, що кожна група формує пам'ять про своє власне минуле, яка обґрунтовує її унікальну ідентичність.

Колективна пам'ять у М. Хальбвакса завжди виявлялася прив'язана до тієї чи іншої локальної спільноти (конфесія, сім'я, професійне співтовариство, нація тощо). Можливість універсальної пам'яті він заперечує, “колективних пам'ятей” стільки ж, скільки груп. Глобальним виміром володіє тільки історія, створений професійною історіографією образ минулого. Для М. Хальбвакса історія – об'єктивна, неупереджена, абсолютна картина минулого. Пам'ять – навпаки, суб'єктивна, вибіркоче, упереджена, пов'язана з інтересами груп.

В 1980-х роках, після досить довгого періоду забуття, інтерес до проблематики історичної і соціальної (колективної пам'яті) відновився. Але пам'ять при цьому також продовжувала розглядатися в локальних (переважно – національних) контекстах. Національній пам'яті були присвячені такі знакові для “меморіальної парадигми” праці, як книга Й. Ієрушаймі “Захар” і багатотомний проект “Місця пам'яті” під керівництвом П. Нора. На початку 1990-х років німецьким єгиптологом Я. Ассманом була розроблена теорія культурної пам'яті, що поклала початок становлення “меморіальної парадигми” в сучасній культурології. Культурна пам'ять також розглядалася ним у локальних контекстах

як специфічна для кожної культури форма передачі й осучаснення культурних змістів, узагальнююче поняття для будь-якого знання, що керує вчинками і переживаннями в специфічних рамках взаємодії всередині певного суспільства. Кожному співтовариству притаманна специфічна “культура згадок”, які підлягають порівняльно-історичному аналізу.

Однак уже з середини 1990-х років контекст обговорення “меморіальної проблематики” почав радикально змінюватися. Постмодерністська критика суттєво похитнула кордони між історичною наукою і культурною пам’яттю. Певна частина істориків почала розглядати історичний опис як форму культурної (соціальної) пам’яті, говорячи про те, що неможливо провести чітку межу між цими двома формами бачення минулого, оскільки історія також залежить від місця, часу і соціально-культурного контексту виникнення. Історики зберігають (як гідні пам’яті) різні аспекти минулих подій і зображають їх по-різному (П. Берк), історична наука – одна з історичних форм колективної пам’яті, офіційно визнана пам’ять (П. Хаттон) [4, с. 813–817].

Стосовно дослідження “меморіальної проблематики” серед українських науковців, треба зауважити, що тут, як зазначає А. Коник, усі напрацювання у сфері історичної пам’яті сконцентровані навколо кількох спільних завдань: найзагальнішим є – дефініювати саме поняття [7, с. 155]. Очевидно, що існування єдиного загального визначення неможливе. В широкому розумінні історичну пам’ять визначають як “фундамент національної ідентичності” (Н. Яковенко) [19]; “міжпоколіннєвий зв’язок культурної орієнтації” (А. Киридон) [6, с. 70]; “суспільно-психологічне оснащення спільноти” (В. Масенко) [9, с. 49–62].

Останній пропонує таку типологізацію та характеристику історичної пам’яті:

а) безпосередня, або коротка історична пам’ять – нестійка, неусталена, притаманна учасникам і свідкам історичних подій, обмежена часом людського буття, з постійно прогресуючою амнезією;

б) наукова історична пам’ять – це пам’ять, що “імплантована до наукової думки”; зберігає свій обсяг і має потужний зворотній вплив на масову свідомість;

в) міфологічна пам’ять – міститься у міфах і легендах, часом має навіть більший вплив, ніж наукова історична пам’ять;

г) постійно відтворювана історична пам’ять широких верств населення чи різноманітних спільнот, яка формується під впливом наукової думки, освіти, ЗМІ, міфологем і власного суспільного досвіду, родинного виховання, громадської думки тощо.

Автор впроваджує також поняття “обрій пам’яті” і дефініює його як “рухому межу усвідомленого спільнотою власного історичного досвіду, яка відповідно до обставин може розширюватися або звужуватися, набувати чіткості або втрачати свої обриси”. Саме на обрії пам’яті найчастіше трапляються міфологеми та легенди, а обрій “усвідомленої” (притомної) пам’яті переходить у суцільний міф [9, с. 51–52].

Зафіксована у звичаях, ритуалах, фольклорі, легендах і міфах історична пам’ять, незважаючи на неповноту, володіє дивовижною здатністю закарбовувати в свідомості людей епохальні історичні події та синтезувати історичне знання у різні форми світоглядного сприйняття історичного досвіду [7, с. 156].

Дослідники, розглядаючи феномен історичної пам’яті, виокремлюють низку характерних ознак і критеріїв, серед них: вибірковість, неповнота, постійний розвиток, персоніфікований характер, обмеженість у часі, пам’ять не є наскрізною та не забезпечує глобального континуїтету, можливість набуття парадоксальних виявів і низка інших.

Компоненти чи структурні елементи історичної пам’яті, безумовно, потребують комплексного підходу до їх дослідження, оскільки вони взаємопов’язані й тісно переплетені. Структуруючи історичну пам’ять, К. Новікова вказує на такі елементи:

а) спогади про свої витоки і предків;

б) уявлення про історичне становлення етносу;

в) спогади про так званий золотий вік – час політичної, економічної та духовної величі;

г) “персоніфікована” історична пам’ять – образи та вчинки героїв, святих, видатних суспільних діячів, військових та ін.;

д) спогади про взаємини з навколишніми державами (найчастіше це спогади про війни);

е) конфесійна пам’ять, в основі якої містяться уявлення про культові обряди, прийняття релігій, її долю [10, с. 5–7].

Структуру історичної пам’яті також розглядають як сукупність її складових елементів: знання, мова, традиції, обряди та звичаї, цінності, символи, усна народна творчість і соціально-історичні образи.

Зміст історичної пам’яті розкривається і через функції, які вона виконує: запам’ятовування, збереження та відтворення суспільно важливої історичної інформації, дослідники вирізняють також комунікативну, адаптаційну, ідентифікаційну, інтегративну, виховну, пізнавальну й світоглядну функції історичної пам’яті [7, с. 156–157].

Повертаючись до проблеми культурної пам’яті, необхідно вказати, що її можна трактувати як форму трансляції і актуалізації культурних змістів. Одночасно це й узагальнююча назва для всього “знання”, яке керує переживаннями, діями, всією життєвою практикою людей в рамках спілкування і взаємодії в соціальних групах і в суспільстві в цілому і яке підлягає повторенню і заучуванню з покоління в покоління [3, с. 9–15]. В цьому розумінні культурна пам’ять відрізняється як від науки, так і від комунікативної пам’яті, що базується на буденному досвіді індивідів і груп.

Культурна пам’ять обов’язково пов’язана з соціальними групами, для яких вона служить умовою самоідентифікації, зміцнюючи в них відчуття єдності і власної своєрідності. Вона має “реконструктивний характер”, тобто імпліковані в ній ціннісні ідеї, ступені релевантності, як і всі трансльовані нею “знання про минуле” безпосередньо пов’язані з актуальною для теперішнього моменту ситуацією в житті групи. Таким чином, культурна пам’ять обґрунтовує ідентичність групи, стверджує її стійке існування у часі.

Мабуть, про культурну пам’ять ідентичної групи (українського народу) варто говорити, починаючи з XVI століття. Чому? Тут доцільно навести слова В. Рички, який, виступаючи у 2007 р. на міжнародній конференції “Україна-Росія: діалог історіографій”, сказав: “Точку відліку національних історій, або “народження” тієї чи іншої нації у Європі, мабуть, треба пов’язувати з появою перших перекладів Біблії на національні мови. Згадаймо перекладацьку діяльність Мартина Лютера (1483–1546 рр.) у Німеччині. Переклад чотирьох Євангелій на давньоукраїнську літературну мову створено у 1556–1561 рр. стараннями архімандрита Григорія в Пересопницькому Пречистенському монастирі. Відтак Пересопницьке Євангеліє можна вважати своєрідною декларацією народження української нації” [14, с. 34]. Щоправда, на цій конференції прозвучали й інші у виступі В. Верстюка: “Соціальні катастрофи неминуче призводять до суспільного занепаду. Ми ж можемо говорити про потужний мобілізаційний вплив революції на національні сили. (Йдеться про події 1917–1921 рр.). Вона сприяла зростанню національної консолідації, самосвідомості, росту еліти. Роки революції – це час відчутної модернізації селянського народу в націю. Можна твердити, що в огні і бурі революції відбулося народження нації” [5, с. 133]. І знову одвічне питання: то де ж істина?

Звернемося до найбільшого знавця в галузі націотворення Ентоні Сміта. “Чому в агрописемних суспільствах не було націй? – запитує Е. Сміт. Ці суспільства відрізняються не тільки появою держави, але й способом передачі знань в середовищі еліти. Причому агрописемні суспільства високо стратифіковані. Це також означає, що влада і культура в них відповідає статусу їх носія. Верхівку цих суспільств утворюють кілька нечисленних, але впливових еліт, організованих в горизонтальні страти, що включають касти військових, бюрократів, священників і аристократів, які використовують культуру – свою культуру, щоб відділити себе від іншої частини суспільства. Основне населення держави складають сільськогосподарські виробники, які також розділені, але цього разу на вертикальні співтовариства, що володіють власною народною культурою і звичаями. Внаслідок економічної необхідності ці невеликі селянські общини замкнені на собі, і їхні місцеві

культури майже непомітні. Члени кожної такої общини пов'язані один з іншим контекстуальною комунікацією. Отже, культура буває або горизонтальною, як соціальна каста, або вертикальною, що розмежовує невеликі місцеві общини. Тому в стратифікованих агрописемних суспільствах немає ні можливості, ні прагнення до створення єдиної для усіх представників цієї держави гомогенної культури, а тому існування націй неможливе. Насправді єдина страта, яка могла б бути зацікавлена в такому культурному імперіалізмі, духовенство, – або не проявляє цікавості до поширення своїх норм і звичаїв на все суспільство, або не має для цього ні ресурсів, ні практичної можливості” [16, с. 67–68]. До речі, Е. Сміт у наведеній цитаті згадує про державу, але української держави на момент написання Пересопницького Євангелія ще не було, хоча, як відомо, нації можуть формуватися і за відсутності державних структур.

В. Ричка правий у тому, що друкування Пересопницького Євангелія дало початок розвитку друкованого слова, української мови. А ось що думає про виникнення націй Б. Андерсон, який пише про Західну Європу, але цей вислів проектується і на українське суспільство. “Виникнувши одного разу, ці друковані мови по-різному сприяли росту національної свідомості: шляхом створення поля комунікації, шляхом надання мові того чи іншого народу стандартної форми і тим самим вибудовування образу національної старовини; і, нарешті, шляхом створення нових мов влади в новій культурній ієрархії діалектів і мов. Так була підготовлена сцена для глобального поширення ідеї нації” [16, с. 252].

Отже, з друком Пересопницького Євангелія можна говорити про становлення українського народу і появу з часом національної ідеї. Щодо виникнення української нації, то її започаткуванням і не більше (пригадаймо, що західноєвропейські нації сформувалися лише після Великої Французької революції) можна вважати початок VII століття, коли, як пише далі Б. Андерсон, “опис національних історій і модернізація друкованої мови при допомозі підручників граматики, словників та іншої навчальної літератури розпалили вогонь національної свідомості” [16, с. 253]. На цей час це вже все було, починаючи з кінця XVI століття: і Острозька академія, і відома школа Львівського братства, і “Тренос, або Плач за Святою Східною Церквою” Мелетія Смотрицького, і літературна продукція полемістів, і, нарешті, Києво-Могилянська академія.

Треба зауважити, що навіть початкові етапи формування національної ідентичності передбачають існування у кожного члена майбутньої нації образу, пов'язаного з “рідною землею” гомогенної спільності, об'єднаної єдністю мови й історичної долі. Це завдання виконує система освіти. В ситуації, коли національна державність, що підтримує систему загальної освіти, відсутня, як у випадку з українським суспільством, протонаціональні рухи створюють альтернативні інститути національної освіти, які вже були на той час в Україні, і здійснюють зусилля щодо її легітимізації.

Отже, культурну пам'ять нашого народу, починаючи з XVII століття, можна ідентифікувати вже як пам'ять протонаціональну, яка, разом з тим, набуває всіх ознак культурної травми, оскільки зачіпає проблему існування, особливо після утворення Речі Посполитої, “ми-ідентичності” українського народу.

Поняття культурної травми набуває свого поширення в кінці XX століття. Дискурс травми, як зазначає П. Штомпка, підмінив у області теорії соціально-історичних змін пануючі колись дискурси прогресу і кризи [17, с. 4]. Травма значною мірою стала категорією соціально-гуманітарного аналізу.

Концептуалізації травми присвячені праці відомих сучасних дослідників, сформувалися кілька підходів до розуміння культурної травми. Дж. Александер цілком обґрунтовано розділяє їх на натуралістичні і соціокультурні. “Натуралістичні” підходи розглядають сутність травми як саму травмуючу подію. Вони можуть бути розділені на дві версії – “просвітницьку” і “психоаналітичну”. Перша з них трактує під травмою раціональну відповідь на травматичний вплив, направлений на індивіда або на групу [11, с. 9]. Друга переносить акцент на індивідуально-психологічні механізми. Джерелом травми тут може

бути не тільки зовнішня подія, але й повернення пам'яті про придушений негативний досвід [8, с. 18]. Психоаналітичні концепти “витіснення”, “повернення витісненого” переносяться, таким чином, на соціальні спільноти і культури.

У рамках соціокультурного підходу підкреслюється, що та чи інша подія сама по собі не є травмою. Травмою вона стає тільки в межах відповідної інтерпретації [2, с. 8]. Подія, яка може бути визначена як культурна травма, – вважає Н. Смелзер, – має відповідати трьом ознакам: справляти негативний вплив; бути представленою як непереборна; розглядатися як загроза самому існуванню суспільства, або руйнівна для фундаментальних культурних підвалин [18, с. 44]. “Травма має місце тоді, коли члени соціальної спільноти відчувають, що вони піддалися впливу жахливої події, яка залишила невиправний слід у їхній колективній свідомості, назавжди залишаючись у їхній пам'яті і змінюючи їх майбутню ідентичність фундаментальним і невідворотним чином” [2, с. 1].

Й. Рюзен, об'єднуючи у своєму підході “психоаналітичну” і соціокультурну перспективи аналізу, визначає культурну травму як катастрофічну кризу, що “руйнує структуру породження змісту і перешкоджає її відновленню таким чином, щоб вона могла виконувати ті самі функції, що і зруйнована; руйнує здатність історичної свідомості перетворювати послідовність подій в усвідомлену й значущу оповідь”. Травма, що породжує розрив неперервності історичного досвіду і ставить під сумнів ідентичність, – це така історична подія, яка “...вже тим, що відбулася, руйнує... культурні можливості його розміщення в історичний порядок часу...” [15, с. 41–43, 821–822]

І з цим не можна не погодитись, оскільки події, що відбувалися на теренах української землі після Люблінської унії і спричинили культурну травму українського народу.

Нагадаємо найбільш знакові факти цієї травми. Одразу після унії, того таки 1569 року, було здійснено перепис вільних земель у трьох українських воєводствах і король почав роздавати їх польській шляхті. Відбувалася інтенсивна полонізація південної Київщини і Полтавщини. Шляхта постійно запроваджувала тут фільваркові господарства, панщину. За Литовським статутом 1588 року селяни остаточно закріпачувались, встановлювався двадцятирічний термін розшуку селянина-втікача. Більшість міст в Україні належала польським панам. Але навіть у державних, так званих “королівських містах”, українцям ставили всілякі перешкоди при вступі до ремісничих цехів, обмежували територію їх проживання. Серед української знаті після Люблінської унії посилюється полонізація. Примусово насаджується польська культура, мова, освіта, католицька релігія, яку особливо завзято запроваджував орден єзуїтів. Крім того, сполонена українська знать отримувала в Речі Посполитій незрівнянно вищий соціальний статус і можливості швидкого процвітання на державній службі. Люблінська унія значно загострила релігійні проблеми. Широкі верстви українського населення – селянство, міщанство, дрібні та середні шляхтичі – противились покатоличенню і відстоювали православну грецьку віру. В цій боротьбі дедалі значнішу роль відігравали братства. В другій половині XVI століття їх діяльність набуває як культурно-просвітницького, так і політичного характеру. Вони перетворилися у могутню силу, що виступала за оновлення православної церкви і це викликало занепокоєння українських православних ієрархів. Більшість з них була згодна на унію з католицькою церквою для збереження свого становища і зрівняння у правах з католицькими церковниками. Одночасно до унії прагне римська курія, щоб поширити своє панування на українській землі. Внаслідок певного компромісу 1569 року була підписана Брестська церковна унія. Православна церква після собору опинилася фактично поза законом. Уніати захоплювали православні церкви, їх майно, прихильники православ'я зазнавали утисків і переслідування. Уніатська церква, що виникла, почала сприяти посиленню полонізації українського населення. Але широкі маси українців: селяни, міщани, нижче духовенство, козаки, частина шляхти вперто боронили свою грецьку віру. Отже, внаслідок Брестської унії 1596 року релігійні протиріччя ще більше загострилися. Православна церква перед небезпекою своєї загибелі пішла в 1599 році на союз з протестантами Речі Посполитої. Але і цей відчайдушний крок не приніс бажаного [12].

Все це не могло не травмувати культурну пам'ять тодішнього українського суспільства і наступних поколінь, наслідком яких була національно-визвольна війна під проводом Б. Хмельницького.

Порушуючи питання культурної пам'яті і культурної травми, треба зазначити один позитивний момент, як не дивно, цього явища. Тут варто зіслатися на голландського філософа Френкліна Рудольфа Анкерсмита, який писав, що нова ідентичність переважно формується травмою від втрати колишньої ідентичності, і в цьому полягає її основний зміст [13]. Іншого змісту у неї, власне, і немає, є лише усвідомлення неможливості знову віднайти те, що було безповоротно втрачене. В такій ситуації знання про минуле виявляється єдиним засобом, здатним пояснити нам, чому ми вже не можемо бути тими, ким ми були раніше. “Становлячись тими, ким вони більше не є”, окрема людина, нація чи культурне співтовариство бачать своє попереднє життя крізь екран знання, яке такою самою мірою дає об'єктивну картину цього життя, якою виражає неможливість знову пережити і присвоїти його. В цьому, як вважає Ф. Р. Анкерсміт, полягає основна особливість травматичного досвіду, який дає початок історичному знанню. Історичну травму не можна ні згладити, ні замінити ніяким новим знанням про минуле, оскільки вона сама є необхідною умовою для виникнення такого знання. Величезна кількість уже написаних творів і тих, що пишуться, присвячених таким ключовим подіям європейської історії, як Велика Французька революція, індустріальна революція, дві світові війни або розпад соціалістичного табору, говорить про те, що рани, залишені ними, не заживають і продовжують конституювати зміст нових видів колективної ідентичності. “Ми можемо сказати, – пише Ф. Р. Анкерсміт, – що наша колективна ідентичність – це сукупність рубців у нашій колективній душі, рубців, залишених вимушеною відмовою від попередньої ідентичності, рубців, які ніколи не можна буде згладити повністю і які завжди будуть викликати в нас довгу і нескінченну біль... Минуле буде йти за нами як минуле кохання: відсутнє, але саме тому завжди так вкрай трагічно присутнє в нас” [13].

Наведений розгорнений погляд роздумів Ф. Р. Анкерсмита з приводу культурної травми дає нам можливість обґрунтувати думку про те, що травма, яку пережив український народ як етнос у період польсько-литовського панування, дала поштовх до формування нової національної ідентичності.

Особливо ми почали “ставати тими, ким ми більше не є” із зміцненням козацтва як стану, посиленням його антипольських настроїв, участі запорожців у війнах, які вела Польща, їх участі в захисті кордонів від нападів татар, а також зверненні урядів різних держав за військовою допомогою до козаків. Все це мало наслідком самоусвідомлення козацтвом своєї окремішності від інших суспільних станів, що спричинило початок самоідентифікації усієї української нації.

Список використаних джерел

1. Арнаутова Ю. Е. От memoria к “истории памяти”. – М.: Наука, 2003.
2. Alexander J. C. Toward a Theory of Cultural Trauma // Cultural Trauma and Collective Identity. – L.; Berkeley, 2004.
3. Assmann J. Das Kulturelle Gedachtniss. S. 21; Idem Kollektives Gedachtniss und Kulturelle Identitat // Kultur und Gedachtniss/Hg. v. J. Assmann, T. Holscher. Frankfurt a. M., 1988.
4. Див.: Васильев А. Г. Мемориализация травмы в культурной памяти: “Падение Польши” в польской историографии XIX века // Образы времени и исторические представления. Россия. Восток. Запад. – М.: Круг, 2010.
5. Верстюк В. Українська революція: метафори, предмет, інтерпретація // Україна–Росія: діалог історіографій.
6. Киридон А. Конструкт “колективна пам'ять” у фокусі часу: теоретичний дискурс // Україна–Європа–Світ. Тернопільський національний педагогічний університет ім. В. Гнатюка. Вип. 3. – Тернопіль. – 2008.
7. Коник А. “Історична пам'ять” та “політика пам'яті” в епоху медіакультури // Вісник Львівського університету. Серія журналістика. Вип. 32. – Львів. – 2009.
8. Caruth C. Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History. – Baltimore, 1996.
9. Масенко В. Історична пам'ять як основа формування національної свідомості // Український історичний журнал. – 2002. – № 5.
10. Новікова К. Історична пам'ять і етнічність // Збірка студентського наукового товариства “Таудеамус Ігітур” (Історичний факультет). – Донецьк: ДонНУ, 2001. – Вип. 4.
11. Neal A. National Trauma and Collective Memory. – N-Y., 1988.
12. Народні повстання XVI – 30-х рр. XVII ст. // <http://coolreferat.com>.
13. Олейников А. Становясь теми, кем мы больше не являемся // <http://sinijdivan.narod.ru/sd4rezl.htm>.
14. Ричка В. Києво-руська проблематика в українській історіографії останнього десятиліття // Україна–Росія: діалог історіографій. Матеріали міжнародної наукової конференції. – Київ-Чернігів: Деснянська правда, 2007.
15. Розен Й. Кризис, травма и идентичность // “Цепь времен”: проблемы исторического сознания/Отв. ред. Л. П. Репина. – М., 2005. – С. 41–43; Див.: Васильев А. Г. Мемориализация травмы в культурной памяти: “Падение Польши” в польской историографии XIX века.
16. Смит Э. Национализм и модернизм. – М.: Пракис, 2004.
17. Szotmka P. Cultural Trauma: the Other Face of Social Change // European Journal of Social Theory. – 2000. –

Vol. 3 (4). 18. *Smelses N. J. Psychological Trauma and Cultural Trauma // Cultural Trauma and Collective Identity. – N-Y., 1997. 19. Яковенко Н. Нова доба – нові підручники. Про потребу дискусії над підручниками з історії України / <http://www.novadoba.org.ua/data/metod/yakovenko.rtf>*

Александр Удод, Михаил Юрий

**МЕМОРИАЛИЗАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ И СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ТРАВМЫ
УКРАИНСКОГО НАРОДА ПОСЛЕ ПОЛЬСКО-ЛИТОВСКОГО ЗАВОЕВАНИЯ**

В статье идет речь об исторической памяти, как травмы украинского народа после польско-литовского завоевания.

Ключевые слова: память, миф, идентичная группа, нация, общественное сословие.

Olexandr Udod, Mykhaylo Yuriy

**MEMORIALIZACION OF HISTORICAL AND SOCIO-CULTURAL INJURY OF THE
UKRAINIAN PEOPLE AFTER POLISH-LITHUANIAN CONQUESTING**

The article tells about historical memory, as the injury of the Ukrainian people after Polish-Lithuanian conquest.

Key words: memory, myth, identical group, nation, social status.