

yavysheche «bairaktarshchyny»? *Ukrainska pravda*. URL: <https://www.pravda.com.ua/columns/2023/05/9/7401342/> (data zvernennia: 06.05.2025).

29. Rosiiski kativni v Ukraini pratsiuiut yak yedyni mekhanizm. Rozsliduvannia mizhnarodnykh slidchykh – BBC News Ukraina. BBC News Ukraina. URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/news-64795431> (data zvernennia: 28.04.2025).

30. Said E. Kultura y imperiializm / Per. K. Botanova, T. Tsymbal. Kyiv, 2007. S. 45.

31. Samchuk, Z., & Hurkivska, A. (2023). Postpravda yak instrument politychnoho naratyvu epokhy postmodernu. *Politychni doslidzhennia / Political Studies*, (1 (5)). С. 171, <http://pd.ipiend.gov.ua/article/view/280399>

32. Storozhuk, S., & Kryvda, N. (2023). Collective trauma and group identity. *Humanities Studios: Pedagogy, Psychology, Philosophy*, 11(1), 221-231. [https://doi.org/10.31548/hspedagog14\(1\).2023.221-231](https://doi.org/10.31548/hspedagog14(1).2023.221-231)

33. Sztompka P. Cultural Trauma: The Other Face of Social Change. *European Journal of Social Theory*, 2000, 3 (4). P. 449–466. DOI: /10.1177/136843100003004004

34. Tsenzor.net. Bezuhla pro prychyny udariv balystykoiu po Sumam: bulo nahorodzhennia viiskovykh. URL: <https://censor.net/ua/news/3546547/bezugla-pro-prychyny-udary-balistykoju-po-sumah-bulo-nagorodjennya-viyiskovykh> (data zvernennia: 01.10.2023).

35. *Ukrainska pravda*. ZSU vdaryly po polihonu armii RF pid chas shykuvannia: znyshcheno shchonaimenshe 60 okupantiv – ZMI. *Ukrainska pravda*. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2024/02/21/7442864/> (data zvernennia: 28.04.2025).

36. World Economic Forum. «There's nothing new about the 'new normal' – and here's why». 5 June 2020. Retrieved 26 September 2020.

UDC: 008:316.728:355.01(470:477)

SOCIO-CULTURAL PRACTICES OF THE NEW 'NORMAL': ADAPTATION TO THE LONG-TERM MARTIAL LAW

Artem BOHUTSKYI – Postgraduate Student of the Department of Cultural Studies
National University of Kyiv-Mohyla Academy, Kyiv

The aim: The article explores the phenomenon of «new normalcy», which is associated with the emergence of new and changing cultural practices in Ukrainian society in the context of the full-scale phase of the Russian-Ukrainian war. The author analyses how completely «abnormal» phenomena for modern civilisation are being integrated into everyday life, creating a new cultural space. *Research methodology:* The theoretical framework of the study is based on the concepts of «routinization» by E. Giddens, habitus by P. Bourdieu and cultural trauma by J. Alexander and P. Stompka, as well as the works of Ukrainian researchers. *Results:* The study shows that the «new normal» is a complex phenomenon that emerges as a result of the dialectical interaction between the destruction and reproduction of cultural practices in the context of the existential struggle for independence and national identity.

Novelty: The study proposes a conceptual model of the «new normal» as a dialectical form of the process of destruction and reconstruction of socio-cultural practices in the context of the existential crisis caused by the war.

The practical significance: The results of the study have important theoretical implications that will help to better analyse cultural transformations in wartime. Further development of the «new normal» may also have practical value in the form of a methodological framework for improving cultural policy in the context of a protracted war. In addition, understanding the principles of the 'new normal' can also serve as a means to create new mechanisms for protecting Ukrainian identity in times of war and potentially plan for post-war reconstruction.

Key words: socio-cultural practices, socio-cultural activity, cultural creativity, cultural processes, Russian-Ukrainian war, cultural dimension, new normal, cultural space, cultural problems.

Стаття надійшла до редакції 8.05.2025

Отримано після доопрацювання 22.05.2025

Прийнято до друку 28.05.2025

УДК 7316.723:94(100):316.77

ПОЛІТИКА КУЛЬТУРНОЇ ПАМ'ЯТІ ЯК СПОСІБ ВІДНОВЛЕННЯ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ І ПОДОЛАННЯ НАСЛІДКІВ ГЕНОЦИДУ

Ірина КРАВЕЦЬ – здобувач освітньо-наукового ступеня кафедри етики, естетики та культурології,
Київський національний університет ім. Т. Шевченка, Київ
<https://orcid.org/0000-0003-2288-7266>
<https://doi.org/10.35619/ucpmk.50.977>
irakrav@knu.ua

Проводиться аналіз наявних політик культурної пам'яті в постгеноцидних суспільствах, а також механізмів їх реалізації у контексті відновлення й збереження культурної ідентичності для подальшої імплементації в українському контексті. Проаналізовано релевантні для дослідження наукові напрацювання в межах вивчення проблеми культурної

пам'яті. Визначено культурну пам'ять як значимий травматичний або ж сакральний досвід суспільства, що передається з покоління в покоління через механізми таких соціальних інститутів як ритуал, політика, мистецтво тощо. Спираючись на теорію геноциду Р. Лемкіна та наявні приклади геноцидних практик (Голокост і геноцид українського народу) в історичному контексті, доведено їхній негативний вплив на культурну ідентичність представників пригноблених етносів чи націй. Досліджено ключові підходи до розуміння поняття політика культурної пам'яті, а також проаналізовано окремі приклади пам'яттєвих політик в Ізраїлі та Руанді.

Ключові слова: політика пам'яті, культурний геноцид, національна ідентичність, культурна травма, практики меморіалізації.

Постановка проблеми. У XX та XXI століттях практики геноциду стали однією з найстрашніших форм насильства, спрямованих не лише на фізичне знищення конкретних етнічних, національних, расових чи релігійних груп, а й на цілковите викорінення їхньої культурної присутності, історичної пам'яті та ідентичності зокрема. Акти такої цілеспрямованої руйнації стали передумовою формування нових соціальних типів – так званих постгеноцидних суспільств [4]. Адже геноцид, як соціокультурне явище, не завершується моментом масового знищення: його наслідки продовжують глибоко впливати на політичний, соціальний і культурний розвиток спільнот упродовж десятиліть. Культурні травми, втрата природної тяглості культурної традиції, порушення зв'язку поколінь і постійний пошук власної ідентичності створюють потребу в осмисленій і системній роботі з пам'яттю. Тож одним із ключових механізмів подолання довготривалих наслідків геноциду стає саме політика культурної пам'яті – як інструмент відновлення, переосмислення і збереження національного культурного коду.

Більше того, практики геноциду тривають і в сучасному соціокультурному просторі. Зокрема мова йде про повномасштабне вторгнення росії в Україну, що супроводжується системними кроками щодо знищення української культури, мови та національної ідентичності українського народу. У такому контексті, відповідно, особливо актуалізується вивчення досвіду впровадження політики культурної пам'яті в країнах, що стикнулися з подібними трагедіями. Це відкриває можливість запозичити та адаптувати ефективні інструменти для збереження й відновлення національної ідентичності в сучасному українському просторі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Сучасне наукове поле характеризується наявністю низки напрацювань, присвячених політиці пам'яті та поняттю «культурна пам'ять» зокрема. Одними з основних дослідників культурної пам'яті на сьогодні вважаються Ян та Аляйда Ассман [1; 9]. Подружжя науковців, спираючись на концепцію колективної пам'яті, сформували власний підхід до розуміння феномену культурної пам'яті. Вони довели, що культурна пам'ять виходить за межі пам'яті кожного окремого суб'єкта. Відтак культурна пам'ять, будучи пам'яттю колективною, передається в межах окремих соціумів чи спільнот через механізми таких соціальних інститутів, як ритуал, мораль, сім'я, політика, мистецтво тощо [8]. Культурна пам'ять є знанням про те, ким була, є і буде кожна окрема спільнота; зв'язком між минулим, теперішнім і майбутнім. Тому її збереження залишається одним зі способів пізнання та ідентифікації себе як унікального соціуму. Дослідниці А. Упал та Д. Барот розширили підхід подружжя Ассманів до тлумачення поняття культурна пам'ять. Зокрема вони визначили культурну пам'ять як «діалог, в якому медіа функціонують як зберігач і фасилітатор особистих спогадів, що поєднуються з колективними наративами» [15]. Тобто фактично можна вважати, що культурна пам'ять передає сукупність індивідуальних досвідів, що підкріплюються колективними ідеями. Інший погляд на культурну пам'ять запропонували дослідники Т. Шершова та В. Чайка. Вони розглядали поняття відповідно до ціннісного підходу: «культурна пам'ять як інструмент збереження цінності та значення культурної спадщини» [7].

Зрештою важливими для наукової роботи є напрацювання дослідника П. Нора. Він є автором одного з ключових понять у контексті політики культурної пам'яті, а саме – місць пам'яті [14]. Під ними розуміються локації, що мають особливе семантичне значення для спільноти, пов'язані з тими чи іншими колективними подіями, спогадами, цінностями тощо. Відтак у контексті вивчення й аналізу наслідків геноцидів місця пам'яті посідають особливе місце, про що й надалі йтиметься у науковій роботі.

Метою наукової статті є аналіз політик культурної пам'яті в країнах-жертвах геноцидів та їх ключових інструментів у контексті відновлення й збереження культурної ідентичності. Серед основних завдань наукової роботи: визначення геноциду як загрози культурній ідентичності та аргументація його впливу на подальший її розвиток; огляд прикладів реалізації політики культурної пам'яті в окремих країнах, що зазнали геноцидних практик; відбір ефективних інструментів вказаної політики та окреслення можливостей їхньої імплементації в українському соціокультурному контексті.

Виклад основного матеріалу. Варто розпочати з того, що відповідно до поглядів автора і дослідника поняття геноцид Рафаеля Лемкіна, природа геноциду поєднує у собі як фізичну, так і культурну складову [12]. Метою геноциду, як злочину міжнародного масштабу, є не лише фізичне знищення окремої групи, а й культурне – тобто позбавлення національної, етнічної чи расової групи властивих їй культурних патернів,

що в сукупності формують її культурну ідентичність. Аргументацію своєї точки зору дослідник наводив на прикладі конкретних геноцидних практик, а саме – Голокосту та геноциду українського народу, скоєного радянською владою. В обох випадках Р. Лемкін спирався на запропоновані ним дві фази геноциду: «руйнацію національного зразка пригнобленого народу та насадження національного зразка гнобителя» [12]. У контексті Голокосту німецька окупаційна влада застосовувала низку геноцидних інструментів щодо єврейського народу. Зокрема мова йде про цілеспрямоване позбавлення життя євреїв, а також навмисне створення таких умов, за яких їхнє повноцінне функціонування як окремої спільноти ставало неможливим. Такі дії насправді вже мали безпосередній вплив на культурну ідентичність єврейського народу. Він проявлявся у тому, що кожен окремий єврей є носієм ідентичності свого етносу. Відтак фізичне знищення носіїв конкретної культурної ідентичності призводить до втрати безперервного культурного зв'язку: руйнується процес передачі культурного коду з покоління в покоління. Водночас указані негативні наслідки доповнювалися ще й знищенням культурної матеріальної та нематеріальної спадщини, що здійснювалося через заборону використання мови, руйнацію усталених форм функціонування соціальних, культурних і політичних інститутів, а також зразків літератури, музичного, образотворчого та інших видів мистецтва. Це все стало причиною культурної травми єврейського народу, яка вкорінилася в їхнє самосприйняття на роки.

Геноцид українського народу з боку радянської влади Р. Лемкін розглядав також крізь призму сукупності чинників [3]. У першій половині XX століття, після активної політики коренізації (в українському контексті – українізації), радянська влада усвідомила кризу своєї діяльності через активізацію проукраїнських ідей серед українського населення. Відповідно такі негативні наслідки для радянської пропаганди необхідно було долати швидко й радикально. Тож, як зазначав Р. Лемкін, з цього й починається геноцид українського народу, який скоювався трьома кроками. Передусім мова йде про навмисне знищення українського селянства, тобто Голодомор. Причину вибору саме цієї соціальної групи дослідник визначав через її значення для українства. За словами Р. Лемкіна, саме «селянство є носієм національної ідентичності українського народу» [3]. Саме через повсякденні практики українського селянства забезпечувалася тяглість української традиції. Відтак знищити селянство означало розірвати зв'язок між поколіннями. Наступним паралельним кроком стала ліквідація інтелігенції та духовенства українського народу. У такий спосіб радянська влада прагнула позбутися носіїв і промоторів української національної ідеї, а також основи українських традицій і звичаїв – релігії. Зруйнувати релігію означало зруйнувати календарно-обрядову тяглість українства. Знищити інтелігенцію означало позбавити український народ можливості заявляти про себе й свою окремість на політичному рівні. Водночас подібні акти супроводжувалися й політикою русифікації, тобто насадженням радянського зразка й знищенням українського. Загалом усі ці системні кроки стали основою для руйнації цілісності українства та відходу від сприйняття його як окремого національного утворення.

Виходячи з вищеописаного, можемо стверджувати, що геноцидні практики безпосередньо впливають на культурну ідентичність кожної окремої національної, етнічної чи расової групи. І, попри те, що в Конвенції про запобігання злочину геноциду й покарання за нього, міститься тлумачення «геноциду лише як дій, спрямованих на знищення національної, етнічної, расової або релігійної групи як такої», у сучасному соціокультурному просторі культурна складова залишається присутньою в геноцидах [11]. На сьогодні спроби позбавлення окремих етносів, рас чи націй права на власну історію, мову, традиції, символи – тобто всього того, що формує культурну основу спільноти – неофіційно називають культурним геноцидом (хоч і культурний геноцид є самим геноцидом у його первинному тлумаченні й дефініції відповідно до проаналізованої вище гіпотези Р. Лемкіна).

Так чи інакше, знищення елементів культури, заборона на використання мови, переслідування носіїв духовної спадщини, ліквідація культурних пам'яток, навмисне переписування історії – ці інструменти системного тиску не менш руйнівні впливають на ідентичність, ніж фізичне винищення. За словами Д. Мейса, наслідки геноциду залишаються присутніми в спільноті у вигляді травматичного досвіду, колективної амнезії або, навпаки, гіперпам'яті, яка паралізує здатність до культурного саморозвитку протягом багатьох наступних поколінь [4]. Через геноцидні практики культура жертв зазнає тяжкої деформації або навіть фрагментації: втрачається безперервність традиції, порушується міжпоколіннєвий зв'язок, підривається довіра до власного минулого та колективних цінностей. У постгеноцидних суспільствах формується культурна нестабільність, що проявляється в дезорієнтації ідентичності, складнощах із репрезентацією себе в публічному просторі, спробах асимілюватися або, навпаки, створити надмірні оборонні механізми через міфологізацію національного, що, власне, було тривалий час властиво саме українському народу.

Як бачимо, геноцид виступає загрозою не лише життю, а й самій можливості народу існувати як культурному суб'єкту. В умовах постгеноцидного суспільства збереження й відновлення культурної ідентичності стає одним із головних викликів – і саме тут політика культурної пам'яті може стати дієвим інструментом опору, зцілення та переосмислення травматичного минулого.

Перш ніж аналізувати конкретні приклади й інструменти втілення політики культурної пам'яті в країнах, що стали жертвами геноцидів, варто визначити основні сенси, що вкладаються в поняття «політика культурної пам'яті» й ключові підходи до його тлумачення. Так, наприклад, дослідники Л. Баркі, С. Фолкнер та Дж. Оліч тлумачать політику культурної пам'яті, виходячи з розуміння культурної пам'яті як «місця боротьби за значення, які можуть слугувати низці культурних цілей» [10]. Тобто можемо стверджувати, що в кожній окремій спільноті присутні певні події або спогади, наділені особливим семантичним значенням. Тож завданням політики культурної пам'яті є просування визначених наративів, закладених у цих подіях, на широку аудиторію через різноманітні культурні практики: кіно, фотографію, літературу, місця пам'яті тощо. Фактично політика культурної пам'яті є сукупністю культурних інструментів, за допомогою яких закарбований досвід попередніх поколінь передається майбутнім поколінням. У цьому ж контексті доцільно додати, що досвід не завжди є негативним, як у випадках Голокосту чи Голодомору. Це можуть бути й знакові моменти з історії життя спільноти або ж повторення таких практик як ритуали, які також стають підґрунтям для розвитку й визначення стану спільноти в майбутньому.

Іншого погляду до тлумачення поняття «політика культурної пам'яті» дотримується румунський дослідник Дж. Нікулеску. У своїх напрацюваннях автор зазначав, що політика культурної пам'яті є нічим іншим як обмеженням культурних свобод індивідів [13]. Мова йде про те, що інтерпретація значимих для спільноти подій і формування ключових її наративів, аналітика минулого досвіду й способи його трансляції покладаються на політичну владу та інтелігенцію. Тобто від думок меншості залежить те, як сприйматиметься попередній досвід і як, відповідно, формуватиметься ідентичність більшості представників спільноти. Фактично, дослідник доводить, що окремі індивіди стають заручниками вже наявних інтерпретацій і не можуть зробити власний вибір або сформувати власне сприйняття тих чи інших подій. Зрештою, з цього випливає той факт, що ідентичність, носіями якої є більшість представників тієї чи іншої спільноти, є фікцією, оскільки вона трансформується під впливом нав'язаних владою чи інтелігенцією наративів. Такий підхід до аналізу й розуміння політики культурної пам'яті справді вирізняється з-поміж інших. Однак тут варто зазначити, що, так чи інакше, минулий досвід, закладений у культурній пам'яті, визначає спектр культурного розвитку спільноти та її самосприйняття. Те, ким стає носій ідентичності, виходить з його попереднього досвіду й досвіду колективу чи спільноти, в межах якої він формувався як особистість. Тому в такому контексті політика культурної пам'яті є стрижнем для цілісного співіснування різних представників соціуму та збереження його культурних кодів, забезпечуючи системне нашарування попереднього історико-культурного досвіду.

Звертаючись до постгеноцидних суспільств і розуміння політики культурної пам'яті в їхньому фокусі, необхідно зазначити, що для них пам'ять про трагедію є не лише актом ушанування загиблих – вона перетворюється на потужний соціальний ресурс, що стає рушійною силою для усвідомленого культурного зростання спільноти. Політика культурної пам'яті, в такому випадку, виконує подвійну функцію: з одного боку, вона сприяє відновленню зруйнованої ідентичності, а з іншого – формує механізми символічного спротиву подальшим загрозам. Основним акцентом політики пам'яті стають не лише події минулого, а й ті способи, якими ці події інтерпретуються, репрезентуються і вкорінюються в колективній свідомості. Такі пам'яттєві механізми передбачають створення публічних просторів пам'яті (музеї, меморіали, пам'ятні дати), підтримку культурного продукту, що переосмислює травму, а також упровадження освітніх практик, які формують свідоме ставлення до історії. Ці інструменти дають змогу не лише говорити про минуле, а й осмислювати його як частину національної ідентичності. У багатьох країнах із досвідом геноциду – зокрема в Ізраїлі, Руанді, Вірменії, Боснії і Герцеговині – саме пам'ять стала основою для творення нової державної ідентичності. Вона виконувала функцію внутрішньої інтеграції, підтримуючи зв'язок між поколіннями, зміцнюючи спільні цінності, відновлюючи зв'язок із перерваною традицією.

Зрештою, в контексті пам'яттєвої політики сама пам'ять як явище стає політичною дією, тобто вона перестає бути пасивною. У ситуаціях, коли загарбник або ж гнобитель намагається переписати чи стерти історію пригнобленої етнічної, расової чи національної групи, збереження власного наративу, фіксація фактів, проговорення досвіду насильства стає актом опору. Саме так політика культурної пам'яті стає інструментом боротьби за суб'єктність. Вона дає змогу повернути голос тим, кого намагалися позбавити права бути почутими.

Спираючись на вищеописані аспекти політики культурної пам'яті, можна проаналізувати конкретні приклади її впровадження в країнах, що зазнали геноцидного впливу. Передусім варто розпочати з того, що політика культурної пам'яті реалізується на декількох рівнях: локальному, національному та міжнародному. Кожен із цих рівнів є необхідним і лише їхня сукупність забезпечить цілісну й ефективну пам'яттєву політику. Локальний рівень передбачає низку культурних і політичних інструментів, що

впроваджуються місцевою владою, місцевими культурними інституціями в конкретних населених пунктах. Наприклад, є конкретне місце пам'яті Голокосту – урочище Бабин Яр. Оскільки це місце пам'яті знаходиться у Києві, то місцева влада, а також Національний історико-меморіальний заповідник «Бабин Яр», відповідальні за події та супровідну програму, спрямовані на вшанування жертв Голокосту, що загинули в Бабиному Яру. До локальної політики можна також віднести пам'ятні заходи діаспори, яка не перебуває територіально в країні, що зазнала геноциду, однак співвідносить себе з цією етнічною спільнотою й відчуває приналежність і зв'язок із культурним травматичним досвідом. Національний рівень політики культурної пам'яті спрямований на формування єдиного сприйняття травматичних подій у межах пригнобленого суспільства, а також його постійну трансляцію й нагадування в інформаційному просторі. Тобто на державному рівні в нас визначається, що Голодомор – це геноцид українського народу, скоєний радянською владою. Відповідно сприйняття Голодомору саме як геноциду надалі відтворюється в усіх аспектах освітньої, наукової, політичної та культурної сфер. Крім цього, держава на всенародному рівні забезпечує регулярні культурні практики нагадування, серед яких дні та місця пам'яті, культурні та освітні заходи, видання наукових, просвітницьких друкованих матеріалів тощо. Так чи інакше, локальний і національний рівні спрямовані на пам'ять у межах пригнобленого народу, водночас як міжнародний рівень передбачає визнання цього травматичного досвіду іншими представниками світової спільноти й забезпечення несення відповідальності за скоєний злочин гнобителем. У цьому контексті можна згадати вже зафіксований досвід Голокосту і покарання нацистської Німеччини за ці геноцидні практики або ж російсько-українську війну, яка містить ознаки геноциду щодо українського народу й потребує визнання країни-агресора росії на міжнародному рівні як країни-гнобителя.

Належне й ефективне втілення політики культурної пам'яті на усіх трьох рівнях доцільно розглянути на прикладі конкретних країн, серед яких Ізраїль та Руанда. Геноцид єврейського народу, пам'яттєва політика щодо якого втілюється зокрема і в Ізраїлі, територіально охопив майже всю Європу. Тому в сучасному соціокультурному просторі місць пам'яті, пов'язаних із Голокостом, існує чимало. Відповідно й політика культурної пам'яті Голокосту реалізується в низці країн. Однак, оскільки на сьогодні євреї є основним населенням Ізраїлю (завдяки цьому його фактично можна вважати моноетнічною державою) і юридично євреї, що стали жертвами геноциду нацистської Німеччини, помертно були визнані громадянами Ізраїлю, то аналіз пам'яттєвої політики Голокосту здійснюватиметься через політику Ізраїлю.

Практики збереження й передачі культурної пам'яті про Голокост в Ізраїлі є одними з найрозвиненіших у світі. Протягом багатьох років підходи до тлумачення й трансляції цього травматичного досвіду єврейського народу змінювалися. Нині єврейські науковці дотримуються думки, що пам'ять про геноцид єврейського народу має бути ненав'язливою і нетравматичною, однак спонукати до переосмислення попереднього досвіду й пізнання своєї історії [16]. Тож одним з основних реалізаторів цієї ідеї є Меморіальний комплекс Яд Вашем у Єрусалимі, заснований у 1953 р. Ця культурна інституція є багатофункціональною і поєднує у своїй діяльності роль музею, архіву, дослідницького й освітнього центрів, а також місця вшанування пам'яті жертв Голокосту [5]. Яд Вашем організовує освітні програми для школярів, студентів і військовослужбовців, а також міжнародні конференції та виставки. Варто додати, що просвітницька діяльність про геноцид серед єврейського населення здійснюється в Ізраїлі ще з дитинства. Починаючи з молодшого дошкільного віку, діти знайомляться з ритуалами, пов'язаними з вшануванням пам'яті, ключовими історичними подіями та місцями пам'яті. Підтвердженням такої активної інформаційної кампанії серед юного населення є й міжнародна освітня програма – «Марш живих» – до якої залучають численні єврейські школи та громади. Ідейник цієї ходи походить з Ізраїлю, однак втілюється вона на території Польщі – місцями, де здійснювався Голокост. Із моменту заснування у 1988 році в програмі взяли участь майже 300 000 осіб [6]. Подібні практики у своїй діяльності також застосовує Національний історико-меморіальний заповідник «Бабин Яр» у м. Київ. Відвідувачам інституції пропонують пройти шлях, яким вели євреїв на страту – з моменту збору до місця масового поховання. Ця хода супроводжується аудіовізуальним доповненням у додатку, яке розкриває особисті історії жертв.

Політика культурної пам'яті в Руанді, після геноциду в 1994 році, спрямована на національне примирення та запобігання повторенню трагедії. Внаслідок цієї культурної трагедії, спричиненої приходом до влади представників етносу хуту (народність, що становить більшість етнічного складу країни), вбито майже 800.000 представників етносу тутсі (народність, яка становить меншість етнічного складу країни), а також хуту, які не поділяли погляди нового уряду. Саме цей конфлікт між двома етносами Руанди визначив специфіку подальшої пам'яттєвої політики. Одним із дієвих методів подолання наслідків геноциду стало створення сіл примирення [2]. Суть таких місцевостей полягає в тому, що жертви геноциду і злочинці, що скоювали цей геноцид, живуть поряд і ділять свої повсякденні практики в одному соціокультурному просторі. Відтак із часом їхнє сприйняття один одного від ненависті переходило до прощення й примирення. Крім цього, значимою частиною політики культурної пам'яті Руанди є меморіалізація

простору. Одним з її прикладів є Меморіал геноциду в Кігалі, відкритий у 2004 році, в межах якого поховано понад 250.000 жертв. Меморіал включає музей, освітній центр та місце для вшанування пам'яті. Культурна інституція активно співпрацює з Aegis Trust, організацією, що займається запобіганням геноциду та освітою в галузі прав людини. Освітні програми Меморіалу інтегровані в шкільну систему Руанди, тож фактично вони сприяють формуванню культури миру та толерантності серед молоді. Також знаковими для пам'яттєвої політики Руанди є такі меморіальні комплекси: Ньямата, Мурамбі, Гісозі та Бісесеро. Саме вони у 2023 році внесені до Списку всесвітньої спадщини ЮНЕСКО як меморіали геноциду в Руанді. Це також свідчить про визнання геноциду на міжнародному рівні й формуванні нових місць для навчання та рефлексії над травматичним досвідом.

Попри те, що контексти скоювання геноцидів в Ізраїлі та Руанді значно відрізняються, їхні досвіди впровадження політики культурної пам'яті є дуже корисними для сучасного українського суспільства. Аналіз наявних способів збереження й відновлення культурної ідентичності сприяє визначенню дотичних проблематик і пошуку власних шляхів подолання наслідків геноциду, що стануть основою для становлення ідейно та культурно об'єднаного суспільства.

Висновки та перспективи подальших досліджень. Виходячи з проведеного аналізу політик культурного пам'яті, можна підсумувати, що окремі ефективні пам'яттєві практики, пов'язані з темами Голокосту та Голодомору вже активно застосовуються в українському культурному просторі. Серед них можна відмітити створення місць пам'яті, активну просвітницьку, наукову та інформаційну діяльність меморіальних комплексів. Також помічається тенденція до втілення нестандартних форматів пізнання: приклад «Маршу життя» в Польщі та його інтерпретації заповідником «Бабин Яр» у Києві. Такі підходи забезпечують глибше запам'ятовування через проживання попереднього досвіду. Хоч, як і зазначалося, для сучасної єврейської спільноти подібні практики все ж більше є травматичними, аніж просвітницькими.

Відкритим полем для впровадження політики культурної пам'яті залишається травматичний досвід російсько-української війни. Нині пам'яттєві практики в цьому контексті мають більше хаотичний характер, аніж системний. Поступово формуються неофіційні місця пам'яті, як, наприклад, на Майдані Незалежності, з метою вшанування загиблих. Очевидно, що цілісна реалізація політики меморіалізації наразі не є можливою, оскільки чимало місць, де скоювалися геноцидні практики російського загарбника, залишаються прифронтовою або окупованою територією. Проте саме зараз є можливість закладати підвалини для збереження та запам'ятовування травматичного досвіду, повноцінне осмислення якого стане можливим лише після його повного проходження. Саме зараз, в умовах постійної як фізичної, так і культурної загрози, потреба в підтримці та захисті своєї культурної ідентичності й забезпеченні права на власну історію через політику культурної пам'яті стають, як ніколи, актуальними та важливими.

Список використаної літератури

1. Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті. Київ : Ніка-Центр, 2012. 440 с.
2. Дробович І. Чи можливо подолати наслідки геноциду? Розповідь українки про досвід Руанди. 2025. URL: nv.ua/ukr/world/countries/dopomoga-zhinkam-postrazhdalim-vid-nasilstva-ukrajinki-vchatsya-na-dosvidi-ruandi-dumka-ekspertki-50505445.html.
3. Лемкін Р. Радянський геноцид в Україні (стаття 33 мовами). Київ : Вид. Мельник М. Ю, 2020. 256 с.
4. Мейс Дж. Ваші мертві вибрали мене. Київ : Українська прес-група, 2008. 672 с.
5. Мисан-Мілясевич В. «Я можу вибачити, я не можу забути»: як євреї бережуть пам'ять про Голокост і чим цей досвід може бути корисним для України. 2022. URL: lb.ua/society/2022/10/12/532261_ya_mozhu_vibachiti_mozhu_zabuti_yak.html.
6. Тодескіно М., Завгородня І. «Марш живих». 2013. URL: <https://surl.li/yiatmj>.
7. Шершова Т., Чайка В. Культурна пам'ять і культура пам'яті. *Гуманітарні студії: педагогіка, психологія, філософія*. 2024. Т. 12, № 1. С. 188–195.
8. Assman J. Communicative and cultural memory. 2008. URL: https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/1774/1/Assmann_Communicative_and_cultural_memory_2008.pdf.
9. Assman J., Czaplicka J. Collective memory and cultural identity. *Cultural History/Cultural Studies*. 1995. Vol. 65. P. 25–133.
10. Burke L., Faulkner S., Aulich J. The politics of cultural memory. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2011. 260 p.
11. Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide. United Nations General Assembly Resolution 180 (II). 1948. URL: <https://ihl-databases.icrc.org/en/ihl-treaties/genocide-conv-1948?activeTab=undefined>.
12. Lemkin R. Chapter IX: Genocide. In *Axis rule in occupied Europe: Laws of occupation – analysis of government – proposals for redress*. Carnegie Endowment for International Peace, 1944. P. 79–95.
13. Niculescu G. Cultural Heritage and the Politics of Collective Memory. *Caiete ARA Arhitectură Restaurare Arheologie*. 2015. Vol. 15. P. 243–248.
14. Nora P. Between memory and history: Les Lieux de Mémoire. *Memory and Counter-Memory*. 1989. Vol. 26. P. 7–24.
15. Uppal A., Barot D. Cultural memory in context: Interdisciplinary perspectives. Dhamdod : P P Savani University, 2025.

16. Vitkus H. The role of memorial places in the culture of the Holocaust memory: Guidelines for understanding and research methods. *Genocidas Ir Rezistencija*. 2025. Vol. 1, № 19. P. 86–115.

Reference

1. Assman A. Prostory spohadu. Formy ta transformatsii kulturnoi pamiaty. Kyiv : Nika-Tsentr, 2012. 440 s.
2. Drobovych I. Chy mozhlyvo podolaty naslidky henotsydu? Rozpovid ukrainky pro dosvid Ruandy. 2025. URL: nv.ua/ukr/world/countries/dopomoga-zhinkam-postrazhdalim-vid-nasilstva-ukrajinki-vchatsya-na-dosvidi-ruandi-dumka-ekspertki-50505445.html (data zvernennia 17.05.2025).
3. Lemkin R. Radianskyi henotsyd v Ukraini (stattia 33 movamy). Kyiv : Vydavets Melnyk M.Yu, 2020. 256 s.
4. Meis Dzh. Vashi mertvi vybraly mene. Kyiv : Ukrainska pres-hrupa, 2008. 672 s.
5. Mysan-Miliasevych V. «Ia mozhu vybachyty, ia ne mozhu zabuty»: yak yevrei berezhut pamiat pro Holokost i chym tsei dosvid mozhe buty korystnym dlia Ukrainy. 2022. URL: https://lb.ua/society/2022/10/12/532261_ya_mozhu_vibachiti_mozhu_zabuti_yak.html (data zvernennia 17.05.2025).
6. Todeskino M., Zavgorodnia I. «Marsh zhyvykh». 2013. URL: <https://surl.li/yiatmj> (data zvernennia 17.05.2025).
7. Shershova T., Chaika V. Kulturna pamiat i kultura pamiaty. Humanitarni studii: pedahohika, psykholohiia, filosofii. 2024. T. 12, № 1. S. 188–195.
8. Assman J. Communicative and cultural memory. 2008. URL: archiv.ub.uni-heidelberg.de/propylaeumdok/1774/1/Assmann_Communicative_and_cultural_memory_2008.pdf (data zvernennia 17.05.2025).
9. Assman J., Czaplicka J. Collective memory and cultural identity. *Cultural History/Cultural Studies*. 1995. Vol. 65. P. 25–133.
10. Burke L., Faulkner S., Aulich J. The politics of cultural memory. Cambridge : Cambridge Scholars Publishing, 2011. 260 p.
11. Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide. United Nations General Assembly Resolution 180 (II). 1948. URL: <https://ihl-databases.icrc.org/en/ihl-treaties/genocide-conv-1948?activeTab=undefined>.
12. Lemkin R. Chapter IX: Genocide. In *Axis rule in occupied Europe: Laws of occupation – analysis of government – proposals for redress*. Carnegie Endowment for International Peace, 1944. P. 79–95.
13. Niculescu G. Cultural Heritage and the Politics of Collective Memory. *Caiete ARA Arhitectură Restaurare Arheologie*. 2015. Vol. 15. P. 243–248.
14. Nora P. Between memory and history: Les Lieux de Mémoire. *Memory and Counter-Memory*. 1989. Vol. 26. P. 7–24.
15. Uppal A., Barot D. Cultural memory in context: Interdisciplinary perspectives. Dhamdod : P P Savani University, 2025.
16. Vitkus H. The role of memorial places in the culture of the Holocaust memory: Guidelines for understanding and research methods. *Genocidas Ir Rezistencija*. 2025. Vol. 1, № 19. P. 86–115.

CULTURAL MEMORY POLICY AS A TOOL FOR RESTORING CULTURAL IDENTITY AND OVERCOMING THE CONSEQUENCES OF GENOCIDE

Iryna KRAVETS – PhD Student of the Ethics, Aesthetics and Cultural Studies Department
Faculty of Philosophy Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

The article analyzes existing cultural memory policies in post-genocidal societies, as well as the mechanisms of their implementation in the context of restoring and preserving cultural identity, with a view to their further application in the Ukrainian context. Relevant academic contributions to the study of cultural memory are examined. Cultural memory is defined as a significant traumatic or sacred experience of a society, transmitted from generation to generation through the mechanisms of such social institutions as ritual, politics, and art. Drawing on Raphael Lemkin's theory of genocide and historical examples of genocidal practices (the Holocaust and the genocide of the Ukrainian people), the article demonstrates their detrimental impact on the cultural identity of oppressed ethnic groups or nations. The study explores key approaches to understanding the concept of cultural memory policy and analyzes selected examples of memory policies in Israel and Rwanda.

Key words: politics of memory, cultural genocide, national identity, cultural trauma, memorialization practices.

UDC 316.723:94(100):316.77

CULTURAL MEMORY POLICY AS A TOOL FOR RESTORING CULTURAL IDENTITY AND OVERCOMING THE CONSEQUENCES OF GENOCIDE

Iryna KRAVETS – PhD Student of the Ethics, Aesthetics and Cultural Studies Department
Faculty of Philosophy Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

The relevance of this research lies in the need to identify qualitatively new methods for implementing cultural memory policies within the Ukrainian sociocultural context in order to preserve Ukrainian cultural identity in the face of genocidal practices. Accordingly, the aim of this academic article is to analyze existing cultural memory policies in post-genocidal societies, as well as the mechanisms of their implementation in the context of restoring and preserving cultural identity, with a view to their further adaptation in the Ukrainian context.

Research methodology. The study employs a range of interdisciplinary scholarly methods, including critical discourse analysis, comparative analysis, conceptual analysis, and qualitative case study analysis. The research is grounded in a combination of academic approaches such as cultural, historical, sociological, and comparative perspectives.

Results. The article analyzes relevant scholarly contributions to the study of cultural memory. Cultural memory is

defined as a significant traumatic or sacred experience transmitted across generations through the mechanisms of social institutions such as ritual, politics, and art. Drawing on Raphael Lemkin's theory of genocide and examining historical cases of genocidal practices (the Holocaust and the genocide of the Ukrainian people), the article demonstrates their destructive impact on the cultural identity of oppressed ethnic or national groups. Key approaches to understanding the concept of cultural memory policy are explored, along with selected examples of memory politics in Israel and Rwanda.

Novelty and practical significance. Contemporary cultural memory policy in Ukraine includes several mechanisms comparable to those found in the post-genocidal societies analyzed. However, the genocidal experience of the Russian-Ukrainian war requires the development of new tools for preserving Ukrainian cultural identity and for transmitting the consequences of this experience to future generations. Therefore, the information obtained through the study of memory practices in Israel and Rwanda serves as a foundation for identifying possible principles for implementing perfected cultural memory policy in Ukraine.

Key words: politics of memory, cultural genocide, national identity, cultural trauma, memorialization practices.

Стаття надійшла до редакції 3.05.2025

Отримано після доопрацювання 20.05.2025

Прийнято до друку 22.05.2025

УДК 477.378.8

ІНТЕРПРЕТАЦІЙНА ДИНАМІКА КОНЦЕПТУ ХУДОЖНЬОЇ ТВОРЧОСТІ В АНТИЧНІЙ КУЛЬТУРІ

Цзяхуй ХУАН – здобувач освітньо-наукового ступеня,

Національна музична академія України ім. П. Чайковського, Київ

<https://orcid.org/0009-0000-9465-8118>

<https://doi.org/10.35619/ucpmk.50.978>

huangjiahui1208@gmail.com

Розглянуто феномен художньої творчості з початкових етапів його дослідження, що представлені в античній культурі іменами Сократа, Платона, Аристотеля. Показано, що без з'ясування історичних основ теоретичного осмислення цієї проблеми, неможливо рухатись далі при заглибленні у фундаментальні основи художньої творчості. Розглядається художня творчість як явище культури, що стало предметом теоретичних пошуків античних авторів і чий дослідження стали предметом сучасних філософсько-культурологічних студій.

Ключові слова: художня творчість, мімезис, антична культура, софісти, Сократ, Платон, Аристотель.

Постановка проблеми та актуальність теми. Попри здійснені в сучасній науці дослідження феномена художньої творчості, проблема художньої творчості залишається однією з найскладніших у філософії, культурології, естетичній науці, психології та інших гуманітарних науках і не до кінця розв'язаних. Незважаючи на значні досягнення у вивченні цієї проблеми в сучасній науці все ж існує потреба осмислення цього дивного феномена в історико-теоретичному плані, оскільки в минулому сформульовано чимало ідей, котрі можуть допомогти повніше, глибше дослідити художню творчість в умовах сьогодення. Тому звернення до античної спадщини, багатство ідей давньогрецьких філософів залишається актуальним у наш час при осмисленні феномена художньої творчості.

Аналіз останніх публікацій. У сучасній науці проблема художньої творчості в контексті історико-теоретичного осмислення досліджується достатньо активно. Можна назвати ряд авторів та їх наукових праць, в яких названа проблема знайшла своє віддзеркалення. Це, зокрема, науковий доробок М. Бровка, який в низці наукових розвідок, зокрема монографії «Метакультурні виміри активності мистецтва» (2024 р.) [2] розглядає художню творчість в аспекті активності мистецтва, взаємодії з іншими формами культури – релігією, мораллю, філософією тощо. Аналізує художню творчість в контексті з'ясування історико-теоретичних коренів формування даного виду діяльності людини, досліджує означений феномен в реаліях буття сучасної української культури. Надзвичайно цікавими і глибокими за своїм змістовним наповненням є наукові праці О. Оніщенко. Значимим у цьому плані є наукове дослідження «Історія та теорія художньої творчості» (2023 р.) [3], де авторка на багатому матеріалі з таких видів мистецтва як література, кіно, живопис тощо, розглядає феномен художньої творчості з точки зору сутності і природи цього феномену, механізмів реалізації творчого процесу, аналізує етапи творчого процесу, особливості художнього мислення і художнього відкриття. Особливо цікавим є доробок авторки в плані дослідження художньої творчості у логіці «персоналізованого» підходу.

У цікавому монографічному дослідженні Т. Совгири «Роль техніки та технології у мистецтві» (2021 р.) [6] домінантою теоретичного аналізу феномену художньої творчості виступає митець як індивідуальний («унікальний») виробник-творець. Авторка розглядає художню творчість як процес створення предметів мистецтва, при цьому аналізується те, як народжується в голові митця ідея твору, що продовжується «культивуванням» образу як прообразу майбутнього твору і подальшої об'єктивації цього образу в предметному світі. Викликає також особливий інтерес монографічне дослідження Ю. Трач