

УДК 2-1:393/32.323.1
DOI: 10.17721/sophia.2023.21.12

А. О. Мельниченко, асп.
ORCID: 0000-0002-5487-5377
e-mail: melnaania@gmail.com

Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова, Київ, Україна

МІФОЛОГІЗАЦІЯ ПАМ'ЯТІ: ЧИ МАЮТЬ ПРАВА ПОМЕРЛІ? РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ НАРИС

Розглянуто проблему колективної пам'яті щодо релігієзнавчих студій. Запропоновано огляд сучасного європейського проєкту спільної пам'яті. Розглянуто проблеми, які можуть постати перед Україною в контексті створення власного національного проєкту та кореляції його зі світовими тенденціями. Простежено взаємозв'язок між деякими історичними поглядами на поховання, ставлення до смерті та пам'яті про померлого та тим, чи міфологізується сама пам'ять. Щодо релігієзнавства концепція міфологізації пов'язана з каталогізацією спогадів про померлих чи травматичними для спільноти подіями. Представлено погляди сучасних іноземних дослідників проблеми колективної пам'яті та виокремлено місце релігієзнавства у створенні проєкту національної та спільної пам'яті спільноти. Аби уникнути можливих проблем та формального підходу, запропоновано складний комбінований проєкт, де місце релігієзнавчих студій відіграє важливу роль поруч з історією, філософією, політологією, мистецтвом та культурологією.

Ключові слова: міф, історія релігії, поховання, сакральне, померлий, колективна пам'ять, спільна пам'ять, національний міф, меморіалізація, травматичний досвід, ідентичність.

Актуальність проблеми. Раніше про померлих та травматичні події для суспільства складали епоси та міфи, сьогодні – пишуть історію. Та чи сутнісно відрізняються ці підходи? Можливо, десь на периферії вони стикаються. Особливо це помітно під час сучасних дискусій про тих чи тих діячів; усі ці колонки, дописи, інтерв'ю чимось схожі на перетягування канату пам'яті. І від того, хто застосовує кращу стратегію, буде залежати складання епосу певній постаті чи самого епосу, чи цілій групі людей. Сьогодні актуальним в Україні залишається питання націотворення та подолання колоніального минулого. Тоді як європейський проєкт, що стосується пам'яті уже виходить за межі національних проєктів. Цю тезу підтверджує Аляйда Ассман у своїй статті "Європа: спільнота пам'яті" [3], де зазначає, що "концепція нації відходить як домінуючий орієнтир для колективної ідентичності" [3, с. 11]. Більше того, акцент може робитися й на етнічних ідентичностях, що спричинено масовими міграціями. Такий процес можна помітити і в тих громадах українців, що опинилися за межами держави. Однією з проблем всередині саме України може виявитися швидкий перехід, випадіння елемента національної ідентичності задля активного переходу до спільного з європейцями простору. Можливо, саме це і спричиняє конфлікти між науковцями та мешканцями держави. Не переживши травм тоталітарного минулого, відсутності держави та спільного національного міфу (зазначу, що мається на увазі позитивна сторона цього терміна), складно рефлексувати щодо спільного теперішнього та майбутнього, шукати шляхи до інтеграції тощо. Більше того, саме той досвід, який переживає сьогодні кожен мешканець/ка України так само має бути відрефлексований на основі певного механізму: спільної *культури пам'яті*, правильного донесення меседжів міжнародній спільноті тощо. Релігієзнавчо-філософські студії щодо роботи з *колективною/індивідуальною пам'яттю* та проблематикою історії не мають стояти осторонь, адже підходи, що вони їх можуть виробляти, здатні певною мірою вплинути на пошуки рішень болючих питань.

Мета статті полягає в тому, аби розібратися, як працює міфологізація пам'яті, як пам'ятають цілі групи людей і де там прихований релігійний та феноменологічний чинник. Відповідно до цього стаття складається з історичного огляду проблеми пам'яті крізь призму релі-

гійного досвіду груп та розгляду деяких робіт сучасних дослідників пам'яті.

Сакралізація пам'яті про померлого. Історичний портрет. Коли ми говоримо про сакральне, то маємо на увазі таке, що належить до якогось іншого простору і має потаємний, ледь помітний зв'язок з тим, у якому буває буття людини. Розрив двох просторів і та вертикаль, що поєднує їх, має під собою феноменологічне підґрунтя, адже відчуті присутність і скласти її в певний ряд сакральних подій можна лише проживши дещо. Рухаючись далі, зазначимо, що певна почерговість сакральних подій складається в сакральну історію. Саме вона формує ідентичність як одного індивіда так і певної групи. Самоорганізація подібної системи здійснюється через спільність досвіду проживання чи відтворення проживання (як досвіду досвіду), а також через його тлумачення. У цьому випадку важливу роль відіграє як герменевтика досвіду, що її сформулював ще Дільтей, ввівши поняття "життєвого світу", так і феноменологія.

Смерть окремої людини чи групи людей так само може стати проявом сакрального, того, що стоїть наче на межі світу профанного і потойбічного. Смерть в такому випадку може розглядатися і як перехід, і як сакральна жертва залежно від релігійної системи та історико-культурного уявлення людини/групи, яка цей досвід переживає. У цьому випадку мертво тіло розглядається як ієрофанія, прояв смерті. Відповідно до цього виникають ритуали, які з цим проявом працюють. Поховання стають одним із прикладів прояву релігійної свідомості для більшості дослідників релігії. Кладовища, окремі могили стають так само сакралізованими місцями для окремої групи: сім'ї, етносу, нації тощо. Вони нагадують про досвід зустрічі зі смертю і так само закарбовують в пам'яті згадку про померлого. І якщо могила окремої людини чи кладовище нагадує про неминучий кінець, то меморіали та місця колективних захоронень ще й концентрують у собі пам'ять про ту чи ту подію, що стала травматичною для певної спільноти. Сама ця подія стала розривом профанного часу, а закарбований в пам'яті про неї спогад є тим, що висмикує індивіда з його перебування у звичному хронотопі. Наприклад, звичною для українців сьогодні є теза про 24-те лютого, що продовжується і тепер. Час, немов зупиняється, і концентрується на травматичній події, яка продовжу-

ється наче в іншому вимірі. Меморіалізація травм війни – збереження зруйнованих будинків, виставки обгорілої техніки, алея героїв – об'єкти колективного ритуалу, який після завершення самої події буде відтворюватися іншими засобами та міфологізується на рівні колективної свідомості спільноти, яка ці події проживає. Так народжується комеморація в окремо взятій групі. Загалом ці процеси важливі для самоусвідомлення суспільства. Проте їхня генеза лежить так глибоко в минулому ритуальних практик, які змінювалися впродовж усієї історії. Аляйда Ассман зазначає: "міфи виникають, коли часткові спогади, підкріплені досвідом, вважаються однорідною та ексклюзивною пам'яттю для національного колективу, тоді як спогади, які вважаються недоречними, виключаються з національного дискурсу та викреслюються з колективного самоуявлення" [3, с. 16].

Для того, аби зрозуміти сучасні європейські студії стосовно пам'яті, необхідно розібратися з їхньою генезою з точки зору релігієзнавства. Сьогодні нас першопочатково має хвилювати не так матеріальний аспект ритуалу і як вона впливає на пам'ятування, але її сенс й те, які слова і як говоряться про померлого. В античності культура піклування про померлих (де рівень пам'яті вимірюється окремо взятою родиною) трансформується у загальний спомин через епос чи поезію, епітафію. Це не родинний спомин, а колективний, полісний. Тут з'являється культура фами, описана в книзі Аляйди Ассман "Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті" [1]. Фама полягала в активній творчості поета. У цьому випадку, як зазначає Аляйда Ассман, роль грало не славетне діяння, а те, як воно оспіване поетом. Слова та їхній зміст відігравали первинну функцію пам'ятування, на відміну від реальних дій конкретної особистості. Наприклад, почав з'являтися кластер, який сьогодні відомий як міфи про героїв.

У середньовіччі антична традиція видозмінюється. Носієм пам'яті про будь-який елемент життя стає Бог. Поетизація слави замінюється благом вічного життя не у світі цьому, в умах нащадків, а у світі іншому, населеному вічно живими мерцями. Ця теза корелює з попередніми свідченнями, а саме: як корсиканці вірили в певні спільноти мертвих, так і ті, хто жив на теренах сучасної України. Для свідомості людини, що живе в часопросторі середньовіччя, характерне пам'ятування імені під час поминальних служб чи літургії. Правильна обрядовість поховання дає можливість померлому здійснити перехід у світ, якому він тепер належить. Пригадування залишається принадою церкви як інституції, що репрезентує Божу волю та Божий закон. В інституції церкви *простір пам'яті* збігається з простором сакрального часу. Імена пам'яті та згадки належать Богові, а ми можемо лише вслухатися в них. Це також імовірно пояснює характерну схожість біографій видатних правителів чи аристократів, монахів та святих, які універсалізуються та канонізуються. Пам'ять про кожну конкретну людину стає символом, який належить до поля сенсів класифікованих та універсалізованих біографій, таких-собі ненадійних архівів, які базуються на сакральній хронології та співвідносяться з євангельськими описами життя Христа та притчами. Канон для спогаду визначається історією Христа, яка так само є лише символом більше, ніж переліком фактів. Не дивно, що одна з перших автобіографій, написана Августином Аврелієм, має певну структуру і символічну подоби до притчевості:

навернення невірною у віру. Ми нічого не знаємо про побут, особистість та чесноти Августина, проте знаємо уже його власну рефлексію правильності/неправильності тої чи тої дії відносно релігійного канону. Це не так біографічний автофікшн, як зліпок та настанова.

Окрім того, у середньовічній культурі Заходу свята стають не об'єктами пам'яті, а медиаторами між вірянми та Богом. У міфологізованого святого, історії про якого буває різняться чи нагадують історію життя іншого святого, можна просити заступництва, прощення та допомоги. Він виходить з простору пам'яті як мертвий і стає наявний як той, хто отримав вічне життя. Сакралізація образу мученика, того хто знайшов вічне життя в лоні смерті, хто постраждав заради становлення віри, тільки із часом знаходить пристанок в "пам'ятних днях". Першопочатково ж цей мученик виступає як майже опоетизований герой епосу, чие життя не таке важливе перед самою смертю, яка є фінальним актом його свободи та вибору, засвідченням самої святості, після чого він може або поринути у вічне життя, або вознестися до Бога. Така робота з пам'яттю витісняє колективний досвід страждання та проживання травми (гоніння, масового знищення) і заміщає його героїкою, притаманною античному епосу. Це і не дивно, зважаючи на зближення в часі античних історій про героїв та пізньоантичних оповідей про святих. Саме по собі мучеництво стає фреймом для опрацювання втрати, проте специфічним. Цей фрейм приймає насильницьку смерть, як ту, що повторює муки Христа і дає можливість не тільки в житті, але і в смерті наблизитися до символічного образу Божого сина. Цей процес притаманний міфічному мисленню, де певна рольова модель стає актуальною для цілих груп чи покоління людей. Пам'ятування заміщується міфологізацією, історією, такою схожою на всі інші, які повторюють одну. У середньовіччі цей пізньоантичний сценарій знаходить вираження в ідеалізації хрестових походів, створення нової героїки та епосу на основі кровопролитної війни. Смерть тут сприймається так само, не як втрата, а як аналогічна до мучеництва дія. Історії про лицарів хрестових походів створені поетами явно відрізняються від тих, які б створили їхні сучасники чи ті, хто траплявся їм на шляху.

Остаточо культ предків, або культ померлих, знає свого краху якраз під час епохи модерну. Саме вона знаменує перехід поховальних обрядів до геометричного розмежування простору кладовища та виникнення етичних правил поховання. Світський післяпоховальний елемент базується саме на меланхолії, горюванні, що, таким чином, затьмарює пам'ять про самого померлого почуттями того, хто перебуває у скорботі. Ритуали, пов'язані з плакальницями та перебуванням тіла в оселі чи спеціально відведеній кімнаті, замінюються інститутизацією тіла: моргом, лікарнею, засвідченням смерті (!), розтином тощо. Усе це інструменталізує тіло як тіло, замінюючи цим тіло, як символ спогаду, пам'яті про померлого. Тепер, навіть зображення померлого перетікає у фіксування саме тіла. Така практика демонструє примат наукового над сакральним: це просто оболонка. Ця оболонка може стати як об'єктом медичного розтину, інструментом досягнення певної мети, наочною візуалізацією для художників, об'єктом фотофіксації уже померлого, приводом для створення спеціальних поховальних інстанцій. У такому випадку людина перекладає своє піклування про померлого на без-

ликий інститут, створений для комфорту буржуа, неважливо, що це лише конвеєр поховань, уніфікація тіл. Збільшення населення та міграція задає темп для постійної перебудови міст та селищ. На місцях колишніх поховань, осередку мертвих, постають нові будинки, бібліотеки, вокзали чи установи. Так смерть стає чимось конкретним, зрозумілим і водночас далеким від усвідомлення. Рівень напруженості та тривоги живих з розвитком урбанізації зростає ще й від можливості забуття. У потоці мас людей втрачається потенційна можливість бути похованим гідно. Заміщений ритуал пропонує фізичне вирішення проблеми та не надає психоаналітичного. Порожнє місце померлого у спогаді живо займає думка про свою власну інструменталізовану смерть із втратою будь-якого сенсу, що ретранслюється і на весь хід життя.

На допомогу в цьому екскурсі до нас приходять невеличке есе Вінфріда Георга Зебальда "Campo Santo", у якому автор описує свою прогулянку корсиканським цвинтарем. Він порівнює сучасні методи і погляди на поховання з традиційними. Поштовхом до цього стає те, що всі могили на цвинтарі більш-менш сучасні. Автор послідовно задає питання, а що ж було до цього? Які права на пам'ять мали корсиканські мерці раніше. Зебальд описує своє бачення цвинтаря, як "комунального простору, що пристосований для профанних цілей людської спільноти, але ніяк не порогу вічного життя" [5, с. 17]. Він сприймає кожне ім'я, як ім'я святого. Так само його хвилюють однакові написи на могилах померлих. Зебальд фіксує, що "Regrets éternels [вічна скорбота] – як майже всі фрази, у яких ми висловлюємо свої почуття до тих, хто покинув цей світ раніше за нас – не позбавлена двозначності, адже свідчить не тільки про вічну безутішність покійного, що зводиться до абсолютного мінімуму, вона також звучить, якщо зупинитися на розгляді цього, майже як визнання провини перед мертвим, нерішуче прохання поблажливості, звернене до тих, хто покладений у землю раніше свого часу" [5, с. 19].

Уніфікація погребального ритуалу, що зводиться до однотипного напису, чіткої структури кладовища, як міста померлих, прийшла на зміну похованням на своїй землі, театралізованому дійству з плакальницями, перебування в лімінальному просторі кімнати для померлих (із фотографіями родичів, зі світлинами-образами). Постійна пам'ять про померлих і траурна атрибутика напругу впливала на загальновиражену меланхолію. Окрім того, В.Г. Зебальд фіксує, що корсиканці вірили в так звані "спільноти померлих", які намагаються проникнути в свої колишні помешкання чи церкву, аби помолитися за нового "рекрута". Таке саме вірування можна було знайти і на теренах сучасної України. Люди вірили, що в певні свята померлі піднімаються у світ живих, аби відчитати нічну панахиду. У цей час їх не можна бачити. Свідчення знаходимо в тексті В. Гнатюка [2, с. 145].

Міф винаходить той спосіб пам'яті, яким сьогодні користуються для створення загальних фреймів усередині конкретизованих ідентичностей так само, як спрощення та уніфікація поховальних обрядів нівелює досвід індивідуальної травми, так і спрощення *пам'яті колективної* до універсальних лозунгів, інструментованих політикою, зменшує цінність складної колективної пам'яті.

Звичайно, просвітництво і сама ідея секуляризації, незважаючи на крайній рівень матеріалізації тіла та номінального уніфікування похорону, надало ідеї пам'я-

ті інші сенси, вийшовши з простору міфу та священної історії, монополію на яку мала в античності поезія, а в середньовіччі – церква. Утворення національних держав, розвиток міських агломерацій, бюргерства та науки створює плідні умови для того, аби верифікувати та критично осмислити ті чи інші події сакральної історії. Історія як робота з фактами, а не моральними притчами та повчаннями, зароджується саме в цій точці. Відповідно, постає задача роботи з певним рядом джерел: від усної історії очевидців до матеріальних свідчень, як-то пам'ятники, рукописи, артефакти. Індивідуальний внесок людини в суспільство уже не так залежить від її положення чи здатності забезпечити себе колом поетів, які продукували б епічні тексти. Персонажем у *просторі пам'яті* може виступити будь-яка людина чи група людей. Так само Аляйда Ассман зазначає, що саме в цей час відбувається поділ впливу на пам'ять між аристократією і духовенством та містянами [1, с. 54]. Свідченням цьому є розмаїття пам'ятників в будь-якому європейському місті: від конних статуй імператорам до монументів містянам, які в певний спосіб залишилися у пам'яті своїх сучасників. Сьогодні відголосок такого поділу міського простору і *простору пам'яті*, по-перше, створює ряд проблем для постколоніальних студій (що робити з імперськими монументами?), а, по-друге, утворює ряд позаконтекстних пам'ятників персонажам чи міфологізованим постатям з міських легенд. І якщо перші лишаються для багатьох такою собі міткою – символом пригнобленим, замість тих, хто зазнав травми, то другі можуть створювати ряд фейкових історій, щоправда перевірка яких займає значно менше часу, ніж дискусії щодо доцільності пам'ятнику Єкатеріні II в Одесі.

Покоління постпам'яті. Сучасний погляд на проблему. Історико-релігієзнавчий погляд на культуру поховань та пам'яті про померлих наштовхує на думку, що певна тяглість ставлення до сакрального та ритуалів формує тенденцію до об'єднання груп за певним спільним поглядом на минуле або майбутнє. На це так само впливає погляд на історію, як на феномен. Чи поділяє суспільство спільні есхатологічні ідеї, чи фокусується на минулому, як на тому, що об'єднує. І якщо для американської моделі характерна "не спільна спадщина, а обіцянка, спільна мрія", то для європейського погляду притаманна меланхолія, націлена на спільне минуле. Ця тенденція існувала довгий час у культурах, де домінував культ предків. Пізня античність та Середньовіччя внесли елементи есхатологізму і в погляди людей на історію (очікування другого пришестя). Згодом ця тенденція була трансформована під час епохи Просвітництва (тоді спільною мрією став прогрес) та знову повернена до "витоків" у ХХ-му ст. після світових війн та рефлексії на тему колективної травми від тоталітарних режимів. У сучасному європейському погляді на історію та ідентичність, як зазначає Аляйда Ассман, "майбутнє втратило значну частину своєї здатності до інтеграції, тоді як минуле стає все більш важливим у формуванні ідентичності" [3, с. 11].

Сьогодні створюється і проєкт спільного майбутнього, проте ґрунтується він на спільному погляді на минуле. Саме ці точки загального відліку, які об'єднують європейські держави, направляють їх до певного прагнення та затверджують конкретні цінності. Основою для колективної ідентичності є загальні символи. *Спільна пам'ять* "не обов'язково була спотворена після війни,

але вибіркова пам'ять була узагальнена та політично інструменталізована". Тут *вибіркова* мається на увазі та, що була зручною для формування того чи того національного міфу. Наприклад, Совецький Союз зайняв місце жертви, охарактеризував Другу світову війну як "священну", чим затьмарив своє єство тоталітарної держави. Подібний міф-покруч впливає на нас та на інші країни, що колись були бранцями "тюрми народів" і до сьогодні. Подібні міфи, як фіксує Аляйда Ассман, виникають, коли "часткові спогади, підкріплені досвідом, вважаються однорідною та ексклюзивною пам'яттю для національного колективу, тоді як спогади, які вважаються недоречними, виключаються з національного дискурсу та викреслюються з колективного самоусвідомлення". Підтвердженню цьому можна навести безліч прикладів, навіть з історії сучасної України, коли з освітніх програм виключалися твори чи факти, які не вписувалися у погляди домінуючого політичного табору, заборонялися паради чи ходи, присвячені діячам, які не виступали проти покруча національного міфу. Така тенденція може призвести до забуття, що несе певну загрозу для нації та колективної ідентичності. За словами Аляйди Ассман, так нації саме східного блоку дуже часто повертаються до відновлення старих ідентичностей або створення нових [3, с. 16]. Основою для цього зазвичай стає узагальнення (так само, як і стосовно похорон) якогось важливого спогаду, виключаючи відносно "неприємні". Тут ми не говоримо про фальшування історії, скоріше про те, що та пам'ять поколінь, яка раніше формувала міф, підмінюється стратегією держави щодо вибору нечутливих досвідів. Такий метод може спричинити постійне "переписання" національного міфу залежно від мети держави, у той час як суспільство не встигає сприймати його. Саме тому ядром для створення таких ідентичностей мають виступати не тільки студії у сфері історії, але й релігієзнавства та філософії, аби запобігти постійним трансформаціям хоча б сутнісного змісту. Релігієзнавство, як дисципліна може зробити вагомий внесок у ці розвідки через антропологічну діяльність, дослідження тих чи інших традицій, ритуалів, символів, які стали основою для сприйняття суспільством проблеми пам'яті про померлих. Сьогодні в європейській моделі роботи з пам'яттю працює не "проста", а "складна" її версія, де зартикульовано різні досвіди, розглянуті варіативні факти та здійснено комплексний підхід (не лише з точки зору однієї дисципліни чи політичного табору, релігійної спільноти).

У своїй статті "Покоління Постпам'ятті" [4] Маріанн Гірш розглядає питання, як покоління тих, хто пережив ту чи іншу травму, комунікує з тими, хто живе вже після. Вона наводить теорію Яна Ассманна щодо двох видів пам'яті: комунікативної (біографічної, фактичної) та культурної (тої, що передається через символічні системи). І якщо носіями першої є ті, хто безпосередньо пережив якусь подію, то носії другої – це ті, хто довідався про неї завдяки медіативній функції інституцій. Маріанн Гірш зазначає, що культурна пам'ять формується тоді, коли покоління, що пережили травму, намагаються закарбувати артикулювання свого досвіду. Проте, за словами дослідниці, навіть їхня індивідуальна пам'ять є набагато більшим, ніж те, що індивід пережив на собі. Адже існує соціальне тло, яке трансформує спогад: "І все ж наукова та мистецька робота цих нащадків також ясно показує, що навіть найінтимніші сімейні знання

про минуле опосередковуються широко доступними публічними образами та оповіданнями" [4, с. 112]. Більше того, ці спогади можуть бути видозмінені під впливом релігійних вірувань, ритуальною та символічною системою поглядів тощо. Наприклад, релігійна організація може стверджувати, що колективна травма була спричинена спільними гріхами чи розбещеністю суспільства, зміщення фокусу з обвинуваченого може замінюватися волею Бога, а померлі асоціюються з мучениками. Такі наративи сутнісно видозмінюють ставлення до пам'яті про померлого чи травматичної події. Аляйда Ассман говорить про те, що травматичний досвід не має сприйматися крізь призму тих аргументів, які нашаровуються на нього [3]. Задача релігієзнавця тут також може бути цінною і полягати в розмежуванні трактовок та індивідуальної історії сім'ї чи колективу. Постпокоління, те що сприймає травму вже крізь призму створеного про неї міфу, захищене, на думку М. Гірш, певним щитом, який дозволяє продуктивніше працювати із самою тематикою пам'яті про пережите минулими поколіннями. Проте така робота не має достатнього результату, якщо не поєднання з тим що М. Гірш висловлює як "інвестування [...] резонансних індивідуальних і сімейних форм посередництва" [4, с. 111].

Висновуючи вищезазначене, можемо стверджувати, що сама форма пам'яті та створення національних чи колективних міфів напряму пов'язані зі ставленням до поховань та померлих у межах релігійної, квазірелігійної та історичної традиції. Сучасні тенденції роботи з колективною пам'яттю розглядають можливість кропіткого виокремлення певних впливів, серед яких і релігійний чинник. На сьогодні в Україні релігієзнавчі розвідки цього питання незначні та слабкі, вони більше пов'язані з уніфікацією терміна "політичний міф" і роботою із сутністю цієї проблеми, проте не з впливом його на те, як власне наступні покоління пам'ятають та ритуалізують сакральний досвід попередників. Дослідження та структуризація щодо проблеми колективної пам'яті не мають фокусуватися лише на історичних чи мистецьких медіумах. Особливо, якщо зважати на той факт, який високий вплив релігії спостерігається навіть сьогодні, не кажучи вже про минуле. Передавати студії щодо ритуалів погребіння та поховань культурології – це акцентувати увагу лише на зовнішніх, так би мовити, матеріальних аспектах проблеми. У свою чергу, релігієзнавство, історія та феноменологія релігії можуть виокремити сутність цих ритуалів. Більше того, саме релігієзнавство має працювати з міфологізацією як каталогізацією спільної пам'яті про минуле, адже історія та політологія більше привласнюють це поняття та знову ж таки акцентують свою увагу на самій формі міфу, виокремлюючи його з ідеологій. Тоді як кристалізувати його сенс, вплив і набір символів можна лише в тій сфері, у якій він виник відповідно в роботі з релігійною свідомістю та в роботі з іншим видом історії, а саме, сакральною її площиною.

Список використаних джерел

1. Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті. Київ : Ніка-Центр, 2012. 440 с.
2. Нечуй-Левицький І. Антонович В., Гнатюк В. Українська демонологія. Київ : Стилет і Стило, 2022. 168 с.
3. Assmann A. Europe: a community of memory? // Ghi bulletin, 2007. № 40. С. 11–25.
4. Hirsch M. The Generation of Postmemory // PoeticsToday, 2008. № 29:1. С. 103–128.
5. Sebald W.G. Campo Santo. New York : ModernLibrary, 2006. 240 с.

References

1. Assmann A. EUROPE: A COMMUNITY OF MEMORY? / Aleida Assmann. // GHI BULLETIN. – 2007. – №40. – С. 11–25.
2. Assman A, "Prostory spohadu. Formy ta transformacyyi kulturnoyipamyati" / Aleida Assman. – Kyiv: Nika-Centr, 2012. – 440 p.
3. Hirsch M. The Generation of Postmemory / Marianne Hirsch. // Poetics Today. – 2008. – №29:1. – P. 103–128.

4. Nechuy-Levytskiy I., Antonovych V., Hnatiuk V. Ukrayinska demonolohiya / Ivan Nechuy-Levytskiy, Volodymyr Antonovych, Volodymyr Hnatiuk. – Kyiv: Stylet i Stylos, 2022. – 168 p.
5. Sebald W.G. Campo Santo / Winfriedebald. – New York: Modern Library, 2006. – 240 p.

Надійшло до редколегії 10.12.22

Anna Melnychenko, PhD Student
National Pedagogical Dragomanov University, Kyiv, Ukraine

MYTHOLOGIZATION OF MEMORY: DO THE DEAD HAVE RIGHTS? RELIGIOUS SCHOLAR VIEW

In the article, the author raises the question of the relationship between the religious factor and the culture of collective remembrance. The very issue of how societies and communities remember affects the present. The source base for the work was the works of famous foreign researchers, such as Alayda Assman, Marianne Hirsch, Winfried Georg Sebald. However, the author also consolidates their research on the problems of burials and attitudes towards the dead from a religious perspective. Myth is one of the combined categories with which the shared memory problem is combined. In addition, the correlation of these problems with the formation of national memory and society's work with its traumatic past is deduced. The author consistently reveals the approach to memorizing the dead through the prism of the history of religion, singling out the religious root of the memory issue. An analysis of current European projects regarding this issue is carried out. The article tries to answer how religious researchers can work with the problem of a shared past. Mythologization is considered an approach to cataloguing the collective remembrance of the past. The question arises of the importance of a complex collective memory rather than a simplified one engaged in political projects. The development of such a problem can create an organic project for Ukrainian society and fit it into the general European trend. In order to avoid possible problems and a formal approach, the author proposes a complex combined project where the place of religious studies plays a vital role along with history, philosophy, political science, art and cultural studies.

Keywords: myth, history of religion, burial, sacred, deceased, collective remembrance, national myth, memorialization, traumatic experiences, identity.