

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Національний авіаційний університет
Aix-Marseille Université (France)
TESOL – Ukraine

**НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ
В МОВІ І КУЛЬТУРІ**

Збірник наукових праць

Київ 2017

УДК 821.09(100)(082)

НЗ5

Національна ідентичність в мові і культурі: збірник наукових
НЗ5 праць / за заг. ред. А.Г. Гудманяна. О.Г. Шостак. - К.:Талком, 2017. -
343 с.

ISBN 978-617-7397-36-5

Збірник містить тексти доповідей X Міжнародної конференції з питань національної ідентичності в мові і культурі, що відбулася 17-18 травня 2017 року на кафедрі іноземних мов і прикладної лінгвістики Навчально-наукового Гуманітарного інституту Національного авіаційного університету (м. Київ, Україна).

Організаційний комітет

Голова оргкомітету:

Гудманян А.Г., д-р філол. наук, проф., директор Навчально-наукового Гуманітарного інституту Національного авіаційного університету

Заступник голови:

Шостак О.Г., канд. філол. наук, доцент, зав. кафедрою іноземних мов і прикладної лінгвістики Навчально-наукового Гуманітарного інституту Національного авіаційного університету

Члени оргкомітету:

Артюшкіна О., канд. наук з лінгвістики, доцент каф-ри славістики, університет Екс-Марсель, м. Екс-ан-Прованс, (Франція)

Раду А.І., канд. філол. наук, доцент кафедри іноземних мов для гуманітарних факультетів Львівського національного університету імені Івана Франка

Рецензенти:

Дудок Р.І., д-р філол. наук, проф., зав. кафедрою іноземних мов для гуманітарних факультетів Львівського національного університету імені Івана Франка

Мосенкіс Ю.Л., док. філол. наук, професор, професор кафедри сучасної української мови Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка

Чеснокова А.В., проф. каф-ри англ. філол. і перекладу Київського університету імені Бориса Грінченка

*Рекомендовано до друку Вченою радою Гуманітарного інституту
(Протокол № 3 від 19 квітня 2017 р.)*

ISBN 978-617-7397-36-5

© Національний авіаційний університет, 2017

© Колектив авторів, 2017

Оксана Шостак
Кандидат філологічних наук, доцент
Національний авіаційний університет
м. Київ

ПОШУК НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У СУСПІЛЬНІЙ ДУМЦІ Й ЛІТЕРАТУРНОМУ ПРОЦЕСІ КОРИННИХ ЖИТЕЛІВ ПІВНІЧНОЇ АМЕРИКИ

Дослідники ідентичності звертають увагу на те, що часто національна, етнічна, релігійна ідентичність утворюється за допомогою формулювань, які містять заперечення іншої ідентичності, оголошуючи про те, ким ми не є. У цьому зв'язку для появи колективної або й особистої ідентичності обов'язковою умовою є поява образу «іншого», найчастіше ворога, на тлі цього образу і відбувається процес само ідентифікації. «Йдеться про класичну проєкцію: не ми створюємо проблеми, а «вони». Перекладання проблеми на плечі «іншого», як правило, поєднується з глибоким переконанням, що проблема полягає не в «нас», а в «них» [2, с.39]. Філософ наполягає на тому, що відчуття «ми» найбільш продуктивно формується лише за наявності поруч «інших», як категорії внутрішнього ворога, та дослідження цієї негативної складової ідентичності є надзвичайно ускладненою із етичних і моральних умов.

Проблема «чужості» у власній країні і на власній землі перетворюється для американських індіанців у національну трагедію, укорінену у підсвідомість цілих поколінь травму. Корінні народи мають жити із відчуттям травми від того, що вони є «завойованими» народами, постійним відчуттям провини «виживших», від того, що вони живі і пристосувалися до колоніального капіталізму, у той час, як стільки інших було заклано заради його створення. Чоловіки відчувають сором за те, що походять від тих, хто не зміг захистити своїх жінок і дітей від насилля перед лицем демонічної машини вбивств, «котрої просто не можна було уявити у культурних межах наших традиційних культур» [Roppolo ,с.195]. Жінки соромляться бути правнучками жінок, котрих гвалтували й насилували, тих, хто вимушені були вийти заміж за європейців для того, щоб забезпечити своє виживання. Внаслідок такої травмованої самосвідомості у індіанських спільнотах значно вищий рівень суспільних негараздів, ніж у середньому по США і Канаді. «Американські індіанці мають найвищий рівень усіх культурних недугів, які тільки можна уявити, – найвищий рівень безробіття, найвищий рівень відрахувань із вищої

школи, найвищий відсоток самогубств, найвищий рівень споживання наркотиків та алкоголю, найвищий рівень підліткових вагітностей, найвищий рівень дитячої смертності. <...> Та самі індіанці несвідомо проектують на себе стереотипні образи мейстрімної культури: «звичайно я не можу досягти успіху, я ж індіанець. Я маю бути або мертвим або мертвецьки п'яним» [Roppolo ,с.195].

Відома поетеса корінного походження Джай Харіо, представниця народу крик, із сумом констатує, що для пересічного представника корінної нації єдиний спосіб досягти успіху у мейстрімному суспільстві – це стати із Іншого Своїм. «Колонізація навчила нас ненавидіти себе. Нам говорять, що ми нічого не варті, поки ми не засвоюємо звичаїв колонізаторів, поки ми самі не станемо колонізаторами» [Mankiller ,с.62].

Пам'ять є найважливішим джерелом ідентичності, бо за П.Норою, «світ затоплений хвилею спогадів, котра міцно поєднала вірність минулому, справжньому або уявному, із відчуттям приналежності, із колективною свідомістю та індивідуальною самосвідомістю, з пам'яттю й ідентичністю. » [Нора]. На його думку, всесвітня деколонізація сприяла прагненню відтворити або сконструювати власну пам'ять, що до цього дрімала в «етнічному сні колонізації». «Швидкий розквіт пам'яті меншин глибоко змінив співвідношення і взаємини із історичною пам'яттю. Вірніше сказати, він зробив актуальним маловживане раніше поняття «колективної пам'яті» [Нора].

Як зазначає Едвард Саїд, до якогось ступеня всі суспільства отримують відчуття ідентичності, відштовхуючись від чогось, так би мовити, по контрасту із чимось, чітко відділяючи «своє» місце від «чужого», без будь-яких виявів ворожості [Said, с.58]. «Та коли чужинці вриваються у чийсь світ у спробі захопити його, суспільство змушене зробити диференціацію. У цьому випадку таких людей маркують як «інших», зменшуючи їхнє суспільство загалом до маси бездушних, безсердечних ворогів. І тому у навахів, контакт із чужинцями розглядався як небезпечний через можливість підхопити заразу»[Schwarz, с.25-26].

Аналізуючи сприйняття образу Іншого як ворога, Донкіс доводить, що, маніпулюючи масовою свідомістю, можна легко переписувати і навіть повністю знищувати «незручні» сторінки історії. «Вибіркове сприйняття історії та політики пов'язане з дуже поширеною тенденцією застосовувати подвійні стандарти, коли йдеться про «нашу» та «їхню» роль в історії, і з вражаючою здатністю вирішувати, чи справді деякі історичні події відбувалися,

покладаючись у такому рішенні винятково на політичні уподобання» [Донкіс, с.219].

Джефрі Александер пов'язує виникнення колективної ідентичності із такими явищами як пережита національна трагедія і культурна травма, «культурна травма виникає тоді, коли члени спільноти відчивають, що вони пережили жахливу подію, яка залишила глибокий шрам на колективній свідомості, вкарбувалася у пам'ять назавжди і фундаментально змінила їхню майбутню ідентичність» [Alexander, с.1].

Для того, щоб вирішити питання історичного забуття і відновити історичну справедливість, К.Ропполо пропонує визнати криваве минуле країни і включити американських індіанців у категорію «своїх». «Кінець кінцем ми не просимо того, чого не можна отримати, – ми не просимо повернути вкрадені у нас землі або навіть виплатити за них гроші, ми не просимо виконати умови угод між урядом і корінними народами, ми не вимагаємо від уряду Сполучених Штатів реституції за геноцид у відповідності із Конвенцією ООН. Ми навіть не очікуємо, що президент Сполучених Штатів принесе хоча б формальні вибачення за всі ті злочини проти людяності, від яких постраждали наші предки. Ми просто просимо визнати за нами право на таку саму повагу, якою користуються інші етнічні групи у цій країні. Ми просто хочемо, щоб в нас бачили людей, а не мультиплікаційних героїв чи телевізійні стереотипи» [Roppolo ,с.198].

Та, на жаль, не лише мейстрімна культура розглядає представників корінних народів як «чужих». Відомий американський письменник корінного походження Шерман Алексі з сарказмом і іронією пише про необхідність доводити свою корінну ідентичність і приналежність до своєї культури у сучасному американському суспільстві: «Автентичність просто заповонила всі думки індіанців. Колонізовані, вони зазнали геноциду, вигнання, а тепер індіанці формують свою ідентичність, піддаючи сумнівам ідентичність інших індіанців. Ненависть і зневага до себе перетворила індіанські племена у націоналістичні секти. Та хто може звинувачувати нас у цьому безумстві? Ми – вигнанці інших вигнанців, пуритан, пілігримів, протестантів та усіх інших навіжених, вигнаних із ще більш скаженої Європи. Ми, ті, що були колись корінними на цій землі, а тепер змушені емігрувати у свою культуру» [Alexie, с.40].

За Робертсон, для індіанців, народжених під час колонізаторської агресії, європейських законів про відчуження Іншого й федеральної анти-індіанської політики, вживання тропу «справжній індіанець» стало фактом соціальної дійсності. «Таким чином, пошук

ідентичності поєднується із соціальним спротивом проти федеральної влади США і часто це охоплює і протипоставлення себе іншим корінним народам. Сумно, але зазвичай представники корінних народів вживають троп про справжню індіанськість один проти одного» [Robertson b, с.112].

Образ Іншого як ворога надзвичайно полегшує сприйняття оточуючого середовища і поточної ситуації, у якій за допомогою цього образу стає надзвичайно легко орієнтуватися. «Образ ворога відроджує нашу віру в самих себе – здатних підтримати праведну справу, священну справу, справедливих і добродесних, що борються проти розпусти, пороку і незрозумілості. Ворог є тим, що ми ставимо поза наше досягнення і розуміння. При цьому ототожнюємо недосяжне і незрозуміле з невпевненістю в наших душах» [Донкіс, с.220].

К.Луччі-Купер пише про те, що «питання про те як адаптуватися до сучасної домінантної культури, зберігши традиційні цінності твого народу, є конфліктним протягом останніх п'ятисот років для представників перших націй Канади» [Lucci-Cooper, с.8]. Б.Х.Хілл, письменниця і художниця-традиціоналістка, представниця народу могавків, говорить про те, що ті, хто приїхав до США із інших країн, привозили із собою власну культуру, мову, традиційну їжу, членів сім'ї чи друзів, котрі їм допомагали. «Наші люди були позбавлені усього цього іще до того, як перші із них переїхали до міст. Вони із соромом були змушені залишати справжніх себе дома, на резервації, у місці, якого їм надалі належало соромитися. Їх цьому не просто навчали, це вбивали у них, і ці знання вони передавали у спадок наступним поколінням»[Hill, с. 22-23]. Навіть на початку ХХІ ст. художниця відзначає наявність «суміші любові й ненависті між міськими й резерваційними індіанцями». Хілл говорить, що немає довіри до тих, хто повертається жити на територію резервацій, звідки виїхали їхні предки. «Урядовий план гарно спрацьовує. Резерваційні індіанці із ворожістю ставляться до міських, а деяких взагалі не вважають їх за індіанців. Резерваційні індіанці вірять, що якщо ти не виріс у резервації, оточений традиційною культурою, ти не є справжнім індіанцем. Міські ж індіанці гніваються на резерваційних, вважаючи їх жадібними й обмеженими. <...> Дуже часто міські індіанці через те, що вони довго були вдалині від рідної культури, наслідують звичаї чужої. Їхні діти віддаляються від неї іще далі, а от уже наступне після цього покоління бажає повернутися «додому». <...> Ніхто із точністю не знає, через що пройшла кожна конкретна сім'я, чому його чи її прадід або прабабуся поїхали із резервації. Відбулося це унаслідок закону про релокацію 1924 року, чи хтось

просто сказав, що там десь краще. Про це ніхто вже зараз не говорить. <...> Але тепер знайомі із давніми традиціями індіанці приховують від «тих, хто хоче бути індіанцями» із міст свої знання. Діти переміщених індіанців бажать навчитися, а у відповідь їх принижують старші «обмежені» резерваційні індіанці. І це продовжується знову й знову» [Hill, с. 24-25].

Не менш болучою ця проблема є для нащадків звільнених рабів, котрі є членами т.з. п'яти цивілізованих племен у відповідності до угоди 1866р. Як пояснює Т.Майлз, черокі визнають приналежність людини до нації, керуючись списками Дев'ю акту. У кінці XIX ст. й протягом більшої частини XX ст. нащадки рабів, що внесені до цього списку, вважалися членами племені. Та десь із кінця XX ст. офіційні власті нації черокі у штаті Оклахома, так само як і пересічні члени племені, висунули пропозицію про те, що повноправним членом племені повинні вважатися лише ті, хто веде свій родовід від осіб, занесених у список Дев'ю акту у графі «індіанці по крові». І відповідно до цього, нащадки «звільнених» не є повноправними громадянами нації, що мають право голосу й право на отримання фінансових коштів від уряду США. «Верховний Суд нації черокі часом виносить вердикти у відповідності до цього рішення, а іноді воно ігнорується. У той час як Держдепартамент США продовжує настоювати на тому, що громадянство у племені має надаватися відповідно відомостей, що знаходяться у списку Дев'ю акту. Таким чином, місце нащадків «звільнених» досі не є визначеним, що породжує постійну плутанину як у внутрішній політиці нації так і у стосунках із федеральними властями. Цей конфлікт є болучим продовженням наслідків рабоволодіння серед черокі»[Miles, с.247-248].

Таким чином, ідентичність уявляється не як зафіксована реальність, а як тривала проблемність. Людина як цілісність не належить сама собі, її авторство на власну особистість значно обмежене, з одного боку, простором і часом, а саме точками народження і смерті, у котрих у значній мірі людина представлена тілесно, а з іншого боку, людська особистість може бути реалізованою лише у міжсуб'єктному комунікативному просторі. Буття особисті у такий спосіб було «розколоте» із середини, виникали проблеми сприйняття себе і знаходження власного місця у оточуючому середовищі. Людина потрапляє у пастку власної неаутентичності [Абушенко].

Як уже було зазначено вище, уряд США та Канади визнає індіанцями тих особистостей, що мають певну частку індіанської крові або можуть довести своє походження від представника

визнаної державою нації, що засвідчується виданим державою документом. Деякі із дітей переміщених індіанців мають право на отримання індіанського посвідчення, але в очах корінних спільнот вони не є індіанцями тому, що вони не належать до жодного із кланів, котрі є важливою складовою національної ідентичності. Від'їздаючи з резервації і одружуючись із представницею іншої культури, індіанець-чоловік втрачав право передавати свою «індіанськість» власним дітям «Клани наслідуються по материнській лінії. У наших громадах вважається, що якщо у тебе немає домашнього клану, ти – не індіанець. Це ще одна проблема, оскільки у Канаді уряд визнає наслідування за патріархальним принципом. Із точки зору закону ти визнаєшся індіанцем, якщо твій батько – індіанець, та з традиційної – ти ним не є. Тому існує багато людей із посвідченням приналежності до одного із визнаних державою корінних племен, котрі називають себе індіанцями, але традиціоналісти їх такими не визнають. Вони не вважаються індіанцями, бо не належать жодному із кланів, через це їм відмовлено у доступі до традиційного вчення» [Hill, с. 26]. Така відмова у традиційному знанні насправді значно скорочує чисельність представників того чи іншого народу і у значній мірі перекреслює надію на його швидке відродження.

Хілл вважає, що подібна поведінка старійшин недопустима, оскільки вона протилежна традиційному вченню. «Традиціоналісти деяких громад надзвичайно пихаті й жадібні по відношенню до традиційних знань. На моє глибоке переконання вони на справді не є справжніми традиціоналістами, бо вони не практикують того, що проповідують» [Hill, с. 26]. За цих умов міська юнь, що прагне повернутися до власного коріння, потрапляє подвійну пастку кризи ідентичності. З одного боку вони не задоволені моральними цінностями, що їх пропонує мейстрімне суспільство, шукаючи вихід у традиційному знанні своїх предків, але натомість натикаються на зневажливе ставлення із боку тих, хто у їх уявленнях, є втіленням доброти й справедливості.

Подібне негативне ставлення до не-резерваційних індіанців може мати під собою не лише релігійні переконання, але й суто фінансове підґрунття. Так Хілл пише про те, що згідно «індіанських законів», прийнятих у Канаді протягом 1700х-1800х років, індіанець мав отримати особливий дозвіл, щоб полишити межі резервації, до якої він належав. У часи «великої депресії» деякі чоловіки вирішували полишити резервацію з метою прогодувати свої сім'ї, для цього вони були змушені продати своє право бути індіанцем. Це означало, що вони вже не могли називатися індіанцями, навіть якщо вони б і

воліли повернутися, вони не могли цього зробити, бо в очах канадського уряду ні вони, ні їх діти, а тим паче онуки не були вже індіанцями. «Це ще більше додало до ворожості між резервацією і тими, хто переїхав до міста, на них дивилися із підозрою і заздрістю за те, що вони спромоглися на такий крок» [Hill, с. 27]. Важлива частина угод між урядом і першими націями Канади полягала у зобов'язаннях, що брав на себе уряд по відношенню безкоштовної освіти й медичного забезпечення представників перших націй. Але у 1986 році, одночасно із поправкою С31, котра повернула право дітям індіанців, що змушені були віддати свій статус індіанця заради права полишити резервацію і шукати кращої долі у містах, вважатися індіанцями, уряд почав скорочувати фінансування своїх освітніх і медичних програм для резервацій. Це викликало великий протест серед жителів резервацій, котрі вимагали відізвати право вважатися індіанцями у тих, хто проживає у містах, заради збереження фінансування резервацій.

Сучасні дослідники індіанської ідентичності останнім часом почали говорити про «розірваність кола», коли самі представники корінної спільноти оцінюють одне одного як недостатньо приналежними до цієї спільноти через неналежне виховання, проживання у місті, а не на території резервації або не повного відсотку індіанської крові. Цей конфлікт досить тривіальний у повсякчасному житті отримав свої проєкції навіть на сторінках академічних розвідок . Так автор нещодавньої розвідки «Шляхи анішінаабе у знанні й бутті» Лоуренс Гросс розпочинає свою книгу епіграфом: «Мене звати Спокійна Вода. Я не знаю свого клану. Я із резервації Білої Землі (White Earth Reservation)» [Gross, с.1]. Надалі автор пояснює свою приналежність до резервації і її древніх вчень, котрі він отримав вже у дорослому віці від свого наставника Грега Кінгберда, визначного цілителя і духовного лідера народу анішінаабе , хоча своє навчання він вважає незавершеним через передчасну кончину свого вчителя. «Як стає зрозуміло із мого вступу, я не знаю свого клану. Не вдаючись у деталі, я лише скажу, що це велів мені сповістити один із моїх духовних помічників. Отже я про це сказав у такий спосіб. Отже, ця частина мого вступу говорить про те, що існує діра у моїй ідентичності як анішінаабе особистості» [Gross, с.1]. Анішінаабе – це самоназва народу оджібва (оджібве) або чіпева.

Серед найбільш яскравих прикладів можна згадати звинувачення Паулі Гунн Еллен у десакаралізації по відношенню до надзвичайно резонансного роману Леслі Мармон Сілко «Церемонія» («Ceremony») опублікованому у 1977. Цей твір зробив письменницю

другим номером у списку найяскравіших письменників корінного походження після Н.Скотта Момадея серед літераторів так званої «першої хвилі індіанського ренесансу» [Lincoln]. Річ у тім, що обидві письменниці є представниками народу лагуна пуебло. Як Еллен так і Сілко мають лише четверть крові племені, але якщо Еллен пов'язана із племенем по материнській лінії, то у Сілко зв'язок цей іде через батька, по материнській лінії вона має частку крові черокі, а також веде свій родовід від переселенців із Німеччини. Через своє змішане походження Сілко не була повністю допущена до усіх ритуальних таємниць племені, їй також не було дозволено бути членом релігійних товариств, котрі складають важливу частину традиційного виховання й підготовки дитини до дорослого життя [Seystersted]. Як про це пише Еллен: «Серед пуебло людина повинна знати не більше ніж дозволено їй духовним й соціальним статусом» [Allen1990, с.380].

Еллен реагує на «Церемонію» Сілко як на текст, що несе смертельну загрозу, тому при будь-якій нагоді вона прагне «не вивчати» цей роман із своїми студентами. «Моє прочитання відрізняється від того, як його читає більшість. Я переконана, що дослідження «церемоніальної частини» роману, які проводять багато дослідників, є не менш безневинним ніж перерізати горлянку власній матері. Навіть коли я просто бачу щось таке надрукованим у мене по шкірі бігають мурашки. <...> Історія, яку вона поклала в основу сюжету, - це кланова історія і її не можна розповідати поза межами клану. <...> Я довго роздумувала над тим навіщо вона це зробила. <...> Можливо її прагнення продемонструвати свою важливість як полукровки змусило її до цього, а, можливо, ніхто ніколи не пояснював їй, чому лагуна, так само як і інші пуебло, так ретельно приховують таємницю їхніх духовних традицій і фольклору» [Allen1990, с.382-383]. Справедливості ради варто згадати, що саме Еллен зробила найбільш глибокий із точки зору міфопоетики аналіз цього роману декількома роками раніше [Allen 1983]. Слід сказати, що попри те, що публічно Сілко ніяк не зреагувала на звинувачення Еллен, але у наступних її романах дія перенесена поза межі резервації лагуна пуебло, а у романі «Сади в дюнах» взагалі фігурує вигадане плем'я піщаних ящірок, яке щоправда має досить споріднених рис до культурного ландшафту лагуна пуебло. У інтерв'ю, яке передувало виданню цього роману, письменниця підкреслила, що вона навмисне вигадала це плем'я, щоб не зачіпати нічиїх інтересів [Conversation with Leslie Marmon Silko, с.173].

Не менш дражливою стає і сама Сілко у своїй статті «Ось вам дивний артефакт на книжкову полицю із казками», де вона аналізує

«Бурякову королеву», другий роман із епопеї «Чари кохання», іншої визначної письменниці індіанського походження Луїз Ердріч. Правда, на відміну від Еллен, Сілко звинувачує Ердріч у недостатній «індіанськості». «Бурякова королева» - це дивний артефакт, красномовний приклад американського політичного клімату зразка 1986. Місце йому на полиці поряд із останніми звітами Комісії по захисту людських прав у Сполучених Штатах, де говориться, що чорне населення досягло значних успіхів у працевлаштуванні й збільшенні заробітної плати. На цій самій полиці стоїть і «Збірка думок Едвіна Місса про Першу Поправку до Конституції США», а поруч «Казки» Братів Грімм [Silko 1986, с.179]. Сілко пише про те, що у пошуку постмодерністських підходів до літературної творчості Ердріч відкинула будь-що пов'язане із її рідним племенем, на її думку, роман присвячений «ізоляції і відчуженню особистості, яка нічого не поділяє із собі подібними, окрім мови із її гігієнічним граматичним механізмом» [Silko 1986, с.179]. Сілко атестує роман як відчужений, сповнений пустих посилань, котрий перероблює історію, залишаючи лише її пусту оболонку. У цих нападках на молодшу колегу дослідники побачили вияв кризи індіанської ідентичності самої Сілко[Castillo].

За інтерпретації Ерика Еріксона, котрому належить пріоритет у науковому визначенні феномену «криза ідентичності», ідентичність слід розглядати як феномен соціально-культурних відносин, що пов'язані із негативними явищами з боку соціального або екологічного середовища, коли будь-яка соціальна група зазнає впливу, що загрожує її існуванню, тоді особливо важливою є підтримка і захист від загрози. На даний момент цей процес якраз і відбувається у корінній спільноті США та Канади.

Література

1. Абушенко В. Л. Идентичность/ В.Абушенко// Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – С.297-302.
2. Донкіс Л. Збентежена ідентичність і сучасний світ / Леонідаc Донкіс; [пер. з англ. О.Буценко]. – К.:Факт, 2010. – 311с.
3. Козловець М.А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації/ М.А.Козловець. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І.Франка, 2009. – 558с.
4. Нора Пьер. Всемирное торжество памяти [Електронний ресурс]/ Пьер Нора; [пер. с фр. М.Сокольской]. – Режим доступа: <http://www.magazines.russ.ru/nz/2005/nora22.html>

5. Alexander, Jeffrey. *Toward a Theory of Cultural Trauma// Cultural Trauma and Collective Identity*. – Berkeley: University of California Press? 2004. – P.1-30.
6. Alexie, Sherman. *Ten Little Indians*. – New York: Grove Press, 2003. – 256p.
7. Allen, Paula Gunn. *Special Problems in Teaching Leslie Marmon Silko's Ceremony // American Indian Quarterly*. – 1990. – Vol.14. No 4.(Autumn). – P.379-386.
8. Casstillo, Susan Perez. *Postmodernism, Native American Literature and the Real: The Silko-Erdrich Controversy// Nothing but the Truth: An Anthology of Native American Literature/ Ed. by John L. Purdy and James Ruppert*. – Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2001. – P.15-22.
9. *Conversation with Leslie Marmon Silko/ Ed. by Ellen L. Arnold*. – Jackson :UP of Mississippi, 2000. – 207p.
10. Gross, Lawrence W. *Anishinaabe Ways of Knowing and Being*. – Burlington: Ashgate, 2014. – 290p.
11. Hill, Barbara Helen. *Home: Urban and Reservation // Genocide of the Mind/ Ed. By Vine Deloria, Jr*. – New York: Thunder's Mouth Press National Books, 2003. – P.21-28.
12. Lincoln, Kenneth. *Native America Renaissance*. – Berkeley: U of California Press, 1983. - 320 p.
13. Lucci-Cooper, Katheryn. *To Carry the Fire Home//Genocide of the Mind/ Ed. By Vine Deloria,Jr*. – New York: Thunder's Mouth Press National Books, 2003. – P.3-11
14. Mankiller, Wilma. *Every Day is a Good Day: Reflections by Contemporary Indigenous Women*. – Golden, CO: Fulcrum, 2008. – 272p.
15. Miles, Tiya. *Cherokee Rose*. – Winston-Salem, North Carolina: John F.Blair, Publisher, 2015. – 261p.
16. Robertson, Dwanna L *Navigating Indigenous Identity (2013): [Электронный ресурс]/ Dissertation Paper*. – 183p. - Режим доступа: http://scholarwork.umass.edu/open_access_dissertations.
17. Roppolo, Kimberly. *Symbolic Racism, History, and Reality: the Real Problem with Indian Mascots //Genocide of the Mind/ Ed. By Vine Deloria,Jr*. – New York: Thunder's Mouth Press National Books,2003. – P.187-198.
18. Said, Edward. *Orientalism*. – New York: Vintage, 1978. – 368p.
19. Schwarz, Maureen Trudelle. *"I Choose Life". Contemporary Medical and Religious Practices in the Navajo World*. – Norman: University of Oklahoma Press, 2008. – 380 p.

20. Seyersted, Per. Leslie Marmon Silko. – ID: Boise State University. - 52p.
21. Silko, Leslie Marmon. Here's an Odd Artifact for the Fairy-Tale Shelf // American Studies in American Indian Literature. – 1986. – Vol.10. – P.177-184.