

**НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ  
ДЕРЖАВНА УСТАНОВА «ІНСТИТУТ ВСЕСВІТНЬОЇ ІСТОРІЇ  
НАН УКРАЇНИ»**

**КОНСОЛІДУЮЧИЙ ПОТЕНЦІАЛ ПОЛІТИКИ  
ПАМ'ЯТІ: ЗАГАЛЬНІ ЗАКОНОМІРНОСТІ ТА  
НАЦІОНАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ**

**Збірник наукових праць**

**2020**

**НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ  
ДЕРЖАВНА УСТАНОВА «ІНСТИТУТ ВСЕСВІТНЬОЇ ІСТОРІЇ  
НАН УКРАЇНИ»**

**КОНСОЛІДУЮЧИЙ ПОТЕНЦІАЛ ПОЛІТИКИ  
ПАМ'ЯТІ: ЗАГАЛЬНІ ЗАКОНОМІРНОСТІ ТА  
НАЦІОНАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ**

**Збірник наукових праць**

*За загальною редакцією члена-кореспондента НАН України,  
доктора історичних наук, професора  
А.І. Кудряченка*

**Київ 2020**

УДК 94:323.1(100)  
К-65

Рекомендовано до друку Вченою радою Державної установи  
«Інститут всесвітньої історії НАН України»  
протокол № 9 від 29.12.2020 р.

**Рецензенти:**

**Машевський О.П.** – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри нової та новітньої історії зарубіжних країн Київського національного університету імені Тараса Шевченка;  
**Срібняк І.В.** – доктор історичних наук, професор, Заслужений діяч науки і техніки України, завідувач кафедри всесвітньої історії історико-філософського факультету Київського університету імені Бориса Грінченка.

**Редакційна колегія:**

**Кудряченко А.І.**, член-кор. НАН України, д.і.н., проф. (загальна редакція);  
**Розумюк В.М.**, к.політ.н., с.н.с. (відповідальний редактор);  
**Жога М.В.** (технічний редактор).

**Консолідуєчий потенціал політики пам'яті: загальні закономірності та національні особливості:** збірник наукових праць / за заг. ред. член-кор. НАН України, д.і.н., проф., Кудряченко А.І. ; ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України». Київ : Державна установа «Інститут всесвітньої історії НАН України», 2020. 246 с.

**ISBN 978-966-02-9634-3**

У збірнику наукових праць представлені статті учасників Міжнародної наукової конференції «Консолідуєчий потенціал політики пам'яті: загальні закономірності та національні особливості», проведеної Державною установою «Інститут всесвітньої історії НАН України» у травні 2019 року.

Визначено теоретико-методологічні засади дослідження політики пам'яті та основні напрями теоретичної рефлексії memory studies, висвітлено взаємозв'язок соціальних інститутів і колективної пам'яті, досліджено коммеморативні практики в соціокультурному дискурсі бібліотеки Конгресу США та інтерактивні практики осмислення минулого через художні образи у соціальних медіа, проаналізовано досвід застосування механізмів політики пам'яті різними країнами світу для формування національної єдності.

Видання орієнтоване на істориків, політологів, фахівців у галузі суспільно-гуманітарних дисциплін та інших дослідників, які цікавляться проблемами історичної пам'яті.

**УДК 94:323.1(100)**

*За достовірність інформації, що міститься в опублікованих матеріалах, відповідальність несуть автори. Передрук можливий у разі посилання на автора і видання.*

**ISBN 978-966-02-9634-3**

© Національна академія наук України  
ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України», 2020

## ЗМІСТ

### РОЗДІЛ І. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ПОЛІТИКИ ПАМ'ЯТІ

<b>Розумюк В.М.</b> Основні напрями теоретичної рефлексії memory studies .....	6
<b>Ільїн В.В.</b> Memory studies: від пам'яті до забуття .....	35
<b>Асатуров С.К., Мартинов А.Ю.</b> Соціальні інститути і колективна пам'ять.....	55
<b>Гранчак Т.Ю.</b> Комеморативні практики в соціокультурному дискурсі Бібліотеки Конгресу .....	63
<b>Половинчак Ю.М.</b> Осмислення минулого через художні образи у соціальних медіа: інтерактивні практики .....	73

### РОЗДІЛ ІІ. ДОСВІД ЗАСТОСУВАННЯ МЕХАНІЗМІВ ПОЛІТИКИ ПАМ'ЯТІ КРАЇНАМИ СВІТУ ДЛЯ ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ЄДНОСТІ

<b>Метельова Т.О.</b> Політика пам'яті як інструмент формування ідентичності: трансформації в умовах глобалізації (на прикладі Туреччини та Індії).....	82
<b>Деменко О.Ф.</b> Досвід Республіки Казахстан щодо застосування механізмів політики пам'яті з метою формування національної єдності.....	111
<b>Мудрієвська І.І.</b> Засади та особливості політики пам'яті в Королівстві Саудівська Аравія .....	126
<b>Ткаченко І.В.</b> Політика пам'яті в Чехії та Словаччині у посткомуністичну добу: формування національної єдності в умовах подолання наслідків тоталітаризму.....	141
<b>Миклашук І.М.</b> Політика пам'яті як інструмент становлення національних держав Балтії .....	158

### **РОЗДІЛ III. АРХІТЕКТОНІКА НАЦІОНАЛЬНОГО ПРОСТОРУ ПАМ'ЯТІ: КОММЕМОРАЦІЯ І «МІСЦЯ ПАМ'ЯТІ» ПРИ ПЕРЕОСМИСЛЕННІ ІСТОРИЧНОЇ СПАДЩИНИ**

<b>Шморгун О.О.</b> Етнічний вимір всесвітньої історії: міф України.....	167
<b>Цапко О. М.</b> Основні чинники формування національної пам'яті у пострадянських країнах Центральної Азії (на прикладі Республіки Туркменістан) .....	214
<b>Вознюк П. Ф.</b> Фактор поразки в національній історії та колективній пам'яті .....	227
<b>Гаврилов В.О.</b> Постать Андрея Шептицького в історичній пам'яті Львова .....	239

# РОЗДІЛ І

## ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ПОЛІТИКИ ПАМ'ЯТІ

УДК: 94(100)

Розумюк В.М.

### ОСНОВНІ НАПРЯМИ ТЕОРЕТИЧНОЇ РЕФЛЕКСІЇ MEMORY STUDIES

*Стаття присвячена висвітленню основних напрямів теоретичної рефлексії memory studies. Автор аналізує західну, російську та українську історіографію досліджень пам'яті, визначаючи специфіку еволюції підходів суспільно-гуманітарних дисциплін до цієї проблематики.*

**Ключові слова:** *memory studies, дослідження пам'яті, історія, теоретична рефлексія, соціологія.*

*The article is dedicated to the review of main directions of the theoretical reflection memory studies. The author analyzes the Western, Russian and Ukrainian historiography of memory studies, determining the specific of approaches' evolution of social and humanities sciences to this issue.*

**Key words:** *memory studies, history, theoretical reflection, sociology.*

*Статья посвящена изучению основных направлений теоретической рефлексии memory studies. Автор анализирует западную, российскую и украинскую историографию исследований памяти, определяя специфику эволюции подходов общественно-гуманитарных дисциплин к этой проблематике.*

**Ключевые слова:** *memory studies, исследование памяти, история, теоретическая рефлексия, социология.*

Починаючи з 80-х років ХХ століття в різних галузях сучасного гуманітарного знання спостерігається справжній «меморіальний бум», який вже давно вийшов далеко за межі академічного середовища. Причини перетворення досліджень пам'яті на один з основних напрямів розвитку суспільно-гуманітарних дисциплін й досі жваво обговорюються науковою спільнотою, проте сам факт різкого посилення інтересу до проблематики історичної пам'яті нині не заперечується жодним серйозним фахівцем. Наукові дебати, суспільні дискусії, політичні конфлікти навколо проблем історичної пам'яті перетворились впродовж останніх десятиліть на буденне явище громадського життя як на національному, так і на міжнародному рівнях.

На думку авторитетних дослідників, наукова парадигма *memory studies* визначається наступними основними положеннями: розуміння соціальної/культурної пам'яті як процесу постійного розгортання, трансформацій і видозмін; сприйняття соціальної/культурної пам'яті як явища непередбачуваного, яке далеко не завжди має лінійний, раціональний, логічний характер; визнання історичного, мінливого характеру утверджених у тій чи іншій культурі мнемонічних практик, що дозволяє говорити про наявність різних «культур спогаду», властивих тій чи іншій спільноті; врахування неперервного зв'язку, що існує між соціальною/культурною пам'яттю й колективними (у тому числі й національними) ідентичностями; розгляд соціальної/культурної пам'яті у зв'язку з «місцями пам'яті» й меморіальними ландшафтами пам'яті, аналіз топографії соціально значимих спогадів; врахування вибіркості, соціальної диференціації й потенційної конфліктності соціальної/культурної пам'яті; визнання вирішальної ролі культурної пам'яті для формування соціальної солідарності; колективна пам'ять розглядається з точки зору стратегій звернення, що виробляються нею, з часом на користь тих або інших соціальних груп; розуміння того, що соціальна/культурна пам'ять завжди є інструментом політики й

використовується соціальними групами для досягнення певної мети й здобуття тих або інших вигод і переваг [1, с.33-34].

Досліджуючи теоретичну рефлексію memory studies слід відверто визнати, що будь-який її огляд приречений на неповноту і вибірковість, адже мова йде (без перебільшення) про тисячі монографій і десятки тисяч статей в галузі історії, політології, соціології, культурології, психології, літературознавства, соціальної антропології, масових комунікацій та інших суспільно-гуманітарних дисциплін. Якщо виданий в 2013 році бібліографічний покажчик студій пам'яті в Україні (укладений за ред. А. Киридон) нараховує 294 сторінки [2], то що вже говорити про кількісні показники наукової продукції міжнародної академічної спільноти. Відповідно, дане дослідження має на меті висвітлити лише основні напрями розвитку історіографії в цій сфері та в жодному разі не претендує на повноту охоплення даної проблематики.

Початок розвитку досліджень історичної пам'яті зазвичай пов'язують з інтерпретацією колективної пам'яті французького соціолога М. Хальбвакса та аналізом культурної пам'яті в роботах німецького мистецтвознавця А. Варбурга в 20-і роки XX століття. В своїх роботах з історії мистецтва, культурології та етнографії А. Варбург вперше застосував іконологічний аналіз (дослідження символічних аспектів) до художніх творів [3-7], а його учень Е. Панофський докладно обґрунтував концепцію іконографії (суворо регламентована система зображення персонажів або сюжетних сцен) як основу іконологічного методу [8-11]. Вивчаючи еволюцію художніх образів у творчості видатних митців та суспільній свідомості загалом, А. Варбург і його послідовники на основі величезного емпіричного матеріалу спробували реконструювати світосприйняття, спосіб мислення, ціннісну ієрархію людей минулого та менталітет цілих історичних епох, в результаті чого так звана «варбургська школа» вийшла далеко за межі своєї дисципліни (культурології), для якої витвори мистецтва були основними об'єктами дослідження.



На відміну від переважної більшості своїх колег, що аналізували виключно художні шедеври геніїв та намагалися уникати «пересічних саморобок», А Варбург прагнув до комплексного дослідження феноменів духовної та матеріальної культури: образотворчого мистецтва, архітектури, скульптури, літературних текстів, наукових праць, фотографій, релігійних обрядів, звичаїв повсякденного життя, виробів ремісників та промислової продукції. Життя художніх образів в соціальній пам'яті, їх перцепція, інтерпретація і трансляція видатними митцями минулого та сприйняття символічних форм в межах буденної свідомості широких верств населення для представників «варбургської школи» стали ключовими темами досліджень. Поєднуючи аналіз візуальних зображень і літературних текстів, А Варбург та його послідовники спробували прослідкувати еволюцію художніх образів в історичній пам'яті суспільства й досягнути самої природу культурної традиції людства, наочно демонструючи умовність жорсткого розмежування між мистецтвознавством, історичною наукою і соціальною психологією.

Подібно до А. Варбурга, сфера наукових інтересів видатного соціолога М. Хальбвакса виходила далеко за межі його спеціальності. В своїх роботах він досліджував проблеми реального життя суспільства, специфіку взаємодії групи та індивіда, особливості соціальної стратифікації, структури соціуму та різних суспільних практик, функціонування мови і пам'яті в різних сферах соціалізації [12-17]. Ґрунтуючи свої теоретичні побудови на ідеях Е. Дюркгейма і А. Бергсона, М. Хальбвас спробував прояснити соціальні передумови і суспільні детермінанти функціонування свідомості окремого індивіда і групи, визначивши соціальні чинники ментальних категорій і функцій, механізми функціонування колективних форм перцепції, почуттів і мислення, особливості колективної психології і традицій.

Виокремлюючи індивідуальну і колективну пам'ять, французький соціолог відзначав беззастережну залежність першої від останньої,

наголошуючи на суспільних детермінантах творення спогадів. На його думку пам'ять – це не суто індивідуальне відображення, опрацювання і збереження отриманих вражень, а соціально обумовлений процес, в якому певні способи мислення і специфічні логіки постають продуктами діяльності конкретних суспільних груп, тому індивідуальна пам'ять підпорядковується правилам формування колективної пам'яті і часто лише виражає відносини між індивідом і групами, до яких він належить: «Можна сказати, що індивідуальна пам'ять – це точка зору на колективну пам'ять, що змінюється у залежності від того місця, яке займає конкретна особа» [14, р.83]. (В цьому сенсі концепція пам'яті М. Хальбвакса дуже цікаво перегукується з теоріями суспільної свідомості К. Мангейма [18] та школи «соціології знання»).

На жаль, останню (посмертну) працю «Про колективну пам'ять» М. Хальбвакс завершити не встиг, через що американський соціолог Л. Козер висловив обґрунтований сумнів, що автор навряд чи опублікував би її в тому вигляді, як вона вийшла з друку, оскільки вона більше нагадує скелет, аніж готову роботу [19, р.2]. Попри це, на думку Л. Козера, М. Хальбвакс своїм творчим доробком зробив величезний внесок у подолання «нешасного розриву поміж історією і соціологією» [19, р.34], що дозволило краще зрозуміти соціальну реальність представникам усіх суспільно-гуманітарних наук. Обстоюючи тезу, що будь-яка пам'ять є частковим і вибіркоvim відтворенням минулого, орієнтири для якого встановлюються лише соціумом, М. Хальбвакс став першим соціологом, який обґрунтував ідею залежності людських уявлень про минуле від тих ментальних образів, за допомогою яких суспільство намагається вирішити існуючі проблеми, перетворюючи колективну пам'ять на реконструкцію минулого у світлі сучасності заради майбутнього.

Зрештою, міждисциплінарний підхід М. Хальбвакса, який поєднував методи соціології, психології, демографії, географії, політекономії та статистики призвів до того, що його теорія пам'яті мала дуже сильне відлуння за межами

соціологічної науки. Зокрема, саме про очевидний вплив ідей М. Хальбваса на формування школи «Анналів» (нового напрямку історичних досліджень, який склався з кінця 20-х років XX століття навколо журналу «Аннали соціальної і економічної історії») прямо говорив один з останніх видатних його представників професор Жак Ле Гофф [20, с.300].

Від самого початку історики школи «Анналів» були схильні до міждисциплінарного характеру своїх досліджень, активно запозичуючи методи соціології, археології, географії, політекономії, етнографії, лінгвістики. В своїх програмних роботах батьки-засновники цього наукового напрямку М. Блок («Апологія історії або ремесло історика») та Л. Февр («Бої за історію») стверджували необхідність заміни класичної «історії-розповіді» «тотальною історією», яка використовуючи проблемний підхід буде охоплювати всі аспекти суспільного життя: економіку, соціум, культуру [21; 22]. Вони закликали істориків акцентувати увагу не на діяльності «героїв» (видатних осіб) чи яскравих і помітних подіях (війни, катастрофи), а на глибинних суспільних процесах і соціальних структурах. Дещо пізніше, представник другого покоління школи «Анналів» Ф. Бродель у трьохтомнику «Середземномор'я за часів Філіпа II» [23-25] обґрунтував концепцію трьох різних швидкостей історичного часу: короткочасних (політичних) подій, часу середньої тяглості (циклічний час для характеристики підйому/спаду значних суспільних процесів) і часу тривалої тяглості (для великих соціокультурних структур). Порівнюючи історію з морем, Ф. Бродель зазначав, що звичайна людина передусім буде бачити піну хвиль на його поверхні, проте досвідчений моряк (фаховий історик) знає, що все залежить від глибинних течій.

З точки зору представників школи «Анналів» головним предметом історії постала людська свідомість і сам індивід у суспільстві, тож вперше об'єктом історичного дослідження стали світогляд і ментальність соціуму в різні епохи. Вже М. Блок, закликаючи зрозуміти сучасність з допомогою минулого та

минуле з допомогою сучасності [22, с.25-30], стверджував проблему пам'яті як наріжний камінь існування усієї західної цивілізації, «оскільки, на відміну від інших, наша цивілізація завжди багато очікувала від своєї пам'яті» [22, с.7]. І якщо представники першого та другого покоління школи «Анналів» все ж таки більше уваги приділяли матеріальним аспектам історії людства (див., наприклад, роботу Ф. Броделя «Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм XV-XVIII ст.» [26-28]), то історики третього покоління зосередили свою увагу на дослідженні світоглядів, культурно-ціннісних засад суспільства та історичної пам'яті.

Досліджуючи проблеми міфу, історичного часу, суспільної традиції, історичної спадщини, колективної свідомості, соціальної психології Ж. Ле Гофф [29-32], Ф. Арьєс [33, 34], Е. Ле Руа Ладюри [35-37], Ж. Дюбі [38-41] зробили величезний внесок у формування історії ментальностей. Найбільш відомим, мабуть, став масштабний дослідницький проект під керівництвом Ф. Арьєса і Ж. Дюбі, в якому брали участь французькі, британські та американські історики, що завершився публікацією п'ятитомної «Історії приватного життя». Охоплюючи всю історію Заходу – починаючи з античності аж до кінця XX століття, дана робота крізь призму трансформації буденного приватного життя висвітлювала й характеризувала різноманітні суспільні інститути та соціальні взаємовідносини, проблеми релігії та повсякденного побуту, культурні здобутки та формування європейської ментальності [42-46].

Криза школи «Анналів» призвела до занепаду концепції «тотальної історії». Вже наприкінці 80-х років Ж. Дюбі констатував, що школа «Анналів» припинила своє існування, розпавшись на численні дрібні напрями. Проте загальне усвідомлення важливості проблеми історичної пам'яті призвело до того, що саме в цей період активізувалися дослідження у цій сфері. Своєрідною відповіддю на питання в назві роботи Ф. Броделя «Що таке Франція» [47-49] став надзвичайно успішний фундаментальний науковий проект «Місця пам'яті»

(Les Lieux de mémoire) 1984-1992 pp. під керівництвом П. Нора. Залучивши понад 100 істориків для роботи над 7-им томним виданням (близько 5000 сторінок, 103 автора, 133 статті; видано трьохтомний англійський переклад «Королівство пам'яті» [50-52]), він на величезному емпіричному матеріалі наочно продемонстрував, що Франція – це пам'ять [53, 54]. Також значний вплив в той час поза межами академічного середовища мали праці Ф. Фюре, в яких автор заперечив традиційне уявлення про Велику французьку революцію як закономірний та неминучий наслідок соціально-економічної кризи, а також продемонстрував політичну заангажованість історії комунізму в ХХ столітті [55; 56].

Оскільки дослідження історичної пам'яті є міждисциплінарним напрямом, було б несправедливо забути про величезний внесок психологів (З. Фрейд [57]), культурологів (М. Фуко [58-60], Ф. Йейтс [61]), філософів (Г. Гадамер [62], К. Хюбнер [63], П. Рікер [64-68], О. Лосев [69]), антропологів (К. Леві-Строс [70, 71]) та представників інших суспільно-гуманітарних наук початку та середини ХХ століття.

У 80-х роках відбувається справжній «меморіальний бум» – кількість присвячених історичній пам'яті праць множить у геометричній прогресії, активно розробляється методологія досліджень та поширюються усталена термінологія (коммеморація, місця пам'яті та інші). Саме в цей період почали говорити про створення нової гуманітарної субдисципліни – memory studies, прихильники якої претендували на статус представників нової парадигми сучасного соціально-гуманітарного знання, що ґрунтується навколо концепту «пам'яті». В 1989 році починає виходити американський науковий журнал «History & Memory», в багатьох американських і німецьких університетах в цей час з'являються навчальні курси з історичної пам'яті, а з 2008 року друкується спеціалізований журнал «Memory Studies». Університети та видавництва публікують різноманітні книжкові серії, присвячені дослідженню історичної

пам'яті: Palgrave Macmillan Memory Studies, Sophia Studies in Cross-cultural Philosophy of Traditions and Cultures, Studies in the Social and Cultural History of Modern Warfare, Palgrave Studies in Cultural Heritage and Conflict та інш. Зрештою, в 2016 році створено Асоціацію досліджень пам'яті (The Memory Studies Association), члени якої свою мету вбачають в об'єднанні існуючих дослідницьких груп, а також створенні медійно-культурного простору для практичної діяльності фахівців і політиків.

В Німеччині у 80-х рр. подружжя Яна та Алейди Ассман разом з групою науковців «Археологія літературної комунікації» під час роботи в Гейдельберзькому університеті та Берлінському науковому колегіумі розробляє концепцію «культурної пам'яті», публікуючи результати в тематичних збірниках «Писемність і пам'ять», «Канон і цензура», «Культура і пам'ять», «Мнемозіна» та ін. [72-75]. В 1992 році Я. Ассман в роботі «Культурна пам'ять» заявив про народження нової парадигми наук про культуру, яка дозволить по іншому подивитись на соціум: «За усіма ознаками схоже, що навколо поняття спогадів складається нова парадигма наук про культуру, завдяки якій найрізноманітніші феномени в сфері культури – мистецтво і література, політика і суспільство, релігія і право – постають в новому контексті» [76, с.12]. Вказуючи на повальне захоплення темою «пам'ять і спогади» упродовж останнього десятиліття, він пояснив цей феномен трьома факторами. По-перше, появою електронних засобів зовнішнього збереження інформації (штучної пам'яті), що призвела до культурної революції, яка за своїм значенням не поступається винаходу книгодрукування і (раніше) писемності (більш детально ця ідея обґрунтована в працях М. Маклюєна та М. Кастельса [77; 78]). По друге – оцінкою «Старої Європи» як завершеної культурної традиції, що продовжує жити лише як предмет спогадів і коментарів. По третє – зміною поколінь, коли генерація очевидців найважчих у хроніках людської історії злочинів і катастроф поступово йде з життя, в результаті чого будь-які

живі спогади опиняються під загрозою зникнення і нагальною проблемою суспільства стають форми культурної пам'яті про минуле [76, с.11].

Загалом, в своїх численних роботах подружжя Ассман досліджує роль, яку відіграє пам'ять в побудові ідентичностей; аналізує людські уявлення про минуле різних історичних епох і цивілізацій; пояснює соціокультурний парадокс забуття; характеризує специфіку, функції, засоби та носії культурної пам'яті [79-83]. Особливо цікавою видається одна з останніх праць Алеїди Ассман «Нове невдоволення меморіальною культурою» [82], в якій німецька історик і культуролог намагається захистити від критики сучасні memory studies та відстоює цінність меморіальної культури, яка упродовж 70-80 років ХХ століття поступово стала провідним способом роботи з минулим. Частково визнаючи справедливість закидів щодо перетворення травматичного минулого в предмет безсоромного політико-економічного гендлярства, активних спекуляцій на почутті провини та запеклої конкуренції за статус жертви, вона відстоює необхідність наполегливої роботи з пам'яттю про минуле, щоб унеможливити в майбутньому повторення темних сторінок історії.

Від середини 90-х рр. триває поступове організаційне оформлення досліджень пам'яті як окремої субдисципліни, активно обговорюється її сучасний стан та перспективи розвитку. Зокрема, Дж. Олік та Дж. Роббінс відзначають, що попри значні зусилля багатьох науковців, memory studies розвиваються як непарадигматична міждисциплінарна галузь, що не має єдиного центру [84; 85]. Подібним же чином визначаючи обриси сучасних досліджень пам'яті, Б. Зеліцер звертається до шести передумов колективних спогадів (колективна пам'ять є процесуальною, непередбачуваною, частковою, приватною і універсальною водночас, а також матеріальною) та намагається окреслити майбутнє досліджень у цій сфері [86].

Теоретико-методологічні засади становлення memory studies з різних позицій розглядалися істориками, філософами, соціологами та іншими

фахівцями соціально-гуманітарних дисциплін. Зокрема, П. Хаттон [87] аналізує проблему пам'яті від ренесансу до сучасності, поєднуючи історію з культурологією та герменевтикою пам'яті; оригінальну парадигму суспільної пам'яті навколо тілесних практик та звичок вибудовує П. Коннертон [88; 89], нові шляхи історичного мислення пропагує Й. Рюзен [90], примат історичного досвіду у наративістській філософії історії обстоює Ф. Анкерсміт [91-94], гносеологію історичного типу мислення вивчає А. Мегилл [95], семантику історичного часу досліджує Р. Козеллек [96, 97], справжній путівник з культуральної історії пропонує П. Берк [98].

В цілому ж проблемне поле *memory studies* майже безмежне. Спочатку ця парадигма розроблялась передусім у зв'язку із дослідженням традицій, формування нації та національної ідентичності. Важливим етапом досліджень історичної пам'яті на ранньому етапі стала поява монографії Е. Шилза «Традиція» і збірки «Винайдення традиції» зі статтями Е. Гобсбаумана, Г. Тревор-Роупера, П. Моргана, Д. Кеннедайна, Б. Кона і Т. Рейнджера [99-101]. Проблемам творення «уявних спільнот» та націоналізму присвятили свої роботи Б. Андерсон [102], Е. Сміт [103-107], К. Калхун [108], Р. Брюбейкер [109], О. Данн [110], Е. Гобсбаум [111], Д. Шнаппер [112], Е. Геллнер [113], М. Гібернау [114], Е. Кедурі [115]. Особливо цікавою для українського читача видається монографія Т. Снайдера, в якій відомий американський історик досліджує процес становлення чотирьох модерних націй (Польща, Україна, Литва, Білорусь) від створення Речі Посполитої аж до кінця XX століття [116].

Типовою темою для сучасних *memory studies* постає травматичний історичний досвід, що перетворює певні історичні періоди та події в колективній свідомості на справжнє «царство забуття» [117-120]. Передусім, мова йде про Голокост [121-123], інші випадки геноциду, непопулярні (таємні) збройні конфлікти та громадянські війни [124]. Для німецьких дослідників (Я. Мюллер, Х. Кеніг, К. Шауман) надзвичайно актуальною постає проблема



подолання нацистського минулого [125-128], тоді як для решти західних фахівців (С. Сулейман, П. Лагроу, Д. Ремзі, С. Едвардс) мова передусім йде про спадок пам'яті Другої світової війни [129-132]. Цілий всесвіт дослідження культурної пам'яті репрезентують в своїх працях Е. Джонсон, Л. Камалі, А. Рідінг, Т. Катріель, А. Ерл, А. Нуннінг, С. Янг, А. Еріксен, Д. Венкат Рао, П. Боер, Д. Едвардс, Л. Хедж, Дж. Вард, В. Зеленієвські-Седлер [133-143], історичний наратив колективної пам'яті досліджує Дж. Верч [144], синтез старих і нових теорій соціології пам'яті пропонує Б. Місталь [145], критиці методологічних аспектів розвитку memory studies присвячена робота В. Канштайнера [146], конфлікти навколо політики пам'яті вивчають Я. Енгберт [147] і Р. Траба [148; 149]. Врешті решт перелік тем досліджень історичної пам'яті виглядає невичерпним, оскільки представники цього наукового напрямку активно застосовують когнітивний потенціал нової субдисципліни до будь-якої проблематики мікро-, мезо- чи макро- рівня: від питань війни та миру в глобальній системі міжнародних відносин до причин низької ефективності роботи страхових агентів чи девіації індивідуальної психіки [150-161].

Активно розвивається вивчення історичної пам'яті в пострадянських країнах. В Росії цікаві роботи в галузі історичної антропології, історії ментальностей, еволюції історичної науки належать А. Гуревичу [162-165], колективні уявлення про минуле, проблема часу як категорії історичного дискурсу, темпоральні уявлення, суспільна свідомість та історична гносеологія стали предметом дослідження І. Савельєвой та А. Полетаєва [166-170], історичну політику СРСР та Росії аналізували М. Копосов [171], О. Міллер [172-174], Б. Дубін [175], війни пам'яті, конструювання етнократичних міфів та проблему антисемітизму вивчав В. Шнірельман [176-180], питання колективної ідентичності розглядали О. Малінова [181], та А. Борозняк [182], обриси формування memory studies в західній історіографії висвітлював А. Васильєв [183] та Ю. Сафронова [184]. Впродовж останніх років видаються

численні збірники статей, присвячені проблемам історичної пам'яті [185-189], нещодавно вийшла колективна монографія «Політика пам'яті в сучасній Росії та країнах Східної Європи: актори, інститути, наративи», за редакції О. Міллера і Д. Єфременко [190].

Так само швидко розвиваються дослідження в цій галузі і в Україні. Відома вітчизняна історик А. Киридон виокремлює чотири етапи еволюції *memory studies*, що призвели до інституалізації студій пам'яті та організаційного оформлення цієї субдисципліни в нашій країні упродовж 1980-х – 2014 років [191]. Проблематику історичної пам'яті розробляють такі відомі фахівці як М. Михальченко, В. Ткаченко, О. Онищенко, Г. Касьянов, Ю. Шаповал, В. Солдатенко, І. Гірич, В. Масненко, С. Кульчицький, Ю. Зерній, В. Артюх, Л. Герасименко, О. Трегуб, В. Полянський, А. Коник, Л. Зашкільняк, І. Симоненко, В. Смолій, Ю. Шайгородський, Ю. Шаповал, Ю. Шемшученко, О. Рафальський, В. Горбатенко та інші історики, філософи, соціологи, політологи. Співробітниками Інституту історії України, Інституту політичних і етнонаціональних досліджень імені І.Ф. Кураса, Інституту всесвітньої історії зроблено значний внесок у дослідження історичної пам'яті. Колектив Українського інституту національної пам'яті реалізовує важливі проекти (Пам'ять про Голодомор, українська Друга світова, Національний пантеон, Майдан, доступ до архівів та інш.), видає солідний збірник наукових праць «Національна та історична пам'ять» та опублікував низку цікавих монографій [192; 193]. Серед останніх здобутків вітчизняної історичної науки в сфері *memory studies* можна відзначити тематичний збірник, підготовлений фахівцями Інституту всесвітньої історії НАН України [194], колективну монографію за ред. Ю. Шаповала [195], а також роботи А. Кудряченко [196], В. Ткаченко [197], А. Киридон [198-199], Л. Нагорної [200], М. Козловець [201] та інш.

Огляд теоретичної рефлексії *memory studies* був би неповним, якби обмежився виключно академічною сферою та проігнорував феномен так званої

«політики пам'яті» або «історичної політики» – спроби політичних еліт за допомогою державних і недержавних засобів вплинути на формування колективної пам'яті. Сам термін *Geschichtspolitik* (нім. «історична політика») з'явився на початку 80-х років у Німеччині як реакція на спробу новообраного канцлера Г. Коля здійснити «морально-політичний поворот» і ствердити більш позитивний імідж німецького патріотизму. Попри те, що сам Гельмут Коль мав науковий ступінь історика та його ініціативу підтримали такі відомі фахівці як М. Штюрмер, Е. Нольте, І. Фест, реакція німецької академічної спільноти на політичне втручання в наукові справи була вкрай різкою і негативною. І хоча сама ідея будувати національну ідентичність не лише на визнанні і покаянні за злочини нацистського режиму, але й на беззаперечних успіхах і досягненнях німецького народу видавалася самоочевидною, з середини 80-х років ХХ століття поняття *Geschichtspolitik* набуло змісту псевдонаукової і політично вмотивованої інтерпретації історії, яку намагаються нав'язати суспільству виходячи з корисливих вузькопартійних інтересів [172, с.8].

Проте невдовзі цей термін був запозичений польськими інтелектуалами, які навіть не намагались приховувати, що *polityka historyczna* – це калька німецької *Geschichtspolitik*. В 2003-2005 роках відомі фахівці, пов'язані з консервативним краківським Центром політичної думки (філософи М. Чихоцький, Д. Карлович, Д. Гавін, соціолог З. Краснодембський, історик А. Новак) почали активно пропагувати необхідність відмови від «критичного патріотизму» і розробки комплексної державної історичної політики, спрямованої на підтримку польського «здорового патріотизму» і протидії «фальсифікації та спотворенню історії» як в самій Польщі, так і на міжнародній арені [149, с.45]. Подібний підхід отримав широку підтримку в польському суспільстві, а *polityka historyczna* перетворилась фактично на стандарт політики пам'яті для країн Східної Європи, хоча, як і сам термін, була лише запозиченням, імплементацією і кодифікацією західноєвропейських практик.

Цей стандарт передбачав створення розгалуженої мережі різноманітних державних установ (інститутів, комісій, фондів, музеїв) для реалізації урядової стратегії в сфері історичної пам'яті; прийняття законів, які закріплювали певну інтерпретацію історичних подій як єдино дозволenu і запроваджували кримінальне покарання для «відступників»; широке використання засобів масової інформації і масової культури (кіно, музика) для пропаганди бажаних історичних стереотипів; державне фінансування неурядових організацій і надання грантів; зміни у шкільній програмі викладання гуманітарних дисциплін; обмеження доступу до архівів; створення і запровадження нових символів та обрядів (свята та дні пам'яті, героїзація певних історичних осіб та ритуали їх вшанування, державна і патріотична символіка тощо). Сприймаючи історичну науку та колективну пам'ять виключно як «поле бою» із внутрішніми та зовнішніми супротивниками, прихильники історичної політики обґрунтовували національними інтересами і патріотичними міркуваннями необхідність порушення базових демократичних принципів (свобода слова, плюралізм) та професійної етики (об'єктивність) для солідарної відсічі ворожим інсинуаціям і провокаціям.

Втім, слід відверто визнати, що сучасна історична політика стала лише продовженням на новому рівні традиційного державного втручання в суспільно-гуманітарні дисципліни задля конструювання, підтримки і відтворення певної національної ідентичності. Не поринаючи в нетрі давніх часів і цивілізацій, можна нагадати, що вже з моменту створення сучасних національних держав в Європі їх керманичі доклали чималих зусиль задля створення величних, проте ілюзорних картин власного минулого, а в XIX столітті, коли історична освіта стала невід'ємною складовою частиною масової загальноосвітньої школи, процес міфотворчості під загальним гаслом «наша держава (нація) найкраща, тому що вона наша» був поставлений на конвеєр. Як цілком справедливо відзначав відомий британський історик Н. Девіс: «Викладання історії ще при

своєму зародженні в ХІХ столітті було поставлене на службу патріотизму. В своїй найпростішій формі воно було представлене цілою ротою імен, дат і титулів правлячих династій. Потім перейшли до прославлення національних героїв та досягнень. В своїй найбільш розвиненій формі така освіта свідомо готувала школярів до майбутньої ролі вбивць або жертв у війнах, які веде їх народ» [202, с.25].

В результаті такого підходу шкільний та університетський курс історії зазвичай являв собою суміш агіографії (життя святих) національних героїв та апології вітчизняних здобутків і перемог, а всі ганебні сторінки рідної історії заперечувалися як неіснуючі чи відкидалися як неважливі, зайвий раз підтверджуючи істинність тези: історія – то політика, спрямована у минуле. Отруйний месіанізм і прямолінійний ідеологічний догматизм, помножені на великодержавну традицію й імперське мислення цілком природно призводили до створення ідеалізованої, тож, відповідно, хибної історичної картини, яка не стільки давала вичерпні й адекватні знання минулого, скільки формувала «правильне» відношення до «історії Батьківщини». Різноманітні роботи, написані в дусі самовихваляння та самозвеличення, мали на меті добитися від учнів не стільки знання фактів чи розуміння причинності подій, скільки викликати в них захоплення і пробудити відчуття причетності до цієї справжньої «казки про минуле».

Слід особливо підкреслити, що ідеологічне навіювання з боку міністерства освіти і пропагандистської машини завжди підкріплювалося дієвим тиском з боку репресивних органів. Так, наприклад, теоретикам російської історичної школи «офіційної народності» на чолі з М. Погодіним у своїх творчих пошуках доводилося керуватися не лише вимогами міністра народної освіти графа Уварова, але й ненав'язливими «порадами» шефа жандармів графа А. Бенкендорфа: «Минуле Росії було дивовижним, її сучасність більш ніж прекрасна. Що стосується її майбутнього, то воно вище за все, що може

намалювати собі найсміливіша уява. Ось... точка зору, з якої слід розглядати і писати російську історію» [203, с.377].

Що вже й говорити про рейхсфюрера СС Г.Гіммлера, який з суто нацистською відвертістю і німецькою ґрунтовністю якось висловив своє щире обурення діяльністю вчених-істориків, виголосивши при цьому справжню програмну промову, з якою і зараз погодиться переважна більшість політиків в усьому світі, нехай жоден з них і не наважиться в цьому зізнатися: «Що собі взагалі дозволяють ці люди?! Їх наукові погляди нікого не цікавлять, це їх особиста думка, от і нехай вони тримають її при собі. Якщо держава і партія висловлюють якусь тезу в якості бажаної відправної точки для наукових досліджень, то вона просто має вважатися науковою аксіомою і не допускати жодних розмов, а тим більше злостивої навмисної критики. Нам байдуже, так чи інакше насправді відбувалась давня історія німецьких племен. Вчені виходять з понять, які змінюються кожні кілька років. І жодного значення не має, якщо поняття, визначені партією в якості базової відправної точки відліку, спочатку будуть суперечити думкам, прийнятим в наукових колах. Єдине, що стосується нас і за що ми платимо цим людям – історичні уявлення, які зміцнюють в нашому народі таку необхідну національну гордість. В усій цій дуже сумнівній справі у нас один інтерес – здійснити проекцію на далеке минуле наших уявлень про майбутнє німецького народу. Увесь Тацит зі своєю «Германією» – тенденційна писанина. Наша германістика століттями годувалася цією фальшивкою, і ми маємо повне право замінити одну фікцію іншою. Історія первісних часів – це наука про видатне значення німців в доісторичну епоху» [204, с.176].

Політично вмотивований підхід до історії викликав серйозний опір значної частини науковців і фахівців. Зокрема, в 2008 році чимало відомих істориків з багатьох європейських країн підписали так званий «Заклик з Блуа» (Appel de Blois), в якому наголошувалося: «Історія не повинна перетворюватися на

прислужницю політичної кон'юнктури... У вільній державі жодна політична сила не має права присвоювати собі право встановлювати історичну істину та обмежувати свободу дослідника під загрозою покарання... Необхідно покласти край державному регулюванню історичної істини... Ми закликаємо політичних діячів усвідомити, що маючи владу для впливу на колективну пам'ять народу, ви не маєте права встановлювати законом певну державну правду у відношенні минулого, юридичне нав'язування якої може призвести до важких наслідків – як для роботи професійних істориків, так і для інтелектуальної свободи в цілому. В демократичному суспільстві свобода історика – це наша спільна свобода» [205]. Проте всі протести академічної спільноти були переважно проігноровані політиками. Більше того, деякі науковці самі активно долучилися до реалізації історичної політики як з патріотичних міркувань, так і сподіваючись на щедре державне фінансування.

### **Список використаних джерел та літератури**

1. Культурная память в контексте формирования национальной идентичности России в XXI веке: Коллективная монография / отв. ред. Н. А. Кочеляева. Москва: Совпадение, 2015. 168 с.
2. Студії пам'яті в Україні. Історіографічний дискурс. Бібліографічний покажчик / передмова, вступ. ст., заг. ред. А. М. Киридон. Київ: ДП НВЦ «Пріоритети», 2013. 294 с.
3. Варбург А. Великое переселение образов: исследование по истории и психологии возрождения античности: сб. статей. Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2008. 382 с.
4. Warburg A. Atlas Mnemosyne. Madrid: ACAL, 2010. 195 p.
5. Warburg A. Gesammelte Schriften herausgegeben von der bibliothek Warburg. BAND 1. Leipzig/Berlin: B. G. Teubner 1932. 442 p.
6. Warburg A. Gesammelte Schriften herausgegeben von der bibliothek Warburg. BAND II. Leipzig/Berlin: B. G. Teubner 1932. 282 p.
7. Warburg A. The Renewal of Pagan Antiquity: Contributions to the Cultural History of the European Renaissance. Los Angeles: Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1999. 857 p.
8. Панофски Э. Этюды по иконологии: Гуманистические темы в искусстве Возрождения. Санкт-Петербург: «Азбука-классика», 2009. 432 с.

9. Панофски Э. Смысл и толкование изобразительного искусства. Санкт-Петербург: Гуманитарное агентство «Академический проект», 1999. 394 с.
10. Панофски Э. Idea: К истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма. Санкт-Петербург: Андрей Наследников, 2002. 237 с.
11. Панофски Э. Ренессанс и «ренессансы» в искусстве Запада. Москва: Азбука-классика, 2006. 640 с.
12. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. Москва: Новое издательство, 2007. 348 с.
13. Хальбвакс М. Социальные классы и морфология. Москва: Институт экспериментальной социологии; Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. 509 с.
14. Halbwachs M. La memoire collective. Paris: Presses Universitaires de France, 1968. 204 p.
15. Halbwachs M. On Collective Memory. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. 240 p.
16. Halbwachs M. The Collective Memory. New York: Harper Colophon Books, 1980. 140 p.
17. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память. *Неприкосновенный запас*. 2005. №2-3. С. 8 – 27.
18. Мангейм К. Диагноз нашего времени. Москва: Юрист, 1994. 700 с.
19. Coser L. Introduction: Maurice Halbwachs 1877-1945. *On Collective Memory* / Halbwachs M. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. P.1-34
20. Гуревич А.Я. Исторический синтез и школа «Анналов». Москва: Индрик, 1993. 328 с.
21. Февр Л. Бои за историю / отв. ред. А.Я. Гуревич. Москва: Наука, 1991. 630 с.
22. Блок М. Апология истории или ремесло историка. Москва: Наука, 1986. 256 с.
23. Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II: в 3-х ч. Ч.1. Роль среды. Москва: Языки славянской культуры, 2002. 496 с.
24. Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II: в 3-х ч. Ч.2 Коллективные судьбы и универсальные сдвиги. Москва: Языки славянской культуры, 2003. 808 с.
25. Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II: в 3-х ч. Ч.3 События. Политика. Люди. Москва: Языки славянской культуры, 2004. 640 с.
26. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV-XVIII вв. в 3-х т. Том 1. Структуры повседневности: возможное и невозможное. Москва: Прогресс, 1986. 624 с.
27. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV-XVIII вв. в 3-х т. Том 2. Игры обмена. Москва: Прогресс, 1988. 632 с.
28. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV-XVIII вв. в 3-х т. Том 3. Время мира. Москва: Прогресс, 1992. 680 с.



- 29.Ле Гофф Ж. История и память. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. 303 с.
- 30.Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого. Москва: Издательская группа «Прогресс», 2001. 440 с.
- 31.Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / общ. ред. В. А. Бабинцева. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 560 с.
- 32.Ле Гофф Ж. Рождение чистилища. Екатеринбург: У-Фактория, 2009. 544 с.
- 33.Арьес Ф. Время истории. Москва: ОГИ, 2011. 304 с.
- 34.Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. Москва: Прогресс-Академия, 1992. 528 с.
- 35.Ле Руа Ладюри Э. Монтайю, окситанская деревня (1294-1324). Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. 541 с.
- 36.Ле Руа Ладюри Э. Королевская Франция (1460-1610): от Людовика XI до Генриха IV. Москва: Международные отношения, 2004. 412 с.
- 37.Ле Руа Ладюри Э. История регионов Франции: периферийные регионы Франции от истоков до наших дней. Москва: РОССПЭН, 2005. 429 с.
- 38.Дюби Ж. Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о себе самом. Москва: Языки русской культуры, 2000. 320 с.
- 39.Дюби Ж. Время соборов. Искусство и общество 980-1420 годов. Москва: Ладомир, 2002. 384 с.
- 40.Дюби Ж. Европа в средние века. Смоленск: Полиграмма, 1994. 316 с.
- 41.Дюби Ж. История Франции. Средние века. От Гуго Капета до Жанны д'Арк (987-1460). Москва: Международные отношения, 2001. 416 с.
- 42.История частной жизни: под общей ред. Ф. Арьеса и Ж. Дюби. Т. 1: От Римской империи до начала второго тысячелетия; под ред. П. Вейна / Поль Вейн, Питер Браун, Ивон Тебер, Мишель Руш, Эвелин Патлажан; под ред. В. Михайлина. Москва: Новое литературное обозрение, 2017. 800 с.
- 43.История частной жизни: под общей ред. Ф. Арьеса и Ж. Дюби. Т. 2: Европа от феодализма до Ренессанса; под ред. Ж. Дюби / Доминик Бартелеми, Филипп Браунштайн, Филипп Контамин, Жорж Дюби, Шарль де Ла Ронсьер, Даниэль Ренье-Болер. Москва: Новое литературное обозрение, 2015. 784 с.
- 44.История частной жизни: под общей ред. Ф. Арьеса и Ж. Дюби. Т. 3: от Ренессанса до эпохи Просвещения; под ред. Р. Шартье / Филипп Арьес, Морис Эмар, Николь Кастан, Ив Кастан, Роже Шартье, Ален Колломп, Даниэль Фабр, Арлетт Фарж, Жан-Луи Фландрен, Мадлен Фуазиль, Жак Желис, Жан Мари Гулемо, Франсуа Лебрен, Орест Ранум, Жак Ревель. Москва: Новое литературное обозрение, 2016. 720 с.
- 45.История частной жизни: под общей ред. Ф. Арьеса и Ж. Дюби. Т.4 . От Великой Французской революции до I Мировой войны. Москва: Новое литературное обозрение, 2018. 672 с.

- 46.История частной жизни: под общ. ред. Ф. Арьеса и Ж. Дюби. Т. 5: От I Мировой войны до конца XX века; под ред. А. Про и Ж. Венсана / Софи Боди-Жандро, Реми Лево, Кристина Орфали, Антуан Про, Доминик Шнаппер, Перрин Симон-Наум, Жерар Венсан. Москва: Новое литературное обозрение, 2019. 688 с.
- 47.Бродель Ф. Что такое Франция? Кн. первая: Пространство и история. Москва: Издательство имени Сабашиковых, 1994. 405 с.
- 48.Бродель Ф. Что такое Франция? Кн. вторая: Люди и вещи. Часть первая. Численность народонаселения и ее колебания на протяжении веков. Москва: Издательство имени Сабашиковых, 1995. 244 с.
- 49.Бродель Ф. Что такое Франция? Кн. вторая: Люди и вещи. Часть вторая. Крестьянская экономика до начала XX века. Москва: Издательство имени Сабашиковых, 1995. 244 с.
- 50.Realms of memory: the construction of the French past / Edited by Pierre Nora and Lawrence D. Kritzman. VOLUME 1: Conflicts and Divisions. New York: Columbia University Press 1996. 642 p.
- 51.Realms of memory: the construction of the French past / Edited by Pierre Nora and Lawrence D. Kritzman. VOLUME 2: Traditions. New York: Columbia University Press 1996. 643 p.
- 52.Realms of memory: the construction of the French past / Edited by Pierre Nora and Lawrence D. Kritzman. VOLUME 3: Symbols. New York: Columbia University Press 1996. 754 p.
- 53.Нора П, Озуф М, де Пюимеж Ж., Винкок М. Франция-пам'ять. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1999. 328 с.
- 54.Нора П. Теперішнє, нація, пам'ять. Київ: ТОВ «Видавництво КЛІО», 2014. 272 с.
- 55.Фюре Ф. Постигание Французской революции. Санкт-Петербург: ИНАПРЕСС, 1998. 224 с.
- 56.Фюре Ф. Прошлое одной иллюзии / ред. Е. М. Кожокин. Москва: Ad Marginem, 1998. 640 с.
- 57.Фрейд З. Тотем и табу. Москва: Олимп : "Издательство АСТ-ЛТД", 1997. 446 с.
- 58.Фуко М. Археология знания. Санкт-Петербург: ИЦ «Гуманитарная Академия»; Университетская книга, 2004. 416 с.
- 59.Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / под ред. А. Пузырея. Москва: Касталь, 1996. 448 с.
- 60.Фуко М. История безумия в классическую эпоху. Санкт-Петербург: Университетская книга, 1997. 576 с.
- 61.Йейтс Ф. Искусство памяти. Санкт-Петербург: Университетская книга, 1997. 480 с.
- 62.Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Москва: Прогресс, 1988. 704 с.

- 63.Хюбнер К. Истина мифа. Москва: Республика, 1996. 448 с.
- 64.Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. Москва: «Канон-пресс-Ц»; «Кучково поле», 2002. 624 с.
- 65.Рикёр П. Память, история, забвение. Москва: Издательство гуманитарной литературы, 2004. 728 с.
- 66.Рикёр П. История и истина. Санкт-Петербург: Алетейя, 2002. 400 с.
- 67.Рикёр П. Время и рассказ. Т.1. Интрига и исторический рассказ. Москва-Санкт-Петербург: Университетская книга, 1998. 313 с.
- 68.Рикёр П. Время и рассказ. Т.2. Конфигурация в вымышленном рассказе. Москва- Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. 224 с.
- 69.Лосев А. Философия. Мифология. Культура. Москва: Политиздат, 1991. 525 с.
- 70.Леви-Строс К. Структурная антропология. Москва: Наука, 1983. 536 с.
- 71.Леви-Строс К. Первобытное мышление. Москва: Республика, 1994. 384 с.
- 72.Schrift und Gedächtnis: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation. / A. und J. Assmann, C. Hardmeier (Hgg.). München: Fink, 1983. 284 s.
- 73.Kanon und Zensur: Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation / A. und J. Assmann (Hrsg.). München: Fink, 1987. 347 s.
- 74.Kultur und Gedächtnis / Jan Assmann, Tonio Hölscher (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. 372 s.
- 75.Mnemosyne / A. Assmann, D. Harth (Hg.). Frankfurt am Main: Fischer, 1991. 400 s.
- 76.Ассманн Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. Москва: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
- 77.Маклюэн М. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. Киев: Ника Центр, 2003. 432 с.
- 78.Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе. Екатеринбург: У - Фактория, 2004. 328 с.
- 79.Ассман Я. Египет. Теология и благочестие ранней цивилизации Москва.: Присцельс. 1999. 368 с.
- 80.Ассман А. Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика. Москва: Новое литературное обозрение, 2014. 328 с.
- 81.Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті. Київ: Ніка-Центр, 2012. 440 с.
- 82.Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой. Москва: Новое литературное обозрение, 2016. 232 с.
- 83.Ассман А. Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна. Москва: Новое литературное обозрение, 2017. 272 с.

84. Olick J., Robbins J. Social Memory Studies: From «Collective Memory» to the Historical Sociology of Mnemonic Practices. *Annual Review of Sociology*. 1998. Vol. 24. P. 105-140.
85. Olick J. «Collective Memory»: Memoir and Prospect. *Memory Studies*. 2008. Vol. 1. № 1. P. 19-25.
86. Zelizer B. Reading the Past Against the Grain: The Shape of Memory Studies. *Critical Studies in Mass Communication*, vol.12. №2, Jun 1995. P. 214-239.
87. Хаттон П. История как искусство памяти. Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2004. 421 с.
88. Connerton P. How Modernity Forgets. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 150 p.
89. Connerton P. How Societies Remember. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 122 p.
90. Рюзен Й. Нові шляхи історичного мислення. Львів: Літопис, 2010. 358 с.
91. Анкерсмит Ф. Возвышенный исторический опыт. Москва: Издательство Европа, 2007. 612 с.
92. Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. Москва: Идея-Пресс, 2003. 360.
93. Анкерсмит Ф. Политическая репрезентация. Москва: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. 288 с.
94. Анкерсмит Ф. История и тропология: взлет и падение метафоры. Москва: Прогресс Традиция, 2003. 496 с.
95. Мегилл А. Историческая эпистемология. Москва: «Канон+», РООИ Реабилитация, 2007. 480 с.
96. Козеллек Р. Часові пласти. Дослідження з теорії історії. Київ.: Дух і літера, 2006. 431 с.
97. Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу. Київ.: Дух і літера, 2005. 380 с.
98. Бёрк П. Что такое культуральная история? Москва: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. 240 с.
99. Shils E. Tradition. Chicago: The University of Chicago Press, 1983. 334 p.
100. The Invention of Tradition / ed. by E. Hobsbawm and T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 320 p.
101. Винайдення традиції / за ред. Е. Гобсбаума та Т. Рейнджера; пер. з англ. та наукове редагування М. Климчук. Київ: Ніка-Центр, 2005. 448 с.
102. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. Москва: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. 288 с.
103. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху. Київ: Ніка-центр, 2006. 320 с.
104. Сміт Е. Націоналізм: теорія, ідеологія, історія. Київ: К.І.С., 2004. 170 с.

- 105.** Сміт Е. Культурні основи націй: Ієрархія, заповіт і республіка. Київ: Темпора, 2009. 312 с.
- 106.** Смит Э. Д. Национализм и модернизм: критический обзор современных теорий и национализма. Москва: Праксис, 2004. 458 с.
- 107.** Сміт Е. Національна ідентичність. Київ: Основи, 1994. 223 с.
- 108.** Калхун К. Национализм. Москва: Территория будущего, 2006. 288 с.
- 109.** Брюбейкер Р. Переобрамлений націоналізм. Статус нації та національне питання в Європі. Львів: Кальварія, 2006. 280 с.
- 110.** Данн О. Нации и национализм в Германии 1770–1990. Санкт-Петербург: Наука, 2003. 469 с.
- 111.** Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. 306 с.
- 112.** Шнаппер Д. Спільнота громадян. Про модерну концепцію нації. Харків: Фоліо, 2007. 223 с.
- 113.** Геллнер Э. Нации и национализм. Москва: Прогресс, 1991. 320 с.
- 114.** Гібернау М. Ідентичність націй. Київ: Темпора, 2012. 304 с.
- 115.** Кедури Э. Национализм. Санкт-Петербург: Алетейя, 2010. 136 с.
- 116.** Снайдер Т. Перетворення націй: Польща, Україна, Литва, Білорусь 1569–1999. Київ: Дух і літера, 2012. 464 с.
- 117.** Weber C. Social Memory and War Narratives. Transmitted Trauma among Children of Vietnam War Veterans. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2015. 220 p.
- 118.** W. G. Sebald: history, memory, trauma / edited by Scott Denham, Mark McCulloh. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co, 2006. 382 p.
- 119.** Traumatic Memory and the Ethical, Political and Transhistorical Functions of Literature / ed. Susana Onega, Constanza del Rio, Maite Escudero-Alias. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2017. 332 p.
- 120.** Memory and Cultural History of the Spanish Civil War: Realms of Oblivion / edited by Aurora G. Morcillo. Leiden-Boston: Brill, 2014. 572 p.
- 121.** Zelizer B. Remembering to forget: Holocaust memory through the camera's eye. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998. 292 p.
- 122.** Mankowitz Z. Life between Memory and Hope: The Survivors of the Holocaust in Occupied Germany. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 336 p.
- 123.** Бауман З. Актуальность холокоста. Москва: Издательство Европа, 2010. 316 с.
- 124.** Karačić D., Banjeglav T., Govedarica N. Re:vizija prošlosti. Politike sjećanja u Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Srbiji od 1990 godine. Sarajevo: Asocijacija Alumni Centra za interdisciplinarne postdiplomske studije Friedrich-Ebert-Stiftung, 2012. 240 str.
- 125.** Кёниг Х. Будущее прошлого: Национал-социализм в политическом сознании ФРГ. Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. 164 с.

- 126.** Memory and Power in Post-War Europe: Studies in the Presence of the Past / ed. by Jan-Werner Muller. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 288 p.
- 127.** German Ideologies since 1945: Studies in the Political Thought and Culture of the Bonn Republic / ed. by Jan-Werner Müller. New York. Palgrave Macmillan, 2003. 252 p.
- 128.** Schaumann C. Memory Matters. Generational Responses to Germany's Nazi Past in Recent Women's Literature. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2008. 346 p.
- 129.** Suleiman S. Crises of Memory and the Second World War. Cambridge, London: Harvard University Press, 2006. 286 p.
- 130.** Lagrou P. The Legacy of Nazi Occupation. Patriotic Memory and National Recovery in Western Europe, 1945-1965. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 328 p.
- 131.** Ramsay D. American Media and the Memory of World War II. New York and London: Routledge, 2015. 214 p.
- 132.** Edwards S. Allies in Memory. World War II and the Politics of Transatlantic Commemoration, 1941–2001. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 300 p.
- 133.** Johnson E. Cultural Memory, Memorials, and Reparative Writing. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2018. 112p.
- 134.** Kamali L. The Cultural Memory of Africa in African American and Black British Fiction, 1970–2000. Specters of the Shore. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2016. 314 p.
- 135.** Cultural Memories of Nonviolent Struggles. Powerful Times / Edited by Anna Reading and Tamar Katriel. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Publishers Limited, Palgrave Macmillan Memory Studies, 2015. 248 p.
- 136.** Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook / ed. Astrid Erll and Ansgar Nunning, in collaboration with Sara B. Young. – Berlin / New York: de Gruyter, 2008. 398 p.
- 137.** Eriksen A. From Antiquities to Heritage: Transformations of Cultural Memory. New York: Berghahn Books, 2014. 180 p.
- 138.** Venkat Rao D. Cultures of Memory in South Asia. Orality, Literacy and the Problem of Inheritance. New Delhi: Springer, 2014. 336 p.
- 139.** Memory in Mind and Culture / ed. by P. Boyer and J. Wertsch. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 324 P.
- 140.** Edwards D. Cultural, Autobiographical and Absent Memories of Orphanhood. The Girls of Nazareth House Remember. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Publishers Limited, Palgrave Macmillan Memory Studies, 2017. 220 p.
- 141.** Hedges I. World Cinema and Cultural Memory. Houndmills: Macmillan Publishers Limited, Palgrave Macmillan Memory Studies, 2015. 190 p.

142. Ward J. Memory and Enlightenment. Cultural Afterlives of the Long Eighteenth Century. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Publishers Limited, Palgrave Macmillan Memory Studies, 2018. 252 P
143. Jeleniewski-Seidler V. Remembering Diana. Cultural Memory and the Reinvention of Authority. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Publishers Limited, Palgrave Macmillan Memory Studies, 2013. 288 p.
144. Wertsch J. Voices of Collective Remembering. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 202 p.
145. Misztal B. Theories of Social Remembering. Philadelphia: Open University Press, 2003. 200 p.
146. Kansteiner W. Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies. *History and Theory*. 2002. Vol. 41. № 2. P. 179-187.
147. Эгберт Я. Спорные политические вопросы с точки зрения современной истории. Москва: Политическая энциклопедия, 2014. 359 с.
148. Traba R. The Past in the Present. The Construction of Polish History. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2015. 333 p.
149. Траба Р. Польские споры об истории в XXI веке. *Pro et Contra. Журнал российской внутренней и внешней политики*, май-август 2009. №3-4 (46). С. 43-65.
150. Memory and Political Change / ed. by Aleida Assmann and Linda Shortt. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Publishers Limited, Palgrave Macmillan Memory Studies, 2012. 224 p.
151. Memory in a Global Age. Discourses, Practices and Trajectories / ed. by Aleida Assmann and Sebastian Conrad. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Publishers Limited, Palgrave Macmillan Memory Studies, 2010. 260 p.
152. Empathy and its Limits / ed. by Aleida Assmann and Ines Detmers. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Publishers Limited, Palgrave Macmillan Memory Studies, 2016. 220 p.
153. Memory as Colonial Capital Cross-Cultural Encounters in French and English. / ed. Erica L. Johnson, Eloïse Brezault. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Publishers Limited, Palgrave Macmillan Memory Studies, 2017. 202 p.
154. Memory and Theory in Eastern Europe / edited by Uilleam Blacker, Alexander Etkind, and Julie Fedor. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2013. 280 p.
155. Media and Cultural Memory – Medien und kulturelle Erinnerung / edited Herausgegeben von Astrid Erll, Ansgar Nünning. in collaboration with Sara B. Young. Berlin/New York: Walter de Gruyter. 2008. 442 p.
156. Todorov Z. Hope and memory: Lessons from the XXth Century. Princeton: Princeton University Press. 2003. 368 p.
157. Бойм С. Общие места: Мифология повседневной жизни. Москва: Новое литературное обозрение, 2002. 320 с.

158. Ферро М. Как рассказывают историю детям в разных странах мира. Москва: «Книжный клуб 36.6», 2010. 480 с.
159. Jackson J. Philosophy and Working-through the Past: A Psychoanalytic Approach to Social Pathologies. Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth: LEXINGTON BOOKS, 2014. 176 p.
160. Linde Ch. Working the Past: Narrative and Institutional Memory. New York: Oxford University Press, 2009. 250 p.
161. Linde Ch. The Creation of Coherence. New York-Oxford: Oxford University Press, 1993. 257 p.
162. Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. Москва: РОССПЭН, 2005. 424 с.
163. Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. Москва: Издательство «Искусство», 1989. 368 с.
164. Гуревич А.Я. История историка. Москва: РОССПЭН, 2004. 288 с.
165. Гуревич А. Я. Избранное: История – нескончаемый спор. Москва: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 464 с.
166. Савельева И., Полетаев А. Социальные представления о прошлом, или Знают ли американцы историю? Москва: Новое литературное обозрение, 2008. 456 с.
167. Феномен прошлого / отв. ред. И. М. Савельева, А. В. Полетаев. Москва: Изд. дом ГУ ВШЭ, 2005. 476 с.
168. Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. В Поисках утраченного. Москва: Языки Русской культуры., 1997. 800 с.
169. Савельева И.М., Полетаев А.В. Знание о прошлом: теория и история: В 2 т. Т. 1: Конструирование прошлого. Санкт-Петербург: Наука, 2003. 632 с.
170. Полетаев А.В., Савельева И.М. Знание о прошлом: теория и история. Т.2. «Образы прошлого». Санкт-Петербург: Наука, 2006. 751 с.
171. Копосов Н. Память строгого режима: История и политика в России. Москва: Новое литературное обозрение, 2011. 320 с.
172. Миллер А. Россия: власть и политика. *Pro et Contra. Журнал российской внутренней и внешней политики, Историческая политика*. май-август 2009. №3-4 (46). Vol. 13. С. 6-24.
173. *Pro et Contra. Журнал российской внутренней и внешней политики. Историческая политика*. май-август 2009. №3-4 (46). Vol. 13. 168 с.
174. Историческая политика в XXI веке: Сборник статей / под редакцией: А. Миллера, М. Липмана. Москва: Новое литературное обозрение, 2012. 648 с.
175. Дубин Б.В. Россия нулевых: политическая культура, историческая память, повседневная жизнь. Москва: РОССПЭН, 2011. 391 с.
176. Шнирельман В. Войны памяти: мифы, идентичность и политика в Закавказье. Москва: ИКЦ «Академкнига», 2003. 591 с.



177. Шнирельман В.А. Лица ненависти: антисемиты и расисты на марше. Москва: Институт этнологии и антропологии РАН, Московское бюро по правам человека, 2010. 334 с.
178. Шнирельман, В.А. Арийский миф в современном мире. Т. 1. Москва: Новое литературное обозрение, 2015. 536 с.
179. Шнирельман В. А. Арийский миф в современном мире. Т. 2. Москва: Новое литературное обозрение, 2015. 440 с.
180. Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов / под ред. А.Е. Петрова, В. А Шнирельмана. Москва: ИА РАН, 2011. 382 с.
181. Малинова О. Ю. Актуальное прошлое: Символическая политика властвующей элиты и дилеммы российской идентичности. Москва: Политическая энциклопедия, 2015. 207 с.
182. Борозняк А. И. Жестокая память. Нацистский рейх в восприятии немцев второй половины XX и начала XXI века. Москва: РОССПЭН, 2014. 351 с.
183. Васильев А. Memory studies: единство парадигмы – многообразие объектов. *Новое литературное обозрение*, 2012. №5. С. 461-480.
184. Сафронова Ю.А. Историческая память: введение. Санкт-Петербург: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019. 220 с.
185. Империя и нация в зеркале исторической памяти: сборник статей / Зерубавель Яель [и др.]. Москва: Новое издательство, 2011. 416 с.
186. Травма: пункты. Сборник статей / сост. С. Ушакин, и Е. Трубина. Москва: Новое литературное обозрение, 2009. 936 с.
187. Историческая память и диалог культур: Сборник материалов Международной молодежной научной школы 5–6 сентября 2012 г.: в 3-х томах. Казань: Издательство КНИТУ, 2013. Т.1 – 364 с., Т.2 – 368с., Т.3 – 220 с.
188. «Расскажу вам о войне...» Вторая мировая и Великая Отечественная войны в учебниках и сознании школьников славянских стран / кол. авт.: Т. С. Гузенкова (отв. ред.), Д. А. Александров, А. Б. Едемский, В. Д. Кузнечевский, Д. А. Мальцев, В. В. Марьина, П. В. Мультиатули, А. А. Ожиганова, О. В. Петровская, Е. С. Роговой, В. Н. Филянова. Москва: РИСИ, 2012. 432 с.
189. Методологические вопросы изучения политики памяти: Сб. научн. тр. / отв. ред. Миллер А. И., Ефременко Д. В. Москва-Санкт-Петербург: Нестор-История, 2018. 224 с.
190. Политика памяти в современной России и странах Восточной Европы. Акторы, институты, нарративы / под. ред. А. И. Миллера, Д. В. Ефременко Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2020. 632 с.
191. Киридон А. Студії пам'яті в Україні: основні тенденції становлення. *Україна-Європа-Світ. Міжнародний збірник наукових праць*. 2014. вип. 14. С. 265-273.

192. Київ у національній пам'яті. Колективна монографія / [Л. І. Буряк, Л. А. Ведмідь, І.Б.Гирич та ін.]. Київ: ДП «НВЦ «Пріоритети», 2013. 400 с.
193. Бій під Крутами в національній пам'яті: Збірник документів і матеріалів / Упорядники: О.М. Любовець (керівник); О.М. Березовський, С.В. Бутко, А.О. Тищенко, І.В. Цимбал. Київ: ДПНВЦ «Пріоритети», 2013. 288 с.
194. Теоретико-методологічні засади дослідження історичної пам'яті: збірник наукових праць / за заг. ред. Кудряченка А.І. Київ: Державна установа «Інститут всесвітньої історії НАН України», 2019. 216 с.
195. Культура історичної пам'яті: європейський та український досвід / [Ю. Шаповал, Л. Нагорна, О. Бойко та ін.]; за загальною редакцією Ю. Шаповала. Київ: ІПЕНД, 2013. 600 с.
196. Кудряченко А. І. Федеративна Республіка Німеччина: засади демократичного сходження. Київ: Фенікс, 2020. 656 с.
197. Ткаченко В. Росія: ідентичність агресора : монографія. Київ: ВЦ «Академія», 2016. 256 с.
198. Киридон А. Гетеротопії пам'яті: Теоретико-методологічні проблеми студій пам'яті. Київ: Ніка-Центр, 2016. 320 с.
199. Киридон А. Минуле в інтерпретаціях істориків: П'ять розвідок про пам'ять: Монографія. Рівне: РІС КСУ, 2010. 128 с.
200. Нагорна Л.П. Історична пам'ять: теорії, дискурси, рефлексії. Київ: ІПЕНД ім. І.Ф.Кураса НАН України, 2012. 328 с.
201. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації: Монографія. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І.Франка, 2009. 558 с.
202. Дэвис Н. История Европы. Москва: АСТ Москва: Хранитель, 2006. 943 с.
203. Шапиро А. Русская историография с древнейших времен до 1917 года. Москва: Издательство "Культура", 1993. 766 с.
204. Раушнинг Г. Говорит Гитлер. Зверь из бездны. Москва: Миф, 1993. 384 с.
205. Appel de Blois. URL:  
[http://www.concernedhistorians.org/content\\_files/file/to/162.pdf](http://www.concernedhistorians.org/content_files/file/to/162.pdf)

**Розумюк Володимир Михайлович**, кандидат політичних наук, старший науковий співробітник, провідний науковий співробітник відділу теорії та методології всесвітньої історії Державної установи «Інститут всесвітньої історії НАН України».

## MEMORY STUDIES: ВІД ПАМ'ЯТІ ДО ЗАБУТТЯ

*У статті досліджується поняття memory studies, яке постає окремою дисципліною, в якій вивчається й аналізується проблематика пам'яті. Феномен пам'яті складає важливу частину життя людини, хоча і не є необхідною передумовою розумової діяльності. В memory studies пам'ять постає в різних аспектах – колективна, соціальна, культурна, генетична, історична. Ствердження всесвітньої «епохи пам'яті» обумовлено критикою офіційних версій історії, поверненням пам'яті спільнот і народів, чия історія ігнорувалася, активізацією різних меморіальних заходів тощо. Показано, що в якості соціально-культурного конструкту колективна пам'ять зберігає аутентичне минуле в якості його версії і слугує засобом досягнення певних цілей. Співвідношення колективної та індивідуальної пам'яті постає як співвідношення пам'яті та історії. Основна функція історичної пам'яті полягає у формуванні ідентичності. Розвиток memory studies виокремлює політичну, функціональну, накопичувальну пам'ять, які використовують минуле для формування національної ідентичності. В контекст історичної пам'яті включено поняття «забуття», «звичаю» і «традиції», які допомагають виявити переломні моменти історії, оскільки вони є індикаторами становлення нового суспільства.*

**Ключові слова:** *memory studies, пам'ять, історія, суспільство, традиція, генеалогія, культура.*

*The article examines the concept of memory studies, which is a separate discipline that studies and analyzes memory issues. The phenomenon of memory is an important part of life, although not presented as a necessary condition of mental activity. In memory studies, memory arises in various aspects - collective, social, cultural, genetic, and historical. The reason for claiming a worldwide «memory age» is criticism of official versions of history, the return of memory to communities and peoples whose history has been ignored, the activation of various memorial events, and more. It is shown that a social and cultural construct collective memory retains the authentic past as its version and serves as a means to achieve certain goals. The relation between collective and individual memory appears as the relation between memory and history. The primary function of historical memory is to form an identity. The development of memory studies distinguishes the political, functional, cumulative*

*memory that use the past to shape national identity. The context of historical memory includes the concepts of «oblivion», «custom» and «tradition» that help to identify the turning points of history as they are indicators of the emergence of a new society.*

**Keywords:** *memory studies, memory, history, society, tradition, genealogy, culture.*

*В статье исследуется понятие memory studies, которое является отдельной дисциплиной, в которой изучается и анализируется проблематика памяти. Феномен памяти составляет важную часть жизни человека, хотя и не предстает в качестве необходимого условия умственной деятельности. В memory studies память предстает в разных аспектах – коллективная, социальная, культурная, генетическая, историческая. Утверждение всемирной «эпохи памяти» обусловлено критикой официальных версий истории, возвращением памяти сообществ и народов, чья история игнорировалась, активизацией различных мемориальных мероприятий и тому подобное. Показано, что в качестве социально-культурного конструкта коллективная память хранит аутентичное прошлое в качестве его версии и служит средством достижения определенных целей. Соотношение коллективной и индивидуальной памяти является соотношением памяти и истории. Основная функция исторической памяти заключается в формировании идентичности. Развитие memory studies выделяет политическую, функциональную, накопительную память, используя прошлое для формирования национальной идентичности. В контекст исторической памяти включены понятия «забвения», «обычая» и «традиции», которые помогают выявить переломные моменты истории, поскольку они являются индикаторами становления нового общества.*

**Ключевые слова:** *memory studies, память, история, общество, традиция, генеалогия, культура.*

Розвиток людини, соціальних інститутів, принципів демократичного життя розширює поле науково-гуманітарних досліджень. В сучасних історико-культурологічних публікаціях все частіше зустрічається поняття memory studies. Під ним розуміється поле досліджень, а також окрема дисципліна, в яких вивчається і аналізується проблематика пам'яті. Разом з тим ці дослідження постають в різних аспектах: колективна пам'ять, соціальна пам'ять, генетична пам'ять, історична пам'ять. В їх контексті розрізняється пам'ять в «широкому» сенсі, де вона є об'єктом вивчення нейробіологів, психологів, практиків різних

психо- і мнемотехнік, і у «вузькому» сенсі, як вона постає об'єктом вивчення у гуманітарних науках.

Для подолання сумнівів в існуванні memory studies в якості самостійного дослідницького поля в 2008 р. був створений часопис «Memory studies», а в 2016 році – Асоціація досліджень пам'яті (The Memory Studies Association). Нова асоціація свою мету вбачає в об'єднанні існуючих груп, а також створенні медійно-культурного простору для практичної діяльності дослідників і політиків. Для реалізації цієї мети поставлено ряд завдань, серед яких привертають увагу наступні: вихід за рамки євро- і американоцентризму, розширення географії досліджень пам'яті; забезпечення відкритого онлайн доступу до ресурсів асоціації; залучення вчених з «дотичних» галузей (дослідження історичної спадщини, усна історія, транснаціональна юстиція, архівознавство); участь в якості експертів в політичних дискусіях [7, с. 31-32].

Головна ідея memory studies – феномен пам'яті складає важливу частину життя людини, хоча і не постає в якості необхідної умови розумової діяльності або частиною тіла. Людина звикла довіряти своїй пам'яті, хоча вона і підводить її. Разом з тим саме поняття «пам'ять» історичне, незважаючи на різні підходи і контексти розуміння. Так, в епоху Середніх віків, зазначає професор літератури Нью-Йоркського університету М. Каррутерс, під пам'яттю розуміли те, що сьогодні називають «уявленням» або «творчістю» [12]. Англійський історик Ф. Йейтс зазначає, що в ряді філософських систем епохи Відродження пам'ять розглядалася як «магічний метод» розкриття «таємної гармонії земної і трансцендентної сфер» [5], в яких перебуває людина.

На відміну від природничих наук, які пов'язують пам'ять із тілесністю або органами чуттів, для істориків, соціологів, культурологів, філософів пам'ять є важливим джерелом пізнання реалій соціального життя. При всій багатоманітності гуманітарних досліджень, в яких пам'ять розуміється по-різному, в них можна виявити і певну загальність. «Пам'ять – це спосіб

конструювання людьми свого минулого, – зазначає Ю. Сафронова. – З одного боку, вона може вивчатися як пам'ять-свідectво людей, які пережили певний досвід... З іншого боку, це поняття використовують для вивчення репрезентацій минулого і його конструювання через медіа пам'яті – книги, фільми, монументи, церемонії тощо» [7, с.15].

Проблема «пам'яті» зумовила ряд її різних тлумачень, оцінок, характеристик. Так, виступаючи проти запропонованого французьким соціологом М. Хальбваксом (з якого бере початок інтелектуальна генеалогія *memory studies*) поняття «колективна пам'ять», засновник школи «Анналів» Марк Блок вказує на метафоричність цього поняття, в силу чого воно має всі недоліки і чесноти, властиві метафорам. З одного боку, пам'ять активізує уяву, дозволяє визначити складні процеси і тим самим дає нові об'єкти для пізнання або нові «інструменти» для роботи зі «старими» знаннями. З іншого боку, кожна метафора «нічим не обмежена у створенні смислів. Її використання дозволяє вивчати що завгодно, а на будь-яку критику відповідати, що автор застосовує поняття метафорично» [7, с.16].

Метафоричність *memory studies* створює особливе «поле напруги», оскільки містить в собі можливість використання психології та психоаналізу, хоча не викликає заперечення і той факт, що вивчення індивідуальної пам'яті неможливе без розгляду соціального контексту. Екскурси ж в психоаналіз або нейробіологію скоріше роблять більш складним процес пізнання (в цілому і в пам'яті зокрема), ніж будуть йому сприяти, адже зовсім не обов'язково вияснити, які саме зони головного мозку відповідають за процес пригадування про Другу світову війну у Великобританії або Наполеона як «головне місце пам'яті» Франції. Природно, що американський історик В. Констайнер, виступаючи з методологічною критикою *memory studies*, наполягає на необхідності розділяти різні типи «соціальної пам'яті»: зокрема, автобіографічну і колективну. «Через відсутність такого розрізнення багато

дослідників колективної пам'яті здійснюють спокусливу, але потенційно смертельну методологічну помилку, сприймаючи і концептуалізуючи колективну пам'ять в термінах психології та емоційної динаміки індивідуального спогаду» [14, с.185].

Разом з тим не варто заперечувати доцільність звернення істориків до робіт психологів, адже в рамках *memory studies* історики регулярно зустрічаються з необхідністю інтерпретації автобіографічної пам'яті, пам'яті-свідцтва (свідчення). Потрібно бути знайомими із роботами, які пояснюють механізми так званих «абстракцій пам'яті». В цьому випадку історик буде краще розуміти: «якщо всі мемуаристи правди не говорять, деякі з них щиро вважають, що говорять “чисту” правду» [7, с.17].

Німецький історик Х. Вельцер вважає за необхідне долучати результати досліджень когнітивних психологів, зокрема для знання особливостей пам'яті про Другу світову війну, в якій Німеччині належала ключова роль. Адже людина може пам'ятати саму подію правильно, але «плутає джерело, може вбудовувати в історію свого життя повідомлення, епізоди і навіть цілі ряди подій, які походять не з її власного досвіду, а із зовсім інших джерел, із розповідей інших людей, романів, документальних і художніх фільмів, а також зі снів, видінь, фантазій... Саме візуальна репрезентація минулої події суб'єктивно більше всього переконує людину – вона згадує те, що було насправді і було саме так, як вона бачить це у своєму мисленні» [4]. Одне з основних послань статті Х. Вельцера полягає в тому, що пам'ять та історія майже не мають відношення одне до одного. З його точки зору, «автобіографічна пам'ять являє собою функціональну систему, завдання якої – допомагати людині вирішувати проблеми життя в теперішньому» [4].

В дискурсі «історична пам'ять» важливо розрізнати її «колективний» та «індивідуальний» аспекти. Для дослідників із часом поняття «колективна пам'ять» перестало являти собою значущість в силу свого антиіндивідуалізму.

В своїх роботах вже згадуваний М. Хальбвакс розумів під «колективною пам'яттю» репрезентації минулого, які поділяються колективно. Але при цьому наполягав, що індивідуальна пам'ять повністю соціально детермінована, а тому окрема людина не має значення для історії колективної пам'яті. Намагаючись подолати цей крайній соціологізм, історики почали винаходити власні альтернативні поняття: «культурна пам'ять», «соціальна пам'ять», «національна пам'ять» тощо. Така невизначеність поняття «пам'ять» є однією з головних основ критики *memory studies* [14]. Одночасно інші дослідники заявляють, що «пам'ять» не містить в собі нічого нового порівняно з такими класичними поняттями, як «міф», «звичай», «традиція» та «історична свідомість» [3, с.11].

Отже, поняття «пам'ять» як предмет наукового дослідження ставить дослідника перед вибором – який із розроблених і запропонованих підходів вибрати, на чому сконцентрувати увагу, яких цілей досягти.

Зазначимо, що проблема «пам'яті», насамперед історичної, активізувалася в дискурсах соціальних та гуманітарних дисциплін у 80-х роках минулого століття. Це було викликано ствердженням, зокрема, постмодерністського методу деконструкції, завдяки якому почала переосмислюватися вся попередня культура та історія. Дана обставина засвідчила перехід до нової епохи, що закономірно веде до переоцінки цінностей, зміни пріоритетів, визначення нових смислів. В цій ситуації поняття «пам'ять» протиставлялося історії як принципово інший спосіб відношення до минулого. Враховуючи дану обставину, німецький історик Я. Ассман стверджує: «Схоже, що навколо поняття пам'яті утворюється нова парадигма наук про культуру, завдяки якій різноманітні феномени в області культури – мистецтво, література, політика і суспільство, релігія і право – постають в новому контексті» [3, с.11].

Пам'ять як здатність свідомості людини вийшла за межі наукового середовища, перетворившись в привід та знаряддя для конфліктів всередині спільнот і держав, в міжнародній політиці та процесах реалізації геополітичних



проектів тощо. Констатуючи факт ствердження всесвітньої «епохи пам'яті», французький інтелектуал П. Нора визначає ряд її прикмет: критика офіційних версій історії і повернення їй «витіснених» трактовок; повернення пам'яті тим спільнотам, народам, окремим індивідам, чия історія приховувалася, ігнорувалася або знищувалася; розвиток генеалогічних пошуків і сімейних історій; активна організація різних меморіальних заходів; правове зведення рахунків з минулим; зростання числа різних музеїв; створення архівів і відкриття доступу до документів [6].

Аналізуючи причини зростання популярності досліджень проблеми «пам'яті», вчені пропонують ряд, хоча і не завжди співмірних, пояснень. З позицій дисциплінарного підходу зазначається: поява пам'яті як одного з ключових моментів «нового історизму» співпадає зі становленням «нової культурної історії, яка стала відповіддю на різні виклики постмодерну» [15]. Інтелектуальна мода на дослідження пам'яті, вважає А. Конфіно, співмірна з модою минулого століття на дослідження ментальностей [13].

Американський вчений П. Хаттон вважає, що історики, досліджуючи народну культуру, місцеві звичаї, структуру мислення і повсякденності, внаслідок зв'язку всіх цих тем «інертною силою минулого», так чи інакше підходили до «питання про характер і ресурси колективної пам'яті» [9, с.34].

Соціальною причиною популярності memory studies Я. Ассман вважає «відхід» покоління свідків «найтяжчих в анналах людської історії злочинів і катастроф». «Екзистенціальна суть» захоплення темою пам'яті і спогадів полягає в тому, що, підходячи до природної межі, коли «живий» спогад свідка постає під загрозою зникнення, суспільство зіштовхується з потребою вироблення «культурних форм пам'яті про минуле» [3, с.11-12].

Інтерес до минулого обумовлений також втратою сучасною епохою знання про те, що з минулого повинно зберігатися сьогодні. Тобто немає ідеологічних, патріархально-культурних, релігійних та інших детермінантів, які

визначали належне, гідне для збереження в пам'яті. Відчуття втрати привело до розширення самого поняття «пам'яті» при паралельному, практично неконтрольованому збільшенні кількості інститутів, які вивчають і відповідають за неї – музеїв, архівів, колекцій тощо.

У контексті філософії культури популярність пам'яті пояснюється закінченням культурної традиції епохи Модерну, приходом «посткультури» (Дж. Стайнер), в якій завершення минулої епохи постає в якості «старої Європи» (Н. Лукман). Хоча вона, попри все, «продовжує жити як предмет згадування і коментуючої обробки» [3, с.11].

Не менш важливе значення має деколонізація. Процеси звільнення народів викликали до життя потребу у ствердженні власної ідентичності через звернення до минулого. Пам'ять «меншості», що виникає в самих різних формах, приходить в суперечність із пам'яттю націй, ставить під сумнів можливість «колективної пам'яті». Наприклад, переосмислення пам'яті про спільне життя різних народів в СРСР. Інтерес до соціального переконструювання, або деконструкції минулого пояснюється тим, що в рамках ідей мультикультуралізму історична наука стала сприйматися як інструмент «домінування пануючих класів», тому розуміння нею минулого було поставлено під сумнів в ім'я інтересів «репресованих груп». Поряд з цим говорять про вплив нових засобів електронної фіксації на збереження і відтворення інформації, отже, творення «штучної пам'яті». Кожна подія в теперішньому оцінюється як «майбутнє минуле», гідне фіксації, так само як «історія життя кожної людини» [7, с.16].

Важливо відзначити все більш зростаючий рівень інституалізації memory studies, що свідчить про її становлення як окремої наукової дисципліни. Але це не врятувало memory studies від критики з початку перших років XXI століття. Зокрема, американська дослідниця Б. Зеліцер, вказуючи на зростаюче поле memory studies, яка вивчає всі думки, почуття і дії з минулого, котрі не вивчає

традиційна історія, пише про «труднощі двох видів»: «невизначеності предмета» і «відсутність чіткої концепції», в силу чого «колективна пам'ять», наприклад, описується через її протиставлення пам'яті індивідуальній. Отже, вчені виносять «судження лише про те, чим така пам'ять не постає насправді, а не про те, що вона собою являє» [16, с.234-235].

Дану обставину можна пояснити відходом від соціального контексту, котрий, як правило, завжди вносить відповідні корективи. З точки зору Й. Зерубавеля, історики, захопившись описом процесу конструювання пам'яті, упускають з виду суспільство, в якому ця пам'ять існує. Вони або описують «різноманітність конкуруючих версій однієї і тієї ж події, не пояснюючи того, яким чином конфлікт репрезентацій минулого не розколює суспільство, або, навпаки, розглядають пам'ять як щось гомогенне, ігноруючи суперечливі судження про минуле» [17]. З нашої точки зору, як перше, так і друге властиве для сучасної української історичної науки, в якій відбувається масштабна деконструкція історичного минулого.

Прагнучи знайти смисл в дослідженнях проблеми «пам'яті», В. Констайнер звертає увагу на ігнорування багатьма дослідниками її медійної складової. Оскільки мова йде про пошук смислу минулого, яке міститься в певному культурному контексті, колективна пам'ять за своєю природою завжди опосередкована, вона являє собою «мультимедійний колаж». Історики, звертаючись до вивчення документів, текстів, зображень, «коммеморативних практик» або ландшафтів, які фокусуються, як правило, на одній медійній складовій процесу згадування пам'яті, ігнорують інші. Друга проблема полягає в тому, що дослідники, відстоюючи свою теоретичну позицію, випускають тим самим із уваги «центральну роль людини в історії як творця репрезентацій» [14, с.180].

Отже, попри різного роду критичні зауваження і сумніви, memory studies ствердила себе в якості важливого наукового напрямку по вивченню

історичного минулого. Численні дослідження *memory studies*, хоча і не завжди одноставні, проте в цілому визнають пам'ять (колективну) в якості соціально-культурного конструкту. Це означає, що вона зберігає аутентичне минуле в якості його версії, прийнятої спільнотою і яка слугує засобом для досягнення певних цілей. Наприклад, створення колективної ідентичності. Пам'ять функціональна, кожна соціальна група зберігає пам'ять про минуле, переслідуючи різні цілі. Як правило, насамперед ставить мету сформуванню уявлення про себе по відношенню до «інших», і тим самим по-новому ствердити існуючий соціальний порядок. Пам'ять не існує раз і назавжди в сталому вигляді, вона постійно трансформується. Зміни пам'яті нелінійні, ірраціональні і не завжди логічно обґрунтовані. Нові події і нові ідеї суттєво впливають на сприйняття минулого, а вимоги нової інтерпретації минулого визначають розуміння теперішнього.

Важливою проблемою *memory studies* постає проблема співвіднесення колективної та індивідуальної пам'яті як співвідношення пам'яті та історії. Досліджуючи дану проблему, французький історик М. Хальбвакс, заперечуючи існування індивідуальної пам'яті як «суто індивідуальної властивості, яка виникла в свідомості, обмеженої власними ресурсами, ізольованої від інших», запропонував розрізняти «дві пам'яті». Перша належить індивіду і містить в собі його «власне минуле», а друга відноситься до «минулого колективу», до якого той належить. Говорячи точніше, «автобіографічна пам'ять та історична пам'ять» [8].

В той же час М. Хальбвакс постулює тезу, згідно якої «історія – це не все минуле, але вона і не все те, що залишається від минулого» [8]. Співвідношення пам'яті та історії описані вченим наступним чином: пам'ять шукає схожості між сьогоdnішнім днем і минулим – історія встановлює відмінності; пам'ять зав'язана на емоціях – історія безпристрасна; пам'ять слугує теперішньому – історія на службі в істини. «Історія, – писав М. Хальбвакс, – звичайно

починається в той момент, коли закінчується традиція, коли затухає або розпадається соціальна пам'ять. Тому потреба написати історію того чи іншого періоду, суспільства або людини виникає тільки тоді, коли вони вже пішли так далеко в минуле, що у нас мало шансів знайти навколо себе багатьох свідків, які зберігають про них який-небудь спогад» [8].

Таким чином, історія цікавить дослідника не сама по собі, а лише як об'єкт для порівняння, що дозволяє на контрасті підкреслити розуміння ним «історичної пам'яті». В центрі уваги М. Хальбвакса – конкретні механізми вбудовування «історичних» подій в індивідуальну пам'ять: спілкування зі свідками, розповіді старших із родини, читання книг – ось що дозволяє індивіду включатися в потік колективної пам'яті, доповнити його індивідуальні спогади. «Наша пам'ять спирається не на вивчену, а на прожиту історію» [8], – писав він.

Як правило, історичні події проходять поза окремою людиною і вбудовуються в її уявлення про минуле лише *post factum*. Так, історія країни дотична з життям одного з її громадян лише в дуже небагатьох точках. Сучасник не може відчувати, наприклад, що сьогодні почалася Перша (Друга) світова війна, оскільки «колективна пам'ять здатна зберігати тільки ті уявлення про минуле, які для чогось потрібні групі, вона (пам'ять) не виходить за межі цієї групи» [3, с.81]. В цьому сенсі М. Хальбвакс змушений був визнавати запропоноване ним поняття «історична пам'ять» невдалим, оскільки воно пов'язує разом два протилежних поняття – індивідуальну і колективну пам'ять.

В контексті свого дискурсу «культурної пам'яті» Я. Ассман пропонує відмовитися не лише від протиставлення історії й пам'яті, але також від розділення на «об'єктивну» історію і ціннісно «навантажений» міф. Для нього описувані ним форми пам'яті включають в себе й історію, й міф, тому що слугують одній і тій же функції – обґрунтуванню теперішнього. В якості прикладу він приводить з історії стародавнього Ізраїлю падіння фортеці Масади. Як історична подія, сьогодні вона слугує обґрунтуванням історії

держави Ізраїль: руїни фортеці стали місцем присяги новобранців ізраїльської армії. На основі цього прикладу Я. Ассман зазначає, що смисл історії Масади не в об'єктивному викладі подій, а в розповіді про «ті факти одночасно релігійного й політичного героїзму, до якого хочуть зобов'язати молодих ізраїльських солдатів» [3, с.81].

Основною функцією історичної пам'яті Я. Ассман вважає формування ідентичності як на індивідуальному, так і на колективному рівні. В силу чого він виділяє три рівні пам'яті: індивідуальна, для якої ідентичність – внутрішнє «Я»; комунікативна, ідентичність для неї – соціальне «Я» як сукупність соціальних ролей; культурна, ідентичність якої також культурна. Культурна пам'ять є «формою колективної пам'яті, оскільки розділяється і визначається певною кількістю людей, що складають колектив на основі їх належності до конкретної культури» [11, с.110].

В процесі подальших міркувань Я. Ассман називає чотири області у зовнішній по відношенню до індивіда пам'яті: міметична пам'ять, пов'язана з діяльністю і навчанням; предметна пам'ять, що включає різні шари минулого, які містяться в оточуючих людину речах; комунікативна пам'ять; культурна пам'ять. По відношенню до перших трьох вимірів культурна пам'ять є найбільш загальним поняттям. Комунікативна пам'ять відноситься до спогадів про недавнє минуле, які людина розділяє зі своїми сучасниками. Ця пам'ять має часовий вимір: виникає і зникає разом зі своїми носіями. Заснована на особистій комунікації та безпосередньому біографічному досвіді, комунікативна пам'ять охоплює три-чотири покоління [3, с.52-54].

Стосовно культурної пам'яті, то вона не пов'язана з безпосереднім досвідом індивіда, а є областю формування смислу. Фактично історія в рамках культурної пам'яті перетворюється у відтворення спогадом, а той, в свою чергу, стає основою для обґрунтовуючого спогаду. Культурна пам'ять пов'язана з походженням спільноти, яке відтворюється в пам'яті через свято і ритуал. В

результаті історія через спогад стає міфом, але при цьому залишається в смислі постійної і формуючої сили. Вона (ця сила) може існувати дуже довго, але тільки в рамках інституцій. На відміну від загальнодоступної сфери комунікативної пам'яті, культурна пам'ять, на думку Я. Ассмана, «завжди елітарна», завжди має «своїх носіїв і обмеження доступу». Окрім того, «вона не розповсюджується сама собою, а вимагає спеціальної турботи і контролю» [7, с.92].

В контексті своїх досліджень Я. Ассман приходить до висновку про роль писемності, яка обумовила появу пам'яті, що виходить за межі комуніційованого в кожному окрему епоху смислу. «Культурна пам'ять, – зазначає дослідник, – живить традицію і комунікацію, але не вичерпується ними. Тільки так можна пояснити розриви, конфлікти, реставрації, революції. Це вторгнення того, що знаходиться по той бік актуалізованого на даний момент смислу, повернення до забутого, відродження традиції, повернення витісненого – типова для писемної культури динаміка» [3, с.56]. Крім того, колективна пам'ять деформується через маніпулювання, цензуру, знищення, а також через пов'язану з ними еволюцію технічних засобів запису, способів збереження культурного смислу, політичної орієнтації груп носіїв.

Дослідження проблематики пам'яті продовжила А. Ассман, яка, критикуючи поняття «колективна пам'ять» за невизначеність, замінює його двома іншими: більш загальним «соціальна пам'ять» і більш частковим – «політична пам'ять». В центрі уваги дослідниці знаходиться комунікація між поколіннями та її соціальний горизонт, а також «медіальна основа» у вигляді книг, щоденників, фотографій тощо [2, с.34].

З точки зору А. Ассман, індивідуальна пам'ять існує на різних рівнях: насамперед на усвідомленому, який використовується для самоінтерпретації і самовизначення індивіда, що складається з елементів, доступних для включення в розповідь про себе, і несвідомому, який перебуває через ті або інші причини

поза увагою. По аналогії дослідниця пропонує розрізняти не пам'ять та історію, а два види пам'яті – «функціональну» і «накопичувальну». «Функціональна» пам'ять «формує колективні суб'єкти (держави, нації) через конструювання ними свого минулого. Накопичувальна пам'ять, навпаки, містить нейтральні, абстрактні для ідентичності предметні знання, які стали непридатними і чужими, а також репертуар втрачених можливостей» [2, с.34]. В цьому випадку культурна пам'ять являє собою «поле» постійної напруги взаємодії між функціональною і накопичувальною пам'яттю.

На соціальному рівні індивідуальна пам'ять «змішується» з чужими спогадами, тому власний досвід збагачується за рахунок чужого. Перехід від соціальної пам'яті до культурної, навпаки, завжди відчувається, оскільки на цьому рівні відбувається роз'єднання між пам'яттю і досвідом. Засновуючись на «символічних медіаторах», культурна пам'ять має довготривалу опору, в силу чого «основними рисами культурної пам'яті є, по-перше, екстерналізація і об'єктивація символів, по-друге, великий темпоральний діапазон, не обмежений терміном життя індивіда, по-третє, постійне переосмислення і засвоєння «живою» пам'яттю «позачасових смислів» культурної пам'яті» [2, с.31-32].

Простий розподіл на індивідуальну та колективну пам'ять приводить до деталізації пам'яті, дозволяючи виділити: пам'ять індивіда; пам'ять соціальної групи; пам'ять політичного колективу нації; пам'ять культури. Особливу увагу привертає виокремлення «політичної пам'яті» з культурної. Її основною ознакою є інституційно закріплене використання минулого для формування національної ідентичності. «На противагу багатоголосої соціальної пам'яті, – пише А. Ассман, – котра є пам'яттю “знизу” і яка знову і знову зникає зі зміною поколінь, національна пам'ять постає довготривалою і значно більш уніфікованою конструкцією, що закріплюється політичними інституціями, впливаючи на суспільство “зверху”» [2, с.35].



Основою для політичної пам'яті є міф, який, з точки зору дослідниці, насправді не спотворює історичні факти, як це зазвичай інтерпретується критикою ідеологій. Міф є поглядом на історію через призму ідентичності, зокрема національної, що обумовлює ефективне засвоєння минулого. В цьому плані важливішим є не «як насправді», а який потенціал для соціального впливу має історичний досвід. Політична пам'ять являє собою приклад функціональної пам'яті, вона досягає стабілізації за рахунок високої «символічної інтенсивності, колективних ритуалів і нормативних зобов'язань» [2, с.58].

На противагу даній позиції культурна пам'ять чинить опір уніфікації й інструменталізації, вона «очищена» від ідеології. При її засвоєнні центральну роль відіграють насамперед індивідуальні, а не колективні способи звернення до неї.

Але це питання і надалі залишиться дискусійним, як і роль особистості в історії. Своєрідним свідченням цього є обговорення концепту національної пам'яті в контексті пам'яті історичної, що актуалізує звернення до інтелектуального спадку французького філософа і письменника Е. Ренана. Його роботи по історії пам'яті, культурної спадщини християнства відіграють важливу роль в якості інструмента формування національної ідентичності. Хоча Е. Ренан не міркував спеціально про протилежність пам'яті та історії, для нього спогади стосовно нації не мали нічого спільного з історичною наукою. Навпаки, прогрес історичних досліджень, з його точки зору, являє «небезпеку для національності», оскільки розкриває факти, які повинні бути і були забуті заради єдності нації. З точки зору Е. Ренана, забуття, а не прагнення до істини, складає основу для конструювання національної пам'яті. Насамперед історична омана є одним з головних факторів створення нації, адже вона повинна «забути про насилля, яке – завжди і неминуче – лежить в її основі, але пам'ятати спільну славу, загальне співчуття і жаль» [7, с.104].

В полеміку стосовно проблеми національної пам'яті активно включився англійський дослідник Б. Андерсон, котрий вважає націю «уявною спільнотою». Вчений бачить у нації історичне і надзвичайно нове явище, яке існує лише два останніх століття. Він ставить питання: як культурний артефакт, який є виключно предметом уявлення, може змушувати людей не лише вбивати, але, що важливіше, віддавати свої життя за нього? Члени навіть маленької нації ніколи не будуть знайомі зі всіма, кого вони включають в одну з ними спільноту, саме тому нація є «уявленням» («уявною»). В той же час, «незалежно від фактичної нерівності й експлуатації, які в кожній нації можуть існувати, нація завжди розуміється як глибоке, горизонтальне товариство» [1, с.32].

Заклик Е. Ренана «забути» відносився не до подій, якими їх бачила сучасна йому історична наука, а до того, як вони були відомі існуючій в той же час національній пам'яті – братовбивчі війни між французами (Варфоломійська ніч, Альбігойські війни, Велика Французька революція). Дану позицію Б. Андерсон розглядає як «типовий механізм» пізнішого конструювання національних генеалогій. Так, школа вчить молодих американців пам'ятати події 1861-1865 рр. як громадянську війну, молодих англійців – не ставити питання, що саме завоював Вільгельм Завойовник. В інтерпретації Б. Андерсона виступи Е. Ренана як важливі для memory studies дослідження культурного забуття перетворюються в артефакт національного коммеморативного проекту. Вимагаючи «забути», Е. Ренан насправді засвідчує про його «пам'ятливість», але і він сам, і його слухачі здатні до «спогаду» лише тому, що їх «навчила цьому національна держава» [7, с.108-109].

Аналізуючи проблему «культурного забуття», Б. Андерсон зробив два важливих висновки. По-перше, для існування нації «факти братовбивства» так само важливі, як і наративи про мирне співіснування в минулі часи. По-друге, «забуття», як його розумів Е. Ренан, неможливе, якщо живі свідки. Так, у 1887 році ніхто не вимагав забути події Паризької комуни 1871 року, хоча вони

роз'єднували французів більше, ніж різанина католиками гугенотів в 1572 році [1, с.215-218]. Так само в Україні неможливо, у всякому разі на сучасному етапі, змусити «забути» участь українців у Великій Вітчизняній війні в складі Червоної (Радянської) армії, назвавши це участю в Другій світовій війні.

Дослідження Б. Андерсона показують, яку роль для нації як «уявної спільноти» відіграє забуття. Він ставить питання про те, чому новонароджені нації уявили себе стародавніми, і як саме їм вдалося забути про своє сучасне походження. Повсюдне фантазування про стародавнє національне минуле, яке почалося з початку XIX століття, було інтерпретоване Б. Андерсоном як природний наслідок «новизни». Націоналізм як нова форма свідомості вимагав створення власних наративів. В момент виникнення націй вони не вимагали історичного обґрунтування. В Декларації незалежності США немає посилань ні на Христофора Колумба, ні на якісь інші «історичні обґрунтування». Усвідомлення новизни, що породило, наприклад, введення «революційного календаря» Французькою республікою, швидко змінилося уявленням націоналізму як «поступової неперервної історичної традиції» [1, с.25, 211]. З точки зору дослідника, «забуття» – абсолютно природна властивість глибинних змін свідомості, оскільки потреба в наративі ідентичності змушувала новонароджені нації забувати, що вони є результатом радикального розриву з минулим, який відбувся в кінці XVIII століття.

Проблема «забуття» аналізується в контексті проблеми «традиції». З точки зору Е. Хобсбаума, традиція – це «сукупність суспільних практик ритуального або символічного характеру, що звичайно регулюються за допомогою явно чи неявно визнаних правил; її метою є впровадження визначених цінностей і норм поведінки, а засобом досягнення мети – повторення» [10, с. 48]. Необхідність повторення автоматично означає апеляцію до історичного минулого, однак цей зв'язок не завжди проявлений. Традиції «винаходять», «витворюють» в моменти радикальних розривів, але при цьому

утворюють ілюзію чогось незмінного в світі, який, попри намагання стабілізації, постійно трансформується.

Серед створених традицій Е. Хобсбаум виокремив три основних типи, що розрізняються за своїми функціями. Створені, винайдені традиції: встановлюють або символізують соціальний зв'язок, членство в групах, штучних або реально діючих общинах; вводять інститути, статуси, відношення, надають їм «законну» силу; соціалізують, тобто зафіксують в свідомості вірування, системи цінностей, правила поведінки [7, с.112].

На відміну від звичаїв, які гнучкі і легко пристосовуються до змін життя, традиції незмінні, пов'язані з фіксованими практиками. Прикладом різниці між традицією і звичаєм є британський суд, де звичай – це те, що судді роблять, а традиція – парики і мантиї. Стосовно правил, то вони, хоча і мають характер повторюваності, але «не володіють ритуальною або символічною функцією. Правила створюються для практичних потреб, легко пристосовуються до змін, хоча в них закладена можливість перетворення їх в традицію в той момент, коли буде втрачений практичний смисл» [7, с.113].

Винайдення традицій відбувається скрізь і завжди, особливо в періоди радикальних перетворень, коли разом зі старими соціальними формами руйнувалися й старі традиції, і їх заміщали або нові, або перетворені старі. В обох випадках «нове не перестає бути новим через те, що йому вдається бути нарядженим в одяг старовини» [10, с.52]. Саме це використання минулого для обґрунтування сучасності робить спостереження вченого особливо важливим для дослідження пам'яті. Він показав, як в процесі конструювання традиції, з одного боку, відбувається масоване запозичення старих ритуалів, формул і символів, а з другого – уявлення самої історичної спадкоємності. Час народження націй і національних рухів має «важливе значення для вивчення цього феномену, оскільки нація сама по собі – інноваційне явище» [7, с.113].

Вивчення процесу становлення традицій допомагає виявити переломні моменти історії, оскільки самі вони – індикатори і симптоми становлення нового суспільства. Всі традиції, покликані зміцнювати групову солідарність, так чи інакше використовують історію, культурну та політичну пам'ять. Винайдені традиції говорять не про ту історію, яка дійсно зберігається в народній пам'яті, а історію як частину ідеології, джерело знання про себе у нації, держави або політичного руху. Всі, хто «залучений у процес конструювання минулого, повинні постійно враховувати цю складову їх діяльності» [10, с.60], – вважає Е. Хобсбаум.

Таким чином, *memory studies* є широким полем досліджень, в яких аналізується колективна, історична, соціальна, політична, культурна та інші види пам'яті. Для істориків, соціологів, філософів пам'ять є важливим джерелом пізнання реалій соціального життя. Зростання популярності досліджень проблеми пам'яті обумовлено, поряд з іншими причинами, становленням нової культурної історії, яка стала відповіддю на виклики сучасності. Популярність дослідження пам'яті пояснюється також закінченням культурної традиції епохи Модерну і приходом «посткультури». Форми пам'яті включають в себе й історію, й міф, оскільки слугують обґрунтуванню теперішнього. Культурна пам'ять пов'язана з областю формування смислу. Індивідуальна пам'ять використовується для самоінтерпретації і самовизначення конкретної людини. Становлення національної пам'яті відбувається в руслі культури, історії, звичаїв і традиції.

### **Список використаних джерел та літератури**

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: КАНОН-Пресс-Ц; Кучково поле, 2001. 288 с.
2. Ассман А. Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 328 с.

3. Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
4. Вельцер Х. История, память и современность прошлого. Память как арена политической борьбы. *Неприкосновенный запас*, № 2–3 (40–41). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/vel3.html>
5. Йейтс Ф. Искусство памяти. СПб.: Университетская книга, 1997. 480 с.
6. Нора П. Всемирное торжество памяти. *Неприкосновенный запас*, № 2–3 (40–41). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/nora22.html>.
7. Сафронова Ю. А. Историческая память: введение. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019. 220 с.
8. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память. *Неприкосновенный запас*, № 2–3 (40–41). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>
9. Хаттон П.Х. История как искусство памяти. СПб.: Наука, 2003. 424 с.
10. Хобсбаум Э. Изобретение традиции. *Вестник Евразии*. 2000. № 1. С. 47–62.
11. Assmann J. Communicative and Cultural Memory. *Cultural Memory Studies: An Interational and Interdisciplinary Handbook* / ed. by A. Erll, A. Nünning, Berlin; New York: De Gruyter, 2008. S. 109-119.
12. Carruthers M. The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture. – Cambridge University Press, 2008. 540 p.
13. Confino A. Collective Memory and Cultural History: Problems of Method. *The American Historical Review*. 1997. Vol. 102, Issue 5. P. 1386-1403.
14. Kansteiner W. Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies. *History and Theory*. 2002. Vol. XI. № 2. P. 179-197.
15. Klein K. On the Emergence of Memory in Historical Discourse. *Representations*. 2000. № 69. Special Issue: Grounds for Remembering. P. 127-150.
16. Zelizer B. Reading the past against the Grain: The Shape of Memory Studies. *Critical Studies in Mass Communication*, 1995. Vol. 12. № 2. P. 214-239.
17. Zerubavel Y. The Recovery of Masada: A study in collective memory. *The Sociological Quarterly*. 1986. Vol. 27. № 2. P. 147-167.

**Ільїн Володимир Васильович**, доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник відділу теорії та методології всесвітньої історії Державної установи «Інститут всесвітньої історії НАН України».

## СОЦІАЛЬНІ ІНСТИТУТИ І КОЛЕКТИВНА ПАМ'ЯТЬ

*Автори розглядають соціальний інститут як систему стабільних, постійно відтворювальних зв'язків між людьми. Ці зв'язки є організаційно оформленими. Інститути влади мають свою інституційну пам'ять. Існують формальні і неформальні інститути. До перших належать правові акти. До других сприйняті людьми стабільні структури уявлень про світ, ідентичності, системи цінностей, які склалися в рамках традиції. Політична культура є сукупністю неформальних інститутів. Вона є історично стабільним компонентом політичної системи. Неформальні політичні інститути забезпечують історичну спадкоємність. Формальні справи змінюються, а неформальні обмеження ні. Еволюція неформальних інститутів створює залежність від історичного шляху розвитку. Задана одного разу історична траєкторія буде актуальною тривалий час.*

**Ключові слова:** соціальні інститути, формальні і неформальні інститути, колективна пам'ять, політична культура, політична система.

*The author's presents of methodological problematizations in studying interaction between social institute and collective memory in Ukraine. Some modern interpretations of the notion institute are discussed and a dominant admission limiting this notion interpretation variance is introduced. The institutes are also interpreted as the active subjects, agents of inequalities reproduction, as well of formation of individuals' ways of inequalities perception, attitudes and estimates of own position and status in the society. Political culture is a set of informal institutions. It is a historically stable component of the political system than the sum formally defined legal characteristics. Informal political institutions provide historical continuity. Formal rules change and informal rules limitation. The evolution of informal institutions aerates a dependency on the historical road of development. Once a given historical trajectory through informal institutions once operate for a long time.*

**Key words:** social institutions, formal and informal institutions, collective memory, political culture, political system.

*Социальный институт – это система устойчивых, постоянно воспроизводящихся связей между людьми, как правило, организационно оформленных. Институты власти имеют свою институциональную память.*

*Существуют формальные и неформальные институты. К первым можно отнести правовые акты. Ко вторым принадлежат разделяемые людьми устойчивые структуры представлений о мире, идентичности, системы ценностей, сложившиеся в рамках традиции. Политическая культура является совокупностью неформальных институтов. Она является исторически устойчивым компонентом политической системы, а не совокупностью формально заданных законодательных характеристик. Неформальные политические институты обеспечивают историческую преемственность. Формальные правила меняются, а неформальные ограничения нет. Эволюция неформальных институтов создает зависимость от исторического пути развития. Заданная однажды историческая траектория благодаря неформальным институтам будет действовать продолжительное время.*

**Ключевые слова:** социальные институты, формальные и неформальные институты, коллективная память, политическая культура, политическая система.

Домінантною тенденцією досліджень у сфері колективної та індивідуальної пам'яті є тісний зв'язок цих категорій із історичною наукою. Однак варто пам'ятати, що дослідження практик, пов'язаних із колективною пам'яттю, завжди є міждисциплінарними. Безпосереднім зв'язком між колективною історичною пам'яттю та політичною наукою є соціальні інститути. Інституційний напрямок у політології є потужним кейсом соціально-політичних досліджень.

Наприкінці 1990-х років сформувався напрямок нового інституціоналізму. Ця наукова течія є «парасольковою» щодо різних наукових напрямів, включно із роллю соціально-економічних інститутів, політичних інститутів [1, с.30]. Найбільш розлогими та теоретично обґрунтованими є дослідження в сфері політичних інституцій [2, с.260]. О.Кек дослідив, яким чином працює інституційна пам'ять в міжнародних відносинах [3, с.640]. Т. Коелбе теоретично обґрунтував наявність соціально-політичних зв'язків між політологією і соціологією [4, с.240]. Й. Марч довів, що політичні інститути є організаційним фактором політичного життя, а їхня колективна пам'ять впливає на обрання тенденцій політичного розвитку [5, с.740]. Однак теоретичне обґрунтування



епістеміологічних зв'язків між соціальними інститутами та колективною пам'яттю потребує поглибленого аналізу [6, с.131]. П. Пірсон слушно наголосив, що навіть дослідження політичних інститутів потребує тісних зв'язків із історичною наукою [7, с.38]. Різні приклади таких досліджень історичного інституціоналізму у компаративних політичних студіях навели К. Телен та С. Стейнмо [8, с.28]. Розгортання таких досліджень є плідною проблематикою міждисциплінарних досліджень на вітчизняних історичних матеріалах.

Метою статті є теоретичне обґрунтування зв'язків між соціальними інститутами та колективною пам'яттю.

Звичайно, насамперед мова має йти про індивідуальну пам'ять. Вона є здатністю особистості, яка є її носієм, відображати свою автобіографічну і запозичену пам'яті. Колективна пам'ять ґрунтується на індивідуальній. Особисті спомини мають соціальний вимір, оскільки є складними образами, які виникають тільки через комунікацію і взаємодію в рамках соціальних груп. Природно, що історики мають справу із історичною пам'яттю. Фактично історична пам'ять може розглядатись як спосіб збереження й трансляції минулого в епоху втрати традиції (звідси – винайдення традиції і впровадження місць пам'яті). Історична пам'ять також є формою індивідуальної пам'яті про минуле. Антропологічні дослідження засвідчують, що історична пам'ять є частиною соціального запасу знань, які існували вже в примітивних суспільствах. Історична пам'ять пов'язана із колективною пам'яттю про минуле, коли мова йде про певну групу. Завжди треба пам'ятати, що історична пам'ять не існує за межами соціальної пам'яті. З точки зору інституційної теорії саме історична пам'ять є каналом передачі досвіду та відомостей про минуле від одного покоління до іншого.

Французький соціолог Е. Дюркгейм, досліджуючи релігійні уявлення, обґрунтував факт існування колективної пам'яті. Колективна пам'ять є

сукупністю дій колективу або соціуму, спрямованих на символічну реконструкцію минулого в сучасному. З точки інституційної теорії варто наголосити, що колективна пам'ять не є сумою спогадів окремих людей, а є своєрідним культурним витвором, що форматується під впливом сім'ї, релігії, мовних структур, повсякденних практик та суспільних і державних інститутів. Конструювання колективної пам'яті є необхідною умовою існування нації. Як соціальний інститут пам'ять виконує комунікативну функцію, коли розглядається як пам'ять про недавнє минуле, спогади, які особа поділяє зі своїми сучасниками. Недавнє минуле не сягає більше трьох поколінь. Типовим прикладом комунікативної пам'яті є пам'ять поколінь. Зміст комунікативної пам'яті це, як правило, історичний досвід у рамках індивідуальних біографій. Різновидом комунікативної пам'яті є національна пам'ять як феномен суспільної свідомості, вона є селективно збереженою нацією сукупності знань, уявлень та ціннісних оцінок тих подій минулого, які справили вирішальний вплив на її становлення, самоідентифікацію, державотворчі й цивілізаційні досягнення.

Національна пам'ять включає в себе знання основних подій національної історії. Пам'ять поколінь один зі способів хронологічного виміру колективної пам'яті: 1) колективна пам'ять когорти, суспільно-вікової групи людей, чий життєві шляхи внаслідок близькості дат народження подібні в аспектах, обумовлених соціальним розвитком конкретного суспільства; 2) в родовій пам'яті – автобіографічні пам'яті спільноти людей, рівновіддалених від спільного предка. Пам'ять поколінь працює в соціальних інститутах та є формою інституційної пам'яті.

Найбільш яскраво зв'язок між соціальними інститутами та колективною пам'яттю проявляється у ритуалах. Саме ритуал є сукупністю традиційних дій, що здійснюються в установленому порядку, певна норма і форма символічної суспільної поведінки. Ритуал, як правило, є специфічною програмою поведінки,

що забезпечує виживання колективу. Основні цілі використання ритуалу: а) закріпити й підтримати необхідні для здійснення впливу норми поведінки та стосунків; б) усталити й канонізувати стереотипні дії; в) забезпечити контроль соціальної психіки у великих і малих групах в процесі захоплення, використання, утримання влади.

Зауважимо, що інституційна колективна пам'ять за своєю природою не може бути перманентно безперервною. Можлива втрата соціальним інститутом своєї інституційної пам'яті через механізми соціальної амнезії, тобто втрату, зневажання або спотворення спогадів соціуму про минуле, історію, культуру, знакові постаті. Соціальна амнезія спостерігається в умовах динамічних змін соціальних цінностей, норм і кодексів поведінки, трансформацій суспільно-політичного життя, катастрофічних стресів. Амнезія соціальна є атрибутом соціальної пам'яті, розвантажує суспільство від тягара минулого.

Соціальні колективні інститути відіграють важливу роль у так званих «війнах пам'ятей», яка є різновидом конфліктів пам'ятей; зіткненням інтересів окремих груп спільноти чи спільнот на ґрунті різних інтерпретацій образів минулого. Здебільшого «війни пам'ятей» виникають у суспільствах, які зазнали травматичного досвіду, конструюються насиллям і травмою, репрезентованими в минулому. Ускладнює ситуацію накладання старих і нових індивідуальних і колективних травм пам'яті. Внаслідок такого проникнення формується складна спільнота з високим імперативом обов'язку пам'ятати. Якби минуле було тільки історією, воно б не боліло.

Поль Рікер наголошує на визнанні і прийнятті історії іншого, модель прощення направлена на перегляд пам'яті про минуле з метою конструювання дискурсу милосердя та взаємного співчуття. Формою війн пам'яті є «війни пам'ятників» як конфліктні ситуації внутрішньогромадянського або міждержавного масштабу (протистояння суспільно-політичного, ментального, ідейно-наукового або фізичного характеру) навколо спорудження (знищення,

перенесення, наповнення політизованим змістом) пам'ятників та інших матеріальних носіїв цільової історичної інформації. У ширшому розумінні – творення або використання місць пам'яті для досягнення політичних цілей.

Механізми колективної інституційної пам'яті працюють через коди пам'яті, які є системою умовних знаків, назв, сигналів для передавання, збереження, обробки та відтворення інформації пам'яттєвого дискурсу; спосіб організації простору пам'яті. Код пам'яті забезпечує систему комунікації. Будь-який код потребує декодування. Класифікація кодів пам'яті: дієві, просторові, часові, антропоморфні, тілесні, моральні, соціальні, біографічні, генетичні, предметні, метеорологічні, харчові, сенсорні, релігійні, космологічні, зооморфні, кольорові, звукові, геометричні, вагові, числові, вербальні.

Проявами інституційної пам'яті є коммеморація як церемонія, організована на вшанування пам'яті однієї або кількох значущих подій. Це ритуальні практики вшанування пам'яті або ж символічні репрезентації, що звертаються до минулого та впливають на формування колективної пам'яті й національної ідентичності, одна з форм збереження та поширення пам'яті. Коммеморація мобілізує різноманітні дискурси і практики в репрезентації події та несе в собі соціальне і культурне бачення пам'яті про коммеморативну подію. М. Фуко констатував, що поряд зі спогадами, канонізованими в офіційно затвердженій традиції, існує масив спогадів протилежного змісту. Ворогуючі угруповання розгортають свої трактування історії певної спільноти для того, щоб здобути контроль над політичною системою чи обґрунтувати свою сепаратистську позицію.

Соціальні інститути можуть бути задіяними у процесі маніпулювання історичною свідомістю. Саме вона є одним із способів соціального управління, шляхом створення нової або зміни існуючої думки щодо перебігу історичних подій, ролі певних осіб, причин та їх наслідків, за допомогою цілеспрямованого впливу на суспільну або індивідуальну психологію, свідомість та підсвідомість,

програмування думок і прагнень мас, їхніх настроїв і навіть психічного стану з метою забезпечити таку поведінку, яка потрібна суб'єкту маніпулювання.

Способами маніпуляції історичною свідомістю є: 1) пряме підтасування фактів; 2) замовчування невігідної інформації; 3) упередженість інтерпретації фактів; 4) надання сфальсифікованої інформації; 5) навішування ярликів для компрометації історичних діячів; 6) використання групових інтересів. Основні засоби маніпуляції історичною свідомістю: 1) мовні (використання штампів, ідеологічних і політичних кліше); 2) немовні (блокування невігідної інформації, подання інформації у сприятливому для себе контексті); 3) активні (насаджування стереотипів і цінностей); 4) пасивні (фрагментарність інформації). Поведінка людей і їх ментальність завжди вибудовується залежно від пануючої в даний момент картини світу.

Своєрідним соціальним інститутом є місця пам'яті, тобто місця, в яких суспільство добровільно збирає ті спогади, які для нього є важливою і невід'ємною частиною свого індивідуального вигляду. Місця пам'яті постають у трьох вимірах – матеріальному, символічному, функціональному. Об'єкт стає «місцем пам'яті», коли уникає забуття, коли він викликає емоції певної спільноти. Відбувається повернення пам'яті під контроль істориків, коли минуле стає непередбачуваним і занадто залежним від імперативів сьогодення.

**Висновки.** Соціальні інститути є основою мережових структур, які впливають на функціонування та відтворення колективної пам'яті. Зважаючи на це, соціальні інститути мають власну пам'ять. Її механізми цілком відповідають особливостям функціонування більшості видів пам'яті індивідуальної, колективної, національної. У цьому сенсі соціальні інститути залишаються важливими соціальними агентами, які формують та зберігають національну ідентичність.

### Список використаних джерел та літератури

1. Immergut E. The Theoretical Core of the New Institutionalism. *Politics Society*. 1998. № 26. P. 5-34.
2. Kaiser A. Die politische Theorie des Neo-Institutionalismus. *Politische Theorien der Gegenwart*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2001. P. 253-282.
3. Keck O. Der neue Institutionalismus in der Theorie der Internationale Politik. *Politische Vierteljahresschrift*. 1991. №32. P. 635-653.
4. Koelble Th. The New Institutionalism in Political Science and Sociology. *Comparative Politics*. 1995. №27. P. 231-243.
5. March J.G. The New Institutionalism: Organizational Factors in Political Life. *American Political Science Review*. 1984. №.78. P.734-750.
6. Peters G. Institutional Theory in Political Science. The New Institutionalism. London, New York: Pinter, 1999. 232 p.
7. Pierson P. Politics in Time. History, Institutions and Social Analyses. Princeton: Princeton University Press, 2004. 208 p.
8. Thelen K., Steinmo S. Historical Institutionalism in Comparative Politics. *Structuring Politics. Historical Institutionalism in Comparative Analysis* / Ed. Steinmo Sven, Thelen Kathleen, Longstreth Frank. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. (272 p.). P.1-32.

**Асатуров Сергій Костянтинович**, кандидат історичних наук, доцент кафедри міжнародних відносин і соціальних наук Національного університету біоресурсів і природокористування України.

**Мартинів Андрій Юрійович**, доктор історичних наук, професор, провідний науковий співробітник відділу історії міжнародних відносин і зовнішньої політики України Інституту історії України НАН України.

## КОММЕМОРАТИВНІ ПРАКТИКИ В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ДИСКУРСІ БІБЛІОТЕКИ КОНГРЕСУ

*На прикладі Бібліотеки Конгресу показано, як можна впливати на формування та збереження національної пам'яті, використовуючи соціокультурний дискурс національних бібліотек. Аналіз фокусується на основних семантичних тенденціях соціокультурного дискурсу Бібліотеки Конгресу. Обґрунтовано, що смисли, які поширюються бібліотеками, є джерелом визначення ключових акцентів концепту колективної пам'яті. Виявлено демократичний підхід у побудові соціокультурного дискурсу Бібліотеки Конгресу, взаємодію у цьому процесі експертів, бібліотекарів та користувачів, які мають можливість впливати на те, які смисли зберігаються і поширюються бібліотекою. Такий підхід дає змогу розглядати соціокультурний дискурс Бібліотеки Конгресу як інструмент не тільки для збереження національної пам'яті, зміцнення і збереження ідентичності, але й як інструмент їх трансформації і розвитку.*

**Ключові слова:** Бібліотека Конгресу, національна бібліотека, соціокультурний дискурс, національна пам'ять, ідентичність, американська пам'ять, коммеморативні практики.

*On the example of the Library of Congress shows how to influence the formation and preservation of national memory, using the sociocultural discourse of national libraries. The analysis focuses on the main semantic trends of the socio-cultural discourse of the Library of Congress. It is substantiated that the meanings that are disseminated by libraries are the source of the key emphases of the concept of collective memory. A democratic approach has been identified in constructing the socio-cultural discourse of the Library of Congress, the interaction of experts, librarians and users involved in this process, which have an opportunity to influence what meanings are stored and distributed by the library. This approach makes it possible to consider the socio-cultural discourse of the Library of Congress as an instrument not only for the preservation of national memory, the strengthening and preservation of identity, but also as an instrument for their transformation and development.*

**Key words:** The Library of Congress, national library, socio-cultural discourse, national memory, identity, American Memory, commemorative practices.

*На примере Библиотеки Конгресса показано, как можно влиять на формирование и сохранение национальной памяти, используя социокультурный дискурс национальных библиотек. Анализ фокусируется на основных семантических тенденциях социокультурного дискурса Библиотеки Конгресса. Обосновано, что смыслы, которые распространяются библиотеками, является источником определения ключевых акцентов концепта коллективной памяти. Выявлен демократический подход в построении социокультурного дискурса Библиотеки Конгресса, взаимодействие в этом процессе экспертов, библиотекарей и пользователей, имеющих возможность влиять на то, какие смыслы хранятся и распространяются библиотекой. Такой подход позволяет рассматривать социокультурный дискурс Библиотеки Конгресса как инструмент не только для сохранения национальной памяти, укрепления и сохранения идентичности, но и как инструмент их трансформации и развития.*

**Ключевые слова:** Библиотека Конгресса, национальная библиотека, социокультурный дискурс, национальная память, идентичность, американская память, коммеморативные практики.

Реалії сьогодення надзвичайно актуалізують і переводять у політичну площину питання формування і збереження національної пам'яті – консолідованого уявлення спільноти про свою історію, цінності, традиції, свій історичний досвід включно з консенсусними інтерпретаціями неоднозначних і суперечливих епізодів.

Тож на часі є вивчення коммеморативних практик тих документно-інформаційних установ, для яких участь у збереженні пам'яті спільноти є сутнісною частиною їхньої діяльності – бібліотек, адже однією з базових соціальних функцій бібліотек є меморіальна – збереження фонду, що містить зафіксоване в документальному вигляді інформаційне відображення духовного надбання спільноти, а також інформацію, необхідну для її подальшого розвитку. У першу чергу ідеться про національні бібліотеки як сховища документованої духовної спадщини нації, соціокультурний дискурс, який ними формується, трансляцію ними смислів, які актуалізують в національній пам'яті ключові для даного соціуму цінності і сприяють у такий спосіб консолідації спільноти.



Різні аспекти значення і використання соціокультурного дискурсу бібліотек у суспільно-політичних процесах розкриваються в працях Гері і Марі Редфорд [11], П. Джегера, У. Горхем, Д. К. Бертота і Л. Сарін [4], К. Елстед та Е. Карі [1], Дж. Кітченс [5], М. Болін [2], П. Лора [9].

Враховуючи актуальність оптимізації діяльності українських національних бібліотек із збереження і формування національної пам'яті, особливе значення соціокультурного дискурсу національних бібліотек України в умовах інформаційної агресії з боку Росії, доцільним є вивчення позитивного зарубіжного досвіду, зокрема – дослідження комеморативних практик в соціокультурному дискурсі однієї з провідних національних бібліотек світу – Бібліотеки Конгресу США (БК).

Основними джерелами для вивчення соціокультурного дискурсу Бібліотеки Конгресу стали офіційний сайт установи та створений Бібліотекою Конгресу інформаційний ресурс «America's story from America's Library» [8], аналіз контенту яких дав змогу визначити пріоритети бібліотеки у здійсненні політики пам'яті. Для вивчення відображеного на сайті установи соціокультурного дискурсу БК в динаміці протягом майже півтора року – з 18.11.2016 р. по 14.03.2018 р. – було застосовано метод моніторингу.

Враховуючи діалектичний взаємозв'язок між історією, пам'яттю й ідентичністю, в першу чергу привертає увагу відомий проект Бібліотеки Конгресу «Пам'ять Америки» [6]. Проект є цифровою проекцією документованої історії і творчості США. Представлені в ньому матеріали з фонду БК та інших інституцій стосуються подій, постатей, місць, ідей, які пов'язані з формуванням образу США і слугують духовними орієнтирами у подальшому розвитку нації.

Ознайомлення в листопаді 2016 р. з провідними рубриками проекту дало змогу висунути гіпотезу стосовно визначення таким чином бібліотекою найважливіших з погляду специфіки США тематичних акцентів: формування

уявлення про важливість афроамериканського компоненту в історії США, акцентів на прагненні і непростому шляху побудови правової держави, просторовому компоненті державотворення, локальній специфіці регіонів, розвинених науці, літературі, мистецтві, потужному економічному фундаменті тощо.

На користь конструювання саме такого смислового концепту соціокультурного дискурсу БК свідчать, також, результати аналізу реєстру електронних виставок бібліотеки (усього – 129 позицій). Станом на 11 березня 2018 р. серед трансльованих бібліотекою в такий спосіб смислів переважали пов'язані з культурою і талантами нації, світовою культурою і міжнародним контекстом, державністю і націєтворенням, загальнолюдськими, гуманістичними, демократичними цінностями, війнами, конфліктами, тероризмом, територіями країни і географією, афроамериканською історією США, корінними народами і доколумбівською Америкою (див. таблицю 1):

Таблиця 1.

Електронні виставки Бібліотеки Конгресу (1992 – 2018pp.)

Тематика	Кількість на 11 березня 2018 р.
Культура і таланти нації	56
Державність (смили, пов'язані з Конституцією, створенням США, видатними державними діячами як-от Авраам Лінкольн і Томас Джефферсон), американські цінності, смили, що формують націю	19
Світова культура і міжнародний контекст	35
Загальнолюдські, гуманістичні, демократичні цінності	9
Війни, конфлікти, тероризм (Громадянська війна у США, Перша світова і Друга світова війни, війни в Кореї і В'єтнамі, війна в Перській Затоці, Холодна війна, проблема тероризму)	7
Територія країни і географія	5

Афроамериканська історія США	4
Корінні народи Америки, рання (доколумбівська) Америка	3
Екологія	3
Єврейська тематика	1
Спорт	1

При цьому навіть не пов'язані, на перший погляд, з питаннями націєтворення і держави виставки інтегруються в «ідентичнісний» контекст за допомогою назв або опису. Так, в назвах 15 з 56 виставок, що відображають різні аспекти культурного розвитку США, наявні слова «Америка» або «Американський»: «надія Америки», «легенда Америки», «книги, що сформували Америку», «дизайн Американського ландшафту» тощо.

В плані державо- і націєтворчих смислів показовими є такі позиції «виставкового» топу Бібліотеки, як виставки «Америка читає: тисячі читачів обрали книги, які формували Америку» («America Reads: Thousands of Readers Choose Books that Shaped America», січень 2017 [7] та «Фіксуючи на карті зростання нації: від незалежності до державності» («Mapping a Growing Nation: From Independence to Statehood», вересень 2016, листопад 2016 р.) [10].

Що стосується останньої, то йшлося про демонстрацію цифрової копії першої карти незалежних Сполучених Штатів, складеної та опублікованої в Америці американцем Абелем Буелем (Abel Buell). Привертає увагу змістовна ємність назви виставки, в якій карта США трактується як візуальне відображення процесу державотворення і наголошується на процесі переходу від незалежності до державності як уособленні зростання нації.

Що ж до виставки «Америка читає: тисячі читачів обрали книги, які формували Америку», то нагадаємо, що раніше, у 2012 р., Бібліотека Конгресу виступила з ініціативою організації виставки «Книги, які сформували Америку» («Books That Shaped America»). Виставка представляла 88 книг (кількість книг

була обумовлена можливостями виставкового простору Бібліотеки Конгресу), які вплинули на національну ідентичність – від памфлету Томаса Пейна «Здоровий глузд» до «Кота в капелюсі» Доктора Сьюза. Як пояснював тоді керівник відділу рідкісних книг і спеціальних колекцій Бібліотеки Конгресу Марк Дімунейшн (Mark Dimunation), який брав участь в роботі комісії істориків, літературних експертів, поетів і вчених, що обирала книги для включення до експозиції, комісія шукала книги – будь-то художня література чи соціальні науки – які увібрали в себе та відобразили момент часу в історії Америки, який американці зрозуміли і визнали в собі [3].

Примітно, що дослідження бібліотекою питання визначення тих книг, що справили вплив на формування американської нації, триває. На разі саме за результатами проведеного дослідження і відгуків читачів організовано виставку «Америка читає...», в якій поряд з визначеними раніше 88-ма книгами представлені ще Топ-40 інших книг, які сформували Америку, обраних користувачами.

Формування виставки в такий спосіб, окрім дотримання принципу демократичності, дає змогу визначати важливі для спільноти смисли «знизу», самою громадськістю, відображаючи («зчитуючи») суспільну трансформацію цінностей, поглядів і переконань. Бібліотека надає платформу та ініціює процес осмислення і створення соціокультурного дискурсу, а формування і визначення актуальних смислів відбувається знизу. За словами самих ініціаторів виставки, вона має на меті «надати поштовх новим обговоренням того, які найбільш впливові книги були написані і читаються в Америці і який їхній вплив на наше життя» [7].

Такий підхід на разі використовується БК і для вибудовування соціокультурного дискурсу бібліотеки в цілому: якщо спочатку він відображав бачення бібліотечних працівників, то вже в квітні 2017 р. – й пріоритети користувачів. Цьому сприяло розміщення на головній сторінці сайту інформації

щодо популярних запитів користувачів. Представлена таблиця демонструє, як мінялися запити користувачів протягом оглядового періоду – які смисли втрачали актуальність, а які зберігали її (див. таблицю 2).

Таблиця 2.

Зміни запитів користувачів Бібліотеки Конгресу (18.11.2016 р. – 9.03.2018 р.)

Дата перегляду	Ключові слова запитів користувачів
18.11.2016 р.	Декларація Незалежності; рабство; імміграція; території, що піддаються посухам і пиловим бурям; Перша світова війна; Авраам Лінкольн, Конституція; генеалогія
29.04.2017 р.	Громадянська війна; Сухий закон; Гаррієт Табмен; Роза Паркс (американська громадська діячка, з чиїм ім'ям пов'язаний початок масової боротьби чорношкірих за рівні права в Америці); Велика депресія; освоєння західних земель; цей день в історії
1.10.2017 р.	Громадянська війна; рабство; Перша світова війна; Александр Гамільтон; імміграція; війна у В'єтнамі; мапи
9.03.2018 р.	Громадянські права; Доротея Ланж; Громадянська війна; Роза Паркс; Пиловий казан (період сильних пилових бур у 1930-ті рр., що завдали серйозної шкоди екології та сільському господарству США); Перша світова війна; бейсбол

Як бачимо, найстійкішими в соціокультурному дискурсі, пропонованому користувачами, виявились смисли, пов'язані з Громадянською війною і боротьбою афроамериканців проти рабства за рівні права. На разі, також, спостерігаємо актуалізацію смислів, пов'язаних з Першою світовою війною, в меншій мірі – становленням США як держави, імміграцією, характерними для США проблемами екології, констатуємо наявність в користувацькому соціокультурному дискурсі маркерів війни у В'єтнамі, Великої депресії, популярного в США бейсболу, що свідчить про «пам'ятання» користувачів про ці явища американської історії.

Значущі для формування американської ідентичності смисли БК транслює не лише за допомогою офіційного сайту, а й шляхом створення і підтримки функціонування додаткових ресурсів, як-от «African American History Month», «Women's History Month» або «America's story from America's Library». Останній надає коротку і цікаву інформацію про видатних американців – політиків, реформаторів, артистів, науковців, спортсменів та ін., історію США, географію та адміністративний устрій, особливості окремих штатів, ігри, спортивні змагання і хобі, кіно, музику тощо. Призначений для молоді, сайт спрямований на трансляцію в часі між поколіннями значущих з погляду американської ідентичності інформації і смислів. Причому кольорові візуальні рішення та інтерактивність ресурсу (можливість пройти онлайн-ігри з використанням представлених інформаційних матеріалів) сприяє, з одного боку, кращому запам'ятовуванню інформації, а з іншого – з'єднанню себе і своєї особистої історії з країною та її історією. Зокрема, це стосується віртуальної подорожі в минуле, коли обравши день і місяць, користувач отримує інформацію про те, що відбувалося цього дня в різні роки. При цьому йому пропонується дослідити, що відбувалося в країні в різні роки в день його народження. Інша гра пропонує відвідувачу сайту створити власний мультфільм, ще одна – прокласти маршрут подорожі штатами.

Підсумовуючи, варто наголосити, що соціокультурний дискурс БК формується послідовно, системно і цілеспрямовано, з розумінням як значення збереження в пам'яті нації ключових подій і процесів, які вплинули на її становлення, так і ролі в реалізації цього завдання документальної спадщини і діяльності бібліотеки. Соціокультурний дискурс БК сприяє формуванню уявлення про США як «плавильний казан», в якому різноманіття є запорукою успішності, і відображає усвідомлення американцями себе як нації, що цінує демократичні права і свободи, творчість і активну життєву позицію, а також пройшла тривалий і непростий шлях до розбудови своєї державності і здобуття

власного місця у світі, в історії якої є багато неприємних, а інколи і відверто трагічних сторінок, і яка не боїться пам'ятати про це. Специфікою формування соціокультурного дискурсу БК є демократичний підхід: залучення до цього процесу користувачів, намагання отримати від них зворотний зв'язок і готовність транслювати пропоновані ними смисли. Такий підхід дає змогу говорити про представлений соціокультурний дискурс Бібліотеки Конгресу, як про інструмент не лише збереження національної пам'яті, зміцнення і консервації ідентичності, а й як інструмент їх формування і трансформацій відповідно до тих змін, які переживає суспільство. Причому, враховуючи участь у формуванні соціокультурного дискурсу Бібліотеки Конгресу користувацької аудиторії, отримані в результаті основні ідейно-ціннісні маркери ідентичності і національної пам'яті стають відображенням розвитку спільноти, її самоусвідомлення самою себе у глобалізованому світі.

### **Список використаних джерел та літератури**

1. Alstad C., Curry, A. Public space, public discourse and public libraries. *Libres: Library and Information Science Research Electronic Journal*. 2003. Vol. 13. No. 1. URL:[https://cpb-us-e1.wpmucdn.com/blogs.ntu.edu.sg/dist/8/644/files/2014/06/Vol13\\_I1\\_pub\\_space.pdf](https://cpb-us-e1.wpmucdn.com/blogs.ntu.edu.sg/dist/8/644/files/2014/06/Vol13_I1_pub_space.pdf) (accessed 9 May 2018).
2. Bolin M. K. The 21st Century Academic Library. Global Patterns of Organization and Discourse. Cambridge, MA: Chandos Publishing, 2017. 176 p.
3. How Books Shaped The American National Identity. *National Public Radio*. 2012. URL: <http://www.npr.org/2012/08/14/158771705/-books-that-shaped-america> (accessed 9 May 2018).
4. Jaeger P. T., Gorham U., Bertot J. C., Sarin L. C. Public Libraries, Public Policies, and Political Processes: Serving and Transforming Communities in Times of Economic and Political Constraint. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2014. 200 p.
5. Kitchens J. D. Librarians, Historians, and New Opportunities for Discourse: A Guide for Clio's Helpers. Santa Barbara, CA: Libraries Unlimited, 2012. 120 p.
6. About American Memory. *The Library of Congress*. 2018. URL: <https://memory.loc.gov/ammem/about/index.html> (accessed 9 May 2018).

7. America Reads: Thousands of Readers Choose Books that Shaped America. *The Library of Congress*. 2018. URL: <http://www.loc.gov/exhibits/america-reads/overview.html> (accessed 9 May 2018).
8. America's story from America's Library. *The Library of Congress*. 2018. –URL: <http://www.loc.gov/exhibits/america-reads/overview.html> (accessed 9 May 2018).
9. Lor P. J. Democracy, information, and libraries in a time of post-truth discourse. *Library Management*. 2018. Vol.39. Is. 5. P. 307–321. URL: <https://doi.org/10.1108/LM-06-2017-0061> (accessed: 8 March 2019).
10. Mapping a Growing Nation: From Independence to Statehood. *The Library of Congress*. 2018. URL: <http://www.loc.gov/exhibits/mapping-a-growing-nation> (accessed 9 May 2018).
11. Radford, Gary P. and Radford, Marie L. (2001). Libraries, Librarians, and the Discourse of Fear. *The Library Quarterly: Information, Community, Policy*. Vol. 71, No. 3 (Jul.). P. 299-329. URL: [https://www.researchgate.net/publication/249120469\\_Libraries\\_Librarians\\_and\\_the\\_Discourse\\_of\\_Fear](https://www.researchgate.net/publication/249120469_Libraries_Librarians_and_the_Discourse_of_Fear) (accessed 9 May 2018).

**Гранчак Тетяна Юріївна**, доктор наук із соціальних комунікацій, старший науковий співробітник, завідувач відділу з охорони інтелектуальної власності Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського.



## ОСМИСЛЕННЯ МИНУЛОГО ЧЕРЕЗ ХУДОЖНІ ОБРАЗИ У СОЦІАЛЬНИХ МЕДІА: ІНТЕРАКТИВНІ ПРАКТИКИ

*Дослідження присвячене виявленню особливостей використання цифрових медіа та інструментів для фіксації та представлення суспільно значимих подій минулого, популяризації історії та коммеморації. У статті обґрунтовано висновок про те, що соціальні медіа набувають статусу альтернативних засобів масової комунікації і водночас виступають у якості простору для розгортання суспільних практик, зокрема і коммеморативних. Порівняно із традиційним механізмом лобіювання ідеологічних проектів, веб-формат є найбільш демократичним і масовим, перетворюючи в потенційного суб'єкта дискурсу пам'яті кожного, хто підключився до глобальної Мережі.*

**Ключові слова:** колективна пам'ять, коммеморація, історична свідомість, інтерактивний інформаційний простір, цифрові медіа.

*The research is devoted to the identification of features of usage of digital media and tools for fixing and representation of socially significant events of the past, popularizing of history and a commemoration. Social media acquire the alternative mass media status and at the same time act as space for expansion the public practices including commemorative. In comparison with the traditional mechanism of lobbying of ideological projects, the web format is the most democratic and mass, it is turning into the potential subject of the discourse of everyone's memory who was connected to Global Network.*

**Keywords:** collective memory, historical consciousness, interactive information space, digital media.

*Статья посвящена выявлению особенностей использования цифровых медиа и инструментов для фиксации и представления общественно-значимых событий прошлого, популяризации истории и коммеморации. По результатам исследования сделан вывод о том, что социальные медиа приобретают статус альтернативных средств массовой коммуникации и одновременно выступают в качестве пространства для развертывания общественных практик, в том числе и коммеморационных. По сравнению с традиционным механизмом лоббирования идеологических проектов, веб-формат является наиболее*

*демократичным и массовым, превращая в потенциального субъекта дискурса памяти каждого, кто подключился к глобальной Сети.*

**Ключевые слова:** *коллективная память, коммеморация, историческое сознание, интерактивное информационное пространство, цифровые медиа.*

Пам'ять як сфера смислотворення формується в різних практиках, що розгортаються в декількох площинах – як родинна пам'ять; локальна чи регіональна; як пам'ять офіційна, трансльована через систему освіти, національних практик коммеморації, художніх образів, що сукупно формують національне або регіональне культурне поле. Очевидним є той факт, що концепти «пам'ять» або «колективна пам'ять» не є чимось метафізичним і абстрактним, вони постійно беруть участь у процесах конструювання, артикуляції й мобілізації ідентичностей, потрапляючи тим самим у простір політики і актуалізуючи відповідні дослідження.

Теоретико-методологічні основи студій пам'яті розроблялися у працях багатьох зарубіжних дослідників [1, 2, 3, 4]; знайшли своє відображення у наукових розвідках і особливості коммеморації в українському інформаційному просторі [5, 6, 7, 8]. Водночас недостатньо дослідженою видається проблематика пам'яті в контексті особливостей соціокультурних процесів у інформаційну епоху. Сьогодні ці процеси не просто інтенсифікуються через зростання комунікаційних практик, а і набувають нової якості у сучасному інформаційно-комунікаційному середовищі. Ці трансформації здатні впливати на особливості функціонування соціальної пам'яті як інформаційної системи зі своїми закономірностями структурування артефактів інформаційного простору, збереження, переосмислення і відтворення інформації. Сьогодні поза сферою наукового осмислення залишаються особливості функціонування місць пам'яті у цифровому форматі, специфіка коммеморації з огляду на потенціал інтерактивності, створюваний соціальними медіа, характеристики «битв за минуле» у віртуальному просторі, перспективи реалізації політики пам'яті в

умовах мережевого суспільства. Загалом, існуючих досліджень, присвячених питанням національної пам'яті в інтернет-просторі [9, 10] недостатньо для розкриття проблематики, що на сучасному етапі формує окремий напрямок історичних студій та цифрової гуманістики.

Пропоноване дослідження присвячене виявленню особливостей використання цифрових медіа та інструментів для фіксації та представлення суспільно значимих подій минулого, популяризації історії та комеморації. Ідеться не лише про зміни у медіаспоживанні, а і про трансформацію інформаційного простору як площини найрізноманітніших соціокультурних практик. У нашому випадку предметом наукового зацікавлення є нові тенденції продукування і трансформації сенсів, репрезентації цінностей, фактично грань, де комунікативістика перетинається із широкими соціокультурними дослідженнями. Методи, застосовані для реалізації дослідження передбачали: включене спостереження, що дозволило виявити та проаналізувати значимі дискурсивні ситуації та тексти. Методи опису та соціально-культурної інтерпретації текстів дозволяють працювати як з одиницями аналізу із суб'єктивними значеннями і почуттями, трансльованими в інтернет-просторі.

Віртуальна репрезентація дискурсу пам'яті можлива на декількох рівнях (за М. Ферро): інституційному – створення, коригування, ревізії офіційної історичної концепції, здійснюваних політичною та інтелектуальною елітою; рівні контрпам'яті – репрезентацій, що не відповідають офіційній версії історичних подій; рівні масового дискурсу індивідуально-колективної пам'яті.

Найвищий рівень взаємодії автор – користувач, створюваний інтерактивністю інтернет-комунікацій, характерний для соціальних медіа, що виступають потужним джерелом залучення громадянської активності, зокрема і у дискурс національної пам'яті. Соціальні медіа об'єднують цифрові медіа та он-лайнову комунікацію: соціальні мережі; блогосферу як сукупність блогів і спільноту блогерів; відео-, фотохостинги тощо і характеризуються високим

рівнем інтерактивності, тобто можливістю не лише споживати, а і створювати чи змінювати контент з боку реципієнтів. Інтерактивні форми зв'язку дають користувачеві можливість брати участь у виробництві інформаційного продукту на різних його етапах – від створення до фінансування через краудфандингові проекти, формування нового рівня художньої чи медіактики, тим самим розмиваючи межу не лише між читачем і автором, а навіть між читачем і медіа. Зазначені характеристики соціальних медіа надають їм статусу альтернативних засобів масової комунікації і водночас, за М. Кастельсом, простору для розгортання суспільних практик [11], зокрема і комемораційних. Це призводить до формування у інформаційному просторі значного пласту пам'яток індивідуально-колективної пам'яті: соціальні медіа впливають на формування регіональних особливостей ландшафту пам'яті; тут функціонують ностальгічні спільноти, популяризується он-лайн туризм, розвивається інтернет-активізм, спрямований на проблематику охорони пам'яті.

Тож серед принципово нових якостей інформаційно-комунікаційного простору виділимо згадану вище інтерактивність, що призводить до потужнішого включення учасників комунікації у практики – фіксацію, створення, переосмислення, обговорення різного роду інформації. Окрім цього, інтерактивні практики більш суб'єктивні і особистісні поряд із високим рівнем публічності.

Також можна виділити таку рису інтернет-простору як зовнішня, додана інтерактивність – коли через створення гіпертексту інтерактивними, такими, що залучають участь користувачів, можуть стати будь-які тексти, навіть такі, що при створенні не передбачали елементів розвитку в режимі колективного авторства. Таке інтегроване споживання інформації може бути як передбачене авторами контенту (сайт із можливістю обговорення, створений телеканалом), так і не передбаченим, стихійним, ініційованим користувачами в соціальних медіа. Зовнішня інтерактивність може проявлятися як новий рівень критики –

користувацької (у стислому вигляді представлена на форумах різного роду рекомендаційних сервісів – книжкових, кінематографічних, ігрових; в розгорнутому – як практика написання аматорських рецензій на спеціалізованих сервісах або ж у соціальних мережах), що здатна інтенсифікувати практики колективної рефлексії над художніми текстами.

Іншою стороною інтерактивності як включеності користувачів у створення, трансляцію та трансформацію контенту є «вибух авторства» та, відповідно, зростання контенту, що змінює також специфіку споживання: якщо ера Гутенберга характеризується інформуванням як завданням, то в Інтернеті вже стоїть завдання утримати увагу, що приводить до зростання образності продукованих текстів, спрямованої на те, щоб «вихопити» увагу користувача до свого елемента інформації у її загальному потоці; орієнтація не стільки на раціональне мислення (на нього просто немає часу), скільки на емоції, чуттєве мислення. Звідси зростання впливу мозаїчної культури, для якої характерна презумпція колажності – потоки інформації настільки великі й змінюються настільки швидко, що для їх обробки найкраще годиться вихоплення суті окремих знаків, формування певної мозаїки. На зміну раціонально організованого процесу пізнання (знання впорядковане, чітко структуроване, у цілому ієрархічно вибудоване) приходить посилення впливу мозаїчного світобачення – різнорідне, хаотичне, уривчасте поєднання інформації, причому людина пізнає навколишній світ шляхом спроб і помилок, її уявлення зав'язані на власний досвід, на конкретні інформаційні потоки, з якими вона має справу. Ця нова культура заснована на символах, кодах, моделях інтелектуальних презентацій, переважанні емоційного над раціональним. Говорячи про семіотичну природу культури, маємо на увазі її інформаційну близькість, легкість, переконливість почуттів і образів, які транслуються. Часто йдеться про заміщення абстрактного об'єкта чуттєвими образами. Це, з одного боку, приводить до дієвості символів, а з іншого – спонукає уважніше придивитися до

слабких сторін такого сприйняття, яке загалом обертається меншою продуктивністю, здатністю трансформувати зміст аж до повного викривлення.

Показовим прикладом сприйняття найрізноманітніших соціокультурних процесів через образи й метафори є вплив масової культури та стрімке зростання пояснювального потенціалу розтиражованих медійних образів. В якості актуального прикладу можна навести реакцію українського сегменту інтерактивного простору на гучні кіно- та телепрем'єри 2017 р. та 2019 р. відповідно – художній фільм «Дюнкерк» (англ. Dunkirk), присвячений драматичним подіям евакуації британських та французьких військ, затиснутих Вермахтом на атлантичному узбережжі під час Другої світової війни, та британо-американський мінісеріал «Чорнобиль» (англ. Chernobyl), що висвітлює події Чорнобильської катастрофи. Обидва кінотексти характеризуються високою резонансністю як у світовому, так і в українському культурному просторі, мають високий рівень обговорення у соціальних медіа. Аналіз активного обговорення фільмів в українській фейсбучній блогосфері дозволяє виявити спільні риси таких рефлексій. По-перше – осмислення текстів через власні досвіди. У випадку художнього осмислення аварії на ЧАЕС цілком очікувано домінує особистий досвід, сімейні спогади; емоції, пов'язані з пережитим, що так чи інакше торкнулося буквально усіх в Україні. Більш показовим є водночас осмислення подій, віддалених у часі – екстраполяція власного досвіду, не обов'язково, буквально, на смисли, закладені авторами, «переклад» цих смислів на власну, актуальну для сьогодення символічну мову. Очевидним є осмислення подій Другої світової війни через паралель із власною сімейною пам'яттю; складнішим є перенесення образів і осмислення сучасного досвіду війни – переживання страху, втрат; рефлексії щодо сприйняття ворога і війни сучасним українським суспільством; однією із найбільш артикульованих асоціацій стала очевидна для українського глядача паралель – допомога мирного населення своїм військовим. Таким чином українські глядачі

розширюють і доповнюють текст, що будувався на основі британської пам'яті про Другу світову, тим самим актуалізуючи і політизуючи його. Втім, особливо високий рівень політизації характерний для «Чорнобиля» – серіал розглядається як виразно антирадянський, такий, що акцентує на байдужості радянської системи до життя кожного громадянина, на атмосфері тотального страху, недовіри, халатності та некомпетентності. Тож поряд із обговоренням художнього тексту та особистих емоцій має місце високий рівень актуалізації різноманітних текстів, що розкривають підняту тему – від документальних до наукових, художніх і публіцистичних. Таким чином, авторський текст завдяки інтерактивності сучасного інформаційного простору зчитується на додаткових рівнях.

Зрозуміло, що далеко не весь користувацький контент є якісним, оригінальним, актуальним і суспільно корисним, швидше навпаки, проте інформаційні технології, демократизуючи процеси інфотворення, сприяють наповненню інформаційного простору новою (в тому числі, новою за якісними характеристиками) інформацією. Принципово, що, порівняно із традиційним механізмом лобіювання ідеологічних проектів через проекти історичні, веб-формат є найбільш демократичним і масовим, перетворюючи в потенційного суб'єкта дискурсу пам'яті кожного, хто підключився до глобальної Мережі. Споживання розважальних історій та художніх текстів з високою вірогідністю формує вищу сприйнятливість до політично релевантних меседжів. Водночас психологічно ми схильні читати і сприймати те, що вже відповідає, а не суперечить нашій моделі світу, відповідно, книги, фільми, серіали, ігри швидше закріплюють вже наявні уявлення, а не впроваджують абсолютно нові; пропонують пояснювальні схеми, яскраві метафори. Важливим чинником можна вважати і теорію про те, що інтерактивна комунікація поляризує думки і погляди в суспільстві: рецепієнту необхідно або відстоювати свою точку зору, формулюючи аргументи, або виходити із дискусії, захищаючи таким чином свої

погляди від атак, або погоджуватись із аргументами опонента. Останній випадок трапляється рідше. Два перших – швидше зміцнюють переконання, аніж примушують їх змінити (що, звісно, не виключено) – або як логічно обґрунтовані, або як загрожені. Дискусії на різних майданчиках утверджують вже існуючі інтенції. Цікавими у цьому контексті є ті, хто не визначився зі своєю позицією з того чи іншого питання – вони швидше за все виходять із «сірої зони» і займають ту чи іншу сторону, акцентуючи світоглядні преференції, але і поляризуючи, як було сказано, суспільство.

Загалом, художні тексти історичної тематики – фільми, ігри, рідше – книги, є потужним джерелом впливу на суспільну свідомість і колективну пам'ять. За висновком дослідниці психології сприйняття медіатекстів М. Грін, сила художніх наративів підкреслює цікаву відмінність між риторичною комунікацією і наративами: на силу аргументів впливає достовірність джерела або сприйняття інтенцій мовця, проте у випадку «чарівного наративу» знижується критичне сприйняття джерела, на емоційному рівні історії сприймаються незалежно від того, чи відповідають вони реальності [12].

Підсумовуючи, зазначимо: явище цифрової культури є знаковим, оскільки вказує на домінуючу форму соціалізації сучасного суспільства – інформаційно-віртуальну. Завдяки цифровим телекомунікаціям стають можливими принципи «поліфонічної», «безперервної», «перманентної» трансляції, коли постійні потоки повідомлень про ті чи інші процеси набувають статусу окремої «гіперреальності». Сучасні інформаційно-комунікаційні системи дозволяють виробляти певною мірою одну з форм громадянського політичного солідаризму. Швидкими темпами відбувається процес формування як віртуальних спільнот і віртуальних соціальних груп, так і формування вже цілком відмінних від попередніх «цифрових» поколінь, зі своїми формами соціалізації та соціальної поведінки, зокрема й на побутовому рівні.



## Список використаних джерел та літератури

1. Нора П. Теперішнє, нація, пам'ять. К.: ТОВ «Видавництво «Кліо», 2014. 272 с.
2. Мінк Ж. Геополітика, примирення та ігри з минулим: на шляху до нової пояснювальної парадигми колективної пам'яті. *Україна модерна*. 2009. № 4. С. 63-64.
3. Рюзен Й. Нові шляхи історичного мислення. Львів: Літопис, 2010. 358 с.
4. Houdek M. Phillips Public Memory. *Oxford Research Encyclopedia of Communication*. 2017. URL: <http://communication.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780190228613.001.0001/acrefore-9780190228613-e-181>. – Title from the screen.
5. Нагорна Л. Історична пам'ять: теорії, дискурси, рефлексії: монографія. К.: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2012. 324 с.
6. Киридон А. «Маски пам'яті» в умовах суспільних зламів. *Київська старовина*. 2011. № 2. С. 161-170.
7. Грицак Я. Страсті за націоналізмом: стара історія на новий лад: есеї. К.: Критика, 2011. 350 с.
8. Касьянов Г. Націоналізація історії та образ Іншого: Україна і посткомуністичний простір. *Образ Іншого в сусідніх історіях: міфи, стереотипи, наукові інтерпретації*. К., 2008. С. 17-19.
9. Чупрій Л. Роль Інтернету у формуванні історичної пам'яті українського народу. *Стратегічні пріоритети*. 2010. № 1. С. 98-102.
10. Коник А. «Історична пам'ять» та «політика пам'яті» в епоху медіа культури. *Вісник Львівського університету*. Львів, 2009. Вип. 32. С. 153-163.
11. Castells M. The New Public Sphere: Global Civil Society, Communication Networks, and Global Governance. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*. 2008. Vol. 616. №1. P. 78-93.
12. Green M., Brock C. The role of transportation in the persuasiveness of public narratives. *Journal of Personality and Social Psychology*. 2000. Vol. 79. №5. P. 701-721. – DOI:10.1037/0022-3514.79.5.701

**Половинчак Юлія Миколаївна**, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник, керівник Національної юридичної бібліотеки Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського.

## РОЗДІЛ II

### ДОСВІД ЗАСТОСУВАННЯ МЕХАНІЗМІВ ПОЛІТИКИ ПАМ'ЯТІ КРАЇНАМИ СВІТУ ДЛЯ ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ЄДНОСТІ

УДК:94:323.2+316.42 (560+540)

Метельова Т.О.

#### ПОЛІТИКА ПАМ'ЯТІ ЯК ІНСТРУМЕНТ ФОРМУВАННЯ ІДЕНТИЧНОСТІ: ТРАНСФОРМАЦІЇ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ (НА ПРИКЛАДІ ТУРЕЧЧИНИ ТА ІНДІЇ)

*У статті на прикладі двох держав – Республіки Туреччина та Республіки Індія розглянуто форми і способи здійснення перетворень у політиці пам'яті в останні десятиліття, виявлено їх напрями, проаналізовано їх позитивний і негативний вплив на соціум. Показано, що політика історичної пам'яті жорстко корелює з політичним дискурсом країни, однак дедалі більше реагує на зовнішні виклики. Зміни в політиці пам'яті означають і зміни в семантичній організації простору країни. Водночас широкий політико-культурний і, відповідно, меморіальний плюралізм не є гарантією соціальної злагоди. Встановлено важливі складники досвіду здійснення політики пам'яті в зазначених країнах, які можуть бути враховані в розбудові відповідного напрямку державної політики України.*

**Ключові слова:** політика історичної пам'яті, Республіка Туреччина, Республіка Індія, глобалізація, семантика і архітектоніка простору.

*In the article on the example of two states, the Republic of Turkey and the Republic of India, the forms and methods of implementing the changes in the policy of memory in recent decades have been examined, their directions have been revealed, their positive and negative impact on society has been analyzed. It is shown that the policy of historical memory strongly correlates with the political discourse of the country, but increasingly responds to external challenges. Changes in the policy of memory mean changes in the semantic organization of the country's space. At the same time, broad political, cultural and, accordingly, memorial pluralism is not a guarantee of social harmony. Important components of the experience of implementing the policy of memory in these countries have been established, they can be taken into account in the development of the corresponding direction of the state policy of Ukraine.*

**Key words:** politics of historical memory, Republic of Turkey, Republic of India, globalization, semantics and architectonics of space.

*В статье на примере двух стран – Республики Турция и Республики Индия рассмотрены формы и способы осуществления изменений в политике памяти на протяжении последних десятилетий, выявлены их направления, проанализировано как позитивное, так и негативное влияние на социум. Наглядно продемонстрирована зависимость политики исторической памяти от общего политического дискурса страны и внешних вызовов. Доказано, что изменения в политике памяти означают трансформацию семантической организации пространства страны, а также что широкий политико-культурный и мемориальный плюрализм не является гарантией социального согласия. Установлены важные составляющие опыта осуществления политики памяти, которые могут быть учтены для построения соответствующего направления государственной политики Украины.*

**Ключевые слова:** *политика исторической памяти, Республика Турция, Республика Индия, глобализация, семантика и архитектура пространства.*

Політика пам'яті – один з потужних інструментів формування культурних та ідеологічних основ суспільної консолідації і переформатування ідентифікацій у необхідному для того напрямі. В умовах глобалізації суб'єкти міжнародного життя, що свідомо стають на шлях відкритості для «геополітичного довілля», вимушені шукати й випрацьовувати адекватні сучасним умовам форми власної ідентифікації і відповідні їм «політики пам'яті». Виявлення закономірностей, напряму, способів здійснення таких перетворень, міри їх позитивного чи негативного впливу на соціум є актуальним завданням соціогуманітаристики, важливим передусім з огляду на потребу прогнозування й врахування викликів, з якими вже стикається і стикатиметься в майбутньому наша країна, та потенційні можливості використання світового досвіду у цій царині для розв'язання власних проблем.

Однак зазначені новації у сфері політики пам'яті в конкретних країнах світу досі не знайшли свого належного узагальнення ані у вітчизняній, ані навіть у світовій науковій літературі, хоча масштабний фактологічний матеріал уже накопичено й представлено в дослідженнях широкого кола авторів, серед яких Я. Алассад, А. Атік, Л. Бакшеева, А. Даллакян, Д. Маккеллоу, В. Малахов, П. Мошняга, Н. Понаріна, Д. Хелд та інші фахівці.

Водночас прикметно, що процеси трансформації ідентифікацій під впливом глобалізації привертають увагу передусім як загальносвітова інтенція і розглядаються у контексті дослідження самої глобалізації (С. Айзенштадт, А. Аппадурі, Е. Балібар, С. Бенхабіб, З. Бауманн, У. Бек, Р. Брубейкер, І. Валлерстайн, С. Гантінгтон, Е. Гідденс, Р. Дарендорф, М. Кастельс, Р. Робертсон, Дж. Розенау, М. Уотерс). Власне культурному аспекту глобалізації та її впливу на культурну політику в цілому, тематично найближчому до нашої проблеми, присвятили свої праці Ш. Айзенштадт, Д. Белл, П. Бергер, У. Ганнерз, Дж. Маккормік, В. Малахов, Дж. Розенау, Е. Сміт, Дж. Томлісон, Д. Хелд, С. Хоффман, які зосередили увагу на виявленні та дослідженні різноспрямованості векторів динаміки культурного розвитку, гібридного характеру взаємодії культур у сучасних умовах.

Найширша палітра досліджень у розвідках зарубіжних науковців, пов'язана з проблемами впливу світових глобалізаційних процесів на внутрішню культурну політику, пов'язана з Європейським Союзом (У. Альтерматт, В. Галецький, Ч. Гордон, Р. Дарендорф, М. Демоссер, В. Кімліка, Ф. Матарассо, Р. Мейер, І. Нойман, Е. Озбудун, Е. Оттоленгі, М. Сореа, С. де Сузи, Ж.-К. Тебо, Ч. Тейлор, Д. Уельш, Дж. Хартлі, С. Хоффман, П. Шеффер, Дж. Шоттер, Д. Якобс та ін.).

Однак практична експлікація глобалізаційних процесів у площину політики пам'яті в окремих країнах світу, а тим більше країнах не європейських, відображена фрагментарно й здебільшого в оглядових роботах радше публіцистичного, ніж наукового жанру (для прикладу: Є. Бахревський, Х. Гонсу, С. Горохов, Д. Корольов, Ч. Хьон). В українському науковому просторі роботи, що піднімали б зазначену проблему, відсутні. Проте сьогодні, коли проблема консолідації українського суспільства стоїть як ніколи гостро і докладаються великі зусилля для її розв'язання, дослідження досвіду інших країн, де цілеспрямоване застосування політики пам'яті є, з одного боку, вельми

відчутним, а з іншого, відбувається в умовах панування відмінних від європейських систем цінностей і соціально-культурних пріоритетів, є дуже корисним саме тому, що проникнення притаманної відкритим суспільствам європейської ціннісної системи в інше середовище здатне продемонструвати межі й можливості життєздатності її самої.

Предметом нашого інтересу є, таким чином, зміни в політиці пам'яті в останні десятиліття, яких зазнали країни не європейського регіону, що встали на шлях продуктивного вписування себе у світ, що глобалізується. Зокрема це – Турецька Республіка та Республіка Індія, які почали розбудову своєї державності у XX ст., маючи багатий і надзвичайно тривалий історичний досвід проживання на своїх територіях мультиетнічного і полірелігійного населення. Однак від самого початку становлення державності цих країн практики проведення політики пам'яті, що безпосередньо впливали з загальних векторів культурної політики, були кардинально відмінними.

Отже метою цієї статті є виявлення й концептуалізація трансформацій ідеології і форм здійснення політики пам'яті в Туреччині та Індії наприкінці XX – початку XXI ст. Така мета зумовлює розв'язання наступних завдань: надати огляд змін у політиці пам'яті як складнику культурної політики та інструменту формування ідентифікацій у Республіці Туреччина та Республіці Індія наприкінці XX – початку XXI ст.; виявити спільне та відмінне в способах проведення політики пам'яті у цих двох державах; виокремити внутрішні та зовнішні чинники, що спричиняють таку відмінність в обох країнах; установити зв'язок новацій у формах та спрямованості політики пам'яті в Туреччині та Індії з глобалізаційними впливами; встановити важливі для України складники досвіду здійснення політики пам'яті в зазначених країнах.

Попри свої багаторічні претензії на вступ до Євросоюзу, донедавна культурна політика Туреччини в цілому викликала чимало претензій. Ще 2007 р. лондонська штаб-квартира Міжнародної групи з прав нацменшин

опублікувала повідомлення, в якому звернула увагу на те, що Туреччина не визнає багатомільйонну етнічну, релігійну та мовну групу населення – нацменшини, що проживають у цій країні. Тоді ж турецька газета «Радикал» представила читачеві офіційну позицію турецької держави щодо етнічних і релігійних меншин країни: «Якщо хтось скаже, що він є громадянином Туреччини і в той же час є турком або лазом, грузином, черкесом, вірменином, євреєм, греком, алава, ассірійцем, єзидом, християнином, то держава відповідає так: якщо ви мої громадяни, то всі ви турки і за віросповіданням суніти. Іншого права я тобі не даю» [11]. Численні публікації обґрунтовували зібраними фактами адресовані Туреччині звинувачення, представлені в повідомленнях Міжнародної групи з прав нацменшин та щорічних доповідях з прав людини (Annual Report of the Human Rights Foundation of Turkey). Та, однак, перші десятиліття нового століття принесли істотні зміни, в тому числі в тривалій дискримінаційній культурній політиці і, відповідно, у політиці пам'яті. І пов'язані вони були не в останню чергу з поширенням явища, що отримало назву «новий османізм» [24], появу якого було спричинено як внутрішніми процесами й проблемами в житті країни, так і глобалізаційними впливами – передусім потребою подальшого посилення економічних зв'язків з відкритим світом і ствердження себе в колі інших держав як сильного рівноправного партнера з репутацією правової і демократичної держави.

Слід згадати, що проголошення 29 жовтня 1923 р. Турецької Республіки на руїнах Османської імперії поставило перед новонародженою державою вкрай гостре завдання формування політичної нації. Османська імперія ніколи не була національною державою й являла собою, як і будь-яка імперія, багатоетнічний конгломерат, цілісність якого забезпечувалася, з одного боку, імперською централізацією, з іншого – доволі м'якою політикою щодо етнічних та релігійних меншин, здійснюваною впродовж віків. З підйомом національних рухів наприкінці XIX – початку XX ст. в умовах соціально-політичної

нестабільності й занепаду країни раніше толерантна політика імперії щодо її різноманітних меншин дедалі більше набувала дискримінаційного характеру: не лише переслідувань, а й масових знищень зазнавали вірмени, асирійці, курди, греки й кавказькі етноси [37], що, зрештою, зіграло не останню роль у падінні Османської імперії.

З моменту виникнення Туреччини як модерної держави її перший очільник Мустафа Кемаль, постать якого швидко перетворилася на символ турецької державності, провадив політику формування єдиної нації на світських (європеїзованих) засадах. У її рамках османське минуле беззаперечно відкидалось і засуджувалось. Доволі швидко Оттоманську спадщину, проголошену періодом відсталості і культурного занепаду, було витіснено з турецької національної пам'яті [25, р.7], а місце єдиного «справжнього минулого», яке сакралізувалося, міфологізувалося й відігравало конститутивну роль для політики пам'яті, посіла історія Республіки часів Ататюрка.

Ідеологічне підґрунтя кемалістської внутрішньої політики становила остаточно сформована в 30-х рр. минулого століття й закріплена конституцією 1937 р. так звана «доктрина шести стріл», спрямована на формування виключно тюркської ідентифікації нації на світських засадах і, відповідно, культурну асиміляцію інших етносів та нелегітимність релігійних груп. Така ідеологічна база досі залишається незмінним стрижнем кемалізму. Її засадничими принципами проголошувалися: 1) революційність, або курс на вестернізацію і боротьбу з пережитками традиційного суспільства, опора на прогрес і просвітництво та розрив з культурними традиціями (заміна арабського алфавіту латиницею, запровадження одягу західного зразка, заборона носіння фески, надання жінкам виборчого права тощо); 2) республіканізм як ствердження демократичного конституційного ладу, що спирається на принцип виборності влади і її підзвітності народу; 3) політичний націоналізм, дистанційований від пантюркізму, з опертям на ототожнення етнічного й громадянського, що

підтримувався патріотичним вихованням громадян у душі відданості титульній нації – туркам; 4) народність, що розумілась як суверенітет народу й єдність турецького суспільства на основі міжкласової солідарності; 5) лаїцизм, тобто світський характер держави, що зреалізувався в скасуванні шаріатського права, забороні на релігійну освіту, закритті медресе, забороні проісламських партій тощо; 6) етатизм – керівна роль держави в економіці, націоналізація економіки при збереженні дрібного приватного сектора.

Політика жорсткої секуляризації Туреччини, що проводилася кемалістами, була не співмірною із забезпеченням дотримання громадянських прав. Період беззаперечного панування ідеології кемалістів ознаменувався занепадом етнічних і релігійних меншин, позбавлених елементарних прав: гарантій недоторканності життя і власності, права на вільний вияв своїх поглядів і відправлення релігійних обрядів. Стаття 66 конституції Турецької Республіки досі визначає громадян країни не як громадян, а як турок і послуговує правовим знаряддям фактичної дискримінації меншин.

Упродовж десятиліть кемалізм залишався непорушною і беззаперечною ідеологічною основою внутрішньої та зовнішньої політики країни і наріжним каменем політики пам'яті, спрямованої на сакралізацію постаті самого Ататюрка і ствердження відповідної семіотичної картини державного простору. Офіційно, згідно конституції країни, він і до сьогодні зберігає свої позиції. Однак, за останні два десятиліття з приходом до влади Партії Справедливості та Розвитку (ПСР) внутрішня і зовнішня політика Туреччини зазнали істотних змін, а принципи, закладені Ататюрком, залишаючись недоторканими де-юре (критичне ставлення до постаті та діяльності Ататюрка у згоді з чинним донині законом № 5816 от 25.07.1951 р. підлягає кримінальному переслідуванню [12]), де-факто відходять у минуле.

Значна частина дослідників процесів «неоосманізації країни», як подеколи називають курс нинішнього президента Туреччини Реджепа Тайіпа Ердогана,



вбачають у них загрозу тотальної ісламізації країни та її перетворення з вестернізованої на типово східну<sup>1</sup>. Однак, якщо зважати на факти, можна побачити, що певна ісламізація країни під приводом демократизації має й зворотній бік – її демократизацію під виглядом ісламізації, особливо в плані відходу від уніфікаторської політики щодо національних і релігійних меншин та розширення громадянських прав їх членів. Посилення позицій ісламу впливає з послідовного застосування європейських рекомендацій щодо демократизації турецького суспільства.

Євроінтеграційні прагнення Туреччині, виявлювані з 1963 р., коли держава підписала с ЄЕС договір, в якому визнавалося її право вступити в союз, посилювалися наприкінці минулого століття. Неоосманізм значною мірою і був ідеологічною відповіддю на євроінтеграційний виклик, адже в його контексті ЄС для Туреччини – це не просто Захід, а нинішній «власник» її втраченого візантійського складника. А отже перманентна євроорієнтація кемалізму в межах неоосманізму не втрачалася, однак, переосмислюючись, набувала нового звучання, втрачалася лише її безальтернативність. Євроінтеграційні зусилля Туреччини зрештою зрезультувалися 2000 р. у визнанні її кандидатом на вступ до ЄС за умови, що країна реформує законодавство про захист прав людини. У серпні 2002 р. парламент затвердив програму реформ у цій сфері і в жовтні 2004 р. Єврокомісія рекомендувала розпочати переговори про вступ Туреччини в ЄС. Отже реформування країни в напрямі лібералізації було значною мірою умовою реалізації її євроінтеграційного курсу. А без цілеспрямованої антирелігійної політики, з послабленням уніфікаторських механізмів іслам також почав обіймати більш важливе, ніж наприкінці минулого століття, місце в житті Туреччини.

---

<sup>1</sup> 2013 р. під час масових протестів проти ініційованої владою вирубки парку на майдані Таксім у Стамбулі для звільнення місця під відновлення знесених 1940 р. Таксімських військових казарм часів Османської імперії газета New York Times назвала Р.Т. Ердогана останнім оттоманським султаном, висловлюючи побоювання в перетворенні Туреччини на ісламізовану авторитарну країну [17, р.4].

Разом з тим відбувався перегляд як етнокультурної політики, так і політики пам'яті в бік їх осучаснення і цивілізованості. У перше десятиліття XXI ст. Туреччині вдалося розпочати діалог з численними етнічними та релігійними меншинами всередині країни. За Лозаннським договором 1923 р. Туреччина, як відомо, офіційно визнавала меншинами лише константинопольських вірмен, греків і євреїв [2]. З того часу до кінця минулого століття в питаннях побудови взаємин з етнічними меншинами в країні практичних змін не відбувалося. Як визнають дослідники, протягом усього періоду необмеженого панування кемалістської ідеології усі етноси, крім турків, перебували фактично під заборобою [4]. Навіть 2003 р. при ратифікації Міжнародного пакту про громадянські й політичні права 1966 р. парламент Туреччини прийняв застереження про те, що положення Пакту застосовуватимуться відповідно до релевантних положень Конституції Турецької республіки 1982 р. і Лозаннського договору 1923 р., в яких ідеться не про національні, а про релігійні меншини. Водночас визнання прав меншин обмежувалося різними конституційно закріпленими умовами. Відтак, можна констатувати, що процес відходу від притаманної кемалізму уніфікаторської культурної політики йде суперечливо й важко. Однак іде.

Найбільшою меншиною і «головним болем» керівництва країни були й залишаються курди (за різними оцінками, курдська громада Туреччини становить сьогодні від 1 до 25 млн. осіб [32, р.2]), які вже впродовж тривалого часу (понад століття) домагаються ствердження свого права на культурне й політичне існування. Перемігши 2002 р. на парламентських виборах, Партія Справедливості й Розвитку (ПСР) уперше в історії Туреччини запропонувала курдам програму національно-культурного розвитку, започаткувала викладання курдською мовою, дозволила курдські ЗМІ з електронними включно. Тоді ж офіційно були зняті обмеження на вивчення мов усіх національних меншин. 2013 р. в країні запрацював перший курдський телевізійний канал [25, р.16-60].

Сьогодні державне мовлення здійснюється також мовами мусульманських меншин країни, народів Балкан, туркменською та арабською мовами.

Процес діалогу з курдами йде складно, однак, навіть після чергового загострення в протистоянні з Курдською робітничою партією, визнаною в Туреччині терористичною організацією [8], та посилення з 2015 р. військових зіткнень з курдськими радикалами, сьогоднішня Туреччина та її лідер готові визнавати курдську культурну самобутність і мовні права. Проте, досі не готові надати їм права політичні – самоврядування та широкої автономії, вимоги чого останніми роками лише посилюються.

2013 р. правляча ПСР, очолювана нинішнім президентом Турецької республіки, а тоді – її прем'єр-міністром Р.Т. Ердоганом оприлюднила програмний партійний документ під назвою «Цілі 2023», в якому одним з провідних принципів задекларовано розбудову «політичного простору на культурному консенсусі» [16, р.5], переорієнтацію з кемалістського ототожнення держави й нації на європейське розуміння нації як політичного утвору, воля якого реалізовується в державі<sup>2</sup>, та забезпечення діалогу з усіма етносами й групами. «Ми вважаємо відмінність наших людей багатством, – зазначено в документі. – Ми прагнемо зберегти та розвивати нашу різноманітність та множинність, що залишилась у спадок від спільної історії, культури та цивілізації нашої нації. Наша найважливіша мета – життя громадян нашої країни в мирі та злагоді. Нові кроки, які ми зробимо найближчим часом, зміцнять почуття належності наших громадян до Турецької Республіки, а також назавжди забезпечать продовження життя в гармонії» [16, р.28]. За мету ставилося прийняття конституції, яка б гарантувала забезпечення громадянам їх культурних, етнічних й релігійних прав [16, р.26].

---

<sup>2</sup> «У чинній Конституції присутнє поняття «нація держави». Нова Конституція змінить це поняття. Нація не може належати державі, натомість держава належить нації. Нова конституція є перехідним процесом від поняття «нація держави» до поняття «держава нації», – йдеться в документі [16, р.19].

Забігаючи наперед, слід, проте, констатувати, що масштабні зміни до конституції країни, затверджені квітневим референдумом 2017 р., задекларованих раніше новацій не принесли: вони торкнулися лише політичної моделі держави (переходу від парламентської республіки до президентської), розподілу владних повноважень між суб'єктами владно-політичного життя й запровадження механізмів, що обмежували б традиційний для кемалізму вплив військових на політику. Не розв'язано проблему з відкриттям телеканалів мовами етнічних меншин.

Процес лібералізації культурної сфери суспільного життя не відповідав засадничим принципам кемалізму. Відтак на порядок денний було висунуто пошук іншого ідеологічного опертя. Ним і стала нова політика пам'яті – переосмислення давньої історії Османської імперії, нащадком котрої сьогодні вважає себе Туреччина. Повертаються із забуття історичні події багатовікової давнини: з 2011 р. в країні на державному рівні святкується важлива подія в історії Османської імперії – 29 травня 1492 р., день завоювання Стамбулу Мехметом II. Науковці цілком підставово оцінюють такі зміни як «один із сигналів про реінтеграцію історії Османської імперії в турецьку національну пам'ять, яку було стерто з моменту заснування Турецької Республіки» [25, р.5]. За визначенням А. Чинара, «ісламістські виклики офіційній національній історії спонукали до включення Османської історії до національної пам'яті» [18, р.144].

В інтелектуальних колах країни (за спокійного ставлення до цих тенденцій з боку влади) розпочалося критичне переосмислення кемалістського періоду життя країни. Показовою стала поява 2004 р. серйозного наукового видання «Корпоративістська ідеологія в кемалістській Туреччині: прогрес чи порядок?» за авторством Тахи Парли і Ендрю Девісона [30]. Автори дослідження піддають фундаментальній переоцінці ідеологію кемалізму. Шляхом текстового і контекстуального аналізу промов Ататюрка та офіційних

документів ними показано авторитарно-корпоративістський характер кемалізму, несумісність його політичних, економічних, соціальних та культурних цілей з ліберальною демократією. Більше того, автори доходять висновку про часткову близькість кемалізму до фашистської ідеології, звертаючи увагу на те, що в такій близькості немає нічого дивного, адже кемалізм розвивався в ті ж часи, коли формувався фашистський режим в Італії. Автори не заперечують величезного внеску кемалізму в становлення сучасної Турецької держави, однак стверджують, що час його минув.

Переосмислення кемалістського минулого здійснюється й у художніх творах. Поява у 2011 р. так званої докудрами «Мустафа», присвяченої постаті Ататюрка не як сакрального історичного діяча, а як передусім людини, викликала у творчих, наукових і політичних колах Туреччини бурхливі суперечки. Така «індивідуалізація історії» чи не вперше дозволила публічно зіштовхнути різні історичні дискурси, підняти проблему «когнітивної історичної пам'яті» й здійснила свій внесок у процес переформатування турецької ідентифікації [24].

Задля опертя нової культурної політики на традиційну основу йде пошук у власному минулому історичних прецедентів вияву толерантного ставлення до інших народів і етносів: набувають поширення згадки про відомий випадок з наданням султаном Баязидом II притулку євреям, вигнаним з Іспанії згідно Альгамбрського едикту 1492 р., про указ султана Мехмета II Фатіха (1444–1446 рр. правління) про дарування автономії релігійним меншинам в Османській імперії. А отже, притаманна імперії м'яка політика щодо меншин дозволяє використовувати історичну пам'ять як інструмент створення соціокультурного й ідеологічного ґрунту для розв'язання нинішніх наболілих проблем.

Відтак налагоджується діалог з етнічними громадами, де також розпочалися процеси культурного відродження, у річищі чого змінюється й мовленнєва політика. Певний час на початку 2000-х рр. на каналі ТРТ існувало

мовлення черкеською (третьою за чисельністю тих, хто нею розмовляє) та лазьською мовами – три години раз на тиждень. Щоправда, коли 2004 р. держава відмовилася від монополії на мовлення і дозволила здійснювати його приватним каналам, громадам було запропоновано відкривати їх власними силами, відтак державне мовлення мовами меншин було припинено. Свій канал спромоглася відкрити лише курдська громада. Загалом покращала мовна ситуація й у сфері освіти: у 2002 р. були зняті обмеження на вивчення мов національних меншин і в культурно-просвітницьких центрах (дернеках) і почалося викладання не лише курдської, а й мов черкеських народів. У Стамбульському університеті відкрито факультет черкеської філології, планується відкриття відділення кабардинської мови в університеті в Кайсері. У 2011 р. уряд Туреччини вперше виділив гранти на видавничі потреби для газет і журналів, що видаються національними меншинами [4].

Пакет заходів з демократизації, прийнятий турецьким урядом у вересні 2013 р., надає національним меншинам право на отримання освіти рідною мовою, з 2014 р. відкрито початкові школи з курдською мовою навчання. Загалом прогрес в освітянській галузі є беззаперечним: з 2003 р. державні витрати на освіту зросли багаторазово, кількість університетів у країні подвоїлася, а термін обов'язкового шкільного навчання збільшений з 8 до 12 років. У 2004 р. за культурні й освітні реформи, розпочаті Р.Т. Ердоганом, коли він перебував на посаді прем'єр-міністра країни, він був визнаний газетою European Voice «європейцем року» [7].

Розпочався діалог і з релігійними меншинами. Якщо у свою бутність мером Стамбула (1994-1998 рр.) Р.Т. Ердоган зі скандалом закривав молитовний будинок алевітів, то вже 2010 р. він особисто узяв участь у алевітських святах як почесний гість. На джафарітському релігійному святі він проголосив: «Немає і не може бути будь-якої переваги людини над людиною, сунніта над шіїтом, джафаріта над суннітом, турка над курдом, лаза над

черкесом, аджема (перса) над арабом. На цій землі всі ми єдині, ми разом, ми – брати» [20].

Донедавна туристичні агенції Туреччини, з огляду на позиціонування себе Туреччиною як європейської країни, робили наголос на висвітленні лише античних пам'яток культури і майже не згадували про візантійські старожитності. Однак сьогодні в контексті активного звернення до Османської спадщини дедалі більше реактуалізується її візантійський складник: нині Туреччина позиціонує себе як до певної міри нащадка і античного світу, і Візантійської імперії, що сприяє відновленню християнських візантійських пам'яток і в рекреаційній сфері спричиняє посилення реклами турів об'єктами, пов'язаними з історією християнства.

Нову політику пам'яті характеризує гнучкість у національно-релігійних питаннях, які за останні роки розв'язуються через відродження етнокультурних пам'яток меншин: у 2011 р. уряд Туреччини прийняв безпрецедентне рішення про повернення власності, конфіскованої у релігійних меншин, починаючи з 1936 р. У перелік власності, яку влада поступово повертає християнським і юдейським громадам, потрапили колишні монастирі, будівлі лікарень і шкіл, цвинтарі. За повідомленням ВВС, у 2013 р., Р.Т. Ердоганом особисто було гарантоване повернення конфіскованих земель монастирю Сирійської православної церкви Мор-Габриель (святого Гавриїла) [14]. Скасовано закон 1974 р., яким релігійним організаціям меншин заборонялося здобувати нову власність, внаслідок чого по всій країні реконструюються й навіть відкриваються нові православні храми. У листопаді 2015 р в Аланії відбулося урочисте освячення нової Православної Церкви на честь Ікони Божої Матері Пісідійської, в якому взяли участь Вселенський Патріарх Варфоломій, а також делегації священнослужителів з Греції та інших країн. Це – перший християнський храм, побудований у Туреччині з моменту розпаду імперії [13].

Однак до сьогодні одним з найбільш актуальних етнокультурних питань Туреччини є вірменське, що пов'язано з послідовними прагненнями дискримінованої впродовж десятиліть вірменської громади домогтися визнання Туреччиною геноциду вірмен 1915 року. Активізація Туреччини на зовнішньополітичному векторі спричинила й спроби пом'якшити вірменську проблему. Туреччина нині активно займається гуманітарними питаннями вірменської громади, відновленням пам'яток вірменської архітектури, хоч і досі на офіційному рівні заперечує факт геноциду [21].

У країні постійно відбуваються події, центральне місце в яких займають вірмени, посилюється присутність вірменського питання в інформаційному полі. Ще 2004 р. у Стамбулі відкрито перший у країні музей вірменської громади міст, у 2007 р. після реставрації відбулося відкриття вірменського храму Сурб Хач («Святий Хрест») на острові Ахтамар та проведення там першої літургії, на яку вперше в історії Туреччини прибула офіційна делегація з Вірменії. У жовтні 2011 р. після реконструкції відкрито ще одну вірменську церкву Св. Кіракос – пам'ятку архітектури XVI ст., яка є найбільшою вірменською церквою на всьому Близькому Сході. Відновлюється й церква Святої Трійці в провінції Ескішехір та церкви в Малатья [3]. У 2011 р. випускникам історичного факультету Єреванського держуніверситету дипломи були вручені в кафедральному соборі XI ст. древньої вірменської столиці Ані. Повертаються до життя й вірменські топоніми на території Туреччини. Те, що Туреччина дозволяє такі символічні заходи, говорить про її відкритість для обговорення й розв'язання наболілої вірменської проблеми. Разом з тим ця надзвичайно болюча історична проблема дедалі більше стає предметом відкритого обговорення в науковому та творчому середовищі Туреччини, принаймні в контексті інтерпретацій історичної пам'яті в мистецтві та конкуруючих історичних дискурсів [21].



Глобалізація принесла з собою кінець гегемонії світської культури, що прагнула до збереження одноманітного культурного життя, формуючи платформу, на якій культурні форми і об'єкти, що вже було зникли, знову повертаються до життя. Відбувається пожвавлення місцевих художніх традицій, культурних об'єктів і символів, до життя повертаються автохтонні топоніми. Поступово культурне життя набуває дедалі більшої демократичності й різноманітності. Під впливом цих процесів і ісламська ідентичність більше не являє собою консервативного конструкту, що не піддається жодним змінам. На тлі захисту ісламських традицій і їх легалізації<sup>3</sup> та урізноманітнення культурного життя в цілому, представники ісламу також піддаються впливу загальних глобалізаційних і цивілізаційних процесів: представники ісламських громад різних напрямів почали вживати такі поняття, як мода, музика, мистецтво і туризм [9, с.335–336]. Унаслідок проникнення в життя Туреччини інших, нетрадиційних (вестернізованих) форм побутового споживання виникли й нові форми «споживчої ісламської ідентичності, представники якої ведуть себе так, як і всі, хто живе в умовах економіки, інтегрованої в рамки торгової культури» [9, с.336].

В умовах сучасного світу поступове перетворення Туреччини на поліетнічну та полікультурну цивілізовану державу, культурна політика якої відповідає стандартам Євросоюзу, залучення до «османського проекту» історичної пам'яті нетурецьких спільнот – таких, як «гірські турки» Курдистану або сирійські туркмени, виглядає цілком відповідним історичному моменту, а сама Туреччина в період проведення зазначених змін, разом з позитивною репутацією прогресивної країни, отримала й змогу просунутись уперед на шляху переговорів про вступ до ЄС. Проте, здійснювана під приводом

---

<sup>3</sup> Законом 2007 р. жінкам дозволено носіння хіджабу в університетах. І хоча 2008 р. Конституційний суд Туреччини скасував це рішення парламенту, у вересні 2013 р. парламент знову скасував заборону на носіння хусток жінками в державних установах [15].

подолання наслідків державного заколоту внутрішньополітична боротьба останніх років, супроводжувана масовими арештами та утисками свободи слова, болюче вдарила по раніше створеному іміджу: побоювання, що Туреччина скочується до авторитаризму, вже призвели до іміджевих і, відповідно, зовнішньополітичних втрат.

Слід однак, зауважити, що загострення політичного протиборства всередині країни між прибічниками її нинішнього неоосманського курсу та їхніми політичними опонентами – кемалістами, панування яких історично трималося на військових, значною мірою спричинене дедалі більшою трансформацією «армійського націоналізму» в бік антиамериканського арійського євразійства, схожість якого на євразійство російського реакціонера Олександра Дугіна й навіть безпосередній зв'язок з ним відзначають аналітики [10]. Сьогоднішні перетворення всередині країни визначаються не лише переходом країни «до експансіоністської ідеології, заснованої на поєднанні помірної ісламу і пантюркізму» [1, с.10] і перетворення Туреччини на потужну регіональну або надрегіональну державу з подальшим приєднанням до клубу світових держав. Відзначаються вони й боротьбою з військовою політичною силою, яка була кісткою турецького державництва впродовж всієї новітньої історії, а в сучасних умовах дедалі більше перетворюється на реакційну силу, що стоїть на заваді перетворенням. Не лише євроінтеграційні, а й значно ширші зовнішньополітичні амбіції Туреччині в умовах світу, що глобалізується, не можуть не викликати й потреби в новому ідеологічному, політико-юридичному й соціокультурному ґрунті забезпечення національної консолідації й переході до більшої лояльності влади до етнічних і релігійних меншин. Рух від асиміляційної щодо меншин політики у бік відповідності вимогам сучасного світу, у напрямі лібералізації етнорелігійного життя спирається на потужне використання політики пам'яті – зі зверненням до

спільного минулого з відповідною символікою, ритуалами, масовими заходами, поверненням топонімів тощо.

Інші вектори розвитку політики пам'яті демонструє Республіка Індія. Від початку свого ствердження як незалежної держави Індія, внаслідок своєї багатокультурності, етнорелігійного, мовного й світоглядного розмаїття, як і Туреччина, зіштовхнулася з нагальною потребою формування спільної державної ідентичності у територіальних громадах, кожна з яких мала свою, віками й тисячоліттями сформовану і вельми відмінну від інших, групову ідентичність. Відтак пошук засобів і механізмів розв'язання проблеми співжиття різноманітних соціокультурних груп і формування їх спільної ідентичності як основного засобу забезпечення національної злагоди в країні був для Індії одним з найголовніших державо- й націєтворчих завдань, розв'язання якого становило запоруку її перетворення на сучасну розвинену країну й потужного світового актора.

Нагадаємо, що в країні нараховується кілька сотень етносів і племінних спільнот, лише лінгвістичних груп за офіційною статистикою – 1562. Не менший ступінь розмаїття і в релігійній картині країни: на початок 2017 р. населення загальною чисельністю понад 1,34 млрд. (що становить майже 18% усього населення планети) [36], складалося на 80,5% з послідовників індуїзму, 13,4% – представників мусульманської громади, ще 2,34% були послідовниками християнства. Також у країні існують великі релігійні громади сикхів (1,87%), буддистів (0,77%) і джайністів (0,41%). Кожна з цих груп має свою багату історію й культуру, як і історію непростих на різних етапах взаємин з іншими спільнотами. Завдання формування загальнонаціональної ідентичності громадян Індії потребувало, таким чином, комплексної стратегії і цілої низки заходів, що й були здійснені із застосуванням правового, політичного й культурного інструментарію, в тому числі й інструментів загальнодержавної політики історичної пам'яті.

Водночас Індії, незалежна державність якої, на відміну від турецької, стверджувалася уже в повоєнний час, вдалося уникнути виражених авторитарних інтенцій у внутрішньополітичному житті. На відміну від Туреччини, Індія від самого початку визначила своє опертя на минуле як спільне минуле всіх етносів. Застосовуваний для того правовий інструментарій становив загальне тло й умову для використання решти, вирізнявся своєю специфічністю і мав яскраво виражену регіональну спрямованість. Фактично в Конституцію Індії вписано 17 різних наборів законів, цільовим чином модифікованих для її численних мовних і релігійних громад, частково локалізованих в різних частинах країни [34]. Внаслідок гарантованого конституцією країни квотування присутності етнокультурних і релігійних груп, а також каст в органах державної влади, було уможливлено широке залучення різних соціальних верств населення до активного політичного життя.

Індія послідовно проводить політику невтручання в релігійні справи будь-яких громад і підтримку поважного ставлення до їхніх особливостей, семіотики відповідного простору та символічних для кожної громади постатей. Водночас держава націлена на захист універсальних принципів та прав людини й громадян, і залишає за собою право втручатися у внутрішні справи громад з метою відстеження тих обрядів і звичаїв, які суперечать правам людини, й примусу до їх змін. Громадам країни гарантовано визнання їхнього звичаєвого права й практики життя, їхніх свят і святинь, водночас такі практики мають узгоджуватися з дотриманням демократичних прав і свобод. Таким чином, держава виступає гарантом того, що стосунки між релігійними і політичними інститутами регулювалися би послідовним дотриманням прав людини [6].

З перших же кроків індійської державної незалежності на теоретичному рівні йшов пошук альтернативи панівним «ексклюзивним» комуналістським версіям націоналізму – гіндутві, що обстоює принцип формування загальнодержавної індійської ідентичності на ґрунті культури й історії

індуїстських громад (так званий культурний націоналізм), і мусульманській, що надає перевагу ісламському складнику в історії Індії. Нею стала «інклюзивна» ідея надконфесійної нації, переведена в практику державної політики визнання й зміцнення «єдності в розмаїтті», що стверджує право рівно шанобливого ставлення до будь-якої віри на підставі традиційного індійського уявлення про спільні корені всіх релігій. Слід також зауважити, що саме поняття секуляризму в індійській традиції означає не відділення релігійного життя від державного, а уважне й поважне ставлення з боку держави до всіх релігій, що можуть існувати пліч-о-пліч – диференційовані чи недиференційовані на регіональному рівні.

Потужний вплив комуналістських версій в Індії було не в останню чергу зумовлено специфічними стосунками Індії з власним минулим. Як зазначає відомий індолог Є.Ю. Ваніна, «небагато знайдеться суспільств, які перебували б у таких складних і суперечливих взаємовідносинах зі своїм минулим, як Індія» [5, с.9], адже значну частину свого минулого країна «забувала» і повертала із забуття через віки зі сторонньою допомогою, і при тому «на кожному з історичних етапів являла собою різноманітну палітру ідентичностей: релігійних, конфесійних, етнокультурних, лінгвістичних» [5, с.9]. Ще одна з особливостей взаємин Індії з власною історією – міцна вплетеність давнини в політичну сучасність: далеке минуле періодично оцінюється й переоцінюється, його обговорення викликає жорсткі конфлікти, аж до кривавих зіткнень, а політичні дебати в парламенті з будь-якої актуальної проблеми можуть бути перервані суперечкою щодо тлумачення подій сивої давнини. Нарешті, багата джерельна база країни досі залишається малодослідженою й несистематизованою, і часом знаходяться документи, здатні докорінно змінити погляд на ту чи іншу історичну подію. А отже, якщо на державному рівні пошук у власному минулому загальноіндійської версії подій, в рамках якої історія Індії – це історія взаємодії індуїстів з мусульманами, спрацьовував, то на нижчих –

регіональному, етнокультурному і релігійному рівнях ідентифікація зазнавала розщеплення на індійський (гіндутву<sup>4</sup>) та мусульманський<sup>5</sup> варіанти.

Політика історичної пам'яті як інструмент впливу держави на забезпечення міжгромадської злагоди й порозуміння, проваджувана Індійським національним конгресом (ІНК) – найбільшою і найстарішою політичною силою, що перебувала при владі в країні більшу частину її незалежного існування, вирізнялася свідомим інтегруванням різних історичних періодів в загальнонаціональну пам'ять, наданням регіонам значної самостійності, в підтримці їх культурної й історичної семіотики та символіки, за співіснування з загальнодержавною. Так, автор відомого історичного дослідження «Креативне минуле: історична пам'ять та ідентичність в Західній Індії, 1700-1960 рр.» [19] Прачі Дешпанде відзначає, що в її рідному штаті Махараштра регіональна історична пам'ять, яка наклала потужний відбиток на формування загальноіндійського руху гіндутви, присутня не лише в збережуваних пам'ятках старовини та сакралізації індуських історичних постатей (Шиваджи, Саваркара), а й у буденній політичній риторичі: «Коли, наприклад, один маратхський політик хоче образити когось в іншій партії, він називає його Аурангзебом»<sup>6</sup> [23, р.2]. Та й сама поява 2007 р. вагомого наукового доробку, присвяченого періоду боротьби індуської держави проти могольських завоювників та впливу цієї доби на історичну пам'ять і його відлуння в

---

<sup>4</sup> Уперше поняття гіндутви було застосовано наприкінці XIX ст. бенгальцем Чандранадхом Басу в його творі з однойменною назвою, в якому обґрунтовувалася вищість індуїзму над усіма релігіями світу. У подальшому поняття було розроблене Вінаяком Дамодаром Саваркаром, який і вважається класиком гіндутви. Саваркар також підкреслював значущість для індуської ідентифікації історичних постатей – «героїв», оскільки саме історичні наративи найсильніше впливали на масову свідомість. Відтак Саваркара можна вважати засновником політики пам'яті на ґрунті комуналістської доктрини гіндутви, ідеологічним нащадком якої є політична сила, що сьогодні перебуває при владі в країні.

<sup>5</sup> Засновником мусульманської версії комуналізму, що також виникла наприкінці XIX ст., вважається нащадок Моголів, просвітник і реформатор Саїд Ахмад-хан.

<sup>6</sup> Аурангзеб – 6-й падишах імперії Великих Моголів середини XVII ст., відомий також як Аламгір I. Упродовж 1685–1689 рр. завершив завоювання Декана і південної Індії. Відомий негативним ставленням до корінного населення Індії та індуїзму. Зажив собі слави придушенням на значний час повстання маратхів.

сучасному художньому й символічному просторі, є показовим у плані легального звернення до болючих і суперечливих періодів загальноіндійської історії. Автор переконливо демонструє створення історичної пам'яті шляхом спільної взаємодії культурних заходів, державних зусиль і політичної риторики.

Однак опертя правових принципів на традиціоналістську основу й цілеспрямовано проваджувана політика формування загальнодержавної історичної пам'яті не позбавляє країну від нововиниклих проблем. Зворотнім боком законодавчо забезпечуваного широкого залучення етнорелігійних та етнокультурних спільнот до загальнодержавного політичного життя стало збільшення можливостей перетворення взаємовиключних комуналістських концептів з притаманними ним контраверсійними історичними дискурсами на знаряддя політичної боротьби, що пізніше, в 1990 – 2000 рр., вилилося в посилення їх прибічників та переростання міжрелігійної і міжетнічної боротьби у фізичне протистояння. Розпочата з кінця 1970-х рр. XX ст. політика найширшого включення різноманітних груп населення в політичне життя мала своїм наслідком виникнення і зростання впливу регіональних партій, зайнятих лобіюванням корпоративних інтересів і просуванням «своєї історії».

Посилення міжетнічної та міжрелігійної напруги в житті країни, що було певним наслідком такої «необмеженої регіональної і групової демократичності», сприяло втраті ІНК провідних позицій. Натомість зміцнилися позиції гіндутви в особі заснованої 1980 р. Бхаратія джаната парті (БДП), що почала своє успішне політичне сходження з кінця 1980-х рр. і у 2014 р. на чолі створеного нею альянсу перемогла на парламентських виборах, а її лідер Нарендра Моді обійняв місце прем'єр-міністра. Відповідно в політиці історичної пам'яті намітився певний зсув у вигляді більш послідовного просування власне індуїстського складника індійської історії і на регіональному рівні. Якщо донедавна постать борця за незалежність Індії, революціонера, поета й письменника В. Саваркара (1883-1966 рр.), хоч і проголошена на

державному рівні національним індійським героєм, найбільше пошанування мала в регіонах з високим впливом гіндутви (передусім, у місцевостях зі значною присутністю маратхів, зокрема, у штаті Махараштра), у той час як у Делі він сприймався представником радикально правих, то в період перебування БДП при владі 2003 р. портрет В. Саваркара було відкрито в центральному залі парламенту (що викликало протести опозиції і мусульманських громад) [28, р.3].

Мірою посилення правих політичних сил зміщуються й акценти в позиціонуванні значущості різних етнорелігійних складників в історії індійського суспільства. На порядок денний винесено ствердження визначальної ролі тих історичних епох та регіонів, коли й де на теренах сучасної Індії відбувалися процеси індуського державотворення, зокрема, «Періоду Маратхі» (XVII – XVIII ст.) – часу, коли незалежна власне індуська держава Маратхі (Західна Індія), створена Шіваджі Магараджем у 1674 р. (проіснувала до 1818 р.), успішно чинила опір нашествю Великих Моголів. У XVIII ст. володіння маратхів охопили більшу частину сучасної Індії. Ослаблення маратхів фактично уможливило колонізацію Індії британцями. Деякі науковці вважають початком державницького існування маратхів імперію Ядавів, що датується XII – XIV ст. [35]. Нині кількість маратхів сукупно становить близько 7% населення країни та переважну більшість населення штату Махараштра, також великі їх громади проживають у штатах Гуджарат, Мадх'я-Прадеш, Телангана, Гоа і Карнатака.

Відповідно зазнають широкої коммеморації видатні постаті таких епох – державники, діячі культури, науковці, більшість з яких саме маратхі. Так, у березні 2017 р. уряд запланував бюджетні витрати в обсязі 40 млрд. рупій на спорудження на острові в Аравійському морі, неподалік від Мумбаї, меморіального комплексу Чхатрапати Шиваджі, перший камінь до якого заклав прем'єр-міністр Н. Моді в грудні 2016 р. [26]. Пам'ятник, висота якого



становитиме 210 м., стане найбільшою скульптурою світу, перевершивши розміри статуї Будди в Китаї [33] і буде більш ніж удвічі вищою за статую Свободи в США. Меморіал включатиме в себе храм, музей, виставкові галереї, садовий ландшафт, лікарню, оглядовий майданчик на висоті 60-го поверху та ліфт до нього, а також театр, в якому демонструватимуться основні моменти життя Шиваджі. Політичну значущість меморіалу, спорудження якого має завершитися 2019 р., добре усвідомлюють у країні.

Ще раніше, 2003 р., в обіг випущено поштову марку із зображенням Тукарама – філософа, поета, соціального реформатора часів династії Шиваджі (XVII ст.), 2007 р. йому ж встановлено пам'ятник в Гаті Мандір Деху, Пуне, Махараштра [22]. 2004 р. у місті Вадодар (штат Гуджарат) встановлено пам'ятник Вінаяку Саваркару. Реалізація цієї ідеї, що виникла ще у 80-х рр. XX ст., стала можливою лише через чверть століття, за нинішнього піднесення індуської компоненти в політиці пам'яті [31]. Коммеморація поширюється й на сферу буденного вжитку: широким попитом користуються декоративні статуєтки, що зображають історичних персон періоду індуської державності.

І що вкрай прикметно: посилення власне індійської (індуської) складової в проведенні політики пам'яті на сучасному етапі не обов'язково тягне за собою утиск інших складників. Дослідники індуїзму вказують на специфічну й фундаментальну його рису, яку позначили як «інклюзивізм» або «багатошарове мислення». Це – здатність цілковито безконфліктно поєднувати в рамках однієї парадигми різні дискурси, у свідомості – кілька різних точок зору. «Індійці звикли до строкатого в культурному відношенні суспільства, в якому безліч різних норм поведінки, цінностей і релігійних систем мирно співіснують одна з одною» [9, с.121]. Тобто, визнаючи «свою правду», індуси разом з тим приймають відмінну, а подеколи й протилежну «правду іншого». І піднесення власне індуського періоду державності разом з його героями не означає приниження періодів мусульманської державності на субконтиненті.

І на сьогодні державна політика Індії в цілому спрямована на ствердження не виключно індуїстського, а передусім загальнодержавного націоналізму шляхом надання регіонам значних преференцій у проведенні політики пам'яті, самостійного формування регіонального політичного символізму, поєднаних з посиленням заходів з метою домогтися внутрішнього реформування заснованих на звичаї законів громад у бік забезпечення осібної рівності та стимулювання формування почуття єдності в різноманітності.

З метою врівноваження регіональної осібності загальнодержавними заходами запроваджуються нові форми ствердження спільної індійської ідентифікації. Так, у лютому 2010 р. за ініціативою дизайнера компанії «Memory Company» Ануша Ядава започатковано загальнонаціональний Інтернет-проект «Індійська пам'ять» («Indian Memory Project») – «живий» онлайн архів, метою якого є простежити історію Індії в особах і особистих спогадах з використанням архівних фото і текстів. До проекту може приєднатися будь-яка особа і запропонувати власну інформацію й матеріали, що стосуються історії Індійського субконтиненту. У проекті використовуються фотографії, оповіді й листи, знайдені в особистих архівах, в яких висвітлюються теми соціальної трансформації, війни, освіти, релігії й культури і вплив, який вони чинять на сім'ї, які живуть у ці часи. Проект покликаний сприяти більшій толерантності, порозумінню та здатності навчатися і громадян Індії, і мешканців сусідніх країн, і світу в цілому.

Підбиваючи підсумки, слід зазначити, що в політиці пам'яті як чинника національної консолідації застосовується апеляція як до героїчного складника минулого, так і до тих його характеристик і фактів, які демонструють можливості толерантного співіснування різних етносів. Однак характер політики пам'яті, її гнучкість і демократичність забезпечується передусім правовим інструментарієм.

Політика історичної пам'яті виявляє виразний зв'язок і кореляцію з панівним політичним дискурсом країни. Зміна внутрішньополітичної ситуації безпосередньо відбивається на проведенні політики пам'яті і зміщує акценти в усвідомленні власного минулого й у перевизначенні знакових історичних постатей. Зміни в політиці пам'яті означають зміни в семантичній організації простору країни. Політика пам'яті у сучасному глобалізованому світі реагує також на зовнішні виклики, прикладом чому є передусім Республіка Туреччина.

Шлях, який пройшли Туреччина й Індія в трансформаціях політики пам'яті, мав різноспрямовані вектори. Перша рухалася від уніфікації на засадах світськості під егідою титульного етносу, розбудованій на сакралізації історії Республіки, до нинішнього поміркованого етнокультурного плюралізму з його апеляцією до більш ранніх часів імперського минулого. Друга, весь час перебуваючи у складних відносинах з власним минулим, до сьогодні послідовно стверджувала й розвивала від початку закладену правову основу етнокультурного плюралізму, однак в останні десятиліття дедалі більше посилює меморіальну складову титульного етносу.

Водночас широкий політико-культурний і, відповідно, меморіальний плюралізм не є гарантією соціальної злагоди, що засвідчує досвід Індії. Однак підсилення етнонаціональної складової провідного етносу в політиці пам'яті, як демонструє приклад тієї ж Індії, не обов'язково тягне за собою посилення конфліктогенного потенціалу в країні, якщо урівноважується широкими регіональними можливостями.

Трансформація політики пам'яті в сучасних умовах демонструє провідний її ціннісний напрям: від уніфікаційних засад щодо внутрішнього етнокультурного розмаїття (Туреччина) або їх протилежності – «безмежної мультикультурності» (Індія) до урівноваження значущості загальнодержавного складника й титульного етносу зі значущістю етнокультурних і релігійних груп

на засадах поваги до прав Іншого. Такий напрям співмірний з ціннісними основами європейської цивілізації.

### Список використаних джерел та літератури

1. Аватков В.А. Внешнеполитическая идеология Турецкой Республики при правлении Партии справедливости и развития. Автореферат канд. дис. М.: МГИМО (У) МИД России, 2013. 30 с.
2. Агаджян М. Дискриминационные элементы национальной политики Турции. URL: [http://www.noravank.am/upload/pdf/94\\_ru.pdf](http://www.noravank.am/upload/pdf/94_ru.pdf).
3. Армянские храмы восстанавливаются в Турции и гибнут в Армении. *Regnum*. URL: <http://www.regnum.ru/news/1425349.html>.
4. Бахревский Е. Политика «нового османизма» Турции и постсоветское пространство. *Regnum*. URL: <https://regnum.ru/news/1467970.html>.
5. Ванина Е.Ю. Индия: История в истории. М.: Наука: Вост. лит., 2014. 343 с.
6. Доклад о развитии человека 2004. Культурная свобода в современном многообразном мире. М.: Изд-во «Весь Мир», 2004. 328 с.
7. Королев Д. Путь Турции: в Европу или куда? Наследие и забвение Ататюрка. *Пропганда*. URL: <http://propaganda-journal.net/10067.html>.
8. Курды в Турции: «Мы все парализованы войной». *Лига. Новости*. URL: [http://news.liga.net/articles/world/10226294-kurdy\\_v\\_turtsii\\_my\\_vse\\_paralizovany\\_voynoy.htm](http://news.liga.net/articles/world/10226294-kurdy_v_turtsii_my_vse_paralizovany_voynoy.htm).
9. Многоликая глобализация / под ред. П. Бергера и С. Хантингтона. М. : Аспект Пресс, 2004. 379 с.
10. Национальная идея Турции и национальная идея турков 2013. *Око планеты*. URL: <https://oko-planet.su/politik/politiklist/192369-nacionalnaya-ideya-turcii-i-nacionalnaya-ideya-turkov.html>.
11. Национальная политика Турции. URL: [aheku.org/forums-m-posts-q-942.html?n=last](http://aheku.org/forums-m-posts-q-942.html?n=last).
12. Семячко А. Политика памяти: как и зачем государства формируют свою историю. URL: <https://special.theoryandpractice.ru/politics-of-memory>.
13. Торжественное открытие Храма Богородицы Писидийской в Махмутларе (Аланья). *Alanya Today*. URL: <http://alanyatoday.ru/news/213-torzhestvennoe-otkrytie-hrama-bogorodicy-pisidiiskoi-v-mahmutlare-alanja.html%20>.
14. Турция обещает расширить права курдов и иных меньшинств. *BBC*. URL: [http://www.bbc.com/russian/international/2013/09/130930\\_turkey\\_major\\_reforms](http://www.bbc.com/russian/international/2013/09/130930_turkey_major_reforms).
15. Яковлев Г. Турция для турок: опыт построения национального государства. 2015. URL: <https://sputnikipogrom.com/asia/turkey/42647/the-turkish-way/>.
16. AK Parti 2023 Siyasi Vizyonu. URL: <http://www.akparti.org.tr/site/akparti/2023-siyasi-vizyon>.

17. Arango T., Yeginsu C. Peaceful Protest Over Istanbul Park Turns Violent as Police Crack Down. *The New York Times*, may 31, 2013.
18. Çinar, Alev. Modernity, Islam, and Secularism in Turkey : Bodies, Places, And Time. University of Minnesota Press, 2005. 199 p.
19. Deshpande, Prachi. Creative Pasts: Historical Memory and Identity in Western India, 1700–1960. Columbia University Press, 2007. 320 p.
20. Erdoğan salavatlarla karşılandı. *Doğan Haber Ajansı*. URL: <http://www.dha.com.tr/haberdetay.asp?Newsid=129692/>
21. From Past to Present: Turkey through the Lens of Historical Memory. URL: <https://www.world-affairs.org/past-present-turkey-lens-historical-memory-wac-1282016-event/>.
22. Indiamart. URL: <https://www.indiamart.com/proddetail/sant-tukaram-maharaj-7128245730.html>
23. Interview: Prachi Deshpande, Department of History. *Center for South Asia Studies*. Vol. 17, 2006. P. 2-6.
24. Işık, Nuran E. Politics of Counter-Memory in Turkey: Docudramatizing the Past as a Panacea for Official Discourses?. URL: <https://cm.revues.org/830>.
25. Maessen, Enno. Reassessing Turkish National Memory: the AKP and the Nation. Utrecht University, 2012. 76 p.
26. Maharashtra's Shivaji Memorial Grows Taller To Top Buddha Statue In China. *NDTV*. URL: <https://www.ndtv.com/india-news/maharashtra-government-wants-to-increase-height-of-shivaji-memorial-1673523>
27. Mokashi, Digambar Balkrishna. Palkhi: An Indian Pilgrimage. SUNY Press, 1987. 291 p.
28. Opposition Boycotts Savarkar Portrait Function. *People's Democracy*. Vol. XXVII, № 09, March 02, 2003.
29. Padmanabhan M. The Republic of Hurt Sentiments. *The Hindu*. 2012. Feb. 9.
30. Parla Taha, Davison Andrew. Corporatist Ideology In Kemalist Turkey: Progress Or Order? Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2004. 319 p.
31. Savarkar cries for attention, even in BJP bastion. *The Times of India*. URL: <https://timesofindia.indiatimes.com/city/ahmedabad/Savarkar-cries-for-attention-even-in-BJP-bastion/articleshow/838427.cms/>
32. Sali, Ali. Lehçelerde nüfus savaşı. *Yeni Şafak*, 25.10.2004.
33. Shivaji Memorial will be the tallest statue in the world. *The Economist Time*. URL: <https://economictimes.indiatimes.com/slideshows/nation-world/shivaji-memorial-will-be-the-tallest-statue-in-the-world/tallest-in-the-world/slideshow/57827271.cms>
34. The Constitution of India. URL: <http://www.constitution.org/cons/india/const.html>.
35. The Mehar Singh Gill and P. D. Bhardwaj. The Religious Composition of India's Population. *Sarjana*. Vil. 25, №. 2, Dicember 2010, pp. 61-76.

36. Worldometers. URL:<http://www.worldometers.info/world-population/india-population/>.

37. Zürcher, Erik-Jan. Greek and Turkish refugees and deportees 1912 – 1924. Leiden: Turkology Update Leiden Project, 2003. 238 s.

**Метельова Тетяна Олександрівна**, кандидат філософських наук, доцент, провідний науковий співробітник відділу теорії та методології всесвітньої історії Державної установи «Інститут всесвітньої історії НАН України».

## ДОСВІД РЕСПУБЛІКИ КАЗАХСТАН ЩОДО ЗАСТОСУВАННЯ МЕХАНІЗМІВ ПОЛІТИКИ ПАМ'ЯТІ З МЕТОЮ ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ЄДНОСТІ

*Проаналізовано досвід Республіки Казахстан щодо критичного переосмислення історичного минулого. Встановлено, що історична наука в Казахстані знаходиться на новому етапі формування виваженої політики національної пам'яті та дослідження витоків казахської нації. Відзначається зважений та системний підхід до історичних досліджень у Республіці Казахстан, спрямований на формування національної єдності багатонаціонального казахстанського народу.*

**Ключові слова:** історична наука, політика пам'яті, Республіка Казахстан, Російська Федерація, державність, національна єдність.

*The article analyzes the experience of the Republic of Kazakhstan as for critical rethinking of the historical past. It determines that the history science in Kazakhstan is being on a new stage of balanced of national memory policy and study of origins of Kazakh nation. The article also denotes balanced and systematic approach to historical studies in the Republic of Kazakhstan aimed at formation of national unity of multinational Kazakh people.*

**Key words:** history science, memory policy, the Republic of Kazakhstan, Russian Federation, state power, national unity.

*Проанализирован опыт Республики Казахстан по критическому переосмыслению исторического прошлого. Установлено, что историческая наука в Казахстане находится на новом этапе формирования взвешенной политики национальной памяти и исследования истоков казахской нации. Отмечается взвешенный и системный подход к историческим исследованиям в Республике Казахстан, направленный на формирование национального единства многонационального казахстанского народа.*

**Ключевые слова:** историческая наука, политика памяти, Республика Казахстан, Российская Федерация, государственность, национальное единство.

У сучасному Казахстані, як і в інших країнах Центральної Азії, відбувається критичне переосмислення історичного минулого та спроба створити національну модель колективної пам'яті. На новій джерельній і

методологічній основі, без ідеологічних штампів відбувається вивчення важливих історичних подій, дослідження національних і революційних рухів, громадянських воєн. Радянське минуле перестає бути тим винятковим символічним ресурсом, на який можна було спиратися для здійснення внутрішньої політики держави. Відбувається пошук консенсусного погляду на минуле, стираються суперечності історичної пам'яті.

На сьогоднішній день у Казахстані відсутнє цілісне сприйняття багатьох історичних подій та процесів, у першу чергу тих, які замовчувалися під час радянського періоду. До таких подій та процесів, зокрема, слід віднести колонізаторську політику Російської імперії щодо казахського народу; повстання 1916 року, яке відбулося під час Першої світової війни, охопило майже всю територію сучасного Казахстану та стало реакцією на пригноблення казахського народу; події періоду колективізації та сталінських репресій; русифікаторську політику часів Радянського Союзу та ін. Ці непересічні події займають особливе місце в історичній пам'яті казахського народу і потребують свого переосмислення з метою формування національної єдності багатонаціонального казахстанського народу.

Головне завдання, що нині стоїть перед казахстанським суспільством – це забезпечення кардинальної зміни ставлення до духовних і моральних цінностей, які повинні одночасно і відповідати вимогам сучасності, і базуватися на казахській історії, споконвічних традиціях, національній свідомості. Вагомими факторами, які впливають на розвиток сучасного Казахстану, на процеси суспільно-політичної та економічної трансформації, є національні традиції, а також етнокультурні, релігійні та мовні особливості цієї країни [11, с.221].

В умовах незалежного розвитку Казахстану відбувається активний процес відродження духовності суспільства, зростання його національної самосвідомості та національної гордості, відновлюється об'єктивна та правдива історія Казахстану з давніх-давен і до сьогодення.



Казахський народ має багате історичне минуле, сторінки його історії нерозривно пов'язані з історією всієї Центральної Азії та Євразії загалом, територія яких вважається одним з найдавніших центрів людської цивілізації. Історія як наука є невід'ємним елементом духовного розвитку як окремої особистості, так і всього суспільства у цілому. Необхідно відзначити, що в умовах російського колоніалізму та радянського тоталітаризму історична свідомість казахського народу була значною мірою деформована. Можливості історичного наукового пошуку були значно звужені в силу панування імперських, класових та ідеологізованих підходів. Історія в тих умовах виконувала функцію підтримки існуючих режимів. Тож сьогодні історія Казахстану переживає нове народження. Час вимагає від казахстанських дослідників об'єктивної та критичної оцінки історичного досвіду минулого, бо в ньому містяться відповіді на багато складних питань сучасності. У таких умовах історія Казахстану повинна допомогти чітко визначити де істина, а де фальсифікація, уникнувши при цьому максималістського підходу і кон'юнктуризму. Відновлення та збереження національного минулого, визначення його місця і ролі у всесвітній історії, внеску у світову цивілізацію вимагає глибоких знань історії суспільства. Очевидно, що будь-який народ без історичної пам'яті приречений на деградацію: відмовившись від свого минулого, він не матиме майбутнього [6].

Республіка Казахстан є найбільшою за територією країною Центральної Азії, що посідає дев'яте місце у світі за площею й удвічі більша від території всіх інших країн Центральної Азії разом узятих. Загальна довжина кордонів Казахстану складає 15 тис. км, при цьому кордон з Росією має протяжність більше ніж 6 тис. км. Преважна частина території Казахстану є рівнинною; гірські масиви, найвищий з-поміж яких Хан-Тенгри (висота – понад 6500 м), розташовані на сході та південному сході республіки і охоплюють 10% території. Казахстан володіє різноманітними багатими запасами корисних

копалин. Він є одним зі світових лідерів за запасами вольфраму, хрому, срібла, цинку, свинцю. Також на території країни розташовані великі родовища нафти і природного газу, фосфоритів, уранових руд, залізної руди, золота, кам'яного вугілля, бокситів, кольорових металів [5].

Казахстан – країна з багатим історичним і культурним минулим. Розташована в центрі Євразії, вона опинилася на перехресті стародавніх цивілізацій світу, схрещенні транспортних артерій, у фокусі соціальних, економічних, культурних та ідеологічних зв'язків між Сходом і Заходом, Півднем і Північчю, між Європою й Азією, між найбільшими державними утвореннями євразійського континенту [3, с.192].

Поява перших тюркських та іраномовних держав на території Казахстану, їхній розквіт, криза і падіння датуються періодом VIII ст. до н. е. – V ст. н. е. Період з V ст. н. е. до 30-х рр. XVIII ст. – це епоха тюркського імперського розквіту: тюркських каганатів, держави Чингізхана і Золотої Орди, імперії Караханідів і Тимура [4].

У VI ст. в Центральній Азії виникла кочова імперія тюрків, які вийшли з Алтаю і за короткий час підкорили собі народи від Великого океану до Чорного моря. Утворення Тюркського каганату привело до відновлення торгових шляхів, що зв'язували Іран з Центральною Азією і Далеким Сходом. Великий євразійський степ у своїй історії тричі об'єднувався Тюркською, Монгольською та Російською імперіями, і щоразу втрата рубіжних комунікаційних функцій (транзиту, торгівлі та ін.) спричиняла загибель імперій. Таким чином, геополітичне завдання контролю євразійського простору в минулому було обумовлено і його гео економічною функцією – збереженням транзитної торгівлі між Сходом і Заходом [4].

У 1460-х рр. було засновано Казахське ханство. Саме з цього часу сучасний Казахстан веде відлік власної державності. У той час султани

Джанібек та Гірей відділилися від хана Абулхаїра, який очолював так звану державу «кочових узбеків» із політичним центром у місті Сигнак нинішньої Південно-Казахстанської області, та разом зі своїми прихильниками попрямували на територію нинішньої Алматинської області. У той час там знаходилася держава Могулистан, що виникла на руїнах іншої колишньої монгольської держави – улусу Чагатая. Могольський хан Есен-Бука надав втікачам притулок. Після смерті Абулхаїра і падіння його держави Джанібек та Гірей стали домінуючою політичною силою в степах сучасного Казахстану. До них приєдналися всі племена, які проживали на цій території. Приблизно в період між 1459-1460 рр., часом втечі у Могулистан, та 1468 р., часом смерті Абулхаїра, і відбулося утворення нового державного об'єднання – Казахського ханства. У деяких джерелах вказано 1465 р., який так само має право на існування, тому що в ті буремні часи все відбувалося дуже швидко і історики не встигали фіксувати зміни. Важливо зазначити, що Казахське ханство вийшло із улусу Джучі (Золотої Орди), а отже воно має безпосереднє відношення до його державності та історії [2].

Самоідентифікація казахів як окремого етносу починається приблизно з початку XVI ст., коли відбувся поділ колишнього кочового населення улусу Джучі на тих, хто був лояльний до Шибанідів і пішов разом з ними завойовувати Середню Азію, і тих, хто залишився в степу Дешт-і-Кипчак і зберіг вірність спадкоємцям Урус-хана, які, швидше за все, були нащадками онука Чингісхана Орди. Прихильники Шибанідів забрали з собою ім'я «узбек», а прихильники нащадків Урус-хана придбали нову ідентифікацію «казак». Існує думка, що приблизно 500 років тому в 1509-1511 рр. у ході ряду запеклих збройних зіткнень між Шибанідами та нащадками Урус-хана і відбулося остаточне розділення племен східної частини монгольської держави Джучідів на узбеків і казаків [1].

Власне рання казахська історія формувалася в умовах неухильного падіння впливу регіону і колишнього військово-політичного значення кочових об'єднань. Тюркська імперська історія, як і увесь регіон Центральної Азії, не витримали грандіозних змін, які відбулися в світовій економіці в XVI ст. Торгівля між Азією і Європою перейшла в руки європейців і стала відбуватися через морські шляхи. Регіон Центральної Азії і сусідні з ним степи Євразії від Китаю до Ірану втратили своє колишнє важливе транзитне значення. І якщо раніше тут могли існувати величезні імперії, які спиралися, з одного боку, на доходи від контролю торгових шляхів уздовж Великого Шовкового шляху, а з іншого – на військові можливості тюркських кочівників, то тепер регіон перетворився на віддалену периферію світової економічної системи. Його торгівельне і військове значення різко впало.

Після входження Центральної Азії до складу Російської імперії, казахські степи опинилися всередині імперської території. Розпочалася селянська колонізація, що досягла свого піку на початку XX ст. Враховуючи кочовий спосіб життя казахів та відсутність у них права приватної власності на землю, їхні найкращі землі примусово вилучалися та передавалися у користування селянам-переселенцям із російських губерній, а казахи витіснялися в глибину степу на малопродатні землі. Повстання 1916 р. стало тією поворотною точкою, яка могла привести до посилення темпів російської селянської колонізації і цілком ймовірного витіснення значної частини кочівників-казахів на територію Китаю. Це, власне, і сталося у кінці 1916 – на початку 1917 рр. у східних районах казахських степів, коли після придушення повстання кочівники в масовому порядку переходили у китайський Синьцзян, його північну степову зону, де раніше знаходилася історична Джунгарія. Якби не революція 1917 р., то з політичних і економічних причин простір для кочового скотарства неминуче скоротився б на користь подальшої селянської колонізації.

Сучасний Казахстан, як зазначають деякі казахські дослідники, взагалі відбувся завдяки ланцюгу випадковостей. Такою випадковістю для місцевого населення стала революція 1917 р., ще один подарунок долі – це розпад СРСР. Той факт, що Казахстан зміг уникнути потрясінь протягом всього періоду своєї незалежності, починаючи з 1990-х рр. – це ще одна щаслива зірка для країни [1].

У нинішнього казахського політичного режиму багато критиків, серйозне занепокоєння і багато нарікань викликає процес транзиту політичної влади в державі. Але збереження цілісності Казахстану, незважаючи на потужний вплив трьох наддержав, а також той факт, що вперше за тисячі років економічний центр регіону перемістився із історичної Середньої Азії в степи Казахстану, і відбувається відновлення колишнього транзитного значення всього регіону, яке було втрачене 500 років тому, є надзвичайно важливим досягненням.

Слід зазначити, що намагання критично переосмислити історичне минуле та створити національну модель колективної пам'яті в Казахстані відбувається не просто. У першу чергу це стосується історії відносин Казахстану і Росії. З урахуванням тісних інтеграційних зв'язків між цими країнами, це питання набуває стратегічно важливого характеру. При цьому російська історична свідомість заперечує сам факт колоніального характеру своєї присутності в Центральній Азії.

І російська держава, і наукове середовище, і громадська думка в РФ у цілому залишається проімперські налаштованими. Вони болісно реагують на всі спроби подивитися на історію відносин Росії і сусідніх з нею народів під іншим кутом. Відповідно всі народи, які або залежать від Росії, або хочуть зберегти з нею добрі стосунки, повинні уникати гострих для Москви питань. Однак правдива інформація все одно поступово поширюється.

Досить складно і неоднозначно у сучасному Казахстані відбувається переосмислення спадщини радянського режиму. Занадто багато людей все ще зберігають спогади про радянський час. При цьому практично кожен

казахстанець безпосередньо пов'язаний і з позитивними, і з негативними сторонами радянської спадщини. У зв'язку з цим людям нелегко сформулювати єдину думку про те, які блага і які негаразди успадкувала держава та її населення із семи десятиліть існування СРСР.

Головне питання, з приводу якого в казахстанському суспільстві все ще тривають дискусії, полягає в тому, чи був Радянський Союз ще одним втіленням російського імперіалізму, нехай із новою ідеологією, або ж це була ідеологічно консолідована багатонаціональна держава, в якій велика кількість народів та етносів мала широкі можливості для реалізації власного політичного, економічного і соціального життя.

Простої відповіді на це питання не існує. З одного боку – біль і скорбота казахського народу внаслідок сталінських репресій і злочинної політики колективізації. Як і українці, казахи можуть розглядати аграрну політику Й. Сталіна як форму геноциду, маючи на увазі, що її метою було знищення казахів з метою вивільнення їх територій для організації нових колективних форм землеробства. За деякими оцінками, у результаті колективізації було знищено більше половини всіх казахських домашніх господарств і більше 80% худоби, яка була основою для сільського господарства та традиційної культури казахів. Відразу після колективізації відбулися політичні репресії 1930-х рр. У Казахстані рідкісним винятком є сім'ї, старші представники яких не загинули у процесі колективізації або репресій. Незліченна кількість сімей вимерли повністю, не залишивши нікого, хто міг би відновити їх імена сьогодні. Це пояснює суть колективної скорботи – казахам довелося чекати кілька поколінь для досягнення демографічного потенціалу, який відповідав ситуації кінця 1920-х рр. [10].

Кампанія М. Хрущова щодо розвитку цілинних земель знову нанесла нищівного удару казахському тваринництву та в черговий раз змінила етнічний баланс в республіці не на користь корінного народу. Національна політика

СРСР призвела до того, що на момент здобуття незалежності казахи складали менше половини населення республіки, при цьому відбулася майже тотальна русифікація: не всі казахи вільно володіли казахською мовою і дуже мало представників інших етносів, що населяли Казахстан, могли говорити, читати і писати казахською мовою. Велику ціну заплатив Казахстан і його населення за присутність на своїй території ядерних, військових та хімічних об'єктів, випробувальних полігонів, які нанесли непоправної шкоди екології. Радянський спосіб господарювання, який базувався на екстенсивному підході та хижацькій експлуатації природних ресурсів, призвів до загибелі Аральського моря та виникнення інших екологічних проблем.

З іншого боку – за часів СРСР були створені умови нехай для формального, але все ж національно-державного будівництва. Етнічний казах Дінмухаммед Кунаєв, який тривалий час займав пост першого секретаря компартії Казахстану, протягом 20 років був членом Політбюро ЦК КПРС. Він був єдиним представником Центральної Азії, призначеним членом Політбюро. У роки правління Д. Кунаєва були закладені основи економічної диверсифікації Казахстану. Тодішня столиця республіки м. Алмати набула сучасного космополітичного вигляду, вкладалися значні кошти у розвиток освіти і медицини та створення сучасної інфраструктури. Саме тоді майбутній перший президент Казахстану Нурсултан Назарбаєв набув статусу знакової постаті політичного істеблішменту Казахської РСР. Освоєння цілинних земель призвело до того, що землеробство стало важливим сектором економіки Казахстану і на сьогоднішній день забезпечує її диверсифікацію. Незважаючи на всі дисбаланси мовної політики, письмова казахська мова сформувалася саме в радянський період. У той час як багато представників культурної еліти, які розвивали казахську мову, загинули під час репресій, їхні наступники зуміли продовжити й істотно розширити діапазон інтелектуальної продукції, що

випускається казахською мовою, а також розширили технічну складову цієї мови.

У науковому середовищі тривають дискусії стосовно сутності радянського минулого для регіону Центральної Азії у цілому і для Казахстану зокрема. Існують два основні підходи до оцінки радянської спадщини [7]. Перший підхід отримав назву «колоніального». Він обґрунтовує точку зору, що Радянський Союз був колоніальною імперією, оскільки: 1) існувала жорстка економічна експлуатація ресурсів регіону для поліпшення становища метрополії; 2) мав місце примус корінного населення до відповідності західним культурним нормам у різних сферах; 3) функціонувала чітка система політичного контролю, яка підкоряла корінних жителів Центральної Азії європейським, російськомовним більшовикам.

Представники «модернізаційного» підходу зазначають, що радянський режим прагнув позбутися наслідків російського імперського минулого та встановити рівність між різними народами Російської імперії, включивши їх в політичну систему СРСР на рівноправній основі. Ця ідея підтверджується тим, що комуністичні чиновники з числа корінних народів Центральної Азії займали важливі посади в своїх республіках і брали активну участь у радянській трансформації.

Беньямін Лоринг синтезував ці два підходи і обґрунтував висновок, що Центральна Азія в радянські часи існувала в якості внутрішньої колонії СРСР. По-перше, економіка Центральної Азії у радянські часи втратила власну самодостатність і розвивалася у цілковитому підпорядкуванні промисловим потребам європейської Росії. По-друге, відсутність впливу на економічні відносини і політичну систему жорстко закріпила роль Центральної Азії в якості постачальника сировини. По-третє, завжди існувала нерівність між російськомовним населенням та корінними жителями Центральної Азії, яка



проявлялася в етнічному розподілі праці, що своєю чергою посилювало національну ідентифікацію серед корінних жителів Центральної Азії [7].

Політична еліта сучасного Казахстану усвідомлює важливість проблеми формування політики національної пам'яті, розуміння своїх витоків та всієї національної історії в усій її глибині і складності. Перший президент Республіки Казахстан Н. Назарбаєв зазначав, що історія країни повинна бути зрозуміла із висоти сучасної науки, має бути комплексний підхід до її дослідження, а не фрагментарний. На його думку, для цього існують переконливі аргументи. По-перше, більшість протодержавних об'єднань, які знаходилися на території Казахстану, стали одним з елементів етногенезу казахської нації. По-друге, видатні культурні досягнення, які збагатили світову цивілізацію, не були привнесені в степ, а в більшості випадків народилися саме на казахській землі і потім поширилися на інші регіони. По-третє, історичні знахідки останніх десятиліть чітко підтверджують нерозривний зв'язок предків казахського народу із найпередовішими технологічними новаціями свого часу, що дозволяє по-новому поглянути на місце Великого степу в глобальній історії. Нарешті, назви деяких казахських племен і родів на багато сотень років старші етноніма «казак», що свідчить про зовсім інші горизонти національної історії, ніж передбачалося раніше. До того ж принципово важливо відзначити, що мова йде про історію Казахстану, яка є спільною для багатьох етносів, що проживають на його території тривалий час [8].

Останніми роками у Казахстані реалізується цілеспрямована політика керівництва держави, спрямована на формування власної цивілізаційної основи, на ствердження верховенства казахської мови у всіх сферах суспільного життя та структурах державної влади всіх рівнів, на поширення англійської мови в освіті, науці, державному управлінні та інших сферах.

З цією метою Указом президента Республіки Казахстан № 110 від 29 червня 2011 р. була затверджена Державна програма розвитку і

функціонування мов у Республіці Казахстан на 2011-2020 рр. Програма спрямована на забезпечення пріоритетного розвитку державної мови як найважливішого фактору зміцнення національної єдності та повноцінне задоволення духовно-культурних і мовних потреб громадян Казахстану. Виконання програми має забезпечити до 2020 р. наступні результати:

- збільшення частки дорослого населення, яке володіє державною мовою до 95%;
- збільшення частки казахськомовного контенту в державних ЗМІ до 70%;
- збільшення частки населення країни, яке володіє англійською мовою до 20%;
- збільшення частки населення, що володіє трьома мовами (державною, російською та англійською) до 15% [9].

З метою забезпечення сучасної модернізації казахстанського суспільства, поліпшення комунікації із зовнішнім світом та сприяння поширенню англійської мови перший президент Казахстану Н. Назарбаєв видав указ № 569 від 26 жовтня 2017 р. «Про переведення алфавіту казахської мови з кирилиці на латинську графіку». Указ ставить завдання перед урядом країни забезпечити поетапне переведення алфавіту казахської мови на латинську графіку до 2025 р. [13].

Рішення про переведення алфавіту казахської мови з кирилиці на латинську графіку було негативно сприйнято в Російській Федерації. В умовах гострого протистояння із Заходом Кремль намагається зміцнити відносини з традиційними партнерами, щоб не залишитися в цілковитій ізоляції. Тому латинізацію казахської мови Росія розглядає крізь призму геополітики та сприймає таке рішення як прагнення Казахстану диверсифікувати і посилити свої зовнішні зв'язки у західному напрямку. На переконання деяких російських представників, перехід казахської мови на латинську графіку є жестом політичного характеру, який повинен продемонструвати, що крім пріоритетів

євразійської інтеграції у Казахстану є й інші пріоритети, що можуть скоригувати вектор казахської зовнішньої політики [12].

Загалом у Російській Федерації негативно сприймають намагання Казахстану переосмислити власне історичне минуле та створити національну модель колективної пам'яті, позбавлену ідеологічних штампів імперського та радянського періодів. Республіка Казахстан сприймається не як незалежна суверенна держава, а як сфера російського впливу, як частина так званого «російського світу». При цьому російські керманичі часто демонструють зверхнє та зневажливе ставлення до свого сусіда і стратегічного партнера. Зокрема, у серпні 2014 р. президент Росії В. Путін у притаманній йому нахабній манері зазначив, що у казахів ніколи не було державності до моменту розпаду СРСР. Ця фраза викликала бурхливу реакцію казахської громадськості. Як відповідь, у жовтні 2015 р. у Казахстані пройшли святкування 550-ої річниці утворення Казахського ханства, а в країні та суспільстві помітно зріс інтерес до історії державності [2].

Слід зазначити, що такий зважений, послідовний і системний підхід до формування політики національної пам'яті, дослідження історичного минулого, міжнаціональних і міжконфесійних стосунків, мовної політики дає свій результат. Так М. Олкотт, вивчаючи історію Казахстану протягом тривалого періоду з XV ст. до сьогодення, стверджує, що успіх зовнішньої і внутрішньої політики Казахстану полягає в тому, що «Назарбаєв зберігав зважений баланс між мусульманською та європейською ідентичністю своєї країни», а також те, що перший президент Казахстану у своїй політиці поєднував рух у напрямку демократії західного стилю з управлінням економікою в дусі «азійських» тигрів [14, с.8].

Підсумовуючи слід зазначити, що історична наука у Казахстані знаходиться на новому етапі власного переосмислення, формування вираженої

політики національної пам'яті та дослідженні витоків казахської нації. Враховуючи зміну національної та релігійної ситуації, окремі прояви активності екстремістських сил, держава виявляє гостру потребу і зацікавленість в розвитку історичної науки. Все це вимагає зваженого і системного підходу до історичних досліджень, який дозволить згуртувати суспільство, пояснити об'єктивність тих чи інших проблем та показати можливі шляхи їх вирішення.

### Список використаних джерел та літератури

1. Акимбеков С. История в нашей жизни. *Центр Азии*. 2011. №. 20–21 (57–58). URL: <http://magazine.asiakz.com/rus/article/1033>
2. Акимбеков С. Трудные времена. *Центр Азии*. 2015. № 5 (99). URL: <https://www.asiakz.com/trudnye-vremena>
3. Васильєв О.А. Цивілізаційні засади трансформаційних та інтеграційних процесів в Республіці Казахстан. *Досвід та перспективи трансформації пострадянського простору в контексті інтеграційних та глобалізаційних процесів : збірник наукових праць / за заг. ред. А.Г. Бульвінського*. К.: ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України», 2019. С. 191-200.
4. Васильєв О.А. Вплив етнокультурних, релігійних і мовних чинників на процес модернізації Казахстану. *Зовнішні справи*. 2016. № 3. С. 54-59.
5. Дорошко М. С., Шпакова Н. В. Геополітичне середовище та геополітична орієнтація країн СНД. Навч. посіб. К.: Центр учбової літератури, 2011. 204 с.
6. Жубатканов К.Ж. Важность истории Казахстана в духовном возрождении казахского народа. 2018. URL: <https://articlekz.com/article/20257>
7. Лоринг Б. Колонизаторы с партийными билетами. Советский внутренний колониализм в Центральной Азии 1917–1939. 2014. URL: [https://teletype.in/@postcap/HJ\\_2xxmB4?fbclid=IwAR3Y\\_N4j15WvJzgYiyf5C58mbdcuO6sHqixv\\_JvdyPzBO9yAijChD77fTn4](https://teletype.in/@postcap/HJ_2xxmB4?fbclid=IwAR3Y_N4j15WvJzgYiyf5C58mbdcuO6sHqixv_JvdyPzBO9yAijChD77fTn4)
8. Назарбаев Н. А. Семь граней Великой степи. 21.11.2018. URL: [https://kazakh-tv.kz/ru/view/items/page\\_199542\\_statya-prezidenta-respubliki-kazakhstan-n-a-nazarbaev](https://kazakh-tv.kz/ru/view/items/page_199542_statya-prezidenta-respubliki-kazakhstan-n-a-nazarbaev)
9. О Государственной программе развития и функционирования языков в Республике Казахстан на 2011-2020 годы. URL: <http://prokuror.gov.kz/rus/dokumenty/gosudarstvennyy-yazyk/o-gosudarstvennoy-programme-razvitiya-i-funkcionirovaniya-yazykov-v>
10. Олкотт Марта Брилл. Советское наследие Казахстана. *Центр Азии*. 2011. №20–21 (57–58). URL: <http://magazine.asiakz.com/rus/article/1034>

11. Особливості суспільно-політичної модернізації країн пострадянського простору: монографія / за ред. А.Г. Бульвінського. Київ : ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України», 2017. 288 с.
12. Султанмуратов Н. Трудности перевода. *Центр Азии*. 2017. № 5 (111). URL: <https://www.asiakz.com/trudnosti-perevoda>
13. Указ Президента Республики Казахстан от 26 октября 2017 года № 569 «О переводе алфавита казахского языка с кириллицы на латинскую графику». URL: [http://www.akorda.kz/ru/legal\\_acts/decrees/o-perevode-alfavita-kazahskogo-yazyka-s-kirillicy-na-latinskuyu-grafiku](http://www.akorda.kz/ru/legal_acts/decrees/o-perevode-alfavita-kazahskogo-yazyka-s-kirillicy-na-latinskuyu-grafiku)
14. Фаизова Р.С. Роль Республики Казахстан в интеграционных процессах на постсоветском пространстве (1991–2010 гг.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Москва, 2011. 28 с. URL: <https://www.dissercat.com/content/rol-respubliki-kazakhstan-v-integratsionnykh-protsessakh-na-postsovetskom-prostranstve/read>

**Деменко Олександр Федорович**, кандидат політичних наук, доцент, учений секретар Державної установи «Інститут всесвітньої історії НАН України».

## ЗАСАДИ ТА ОСОБЛИВОСТІ ПОЛІТИКИ ПАМ'ЯТІ В КОРОЛІВСТВІ САУДІВСЬКА АРАВІЯ

*Досліджено засади та особливості політики пам'яті у Королівстві Саудівська Аравія. Узагальнено ключові тенденції реалізації цієї політики. Розглянуто саудівський досвід політики пам'яті як механізму впливу на національну єдність. Висвітлено варіанти популяризації історико-культурної спадщини, традицій в Королівстві. Звернуто увагу на історичну пам'ять в контексті програми реформ «Бачення 2030».*

**Ключові слова:** Королівство Саудівська Аравія, політика пам'яті, релігія, держава, суспільство, історико-культурна спадщина, традиції, програма «Бачення 2030».

*Basics and main features of politics of memory in the Kingdom of Saudi Arabia are studied. The key trends of the implementation of this policy are summarized. The Saudi experience of the politics of memory as a mechanism of influence at the national unity is considered. The variants of popularization of historical and cultural heritage, traditions in the Kingdom are described. Attention is paid to a historical memory in the context of the reform program "Vision 2030".*

**Keywords:** the Kingdom of Saudi Arabia, politics of memory, religion, state, society, historical and cultural heritage, traditions, Saudi Vision 2030.

*Исследованы основы и особенности политики памяти в Королевстве Саудовская Аравия. Обобщены ключевые тенденции реализации этой политики. Рассмотрен саудовский опыт политики памяти как механизма влияния на национальное единство. Освещены варианты популяризации историко-культурного наследия, традиций в Королевстве. Обращено внимание на историческую память в контексте программы реформ «Видение 2030».*

**Ключевые слова:** Королевство Саудовская Аравия, политика памяти, религия, государство, общество, историко-культурное наследие, традиции, программа «Видение 2030».

Королівство Саудівська Аравія (далі – КСА) займає стратегічно важливе положення на Близькому та Середньому Сході, відіграє ключову роль у

сучасному поступі арабського світу. Королівство є батьківщиною зародження Ісламу, звідси його унікальне місце в ісламському світі.

Актуальність вивчення політики пам'яті такої впливової і провідної країни арабського світу як Саудівська Аравія визначена потребою розуміння її менталітету та цінностей, що сприятиме реалізації зовнішнього курсу України у зазначеному регіоні.

Метою дослідження є вивчення засад та особливостей реалізації політики пам'яті в Саудівській Аравії, а також простеження впливу цієї політики на зміцнення національної єдності.

В західній історіографії важливе значення для дослідження політики пам'яті в Саудівській Аравії має наукова праця історика з Гарвардського університету Р. Бшір «Архівні війни: політика історії в Саудівській Аравії» (2020 р.). В монографії проаналізовано, як після війни в Перській затоці 1991 р. політичні еліти в Саудівській Аравії з великим запалом реалізовували різні проекти історичного вшанування та державотворення з метою посилення свого повоєнного бачення держави, нації та економіки. Р. Бшір досліджує посилення секуляризації у Саудівській Аравії після 1991 р. та те, як це проявилось у складанні національного архіву та впорядкуванні міського простору в Ер-Ріяді та Мецці [1].

Дослідженню саудівської історіографії присвячена монографія німецького історика Дж.М. Детерманна «Історіографія в Саудівській Аравії: глобалізація та держава на Близькому Сході» (2014 р.). Досліджуючи появу безлічі історичних наративів, починаючи з 1920-х рр., (за відсутності офіційного політичного плюралізму), вчений прагне дослідити Саудівську Аравію більш глибоко, ніж це було зроблено раніше. Оскаржуючи широко поширене сприйняття суспільства Саудівської Аравії як невинуватого закритого та монолітного, дослідження надає більш глибоке розуміння сучасної арабської історіографії, саудівської держави, а також освіти, науки на Близькому Сході [2].

У російській історичній науці окремі складові досліджуваної нами проблеми знайшли своє відображення на сторінках праць відомого арабіста Г.Г. Косача [3; 4], а також сходознавців А.І. Яковлєва [5], І.О. Меліхова [6].

У вітчизняній історіографії ця тема ще не стала предметом ґрунтовного опрацювання, за винятком наукової праці В.О. Шведа, яка безпосередньо стосується теми дослідження [7]. Тож надзвичайно важливими є подальші напрацювання з обраної проблематики, що обумовлюють актуальність нашої розвідки.

Політика пам'яті Саудівської Аравії тісно пов'язана з особливостями становлення її як держави та подальшим розвитком. Створене на початку ХХ ст. (1932 р.) на основі бедуїнського суспільства, Королівство до кінця століття кардинально трансформувалося, увібравши в себе традиційні основи арабської та ісламської цивілізації. Саудівська Аравія є абсолютною теократичною монархією, главою держави є король із правлячої династії Аль Сауд. Саудівське суспільство є доволі складним, але його консолідують Іслам і традиція в духовній сфері, держава в сфері суспільного життя. Іслам визначає політичне і громадське життя суспільства. Для саудівського суспільства характерними є релігійність, традиційність, стійкість сімейних цінностей, консерватизм. Багато традицій і елементів світогляду є багатовіковими.

Боротьба за незалежність і створення централізованої держави тісно пов'язані з сім'єю Аль Сауд і активною діяльністю та поширенням вчення мусульманського проповідника шейха Мухаммада ібн Абд аль-Ваххаба. Перша держава Саудитів виникла в результаті релігійно-політичного союзу еміра Ед-Дірійї (Дірійського емірату) Мухаммада ібн Сауда (1726-1765 рр.) і шейха Мухаммада ібн Абд аль-Ваххаба (1703-1792 рр.) і проіснувала з 1744 до 1818 рр.; друга – з 1824 по 1891 рр. [9].

Формування третьої саудівської держави – довготривалий період, висхідною подією якого стало захоплення 1902 р. Ер-Ріяду Абдель Азізом ібн



Абдель Рахманом Аль Саудом (званим також просто Ібн Саудом або Абдель Азізом), а кінцевою – 1932 р., коли ця держава отримала свою сучасну назву – Королівство Саудівська Аравія (назвою було підкреслено центральну роль королівського дому в створенні аравійської централізованої держави). Упродовж цього часу король-засновник домігся політичного панування над Недждом, західним узбережжям Перської затоки (нині Східна провінція), Хіджазом з Двома Благородними Святинами – Меккою і Мединою, півднем і південним заходом країни – Неджраном і Асіром. Новостворена держава отримала визнання від Османської імперії і Великобританії, які підтвердили статус еміра, отриманий Ібн Саудом упродовж завоювань. У 1926 р. в Мецці на I Всесвітньому мусульманському конгресі цей статус був доповнений новим штрихом – визнанням учасниками конгресу суверенітету Ібн Сауда над Хіджазом, що дозволило йому стати королем і Служителем Двох Благородних Святинь [4, с.11-13].

У фундамент абсолютистської монархії були покладені релігійні, племінні і світські начала. Цей суперечливий симбіоз дозволив не тільки вижити, а й – завдяки нафтовому фактору – сформуванню своєї моделі державності. Авторитарний королівський режим мав усю повноту законодавчої і виконавчої влади, а також контролював систему адміністративного управління в провінціях. Верховенство держави залишалося безперечним [5, с.49]. Король виступав уособленням влади сім'ї Саудитів, якій історично належить провідна роль в політичному житті країни.

Велике значення мав і має традиційний авторитет правлячої сім'ї Аль Сауд, система цінностей, звичка (стереотип) до існуючого і зрозумілого для населення політичного порядку, а також високий матеріальний рівень життя, який забезпечує влада. Саудівське суспільство сприймає монархію, яка забезпечила йому хороші матеріальні умови життя, визнає моральний авторитет влади.

Політика пам'яті в Королівстві залежить від державної релігії. 93% населення країни – мусульмани (переважна більшість – суніти), решта – представники інших релігій, в тому числі, християни [10].

Державною релігією в Саудівській Аравії є ваххабізм. Це одна з течій в Ісламі, яка отримала свою назву за іменем реформатора Мухаммада ібн Абд аль-Ваххаба. Ваххабізм є аскетичним, пуританським рухом у межах найбільш суворої в Ісламі ханбалітсько-юридичної школи (мазгабу), у якому особлива увага звертається на неухильне виконання настанов релігії, який обстоює безумовне дотримання приписів Корану і Сунни, розглядає Коран і Сунну як вищу ступінь знань. Ще одним категоричним принципом ваххабізму була категорична відмова від нововведень. Спочатку це була відмова від усього того, що за своїм змістом і характером виходило за рамки Корану і Сунни, однак поступово це стало означати відмову від будь-яких нововведень, які є природними продуктами еволюції. Ваххабізм виступав як релігійна фундаментальна база всього суспільно-політичного життя Саудівської Аравії, її внутрішньої та зовнішньої політики, сприяв зміцненню влади та консолідації саудівського суспільства, закріпленню домінуючої ролі у масштабах глобальної мусульманської умми через інтенсивний експорт ваххабізму та його інфраструктури [7; 6, с.68-69]. Упродовж чотирьох десятиліть, починаючи з 1964 р., коли саудівській трон посів король Фейсал, Саудівська Аравія побудувала 1359 мечетей, 210 ісламських центрів, 202 коледжів та 2000 шкіл. Саудівські гроші допомогли профінансувати 16 мечетей у США, 4 – у Канаді, інші у Лондоні, Мадриді, Брюсселі та Женеві [7].

Основою політики історичної пам'яті у Королівстві є широкомасштабна пропаганда винятковості Саудівської Аравії як батьківщини зародження ісламської релігії, де розташовані найбільші мусульманські святині Мекка та Медина – місця, де відбувалось зародження умми, де було сформоване вчення Ісламу, викладене в Корані, де здійснював свою місію пророк Мухаммад (мир

йому). Така пропаганда активно використовується не лише для консолідації самого саудівського суспільства, яке за короткий історичний період подолато шлях від родоплемінного устрою до сучасного суспільства, а й захисту державного устрою та правлячої династії – Дому Саудів. Упродовж кількох десятиліть другої половини ХХ століття влада намагалась підтримувати баланс між вимогами і викликами модернізації та традиційними цінностями таким чином, щоб не виникла загроза існуванню олігархічного устрою. У використанні політики історичної пам'яті як засобу консолідації саудівського суспільства особлива роль належить системі ісламських інституцій [7].

На формування саудівської політики пам'яті впливає регіоналізм, несхожість політичної історії провінцій та різноманіття діалектів. Від початку створення держави розділення саудівського суспільства визначалося також і історичною пам'яттю регіонів. Аж до початку Першої світової війни османський уряд розглядав Ель-Хасу як частину імперії. Упродовж 1916-1925 рр. Хіджаз був суверенним королівством (раніше – османською провінцією) під хашимітським керуванням. Це стосувалося ідрісідського Асіра також, політично самостійного до 1923 р. Підсумком саудівсько-еменської війни 1934 р. стало поглинання північного Неджрана. До 1921 р. Неджд контролювався еміратом Джебель-Шаммар [3, с.63].

На думку, російського арабіста Г.Г. Косача, єдність держави з вираженими соціальними, економічними і етнокультурними відмінностями спирається на силу – ця традиція корениться в історії Аравійського півострова. Однак, Косач зазначає, що сила не була єдиним інструментом підтримки статус-кво. «Релігійна та соціокультурна єдність» досягалася при опорі «на фактори ваххабізму і Неджда». У жовтні 1926 р. король-засновник ліквідував існуючі в Головній мечеті Мекки кафедри законовчителів трьох юридичних шкіл сунізму (зберігши ханбалітську), тим самим створювалися умови для забезпечення суспільної одностайності. Культурна гегемонія Неджда – підсумок політичного

панування Аль Сауд. Недждійський бедуїнський танець арда був трансформований в національний: щорічний фольклорний фестиваль Дженадрійя відкривається його виконанням за участю колективів з усіх саудівських регіонів. Традиційний недждійський чоловічий костюм (біла полотняна або сіра вовняна сорочка і підтримувана шнуром хустка на голові) став обов'язковим для носіння у всіх державних установах, витіснивши його регіональні варіанти. Це стосувалося і жіночої чорної сукні – абайї, яка доповнюється хіджабом [3, с.63-64].

Центральна влада була вибудована на недждійських племінних принципах. Король-засновник заявляв, що він – араб з кращих арабських сімей. Арабська самоідентифікація монарха повинна трактуватися як вказівка на провідну роль Аль Сауд в соціальній стратифікації Неджда. Цей рід укладав угоду – аль-бейа з підданими, яка оформлюється клятвою вірності, що приноситься монарху і передбачає захист статусу підданих і їх життя. В даний час принцип аль-бейа зафіксований в статті саудівського конституційного акту – Основного закону правління [3, с.64].

У саудівському наративі події першої третини XX ст. представлені як таухід ад-дауля – «становлення саудівської влади» і «об'єднання країни» (ці поняття виступають синонімами). При цьому термін таухід ад-дауля має релігійний контекст: його перша частина означає і єдинобожжя – основний стовп мусульманської віри. Союз правителя і ханбалітських законовчителів (сім'ї Аль Аш-Шейх) заклав основи саудівської політичної системи [3, с.65]. Центральні фігури саудівського історичного наративу – Мухаммад ібн Абд аль-Ваххаб та Ібн Сауд. Якщо перший з них – культурний герой, що з'явився в «критичний» для Аравійського півострова час, то другий – державник [4, с.45].

Важливим рубежем у розвитку Королівства стало прийняття в 1992 р. актів конституційного значення – Основного закону правління, Закону про Консультативну раду і Закону про управління провінціями. В Основному законі

правління (офіційна назва – Основний низам правління Саудівської Аравії) заявлено, що Королівство Саудівська Аравія – суверенна арабська ісламська держава, релігією якої є Іслам, а конституцією – Священний Коран і Сунна Пророка (Традиції), мовою – арабська, столицею – Ер-Ріяд (ст. 1). В документі зазначено, що система правління в Саудівській Аравії – монархічна, з правлячою династією, заснованою королем Абдель Азізом ібн Абдель Рахманом Аль Саудом на чолі з синами його синів (ст. 5). Джерелом влади режиму є Священний Коран і Сунна Пророка (Традиції), яким повинні відповідати інші закони (ст. 7) [8]. Отже, існування нової держави було невіддільне від особистості Ібн Сауда і його синів, що змінювали на троні батька.

23 вересня 2005 р. Саудівська Аравія вперше в своїй історії (всупереч позиції богословського корпусу) відзначила національне свято – День об'єднання, яке нагадало саудівцям (яких вищі чиновники держави називають тепер не «мусульманами», а «громадянами») виданий в 1932 р. указ Ібн Сауда про введення сучасної назви країни. Хоча відповідно до доктрини ваххабізму та Основного закону правління офіційними святами можуть бути тільки 2 релігійних свята – Ід аль-Фітр та Ід аль-Адха [4, с.35].

Влада ввела в саудівський дискурс нові терміни: Батьківщина – Ватан і похідне від цього терміна – муватинун (громадянин) [3, с.75]. Хоча використання релігійної лексики у виступах саудівських керівників залишається звичайним, акцент на інтересах «Батьківщини» і «громадян» сьогодні займає провідне місце в промовах глави політичного істеблішменту [4, с.10].

Окремо слід зазначити про роботу над реформуванням офіційної моделі Ісламу у період з 2003 по 2006 рр., коли була ініційована серія релігійних реформ. Серед них: розвиток національної контртерористичної програми, спрямованої на боротьбу з релігійними екстремістами, відкриття міжнародного міжрелігійного центру діалогу, а також місцевого національного діалогового

центру і додання представників інших сунітських шкіл до Ради вищих улемів. Королівство Саудівської Аравії стало приділяти більше уваги тому, про що і як проповідують у мечетях. У 2008 р. уряд країни розпочав програму, яка має забезпечити підготовку 40 тис. імамів. У травні 2017 р. в Ер-Ріяді було відкрито новий Глобальний центр протидії екстремістській ідеології [7].

Важливе значення для формування політики пам'яті, окрім релігії, історії створення держави, королівської влади в КСА має ісламська арабська історико-культурна спадщина, а також вплив історичної ролі давнього торговельного центру, традицій бедуїнів. Вплив на культурні традиції мало також і паломництво, яке здійснюється кожного року упродовж 14 століть до Мекки і Медини.

В Королівстві була створена значна кількість державних інституцій, які відповідають за збереження культурної спадщини та її популяризацію всередині країни та у світі (що є сучасним трендом ствердження країни у світовому співтоваристві в добу глобалізації), а також беруть участь в реалізації політики пам'яті в країні. Однією з найбільших став Департамент культури в Міністерстві культури і інформації (у 2018 р. внаслідок реформ було створено нове Міністерство культури), який спонсорував широкий діапазон культурних програм, зокрема клуби літератури і драми, класи фольклору, заходи в бібліотеках, розвиток мистецтва, рукоділля, підтримку наукових проєктів. Департамент культури регулярно підтримував різні виставки, літературні читання та симпозиуми як в Ер-Ріяді, так і в регіонах [8].

Держава значну увагу приділяє шануванню історичного минулого країни, видатним персоналіям. З глибокою пошаною в суспільстві ставляться до засновника і першого короля Саудівської Аравії – Ібн Сауда. Держава також дбає про збереження архітектурного історико-культурного спадку країни, тому реалізує низку реставраційних проєктів. Ключову роль у цій політиці відіграє Департамент музеїв і старожитностей (складова Верховної комісії з туризму),

створений 1974 р. і який здійснює розкопки, реєструє в спеціальному переліку та відповідає за збереження історичних пам'ятних місць і об'єктів країни. Один з головних реставраційних проектів наразі реалізується в м. Ед-Дірійя (місто в Саудівській Аравії на північному сході від Ер-Ріяду, з якого походить династія Аль Сауд) – столиці Першої саудівської держави. У 2010 р. центральний район Ед-Дірійї – Ет-Турайф був внесений до списку Світової спадщини ЮНЕСКО. Інші реставраційні проекти включають роботи в таких давніх історичних місцях – як Фау, Мадаїн-Салех, Аль-Ула, Таума, а також уздовж дороги, яка веде до Мекки. У районі міст Мекка і Медина держава приділяє особливу увагу збереженню ісламської археологічної спадщини, реставрації мечетей, в тому числі найбільш відомих – Мечеті Аль-Харам у Мецці, Мечеті Пророка в Медині. Реставрація мечетей здійснюється по всій країні, так само як відновлення історичних районів багатьох міст Королівства, найвідомішими серед яких є Каср аль-Хокм в Ер-Ріяді та давні пам'ятки Джиди [8].

Департамент музеїв та старожитностей координує роботу музеїв країни, які існують у всіх 13 провінціях. Найбільшим державним музеєм є Національний музей Саудівської Аравії в Ер-Ріяді, відкритий 1999 р. – на честь святкування століття захоплення фортеці Масмак Абдель Азізом, що передувало створенню сучасної саудівської держави [8].

Однією з найвідоміших установ в країні, яка працює в галузі гуманітарних наук, в тому числі історичної, є Центр вивчення та ісламських досліджень імені короля Фейсала (фінансує Фонд імені Короля Фейсала).

Центр, відкритий у 1983 р., працює за 5 напрямками: наукові дослідження, бібліотеки, культурні справи, музеї і рукописи, навчальна робота. Установа фокусує свої дослідження у сфері Ісламу, політики, соціології та історичної спадщини. Значна увага в діяльності Центру приділена дослідженню історичної пам'яті через призму ісламської та арабської спадщини, релігії. Центр має одну з найбільших в арабському світі бібліографічну базу даних, надходження до

якої містить понад 1 млн. 200 тис. суб'єктів зберігання і стосується арабських та ісламських культурних цінностей. Установа підтримує зв'язок з іншими інституціями та суспільством через організацію форумів, симпозіумів, семінарів, лекцій, виставок на відповідну тематику. Починаючи з 1986 р., було організовано понад 600 таких заходів. У спеціальних колекціях Центру зберігаються близько 28 тис. оригінальних манускриптів у 16 тис. томах, серед них 1100 рідкісних екземплярів, а також 150 тис. копій манускриптів на арабській, перській, турецькій мовах. При Установі діє один з найвідоміших центрів з відновлення рукописів у Саудівській Аравії. Центр вивчення та ісламських досліджень імені короля Фейсала організовує різні навчальні курси, в тому числі і з вивчення арабської мови [11]. В цілому Центр відіграє важливу роль у реалізації політики історичної пам'яті та консолідації саудівського суспільства.

Окрім діяльності зазначених установ важливе значення у ході реалізації політики пам'яті мають культурно-етнографічні фестивалі, які проводяться у різних регіонах Королівства на регулярній основі. На таких фестивалях виступи професійних і непрофесійних артистів супроводжуються, як правило, виставками-ярмарками виробів народних майстрів з тростини, вовни, глини.

Головним і найвідомішим історико-культурним фестивалем в Королівстві є фестиваль Дженадрія (Jenadriyah Heritage and Cultural Festival) в Ер-Ріяді. Це найдавніший фестиваль, який вперше був проведений 1985 р. з метою демонстрації та підтримки існування традиційної культури та ремесел. Фестиваль організовується щорічно в лютому місяці під керівництвом кронпринца і триває два тижні, його відвідують близько 1 млн. осіб. Фестиваль включає майже всі елементи традиційного історико-культурного саудівського спадку, в тому числі верблюжі перегони, традиційні музику, пісні і танці, мистецькі виставки, виставки продукції різних ремесел, інтелектуальні форуми, читання поезії. На території проведення фестивалю розміщуються традиційні



(історичні) селища, де можна наживо познайомитися зі способом життя та побутом саудівців давніх часів [8; 12].

Традиційною і поширеною формою дозвілля чоловіків є верблюжі перегони та соколине полювання. Фестиваль верблюдів імені Короля Абдель Азіза (The King Abdul Aziz Camel Festival) – найвідоміший щорічний фестиваль, присвячений верблюдам і верблюжим перегонам. Метою фестивалю є збереження і підтримання цього важливого елементу історичної спадщини країни, а також демонстрація історичної національної культури і зміцнення національної ідеї. Фестиваль проходить під королівським патронатом, характеризується культурним, туристичним, економічним, спортивним і розважальним різноманіттям [13].

У ХХІ ст. перед Королівством постали виклики та проблеми, вирішення яких вимагало оновлення економічної та суспільно-політичної моделі розвитку країни. У квітні 2016 р. була ухвалена широкомасштабна програма фундаментальних перетворень «Бачення 2030», яка передбачає програму диверсифікації та лібералізації економіки. Її мета – відмова від нафтової залежності, зокрема, від нафти як виняткового джерела доходів держави, що має перетворити економіку Королівства на одну з найсучасніших економік світу.

Програма передбачає не лише глибокі соціально-економічні реформи й системну модернізацію країни, а й переосмислення ісламської ідентичності в напрямі більшої поміркованості та толерантності. Тому нині у реалізації політики історичної пам'яті також широко використовується образ унікальності та величності Саудівської Аравії як взірця сучасних трансформаційних процесів на основі певної модернізації їхньої релігійної основи [7].

У програмі реформ «Бачення 2030» наголошено на вірності ісламським принципам, передбачено укріплення позицій Королівства як лідера арабського і мусульманського світу, центра ісламської цивілізації. «Бачення 2030» спрямоване на посилення національної ідентичності, виховання нації в душі

патріотизму, консолідацію саудівського суспільства. Значну увагу в програмі приділено значенню і розвитку культури; підтримці національної, арабської, ісламської історико-культурної спадщини країни, створенню нових музеїв, бібліотек, культурних центрів [14].

На сучасному етапі модернізаційних змін у Королівстві в саудівській політиці історичної пам'яті увага акцентується на тому, що саудівська національна ідентичність має свої корені в культурних складових, а саме – національній їжі, одязі, історичній спадщині, традиціях. Зазначається також про регіональні культурні відмінності й особливості, але при цьому наголошується, що збереження культури – це спільна справа всіх жителів Королівства [15, с.10]. Новим також став курс Королівства на відкриття своєї країни світу, в тому числі через демонстрацію національної культури, історичної спадщини, традицій і заохочення міжнародного культурного обміну [15, с.3].

Підбиваючи підсумки, слід констатувати, що політика пам'яті в Саудівській Аравії належить до ефективних механізмів впливу на самоусвідомлення її громадян, формування та зміцнення національної ідентичності, консолідації суспільства.

Саудівську модель політики історичної пам'яті формують, в першу чергу, релігійні догмати. Ключовою ідеєю є позиціонування Саудівської Аравії як батьківщини зародження Ісламу та центра ісламського світу. Саме ця ідеологема є однією із головних у реалізації політики пам'яті. Королівство зберігає ісламські цінності та традиції як на рівні держави, так і на рівні суспільства. Саудівська Аравія відіграє провідну роль у зміцненні мусульманської солідарності, зокрема вона стала одним з чільних фундаторів Всесвітньої ісламської ліги та Організації ісламського співробітництва, а також фінансує Ісламський фонд розвитку, Ісламський банк розвитку, Ісламську організацію з науки, технології та розвитку.

Важливими складовими політики пам'яті є наративи про створення держави, становлення саудівської влади, пам'ять про засновника і першого короля Саудівської Аравії – Ібн Сауда. Окремо слід зазначити, що влада, розуміючи етнокультурні відмінності країни, обрала таку модель політики пам'яті, яка направлена на консолідацію суспільства, не роблячи різноманіття образів минулого проблемою. Також політика історичної пам'яті має одним із своїх завдань, окрім досягнення національної єдності, підтвердження легітимності правлячої верхівки, обґрунтування її права бути при владі. На зламі XX-XXI ст. модель історичної пам'яті фокусується на цінності держави як спільної батьківщини її громадян.

Варто зауважити, що від початку створення Королівство рухається шляхом модернізації. З 2016 р. в КСА відбуваються масштабні реформи, які значною мірою впливають на політику історичної пам'яті. Нині КСА – потужна, розвинута країна, в якій, водночас, значна увага приділена збереженню і популяризації традиційної культури, історико-культурної спадщини. Це проявляється в організації різних культурних заходів, народних фестивалів, реставрації важливих історичних місць, створенні музеїв та ін. На території країни існує низка державних установ, через які уряд прямо і опосередковано реалізує політику пам'яті.

### **Список використаних джерел та літератури**

1. Rosie Bsheer. *Archive Wars: The Politics of History in Saudi Arabia* (Stanford Studies in Middle Eastern and Islamic Societies and Cultures). Stanford University Press; 1st Edition, 2020. 416 p.
2. Determann J.M. *Historiography in Saudi Arabia: Globalization and the State in the Middle East*. London: I.B. Tauris. 2014. 325 p.
3. Косач Г.Г. Саудовская Аравия: национальное единство без плюрализации. *Политическая наука*. 2016. № 1. С. 60-79.
4. Косач Г.Г. Саудовская Аравия: «религиозное государство» или «государственная религия». *Религия и общество на Востоке / отв. ред. А.В.*

Сарабьев; *Институт востоковедения РАН*. Москва: ИВ РАН, 2017. Вып. I. 290 с. С. 7-50.

5. Яковлев А.И. Модернизация Саудовской Аравии: итоги и перспективы в начале XXI века. *Восточная аналитика. Ежегодник 2011*. Москва, 2011. С. 48-58.

6. Мелихов И. Эволюция ваххабитского фактора в Саудовской Аравии. *Ислам в странах дальнего зарубежья*. С. 67-81. «Родная Ладога», СПб. 2016. № 2. С. 251-261.

7. Швед В.О. Історична пам'ять як складова забезпечення консолідації Саудівської Аравії та Єгипту в умовах сучасних трансформацій: висновки для України. URL:<https://islam.in.ua/ua/islamoznavstvo/istorychna-pamyat-yak-skladova-zabezpechennya-konsolidaciyi-sauidivskoyi-araviyi-ta>

8. About Saudi Arabia. The Embassy of the Kingdom of Saudi Arabia. URL: [www.saudiembassynet/about-saudi-arabia](http://www.saudiembassynet/about-saudi-arabia)

9. Saudi Arabia. The Encyclopædia Britannica. URL: <https://www.britannica.com/place/Saudi-Arabia>

10. Население Саудовской Аравии. URL: [https://countrymeters.info/ru/Saudi\\_Arabia](https://countrymeters.info/ru/Saudi_Arabia)

11. King Faisal Foundation. URL: [kff.com](http://kff.com)

12. Culture, Traditions and Art. Saudi Arabian Cultural Mission. URL: <https://sacm.org.au/culture-traditions-and-art/>

13. Saudi Arabia: King Abdul Aziz Camel Festival to begin December 1. Gulf News. URL: <https://gulfnews.com/world/gulf/saudi/saudi-arabia-king-abdul-aziz-camel-festival-to-begin-december-1-1.73143289>

14. Saudi Vision 2030. URL: [vision2030.gov.sa/en](http://vision2030.gov.sa/en)

15. Our Cultural Vision for the Kingdom of Saudi Arabia. URL: [www.moc.gov.sa/sites/default/files/2019-04/Cultural\\_Vision\\_EN\\_0.pdf](http://www.moc.gov.sa/sites/default/files/2019-04/Cultural_Vision_EN_0.pdf)

**Мудрієвська Ірина Ігорівна**, кандидат історичних наук, науковий співробітник відділу теорії та методології всесвітньої історії Державної установи «Інститут всесвітньої історії НАН України».

## ПОЛІТИКА ПАМ'ЯТІ В ЧЕХІЇ ТА СЛОВАЧЧИНІ У ПОСТКОМУНІСТИЧНУ ДОБУ: ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ЄДНОСТІ В УМОВАХ ПОДОЛАННЯ НАСЛІДКІВ ТОТАЛІТАРИЗМУ.

*У статті аналізуються аспекти реалізації політики історичної пам'яті в Чехії та Словаччині після повалення комуністичного режиму внаслідок Оксамитової революції. Показано, в який спосіб у країнах відбувалися суспільні зміни і подолання наслідків панування комуністів.*

**Ключові слова:** історична пам'ять, Оксамитова революція 1989 року, посткомуністична трансформація суспільства, суспільна свідомість, подолання наслідків тоталітаризму.

*In the article are analyzed the aspects of the realization of historical memories policy in Czech and Slovakia and after the breaking of communist regime as a result of Velvet revolution. It is shown, in what way social changes had happened in the countries and the overcoming of implications of the communists governing.*

**Key words:** historical memories, Velvet revolution of 1989, postsocialistic transformation of the society, social consciousness, the overcoming of implications of totalitarianism.

*В статье анализируются аспекты реализации политики исторической памяти в Чехии и Словакии после свержения коммунистического режима в результате Бархатной революции. Продемонстрировано, каким образом в этих странах происходили общественные изменения и преодоление последствий господства коммунизма.*

**Ключевые слова:** историческая память, Бархатная революция 1989 года, посткоммунистическая трансформация общества, общественное сознание, преодоление последствий тоталитаризма.

У останні десятиліття дослідження пам'яті як такої, суспільної і історичної пам'яті зокрема, стали надзвичайно популярними у науковому середовищі. Розпад тоталітарної «імперії зла» (СРСР), Югославії, об'єднання Німеччини і повалення комуністичних режимів у Східній і Центрально-Східній Європі актуалізували роль пам'яті як одного з ключових елементів

трансформації політичної системи у країнах перехідного постсоціалістичного суспільства. Формування адекватної викликам часу політики історичної пам'яті є одним із головних завдань, які постали перед країнами Центрально-Східної Європи.

Для України в умовах, що складаються внаслідок анексії Криму Російською Федерацією і інспірованого нею конфлікту на Донбасі у 2014 році, актуалізація досвіду своїх колишніх партнерів по соціалістичному табору стосовно подолання наслідків тоталітаризму є нагальним і невідкладним завданням. Адже виявилось, що протиріччя, на яких успішно зіграла і не менш вдало скористалася колишня метрополія, лежать у площині не раціонального, обумовленого логікою і здоровим глуздом, а власне у площині ментального, насадженого внаслідок революції 1917 року комуністичного способу мислення, який витіснив у деяких регіонах України власну національну ідентичність і змусив частину населення ностальгувати за втраченим «комуністичним раєм», наслідки чого Україна пожинає на даний момент. Чехія і Словаччина у постсоціалістичний період подають приклад того, як слід діяти у площині формування суспільної свідомості й історичної пам'яті, піддавши обструкції і засудженню комунізм як такий і його злочини.

Наприкінці 80-х років XX століття доля країн Центрально-Східної Європи, як і усіх їх партнерів по соціалістичному табору, радикально змінилася. В ході «оксамитових революцій» комуністичні авторитарні режими зазнали історичної поразки і відійшли у минуле, а в регіоні розпочалася узгоджена із «старою Європою» системна трансформація усіх суспільних інститутів, направлена на інтеграцію до Європейського Союзу, який динамічно розвивався і розширював свою територію.

Проводячи історичні паралелі, серед країн регіону істотно виділяються Чехія та Словаччина, які, як і Україна, протягом більшої частини своєї історії перебували у складі інших держав. Ці держави і Україна мають багато спільних

рис і спільних сторінок в історії. Колись частина українських, чеські і словацькі землі входили до складу однієї з держав Європи – Австро-Угорської імперії. Схожим є і пошук свого місця після здобуття незалежності на шляху посткомуністичної трансформації держави та суспільства. Відтак для України, яка безпосередньо межує зі Словаччиною, і є одним із найближчих східних сусідів Чехії, істотне значення має досвід цих держав у здійсненні політики історичної пам'яті і успішного подолання наслідків тоталітаризму після Оксамитової революції.

Стрімкі геополітичні зміни, які відбулися в регіоні після повалення комуністичних режимів, підняли значення суспільної історичної пам'яті як однієї із запорок швидкого переходу до ліберального посттоталітарного суспільства. Як зазначає А. Киридон, саме соціальна пам'ять є одним із найважливіших механізмів розвитку демократичних засад громадського життя, важливою умовою формування громадянського суспільства [4]. Чехи і словаки свого часу зрозуміли, що зважена і послідовна політика формування історичної пам'яті здатна сприяти якомога швидшому поверненню до Європи, втраченої у роки панування комуністичної доктрини і «залізної завіси».

До досвіду формування політики пам'яті в країнах Центрально-Східної Європи в цілому і Чехії та Словаччини зокрема вже неодноразово зверталися такі вітчизняні дослідники, як Л. Венгринюк [1], А. Киридон [5], О. Маклюк [7], В. Огієнко [11], С. Троян [13], зарубіжні вчені [17-19], що досліджували феномен історичної пам'яті в країнах регіону після повалення комуністичних режимів, загальні тенденції та способи подолання наслідків майже півстолітнього панування тоталітарних режимів. В цілому слід відзначити, що після подій 2014 року в Україні і внаслідок війни на Донбасі інтерес дослідників до цієї проблематики істотно зростає, адже Україні життєво необхідний позитивний приклад вирішення серйозних суспільних проблем, пов'язаних з інтерпретацією історії та подоланням наслідків минулого у суспільній

свідомості. Практика «розлучення з комунізмом» на прикладі Чехії та Словаччини вказує на підходи, які може використати Україна при вирішенні подібних проблем.

Історично чехи і словаки тривалий час перебували у складі інших, потужніших держав. На час їх мирного «розлучення» у 1993 році Чехія і Словаччина мали тривалий досвід життя як складової частини інших держав і порівняно незначний – у спільній державі чехів та словаків. Після Оксамитової революції і мирного розпаду Чехословаччини нові держави постали перед необхідністю дати належну оцінку минулому і адаптувати актуальні моделі суспільної пам'яті з урахуванням потреб модернізації суспільства та «повернення в Європу».

Для консолідації суспільства, створення необхідних умов для зміни суспільної парадигми чехам і словакам було необхідно вирішити такі проблеми: а) як ставитися до спільного минулого і спільної історичної спадщини; б) як ставитися один до одного; в) що робити з колишньою ідеологією і як подолати наслідки перебування комуністів при владі. Успішне вирішення цих проблем було запорукою мирного і неконфліктного транзиту від тоталітаризму до європейської демократії.

Щодо першого пункту слід вказати, що ні в чехів, ні у словаків не піддають сумнівам позитивний для національного розвитку обох народів ефект здобуття незалежності в 1918 році після 300-літнього перебування у складі монархії Габсбургів. При цьому Австро-Угорщина розглядається не в якості реакційної «тюрми народів» (подібно до Російської імперії та СРСР), а як ліберальна й цивілізована на свій час держава, яка досить багато дала за час існування своїм чеським та словацьким підданам. Зрештою, саме Габсбурги об'єднали чехів і словаків у межах однієї держави, побіжно посприявши утвердженню національної самоідентифікації обох народів. Важливим є й те, що при Габсбургах чехи, а також (меншою мірою) словаки пережили періоди



бурхливого соціально-економічного розвитку у XVIII-XIX ст., а реформи, санкціоновані монархією, сприяли розвитку національної культури і свідомості.

Вагоме значення в історичній спадщині чехів і словаків посідає й перша Чехословацька республіка 1918 р. Її значення, вочевидь, більш важливе для словаків, аніж для чехів, які завжди були «старшим братом» для словаків і мали набагато довшу традицію власного державного будівництва. Для словаків це був фактично перший досвід самостійництва (у спільному з чехами союзі) після багатосотрічного перебування в угорському полоні. Саме тоді словаки фактично утвердилися у якості державотворців і фактично завершили процес формування себе як нації.

З 1939 р. по 1989 р. як чехи, так і словаки перебували під впливом (ідеологічним, економічним, моральним) двох тоталітарних режимів з тотожною природою і німецьким походженням – націонал-соціалізмом і комунізмом. Перемігший у результаті очного протистояння комунізм став панівною ідеологією в спільній державі чехів і словаків на довгі 40 років. На щастя для обох цих центральноєвропейських народів, комунізм як ідеологія не настільки глибоко укорінився у суспільній свідомості чехів та словаків, як це сталося, наприклад, в Україні. Разом із тим, бачимо, що саме в період післявоєнної Чехословаччини сформувалися умови для її розпаду в 1993 році – так, з 1 січня 1969 року Чехословацька Соціалістична Республіка була розділена на дві частини, Чеську і Словацьку соціалістичні республіки, які складали федерацію. Кінець соціалістичної Чехословаччини в 1989 році означав також її кінець як цілісної держави. Як наслідок, в березні 1990 року було створено Чеську і Словацьку Федеративну Республіку, яка невдовзі остаточно розпалася.

Чесько-словацькі стосунки, як не дивно, ніколи не доходили до стадії агресії чи, тим більше, збройного конфлікту. Взаємини між ними еволюціонували таким чином, що врешті-решт їх спільна держава розпалася, і під час розпаду що чехи, що словаки мали власну мотивацію не жити разом у

спільному домі. Чехи очікували, що розпад федерації дасть новій чеській державі міжнародне визнання і стабільність, відкриє шлях до Європейського Союзу і НАТО, а також остаточно відокремить Чехію від пострадянського простору і Балкан. В свою чергу словаки отримали власну державу і, в кінцевому результаті, одночасно з чехами опинилися у складі ЄС та НАТО. Як виявилось, масштаби фінансової і економічної залежності від «старшого брата» виявилися не настільки життєво важливими [14].

Найвагомішим і найпродуктивнішим кроком на шляху державницького будівництва в Словацькій Республіці стало так зване «оксамитове розлучення» зі «старшим братом» – чехами. Так, Н. Марадик стверджує, що «конституційне припинення чехословацького федеративного союзу, яке варто вважати специфічною цивілізованою центральноєвропейською моделлю, назвали «оксамитовим розлученням», позаяк так само, як і «оксамитова революція», воно носило мирний характер. Самостійні Чехія і Словаччина надалі не переймалися так багато проблемами врегулювання двосторонніх стосунків, як, наприклад, балканські чи пострадянські держави, а сконцентрувалися на прискоренні внутрішніх реформ і перетворень. Мирне, конституційно-договірне припинення чехословацької федерації в 1992 році відіграло належну роль у прискоренні лібералізації, завершенні перехідного періоду та перетворенні Чехії та Словаччини в стандартні європейські держави. Тобто, як показує чехословацька практика, дезінтеграція може мати позитивні наслідки і навіть сприяти процесам демократизації [8, с.12].

Фактично процес «розлучення» Чехії і Словаччини тривав усього півроку і відбувся зразково та цивілізовано так само, як і Оксамитова революція, яка поклала кінець домінуванню комуністичної партії в обох країнах. Спалах націоналізму у середовищі словацької політичної еліти, певні розбіжності і протиріччя між чехами і словаками та небажання чеської сторони йти на поступки в питанні конфедерації призвели до розпаду Чехословаччини, який

відбувся без жодних політичних ексцесів. Реакція населення обох країн на розпад федерації була неоднозначною, однак і чеське, і словацьке суспільства проявили політичну терпимість [9, с.117].

Для чехів, які все ж таки були нацією-лідером у союзі зі словаками поділ Чехословаччини не став «головною геополітичною катастрофою XX століття». Тим більше, виявлення стосунків між «братами» не було головним пріоритетом ні для чехів, ні для словаків. Адже на шляху до ЄС і НАТО, який вони пройшли одночасно, більш важливим було виключити комунізм і комуністів із суспільних процесів, якими супроводжувався розпад федерації і зміна суспільної парадигми в обох країнах.

Перш за все, слід відзначити радикальність дій чехословацьких, а згодом чеських і словацьких реформаторів у їх прагненні позбавитися від тяжкої ноші комуно-соціалізму. Вже одразу після Оксамитової революції В. Гавелом була висунута ідея, яку підтримало все чехословацьке суспільство, «скоординованого повернення» до Європи. Виступаючи у польському Сеймі 30 січня 1990 року, він закликав не втратити історичного шансу для оновлення Середньої Європи, яка за старими геополітичними оцінками знаходилася між сучасною Росією та Європою. Гавел пропонував створити структури, які б дозволили запустити загальноєвропейські механізми [6, с.227]. Для чехів входження до європейської спільноти було не лише інструментом досягнення економічного добробуту та конкурентоспроможності, але і мало політичний та історичний сенс – адже після понад 40-річного нав'язування соціалістичних «переваг» і перебування у блоці ОВД було очевидним прагнення чехів та словаків захистити свою власну ідентичність і суверенітет за допомогою участі у такому потужному геополітичному союзі, як Європейський.

Для реалізації поставлених перед суспільством після 1989 року завдань Чехія мала, в першу чергу, реорганізувати свої соціальні структури і створити легальні органи для суспільної сфери. Чехія не отримала фінансової допомоги

та «ноу-хау» від потужного сусіда, як це сталося у випадку з колишньою Німецькою Демократичною Республікою, але зіткнулася з багатьма проблемами, які були наслідком втрати соціальної активності в умовах комуністичного режиму та централізованої держави [19, с.4]. У тому числі перед чехами і словаками постало питання ставлення до недавнього комуністичного минулого та ліквідації наслідків панування комуністів у свідомості громадян.

Модель суспільної пам'яті, яка почала будуватися у Чехії та Словаччині після Оксамитової революції, визначається і характеризується, передусім, через призму ставлення до комуністичного минулого. Розворот в сторону Європи автоматично визначив цілковиту відмову від комуністичного спадку. Відповідно, в обох країнах було сформовано такий механізм переоцінки минулого, у якому комунізму і (що головне) комуністам не лишалося можливості впливати на суспільні процеси у нових геополітичних реаліях.

Перший важливий крок на шляху декомунізації стався 27 листопада 1989 р., коли Федеральні збори ЧССР виключили з Конституції статтю про керівну роль Комуністичної партії Чехословаччини у житті країни. 10 грудня було створено уряд національного порозуміння, а вже 29 грудня комуністичний парламент обрав Вацлава Гавела тимчасовим президентом Чеської і Словацької Федеративної Республіки. Таким чином, комуністи мирно і без опору віддали владу демократам і євроінтеграторам.

Чехам і словакам стало також у нагоді те, що ще до їх офіційного «розлучення» у 1993 році в Чехословаччині за короткий термін було змінено модель «партії-держави» на модифікацію відомої для цієї частини Європи з довоєнних часів плюралістичної парламентської демократії. Відбулася інтенсивна ломка сегментів недемократичного державного апарату і відсторонення більш чи менш значної частини адміністративних кадрів,

ліквідація функцій управління, типових для командно-адміністративної системи [16, с.199].

Починаючи з 1989 року спільна на той час держава чехів і словаків після майже 45-річного панування комуністів вступила у перехідний період (transition), метою якого стали як перехід до ринкового суспільства від планово-адміністративного, так і подолання власне наслідків комуністичної окупації. Насамперед, було розроблено відповідні зміни до системи правосуддя держави, що на законодавчому рівні закріплювали норми, якими засуджувалися злочини комуністичного режиму, здійснювалася люстрація колишніх компартійних діячів, функціонерів та агентів спецслужб з метою недопущення їх активного втручання і протидії формування нового демократичного суспільства.

Модель суспільної пам'яті, яка сформувалася у Чехословаччині, а згодом в Чехії та Словаччині (як і у їх сусідів по регіону Центрально-Східної Європи), дістала назву «перехідного правосуддя»; сама ж оновлена суспільна пам'ять у цих країнах розглядалася як один із засобів побудови демократичного, відкритого суспільства, ринкової економіки та інтеграції в ЄС. Процеси ж, пов'язані з трансформацією суспільної пам'яті, дістали назву «декомунізація» та «політика пам'яті» [3, с.101].

Відмова від комуністичного минулого, перехід на нові демократичні рейки і утвердження нового/старого європейського типу історичної пам'яті вимагали вирішення наступних завдань: а) відновлення історичної справедливості по відношенню до жертв комуністичного режиму (до їх числа ввійшов, зокрема, і президент Чехословаччини, а згодом і Чеської Республіки, В. Гавел); б) проведення люстрації і притягнення до кримінальної відповідальності партійних функціонерів і злочинців.

Люстрація була особливо важливим кроком у відновленні справедливості і подоланні наслідків тоталітаризму. Її необхідність аргументувалася тим, що

нові демократії були слабкими і тому люди, які уособлювали колишній режим, мали бути виключені з публічного життя та урядування [10].

Після приходу до влади в Чехословаччині реформаторів і ідейних противників комунізму на чолі з В. Гавелом як результат маємо те, що саме у Чехії (і частково у Словаччині) боротьба проти комуністичного спадку набула найбільш радикальних рис, порівняно з їх колишніми партнерами по ОВД. Так, у 1991 році в Чехословаччині було прийнято «Закон про незаконність комуністичного режиму», в якому, зокрема, говорилося: «Комуністична партія Чехословаччини, її керівництво і члени несуть відповідальність за методи здійснення влади в період 1948-1989 рр., а саме за програмне знищення традиційних цінностей європейської цивілізації, за свідоме порушення прав і свобод людини, за моральний і економічний спад, який супроводжувався судовими злочинами і терором проти носіїв інших поглядів, за підміну існуючої економіки директивним управлінням, знищення традиційного права на власність, зловживання вихованням, освітою, наукою і культурою заради політичних та ідеологічних цілей, безжальне знищення природи...» [12].

Цей закон, зокрема, забороняв протягом п'яти років займати керівні посади в державних структурах колишнім співробітникам органів державної безпеки, міліції, а також партійним функціонерам районного рівня і вище. Після розпаду держави в Словаччині цей закон перестав виконуватися на практиці, починаючи з 1994 року. В Чехії проти його імплементації виступало також чимало громадян, включаючи, як не дивно, й головного героя Оксамитової революції В. Гавела (давався взнаки серйозний дефіцит управлінських кадрів).

Не дивлячись на це, права більшість у чеському парламенті подолала президентське вето і продовжила термін дії закону до кінця 2000 року. При цьому у 1993 році парламент відмінив строк давності для «злочинів комуністичного режиму». Також було прийнято закон про відкриття доступу громадян до своїх «справ», що розміщувалися у архівах спецслужб [4].

Звичайно, запровадження таких радикальних дій не могло не викликати опору у певної частини прихильників збереження старих порядків, які називали цей закон «полюванням на відьом» або «новим Нюрнбергом».

Перелік осіб, які співробітничали з комуністичним режимом у 1948-1989 рр., включав 140 тис. осіб, яких потрібно було перевірити упродовж 5 років. Відповідно особам, які брали участь у придушенні прав і свобод громадян (кадровим співробітникам і агентам спецслужб, функціонерам Комуністичної партії Чехословаччини, керівникам служб органів державної безпеки) на 5 років заборонялося обіймати відповідальні пости у державних структурах.

Законом регламентувалися наступні правила політичного очищення влади від комуністів і їх впливу на суспільство:

1. Заборонялося обіймати будь-які важливі державні посади колишнім партійним функціонерам, які перебували в роки комуністичної диктатури на посадах вище певного рівня, офіцерам визначеного рангу та всім працівникам і добровільним помічникам служб безпеки.

2. Підлягали люстрації лише ті, хто могли обґрунтовано бути звинуваченими в порушенні прав людини. Уряд був зобов'язаний надати докази їх вини, а звинувачені отримували визначені процедурні гарантії, включаючи право на апеляцію.

3. Піддавалися процедурі люстрації всі державні службовці, які займали певні державні посади або які на них претендували.

Імена цих людей заносилися в списки, які направлялися у спеціальну комісію Міністерства внутрішніх справ, яка у двомісячний термін перевіряла їх по картотеці розписок про співробітництво в органах державної безпеки.

У 2002 році в мережі Інтернет з'явився повний список співробітників StB (Чехословацької служби безпеки), який нараховує 75 тисяч прізвищ. З 4 жовтня 2005 року архіви StB стали відкритими для усіх бажаючих. За даними чеських

властей, більша частина матеріалів стосується діяльності чехословацьких спецслужб проти політичних мігрантів [15].

Враховуючи викладене та беручи до уваги досвід подолання комунізму в суспільній свідомості в країнах Центральної і Східної Європи, слід відзначити, що в Чехословаччині, а згодом і в Чехії люстраційні закони стали одними з найсуворіших серед країн соціалістичного табору [10]. Відсутність можливості брати участь у політичному житті країни, державному управлінні, обіймати академічні та керівні посади у державних підприємствах та акціонерних товариствах стали важливим моментом у подоланні комунізму і недопущенні прояву метастаз попереднього політичного режиму.

Люстрація і боротьба з проявами і наслідками комунізму стала основною рушійною силою зміни парадигми суспільної пам'яті в Чехословаччині, а після її розпаду – в Чеській Республіці. Засудження комунізму і перешкоджання колишнім партфункціонерам впливати на перебіг суспільних процесів у перехідний період стали ключовим моментом у формуванні посткомуністичного суспільства в Чехії і Словаччині. Чехія після мирного «розлучення» зі Словаччиною була дещо радикальнішою щодо люстрації і кримінального переслідування осіб, задіяних у колишніх злочинах комуністичних режимів. Усього було засуджено 192 особи в 98 справах [10]. Словаччина ж 90-х рр. відрізнялася від своїх сусідів значно м'якшим ставленням до комунізму і його прихильників. Ліві правителі країни з самого початку негативного відносилися до подібних «чисток». Навіть ті, хто був засуджений, незабаром повернулися додому.

Як не дивно, комуністи користувалися популярністю серед словаків, і певний час (до 1998 р.) Словаччину називали «чорною дірою» Європи через авторитарний стиль управління В. Мечіара, який порівнювали за стилем з правління тодішнього українського президента Л. Кучми. Цей факт, а також в



цілому проросійська політика В. Мечіара сприяли тому, що люстрація в Словаччині була фактично формальною.

Так, останній міністр внутрішніх справ при комуністах Франтішек Кинцль був звільнений умовно з дворічним випробувальним терміном, відбувши половину трирічного терміну позбавлення волі (його засудили за зловживання владою, організацію репресій проти дисидентів і учасників демонстрацій в 1988-1989 рр.). Також припинено справу Мілоша Якеша, колишнього генсека Компартії Чехословаччини, і Карела Хофмана, колишнього керівника профспілок, обвинувачуваних в незаконному озброєнні народної міліції [12].

Люстрація і моральний осуд злочинів комунізму були не єдиними дієвими способами формування нового суспільства в Чехії та Словаччині. Вагоме значення мала чітка правова оцінка діяльності комуністичного режиму, яка міститься у різноманітних документах обох держав (це акти парламенту, закони, резолюції тощо), з використанням різноманітних формулювань та аргументів. Так, комуністичний режим трактується як кримінальний (Чехія) та окупаційний (Словаччина), такий, що сприяв руйнуванню традиційних європейських цінностей, застосовував репресивні заходи проти власних громадян, смертні вирoki, інсценовані судові процеси.

Задля розкриття інформації про злочини комунізму й пошуку правди було створено спеціальні установи та інституції – комісії зі встановлення правди та інститути національної пам'яті. У відновленні і оприлюдненні правди про злочини комуністичних режимів та проведенні люстрації значну роль відіграли також новостворені спеціальні архіви. Розпорядниками секретних матеріалів спецслужб стали такі установи, як Інститут дослідження тоталітарних режимів Республіки Чехія та Інститут національної пам'яті у Словаччині. На сьогодні також є можливість отримати онлайн-консультацію щодо осіб, які співпрацювали зі спеціальними каральними органами (у Словаччині – на сайті

Інституту національної пам'яті; у Чеській Республіці – на сайті Міністерства внутрішніх справ) [3, с.102-103].

Попри намагання колишніх комуністів показати процес звільнення від наслідків їх перебування при владі як недемократичний і репресивний, такий, що порушує права людини, в Чехії і Словаччині вдалося цілком демократичним шляхом домогтися зміни суспільної парадигми на користь загальноєвропейської, у якій комунізм і його злочини були піддані моральному осуду і виставлені на широкий загаль за допомогою відкриття архівів, створення спеціальних інституцій з формування нової політики суспільної пам'яті.

В обох країнах була наявна політична воля й чітке розуміння того, для чого взагалі має бути засуджений комунізм як такий. Практика перехідного правосуддя показує, що відмова від (комуністичного) минулого без чіткої політичної волі (як це відбувається в Україні) носить виключно декларативний характер. Характерним свідченням цього є приклад постсоціалістичної Словаччини. У березні 1996 р., наслідуючи чеський приклад, словацький парламент прийняв Закон про аморальність та незаконність комуністичного режиму. Як зазначає В. Огієнко, «це рішення було складним для 92 із 110 депутатів, колишніх членів комуністичної партії. Перша версія закону засуджувала комуністичну партію як «кримінальну організацію», щоправда пізніше формулювання було пом'якшено на «партію, яка не перешкоджала своїм членам здійснювати злочини» [11].

Характерною рисою нової моделі пам'яті, яка сформувалася в Чехії та Словаччині, стала ідея відновлення справедливості й компенсація (матеріальна і символічна) жертвам режимів, на противагу радянським і пострадянським імперативам героїзації (і навіть сакралізації) окремих сюжетів минулого, подій та осіб [3, с.104]. Так, наприклад, президенту Чехословаччини, а згодом і Чеської Республіки В. Гавелу було повернуто майно, конфісковане у його сім'ї комуністами. Компенсацію матеріальних і моральних збитків за законом 2011 р.

в Чехії мали отримати «учасники боротьби із комуністичним режимом» (100 тис. чеських крон – учасники, а 50 тис. крон – подружжя). У законі, який вступив у дію 17 листопада 2011 року, продовжена попередня практика відмежування від комунізму і його репрезентантів – так, у ньому окремо зазначено, що людина не може вважатися учасником антикомуністичного опору, якщо вона була членом комуністичної партії Чехословаччини, служила в народній міліції, працювала в структурах держбезпеки, була активістом, наприклад, Союзу чехословацько-радянської дружби в період нормалізації [2].

Політика пам'яті на прикладі Чехії та Словаччини у постсоціалістичний період показує, яким чином необхідно долати наслідки тоталітаризму в суспільній свідомості, запобігаючи ситуації, в якій ці практики могли б у той чи інший спосіб себе відтворювати і впливати на перебіг суспільних процесів. Єдиний дієвий спосіб подолати комунізм у суспільстві, яке тривалий час перебувало під впливом цієї варварської і деструктивної суспільної практики – відмежування від усього радянського і засудження найбільш жорстоких його проявів. Чехи та словаки також представили своїм сусідам спосіб, у який два близьких історично народи починають окреме самостійне державницьке життя, «розлучившись» у мирний спосіб без жодних істотних претензій один до одного. Спільне минуле, як виявилось у випадку чехів і словаків, зовсім не обов'язково має передбачати виникнення комплексів на кшталт «старшого брата» у «русских» по відношенню до українців і ще менш необхідним є формування комплексу меншовартості і «стокгольмського синдрому» по відношенню до колишньої метрополії, як це відбувається з частиною населення сучасної України. Подібний досвід цілком заслуговує на його практичну адаптацію і використання при формуванні нової моделі суспільної пам'яті в Україні.

## Список використаних джерел та літератури

1. Венгринюк Л. Політика пам'яті як елемент трансформації політичної системи: теоретичні основи та практичний досвід країн Центрально-Східної Європи. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Polzap\\_2013\\_7\\_34](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Polzap_2013_7_34)
2. В Чехии борцы с коммунистическим режимом получают материальную компенсацию. URL: <http://rus.postimees.ee/533624>
3. Голубчик Г. Становлення європейських моделей суспільної пам'яті: інституційно-правовий аспект. *Державне управління та місцеве самоврядування*. 2014. Вип. 3 (22). С. 97-106.
4. Горбач Д. Декоммунизация Восточной Европы: тем ли путем идет Украина?. URL: <http://www.eurointegration.com.ua/rus/articles/2015/11/10/7040071/>
5. Киридон А. «Подолання минулого» в країнах Центрально-Східної Європи: основні тенденції. URL: <http://eustudies.history.knu.ua/alla-kyrydon-podolannya-mynulogo-v-krayinah-tsentralno-shidnoyi-yevropy-osnovni-tendentsiyi/>
6. Копійка В. Європейський Союз: Досвід розширення і Україна. К.: Юридична думка, 2005. 448 с.
7. Маклюк О. Історична пам'ять та політика пам'яті в умовах трансформації Центрально-Східної Європи. *Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету*. 2011. Вип. XXX. С. 223-232.
8. Марадик Н. Перехід до демократії в Чеській Республіці: Автореф. дис. канд. політ. наук. 23.00.02. Львів, 2009. 20 с.
9. Мелешенко Т.В. Мирне розділення Чехословацької Федеративної Республіки та позиція Гавела у цьому процесі *«Гілея: науковий вісник»: Збірник наукових праць*. К., 2010. Вип. 33. С. 114-120.
10. Огиенко В. Как изгнать коммунистов и вытравить коммунизм. Опыт Восточной Европы . URL: <http://argumentua.com/stati/kak-izgnat-kommunistov-i-vytravit-kommunizm-opyt-vostochnoi-evropy>
11. Огієнко В. Європейські практики пам'яті і правової оцінки діяльності комуністичних режимів. Східна і Центральна Європа. URL: [www.historians.in.ua/index.php/en/istoriya-i-pamyat-vazhki-pitannya/1214](http://www.historians.in.ua/index.php/en/istoriya-i-pamyat-vazhki-pitannya/1214)
12. Станція «Декомунізація». Наступна – «Люстрація» . URL: <http://www.lustration.org.ua/станція-декомунізація-наступна-люс/>
13. Троян С. Особливості історичної пам'яті в країнах Центрально-Східної Європи. *Війни пам'ятей та політика примирення: Збірник наукових праць*. К.: ДП «НВЦ Приоритети», 2013. С. 211-218.
14. Чехия и Словакия: 20 лет спустя. URL: [www.radioazadlyg.org/a/24818470.html](http://www.radioazadlyg.org/a/24818470.html)
15. Чехия: что такое настоящая люстрация. URL: [http://cripo.info/?sect\\_id=4&aid=168617](http://cripo.info/?sect_id=4&aid=168617)
16. Яжборовская И.С. Системная политическая трансформация – поиск инновационной модели развития Центрально- и Юго-Восточной Европы.

*Модернизация и политика в XXI веке / Отв. редактор Ю.С. Оганисян. М.: РОССПЭН, 2011. С. 195–208.*

**17.** Gender, Globalization, and Postsocialism: The Czech Republic After Communism. Columbia University Press, 2003. 241 p.

**18.** Olson D. Democratization and political participation: the experience of the Czech Republic. *The consolidation of democracy in East-Central Europe / Ed. by K. Dawisha, B. Parrott.* Cambridge: Univ. Press, 1997. P. 150-197.

**19.** Third-Sector Organizations in the process of Regional Integration: EU-Enlargement and Social NGOs – a German perspective. URL: [http://c.ymcdn.com/sites/www.istr.org/resource/resmgr/working\\_papers\\_toronto/language.chris.pdf](http://c.ymcdn.com/sites/www.istr.org/resource/resmgr/working_papers_toronto/language.chris.pdf)

**Ткаченко Ігор Володимирович**, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник відділу історії нових незалежних держав Державної установи «Інститут всесвітньої історії НАН України».

## ПОЛІТИКА ПАМ'ЯТІ ЯК ІНСТРУМЕНТ СТАНОВЛЕННЯ НАЦІОНАЛЬНИХ ДЕРЖАВ БАЛТІЇ

*У статті розглянуті основні етапи формування політики пам'яті країн Балтії після відновлення ними незалежності. При цьому особлива увага приділяється питанню того, як змінилися теми та підходи у формуванні політики пам'яті за цей час. У складному процесі творення власних ідентичностей політика пам'яті у країнах Балтії має характерні риси, які відрізняють їх від інших пострадянських держав.*

**Ключові слова:** Литва, Латвія, Естонія, історична пам'ять, політика пам'яті, нацизм, комунізм, радянська окупація, Голокост.

*The article considers the main stages of the formation of the policy of memory of the Baltic countries with the restoration of their independence. At the same time, special attention is paid to the question of how the themes and approaches in the formation of memory policy have changed during this time. In the complex process of creating one's own identities, the politics of memory in the Baltic States have characteristics that distinguish them from other post-Soviet states.*

**Keywords:** Lithuania, Latvia, Estonia, historical memory, politics of memory, Nazism, communism, Soviet occupation, Holocaust.

*В статье рассмотрены основные этапы формирования политики памяти стран Балтии после восстановления ими независимости. При этом особое внимание уделяется вопросу того, как изменились темы и подходы в формировании политики памяти за это время. В сложном процессе создания собственных идентичностей политика памяти в странах Балтии имеет характерные черты, которые отличают их от других постсоветских государств.*

**Ключевые слова:** Литва, Латвия, Эстония, историческая память, политика памяти, нацизм, коммунизм, советская оккупация, Холокост.

Із відновленням незалежності країни Балтії – Естонія, Латвія, Литва – вагомого значення у суспільно-політичному дискурсі приділяють політиці пам'яті. На початку 90-х років ХХ ст. дослідники історичної пам'яті в цих країнах зосередилися на таких складних темах як сталінські репресії, опір

радянській окупації, злочини воюючих сторін під час Другої світової щодо народів країн Балтії, масова еміграція на Захід наприкінці війни, адаптація та співпраця з радянським режимом.

Незважаючи на те, що знання цих трагічних аспектів історії 30-50-х років XX століття завжди існувало в неофіційній пам'яті за радянських часів, ці теми вимагали не лише ретельних досліджень, а й публічності та великої інформаційної роботи. Дослідження трагічної історії радянської епохи у країнах Балтії розглядається як запорука згуртованості перехідного суспільства, збереження національної ідентичності.

Складні внутрішні процеси молодих держав невід'ємно пов'язані із становленням їх міжнародної суб'єктності і пошуком свого місця на міжнародній арені. Із початку 90-х років XX ст. політика пам'яті країн Балтії характеризується міжнародною спрямованістю на включення балтійських «історичних трактувань» до загальноєвропейської політики пам'яті. На думку естонської дослідниці пам'яті Енекен Лаанес «останні десятиліття в культурі пам'яті було надзвичайне відчуття, що наша історія недостатньо зрозуміла на Заході, і тому ми повинні робити все як на політичному, так і на культурному рівнях, щоб висвітлити її деталі та особливий статус» [2].

Зовнішню спрямованість політики пам'яті країн Балтії зумовлюють їх євроатлантичний цивілізаційний вибір і потенційна російська загроза, яка нікуди не зникла. Хоча ще у 1989 році Росія засудила пакт Молотова-Ріббентропа, без критичної оцінки залишаються сталінські репресії проти балтійських народів. При цьому Росія протягом трьох десятиліть заперечує довоєнну і післявоєнну окупацію країн Балтії. Побоювання з приводу ревізіоністської політики Росії у Балтійському регіоні небезпідставно посилилися після російської агресії проти Грузії та України. Це одна з причин, чому в країнах Балтії увесь цей час вважають, що пояснювальна робота повинна проводитися за кордоном, щоб встановити історичну правду.

Тому їх політика пам'яті зосереджується на акцентуванні тих аспектів минулого, які висвітлюють опір радянському режиму в 1940-х роках в німецькій армії та боротьбу широкого антирадянського партизанського руху після Другої світової війни. Після вступу у 2004 році Естонії, Латвії та Литви до Європейського Союзу на європейських політичних форумах почастишали обговорення їх історичного досвіду і було зроблено кілька спроб засудити радянські репресії. Історична політика балтійських держав позиціонує їх складну історичну долю у XX столітті як жертв двох тоталітарних режимів: нацистського та радянського. Антитоталітарна тематика активно використовується політичними елітами в якості внутрішньополітичного та міжнародного чинника. Зовнішньополітичні відомства країн Балтії доклали значних зусиль для офіційного запровадження у 2008 році Європейським парламентом Дня пам'яті жертв сталінізму та нацизму, який від 2009 року вшановують усі інституції ЄС.

Серед усіх країн ЄС саме у Литві, Латвії та Естонії мілітарна загроза з боку Москви викликає найбільшу стурбованість. 7 травня 2020 року з нагоди 75-ї річниці закінчення Другої світової війни президенти трьох країн Балтії Гітанас Науседа, Егілс Левітс та Керсті Кальюлайд підписали спільну заяву. У ній лідери країн висловили повагу пам'яті жертв Другої світової війни та закликали відкинути спроби переписати історію. Президенти заявили, що кінець Другої світової війни не став символом свободи для багатьох держав Центральної та Східної Європи, оскільки один тоталітарний режим змінив інший. Для країн Балтії це означало окупацію та анексію Радянським Союзом. «Для поневолення країн Балтії Радянський Союз застосував величезну військову силу, репресії, масові депортації та ідеологічний контроль» [6], – йдеться у зверненні та підкреслюється, що датою закінчення Другої світової війни в країнах Балтії можна вважати виведення російських військ після відновлення їх незалежності.



Президенти підкреслили, що окупація та її уроки все ще залишаються кровоточивою раною в країнах Балтії, закликаючи до боротьби за історичну правду та справедливість. Керівники країн Балтії наголосили, що події Другої світової війни та повоєнний період у деяких країнах фальсифікуються, і докладаються значні зусилля, щоб фальсифікувати історичну правду. Офіційне звернення лідерів країн Балтії адресовано керівникам країн світу з метою встановлення принципів історичної пам'яті, пов'язаних з обов'язками та оцінками Другої світової війни та повоєнного періоду. Із подібним зверненням щодо засудження тоталітарних нацистського і комуністичного режимів також виступили міністри закордонних справ Литви, Латвії та Естонії у співавторстві із очільником МЗС України [4].

Країни Балтії послідовно відстоюють позицію, що радянський політичний терор необхідно засудити і прирівняти до злочинів проти людства, скоєних нацистською Німеччиною. У той же час вони самі не завжди погоджуються обговорювати спадщину Голокосту та колабораціонізму. Ряд істориків і політиків із країн Балтії щиро вважають, що їх «герої», які воювали в німецькій армії, боролися лише за незалежність власної держави і не мали нічого спільного з нацистами. Однак героїзація солдат німецької армії була і є немислимою в контексті культури європейської історичної пам'яті. Відтак почастишала критика зі сторони впливових міжнародних інституцій та організацій, які висловлювали занепокоєність щодо підходів у формуванні політики пам'яті у балтійських країнах, передусім у героїзації солдат, які воювали в німецькій армії.

Негативного міжнародного розголосу набуло встановлення у 2002 році в естонському місті Пярну пам'ятника із зображенням солдата в формі СС, автоматом в руках і з емблемою 20-ої естонської дивізії СС. Після низки протестів пам'ятник був демонтований. Однак у 2004 році з ініціативи муніципалітету міста Ліхула його знову встановили на місцевому кладовищі.

Після протестів естонської і міжнародної громадськості пам'ятник був знову демонтований. Зараз монумент перебуває в музеї боротьби за свободу Естонії під Таллінном.

Ці події у сучасній історичній пам'яті і свідомості різних соціальних та етнічних спільнот країн Балтії сприймаються по-різному. Як і в Україні, у країнах Балтії є ціла плеяда діячів із різних політичних таборів, що презентують власні історичні дослідження про тоталітарну епоху і, зокрема, Другу світову війну, які не витримують об'єктивної критики, але збуджують численні запитання, адресовані передусім пересічним громадянам. Основне зауваження до цих авторів полягає в тому, що суть їхнього методу інтерпретації історичних фактів підпорядкована політичній доцільності. Можна сказати, що це війни за минуле, хоча насправді всі війни тривають за майбутнє. Прикладом застосування цього виду зброї є закидання в масову свідомість деструктивних вигадок про те, що офіційна влада вказаних країн останні три десятиліття культивує відродження неонацизму.

У дослідженнях історичної пам'яті, поширеною є думка про те, що маніпулювання спогадами та пам'яттю стало могутнім знаряддям управління індивідуальною і суспільною свідомістю. Історичні інтерпретації в сучасних умовах переслідують ціль фрагментації електорального поля аби легше скеровувати поведінку людини у прагматичний простір тимчасової вигоди політичних акторів. Суть цього методу полягає у тому, що проблему пам'яті підпорядковують політичній доцільності.

Візьмімо до прикладу, дискусію, яка точиться з 2019 року по сьогоднішній день навколо перейменування вулиці Казиса Шкірпи у Вільнюсі, названої на честь лідера литовського національно-визвольного руху початку XX століття, який був першим добровольцем збройних сил Литви [1]. У провину Казису Шкірпи ставлять його співпрацю із німцями під час Другої світової війни. Рішення муніципалітету Вільнюса про перейменування вулиці

Казиса Шкірпи викликало суспільний резонанс на який відреагував Президент Литовської Республіки Гітанас Науседа. «Міжнародна комісія з оцінки злочинів нацистського та радянського окупаційного режимів у Литві виконує вкрай необхідну та корисну роботу, але, як свідчить нинішня ситуація, цього недостатньо. Тому пропонується включити до дискусійної групи більше установ та експертів – істориків, політологів, фахівців з питань культурної спадщини. Їх продуктивна співпраця забезпечить чітко визначені настанови щодо національної політики пам'яті. Поки розробляються такі принципи, я закликаю ввести мораторій на забуття історичної пам'яті. Тим часом, приділяти більше уваги викладу історичного контексту – щоб люди могли сформулювати об'єктивну думку, оцінюючи різні погляди, а не політики вирішувати, що є постійним, а що підлягає забуттю», – заявив Г. Науседа [5].

Отож, виведення історичної пам'яті на політичний подіум заради завоювання політичними діями прихильності своїх виборців автоматично підміняє пошук наукової достовірності – пошуком «правди», а таких «правд» зазвичай буває кілька. Відтак поряд із експлуатацією старих політичних міфів відбувається творення міфів нових.

Політика пам'яті балтійських країн неодноразово піддавалася критиці міжнародною неурядовою організацією Центром Візенталя за відсутність засудження нацистських злочинців. На території вказаних країн під час Другої світової війни було розміщено кілька концтаборів, у яких здійснювався геноцид євреїв. У відповідь на міжнародну критику у 1998 році за ініціативи естонського президента Леннарта Мері свою роботу розпочала Естонська міжнародна комісія з розслідування злочинів проти людства. Під патронатом держави в Литві, Латвії та Естонії створені спеціалізовані інституції для дослідження масштабів репресій: Центр досліджень геноциду та спротиву жителів Литви, Комісія з історії при Президенті Латвії, Естонський інститут історичної пам'яті, Музеї «нацистської і радянської окупації».

У кожної з країн – своя меморіальна дата вшанування жертв Голокосту. 23 вересня – Національний день пам'яті жертв Голокосту в Литві. Саме у вересні 1943 року було знищене Вільнюське гетто. За два роки його існування загинуло понад 40 тисяч осіб. У Латвії День пам'яті жертв Голокосту відзначають 4 липня: в цей день в 1941 році була спалена Велика хоральна синагога в Ризі. Жителі Естонії шанують пам'ять загиблих євреїв 27 січня – в Міжнародний день пам'яті жертв Голокосту.

Не варто ігнорувати того, що простір історичної пам'яті консолідує людей тільки у стабільних суспільствах зі сформованими ціннісними установками. У поляризованих соціумах – це зона ризиків, які не завжди легко пояснити, а ще важче передбачити. Адже немає єдиної історичної пам'яті навіть в невеличких соціумах. Так, поряд із офіційно підтримуваною державними та громадськими інституціями пам'яттю вагоме значення має пласт пам'яті «повсякденного рівня» – так звані особисті культурні форми: листи, щоденники, альбоми фотографій і колекції речей, з якими асоціюється минуле для переважної більшості громадян.

Європейські підходи у формуванні політики пам'яті, які вплинули на країни Балтії, не обмежуються лише темою Голокосту. З кінця XX століття західний світ замість зосередження пам'яті минулого на колективних героїчних вчинках акцентує увагу на стражданнях окремих людей. У політиці пам'яті героя війни замінює невинна жертва, яка випадково опинилася у вихорі війни, репресій та вимушеної міграції. Історичні події почали згадувати в ключі психологічної травми, зосереджуючись на тому, як боротися з наслідками насильницьких подій у житті людей.

Короткий огляд політики пам'яті та складних національних тем країн Балтії показує, що пам'ять про Другу світову війну та радянські репресії сильно змінилася за останні чверть століття. Змінилися як формат пам'яті, так і центральні теми. Поряд із чоловічим героїчним досвідом з'явилися і специфічні

переживання жінок, які пам'ятаються не в ключі опору, а в ключі психологічної травми. Історії, які викликали найбільшу увагу, розповідають вже не ті, хто брав участь в історичних подіях, а їхні діти та онуки, які можуть переповідати про страждання, які випали на долю їх батьків.

У випадку формування колективної пам'яті можна помітити дедалі більшу відкритість. У 2005 році відбулася прем'єра фільму режисера Імбі Паю «Відкинуті спогади», який презентував новий підхід формування пам'яті щодо сталінських репресій. У сценарій фільму покладена дуже особиста історія про матір та тітку режисера, сестер-близнюків, яких у 1948 році заарештували за підозрою у приналежності до «лісових братів» і відправили до табору в Архангельській області. У фільмі режисер намагається осмислити досвід рідних, досліджуючи архівні матеріали та свідчення інших репресованих [3].

Фільм започаткував нові підходи до дослідження сталінських репресій, оскільки пам'ять опору поступово змінюється психологічними травмами. Крім того, пам'ять про репресії зараз використовує міжкультурні форми пам'яті, які роблять історію країн Балтії більш зрозумілою на міжнародному рівні.

### **Висновки:**

1. У країнах Балтії політичний дискурс останні три десятиліття, у значній мірі, ведеться навколо історичної пам'яті. Великі політичні зміни, що відбувалися у цей час змусили працювати над досить складними спогадами. Поки що цей процес ще далеко не завершений

2. Наприкінці XX ст. – початку XXI ст. у країнах Балтії радянську окупацію та репресії згадували як національний опір, не беручи до уваги транснаціональний контекст політики пам'яті. Однак за останнє десятиліття політика пам'яті Естонії, Латвії та Литви значно відкрилася для світових подій.

3. Можна констатувати політичний інтерес в Україні до країн Балтії на високому рівні. Вказані країни, як і Україна, мають складну історію і відчують тиск з боку Росії. Досвід формування політики пам'яті у вказаних

країнах, які є членами ЄС, може бути корисним при формуванні українського порядку денного на міжнародній арені.

### **Список використаних джерел та літератури**

1. Diana Stomienė. Pašlovinti, suniekinti, užmiršti? Istorinė atmintis ir «dzin liberalizmas». URL: <https://www.lrt.lt/naujienos/pozicija/679/1227006/diana-stomiene-paslovinti-suniekinti-uzmirsti-istorine-atmintis-ir-dzin-liberalizmas>
2. Eneken Laanes. Mälukultuuri avanemine. URL: <https://2017.inimareng.ee/eesti-kultuurimuutused-avatud-maailmas/malukultuuri-avanemine>
3. Eneken Laanes. Trauma keelde tõlgitu. URL: <https://www.utkk.ee/wp-content/uploads/2020/01/trauma-keelde-tolgitud.pdf>
4. Otrais pasaules karš: atmiņas kā brīdinājums. URL: <https://www.mfa.gov.lv/aktualitates/zinas/66005-otrais-pasaules-kars-atminas-ka-bridinajums>
5. Prezidentas kviečia diskutuoti apie nacionalinę atminties politiką. URL: <http://alkas.lt/2019/07/30/prezidentas-kviecia-diskutuoti-apie-nacionaline-atminties-politika>
6. Trijų Baltijos šalių Prezidentai: griežtai atmetame pastangas vėl dalinti Europą į įtakos sferas. URL: <https://www.lrp.lt/lt/naujienos/triju-baltijos-saliu-prezidentai-grieztai-atmetame-pastangas-vel-dalinti-europa-i-itakos-sferas/34071>

**Миклашук Ігор Миколайович**, кандидат політичних наук, старший науковий співробітник відділу теорії та методології всесвітньої історії Державної установи «Інститут всесвітньої історії НАН України».

## РОЗДІЛ III

### АРХІТЕКТОНІКА НАЦІОНАЛЬНОГО ПРОСТОРУ ПАМ'ЯТІ: КОММЕМОРАЦІЯ І «МІСЦЯ ПАМ'ЯТІ» ПРИ ПЕРЕОСМИСЛЕННІ ІСТОРИЧНОЇ СПАДЩИНИ

УДК:94:323.1+327.39 (477)

Шморгун О.О.

#### ЕТНІЧНИЙ ВИМІР ВСЕСВІТНЬОЇ ІСТОРІЇ: МІФ УКРАЇНИ

*В статті розкривається органічний зв'язок між фундаментальними проблемами визначення української етноідентичності з духовною традицією, що бере свої витoki з найдавніших часів. Показано, що історична пам'ять в даному випадку має виступати потужним мотиватором досягнення власного минулого, каталізатором загальнонаціональної консолідації, спрямованої на подолання нинішньої всеохоплюючої кризи української державності. Саме особливість української історії, що пов'язана як з багатовіковим існуванням українського етносу у статусі так званої неісторичної нації, так і з численними поразками національно-визвольних змагань, на тлі наростаючих сьогоднішніх негараздів, породжували в минулому та породжують сьогодні вкрай песимістичні настрої щодо перспектив української державності навіть у патріотично налаштованих істориків та публіцистів.*

*Як показано в процесі аналізу, саме цей своєрідний комплекс ментальної етноменшовартості невдовзі після проголошення державної незалежності призвів до появи численних представників так званої альтернативної історії України, які прагнуть довести життєздатність України як самостійної держави за допомогою науково необґрунтованих тверджень щодо глибокої стародавності етносу українців, як засновників безпрецедентної цивілізації, базові засади якої допоможуть подолати не тільки власне українську, а й кризу світового неоліберального мондіалізму, яка швидко загострюється.*

*Автори подібного роду вишукувань вважають, що заради вирішення ідеологічно-політичних завдань піднесення національної гордості можна поступитись достовірністю реальних історичних фактів і під гаслом «наша історія така, якою ми собі її уявляємо» та використовуючи той факт, що будь-якій історичній пам'яті справді притаманний високий рівень вибіркової й емоційно-психологічної упередженості, формують менталітет власного народу на основі не теорії, а міфології історії, що буцімто, крім всього іншого,*

дозволить забезпечити нашу перемогу в ідеологічно-інформаційній складовій розв'язаної проти нашої країни гібридної війни.

Насправді ж подібна спроба формування історичної пам'яті в режимі міфологізації та нескінченного циклічного повернення до якихось билинних першовитоків української державності й етнічності не вирішує задекларованого завдання піднесення державотворчого потенціалу українців, а навпаки, ще більше сприяє їх світоглядній дезорієнтації та деконсолідації. Вона породжує у загалу невиправдані ілюзії щодо неминучості успіху проекту «держава Україна» навіть у випадку соціальної пасивності більшості громадян; такий підхід не тільки не протистойть спробам нав'язати викривлене уявлення щодо українського менталітету з боку ворожих ідеологічних сил, а, навпаки, максимально заохочує нарощування фальсифікації українського минулого, в тому числі і з позицій нинішнього імперсько-шовіністичного міфу так званого «руського мира».

**Ключові слова:** українська історична пам'ять, національна ідентичність, етнос, духовна традиція, міфологія історії.

*The article reveals the organic connection between the fundamental problems of defining Ukrainian ethno-identity with the spiritual tradition, which has its origins in ancient times. It is shown that historical memory in this case should be a powerful motivator for understanding one's own past, a catalyst for national consolidation aimed at overcoming the current all-encompassing crisis of Ukrainian statehood. However, it is the peculiarity of Ukrainian history, associated with the centuries-old existence of the Ukrainian ethnos in the status of the so-called non-historical nation, and with the numerous defeats of national liberation struggles, against the background of growing troubles. Today, even seemingly sincerely patriotic historians and publicists are extremely pessimistic about the prospects of Ukrainian statehood.*

*As shown in the analysis, this peculiar complex of mental ethno inferiority soon after the proclamation of state independence led to the emergence of numerous representatives of the so-called alternative history of Ukraine, who seek to prove the viability of Ukraine as an independent state through scientifically unsubstantiated claims an unprecedented civilization, the basic principles of which will help to overcome not only the Ukrainian itself, but also the crisis of world neoliberal mondialism, which is really quickly exacerbated.*

*The authors of this kind of research believe that in order to solve the ideological and political problems of raising national pride, you can give up the authenticity of real historical facts and under the slogan "our history is as we imagine it" and using such fact that any historical memory really characterized by a high level of selectivity and emotional and psychological bias, to form the mentality of their own people, based not on theory but on the mythology of history, which, among other*



*things, will ensure our victory in the ideological and information component of a hybrid war against our country.*

*In the process of analyzing the key problems of the theory of ethnos, the study convincingly proves that such an attempt to form historical memory in the mode inherent in the mythological style of thinking, endless cyclical return to some epic origins of Ukrainian statehood and ethnicity does not solve the declared task of raising the state, further contributing to their ideological disorientation and deconsolidation. It creates generally unjustified illusions about the inevitability of success of the project "State of Ukraine" even in the case of social passivity of the majority of citizens; this approach not only does not resist attempts to impose a distorted view of the Ukrainian mentality by hostile ideological forces, but, on the contrary, encourages the falsification of the Ukrainian past, including from the standpoint of the current imperial chauvinist myth of the so-called "Russian world".*

**Key words:** *Ukrainian historical memory, national identity, ethnos, spiritual tradition, mythology of history.*

*В статье раскрывается органическая взаимосвязь между фундаментальными проблемами определения украинской этноидентичности и духовной традицией, которая берет начало с наидревнейших времён. Показано, что историческая память в данном случае должна выступать мощным мотиватором постижения собственного прошлого, катализатором общенациональной консолидации, направленной на преодоление нынешнего всеобъемлющего кризиса украинской государственности. Однако, именно особенность украинской истории, связанной как с многовековым существованием украинского этноса в статусе так называемой неисторической нации, так и с многочисленными поражениями национально-освободительных движений, на фоне нарастающих сегодняшних проблем, порождали в прошлом и порождают сегодня крайне пессимистические настроения касательно перспектив украинской государственности даже у, казалось бы, искренне патриотически настроенных историков и публицистов.*

*Как показано в процессе анализа, именно этот своеобразный комплекс ментальной этнонеполноценности вскоре после провозглашения государственной независимости привёл к появлению многочисленных представителей так называемой альтернативной истории Украины, которые стремятся доказать жизнеспособность Украины как самостоятельного государства с помощью научно необоснованных утверждений про глубокую древность этноса украинцев, как основателей беспрецедентной цивилизации, базовые принципы которой помогут преодолеть не только собственно украинский, а и кризис неолиберального мондиализма, который действительно быстро нарастает.*

*Авторы подобного рода изысканий считают, что ради решения идеологически-политических задач подъёма национальной гордости можно поступиться достоверностью реальных исторических фактов и под лозунгом «наша история такая, какой мы ее представляем», используя то, что любой исторической памяти действительно присуща большая степень избирательности и эмоционально-психологической предубеждённости, формировать менталитет собственного народа на основе не теории, а мифологии истории, которая якобы кроме всего прочего позволит обеспечить нашу победу в идеологически-информационной составляющей развязанной против нашей страны гибридной войны.*

*В реальности подобная попытка формирования исторической памяти в режиме, присущем мифологическому стилю мышления, бесконечного циклического возвращения к каким-то былинным первоистокам украинской государственности и этничности, не решает задекларированного задания подъёма государственно-созидательного потенциала украинцев, наоборот, ещё более способствуя их мировоззренческой дезориентации и деkonsolidации. Она порождает у общественности неоправданные иллюзии касательно неотвратимости успеха проекта «государство Украина» даже в случае социальной пассивности большинства граждан; такой подход не только не противостоит попыткам навязать искажённое представление об украинском менталитете со стороны враждебных идеологических сил, а, наоборот, максимально поощряет наращивание фальсификации украинского прошлого, в том числе и с позиций нынешнего имперского шовинистического мифа так называемого «русского мира».*

**Ключевые слова:** *украинская историческая память, национальная идентичность, этнос, духовная традиция, мифология истории.*

Подолання безпрецедентної всеохоплюючої кризи української державності потребує максимальної мобілізації креативного потенціалу її громадян. Йдеться про героїчну етику боротьби за національні інтереси, яку філософ А. Бергсон, ідеї якого справили великий вплив на світогляд Ш. де Голля, називав «життєвим пориванням» (*Élan vital*). Очевидно, що успішне вирішення цього надзавдання передбачає збереження та відтворення етноідентичності як титульного українського етносу, так і всіх національних меншин, що проживають у нашій країні (серед яких насамперед йдеться про чисельно найбільший російський субетнос та російськомовну частину

населення). А це, своєю чергою, вимагає максимальної активізації історичної пам'яті в її мобілізуючих вимірах. «Отже, історична пам'ять є своєрідним національно-генетичним кодом, який зберігає знання про історію, етапи розвитку, умови існування й духовний потенціал нації. Для кожного народу історична амнезія (втрата пам'яті) має ті ж самі наслідки як втрата пам'яті окремою людиною... Нині в Україні спостерігається значне відчуження народу від власної культури та мови, від історичної пам'яті» [1].

Таке патріотичне виховання, що спирається на спогади, а, точніше, уявлення про власне минуле є тим більш нагальним, що політика держав, під владою яких знаходились українці не одне сторіччя (особливо це стосується перебування у складі Російської імперії), завжди була спрямованою на витравлення будь-яких згадок щодо наших позитивних здобутків на шляху самостійності і незалежності. Сьогодні, на тлі прямої воєнної агресії, розв'язаної Росією проти України, важливим елементом цієї, так званої, гібридної війни є подальша невпинно наростаюча фальсифікація української історії з метою традиційного нав'язування українцям комплексу меншовартості. Причому, йдеться вже не тільки про представлення українців як неісторичної або, що теж саме, визначально бездержавної нації, а про заперечення існування нашого народу у статусі окремого етносу взагалі. Більше того, речники пануючого в нинішній Росії режиму і сам В. Путін вже добалакались до того, що росіяни, українці і білоруси – це навіть не етнічні меншини, а один російський суперетнос, а українська мова не що інше як спаплюжений полонізмами діалект російської.

Тобто у українців взагалі прагнуть відібрати навіть статус національної меншини («братнього народу»), а значить і власну історію, перетворивши нас на айтматівських манкуртів, яких загарбники примусово позбавляли власної пам'яті. Зрозуміло, що все це відбувається з одночасним розпалюванням у представників національних і, перш за все, російської, меншин ненависті до

всього українського, формування етнічної та релігійної ідентичності, несумісної зі статусом українського громадянина [2].

Причому ця інформаційна війна проти України, що почалась задовго до анексії Росією частини української території, за роки незалежності лише посилюється. Не в останню чергу завдяки саме цим негативним впливам, спрямованим на забезпечення максимальної амнезії власної історичної пам'яті за часи незалежності, з'явилося покоління новітніх яничарів із числа етнічних українців, які беруть активну участь у нищенні української державності, в тому числі і шляхом безпосередньої участі у неоголошеній війні проти України путінської Росії. Всіх же справжніх патріотів, які не бажають втрачати власну етноідентичність, не тільки путінські пропагандисти, а й численні представники п'ятої колони всередині країни, що прагнуть загнати українців у культурне гетто на власній території, вже проголошують навіть не так званими молодшими братами, а націоналістичними екстремістами або, навіть, нацистами (бандерівцями), тобто зрадниками, знищення яких фактично є благим ділом та заслуженим покаранням. Фактично за допомогою цієї інформаційної агресії робиться все (і на жаль, поки що вельми успішно), щоб максимально розмити етнонаціональну ідентичність України, розчинити українців у імперському суперетносі. Саме тому вкрай актуальним є усвідомлення того, що «пам'ять тісно пов'язана з ідентичністю, особливо в ситуаціях, де існує загроза для ідентичності» [3, с.57].

З точки зору сучасного Путіностану, на який перетворилась Росія, все це зрозуміло, адже героїчне минуле є потужним мотиватором для прояву героїзму і самопожертви сучасників. Воно не тільки надихає на боротьбу з будь-яким агресором, а й допомагає на основі спільної етнонаціональної ідентичності зберігати високий рівень консолідації, потрібний для будь-яких реформ: «Треба знати, хто ми, аби будувати державу, враховувати особливості українського народу... Історичну обумовленість менталітету можна пояснити лише

історичною пам'яттю народу. Враховуючи це, треба приділяти особливу увагу «історичному іміджу» України... Саме через це треба з особливою ретельністю взятися за справу виховання історичної пам'яті, визначитися з пантеоном імен тих національних героїв, досягнення яких можуть вплинути на формування української особистості та зробити її саме українською» [4].

Але на основі яких історичних подій розбудовувати українську історичну пам'ять? Адже, ніде правди діти, всі попередні спроби побудувати власну державу закінчились нищівними поразками та черговою Руїною, внаслідок яких кожний раз підривався культурний та демографічний потенціал українців. На превеликий жаль, саме об'єктивне вивчення української історії Нового і Новітнього часу багато в чому підтверджує не тільки песимістичні, а й фаталістичні оцінки наших подальших перспектив. Також, загальновідомо, що навіть після розпаду Російської імперії, коли незалежність здобули країни її європейської периферії – Польща та Фінляндія, українська національна революція зазнала поразки, внаслідок чого уже проголошена держава так і не відбулась. Більше того, територіальна цілісність України була відновлена лише за наслідками Другої світової війни в складі СРСР, тобто так чи інакше в межах сталінської стратегії на збирання імперських земель. А омріяну віками незалежність українці отримали не внаслідок боротьби за соціальне та національне визволення, а завдяки розпаду чергового великодержавного утворення під назвою СРСР, що виник на уламках царату.

Тому мимоволі, попри постійні славословлення некритично мислячої частини українського соціуму власному «славному минулому», виникає закономірне питання: чи насправді, перифразуючи великого Кобзаря, були великими прадіди у «правнуків поганих», а значить, і про те, чи реанімація власної історичної пам'яті взагалі може бути корисною для успішного вирішення вкрай складних проблем нашого державотворення.

Ця трагічна історична традиція на тлі чергових невдач у розбудові держави породила іншу крайність – вкрай песимістичні настрої щодо перспектив України. Низка патріотично налаштованих дослідників української історії як всередині країни, так і серед представників нашої діаспори, почали висловлювати власну переконаність, що українці належать до так званих бездержавних націй, приречених виконувати другорядні ролі в складі інших держав. Більше того, адепти визначально антидержавницької української вдачі саме вкрай негативними особливостями нашого «національного характеру» намагаються пояснити перебування століттями українців у неволі, та ще у розшматованому стані – в складі різних імперій, яким, своєю чергою, притаманні принципово різні традиції [5; 6; 7].

Значною мірою саме часте наближення до змістовної тотожності понять «Україна» та «Руїна» за Нових і Новітніх часів уже на початку проголошеної незалежності спонукала цілу низку авторів не стільки досліджувати реальну стародавню історію, скільки розпочати розкопки глибин історичної пам'яті українців про билинні часи, коли вони ще не мали вищезгаданого «тавра бездержавності». Вже у XIX столітті у період інтенсивного формування (під значним впливом європейських романтичних інтенцій) української етнографії та історії розпочались активні спроби осмислення минулого українського етносу навіть не з позицій філософії історії, а, можна сказати, міфології історії. Це проявилось, передусім, у намаганнях відшукати витoki української державності та унікальної української ментальності саме у найбільш прадавніх періодах історії людства, задовго до появи «офіційних» перших ранньокласових суспільств.

Окрім прагнення уникнути відповіді на запитання щодо причин власних поразок, подібне звернення до доісторичного минулого обумовлено тим, що для дослідження, а також реконструювання власної історії з метою трансформації історичної пам'яті в потрібному для себе спрямуванні, якнайкраще підходить

саме глибока старовина. Адже чим глибше ми занурюємося у глибину часів, тим на меншу кількість достовірної інформації можемо розраховувати.

Це обумовлено як відносно незначною кількістю історичних пам'яток про ті часи внаслідок нерозвиненості матеріальної та духовної культури людства, так і руйнівною дією часу. Крім того, очевидно, що сучасній людині важко «влізти в шкуру» своїх віддалених предків, зрозуміти логіку і мотиви їх вчинків і, тим більше, світосприйняття. Тому в процесі дослідження більш правомірним видається спирання не стільки на реальні артефакти і джерела, скільки зафіксовані у фольклорі легенди, перекази і казки, що відкриває широке поле для припущень і навіть вигадок. Тобто ті первісні духовні «архетипи», які так чи інакше складають зміст міфу.

Впритул до всіх вищеописаних міркувань примикає ще одна вкрай важлива підстава для пошуку витоків українства мало не в неоліті. В цей період історії людства абсолютно панував міф як форма духовного осягнення світу. А саме міфологічна свідомість, точніше світовідчуття, що на перший погляд справді є найбільш відповідною задля успішного вирішення завдання формування історичної пам'яті у спадкоємців у бажаному вже для модерного міфотворця концептуальному спрямуванні. Адже, як відомо, класичному міфу притаманний особливий синкретизм, тобто нероздільність раціонального і художнього світобачення, споглядання та активної дії (уявлення про здатність через магічні практики впливати на анімістичну будову Всесвіту і завдяки цьому фактично панувати над ним). Тому здається зовсім не випадково ще у романтичному світогляді часів «Весни народів» – етапу потужного європейського процесу появи на карті світу новітніх держав, виникає ідея грандіозного циклізму – звертання за розумінням суті сучасних подій до прадавніх часів (можливо саме в цьому знаходиться вирішення знаменитої міфологеми Ф. Ніцше «вічного повернення»). Водночас багато дослідників, і

небезпідставно, вважають, що саме романтизм – головна риса українського менталітету, з його культом не науки, а моралі та мистецтва.

У якості типового прикладу подібного підходу можна навести особливу геополітичну концепцію походження української державності, сформульовану ще відомим українським мислителем Ю. Липою, згідно з якою витоки України пов'язані з тисячолітньою традицією, що бере свій початок з Трипільської культури, а потім остаточно формує менталітет українців в процесі поєднання або злиття чотирьох типів: трипільського, понтійського, готського та київсько-руського, тих «первнів» або складників нашої «пракультури», які буцімто сформували характер українського народу. Також до наших предків цей український традиціоналіст зараховує буцімто кровно споріднені з трипільцями скіфські причорноморські племена, норми співжиття яких та менталітет за версією Ю. Липи притаманний сучасним українцям, а тому має обов'язково бути збережений та постійно відтворюваний сучасним українським етносом саме за допомогою історичної пам'яті [8].

Після офіційно отриманої державної незалежності на тлі актуалізації питання щодо шляхів активізації національної свідомості, занепадої за радянських часів, подібні пошуки власних державних та етнічних першовитоків значно посилились. Уже на початку 90-х років минулого століття з вартою кращого застосування регулярністю виходять роботи, в яких мусується теза про те, що, мовляв, реанімація найдавнішої історичної пам'яті дозволяє досягти сучасним українцям високого ступеню усвідомлення власної геополітичної і культурної значущості, а то й унікальності. А це, начебто, дозволить нам позбутись комплексу власної меншовартості, пов'язаного з багатовіковою відсутністю державності і неспроможністю консолідуватись у модерну політичну націю. Своєю чергою, це повинно допомогти нинішньому поколінню українських громадян усвідомити, що вони мають всі підстави почувати себе



«на рівних» з державами із довготривалою історичною традицією існування та збереження власної державності, передусім з Росією.

Характерно, що в усіх працях на подібну тематику не тільки підкреслюється неперервність і спадковість норм, цінностей та поведінкових стереотипів, що сформувались у віддаленому минулому (фактично, ще на общинно-родовому ґрунті) і сьогодні активно впливають на реалії державного життя, а й робляться спроби довести залежність від цієї ментальної архаїки майбутнього перебігу подій. У повній відповідності з есхатологічною орієнтацією соціального міфу як такого, проголошується походження українців від Трипільської культури або Арійського архаїчного суспільства, витoki яких своєю чергою знаходяться в первісних спільнотах Кам'яної Могили, в складі яких пращури українців досягали безпрецедентних успіхів у розвитку стародавньої релігії, мистецтва та економічного життя. Причому, із подібних посилів робляться висновки про те, що так звані стародавні українці випередили у своєму суспільному розвитку та духовно-світоглядних орієнтаціях більш пізні найрозвиненіші цивілізації Сходу і Заходу, або стали їх родоначальниками.

Також, на думку українських прибічників глибокої української архаїки, завдяки міфологічному баченню начебто не тільки досягається синкретична єдність мистецтва та наукового бачення історичної реальності, а й забезпечується сталість свідомих і навіть підсвідомих образів колективного минулого, позаяк міфологічний тип світосприйняття є принципово циклічним, завдяки чому відбувається процес постійного повернення до власного еталону ідеального світу, створеного міфологічними культурними героями.

Як приклад подібного підходу можна назвати роботи Ю. Шилова, в яких робиться спроба вписати Україну у всесвітньо-історичний контекст, але автор ніяк не може отримати визнання в науковому середовищі. Йдеться про «твори» «Брама Безсмертя» (1994 р.), «Чого ми варті» (2006 р.), «Українська національна ідея» (2007 р.), «Україна у контексті світової цивілізації» (2012 р.), «Ancient

History of Aratta-Ukraine» (2015 p.). Саме в текстах цього міфолога української історії різниця між науковим пізнанням і художнім вимислом практично стерта. Тому не дивно, що, крім всього іншого, Ю. Шилов претендує на статус безпосереднього фундатора нашої історичної пам'яті у якості засновника меморіального комплексу «Козацькі Могили» у м. Горішні Плавні на Полтавщині. Також він є співзасновником (разом із О. Поліщуком та А. Гайдамакою) приватного музею «Аратта – Україна» у с. Трипілья під Києвом та автором великої кількості художньо-документальних фільмів, буцімто спрямованих саме на відновлення української історичної пам'яті.

Інший представник цього напрямку Ю. Канигін також позиціонує себе як сучасний український письменник, публіцист, есеїст (подібно до Ю. Шилова він є членом Національної спілки письменників України), а свій витвір «Шлях аріїв» за жанром оцінив як роман.

Нарешті, ще один міфолог від української історії – С. Плачинда також переконаний в тому, що історія українського народу починається від часів Мізинської стоянки (20-15 тисяч років до н. е.), а пращурами українців були трипільці. Його перу належать «Словник давньоукраїнської міфології» (1993 p.), книжки «Міфи і легенди Давньої України» (2006 p.), «Як українські міфи по світу розійшлися» (2009 p.), а також вже відвертий міф України під назвою «Лебедія. Як і коли виникла Україна» (2005 p.). Показово, що цей автор за фахом є літературознавцем, а його історичні писання навіть висувались на вищу літературну Шевченківську премію. Водночас, науковців, що критикували історичні «відкриття» С. Плачинди як дилетантські і, навіть, абсурдні, він відносив до «космополітів», «шовіністів», «малоросів», із чого можна зробити висновок, що себе український міфолог зараховує до правофлангових боротьби за відновлення і збереження української історичної пам'яті.

У якості типового прикладу «гонитви за стародавністю» також можна навести відому працю В. Білінського «Україна – Русь». У першій її главі під

назвою «Праукраїна і праукраїнці» та параграфі з недвозначною назвою «Трипільська доба українського народу» виступаючи категорично проти інсинуацій з боку російської академічної та політичної думки, цей інтерпретатор історичної «прапам'яті» України заявляє, що його історичні розвідки «є породженням щирого патріотизму, зрозумілої недовіри до офіційної науки, аматорства та постколоніального комплексу меншовартості». Серед таких «непатріотів» України, як правило, опиняються професійні історики, що не погоджуються з намаганням нав'язати історичній пам'яті подібну антиісторичну історію українців про самих себе.

Спираючись на писання таких авторитетів в царині «альтернативної історії» як Т. Ткачук, І. Заєць, В. Хвойка (останній, як відомо, вважав, що трипільці-українці були фактично першою європейською цивілізацією, винайшли плуг та колесо, започаткували землеробство, хліборобство, а також розпочали містобудування), В. Білінський визначає піктографію Кам'яної Могили як знакову систему унікальної «праукраїнської писемності», звинувачує «московську більшовицьку владу» у приховуванні українського походження Трипільля, з метою чого радянські історики, прагнучі надати цьому артефакту локального виміру, замість поняття «Трипільська цивілізація» застосували термін «Трипільська культура».

Найнебезпечніше, що всі українські борці за ототожнення української історії з міфологією виступають, як їм здається, з глибоко патріотичних позицій і прагнуть відновлення історичної пам'яті українців, яку намагались знищити і за часів Російської імперії, і СРСР. А сучасні українські історики, що не підтримують подібних ідей, автоматично зараховуються до цього ж ворожого антиукраїнського табору відвертих агентів Кремля або так званих зашорених своєю вузькою спеціалізацією фахівців, не здатних до широкого нестандартного погляду українських міфотворців.

Зокрема, відсутність в періодизаціях радянських часів будь-яких згадок про український етнос уже за часів пізнього неоліту В. Білінський трактує саме як подібні ворожі підступи: «В часи більшовицької, російської імперії категорично заборонялося вивчати, а тим більше пов'язувати з українським народом, досі не досліджені на достатньому рівні Мізинську стоянку (XV тис. років до н. е.) та археологічну культуру Кам'яної Могили (XII–X тис. років до н. е.)». Ця територія «жодним словом не пов'язана з українським народом, з українським етносом та його культурою і розвитком. І таке вчинено не випадково. Російська імперія і її прихильники в Україні залишили «вільне» від національної спільноти зазначене археологічне поле для подальшого його захоплення так званою «російською нацією». Тож, кому служать сучасні науковці, сповідуючи вищенаведену теорію етногенезу прийшлих на українські землі слов'ян, світові давно відомо» [9, с.11-12].

Сам В. Білінський покладається на періодизацію ще одного «історика-патріота» І. Зайця, про об'єктивне історичне знання, яке дозволить повернути українцям втрачену історичну пам'ять. Ось що писав останній у своїй книзі «Витоки духовної культури українського народу»: «А на останок висловлю своє бачення нашого українського минулого, а конкретніше – походження української нації... Незважаючи на складні і різноманітні етнічні та міграційні процеси, які відбувалися на території України упродовж багатьох віків, у нас немає ніякого сумніву, що основи українського родоводу були закладені в другій половині – наприкінці V тисячоліття до н. е., що дає підстави засвідчити автохтонність певної частини населення того часу, і передусім носіїв Трипільської культури. Вони зберегли і через тисячоліття передали нам любов до рідної землі, до хліборобства... Традиції, започатковані трипільцями абсолютно у всіх напрямках господарського і культурного життя, передалися населенню епохи бронзового віку, в першу чергу носіям Культур шнурової кераміки (Середньо-Дніпровської, Тшинецької та ін.), а в майбутньому

населенню ранньослов'янських – Зарубинецької, Черняхівської та Київської культур. І як наслідок, все це та інше стало надбанням народу Київської Русі, а відтак і українського народу, який є прямим спадкоємцем його духовної і матеріальної культури» [10, с.271].

А от для І. Каганця ототожнення українців з аріями, стосовно походження, суспільного устрою та напрямів міграції яких в історичній науці відсутня усталена думка, привабливе через кастовий устрій, що знайшов найповніше втілення у стародавній Індії після її арійської колонізації. За І. Каганцем станове суспільство («перший гетьманат») стало прообразом козацької держави у формі тепер уже «третього гетьманату», тож його треба «поновити», до чого де факто насправді все більше скочується Україна [11, с.271]. Насправді ж в даному випадку відбувається дуже небезпечне ототожнення примітивного кастового устрою, пережитки якого і сьогодні заважають розвитку сучасної Індії (не випадкове запозичення арійської міфології нацистами) з модерними антикризовими моделями економіки і влади [12; 13].

Цю ж тему арійсько-індійської Праукраїни активно розвиває В. Бебик, також номінований на літературну Шевченківську премію у 2019 році. І, здається, для цього є цілком належні підстави, адже В. Бебик – ведучий освітньо-наукового проекту «Цивілізація Incognita» телеканалу «TONIS», а в 1998-2017 роках був автором програми «З глибини тисячоліть» Першого каналу Українського радіо. Тобто йдеться про людину, яка в наш час намагається, скажімо так, відновити нашу історичну пам'ять. В низці праць, які можна знайти на його офіційному сайті ([https://vbebyk-2014.io.ua/s2628518/bebyk\\_valeriy\\_books](https://vbebyk-2014.io.ua/s2628518/bebyk_valeriy_books)) він намагається довести, що Будда (563-483 рр. до н.е.) походить від скіфів (саків) – буддинів і світло на нього зійшло на землях сонячної України. Далі більше – видатним «відкриттям» Валерія Михайловича є ототожнення царів лутарів Шумерії з уродженцями

Луганщини чи Запоріжжя. Для нього праукраїнська Шумерія дала культурний поштовх розвитку Трої-ІІ (2600-2450 рр. до н.е.), а у Єгипті, виявляється, правили у ІІ тис. до н.е. фараони проукраїнської династії гіксосів. Кушани – фактично ті ж трипільці, ходили у вишиванках українського типу, характерних гуцульських шапках, що впливали на психологію та звичаї єгиптян в VI тис. до н.е.» [14, с.14-16].

Зрештою, за В. Бебіком Спаситель Ісус Христос також походить від українців (укрів), причому саме в ті легендарні часи III тис. до н.е. Все це було б смішно, якби не було так трагічно, адже під виглядом творчого переосмислення типології цивілізації робляться спроби, на тлі безпрецедентної фальсифікації української історії в контексті стародавньої історії, не просто переінакшити, а фактично згвалтувати історичну пам'ять українців, нав'язавши їм рукотворний міф про насправді абсолютно позірну власну велич. Тож не дарма низка українських істориків, що виступила проти пропаганди його ідей про Україну як колыску світової цивілізації, називає В. Бебіка міфологом.

Виведення родоводу українців від напівлегендарних аріїв, (а саме арії постають не просто предтечами, а безпосередніми предками українців у програмних працях явно філософсько-історичного спрямування Ю. Шилова «Прабатьківщина аріїв» та Ю. Канигіна «Шлях аріїв: Україна в духовній історії людства») може завести в нетрі хоробливої фантазії ще далі. Наприклад, згадуваний І. Каганець навіть відкриває нове Святе писмо, буцімто створене якимись «аріанськими праукраїнцями» і протиставляє це, за його переконанням, аутентичне християнство викривленому іудеями «християнами» цього священного тексту [15].

Таким чином, прибічники ідеї відновлення стародавнього еталону нашого буття переконані в тому, що завдяки максимальному напруженню колективної історичної пам'яті, активізувати яку і покликані новітні месії, саме в богообраній Україні розпочнеться друге пришестя Христа, а українці на думку

одного з таких пророків «нація вже не білих, а золотих комірців, тобто не просто інтелектуалів (білими комірцями у 70-х роках минулого століття називали представників розумової праці, на відміну від блакитних комірців – учасників безпосередньо-виробничого процесу), а особлива каста нових мудреців-брахманів, що мають вищу посвяту і володіють таємницями «психоінформаційної організації» Всесвіту [16]. З цього незаперечно випливає, що Україна покликана не просто стати потужною державою, а відіграватиме величезну всесвітньо-історичну роль, запропонувавши всьому світу взірць для соціально-економічного, політичного і, врешті-решт, духовно-світоглядного наслідування.

Взагалі, що казати про літераторів від історії, якщо навіть відомий український знавець у царині археології та історії України і, водночас, генези цивілізацій та філософії історії Ю. Павленко, слушно критикуючи ідею походження українців від якихось атлантів або таємничого племені «укрів», яке неначебто прийшло з території розселення провідних народів сучасного світу (від етрусків до індусів) та заснувало країну що звалась Аратою та Оріною (українська мова мовляв є прамовою всіх індоєвропейських народів), все ж таки притримується поглядів, згідно з якими «не заглиблюючись у палеонтологічні та мезолітичні часи, можна вважати, що витoki формування слов'янства взагалі і українського народу, зокрема, сягають глибини тисячоліть неоліту» [17, с.152].

А ось у 2016 році вийшла друком фундаментальна колективна монографія знаних дослідників у царині історії та археології України під недвозначною назвою «Тіні згаданих предків. Від склавинів до русинів. Прадавня Україна, Русь і походження українців». У передмові видання К. Галушко, немовби передчуваючи можливі закиди на адресу авторів і, водночас, декларуючи головне завдання як звільнення історичної пам'яті від деформуючих напластунків, зазначає, що «цей видавничий проект не має на меті підтримувати якісь історичні міфи, навіть українські патріотичні. Адже Україна

– це країна, в якій історична наука строката і має серед дослідників різні думки та оцінки. І це не є нашою слабкістю, а навпаки – силою. Тому що зброя сучасних українців у напівтонах ХХІ століття – це усвідомлена правда та невтомний пошук істини. І це стосується не лише історії, а й життя кожного з нас. Нам не потрібна цензура – нам потрібна вільна країна» [18, с.4].

Але, на превеликий жаль, об'єктивно дослідження підтримує саме вищеописані реакційні міфи. Не торкаючись періоду становлення Київської Русі (це окрема велика тема) зазначу, що більше двохсот п'ятдесяти сторінок тексту із трьохсот п'ятдесяти присвячені аналізу культури і побуту племен, які проживали на території нинішньої України в діапазоні від 30-40 тис. років тому до IX століття н.е. При цьому всі ці племена, починаючи з «доісторичних», чомусь виступають предками сучасних українців, історія яких чомусь уже складає «прадавню Україну, Русь», від якої походять сучасні українці (?!). Більше того, самі назви глав книги типу «Народи України у найдавнішу добу», «Україна від зламів двох ер до доби великого переселення Народів», «Початки Русі та ранні етапи розвитку держави», «Кочові народи півдня України у VII – в середині XI ст.» підводять читача до висновку про типологічну спадковість між, як мінімум, Київською Руссю, яка еволюціонує в модерні форми державності, та «доісторичними племенами». А також про існування початків власне української держави уже в перші віки нашої ери. При цьому автори монографії жодним чином не висловлюють свого ставлення до численних дискусій щодо міфів про арійське, трипільське, скіфське походження багатьох союзів племен «прадавньої України», від яких ведуть свій родовід русини – безпосередні предки сучасних українців.

Насправді, в описувані часи ніякої України не тільки у формі держави, а й особливого етносу ще не могло бути, а коректно з наукової точки зору, особливо в контексті нескінченних спроб творення Міфу України, говорити про племена, що проживали за додержавних часів на території майбутньої України.



Всі подібного роду спроби довести сьогоднішню життєздатність українського етносу шляхом обґрунтування безпрецедентного віку його існування (що начебто зберігається у глибинах нашої історичної пам'яті) роблять дуже погану послугу нинішнім поколінням українців, перед якими уже в повний зріст постала проблема власного виживання.

Отже, вище були описані спроби низки «нетрадиційних істориків» намацати найглибші підвалини власного буття у глибинах історії та, відштовхнувшись від цієї точки відліку, за інерцією проскочити із нинішнього катастрофічного сучасного у благополучне, а то й квітуче, майбутнє. Але всі ці намагання виявились цілковито невдалими і, навіть, деструктивними з точки зору успішного виконання нагальних завдань державотворення. І проблема не тільки в тому, що автори міфів про Арату-Україну гранично фальсифікують реальні історичні факти на користь хибно зрозумілим патріотичним мотивам, тим самим позбавляючи своїх громадян можливості винести повчальні уроки із власної історії і взяти на озброєння її корисний досвід. Справа в тому, що навіть у випадку, якщо всі описані вище гіпотези були б вірними, тобто українці справді мали витoki своєї ментальності та етноідентичності у добі пізнього неоліту, як це не парадоксально, формування історичної пам'яті на трипільсько-аратсько-арійській (а також скіфо-сарматській) міфологемах все одно є абсолютно безперспективним з точки зору тих завдань, які ставили і ставлять перед собою вигадники української історії. Адже типологічні характеристики цієї стародавньої доблесті, а головне – механізми їх формування все одно залишаються абсолютно нез'ясованими, а в концепціях «України прадавньої», автори яких пропонують свої версії надзвичайно ранньої появи українців, що володіли видатними якостями вартими наслідування, спостерігається абсолютний різнобій.

Соціальні типи, що базуються на соціопсихічних складниках українського національного характеру, описані в працях Ю. Липи, О. Кульчицького,

В. Липинського, І. Раковського, Р. Еддіка та інших. Один із них, а саме О. Бондаренко, в публікації під інтригуючою назвою «Українська ментальність в розмаїтті національних ментальних формоутворень й архетипів» вважає, що стародавнього українця формували різні типи стародавніх суспільств починаючи мало не з кам'яної доби. Наприклад, один історичний прототип української держави пов'язаний з визріванням в національному характері миролюбності, гуманізму та демократичності: «трипільська пракультура залишила у спадок українцям терплячість, мовчазну відвагу, скромність, обережність, наполегливість у досягненні мети та уміння стійко сприймати невдачі, психологію хлібороба і повагу до жінки, до батьків, демократичний суспільний устрій» [19, с.76-77]. Інший зразок, відповідно, войовничості та індивідуалізму, понтійська пракультура – «відважність, заповзятливість, творчий дух, потяг до краси; завдяки їй індивідуалізм українця протистоїть стадності, хоча відданість улюбленій справі спонукає його знаходити партнерів і однодумців, звідки тяга українця до різних спілок, коаліцій, єдностей тощо» [19, с.77]. Весь «духовний генетичний код» (?) начебто складає чотири «первні», що «виводяться із соціопсихічної структури української нації» та передаються нинішнім українцям через історичну пам'ять: нордійський, понтійський, динарський і остійський. Нордійський тип – це витривалість, правдолюбство, сила волі, пильність, любов до порядку, впевненість у собі, розсудливість; понтійський – творчість натури, закоханість в життя, романтизм, певна нематеріальна духовна енергія, яка формує суспільство; динарський – фізична сила, веселість; остійський – нерішучість, приставання до думки, що визнана усіма, примхливість, праця тільки заради грошей, страх самотності та потяг до колективу. Співвідношення названих чотирьох типів в українській історії змінювалось [19, с.76].

Але й це ще не все. Завдяки, якимось таємничим «спеціальним дослідженням» (??!) начебто стало відомо, що нині ці соціопсихічні складники

українського національного характеру серед українського етносу розподіляються наступним чином: 44% українців – динарський тип, 27% – остійський, решта 29% – мішанина цих двох типів і лише незначна кількість понтійського та ще менше нордійського типу [20, с.57]. При цьому залишається незрозумілим, як узгоджуються в одній особистості несумісні позитивні і негативні ментальні риси (наприклад сила волі і нерішучість). Вже не кажучи про те, що чомусь означені вище чотири типи ментальної мотивації в певній пропорції розподіляються не у структурі психотипу кожного українця, а якимось незрозумілим чином закріплюються лише за однією ознакою серед чотирьох ізольованих груп етнопопуляції.

Тим більше, «таємницею за сімома печатками» є процедура визначення етноідентичності на основі стародавньої духовної традиції за умови, що серед сучасних українських громадян дуже багато тих, хто народився в етнічно змішаних родин (переважно українсько-російських). В цілому, скидається на те, що одним із так званих «спеціальних досліджень», на основі яких буцімто відбувається поділ українців на ізольовані групи за певною ментальною ознакою, є відверто шарлатанська соціоніка – характеристика етносів на основі поєднання довільно складених рис характеру (соціотипів), що у якості «ідеальних типів» представлені в роботах різних письменників і, навіть, літературних героїв, екстрапольованих на соціуми. Не випадково прихильниками цієї «методології» є і Ю. Шилов і І. Каганець [21].

Крім того, вельми розповсюдженою є міфологема, згідно з якою унікальність національного менталітету українців обумовлена «межовим характером» способу їх життя в старовину: поєднанням непеєднуваного – степу і ріллі, дикого поля і хліборобства, мирної праці і кочового завойовництва. Але проблема полягає в тому, що різні автори з одними і тими ж географічно-кліматичними умовами, що буквально диктують українцям вибір хліборобської долі, пов'язують протилежні якості менталітету, який зберігається та

передається саме через історичну пам'ять: «Глибинні пласти українського менталітету, безумовно, закладені землеробством, яке з найдавніших часів було головним заняттям арієзованого проукраїнського та українського етносів. Саме зв'язок із землею визначив особливості світобачення наших предків, їхні культурні орієнтири та соціальну організацію... Закодовані на рівні архетипу «Україна», закріплені в традиціях та мові, ці чинники крізь століття генерують свої імпульси, зумовлюючи такі риси українського національного характеру, як тонке відчуття гармонії, виважений підхід до вирішення складних справ, працьовитість, відсутність агресії, ліричне сприйняття життя, м'який гумор, відчуття господаря та певний індивідуалізм (дещо завищена самооцінка, хвалькуватість, пасивність в громадських справах)» [4].

Звідсіля, на думку автора, витoki споконвічного споглядально-поетичного ставлення до світу і організації (на протилежність до російського кочового етносу) на бездержавних антимонархічних засадах взаємодопомоги та своєрідної первісної демократії: «Якщо вести мову про менталітет українського народу, то, перш за все, треба сказати, що він має, так би мовити, «жіночу стать», що обумовлена, в свою чергу, трансцендентною жіночістю архетипу «Україна» [4]. Тому в національному характері українців виявляються такі риси, як чуттєвість, емоційність, любов до дітей, швидке інтуїтивне сприйняття сутності складних природних та соціальних явищ, мрійливість, допитливість.

Але, водночас, саме на основі все тієї ж буцімто хліборобської вдачі О. Ольжич робить протилежний висновок про, так би мовити, абсолютно маскулінну войовничість українців за національним характером та проводить аналогію між сільськогосподарським відвоюванням степу і національно-визвольною боротьбою українського народу. Нещадно критикуючи тих, хто в цьому протистоянні степу та «іншого довкілля» вбачає «тільки самі найгрубіші зовнішні прояви способу прожитку, не вдумуючись в суттєві передумови такої життєвої постави українського народу, виплекані тисячоліттями його культури.

А саме в цій життєвій поставі полягає вся життєва сутність (хліборобського) характеру українця! Нею зумовлена вся його снага і творчість!...Геройська роль України в боротьбі зі степом (у конкретному і переносному значенні) засвідчена всією її історією. Теперішня ж боротьба українського народу на чолі інших народів, поневолених спадкоємцем азійських орд кочовиків – Москвою, продовжує цю роль та буде для неї напрямні в майбутньому» [22, с.257- 258].

Ще один відомий український етнолог М. Шлемкевич, в цьому ж міфологічно родовому контексті робить висновок про те, що саме хліборобська удача є запорукою не тільки перемоги у національно-визвольній війні, а й успішності подальшого державотворення. Протиставляючи людину організатора «лісовика» або «садівника» шевченківській «загубленій» людині степу, яка ставить волю вище організації, а також в дусі В. Липинського і Д. Донцова на користь продуцента-хлібороба та войовника заперечуючи конструктивну роль у державотворенні інтелігенції, яка, на його думку, і загубила українську людину, яку потрібно знову світоглядно відродити: «Сильною ж людиною є людина, глибоко закорінена в традиції, в традиційній і найсильнішій клясі хліборобській, в якій в руках засоби виробництва. Тільки кляса хліборобів, сильна хліборобська людина створить і втримає державу» [23, с.28].

Більше того, сам класик українського консерватизму в українській історії В. Липинський, послуговуючись, на мій погляд, вельми сумнівними аналогіями між хліборобським домогосподарством і державою, виводить із нашої хліборобської удачі навіть потяг до одноосібної гетьманської монархічної влади: «Не може бути хліборобського господарства без голови-господаря, – не може бути без Господаря й Держава. Й тому ми – Української, а не чужої Держави бажаючи – хочемо свого Господаря Землі Нашої мати. Тому ми „гетьманці“, тому ми оце будуче Гетьманство-Господарство в формі спадкової монархії собі уявляємо [24, с.42]. (цікаво, що із хліборобського призначення

українського народу М. Грушевський, як відомо, робить протилежний висновок про породження цим способом життя самоврядної форми самоорганізації громадівського типу).

Очевидно, що кожна з цих версій передбачає свою, відмінну від інших модель історичної пам'яті. А значить намагання визначити структуру української історичної пам'яті шляхом апеляції до наших прадавніх ментальних засад, що мовляв сформувались на «землі предків», є не просто концептуально непослідовними, а й алогічними, або навіть абсурдними з точки зору елементарного здорового глузду.

В кінцевому підсумку залишається так і не зрозумілим, хто ж такі були насправді стародавні предки українців – грізні арії та скіфи – воїни чи мирні хлібороби, неосвічені кочовики чи основоположники науки і мистецтва, які завдяки винятково сприятливим кліматичним і природним умовам ще у стародавні часи на основі землеробства створили безпрецедентну за своїм креативним потенціалом культуру і господарське життя. Причина такої невизначеності полягає в тому, що міфологічна свідомість взагалі не ставить перед собою завдання з'ясування істини. З причин, які потрібно розглядати окремо, їй притаманне амбівалентне бачення світу.

Внаслідок цього в різних трактуваннях національної пам'яті через міфологічну архаїку і відбувається подвоєння двох взаємно несумісних моделей прадавнього походження та існування протоукраїнського етносу, розпад на дві антагоністичні картини стародавнього світу. А це означає, якщо сприйняти ідею максимально довгої історичної пам'яті українців і погодитись із тим, що українська ідентичність зародилась в глибині навіть не віків, а тисячоліть, за більш уважного погляду виявляється, що це не дає можливості створити внутрішньо несуперечливу модель сучасного українського менталітету та побудувати достовірну модель майбутнього завдяки опорі на легендарне минуле.

Ще гірше те, що борці за українську автентичність відносно російського стадіально-цивілізаційного примітиву зовсім не досягають своєї головної мети, а саме ефективного ідеологічного протистояння нинішньому агресору. Адже російські міфологи щодо штучного конструювання своєї історичної пам'яті зовсім не поступаються українським. Навпаки, завдяки різноманітним «концепціям» сучасного так званого «родноверия» вони також претендують на власні найстародавніші етно-родові витоки. І на свою причетність до створення тієї ж Трипільської культури [25]. Подібно до того, як українські творці історичних фейків доводять виключну стародавність так званої староукраїнської мови, що мало не покладена в основу санскриту, росіяни створюють аналогічні антинаукові історичні фальшивки, згідно з якими російська протомова знаходиться в основі всіх мов (а значить і культур) світу [26].

За подібного підходу відтворюється ситуація, за якої на первородство від так званої слов'янської цивілізації знову зазіхають саме росіяни, суперетнос яких на цій підставі звичайно ж розчинить в собі і українців, і білорусів, які знову виявляються у повному сенсі молодшими навіть не братами, а пасинками. До того ж, саме по собі сказання про українців – трипільських хліборобів, що цивілізаційно і культурно переважали дикунів росіян-кочовиків, споріднених не зі слов'янами, а з євразійськими племенами стародавніх монголів, майбутніх золотоординців, можна легко витлумачити проти української державності. Адже згідно із «теоріями» російських євразійців ніякого татаро-монгольського «іга» (ординського ярма), яке загальмувало розвиток Північної Русі, не було, а був рівноправний союз Золотої Орди та Московського улусу (термін, що одночасно є визначенням і держави, і війська), і за своєю ментальністю росіяни є природженими імперіалістами. Не даремно, виходячи з гумільовської концепції, що взята на озброєння сьогоdnішніми дугінськими євразійцями, так звана пасіонарність як вища форма активності етносу, це насамперед потяг до

імперського загарбництва мирних землеробських спільнот типу Трипільля, що робить українців безсилими створити потужну державу, в основі якої завжди перебуває здатність до необмеженої експансії та насильства [27].

Окрім цього, важливо зважити на те, що сама спроба звертання до наших найдавніших пращурів працює на ідею трьох «братерських народів» так само, як і варіант походження від Київської Русі. Більше того, міфологія української прадавності змістовно цілком споріднена із гіпотезою про походження цих самих «братніх народів» від все тієї ж міфічної Арати як прабатьківщини Російської імперії.

Ю. Шилов дійшов висновку, що Трипільля-Арата було не тільки матір'ю всіх стародавніх цивілізацій (Шумер, Єгипет, Китай тощо), а ще й колискою трьох братніх народів – українців, росіян та білорусів. Після її розпаду (звичайно ж, зі злої волі сусідів – євреїв, греків, латинян) частина трипільців пішла в болота Полісся і започаткувала білорусів. Ті, що лишилися в Україні, стали пращурами українців. Росіяни, за Ю.Шилівим, – це нащадки найактивнішої частини трипільців, які нібито сіли на кораблі кріто-мікенського типу і подалися до Малої Азії, де започаткували легендарну Трою. Після спалення Трої греками її захисники трипільці-росіяни втекли до Італії. Пропливаючи повз Грецію, вони побачили там чорнявих людей, яких назвали «граками». Звідси, на думку Ю.Шилова, походить етнонім греки. А легендарний Одисей звався так, бо був родом з Оріси, що в наш час зветься Одесою. На Апеннінському півострові присутність росіян нібито фіксує етнонім «етруски», що, за Ю.Шилівим, значить «это русские». Хитрі латиняни, будуючи Римську імперію, вигнали бідних етрусків і ті попливли світ за очі в холодну Скандинавію, де прославилися під іменем норманів-вікінгів. Пізніше ці літописні вікінги-варяги нарешті повернулися на свою колишню трипільську батьківщину в Подніпров'я, де започаткували державу Русь. Після татарського погрому Києва варяги-великороси нібито помандрували на Верхню Волгу



будувати Російську імперію. Таким чином, остання, за Ю. Шиловим, є «прямою спадкоємицею найдавнішої держави Арати і, відповідно, берегинею етнокультурного коріння індоєвропейських народів і земної цивілізації взагалі. З крахом Російської імперії почався смертоносний процес», який загрожує всьому людству, і зупинити його можна лише об'єднанням Росії, Білорусії та України» [28].

Подібні теоретичні побудови наразилися на нищівну критику: «Не коментуючи настільки ж абсурдні, як і бездоказові, марення “спасителя людства” (як він сам себе називає), зверну лише увагу на їх відвертий неоімперський характер. Виявляється, трипільська археологічна культура – це все та ж колиска трьох братніх народів, що розпалася зі злої волі сусідів... Так квазіпатріотична трипільська версія походження українців, яка нібито повинна піднести Україну й українство в очах сусідів, трансформувалася в черговий банальний міф, що знову тягне нас у старе імперське стійло «єдиної і неділимої», а значить «...зрозуміло, що в цих умовах утвердження започаткованої сто років тому правдивої концепції походження українського народу все ще лишається справою майбутнього» [28].

Не випадково той же Ю. Шилов є автором книги «Основы славянской цивилизации» (Москва, 2008 р.), а також саме у Москві вийшла у 1990 р. його книга «Космические тайны курганов» (у 1994 р. у Києві її було перекладено на українську під назвою «Брама Безсмертя»). Ці праці і стали достатньою підставою для одночасного вступу автора до Національної Спілки письменників України (1994 р.) та Союзу письменників Росії (1995 р.). (Ю. Шилову також присвоєні звання академіка й професора Православної Російської Академії при Відділі теоретичних проблем РАН). Не випадково і те, що вже згадуваний Ю. Канигін – переконаний прибічник реакційної течії під назвою «панславізм», що зародилась наприкінці XIX – початку XX століття з метою апології російських імперіалістичних завоювань у Східній Європі (як відомо,

М. Грушевський відкрито виступав проти «панславізму», справедливо вбачаючи в ньому загрозу для національних інтересів українського народу).

Отже, стає очевидним, що розмежування українського та російського етносів, та відповідно, історичної пам'яті, як основи етноідентичності шляхом доведення прадавності української історії і, відповідно, не вкоріненості в глибину віків історії російської не тільки не вирішують, а навпаки ще більше поглиблюють науково-історичні та культурно-ідеологічні проблеми ефективного протистояння всім формам українофобства, що сьогодні, так чи інакше, простежуються в спробах нав'язування різноманітних картин минулого з боку наших історичних сусідів і, насамперед, відверто ворожих антиукраїнських закидів з боку ідеологів нинішньої путінської Росії.

Але й це ще не все. Найнебезпечніше те, що сама ідея мало не богообраності українців, які мають принести світ істини всьому світу, явно чи приховано містить думку про те, що нам як посланцям «вищих істин» практично гарантоване неминуче процвітання. Нація, якій судилось «прокласти для всього людства золоту стежку», так би мовити в автоматичному режимі, фактично без власних надзусиль, жертв і випробувань отримає повне процвітання вже в недалекому майбутньому. А всі нинішні негаразди можна списати на перевірку вищими силами нашої віри у свою приреченість на неминучу перемогу вже за якимось своїм винятковим расовим походженням. Сайти типу «Народний Оглядач», який дослідниками оцінюється як расистський, екстремістський та ксенофобський онлайн ресурс, буквально просякнуті подібною міфологією української виключності. Все це перегукується з головною ідеєю наукоподібного документального фільму «Спогади про майбутнє», в якому на основі модерного міфу про прибульців всі видатні досягнення стародавньої людини приписуються «живим богам» із інших цивілізацій.

Отже, в даному випадку йдеться про виключно невдалу, а подекуди і свідомо провокативну спробу перезавантаження історичної пам'яті. І це вкрай небезпечно, оскільки породжує у мислячої частини молоді, орієнтованої на самотійну самореалізацію в умовах сучасного інформаційного та постіндустріального суспільства, гранично хибне уявлення щодо української духовної спадщини як абсолютно архаїчної, примітивної за своїми сенсами, агресивно етноцентричної внаслідок зацикленості на обожненому минулому, а тому принципово безперспективної з точки зору хоч якоїсь користі для успішного розв'язання завдань сьогодення. Що, зрозуміло, призводить до наслідків, прямо протилежних проголошеному новітньому культу предків, породжуючи емоційно-психологічне відторгнення нинішніх поколінь українців від власної історичної пам'яті і, тим самим, максимально сприяючи втраті власної національної ідентичності, масовому розповсюдженню своєрідного комплексу «неояничарства», що процвітає у сучасному українському суспільстві. А це ще більше сприяє національній деконсолідації громадян, а значить і поглибленню всеохоплюючої кризи.

Але не дивлячись на це, аналогічні «витвори» у формі переказів «сивої давнини», що насправді вкрай деформують історичну пам'ять українців та справляють негативний вплив на їх державотворчий потенціал, постійно продовжують з'являтися в україномовних виданнях. Так, у 2018 році вийшла книга з недвозначною назвою «Україна – прабатьківщина людства» [29], а наприкінці минулого року відбулась презентація ще одного аналогічного опусу «Роси, або Переддень України» [30], в анотації до якої, зокрема, підкреслюється: «Книга заснована на неупередженому аналізі численних документів та фактичних матеріалів, на основі яких наведено нетрадиційний погляд на давню цивілізацію в Україні протягом перших 70-ти століть її історії, починаючи з далеких часів “після потопу”, в контексті еволюції Космосу як форми буття Всесвіту». Нарешті, в опусі «Український менталітет: ілюзії-міфи-

реальність», О. Стражний, який за фахом є лікарем-психотерапевтом і, як і всі попередні автори, членом Асоціації українських письменників, «розглядає особливості світогляду українців, плюси, мінуси й неврози української нації. Зазирає в історію ледь не на мільйон років до нашої ери, але, природно, відштовхується від трипільської культури» [31].

На жаль, не переводяться і продовжувачі ідеї творення українцями Святого Письма. Автор, що називає себе дослідником праукраїнської історії та мови в книзі «Славні предки українців» С. Піддубний доводить, що пророками семітів були предки українців, (втім, грекам також ми подарували науку, міфологію і мистецтво). В анотації до свого опусу він, зокрема, зазначає, що його «книга розповідає про могутній народ-творець, народ-переможець і народ-сіяч з не менш як трьох тисячолітньою історією» [32].

Отже, можна зробити наступний концептуальний висновок: постійна зверненість архаїчного способу мислення до найдавніших часів, за яких так звані «культурними героями» закладались стереотипи ефективної поведінки клану чи роду «на всі випадки життя» жодним чином не може складати зміст історичної пам'яті і виступати спонукою для успішної реалізації сучасною українською людиною будь-яких її намірів і прагнень, спрямованих на відродження своєї Батьківщини.

В зв'язку з описаним вище засиллям антинаукових підробок, спрямованих на кодування історичної пам'яті українців в напрямку культу своєрідної археологізації нашого минулого, на особливу увагу заслуговують праці з цієї ж проблематики, присвячені пошуку старовинних джерел етноідентичності з боку визнаних фахівців, які не належать до числа так званих альтернативних істориків. Саме до числа таких цілком можна віднести вже згадуваного доктора історичних наук, завідувача відділу археології кам'яної доби Інституту археології НАН України, члена спеціалізованих учених рад із захисту докторських дисертацій Інституту археології НАН України та Київського

Національного університету імені Т.Г.Шевченка, керівника магістерської програми «Археологія та давня історія України» Національного університету «Києво-Могилянська академія», нарешті представника України в Комісії з палеоліту Міжнародної спілки протоісториків Л. Залізняка. Цьому визнаному фахівцю в царині історичної стародавності докласової доби належить низка праць, присвячених проблемі періодизації української історії у всесвітньо-історичному вимірі. А до найбільших здобутків українського вченого належить більш як п'ятисот сторінковий фундаментальний труд «Стародавня історія України».

Тут ми, здається, нарешті стаємо на твердий ґрунт реальної історії в питаннях осмислення нашої української пам'яті, а отже і ідентичності, які принаймні не будуть сприйматись західними фахівцями та власними професійними істориками, а також пересічними громадянами, що цікавляться нашої історією, як такі, що ганьблять українську історичну науку. Адже попри те, що добра половина згаданої книги присвячена дослідженню первісно-родового суспільства на території нинішньої України, у своїх роботах Л. Залізняк переконливо доводить повну неспроможність вимірювання життєздатності будь-якого етносу і держави (в тому числі, звичайно і українського) стародавністю його походження. Саме з цих концептуальних позицій Л. Залізняк піддає нищівній критиці прибічників походження України від суспільств доби пізнього неоліту і, насамперед, Трипілля. В першу чергу йдеться про І. Шилову з його месіанськими замашками та прагненням на базі Росії створити слов'янську цивілізацію, що протистоятиме «загниваючому Заходу». Не випадково по відношенню до прибічників українського Трипілля В. Залізняк визнає справедливим вживання визначення «трипологи».

Також історик послідовно спростовує всі головні складові цього міфу, в тому числі на методологічному рівні відкидає саму ідею гранично давнього походження будь-якої спільноти як показника її життєздатності не тільки в

архаїчну добу, а й за модерних часів. Він справедливо зазначає, що з точки зору системного підходу нічого вічного в соціальному світі не існує, а час існування будь-якого соціоутворення залежить від багатьох чинників, які можуть бути обумовлені сприятливим чи несприятливим збігом історичних обставин, що не мають ніякого відношення до так званої пасіонарності етносу. Цікаво, що автор «Стародавньої історії України» справедливо зазначає, що сама ідея стародавності як вищої форми етноаутентичності цілком співзвучна з радянськими, а точніше сталінськими ідеологічними традиціями, коли придворні історики унікальність російсько-радянської історії намагались довести за допомогою відсилок мало не до часів кам'яно ї доби [33, с.379]. І це не випадково, адже попри всю свою революційну фразеологію, сталінський режим був навіть не консервативним, а реакційним суспільним устроєм, базованим на численних найпримітивніших фетишистських та тотемних стереотипах.

На думку вченого повністю невідповідним історичним фактам є і «хліборобська» складова трипільського міфу походження українців, позаяк землеробство було розповсюджене в багатьох ареалах планети в знано більш ранні часи. «Що ж до мрії триплогів проголосити Україну батьківщиною землеробства, то і на цій ниві їх також чекає розчарування... Більше того, дикі пращури найдавніших культивованих рослин (пшениця, ячмінь, бобові), які вирощувала неолітична людність Європи (трипільці в тому числі)... відомі лише на Близькому Сході і абсолютно відсутні на території України» [33, с.381].

Більше того, Л. Залізник справедливо зазначає, що витoki Трипілья не мають нічого спільного з територією України: «Сучасні трипологи категорично заперечують давно очевидне для фахівців балкано-дунайське коріння трипільської культури. Цій непатріотичній, на їх думку, позиції запродавців-міграціоністів вони протиставляють школу патріотичних автохтоністів» [33, с.379].

Дуже важливо, що відомий фахівець в царині стародавньої історії України спростовує популярну тезу про існування якихось протоукраїнців або праукраїнців, тобто наших пращурів, які ще не розвинулись до «повноцінних» українців, але вже передали спадкоємцям завдяки історичній пам'яті ментальні ознаки, що, мовляв, уже мають всі ключові системні ознаки майбутнього «повноцінного» українського етносу. Вони стали критеріями нашої етноідентичності і через покоління наслідувані сучасними українцями: «Серед найпоширеніших помилок при визначенні часу народження українського етносу, як і будь-якого іншого, є невміння розмежувати конкретний етнічний організм з його пращурами. Усякий етнос є генетичним спадкоємцем багатьох інших народів-попередників. Так, пращурами українців у різній мірі були численні народи минулого (трипільці, праарійці, кіммерійці, скіфи, сармати, зарубинецькі племена та багато інших). Від них український етнос успадкував певні культурні надбання. Однак, принципово невірно плутати час зародження українського народу з появою його далеких і непрямих пращурів (наприклад, трипільців чи арійців)» [33, с.390].

В цілому ж в означеній монографії справедливо підкреслюється, що вищезгадана міфологія справляє вкрай негативний ефект на авторитет нашої держави та історичної науки, дискредитує в очах покоління, що підростає, побудовану на суцільній архаїці модель історичної пам'яті. Вже не кажучи, про спорідненість міфології історії з нацистським переписуванням з «чистого листа» своєї стародавності. Автор також цілком слушно висловлює подив з приводу того, що всі ці відверто реакційні міфологеми продовжують тиражуватись на рівні системи освіти в численних навчальних посібниках та підручниках «зі сторінок яких всерйоз закликають виховувати дітей не тільки на засадах трипільської педагогіки, а навіть враховувати принципи виховання мисливців на мамонтів Мізинської палеолітичної стоянки. Усі ці псевдопатріотичні марення не тільки дезорієнтують українську громадськість,

але й дискредитують нашу науку як і країну в цілому, в очах цивілізованої Європи» [33, с.401].

Але, на превеликий жаль, у своїх спробах викласти позитивну частину власного бачення походження українського етносу, ідеї маститого вченого фактично мало чим відрізняються від нещадно розкритикованих ним «трипологів». Адже за його версією початок існування українського етносу необхідно віднести до періоду всесвітньої історії, що датується як раннє середньовіччя. Згідно запропонованого підходу: «Елементи культури не тільки трипільців, але й багатьох інших стародавніх народів, що мешкали на території України, стали органічними складовими неповторного українського етнокультурного комплексу, який, на нашу думку, склався у ранньому середньовіччі» [33, с.380].

В даному випадку Л. Залізняк проголошує себе прибічником наших видатних попередників, що досліджували історію України під кутом зору необхідності формування історичної пам'яті народу, який століттями перебував у стані бездержавності. Насамперед, йдеться про найбільш авторитетного у цій царині українського історика М. Грушевського. Як відомо, останній пов'язував зародження українського етносу з появою на території Подніпров'я племен антив приблизно саме у першій половині першого тисячоліття нашої ери. Правда, в світлі останніх археологічних досліджень Л. Залізняк дещо корегує свого вчителя: «Нагадаємо, що М. Грушевський вважав пращурами українців саме антив... Етнонім анти розглядався як своєрідний попередник етноніму українці. Іранське слово «ант» перекладається як «кінець, край», тобто народ анти – пограничні жителі, ті, хто живе у (на) краю, українці... Однак археологічні дані свідчать на користь провідної ролі в україногенезі не антив, а їхніх північних сусідів склавинів. Після 602 р. анти не згадуються в письмових джерелах жодного разу, тоді як про склавинів пишуть всі європейські та східні автори, що торкаються населення України VII-IX століть». Отже, так звані ранні



слов'яни V-IX ст. (корчацька, пеньківська, лука-райковецька археологічні культури на території України) насправді були праукраїцями... І саме «безперервність етнокультурного розвитку у Північно-Західній Україні в другій половині I тис. н.е. стосується, перш за все, склавинів (празько-корчацька культура) та їх прямих нащадків (лука-райковецька культура)» [33, с.396].

Здавалося б, складне питання щодо витоків нашої історичної пам'яті нарешті вирішене остаточно. Але насправді, все не так просто. Доказовою базою для автора «Стародавньої історії стародавньої України» за його словами є загальна теорія етносу, який складається з комплексу універсальних та специфічних ознак, що забезпечуються сталістю і еволюцією вищезгаданої форми спільності людей протягом тривалого історичного часу. Ось як формулює історик базову методологічну настанову так званої теорії етносу, завдяки якій встановлюється типологічна спорідненість між Україною раннього середньовіччя та іншими етнічними утвореннями Європи: «Культурно-історична безперервність розвитку конкретного етносу – визначальний показник його віку і часу зародження. Сучасна етнологія визначає час появи якогось народу на історичній арені ретроспективним шляхом, прослідковуючи тяглість його етнокультурного розвитку з глибини віків... Однак, завдяки тяглості розвитку зберігається генетичний зв'язок між окремими фазами становлення культури та мови даного етнічного організму протягом усього його життя. Отже, головним, етновизначальним елементом для кожного етносу є навіть не якийсь постійний набір ознак, а безперервність його етнокультурного розвитку, що відповідає універсальним нормам етнічної історії великих етносів Європи. Тяглість історичного розвитку на етнічних землях українців у Північно-Західній Україні простежується з раннього середньовіччя, тобто протягом близько 1500 років... Отже, український етнос, як і французький, англійський, чеський, сербський, польський, зародився у післяримський час.

Більшість народів Західної та Центральної Європи творять свої держави у IX-X ст., коли й на українських землях виникає держава Русь» [33, с.399].

Як вважає Л. Залізняк, йому вдалось довести, що за цим базовим показником українська етнічна спільнота цілком співставна з аналогічними європейськими етносами, а значить ми типологічно належимо до середньовічної Європи: «українці не кращі, але й не гірші за інші народи Європи. Наш етногенез – це об'єктивний процес, зумовлений універсальними законами етнотворення континенту» [33, с.384]. Звідсіля остаточний висновок: «Таким чином, ранньосередньовічна концепція україногенезу узгоджується з розробленою кількома поколіннями європейських вчених універсальною схемою етногенезу великих європейських етносів. У ній немає місця романтичним фантазіям чи політизованим спекуляціям на кшталт Священної трипільської Аратти чи давньоруської народності» [33, с.401]. Отже, слідом за М. Грушевським, Л. Залізняк вважає, що найбільш важливим показником існування українського етносу починаючи задовго до київської доби є так звана тяглість, тобто неперервність передачі базових ментальних характеристик із далекого минулого в сучасне попри всі пертурбації, що пройшли українці, які втратили державність за часів Київської Русі та знову отримали її лише наприкінці XX століття.

Повторюю, здавалось б, стосовно цих положень не може бути жодних заперечень. Але насправді це далеко не так. І перше, що насторожує, це те, що незаперечними авторитетами в царині методології етнології Л. Залізняк називає двох класиків бачення історії у формі локальних цивілізацій або культур, що існують в циклічному режимі самовідтворювання А. Тойнбі та О. Шпенглера, а також відомого переважно в радянсько-російській ультраконсервативній традиції представника другої хвилі євразійства М. Гумільова [33, с.386]. Насправді ж, на існуючому рівні розвитку методології всесвітньої історії всі ці історіософи, ідеї яких і досі в українській історичній традиції частіше за все

оцінюються гранично некритично та апологетично, не можуть вважатись корифеями в розумінні досліджуваної проблематики. Зокрема, всіх трьох основоположників (за Л. Залізняком) теорії етносу, неодноразово і справедливо критикували за безпрецедентну фальсифікацію реальних фактів історії з метою підгонки історичної реальності під запропоновані ними абстрактні схеми зародження і занепаду локальних культурно-цивілізаційних комплексів, а також за недооцінку економіко-технологічного чинника у розвитку будь-якого суспільства та культ ірраціонально-інтуїтивних витоків масових ментальних мотивацій, в тому чи іншому ареалі зі специфічними локально-цивілізаційними ознаками.

Як уже зазначалось, концептуальні засади підходів вказаних класиків філософії історії, які оцінюють історію всесвітню виключно з позицій суто циклічної динаміки, залишаються вельми невизначеними і скоріше нагадують певні інтуїції, аніж логічно обґрунтовану методологію. Тобто всі три вказаних автори скоріше віщають про те, яким є історичний ландшафт світу, аніж пояснюють чому в даному місці в певний час зароджується унікальна цивілізація (культурно-історичний тип).

Особливо сказане стосується якраз найбільш послідовного «етнолога» М. Гумільова, ідеї якого насправді є вельми вторинними відносно не тільки трактувань О. Шпенглера і А. Тойнбі, а й двох інших російських представників цивілізаційного циклізму – К. Леонтьєва та М. Данілевського. Не кажучи вже про граничну містифікацію гумільовської «теорії етногенезу»: згідно з його «прозріннями» в одних випадках зародження і розквіт суперетносів (аналогів локальних цивілізацій) пояснюються таємничим космічним опроміненням певних регіонів землі, а в інших кровозмішенням кочових нападників (які гвалтували полонянок) із завойованими осілими землеробами, що, врешті-решт, призвело до появи Великого Степу як геополітичного центра середньовічного світу.

У дійсності, попри твердження Л. Залізняка, жодної загальновизнаної науковою спільнотою теорії етносу і досі не існує. А у трактуваннях авторів, що претендують на введення поняття «етнос» в понятійний ряд філософії історії, наприклад, Ю. Бромлея та того ж М. Гумільова, простежуються радикальні різночитання. Єдине, що об'єднує так званих етнологів та цивілізаційних компаративістів типу О. Шпенглера та А. Тойнбі це те, що всі вони у своїх спробах визначення логіки всесвітньої історії саме «зациклені» на минулому, неперервне розгортання якого у часі начебто і дає нам сучасні типи етносів у їх багатоманітті. Фактично, в даному випадку ми маємо справу саме з гранично міфологізованою моделлю історичної пам'яті, зануреній у глибоку архаїку, що по суті не відрізняється від аналогічних історичних «відкриттів», розкритикованих Л. Залізняком дилетантів від стародавньої історії, погляди яких були розглянуті вище [34, с.64-68, 130; 35, с. 375-376, 385].

Нашому українському історику явно імponує ідея історичного еволюціонізму, притаманна описаному циклічному міфологізму, згідно з яким нічого якісно нового, такого, що виходить за межі первісного «архетипу» в даному цивілізаційному утворенні в принципі не може з'явитись. Завдяки подібному підходу він намагається побудувати власну концепцію походження українського етносу, синхронізовану у часі з аналогічними іншими європейськими сталими соціальними структурами. Причому генезис як західноєвропейських, так і східноєвропейських спільнот, що компактно проживають на певній території і мають спільну мову, він починає від часів Стародавнього Риму, який, згідно з Л. Залізняком, на етапі свого занепаду передав Європі важливі етноутворюючі типологічні характеристики. Адже мірою зменшення катастрофізму, обумовленого падінням Риму, «поступово ситуація стабілізувалася, тому безперервність розвитку європейських етносів у зоні культурно-історичного впливу Риму простежується саме з доби відносної стабілізації у ранньому середньовіччі. З цієї причини саме тоді (V-VII ст.)

зародилися великі етноси Європи» [33, с.397]. А ось як описує цей процес передачі Європі античного спадку і, як наслідок, зародження нових етносів сам Л.Залізник: «Переважна більшість європейських народів, що мешкають в зоні культурно-історичного впливу Римської імперії, народилася в ранньому середньовіччі у V-VII ст. (французи, німці, англійці, іспанці, чехи, серби, хорвати, поляки, українці та ін.)... Племінний етап розвитку європейських етносів почався на зорі середньовіччя і закінчився в IX-X ст. їх консолідацією у власних державах (Англійській, Французькій, Чеській, Сербській, Польській, Руській), вплив яких нерідко поширювався на етнічні території сусідніх народів, формуючи середньовічні імперії (Англійська, Іспанська, Французька, Польська, Київська Русь) [33, с.389].

Насправді ж, генетично-соціологічна (як її називав М. Грушевський) модель становлення всесвітньої історії є вкрай однобічною і непослідовною. Адже попри всю критику вчення про суспільно-економічні формації К. Маркса, сама ідея вертикальної стадіальності історичного процесу є не менш важливою, аніж еволюційний підхід. А періодизація всесвітньої історії за моделлю: азійський спосіб виробництва – античність – феодалізм – капіталізм, попри всі дискусії щодо регіонального розташування цих способів виробництва не просто економічного базису або способу виробництва, а всього способу суспільного життя продовжує мати цілковите право на існування (сьогодні вже виділяють і зовсім не схожий на марксів комунізм, посткапіталізм, який має декілька різноманітних визначень). Справа в тому, що всесвітньо-історичний процес становить діалектичну єдність еволюції і революції, циклізму і поступу, сталості та стрибкоподібної зміни соціальної якості, або за В. Гегелем «перерви – поступовості». Саме тому базова проблема методології всесвітньої історії полягає зовсім не у вельми сумнівній «теорії» неперервності буття етносу, а розробці теорії всесвітньо-історичного процесу історії, в якій органічно доповнюються ідеї, засновані на циклічності, сталості (Д.-Б. Віко, В. Гегель,

М. Данилевський, О. Шпенглер) та стадіальності, як в їх економічному (Сен-Сімон, К. Маркс, В. Ростоу, Д. Белл, Е. Тоффлер), так духовному (Г. Гердер, Ж. Кондорсе, О. Конт, М. Вебер, К. Ясперс, П. Сорокін) вимірах [35, с.391-399].

Але за такого підходу всі спроби екстраполювати на Східну Європу періодизацію Європи Західної концептуально неспроможні. По-перше тому, що Римська імперія часів своєї могутності, до складу якої ніколи не належали північно-слов'янські племена, типологічно радикально відмінна від Візантії, як ареалу, який справді справив величезний вплив на Київську Русь і, пізніше, Московське царство (навіпаки, колишні грецькі, а потім римські чорноморські колонії, попри всі концепції скіфського походження України (Ю. Липа) на етапі становлення Київської Русі, не справили значного впливу на її формування). На відміну від Візантії – цього уламку Стародавнього Риму, типологічно вельми відмінного від, навіть, християнізованої західної Римської імперії на етапі її низхідного циклу існування, в якому повністю проявились цивілізаційні ознаки повного розкладу античної цивілізації. Ця квазіімперія внаслідок остаточної втрати притаманної Античності інноваційності і відтворення архаїчних рис державності, скоріше наближена до ранньокласових суспільств так званого азійського способу виробництва або, за К. Марксом, системи поголівного рабства. Саме тому питання про ступінь позитивності впливу Візантії на Київську Русь, включаючи прийняття християнства, залишається не до кінця вирішеною проблемою (зокрема, етносів, що консолідувались на основі католицизму, яке ніколи не було настільки одержавленою релігією, як православ'я у візантійських традиціях) [36, с.70-109].

Отже, аж ніяк не можна погодитись з наступним твердженням Л. Залізняка, що просто не відповідає історичній реальності: «У Східній Європі впливи греко-римської цивілізації поширювалися через античні колонії Північного Надчорномор'я, і найпотужнішими ці впливи були в межах України. Природно, що етноісторичний розвиток території України випереджав більш

віддалені від античних центрів регіони Східної Європи і за темпами наближався до історичного розвитку країн Західної та Центральної Європи, які розвивалися під безпосереднім впливом античної цивілізації» [33, с.398]. Більше того, хоча це тема окремого дослідження, але якщо навіть припустити, що український етнос справді внаслідок причорноморських античних впливів виник на базі племен склавинів у першій половині першого тисячоліття нашої ери, згідно стадіально-цивілізаційного бачення із цього зовсім не випливає, що феодальна Київська Русь і, тим більше, доба козаччини мають бути ментально споріднені із племенами, що не подолали поріг первісно-родового ладу, як вважає Л. Залізняк.

Але цей відомий український археолог і історик у своєму міфотворенні йде ще далі. Він намагається внести суттєві корективи в історичну пам'ять українців, проводячи аналогії між римлянами, що у своїх провінціях підкоряли та «окультурювали» місцеві дикі племена, і, за його версією, вже українською Київською Руссю, яка немовби принесла цивілізацію на північний схід і фактично започаткувала білоруський та великоруський етноси: «Отже, як стародавній Рим романізував свою варварську периферію, так і княжий праукраїнський Київ русифікував (похідне від «Русь», а не «Росія») лісову північ Східної Європи. Згідно з універсальними законами етнічного розвитку на варварській периферії Римської імперії постав спектр похідних від латинян молодих романських етносів (іспанці, португальці, французи, румуни). Відповідно, внаслідок колонізаційних зусиль праукраїнського княжого Києва на далекій північній периферії імперії сформувалися молоді етноси білорусів, псково-новгородців, росіян...» [33, с.398]. Цікаво, що в цих, як на мене, вже зовсім бездоказових припущеннях виразно проглядає концепція давньоруської народності, що буцімто передувала Київській Русі і започаткувала український субетнос або народність, що існував і існує в межах російського суперетносу. Проти цієї російсько-радянської фальшивки мало не з піною з рота виступає сам

Л. Залізник: «декретований ЦК КПРС міф про “давньоруську колиску трьох братніх народів” є радянською модифікацією імперського міфу про “Москву як третій Рим”. Ця свідомо фальсифікація лежить ганебною плямою на радянській історіографії» [33, с.363]). Різниця лише в тому, що тепер роль прадавньої народності, а потім і стародавнього культуртрегерського аналогу Риму, виконує не Росія, а Україна.

Виходячи з попереднього, не викликає жодного здивування і те, що Л. Залізник так і залишає без визначення специфічні системні характеристики українського етносу, що мають відрізняти його від інших етносів і, головне, від етносу російського, фактично ухиляючись від опису етнічної ідентичності українців (хоча із попереднього аналізу ми знаємо, що різні автори одні і ті ж обставини економічного і родинного життя пов’язували з різними, подекуди протилежними типами ментальності або рисами національного характеру, а, отже, і змістом історичної пам’яті).

Крім того, виступаючи категорично проти оцінки деякої схожості у звичаях, мові, матеріальних артефактах попередників – стародавніх племен, що раніше проживали на певній території ще до заснування більш пізніх етнічних утворень (а саме на подібних хибних припущеннях, власне, побудована ідея давньоруської «колиски трьох братніх народів») сам Л. Залізник (як до нього і М. Грушевський) вдається до визначень склавинів як «праукраїнців», що можна трактувати на користь концепції зародження української ментальності та етноідентичності ще за часів глибокої архаїки. А це лише заплутує об’єктивну періодизацію, до якої прагне історик: «Сучасна наука дозволяє говорити про існування праслов’янських племен, починаючи з рубежу нашої ери (зарубинецька культура), а про справжніх слов’ян лише з V ст. (культури Прага-Корчак, Пеньківка). Отже, є всі наукові підстави стверджувати, що праукраїнці з’явилися на історичній арені не раніше появи слов’янства у середині I тис. н.е.» [33, с.392].



Насправді, саме формаційний підхід (або його модернізовані аналоги) дає можливість критично осмислити методологічні недоліки трактувань стародавнього минулого України істориками еволюціоністами. Попри численні спроби зв'язати процес формування етносу з племенами, що знаходяться на стадії переходу від общинно-родового укладу до ранньокласового суспільства (а саме такими були як анти, так і склавини), намагання пов'язати зародження української народності із суспільствами на межі пізнього неоліту і первіснообщинного укладу в принципі безперспективні.

Необхідно визнати, що незважаючи на те, що в процесі розкриття положень так званої теорії етносу та формулюванні цієї проблематики у формі таких тем дослідження як «цивілізація і етнос», «етноси в процесі цивілізаційних змін, «культурологічний контекст етногенезу», «життєвий світ етносу» і, навіть, «етнос і особа» [37; 38], насправді усвідомлення ролі і місця етносу в стадіально-цивілізаційному (формаційному) розвитку всесвітньої історії і досі не стало предметом серйозного аналізу. А між тим, для того, щоб група племен, що об'єдналась в єдиний етнос (і, тим більше, суперетнос типу китайського чи індійського), необхідно, щоб були виконані як мінімум дві умови.

По-перше, необхідно, щоб член спільноти вже усвідомлював свою окремішність від колективу; якщо не індивідуальність, то хоча б певну індивідність або суб'єктність, що є необхідною передумовою його свідомого вибору власної етноідентичності, відмінної від своєї локально общинної належності. Тільки на цій основі розвивається специфічний менталітет та особлива народна культура, що формується як відмінна від інших етнокультур. (Не випадково за Ю. Бромлеем окремі представники етнікусу, тобто етногрупи, що проживає у складі інших етносів, все одно відрізняють себе від свого оточення саме за етнічною ознакою і намагаються не розчинятися в ньому).

По-друге, для появи етносу на основі найчисельнішої мовно-однорідної групи, як правило, повинна скластись спільна система цінностей, яка б консолідувала жителів достатньо великої території. Подібний тип етноідентичності в принципі не може виникнути на основі архаїчного суспільства та міфологічної свідомості з її вузькою племінною локалізацією на місцевих тотемах та фетишах. Говорити про можливість такої ідентифікації на етапі общино-родової формації, коли місцеві племінні божества ще домінують у регламентації життя малих общин чи родів – абсолютний нонсенс. А значить, за тих «доісторичних» часів, які пов'язані з будь-якими примітивними суспільствами докласового типу, в принципі ще неможлива поява рис власне української ідентичності.

Навіть за релігії зооморфізму, притаманній Стародавньому Єгипту та Вавилону (а пізніше – Ассирії та Персії), ще неможливе формування етнічної свідомості, позаяк в ранньокласових суспільствах, які К. Маркс небезпідставно називав суспільствами поголівного рабства, окремий індивід ще повністю розчинений в трансформованій у державі родовій общині [35, с.409-426]. Навіть в античному суспільстві в межах релігії політеїзму ще занадто сильним є культ місцевих божеств та взаємна ізоляція на ґрунті прив'язки тих чи інших представників пантеону не тільки до стихій чи форм людської діяльності, а й певних регіонів. Не випадково грецькі поліси як особливі міста-держави ведуть неперервні війни між собою.

Насправді, можливість зберігати свої системні характеристики протягом століть, окрім спільної мови і традицій, передбачає можливість етнічної ідентифікації за довготривалими і розповсюдженими на велику територію релігійними поглядами, а значить вже розвинену кодифіковану релігійну доктрину і культову практику, що можливо лише за утвердження монотеїстичних релігій, за яких саме спільна релігійна ідентичність є найважливішим показником належності до етносу, який територіально виходить

далеко за межі общинно-родових та будь-яких племінних об'єднань. З точки ж зору синхронізованих «конкретно-історичних спільностей людей» в послідовності «рід» – «плем'я» («союз племен») – «народність» – «нація», «етнос» найбільше відповідає формі консолідації, пов'язаній з поняттям «народність» (не плутати з поняттям «народ», яке набуло за часів «Весни Народів» нового сенсу – «найбільш креативна і національно свідома частина нації») [ 39].

Із проведеного аналізу можна зробити наступний концептуальний висновок: постійна зверненість архаїчного способу мислення до найдавніших часів, за яких так званими «культурними героями» закладались стереотипи ефективної поведінки клану чи роду «на всі випадки життя», незалежно від того, чи йдеться про період кінця неоліту, чи раннє середньовіччя, жодним чином не може скласти зміст менталітету українців, переданого через півтора тисячоліття за допомогою історичної пам'яті і виступати спонукою для успішної реалізації сучасною українською людиною будь-яких її намірів і прагнень, спрямованих на відродження своєї Батьківщини.

### **Список використаних джерел та літератури**

1. Карлова В. Особливості відновлення історичної пам'яті українського народу у контексті досвіду постсоціалістичних країн. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/29153753.html>  
[http://lvivacademy.com/vidavnitstvo\\_1/visnik/fail/V\\_Karlova.pdf](http://lvivacademy.com/vidavnitstvo_1/visnik/fail/V_Karlova.pdf)
2. Владислав Сурков: Украины нет. Есть украинство. Специфическое расстройство умов. URL: <https://echo.msk.ru/blog/echomsk/2594890-echo/>
3. Кіридон А. Гетеротопії пам'яті: Теоретико-методологічні проблеми студій пам'яті. К. : Ніка-Центр, 2016. 320 с.
4. Смітюх Г., Стрілецький В. Український менталітет. URL: <https://www.myslenedrevo.com.ua/uk/Publ/SacralUkraine/Mentality.html>
5. Шлемкевич М. Загублена українська людина. К.: МП «Фенікс», 1992. 168 с.
6. Цимбалістий Б. Тавро бездержавности. Політична культура українців. К.: Видання Української Всесвітньої Координаційної Ради та Республіканської асоціації українознавців, 1994. 61 с.

7. Базилевський В. Холодний душ історії. Есеї, статті. К.: Ярославів Вал, 2008. 680 с.
8. Ковальський Г. Традиціоналістична концепція Ю. Липи. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/33439/76-Kovalskiy.pdf?sequence=1>
9. Білінський В. Україна-Русь. Книга 1. Споконвічна земля. К.: Видавництво імені Олени Теліги, 2013. 384 с.
10. Заєць І. Витоки духовної культури українського народу. К.: Аратта, 2006. 328 с.
11. Каганець І. Арійський Стандарт: Технологія переходу в Простір волі. Київ-Тернопіль: Видавництво «Мандрівець», 2014. 576 с.
12. Шморгун О. Реакційні міфи антикризової влади як антипод національної корпоративної держави. *Молода нація*. 2008. № 3 (48). С. 20-33.
13. Шморгун О. Корпоративна модель суспільного устрою: світовий досвід та стратегічні перспективи. *Молода нація [альманах] : Україна і світ: на перетині епох. Матеріали круглих столів «Україна у пошуках ідентичності: проблеми і перспективи» (Київ, 20 травня 2010 р.); «Постпомаранчева Україна: ідеології, технології, утопії» (Київ, 9 грудня 2010 р.)*. К.: Смолоскип, 2011. № 52 (Спецвипуск). (272 с.) С. 148-166.
14. Кто такие украинцы? Что такое Украина? Харків: Vivat. 2010, 160 с.
15. Каганець І. Пшениця без куколю. Хрестове Євангеліє без вставок і спотворень. Тернопіль: Мандрівець, 2006. 560 с.
16. Каганець І. Нація золотих комірців. Психоінформаційна концепція України. К.: Мандрівець, 2008. 208 с.
17. Павленко Ю. Походження та цивілізаційна ідентичність українського народу. *Collegium* 2004. №15. С.149-166.
18. Тіні згаданих предків. Від склавинів до русинів. Прадавня Україна, Русь і походження українців. Харків: Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2016. 352 с.
19. Бондаренко О. Українська ментальність в розмаїтті національних ментальних формоутворень й архетипів. URL: [http://www.zgia.zp.ua/gazeta/visnik\\_32\\_66.pdf](http://www.zgia.zp.ua/gazeta/visnik_32_66.pdf).
20. Лозко Г. Етнічні складники українського характеру (за Ю. Липою). *Мала енциклопедія етнодержавництва*. К.: Генеза, Довіра, 1996. С. 57.
21. Каганець І. «Психологічні аспекти в менеджменті: Типологія Юнга, соціоніка, психоінформатика». Київ-Тернопіль: «Мандрівець» - «Port-Royal», 1997. 204 с.
22. Ольжич О. Незнаному воякові. Заповідане живим. К.: Фондація ім.Ольжича, 1994. 432 с.
23. Шлемкевич М. Загублена українська людина. К.: МП «Фенікс», 1992. 168 с.
24. Липинський В. Листи до братів-хліборобів. Київ-Гарвард, 1995. 470 с.

25. Шнирельман В. Русское родноверие. Неоязычество и национализм в современной России М.: Издательство: ББИ, 2012. 302 с.
26. Моисеенко А. Поскреби русского – найдешь гиперборейца? URL: <https://www.crimea.kp.ru/daily/26066.5/2973891/>
27. Дугин А. Основы Евразийства М.: Арктогея-Центр, 2002. 800 с.
28. Залізняк Л. Походження українців: між концепцією «общеруської історії» та трипільською Аратою. URL: [https://dt.ua/SOCIETY/pohodzhennya\\_ukrayintsiv\\_mizh\\_kontseptsieyu\\_obscherusko\\_yi\\_istoriyi\\_ta\\_tripilskoyu\\_aratoyu.html](https://dt.ua/SOCIETY/pohodzhennya_ukrayintsiv_mizh_kontseptsieyu_obscherusko_yi_istoriyi_ta_tripilskoyu_aratoyu.html)
29. Ігор Цар Україна прабатьківщина людства. Львів тЗОВ “Дизайн-Студія “Папуга”, 2018. 112с.
30. Мозговий І.П. Роси, або Переддень України. Суми: Коллаж-Принт, 2019. 120 с.
31. Стражний О. Український менталітет: ілюзії, міфи, реальність. К.: Книга, 2008. 366 с.
32. Піддубний С. Славетні предки українців. К.: ФОП Стебеляк О.М., 2019. 256 с.
33. Залізняк Л. Стародавня історія України. К.: Темпора, 2012. 542 с.
34. Шморгун А. Проблема идентичности в системно-цивилизационном измерении. *Идентичности и ценности в эпоху глобализации*. К.: Наукова думка, 2013. С.62-169.
35. Шморгун А. Религиозно-мировоззренческие парадигмы Востока и Запада в контексте стадияльно-цивилизационной типологии: поиск духовной альтернативы. *Цивилизационная структуры современного мира. Цивилизации Востока в условиях глобализации. Книга II. Китайско-дальневосточный цивилизационный мир и африканская цивилизационная общность. Глобальные трансформации и уроки для Украины*. К.: Наукова думка, 2008. 634 с.
36. Шморгун А. Методологическая функция теории общественно-экономической формации. К.: Наук. думка, 1990. 152 с.
37. Життя етносу : соціокультурні нариси. К.: Либідь, 1997. 240 с.
38. Івангородський К. Теорія етносу в етнологічних концепціях українських дослідників кінця ХХ ст. *Вісник Черкаського університету*. 2014. № 19 (312). С.18-26.
39. Шморгун А. Этнонациональное измерение глобальных цивилизационных тенденций Нового и Новейшего времени. *Цивилизационные модели и их исторические корни*. К.: Наук. думка, 2002. С.258- 333.

**Шморгун Олександр Олександрович**, кандидат філософських наук, доцент, провідний науковий співробітник відділу теорії та методології всесвітньої історії Державної установи «Інститут всесвітньої історії НАН України».

## ОСНОВНІ ЧИННИКИ ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ПАМ'ЯТІ У ПОСТРАДЯНСЬКИХ КРАЇНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЇ АЗІЇ (НА ПРИКЛАДІ РЕСПУБЛІКИ ТУРКМЕНИСТАН)

*В статті розкриваються основні чинники формування національної пам'яті у народів пострадянських країн Центральної Азії. Зокрема, увага акцентується на визначення національної пам'яті як окремої історіософської категорії, а також показані основні чинники формування цієї пам'яті на прикладі Туркменістану. Автор статті також доводить, що національна пам'ять відіграє одну з ключових ролей у процесі консолідації туркмен в єдину націю та усвідомлення ними своєї національної ідентичності.*

**Ключові слова:** національна пам'ять, ідентичність, Туркменістан, іслам, Центральна Азія, Рухнама.

*The article reveals the main factors of the formation of national memory among the peoples of the post-Soviet countries of Central Asia. In particular, attention is focused on the definition of national memory as a separate historiosophic category, as well as the main factors in the formation of this memory on the example of Turkmenistan. The author of the article also argues that national memory plays a key role in the consolidation of the Turkmen in a single nation and awareness of their national identity.*

**Key words:** national memory, identity, Turkmenistan, Islam, Central Asia, Rukhnama.

*В статье раскрываются основные факторы формирования национальной памяти у народов постсоветских стран Центральной Азии. Акцентируется внимание на определении национальной памяти как отдельной историософской категории, а также показаны основные факторы формирования этой памяти на примере Туркменистана. Автор статьи также доказывает, что национальная память играет одну из ключевых ролей в процессе консолидации туркмен в единую нацию и осознания своей национальной идентичности.*

**Ключевые слова:** национальная память, идентичность, Туркменистан, ислам, Центральная Азия, Рухнама.

Для початку зазначимо, що визначення національної пам'яті ґрунтується на семи споріднених категоріях, а саме історичної, соціальної, колективної,

культурної, групової, індивідуальної, біографічної пам'яті. Розмежування цих понять за логічним правилом єдиної основи поділу нам видається проблематичним. Водночас, саме в поєднанні всіх вищезазначених складових національна пам'ять виступає державотворчою та націотворчою категорією.

Історіографія досліджень проблеми національної пам'яті переважно зосереджується на питаннях видової структуризації зазначених вище дефініцій, що перебувають у синонімічній тональності по відношенню до національної пам'яті. В центр формування концептуальних засад цієї проблеми покладено теорію М. Хальбвакса, який ввів до наукового обігу поняття «колективна пам'ять». За Хальбваксом, колективна пам'ять відрізняється від історичної двома головними рисами. По-перше, вона не має чіткої періодизації, що властива історичній науці. Пам'ять – це постійний хід думок, вона зберігається в свідомості тієї групи, котра її підтримує. По-друге, колективна пам'ять доволі варіативна. Це пояснюється одночасним існуванням етнічних, релігійних, професійних, соціальних та інших груп, тож людина по суті в своєму житті зв'язана не з однією, а з багатьма групами, що збагачує її пам'ять. «У кожної із цих груп, – зазначає Хальбвакс, – окрема історія. Розглядаючи своє минуле, група відчуває, що вона залишилася такою самою і відчуває власну тотожність у часовому вимірі. Проте група прагне увічнити ті портрети та образи, що складають матерію її думки» [1].

Говорячи про витоки національної пам'яті, слід зазначити, що їх необхідно шукати у міфології, зокрема, як зазначає Е. Сміт, у пошуку міфу про спільне походження [2]. В цьому відношенні цікавою видається думка С. Кримського, який справедливо зазначає, що в національній пам'яті, поряд із колективним підсвідомим, функціонують національні архетипи. Саме вони як наскрізні символічні структури ментальності можуть у різні епохи у різних етносів мати різну інтерпретацію [3]. При цьому архетипи виступатимуть не тільки символічними структурами, які спільні для всіх етносів, а й

специфічними для окремих націй утвореннями. Вони свідчать про те, що нація – це не тільки державна зовнішня спільність, а й «внутрішній етнос», без якого національне життя неповне. В цьому відношенні достатньо аргументованим є визначення поняття історичної пам'яті, що його подає Л. Репіна, на думку якої історична пам'ять розуміється не лише як «колективна пам'ять (в тій мірі, в якій вона вписується в історичну свідомість групи) чи як соціальна пам'ять (в тій мірі, в якій вона вписується в історичну свідомість суспільства), а в цілому як сукупність донедаукових, наукових, квазінаукових знань і масових уявлень про загальне минуле» [4].

Характеризуючи історичну пам'ять як окрему категорію, слід звернути також увагу і на думку В. Смоля та Ю. Левенця, що консолідація в суспільстві йде не на основі загальної історичної пам'яті, а на основі створення якихось групових емоцій, які працюють за схемою свій-чужий [5].

Всі вищезазначені теоретичні підходи, які стосуються характеристики історичної пам'яті, можна використати у дослідженні процесу формування національної пам'яті на прикладі пострадянських країн Центральної Азії, зокрема Республіки Туркменістан.

З самого виникнення в цьому регіоні перших цивілізацій, дослідники відзначають особливості формування національної пам'яті у народів Центральної Азії, в порівнянні їх з народами Європи. Починаючи з 800 року до н. е., Центральна Азія зазнавала багато злетів та падінь різних держав, включаючи Бактрію, Согдіану та Хорезм, держави Ахеменидів, Олександра Великого, Селевкідів, а також Парфянської та Кушанської держав [6, с.39-43]. Епохи економічного та культурного зростання регіону змінювались періодами великих економічних потрясінь та втрат. Це був період асиміляції різних етнічних груп та утворення великих і малих союзів племен з відповідними мовами та діалектами. Починаючи з XX ст. історія держав, які входять до сучасної Центральної Азії, має багато інтерпретацій та ідентифікацій:



починаючи з Туркестану і закінчуючи Великою Центральною Азією та Центральною Євразією [7, с.34-35].

Туркестан, що у перекладі з тюркської означає «країна тюрків», відображає назву історично-географічного регіону Центральної Азії. До складу Туркестану входили території таких сучасних держав: Узбекистану, Туркменістану, Таджикистану, Киргизстану та Казахстану, а також Сіньцзян-Уйгурський автономний округ Китаю, тюркомовні регіони півдня Сибіру, а також північ Афганістану та Ірану [8, с.76].

До російського завоювання XVIII–XIX ст. державні утворення Центральної Азії ґрунтувалися на територіальній, цивілізаційній і конфесіональній спільності, населення яких не мало вираженої національної самосвідомості. Однак слід також зазначити, що незважаючи на всі спроби центральної влади (як у Російській імперії, так і в СРСР) викоринити місцеві норми, звичаї та традиції з політичного, суспільного й культурного життя, усі країни центральноазійського регіону спромоглися зберегти власний уклад життя. Як відзначає С. Панарін, простір нових центральноазійських держав «начебто розривається на частини факторами економічного, етнічного та культурного притягання, що перебувають за межами національної території» [9].

Так, загальновідомі географічні дані, пов'язані з наявністю на території республіки багатих покладів корисних копалин, значною мірою впливають на вигляд сучасного Туркменістану. Одного факту того, що на території республіки, у т.ч. на її частині шельфу Каспію, налічується 325 газових родовищ із початковими сумарними ресурсами 22,5 трлн. куб. м. досить, щоб країни, які є активними споживачами енергоресурсів, постійно тримали у своєму полі зору внутрішньополітичну ситуацію в даній республіці.

Поряд з цим, існують і інші особливості, які властиві тільки цій центральноазійській країні. Можна назвати наступні:

- низькі тарифи комунальних послуг;
- безкоштовне використання газу й води;
- незначна плата за споживання електроенергії;
- пільги при покупці солі, борошна;
- низькі ціни на основні продукти харчування (лаваш, молоко, овочі та фрукти);
- низькі тарифи на проїзд у громадському транспорті;
- надзвичайно низькі ціни на квитки на внутрішніх авіалініях та (порівняно з іншими країнами) дуже низькі ціни на бензин [10].

Все це сприятливо впливало та продовжує впливати на загальний настрій населення і його симпатії до офіційної влади країни. З цього приводу перший президент країн С. Ніязов зазначав, що народу не важливо, хто буде знаходитися при владі і які перестановки будуть відбуватися в уряді, якщо люди можуть задовольнити свої першочергові потреби.

Характеризуючи специфіку Туркменістану як типового центральноазійського суспільства у формуванні національної пам'яті, насамперед слід відзначити присутність у його житті регіонально-кланових зв'язків. Ці зв'язки засновані на земляцькій єдності і певним чином структуровані на всіх рівнях соціальних відносин. Протягом століть «долинний» («оазисний») патріотизм відігравав ключову роль у процесах соціалізації та ідентифікації населення республіки.

Зусилля радянської влади, зокрема, були спрямовані на ліквідацію такого явища як клани. Втім, клани збереглися, а із середини 90-х років XX ст. їхній вплив на внутрішню та зовнішню політику почав проявлятися більш чітко [11, с.250].

У Туркменістані структуризація відбувається згідно з традиційним (що існував задовго до російського завоювання) племінним розподілом туркмен. Можна виділити п'ять великих локальних субетнічних груп у республіці: теке

(текінці), що домінують у центральній частині країни (у тому числі й Ашгабаті); йомуди (ємуди) – у західних регіонах; салири і сарики – у південних, прикордонних з Афганістаном районах; ерсари – вздовж середньої й верхньої течії Амудар'ї; човдури – які переважно населяють Дашховузький і північ Лебапського велятів [11, с.252].

Саме через ці регіонально-кланові зв'язки рівень національної самосвідомості туркмен залишається низьким, незважаючи навіть на існування єдиної держави. В нинішньому Туркменістані кожне плем'я-земляцтво говорить на загальнозрозумілій для всіх туркменів мові, але має свій діалект; асоціює Батьківщину з усією територією країни, але має регіон основного розселення й, поряд із загальною легендою про походження, свою легенду про походження та про своїх героїчних персон. Старше й середнє покоління туркменів воліють одружувати дітей і онуків переважно на одноплемінниках.

Другою складовою формування історичної пам'яті Туркменістану є посилення релігійного фактора. Починаючи з кінця 80-х років ХХ ст. почався процес реісламізації центральноазійського регіону. Для керівництва усіх країн Центральної Азії першочергове завдання – національна єдність, і, природно, вони використовують об'єднуючу роль ісламу для зміцнення своїх держав. Про роль ісламу у формуванні національної єдності говорять як державні діячі, так і мусульманське духовництво. Одночасно в конституціях майже всіх країн цього регіону задекларований світський характер держави [12].

Справа в тому, що через особливості історичного розвитку іслам є не лише релігією, але також способом життя переважної більшості мусульман і значною мірою основою їхньої цивілізаційної ідентифікації. Протягом століть іслам ставав невід'ємним елементом суспільної свідомості мусульманських народів, багато в чому визначав їхні історичні традиції й менталітет. У цьому сенсі роль релігії в мусульманському світі нині відрізняється від ролі релігії в християнських країнах, де віра перетворилася на особисту справу людини.

Іслам, навпаки, значною мірою регулює соціокультурну сферу суспільства, у тому числі взаємини між людьми, поводження в побуті, сімейно-шлюбні відносини, а також істотно впливає на суспільно-політичне життя, частиною якого в багатьох мусульманських країнах є ісламістський рух (ісламізм) або політичний іслам [13, с.56-58].

В цьому контексті слід відзначити, що на основі ісламської ідеології Туркменія стала одним із центрів мусульманської цивілізації. Іслам, увібравши в себе більшу частину місцевих зороастрійських поглядів та цінностей, став основою культури та духовності народів, що населяють територію сучасної Центральної Азії.

Ступінь впливу релігії на ситуацію в Туркменістані визначається також і історичною традицією. Найбільшим цей вплив був у осілих народів і найменшим – у кочовиків. «Релігія має багато властивостей і вони проявляються в тих або інших соціальних функціях, які релігія покликана виконувати в людському суспільстві. Одна з таких функцій або властивостей релігії полягає в тому, що вона здатна інтегрувати, тобто поєднувати різні верстви, групи людей, населення під єдиною ідеологією, релігійною доктриною заради досягнення загальної мети» [12].

Підйом в сучасній Туркменії ісламізму або політичного ісламу (ісламістські ідеологи та проповідники визначають це суспільне явище, використовуючи поняття «нахда» – ісламське відродження) зумовлений цілим комплексом причин. При цьому, поряд із соціально-економічними факторами, що діють по-різному в кожній окремо взятій країні, і зовнішньополітичними факторами, зумовленими новим розкладом сил на міжнародній арені й посиленням процесу глобалізації, позначаються також соціокультурні, етноконфесійні й цивілізаційні моменти. Австралійський дослідник ісламу Ш. Акбарзаде дійшов висновку, що в Туркменії цей процес уповільнений, по-перше, через превалювання «низького ісламу», характерного для кочівників, а

також ізоляції від мусульманського світу в роки радянської влади, а, по-друге, дається взнаки авторитарний тиск на представників духовництва [14].

Політолог з Великої Британії Г. Тазміні взагалі відкидає можливість радикалізації ісламу в Центральній Азії загалом та Туркменістані зокрема. На його думку, поширення радикальних форм ісламу неможливе через такі причини:

1) 98% мусульман Центральної Азії – суніти, що обмежує вплив ісламських радикалів з Ірану;

2) відроджується суфізм – одна з найбільш толерантних течій в ісламі. Суфізм сприйняв догмати буддизму, шаманізму, християнства та відкидає ідею політичного використання віри;

3) для багатьох іслам – лише культурна традиція, для інших – інструмент зміни політичної системи. Ісламські зв'язки сильно переоцінюються, тоді як родоплемінні, етнічні, мовні та національні розбіжності недооцінені [11, с.253]. Ці розбіжності не обов'язково заступають шлях спільній ісламській діяльності, але вони значно уповільнюють або, навіть, перешкоджають розвитку радикального ісламського руху, – саме таку думку обґрунтовує Г. Тазміні, вчений з Кентського університету Великої Британії [11].

У 90-ті роки уряди центральноазійських держав почали підтримувати традиційний офіційний іслам та лояльне до влади духовництво (відкривалися мечеті та медресе), але одночасно посилювався тиск на представників так званого неофіційного ісламу, які в багатьох випадках були вимушені діяти нелегально. Опозиційний іслам, певною мірою, породжувався й, безумовно, підсилювався економічною кризою, зубожінням населення, особливо сільського.

Е. Абдулаєв називає найбільш характерною рисою останніх десятиліть незалежності держав Центральної Азії поєднання ісламу з радянською формою авторитарного правління. Він стверджує, що в Центральній Азії ісламу властиві

не стільки національно-державні відмінності, скільки різниця між різними варіантами ісламу. Виходячи з концепції зазначеного дослідника, в Туркменії іслам можна поділити на два види, а саме: 1) «степовий іслам», який був притаманний кочівникам і напівкочівникам; 2) «оазисний іслам» (великі міста) [15].

Третім фактором, що безпосередньо впливає на формування сучасної історичної пам'яті Туркменістану, є активне використання власної історичної спадщини, у якій прагнуть «відшукати» ідеї, традиції національної державності та культури. Однак ці трактування часом носять тенденційний та заідеологізований характер. В цьому відношенні цікавою для нас є позиція Д. Жетпісова та Т. Хабієва, які зазначають, що «минуле одягають у підкреслено національний одяг, але виготовлений він сучасними дизайнерами і у справжньому минулому навряд чи його носили. Міфологічні картини історії, що виникають унаслідок цього, часом приймають зовсім чудернацькі форми, але за ними стоять реальні інтереси й потреби людей, їхні страхи й надії» [12].

Одним з таких проявів використання історичної спадщини є написана і видана в 2001 р. С. Ніязовим книга «Рухнама» («Книга духу» – туркменською мовою). Виходячи із змісту цієї книги, перший президент Туркменістану С. Ніязов вивів родовід туркменів від Огуз-Хана. Зокрема він зазначав, що «сьогодні ми (туркменський народ), прийнявши естафету предків, зводимо свою нову державу, суть якої в цій спадкоємності. Віддавши належне всім попереднім державним утворенням, відродивши їхні історичні назви, вона відродила сам дух історії, воскресила дух нашого великого предка Огуз-Хана», який жив 5 тис. років тому. У Огуз-хана було шість синів, кожен з яких мав 4 сина. 24 внука Огуз-хана стали прабатьками 24 туркменських племен [16].

Тут слід зазначити, що саме прославлення образу Огуз-Хана як збирача розрізнених туркменських племен відображає потребу нинішньої влади Туркменістану в консолідації туркменів як нації. На сьогоднішній день

«Рухнама» – головна книга туркменського народу. Вона підводить своєрідний історичний підсумок історичної діяльності туркмен, розповідає про менталітет, традиції, звичаї, мрії, бажання і наміри туркменського народу. «Рухнама» складається з двох частин. І якщо перша частина книги розповідає про глибинне минуле народу, то друга частина – про його майбутнє [16].

Метою книги є створення позитивного образу туркменського народу, героїко-поетичне переосмислення його історії, огляд звичаїв туркменів і визначення моральних, сімейних, соціальних та релігійних норм для сучасних туркменів в їх повсякденному житті. Вперше «Рухнама» була випущена 12 вересня 2001 року туркменською мовою. За п'ять років, з 2001 по 2006 роки, книга була видана на сорока мовах світу.

«Рухнама» складається з моральних настанов і філософських роздумів, що перемежовуються легендами й історичними екскурсами. В книзі туркмени як нація наділяються двома чеснотами: натхненням і цілісністю ( «Моє головне філософське кредо – цілісність»), а через категорію цілісності розуміється дух як принцип згуртованості, єдності (туркм. *Agzybirlik*). Зокрема в книзі доводиться ідея, що люди є цінністю не самі по собі, а як частини єдиного цілого, а сама ж нація – це одна з форм вираження цієї цілісності.

Значне місце в «Рухнамі» відводиться питанням моралі. Зокрема, різні моральні якості приписуються різним категоріям людей: юнакам – честь, дівчатам – сором, молодим – вихованість, літнім – серйозність. Спільними якостями названі терпіння, добросусідство (*гонши окара*), вірність слову і працьовитість – цим якостям туркмен навчив Нуха через свого сина Ясина. Визначено дев'ять правил домашнього виховання:

1. поважай старших,
2. люби молодших,
3. шануй батьків,
4. охайно одягайся,

5. тримай в будинку тільки те, що зароблено своєю працею,
6. утримуй житло в чистоті,
7. захищай близьких,
8. бережи натхнення,
9. наряджай дівчат [16].

Саме ім'я «туркмени» в «Рухнамі» зводиться до «турк іман» (родом зі світла). Головні символи туркмен – це килими і скакуни. Туркменам приписується створення 70 держав (*Döwlet*), в тому числі Парфії і Великої імперії сельджуків, а також винахід колеса. Однак 300 років тому почалося моральне падіння туркмен, зникла довіра. «Народ став втрачати себе як націю», розділившись на племена.

Щодо релігійних уявлень, Рухнама стверджує віру в Бога Аллаха, який посилав різних пророків (Мойсей, Давид, Ісус, Мухаммед) для морального виховання людства. Однак присутні і пантеїстичні моменти («все суще наділене духом»).

Мораль «Рухнами» – культ патріархальних цінностей, а основний сенс життя, згідно «Рухнами», полягає в побудові справедливого суспільства «Золотого століття».

Таким чином, для офіційної історичної пам'яті Туркменістану характерні світські, помірковано націоналістичні, консервативні цінності, тісно пов'язані з особою їхнього творця – лідера держави. Говорячи про основні чинники історичної пам'яті Туркменістану, ми відносимо до них чинник регіонально-кланових зв'язків, які формують з одного боку особливий тип регіональної пам'яті туркмен, а з іншого боку – відіграють ключову роль у процесах соціалізації та ідентифікації населення республіки.

Наступний чинником є іслам, який є не лише релігією, але також способом життя переважної більшості мусульман. Як релігійна доктрина, іслам



здатний інтегрувати різні верстви, групи людей, населення під єдиною ідеологією заради досягнення загальної мети.

Третім чинником є вивчення та інтерпретація туркменами власної історичної спадщини, у якій найбільш чітко проявляються прагнення правлячої еліти сучасного Туркменістану «відшукати» ідеї, традиції національної державності та культури. Однак незважаючи на те, що трактування історії народів Туркменістану часом носить тенденційний та заідеологізований характер, воно направлене на прискорення процесу консолідації туркмен в єдину націю, усвідомлення ними своєї національної ідентичності.

### Список використаних джерел та літератури

1. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память. *Неприкосновенный запас*. 2005. № 2. С. 8-27.
2. Сміт Е. Національна ідентичність. К.: Основа, 1994. 224 с.
3. Кримський С. Під сигнатурою Софії. К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 354 с.
4. Репина Л.П. Историческая память и современная историография. *Новая и новейшая история*. 2004. № 5. С. 39-51.
5. Левенець Ю., Смолій В. Парадокси історичного пізнання. *Україна: політична історія. XX – початок XXI ст.* К.: Парламентське вид-во, 2007. С. 14.
6. Лященко Т. Трансформація політичних систем в країнах Центральної Азії: національний та регіональний аспекти. К.: ІПЕНД, 2011. 288 с.
7. Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос, языки, религии. М.: Наука, 1992. 688 с.
8. Бартольд В. История Туркестана. Сочинения. Т. II, ч. 1. М.: Наука, 1963. 578 с.
9. Панарин С. А. Политическое развитие государств Центральной Азии в свете географии и истории региона. *Вестник Евразии*. 2000. № 1 (8). С. 90-132.
10. Туркменістан. Загальна характеристика. URL: <https://uk.wikipedia.org/wiki>.
11. Лященко Т. Національна ідея в країнах Центральної Азії: особливості формування. *Наукові записки*. 2006. Вип. 47. С. 249-260.
12. Кадыров Ш. Туркменистан: институт президентства в клановом постколониальном обществе. URL: <http://www.eurasia.ru>.
13. Борисов Н. Между современностью и традицией. Политическая альтернатива постсоветской Центральной Азии. М.: Издат. центр РГГУ, 2010. 369 с.

14. Central Asia: A gathering storm? / Ed. by Rumer B.; Sharp. New York: Routledge, 2002. 446 p.
15. Долгов Б. Политический ислам в современном мусульманском мире. *Перспективы. Фонд исторической перспективы*. 2007. URL: <http://www.perspektivy.info>.
16. Рухнама. URL:<http://ru.wikipedia.org/wiki/>

**Цапко Олег Михайлович**, кандидат історичних наук, доцент, провідний науковий співробітник відділу історії нових незалежних держав Державної установи «Інститут всесвітньої історії НАН України».

## ФАКТОР ПОРАЗКИ В НАЦІОНАЛЬНІЙ ІСТОРІЇ ТА КОЛЕКТИВНІЙ ПАМ'ЯТІ

*Досліджено значення воєнних і політичних поразок як чинника історичного процесу та формування колективної пам'яті. Показано роль поразок в історії окремих країн. Доведено можливість конструктивного впливу історичних невдач на суспільний розвиток.*

**Ключові слова:** нова і новітня історія, воєнна поразка, колективна пам'ять, ресентимент, реваншизм.

*The significance of military and political defeats as a factor of historical process and formation of collective memory has been investigated. It was shown the role of defeats in the history of some countries. The possibility of constructive influence of historical failures on social development has been proved.*

**Keywords:** Modern & Contemporary History, military defeat, collective memory, resentment, revanchism.

*Исследуется значение военных и политических поражений как фактора исторического процесса и формирования исторической памяти. Показано роль поражений в истории отдельных стран. Доказано возможность конструктивного влияния исторических неудач на общественное развитие.*

**Ключевые слова:** новая и новейшая история, военное поражение, коллективная память, ресентимент, реваншизм.

Історія кожної людської спільноти, як і життя кожної людини, більш чи менш рівною мірою складається зі злетів та падінь, перемог і невдач. Як характер особистості найкраще пізнається в біді, так характер цілої нації часто найповніше розкривається після потрясінь та поразок. І хоча ролі та значення цих драматичних моментів так чи інакше торкалася більшість дослідників історичної пам'яті та національної свідомості (М. Хальбвакс, Р. Брубейкер, Е. Гобсбаум, Е. Геллнер, Л. Додд, Д. Донцов, Р. Козеллек, П. Коннертон, О. Лемберг, В. Липинський, Ж. Мінк, Л. Неймайєр, П. Нора, Е. Ренан, Й. Рюзен тощо), тема з'ясування впливу воєнних і політичних поразок на перебіг історії

різних країн та народів – що є **метою** цієї публікації – навряд чи коли-небудь буде вичерпана і втратить свою актуальність. Перефразовуючи назву відомої праці класика меморіальних студій П. Коннертона «Як суспільства пам'ятають», лейтмотивом нашого дослідження можуть бути слова «як нації вміють програвати».

Найвідчутнішими та найнаочнішими поразками є воєнні, саме вони найчастіше супроводжуються значними людськими та територіальними втратами, а інколи й утратою державної незалежності. Не дивно, що програні війни нерідко визначають перебіг національної історії, маркуючи зміну різних її етапів. Показовою тут є історія двох найбільших західноєвропейських країн, що як спадкоємиці імперії Карла Великого складають «каролінгське ядро» Європи, – Франції та Німеччини.

Так, після поразки під Седаном 1870 р. і у франко-пруській війні загалом французьке суспільство було охоплене сподіванням відвоювати Ельзас та Лотарингію, які за умовами мирного договору відійшли до Німеччини й піддавалися інтенсивній германізації. Повернення цих територій було не просто реваншистським політичним гаслом, а справжньою національною ідеєю тогочасної Франції. Досить сказати, що «вкрадені» Ельзас-Лотарингія вивчалися зі шкільної лави нарівні з усіма французькими землями. Власне сам термін «реваншизм» почав уживатися у Франції 1870-х рр. у контексті прагнення «змити ганьбу Седану» і повернути втрачені на користь Німеччини території. Поза тим поразка не лише спричинила зміну політичного режиму та вибух реваншизму, а й стимулювала заморську експансію, надавши нового імпульсу створенню Другої Французької колоніальної імперії. Реваншистські амбіції Парижа, стримувані в Європі безумовною військовою перевагою кайзерівської Німеччини, могли бути почасти задоволені саме в колоніальному суперництві з нею – як це відбулося, приміром, у конфлікті навколо Марокко.

Чергове радикальне оновлення французької політичної системи також пов'язане з воєнним фіаско – розгромом від нацистської Німеччини у 1940 р. – і наступним колапсом Третьої республіки. Хрестоматійним зразком патріотичного осмислення воєнної поразки є знамените звернення генерала Шарля де Голля «До всіх французів» (*À tous les Français*) 18 червня 1940 р. [1]. Ця промова де Голля стала справжнім вироком звироднілому режимові Третьої республіки й, одночасно, «точкою відліку» не лише національної мобілізації на відсіч ворогові та організованого французького Руху Опору у Другій світовій війні, а й повоєнного конституційно-політичного реформування, «перезавантаження» держави. У 2005 р. ЮНЕСКО визнала загальнолюдське значення історичної промови де Голля, включивши її до реєстру світової документальної спадщини «Пам'ять світу».

Врахувавши трагічні уроки минулого, Франція, будучи за підсумками Другої світової війни країною-переможцем у складі антигітлерівської коаліції, пішла на територіальний компроміс (Саарське питання) та економічне зближення з одвічним супротивником – Німеччиною. А за правління де Голля (П'ята республіка) франко-німецькі відносини стали фактично союзницькими, давши Європі і світові приклад примирення та взаємодії після століть воєн і ворожнечі.

Чималою мірою це стало можливим тому, що Німеччина також пройшла свій шлях поразок. Після невдалого для кайзерівської імперії завершення Першої світової війни та принизливого Версальського миру атмосфера в німецькому суспільстві дуже нагадувала «постседанську» Францію. Надміру хворобливе сприйняття німцями програшу своєї країни навіть отримало назву «версальський синдром». Обидва народи не могли змиритися зі своєю поразкою, яку вони переживали як глибоку рану в національній історії. Як у Франції, так і в Німеччині болюча психічна травма від воєнного краху спричинила спалах націоналістичних настроїв та поширення радикальної

ідеології так званого «інтегрального» націоналізму, що за нацистського режиму набув своєї найбільш екстремальної, гіперболізованої форми [2, с.682-684]. Лише після повної катастрофи Другої світової імперські амбіції Німеччини – як і її союзників у цій війні Японії та Італії – «сублімувалися» головне в енергію розбудови економічної наддержави (хоча не слід забувати і про досягнення обох повоєнних німецьких держав у інших сферах, зокрема про перемогу футбольної збірної ФРН на першому для неї чемпіонаті світу 1954 р. – ця подія навіть вважається неофіційним «днем народження» нової Німеччини [3]).

Нині аналогії з «версальським синдромом» німців простежуються у Росії, де поряд із її традиційною міфологізацією як «держави, що не прогала жодної війни», утвердилося уявлення про розпад СРСР та соціалістичного табору як про «історичну поразку росіян» – причому поразку несправедливу, незаслужену. Зокрема, цілком спільними й типовими і для німецького, і для російського випадків є формування «комплексу переможених» («ми програли, але ми все одно найкращі»), перебільшення «катастрофічності» поразки, прагнення відновити великодержавний статус («встати з колін»), повернути втрачені території та об'єднати «найбільший у світі розділений народ». Після зміни влади в РФ у 1999-2000 рр. ці ідеї фактично стали частиною офіційної ідеології та політичної риторики: заяви президента В. Путіна про розпад СРСР як «найбільшу геополітичну катастрофу століття» (квітень 2005 р.), про «несправедливе» включення «споконвічно російських територій» до складу радянської України (грудень 2019 р.), заява депутата Державної Думи від провладної партії «Єдина Росія» Є. Федорова (листопад 2015 р.) про необхідність відновлення Російської держави в кордонах СРСР 1945 року тощо.

У пострадянській Росії, як і в постверсальській Німеччині, набули поширення міфологеми «змови», «удару в спину» та «вкраденої перемоги» – намагання пояснити поразку своєї країни (що вона, мовляв, насправді була близькою до перемоги) не так об'єктивними причинами, як підривною

діяльністю «ворожих елементів» усередині системи, «в тилу». Якщо в німецькому випадку винуватцями оголошувалися переважно євреї та соціалісти, то в російському – «зрадники» в державному апараті та космополітична інтелігенція. Відтак із метою «відновлення історичної справедливості» пропонується «дати належну оцінку» діяльності «руйнівників СРСР», фактично піддавши їх суспільному остракізмові. Водночас лунають заклики «задня недопущення помилок минулого» рішуче покінчити і з сучасними «ворогами», до числа яких найчастіше зараховуються всі бодай потенційно нелояльні до чинної влади та неоімперської ідеології соціальні групи.

Важливим складником російського реваншистського дискурсу є глорифікація постаті Йосипа Сталіна – керівника СРСР у 1922-1953 рр. Зусиллями кремлівських ідеологів і пропагандистів він постає як найбільш успішний очільник імперії, під керівництвом якого Росія здобула найславетнішу в своїй історії воєнну перемогу та досягла піку своєї великодержавної могутності. Тож нині сталінська внутрішня, а надто зовнішня політика нерідко подаються як зразок для сучасної Російської держави.

Для Іспанії справжньою національною катастрофою стала поразка у війні зі США 1898 р. Хоча бойові дії не зачепили безпосередньо іспанську етнічну територію, а жертви не були надмірними (трохи більше 2 тис. загиблих на полі бою), вкрай болісною для національного самолюбства виявилася втрата останніх колоній в Америці та Азії і решток імперського престижу Іспанії. Фіаско 1898 р. стало останньою краплиною, що унаочнила для найширших суспільних верств задавнену кризу іспанської державності, відтак породивши потужну рефлексію в політичному, соціальному й культурному житті. Причому на тлі повоєнного наростання кризових явищ у політиці та соціально-економічній сфері особливо прикметним виявилось духовно-культурне піднесення, пов'язане з іменами «покоління 98 року». Таку назву отримало коло митців (переважно літераторів), які гостро переживали воєнну та, головне,

моральну поразку рідної країни, шукаючи можливості віднайдення невідкладного політичної кон'юнктури «глибинного духу Іспанії» («кіхотизм») як запоруки майбутнього національного відродження. Результати творчих пошуків «покоління 98 року» були однією з передумов успішної модернізації Іспанської держави протягом XX століття та усвідомлення нею особливої культурної місії щодо своїх колишніх колоній. Тож поразку 1898 року справедливо вважають початком новітньої історії всього іспаномовного світу [4].

Менші європейські країни також дають непоодинокі приклади вирішального впливу поразок на національну історію та колективну пам'ять. Так, в Угорщині воєнне фіаско у Першій світовій війні та втрата великодержавності спричинили формування так званого «тріанонського синдрому» – травматичного колективного спогаду про Тріанонський мирний договір 1920 р., що за ним країна втратила 72 % території та 64 % довоєнного населення. Відтак колективна пам'ять угорців опинилася розірваною між гордістю за «тисячолітню державу» (символ перемоги) і «травмою Тріанону» як наслідком розвалу цієї держави (символ поразки). Це сприяло розквітові міжвоєнного угорського реваншизму під гаслами «Ні, ні, ніколи!» та «Поверніть усе!». Ревізіонізм, іредентизм, «збирання угорських земель» стали офіційною ідеологією режиму М.Горті (1920-1944 рр.). В країні було приспущено державні прапори на знак «жалоби» за втраченими територіями (після їх часткового повернення у 1938-1940 рр. прапори демонстративно припіднято на третину), учні вивчали географію Угорщини у довоєнних кордонах та читали молитви за «відродження великої Батьківщини». Зрештою прагнення реваншу зумовило союз із Німеччиною у Другій світовій війні, поразка в якій гітлерівського блоку остаточно поховала територіальні зазіхання Будапешта.

Від 2010 р. уряд партії Фідес активно відроджує «тріанонський культ» в Угорщині. Пам'ять про Тріанон знову, як і за правління Горті, стала наріжним



каменем угорської ідентичності та квінтесенцією національної трагедії, на якій будується державна ідеологія. У 2010 р. 4 червня (день підписання Тріанонського договору), що в міжвоєнну добу відзначався як день національної скорботи, оголошено Днем національної єдності. Значного поширення у країні набули «неофіційні» географічні карти «Великої Угорщини» в її історичних кордонах. Одну з таких карт, виткану на килимі, угорська делегація подарувала головному офісові Ради Європи з нагоди початку головування Угорщини в ЄС у 2011 р. У 2020 р. на 100-річчя Тріанонського договору біля будівлі парламенту в Будапешті відкрито Монумент національної єдності з назвами угорських міст і сіл, які за умовами цієї угоди опинилися за межами своєї національної держави [5]. Такі кроки мають засвідчувати збереження Угорщиною пам'яті про минуле та прагнення підтримувати її надалі. Однак, попри спроби «повзучої» гуманітарної (зокрема меморіальної) експансії щодо колишніх угорських земель, офіційний Будапешт заперечує наявність будь-яких реваншистських прагнень, проголошуючи своєю метою розбудову «Великої Угорщини духу» як унікальної духовно-культурної спільності всіх етнічних угорців незалежно від їхнього політичного громадянства.

Центральною трагічною віхою актуальної колективної пам'яті у Греції є так звана «Малоазійська катастрофа», що по суті, означала кінець трьохтисячолітньої історії грецької присутності в Азії, «по той бік Босфору». Невипадково деякі дослідники вважають поразку сучасних греків у боротьбі з турками за Малу Азію одним із поворотних моментів не лише грецької національної, а і всесвітньої історії [6, р.777].

Болісні спогади про Малоазійську катастрофу та крах «Великої ідеї» (відродження грецької державності в історичних кордонах Візантії, тобто як у Європі, так і в Азії) вкупі з наявністю численних вихідців із захоплених турками територій сформували в Греції розвинену традицію пам'яті про поразку,

зумовивши появу культурного та субкультурного меморіальних контекстів. Зокрема цікавим виявом меморіалізації «малоазійської Ойкумени» стало злиття музики репатріантів із фольклором місцевих міських волоцюг («ребетів») в оригінальну пісенну субкультуру «ребетіко», яка протягом багатьох років зазнавала переслідувань з боку грецької влади [7].

Прикметно, що вже у 1930-і рр. офіційні Афіни цілковито переосмислили початково шовіністичну «Велику ідею» в дусі мирної розбудови «третьої еллінської цивілізації» без територіальних претензій до сусідів, пішовши навіть на воєнно-політичний союз із Туреччиною в рамках інспірованої Францією Балканської Антанти. Наступна політична реанімація реваншистських амбіцій хунтою «чорних полковників», що виявилася у спробі приєднання («енозісу») Кіпру у 1974 р., не принесла успіху, спричинивши натомість турецьку окупацію північної частини острова та чергову зміну політичного режиму в самій Греції.

Зрештою, драматичні невдачі змусили грецьке суспільство відмовитися від ідеї реваншу, зосередившись на внутрішньому розвитку й інтеграції до загальноєвропейського політико-економічного простору, пошукові унікального місця в ньому нащадків стародавньої Еллади та могутньої Візантії. Нині діяльність численних культурних товариств греків малоазійського походження («Центр Малоазійських студій», «Малоазійське вогнище Нової Смірни» та ін.) не носить реваншистського характеру, будучи спрямованою лише на збереження спадщини еллінської Азії та міжнародне визнання геноцидом дій турецької влади проти грецького населення у 1914-1923 рр. На межі XX-XXI століть важливим чинником примирення з Туреччиною та «забуття» історичних образ стала взаємна допомога у подоланні наслідків стихійного лиха – руйнівних підземних поштовхів 1999 р. (греко-турецька «дипломатія землетрусів»). Водночас черговим свідченням живучості грецького ресентименту стала бурхлива реакція на повернення турецькою владою статусу

мечеті будівлі колишньої греко-православної святині – Св. Софії Константинопольської – у 2020 р. [8].

Приклад цілковито деструктивної експлуатації пам'яті про поразку демонструє Болівія. Вже понад століття нав'язливою ідеєю тамтешніх політиків є повернення статусу морської держави, втраченого за підсумками війни з Чилі 1879-1884 рр. Пояснення всіх бід країни її вимушеною «сухопутністю» є давнім популістським прийомом, який дозволяє болівійським лідерам відвертати суспільну увагу від власної неспроможності. Не будучи в змозі вирішити «морське питання» силовим шляхом, вони періодично домагаються перегляду чилійського суверенітету бодай над частиною відторгнутих територій дипломатичними засобами, зокрема на міжнародному рівні. Систематичне нагнітання пристрастей навколо «сухопутного прокляття» Болівії зробило повернення виходу до Тихого океану справжнім загальнонародним фетишем, а щорічний «День моря» (23 березня) – головним національним святом, відзначення якого супроводжується масовими виявами ура-патріотизму. Крім іншого, ревізіоністські прагнення болівійської влади та реваншистські настрої суспільства суттєво ускладнюють відносини з Чилі, позбавляючи їх необхідного прагматизму [9].

Натомість слід відзначити, що в деяких випадках (особливо це стосується багатонаціональних імперій – Австрійської, Турецької, Шведської, Данської тощо) воєнні поразки із наступною втратою територій сприяли етнічній гомогенізації та державно-територіальній оптимізації цих країн. Позбувшись іноетнічної периферії, титульна нація набувала компактніших географічних меж і необхідної уніфікації колективної пам'яті, що дозволяло розбудувати реально життєздатну та функціональну державність. У Австрії, крім цього, мілітарне фіаско у Першій світовій війні та розпад імперії зумовили пожвавлення інтелектуального процесу та реалізацію національних прагнень передовсім у

когнітивній сфері (Австрійська економічна школа, філософський Віденський гурток).

Не можна оминати увагою й консолідаційний потенціал поразки, яка за певних обставин здатна сприяти суспільному єднанню. На відміну від перемоги, що зазвичай буває дієвим інструментом консолідації, поразка може як зумовлювати розпад соціальних зв'язків, так і сприяти появі нових форм єднання задля руху вперед «всупереч усьому». Так, у Туреччині поразка в Першій світовій війні прискорила патріотичну консолідацію суспільства навколо ідеї національного відродження та постаті Кемаля Ататюрка. В Угорщині, як було показано вище, пам'ять про трагедію Тріанону допомагає підтримувати духовно-культурний зв'язок із угорцями, що проживають на втрачених унаслідок воєнної поразки територіях. Уроки поразки стали важливим чинником модернізаційного ривка переможених у Другій світовій війні країн (німецьке, японське та менш відоме італійське «дива»), об'єднавши суспільство задля подолання болісного минулого та можливості економічного реваншу за програш у війні.

Гучно радіти перемогам та впадати у розпач від невдач, шукаючи винних і будь-що прагнучи «дзеркальної» відповіді, – давно знана архаїчна модель поведінки. Натомість справжня культура поразки передбачає вихід за межі таких лінійних реакцій та залежностей, пошук глибинних причин фіаско в собі самих (а не лише зовні) й, відтак, – шляхів їх подолання, що дозволили би зрештою компенсувати невдачу або ж піднятися «над» нею. Однак, як свідчить історія, нерідко аби позбутися архаїчного «дзеркального» реваншизму нація мусить пройти через повторну поразку або інші важкі випробування.

Загалом, масштабні історичні поразки є «тестом на міцність» для кожної нації, а здатність реагувати на них адекватно – найкращою ознакою національної зрілості. Реакція на такий виклик, як національна поразка, може бути вельми багатоманітною: зміна політичного режиму (найпоширеніший

варіант); масовий територіальний реваншизм («постседанська» Франція, постверсальська Німеччина, гортистська Угорщина, путінська Росія, Болівія), подекуди (Франція, Німеччина) супроводжуваний появою розвинених реваншистсько-месіанських ідеологій; формування нових інтелектуальних та культурних контекстів (Іспанія, Австрія) або опозиційних субкультур (Греція); форсований економічний розвиток (повоєнні Німеччина, Японія, Італія) тощо.

Вплив поразки на подальшу долю націй також буває різним. В одних випадках пережите фіаско веде до формування перманентного ресентименту «ображених», абсолютизації та фетишизації ідеї реваншу, зацикленості на прагненні буквально «переграти історію назад». Натомість поразка здатна стати й імпульсом до оновлення суспільства, активізації його творчого потенціалу, «перезавантаження» національної історії, дозволяючи написати нову її сторінку «з чистого аркуша». Поразка – не завжди лише трагедія та втрати, нерідко це також шанс і можливості. Причому надзвичайно важливе значення для визначення перебігу подій має позиція національних еліт – політичних, інтелектуальних, ділових. Саме вони найчастіше здатні відіграти провідну роль у формуванні цивілізованої культури поразки.

Для України, чиє минуле сповнене трагічних сторінок, вивчення світового досвіду сприйняття та осмислення національних поразок становить значний дослідницький інтерес.

### **Список використаних джерел та літератури**

1. Воззвание генерала де Голля к французам 18 июня 1940. URL: <https://military.wikireading.ru/41535>
2. Альтер П. Звільнення від залежності і пригноблення: до типології націоналізму. *НАЦІОНАЛІЗМ: Антологія / Упоряд. О. Проценко, В. Лісовий*. К., Смолоскип, 2000. С. 664-687.
3. Бернское чудо. URL: <https://www.germanfootball.org/history/1056/bernskoe-chudo>

4. Ягодкин А. Испания 1898: историческое поражение, война, национальный кризис. URL: <http://gumanitarmedia.ru/ispania1898/>
5. Лопатто М. Столетняя обида. Венгры не могут вылечить «травму Трианона». URL: <https://www.svoboda.org/a/30651167.html>
6. Grant R. G. 1001 Battles That Changed the Course of World History. New York, Universe Publishing, 2011. 960 p.
7. Ребетіко: Матеріал з Вікіпедії – вільної енциклопедії. URL: <https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%A0%D0%B5%D0%B1%D0%B5%D1%82%D1%96%D0%BA%D0%BE>
8. Греки палять турецькі прапори через Софію, а Туреччина радить забути «візантійську мрію». URL: <https://www.bbc.com/ukrainian/features-53539660>
9. Яковина І. «Эво, верни нам море»: сухопутное проклятие Боливии и война за птичий помет. URL: [https://24tv.ua/bezumnyiy\\_mir\\_voyna\\_zh\\_ptichiy\\_pomet\\_n1089574](https://24tv.ua/bezumnyiy_mir_voyna_zh_ptichiy_pomet_n1089574)

**Вознюк Петро Федотович**, кандидат політичних наук, старший науковий співробітник відділу теорії та методології всесвітньої історії Державної установи «Інститут всесвітньої історії НАН України»

## ПОСТАТЬ АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО В ІСТОРИЧНІЙ ПАМ'ЯТІ ЛЬВОВА

*На прикладі історії встановлення пам'ятників Андрею Шептицькому у Львові розглядаються зміни в історичній пам'яті щодо постаті митрополита.*

**Ключові слова:** *Андрей Шептицький, історична пам'ять, Львів, митрополит, конкурси.*

*On the example of the history of the erection of monuments to Andrei Sheptytsky in Lviv, changes in the historical memory of the figure of the metropolitan are considered.*

**Keywords:** *Andrei Sheptytsky, historical memory, Lviv, metropolitan, competitions.*

*На примере истории установления памятников Андрею Шептицкому во Львове рассматриваются изменения в исторической памяти о личности митрополита.*

**Ключевые слова:** *Андрей Шептицкий, историческая память, Львов, митрополит, конкурсы.*

Історична пам'ять є важливою складовою життя кожної держави чи нації. Її невід'ємною частиною є історична пам'ять особистості, і саме ця сторона для українців є проблемною.

В українській суспільній свідомості на сьогодні зовсім небагато образів загальнонаціональних героїв, натомість можна констатувати наявність так званих «регіональних» героїв – тих, що користуються повагою у певних регіонах України. Зрозуміло, що автоматично вони не можуть за наказами влади в один момент об'єднати всю країну. Відтак логічним є пропагування в Україні такої системи загальнонаціональних цінностей і її носіїв, які позитивно сприймаються в усіх регіонах країни.

На нашу думку, однією з історичних постатей, що на сьогодні могли б претендувати на роль загальнонаціонального героя, є греко-католицький митрополит Андрей Шептицький. Хоча зараз більшість вважає цього суспільного діяча «регіональним» героєм Галичини, проте його ім'ям уже в наші дні названі вулиці в ряді міст Центральної України. Ми ж у своєму дослідженні розглянемо як формувалася історична пам'ять про особу Андрея Шептицького на прикладах пам'ятників Львова.

Нині мешканцям та гостям Львова добре відомий пам'ятник Андрея Шептицького на площі біля Собору св. Юри. Проте небагато українців знають, що це уже четвертий пам'ятник митрополита у Львові. Перший пам'ятник було встановлено ще за життя Андрея Шептицького. Його було розміщено у жовтні 1932 р. на честь 30-річчя обіймання митрополитом його кафедри. Пам'ятник, автором якого був скульптор Андрій Коверка, розташували в напіввідкритій капличці у дворі Богословської академії (нині – Духовної семінарії УГКЦ) з боку вулиці Коперника [1, с.229].

За спогадами Йосипа Сліпого пам'ятник простояв до першого приходу радянської влади. Його було знищено Червоною армією у 1939 р. Ось що про це пише Йосип Сліпий: «Большевицьке військо увійшло і до семінарії... Одну частину семінарії зайняло військо і розбило пам'ятник митрополиту Андреєві в городі...» [2, с.135].

Другий пам'ятник митрополиту Андрею Шептицькому було встановлено у вересні 1935 р. на території Національного музею на вулиці Драгоманова [1, с.215]. Основою для встановлення пам'ятника стали дві дати: 30-річчя відкриття музею та 70-річчя Андрея Шептицького, засновника цього музею. Відкриття пам'ятника, автором якого був скульптор Сергій Литвиненко, відбулося 27 вересня 1935 року. В урочистостях взяло участь багато представників тодішньої української інтелігенції Львова.



Після приходу радянської влади одна з перших київських комісій в ультимативній формі поставила категоричну вимогу негайно усунути пам'ятник як «малохудожній твір», звільнивши місце для встановлення бюста Шевченкові. Про цю подію директор музею Іларіон Свенціцький залишив запис у музейному щоденнику під датою 19 квітня 1940 р. До 30 квітня того ж року пам'ятник мали демонтувати. Свенціцькому вдалося затягнути час, почалася німецько-радянська війна, й пам'ятник простояв у музейному сквері аж до 1947 р.

Після війни Свенціцький, якого того ж 1947 р. обрали депутатом Верховної Ради УРСР, доклав зусиль, щоб зберегти пам'ятник. Він звертався з проханням до відомих діячів культури й мистецтва, висував власні проекти вирішення цього питання: просив дозволу перенести пам'ятник в інше місце, пропонував скульпторові Євгенові Дзиндрі виготовити проект пам'ятника Шевченкові й поставити поруч зі скульптурою Андрея Шептицького та іншими творами української пластики, аби сформувати свого роду музейну композицію просто неба. Були чутки, що директор музею навіть просив дозволу закопати пам'ятник під землю.

Свенціцький продовжував зволікати з демонтажем пам'ятника, вигадуючи різні причини: надто велика витрата коштів та будівельних матеріалів, брак робочої сили, необхідність пересадки дерев тощо. Радянська влада сфальсифікувала якесь рішення зборів представників інтелігенції і робітничого класу Червоноармійського району і на підставі цього «документа» міськрада Львова видала постанову № 687 про негайне зняття пам'ятника Андреєві Шептицькому. Вночі з 9 на 10 серпня 1947 р. до музейної садиби вдерлася група невідомих людей (офіційно – робітники Дормосттреста), молотами потовкли скульптуру, а її уламки вивезли в невідомому напрямку [1, с.216].

Дещо інакше подала події тієї ночі відома дослідниця літератури і бібліограф Марія Вальо у своїх спогадах «Мої учителі». Вона наводить слова тодішнього голови Ленінського райвиконкому Львова Романа Батога: «Тоді

мене викликали на Держинського і пояснили завдання, дали танк і кількох солдатів. Під'їхали ми вночі. Солдати обв'язали скульптуру тросом, прикріпили до танка, однак йому важко було зрушити з місця. Мало трос не обірвався: міцно трималась скульптура землі. Та все-таки танк перемиг. Обломки пам'ятника солдати перенесли на вантажівку – і по всьому» [3, с.56].

Після зруйнування другого пам'ятника, довгий час про встановлення нового постаменту не було й мови. Й лише з проголошенням незалежності почали піднімати питання про вшанування пам'яті про Андрея Шептицького. У цей період питання про відновлення пам'ятника митрополитові підіймали багато разів.

У 1992 р. закритий римо-католицький костел Матері Божої Остробрамської на вулиці Личаківській було освячено як греко-католицьку церкву Покрови Пресвятої Богородиці. На сьогодні будівля у власності громади Салезіян східного обряду. З південно-західної сторони встановлено скульптуру митрополита Андрея Шептицького. Автором роботи є скульптор І. Попович [1, с.147].

Та на сьогодні найбільш відомим і найбільш відвідуваним пам'ятником Андрея Шептицького у Львові є скульптура на площі перед Собором св. Юри.

Вперше питання про встановлення на цьому місці пам'ятника митрополитові було піднято на початку 1990-х рр. Тоді скульптор Дмитро Кржавич запропонував реставрувати Святоюрське середовище як специфічну структуру лаврського комплексу, а архітектор Микола Обідняк – кардинально перепланувати транспортну розв'язку вулиць і площі. За цими пропозиціями, в огорожі, заштукатуреній у XVIII ст., слід відновити кам'яні арки пандусу, в який органічно входила б вулиця Матейка, встановити в аркаді півтораметрові зображення 12 єпископів УГКЦ, відкрити другий заїзд, за якими є сад і сходи, колишні конюшні та школа ім. Маркіяна Шашкевича, що її відкрив Андрей Шептицький для львівський дітей (нині – школа № 34). Щодо пам'ятника

митрополитові – пропонувалося збільшення скульптури роботи Андрія Коверка [4].

У 1992 р. провели конкурс на спорудження у Львові пам'ятника Андрею Шептицькому. 26 листопада 1992 р. визначили призерів. Місцем під спорудження пам'ятника затвердили сквер на площі св. Юри. Авторській групі у складі М. Обідняка, О. Скопа, Я. Климовського, Р. Романовича, В. Потюка, В. Ярича, В. Гурмака доручили доопрацювати свій проект з урахуванням пропозицій журі [5].

Однак згодом вирішили, що проекти, запропоновані львівськими митцями, були слабкими, радше помпезними й не відтворювали внутрішньої суті та глибини духовної особи. Тому ідею зі встановленням пам'ятника відклали.

В той же час на початку 1990-х рр. ієромонах Севастіян Дмитрух привіз із Канади до Львова невеличку скульптуру владики Андрея, виконану українським скульптором Леонідом Молодожанином у 1989 р. Пам'ятник Шевченкові його авторства стоїть у Вашингтоні. Отже заговорили про пам'ятник Андрею Шептицькому за його проектом, проте й ця пропозиція не дістала практичного втілення [4].

У 2009 р. ініціатором спорудження пам'ятника виступила курія Львівської архієпархії УГКЦ. Львівська організація Національної спілки архітекторів України затвердила програму та умови Всеукраїнського відкритого конкурсу на найкращу концептуальну ідею пам'ятника. Наприкінці того року на засіданні спеціальної комісії вирішено спорудити монумент у парку перед Національним університетом «Львівська політехніка». Учасники робочої зустрічі оглянули декілька скульптурних пропозицій, зокрема роботи скульпторів Романа Романовича, Андрія Коверка та Василя Гоголя. Члени комісії запропонували випустити пам'ятні відзнаки – цеголки й розповсюджувати їх за добровільну пожертву на пам'ятник. Цей конкурс також був безрезультатним [5].

Наприкінці березня 2010 р. оголосили Міжнародний конкурс на проект пам'ятника. Переможець мав отримати грошову нагороду у розмірі 50 тис. грн., а сам конкурс проходив у два етапи. Церква виділила кошти на скульптуру, тоді як місто мало провести благоустрій території.

Перший етап конкурсу відбувся 12-20 липня 2010 р. на галереї Національного музею у Львові ім. Андрея Шептицького. Виставка-конкурс зібрала два десятки авторських робіт, з яких 20 липня того року журі обрало шість найкращих проектів. Їх розглядали у другому турі конкурсу. До 6 вересня архітектори та скульптори доопрацьовували свої ідеї. З 6 вересня до 12 листопада 2010 р. завершені проекти знову експонували у Національному музеї. Були представлені роботи скульпторів Миколи Посікіри, Василя Ярича, Леоніда Молодожанина, Романа Романовича, Василя Гурмака та Ярослава Мотика [1, с.277].

Відвідувачам запропонували висловити свої думки, враження, уподобання. Перед учасниками Всеукраїнського конкурсу на найкращу концептуальну ідею пам'ятника митрополитові Андрею Шептицькому у Львові стояло завдання знайти високомистецьке архітектурно-пластичне вирішення пам'ятника, врахувати транспортну розв'язку ділянки, передбачити вечірню підсвітку об'єкта. Попри усі необхідні складові архітектурного ансамблю, важливою мала бути й співзвучність копії у камені із самою постаттю Шептицького [5].

Натомість учасники конкурсу представили митрополита у пафосному світлі, із непритаманними йому театральними жестами та величним поглядом. Були серед робіт і зовсім неприпустимі – пропозиція зробити постамент під скульптурою із фонтаном була відкинута. Деякі автори наділили митрополита неприродною експресією із надміром релігійної атрибутики, оточили ангеликами, в інших пам'ятниках він вражає могутністю й неприступністю, а разом із дітьми довкола нагадує радше Св. Миколая.

Журі у складі 14 осіб, серед яких були ректор Львівської національної академії мистецтв Андрій Бокотей, начальник відділу архітектурно-художнього оформлення міста з управління архітектури департаменту містобудування Львівської міської ради Володимир Сколоздра та голова сакральної комісії курії Архиепархії УГКЦ о. Севастіян Дмитрух, довелося довго дискутувати. Першого місця не визначили. Роздали дві другі номінації, по 30 тис. грн. премії кожна. Решта призового фонду розділили між усіма фіналістами конкурсу – по 10 тис. грн. Вирішили, що для майбутнього пам'ятника митрополиту варто взяти скульптуру Андрія Коверка зі збірки Національного музею. Це точна копія першого пам'ятника, про який йшла мова вище. За рішенням журі конкурсу, авторським колективам-переможцям рекомендовано утворити спільну проектну групу для подальшої роботи над архітектурною частиною пам'ятника.

Навколо місця розташування пам'ятника теж точилися дискусії. Майже всі автори спроектували свої роботи для площі Св. Юри, неподалік головного входу на територію Святоюрського комплексу. Учасникам пропонували ще сквер біля корпусів Національного університету «Львівська політехніка» та Митрополичий сад. У липні 2011 р. УГКЦ висловила побажання, щоб пам'ятник митрополиту Андрею Шептицькому у Львові відкрили до 150-ї річниці від дня його народження у 2015 р. Дискусії щодо конкретного місяця тривали ледь не до останнього дня встановлення пам'ятника [4]. І зрештою 25 липня 2015 р. на площі перед собором Св. Юра було встановлено та офіційно відкрито пам'ятник митрополиту Андрею Шептицькому, який на сьогодні є прикрасою Львова і досить вдало уособлює постать митрополита в пам'яті львів'ян [5].

На нашу думку, велика кількість конкурсів і кінцевий результат всіх цих дебатів свідчить про не сформовану остаточно думку щодо постаті Андрея Шептицького в українців. І всі ці негативні сторони мають виправляти історики та спеціалісти з історичної пам'яті. Як ми говорили на початку свого

дослідження, постать митрополита Андрея Шептицького для більшості і досі залишається «місцевим» героєм Галичини, і певним свідченням цього є відсутність пам'ятників митрополита у містах інших регіонів України.

Хоча слід сказати, що певні кроки у напрямі визнання загальнонаціональної ролі Андрея Шептицького у Києві уже робляться. У 2015 р. з'явилася меморіальна дошка на приміщенні Педагогічного музею про візит митрополита до Києва [6]. Також в рамках процесу декомунізації вулиця Луначарського в Києві, не далеко від головного храму УГКЦ, отримала ім'я Андрея Шептицького. Але, на нашу думку, рівень меморіалізації постаті Андрея Шептицького є досить невисоким. І саме історики мають докласти максимум зусиль, щоб в історичні пам'яті українців перетворити особу Андрея Шептицького із «регіонального» в «загальнодержавного» героя.

### **Список використаних джерел та літератури**

1. Мельник І., Масик Р. Пам'ятники та меморіальні таблиці міста Львова. Львів: «Апріорі», 2012. 308 с.
2. Йосиф Сліпий. Спомини. Львів: Видавництво УКУ, 2017. 672 с.
3. Вальо М. Мої учителі: спогади. Львів, 2001. 171 с.
4. Городецький О. Пам'ятник Шептицькому у Львові: гібридна війна на теренах Галичини (Радіо Свобода, 26.03.2015). URL: [radiosvoboda.org/a/26922012.html](http://radiosvoboda.org/a/26922012.html)
5. Пам'ятник духовному лідеру УГКЦ митрополиту Андрею Шептицькому відкрили у Львові у день 150-річчя з дня народження владики. *Інтерфакс-Україна*, 29.07.2015. URL: <https://ua.interfax.com.ua/news/general/280846.html>
6. Блаженніший Святослав освятив пам'ятну дошку праведному митрополитові Андрееві в Києві. URL: [http://news.ugcc.ua/video/blazhennishiy\\_svyatoslav\\_osvyativ\\_pamyatnu\\_doshku\\_pravednomu\\_mitropolitovi\\_sheptitskomu\\_v\\_kiievi\\_75172.html](http://news.ugcc.ua/video/blazhennishiy_svyatoslav_osvyativ_pamyatnu_doshku_pravednomu_mitropolitovi_sheptitskomu_v_kiievi_75172.html)

**Гаврилов Владислав Олександрович**, аспірант Державної установи «Інститут всесвітньої історії НАН України», старший науковий співробітник Музею історії міста Києва.

**НАУКОВЕ ВИДАННЯ**

**КОНСОЛІДУЮЧИЙ ПОТЕНЦІАЛ ПОЛІТИКИ ПАМ'ЯТІ: ЗАГАЛЬНІ  
ЗАКОНОМІРНОСТІ ТА НАЦІОНАЛЬНІ ОСОБЛИВОСТІ**

**Збірник наукових праць**

**Редакційна колегія:**

***Кудряченко А.І.***, член-кор. НАН України, д.і.н., проф. (загальна редакція);

**Розумюк В.М.**, к.політ.н., с.н.с. (відповідальний редактор);

***Жога М.В.*** (технічний редактор).

Видавець ДУ «Інститут всесвітньої історії НАН України»