

УДК 94(560+540)

Метельова Т.О.

ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОЛІТИКИ ПАМ'ЯТІ 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 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 та архітектоніка простору.

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 довкілля», вимушені шукати й випрацювати адекватні сучасним умовам форми власної ідентифікації і відповідні їм «політики пам'яті». Виявлення закономірностей, напрямку, способів здійснення таких перетворень, виміру їх позитивного чи негативного впливу на соціум є актуальним завданням соціогуманітаристики. Це є 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 у світовій науковій літературі. Хоча масштабний фактологічний матеріал уже накопичено й представлено в дослідженнях широкого кола авторів, серед яких Я. Алассад, А. Атік, Л. Бакшеєва, А. Даллакян, Д. Маккеллоу, В. Малахов, П. Мошняга, Н. Понаріна, Д. Хелд та ін.

Водночас прикметно, що процеси трансформації ідентифікацій під впливом глобалізації привертають увагу передусім як загальносвітова інтенція та розглядаються у контексті дослідження самої глобалізації (С. Айзенштадт, А. Аппадурай, 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. Матарасо, Р. Мейєр, 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 здебільшого у країнах не європейських, відображена фрагментарно в оглядових роботах радше публіцистичного, ніж наукового жанру (Є. Бахревський, Х. Гонсу, С. Горохов, Д. Корольов, Ч. Хьон).

В українському науковому просторі роботи, що піднімали б зазначену проблему, відсутні. А проте нині, 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. Це є вельми 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 – Республіка Туреччина та Республіка Індія, які почали розбудову своєї державності у ХХ 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 із 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 ХХ – початку ХХІ ст. Така мета зумовлює розв'язання наступних завдань: надати огляд змін у політиці пам'яті як складника культурної політики та інструменту формування ідентифікацій у Республіці Туреччина та Республіці Індія наприкінці ХХ – початку ХХІ 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 у 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 офіційну позицію своєї держави щодо етнічних і релігійних меншин країни: «Якщо хтось скаже, що він є громадянином Туреччини і водночас є турком або лазом, грузином, черкесом, вірменом, євреєм, греком, алава, ассірійцем, езидом, християнином, то держава відповідає так: якщо ви мої громадяни, то всі ви турки і за віросповіданням суніти. Іншого права я тобі не даю» [1]. 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). Однак, перші десятиліття нового століття принесли істотні зміни, зокрема в тривалій дискримінаційній культурній політиці і, відповідно, у політиці пам'яті. Вони були пов'язані не в останню чергу з поширенням явища, що отримало назву «новий османізм» [2], поява якого була викликана 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.

Варто нагадати, що проголошення 29 жовтня 1923 р. Республіки Туреччина на руїнах Османської імперії поставило перед новонародженою державою вкрай гостре завдання формування політичної нації. Османська імперія не була національною державою і, як будь-яка імперія, була багатоетнічним конгломератом, 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, ассірійці, курди, греки й кавказькі етноси [3], що, зрештою, відіграло не останню роль у падінні Османської імперії.

З моменту виникнення Туреччини як модерної держави її перший очільник М. Кемаль, постать якого швидко перетворилася на символ турецької державності, провадив політику формування єдиної нації на світських

(європеїзованих) засадах, а османське минуле беззаперечно відкидалось і засуджувалось. Доволі швидко Оттоманську спадщину, проголошену періодом відсталості і культурного занепаду, було витіснено з турецької національної пам'яті [4, р. 7], а місце єдиного «справжнього минулого», яке сакралізувалося, міфологізувалося й відіграло конститутивну роль для політики пам'яті, посіла історія Республіки часів Ататюрка.

Ідеологічне підґрунтя кемалістської внутрішньої політики становила остаточно сформована в 30-х рр. ХХ ст. 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 дусі 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 у скасуванні шариатського права, забороні на релігійну освіту, закритті медресе, забороні проісламських партій тощо; 6) етатизм – керівна роль держави в економіці, націоналізація економіки за збереження 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 Республіки Туреччина досі визначає громадян країни не як громадян, а як турків 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 донині 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 від 25.07.1951 р. підлягає кримінальному переслідуванню [5]), де-факто відходять у минуле.

Значна частина дослідників процесів «неоосманізації країни», як подеколи називають курс нинішнього президента Туреччини Р.Т. Ердогана, вбачають у них загрозу тотальної ісламізації країни та її перетворення з вестернізованої на типово східну. Наприклад, у 2013 р. під час масових протестів проти ініційованої владою вирубки парку на майдані Таксім у Стамбулі для звільнення місця під відновлення знесених у 1940 р. Таксімських військових казарм періоду Османської імперії на шпальтах газети New York Times Р.Т. Ердоган був названий останнім оттоманським султаном, висловлювалось побоювання у перетворенні Туреччини на ісламізовану авторитарну країну [6, р. 4].

Однак, якщо зважати на факти, можна побачити, що певна ісламізація країни під приводом демократизації має й зворотній бік – її демократизацію під виглядом ісламізації, особливо відхід 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 Туреччини, ініційовані з 1963 р., коли держава підписала с ЄЕС договір, в якому визнавалося її право вступити в союз, посилилися наприкінці минулого століття. Неоосманізм здебільшого був ідеологічною відповіддю на євроінтеграційний виклик, адже в його контексті ЄС для Туреччини – це не просто Захід, а нинішній «власник» її втраченого візантійського складника. Отже, перманентна євроорієнтація кемалізму в межах неоосманізму не втрачалася, однак, переосмислюючись, набувала нового звучання, втрачалася лише її безальтернативність. Результатом євроінтеграційних зусиль Туреччини стало її визнання у 2000 р. 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 до ЄС. Отже, реформування країни в напрямі лібералізації здебільшого було умовою реалізації її євроінтеграційного курсу. Без цілеспрямованої антирелігійної політики, з послабленням уніфікаторських механізмів, іслам також почав обіймати більш важливе, ніж наприкінці минулого століття, місце в житті Туреччини.

Водночас 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 та євреїв [7]. 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 заборонаю [8]. Навіть у 2003 р. під час 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 Республіки Туреччина 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 є тернистим.

Найбільшою меншиною і «головним болем» керівництва країни були й залишаються курди (за різними оцінками, курдська громада Туреччини становить нині від 1 до 25 млн. осіб [9, р. 2]), які вже впродовж тривалого часу (понад століття) виборюють своє право 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, зокрема електронні. Тоді ж офіційно були зняті обмеження на вивчення мов усіх національних меншин. У 2013 р. в країні запрацював перший курдський телевізійний канал [4, р. 16-60]. Нині державне мовлення здійснюється також мовами мусульманських меншин країни, народів Балкан, туркменською та арабською мовами.

Процес діалогу з курдами йде складно, однак, після чергового загострення в протистоянні з Курдською робітничою партією, визнаною в Туреччині терористичною організацією [10], та посилення з 2015 р. військових зіткнень з курдськими радикалами, нинішня 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 посилились.

У 2013 р. правляча ПСР, очолювана нинішнім президентом Республіки Туреччина, 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» [11, р. 5], переорієнтацію з кемалістського ототожнення держави й нації на європейське розуміння нації як політичного утворення, воля якого реалізовується в державі (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» [11, р. 19]), та забезпечення діалогу з усіма етносами й групами. У документі зазначалося: «Ми вважаємо відмінність наших людей багатством. 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 Республіки Туреччина, а також назавжди забезпечать продовження життя в гармонії» [11, р. 28]. За мету ставилося прийняття конституції, яка б гарантувала забезпечення громадянам їх культурних, етнічних й релігійних прав [11, р. 26].

Варто 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 й відкриття 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 якої нині вважає себе Туреччина. Повертаються із забуття історичні події багатомісячної 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 слушно оцінюють такі зміни як «один із сигналів про реінтеграцію історії Османської імперії в турецьку національну пам'ять, яку було стерто з моменту заснування Республіки Туреччина» [4, р. 5]. За визначенням А. Чинара, «ісламістські виклики офіційній національній історії спонукали до включення османської історії до національної пам'яті» [12, р. 144].

В інтелектуальних колах країни (за поміркованого ставлення до цих тенденцій з боку влади) розпочалося критичне переосмислення кемалістського періоду життя країни. Показовою стала поява у 2004 р. вагомого наукового видання «Корпоративістська ідеологія в кемалістській Туреччині: прогрес чи порядок?» за авторством Т. Парла та Е. Девісона, які фундаментально переосмислюють ідеологію кемалізму [13]. 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. До того ж, автори роблять висновок 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 [2].

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 про дарування автономії релігійним меншинам в Османській імперії. Отже, притаманна імперії м'яка політика щодо меншин дозволяє використовувати історичну пам'ять як інструмент створення соціокультурного й ідеологічного ґрунту для розв'язання нинішніх 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 відбувались трансляції черкеською (третьою за чисельністю тих, хто нею розмовляє в країні) та лазькою мовами. Щоправда, коли у 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. Власний канал спромоглася відкрити лише курдська громада. Загалом мовна ситуація стала кращою й у сфері освіти: у 2002 р. були скасовані обмеження на вивчення мов національних меншин і в культурно-просвітницьких центрах (дернеках) й 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 потреби для газет і журналів, що видаються національними меншинами [8].

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 значно зросли, кількість університетів у країні подвоїлася, а термін обов'язкового шкільного навчання збільшений з 8 до 12 років. У 2004 р.

Р.Т. Ердоган був визнаний газетою European Voice «європейцем року» за розпочаті ним культурні й освітні реформи [14].

Розпочався діалог також з релігійними меншинами. Якщо в період перебування на посаді мера Стамбула (1994-1998 рр.) Р.Т. Ердоган зі скандалом закривав молитовний будинок алевітів, то вже у 2010 р. він особисто взяв участь у алевітських святах як почесний гість. На джафарітському релігійному святі Р.Т. Ердоган констатував: «Немає і не може бути будь-якої переваги людини над людиною, сунніта над шіїтом, джафаріта над суннітом, турка над курдом, лазу над черкесом, аджема (перса) над арабом. На цій землі всі ми єдині, ми разом, ми – брати» [15].

Донедавна туристичні агенції Туреччини робили наголос на висвітленні лише античних пам'яток культури і майже не згадували про візантійські старожитності. Однак нині в контексті активного звернення до османської спадщини дедалі більше реактуалізується її візантійський складник. Туреччина позиціонує себе як до певної міри нащадок античного світу та Візантійської імперії, що сприяє відновленню християнських, візантійських пам'яток і в рекреаційній сфері призводить до 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 та іудейським громадам, потрапили колишні монастирі, будівлі лікарень і шкіл, цвинтарі. За повідомленням БіБіСі, у 2013 р. Р.Т. Ердоган особисто гарантував повернення конфіскованих земель монастирю Сирійської православної церкви Мор-Габриель (святого Гавриїла) [16]. Скасовано закон 1974 р., за яким релігійним організаціям меншин заборонялося набувати нової власності, внаслідок чого у всій країні реконструюються й 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 [17].

Однак донині одним з найбільш важких етнокультурних питань Туреччини є вірменське, що пов'язано з постійними намаганнями дискримінованої впродовж десятиліть вірменської громади домогтися визнання Туреччиною геноциду вірмен 1915 р. 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 [18].

У країні постійно відбуваються події, центральне місце в яких займають вірмени, посилюється присутність вірменського питання в інформаційному полі. Ще у 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 Близькому Сході. Відновлюється й церква Святої Трійці в провінції Ескішехір та церкви в Малат'ї [19]. У 2011 р. випускникам історичного факультету Єреванського держуніверситету дипломи були вручені в кафедральному соборі XI ст. давньої вірменської столиці Ані. Повертаються із забуття й вірменські топоніми на території Туреччини. Те, що Туреччина дозволяє такі символічні заходи, свідчить про її відкритість для обговорення й розв'язання вірменської проблеми. Водночас ця історична проблема дедалі частіше стає предметом відкритого обговорення в науковому та творчому середовищі Туреччини, принаймні в контексті інтерпретацій історичної пам'яті в мистецтві та конкуруючих історичних дискурсах [18].

Глобалізація завершила гегемонію світської культури, що прагнула до збереження одноманітного культурного життя, формуючи платформу, на якій культурні форми і об'єкти, що зникли, знову повертаються до життя. Відбувається пожвавлення місцевих художніх традицій, культурних об'єктів і символів. Поступово культурне життя набуває дедалі більшої демократичності й різноманіття. Під впливом цих процесів ісламська ідентичність більше не є консервативним конструктом, що не підлягає змінам. На тлі захисту ісламських традицій, їх легалізації (законом 2007 р. жінкам дозволено носити хіджаб в університетах. Хоча у 2008 р. Конституційний суд Туреччини скасував це рішення парламенту, у вересні 2013 р. парламент знову скасував заборону на носіння хусток жінками в державних установах [20]) 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]. Внаслідок 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 до торгової культури» [21, 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. Власне

Туреччина в період проведення зазначених змін, разом з позитивною репутацією прогресивної країни, отримала й змогу просунути уперед на шляху переговорів про вступ до ЄС. Проте, здійснювана під приводом подолання наслідків державного заколоту внутрішньополітична боротьба останніх років, супроводжувана масовими арештами та утисками свободи слова, болуче вдарила по раніше створеному іміджу: побоювання, що Туреччина повертається до авторитаризму, вже призвели до іміджевих та, відповідно, зовнішньополітичних втрат.

Варто зауважити, що загострення політичного протиборства всередині країни між прибічниками її нинішнього неоосманського курсу та їхніми політичними опонентами – кемалістами, панування яких історично трималося на військових, здебільшого спричинене дедалі більшою трансформацією «армійського націоналізму» в бік антиамериканського арійського євразійства. Схожість останнього на євразійство російського реакціонера О. Дугіна й навіть безпосередній зв'язок з ним констатують аналітики [22]. Нинішні перетворення всередині країни визначаються не лише переходом країни «до експансіоністської ідеології, заснованої на поєднанні помірної ісламу і пантюркізму» [23, с. 10] і перетворенням Туреччини на потужну регіональну або надрегіональну державу з подальшим приєднанням до клубу світових держав. Відзначаються вони й боротьбою з військовою політичною силою, яка була кістяком 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 глобалізації світу, 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 політики щодо меншин 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 багатокультурності, етнорелігійного, мовного й світоглядного розмаїття, як і Туреччина, зіштовхнулася з нагальною потребою формування спільної державної ідентичності у територіальних громадах, кожна з яких мала 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 груп, лише лінгвістичних груп за офіційною статистикою – 1562. Не менший рівень розмаїття і в релігійній картині країни: на початок 2017 р. населення загальною чисельністю понад 1,34 млрд. (майже 18% населення планети) [24], складалося на 80,5% з послідовників індуїзму, 13,4% – представники мусульманської громади, ще 2,34% є послідовниками християнства. Також у країні існують великі релігійні громади сикхів (1,87%), буддистів (0,77%) і джайністів (0,41%) (за даними перепису населення 2001 р.). Кожна з цих груп має багату історію й культуру, як і історію непростих на різних етапах взаємин з іншими. Завдання формування загальнонаціональної ідентичності громадян Індії потребувало комплексних заходів, що й було здійснено з застосуванням правового, політичного й культурного інструментарію, зокрема 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 для всіх її етносів. Застосований для цього 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 [25]. Внаслідок гарантованого конституцією країни квотування присутності етнокультурних і релігійних представників, 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 направлена на захист універсальних принципів та прав людини й громадян, і залишає за собою право втручатися у внутрішні справи громад з метою відстежування тих обрядів і звичаїв, які суперечать правам людини, й примушує 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 регулюються послідовним дотриманням прав людини [26].

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. Варто зауважити, що 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 не диференційовані на регіональному рівні.

Потужний вплив комуналістських версій в Індії було зумовлено специфічними відносинами країни 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». Адже значну частину свого минулого країна «забувала» і повертала із забуття через віки зі сторонньою допомогою і водночас «на кожному з історичних етапів була різноманітною палітрою ідентичностей: релігійних, конфесійних, етнокультурних, лінгвістичних» [27, 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 якоїсь актуальної проблеми можуть бути перервані суперечкою щодо тлумачення подій кількаторічної давнини. Нарешті багата джерельна база країни досі залишається мало дослідженою й несистематизованою, і знаходяться документи, здатні докорінно змінити погляд на ту чи іншу історичну подію. Отже, якщо на державному рівні пошук у власному минулому загальноіндійської версії, в межах якої історія Індії – це історія взаємодії індуїстів з мусульманами, спрацьовував, то на нижчих – регіональному, етнокультурному і релігійному рівнях, ідентифікація зазнавала розщеплення на індійський (гіндутву) та мусульманський варіанти (засновником мусульманської версії комуналізму, що виникла наприкінці XIX ст., вважається нащадок Моголів, просвітник і реформатор С. Ахмад-хан).

Уперше поняття гіндутви було застосовано наприкінці XIX ст. бенгальцем Ч. Басу в його творі з однойменною назвою, в якому обґрунтовувалася вищість індуїзму над усіма релігіями світу. У подальшому поняття було розроблене В.Д. Саваркар, який і вважається класиком гіндутви. В.Д. Саваркар також підкреслював значущість для індуської ідентифікації історичних постатей – «героїв», оскільки саме історичні наративи найсильніше впливали на масову

свідомість. Відтак В.Д. Саваркара можна вважати засновником політики пам'яті на ґрунті комуналістської доктрини гіндутви, ідеологічним нащадком якої є політична сила, що нині перебуває при владі в країні.

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). Вона вирізнялася свідомим інтегруванням різних історичних періодів в загальнонаціональну пам'ять, наданням регіонам значної самостійності в підтримці їх культурної та історичної семіотики й символіки за співіснування із загальнодержавною. Автор відомого історичного дослідження «Креативне минуле: історична пам'ять та ідентичність в Західній Індії, 1700-1960» [28] П. Дешпанде зазначає, 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, В.Д. Саваркара), а й у буденній політичній риторичі: «Коли, наприклад, один маратхський політик хоче образити когось в іншій партії, він називає його Аурангзебом» [29, р. 2]. Зауважимо, що Аурангzeb був 6-м падишахом імперії Великих Моголів середини XVII ст., відомим також як Аламгір I. Упродовж 1685-1689 рр. він завершив завоювання Декана та південної Індії. Відомий вкрай негативним ставленням до корінного населення Індії та індуїзму. Зажив собі недоброї слави придушенням повстання маратхів.

Поява 2007 р. вагомого наукового доробку, присвяченого періоду боротьби індуської держави проти могольських завойовників та впливу цієї доби на історичну пам'ять і його відлуння в 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 забезпечуваного законодавчо 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, у 1990-2000 рр., вилилося в посилення їх прибічників та переростання міжрелігійної і міжетнічної боротьби у фізичне протистояння. Розпочата з кінця 70-х рр. XX ст. політика найширшого включення різноманітних груп населення в політичне життя Індії

мала своїм наслідком виникнення і зростання впливу регіональних партій, зайнятих лобюванням 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 у межах заснованої у 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 Н. Моді обійняв посаду прем'єр-міністра. Відповідно в політиці історичної пам'яті почався певний зсув у вигляді послідовного просування власне індуїстського складника індійської історії на регіональному рівні. Донедавна постать борця за незалежність Індії, революціонера, поета й письменника В.Д. 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). Водночас у Делі він сприймався представником радикально правих, але у період перебування БДП при владі у 2003 р. портрет В.Д. Саваркара було відкрито в центральному залі парламенту (що викликало протести опозиції і мусульманських громад) [30, р. 3].

Посиленням 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 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 нашестю Великих Моголів. У XVIII ст. володіння маратхів охопили більшу частину сучасної Індії. Їх ослаблення фактично уможливило колонізацію Індії британцями. Деякі науковці вважають початком державницького існування маратхів імперію Ядавів, що датується XII-XIV ст. [31]. 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 комеморації видатні постаті таких епох – державники, діячі культури, науковці, більшість з яких саме маратхі. У 2017 р. індійський уряд запланував виділити з бюджету 40 млрд. рупій на спорудження меморіального комплексу Чхатрапати Шіваджі на острові в Аравійському морі, неподалік від Мумбаї, перший камінь до якого заклав прем'єр-міністр Н. Моді в грудні 2016 р. [32]. 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 складатиметься з храму, музею, виставкових галерей, садового ландшафту,

лікарні, оглядового майданчика, а також театру, в якому демонструватимуться фрагменти з життя Шиваджі (спорудження комплексу має завершитися у 2019 р.).

У 2003 р. в обіг було введено поштову марку із зображенням Тукарама – філософа, поета, соціального реформатора часів династії Шиваджі (XVII ст.), у 2007 р. йому ж було встановлено пам'ятник в Гаті Мандір Деху, Пуне, Махараштра [34]. У 2004 р. у місті Ваходар (штат Гуджарат) встановлено пам'ятник В.Д. 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 [35]. Комеморація поширюється й на сферу буденного вжитку: широким попитом користуються декоративні статуетки, що зображають історичних персон періоду індуської державності.

Вкрай прикметним є те, що 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 межах однієї парадигми різні дискурси, у свідомості – кілька різних поглядів. «Індійці звикли до строкатого в культурному відношенні суспільства, в якому безліч різних норм поведінки, цінностей і релігійних систем мирно співіснують одна з одною» [21, с. 121]. Тобто, визнаючи «свою правду», індуси водночас приймають відмінну, а подеколи й протилежну «правду іншого». Піднесення власне індуського періоду державності разом з його героями не означає приниження періодів мусульманської державності на субконтиненті.

Нині державна політика Індії в цілому спрямована на ствердження не суто індуїстського, а передусім загальнодержавного націоналізму шляхом надання регіонам значних преференцій у проведенні політики пам'яті, самостійного формування регіонального політичного символізму. Це поєднується з посиленням заходів задля внутрішнього реформування заснованих на звичай 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. У лютому 2010 р. за ініціативою дизайнера компанії «Memory Company» А. Ядава започатковано загальнонаціональний Інтернет-проект «Індійська пам'ять» («Indian Memory Project») – «живий» онлайн-архів, метою якого є простеження історії 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 та культури, а також вплив, який вони

здійснюють на сім'ї, які живуть нині. Проект покликаний сприяти більшій толерантності, порозумінню та здатності навчатися як громадян Індії, так і мешканців сусідніх країн і світу в цілому.

У підсумку варто зазначити, що в політиці пам'яті, як чиннику 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 чого 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, постійно перебуваючи у складних відносинах з власним минулим, донині 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 є причиною 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 і літератури

1. Национальная политика Турции. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://aheku.org/forums-m-posts-q-942.html?n=last>
2. Işık N. E. Politics of Counter-Memory in Turkey: Docudramatizing the Past as a Panacea for Official Discourses? [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://cm.revues.org/830>
3. Zürcher E.-J. Greek and Turkish refugees and deportees 1912-1924. – Leiden: Turkology Update Leiden Project, 2003. – 238 p.
4. Maessen E. Reassessing Turkish National Memory: the AKP and the Nation. – Utrecht University, 2012. – 76 p.
5. Семячко А. Политика памяти: как и зачем государства формируют свою историю. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://special.theoryandpractice.ru/politics-of-memory>
6. Arango T., Yeginsu C. Peaceful Protest Over Istanbul Park Turns Violent as Police Crack Down // The New York Times. – 2013. – May 31.
7. Агаджян М. Дискриминационные элементы национальной политики Турции. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.noravank.am/upload/pdf/94_ru.pdf
8. Бахревский Е. Политика «нового османизма» Турции и постсоветское пространство // Regnum. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://regnum.ru/news/1467970.html>
9. Sali A. Lehçelerde nüfus savaşı // Yeni Şafak. – 25.10.2004.
10. Курды в Турции: «Мы все парализованы войной» // ЛІГА. Новости. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://news.liga.net/articles/world/10226294-kurdy_v_turtsii_my_vse_paralizovany_voynoy.htm
11. AK Parti 2023 Siyasi Vizyonu. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.akparti.org.tr/site/akparti/2023-siyasi-vizyon>
12. Çınar A. Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, And Time. – University of Minnesota Press, 2005 – 199 p.
13. Parla T., Davison A. Corporatist Ideology In Kemalist Turkey: Progress Or Order? – Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2004. – 319 p.
14. Королев Д. Путь Турции: в Европу или куда? Наследие и забвение Ататюрка // Пропаганда. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://propaganda-journal.net/10067.html>
15. Erdoğan salavatlarla karşılandı // Doğan Haber Ajansı. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.dha.com.tr/haberdetay.asp?Newsid=129692/>
16. Турция обещает расширить права курдов и иных меньшинств // BBC. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.bbc.com/russian/international/2013/09/130930_turkey_major_reforms
17. Торжественное открытие Храма Богородицы Писидийской в Махмутларе (Аланья) // Alanya Today. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://alanyatoday.ru/news/213-torzhestvennoe-otkrytie-hrama-bogorodicy-pisidiiskoi-v-mahmutlare-alanja.html%20>
18. From Past to Present: Turkey through the Lens of Historical Memory. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.world-affairs.org/past-present-turkey-lens-historical-memory-wac-1282016-event/>
19. Армянские храмы восстанавливаются в Турции и гибнут в Армении. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.regnum.ru/news/1425349.html>
20. Яковлев Г. Турция для турок: опыт построения национального государства. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://sputnikpogrom.com/asia/turkey/42647/the-turkish-way/>
21. Многоликая глобализация / Под ред. П. Бергера и С. Хантингтона; пер. с англ. В.В. Сапова; под. ред. М.М. Лебедевой. – М.: Аспект Пресс, 2004. – 379 с.
22. Национальная идея Турции и национальная идея турков 2013 // Око планеты. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://oko-planet.su/politik/politiklist/192369-nacionalnaya-ideya-turcii-i-nacionalnaya-ideya-turkov.html>

23. Аватков В.А. Внешнеполитическая идеология Турецкой Республики при правлении Партии справедливости и развития. Автореферат канд. дис. – М.: МГИМО (У) МИД России, 2013. – 30 с.
24. Worldometers. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.worldometers.info/world-population/india-population/>
25. The Constitution of India. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.constitution.org/cons/india/const.html>
26. Доклад о развитии человека 2004. Культурная свобода в современном многообразном мире. – М.: Изд-во «Весь Мир», 2004. – 328 с.
27. Ванина Е.Ю. Индия: История в истории. – М.: Наука: Вост. лит., 2014. – 343 с.
28. Deshpande P. Creative Pasts: Historical Memory and Identity in Western India, 1700-1960. – Columbia University Press, 2007. – 320 p.
29. Interview: Prachi Deshpande, Department of History // Center for South Asia Studies. – 2006. – Vol. 17. – P. 2-6.
30. Opposition Boycotts Savarkar Portrait Function // People's Democracy. – 2003. – Vol. XXVII. – № 9. – March 02.
31. Gill M.S., Bhardwaj P.D. The Religious Composition of India's Population // Sarjana. – 2010. – Vol. 25. – № 2. – December. – P. 61-76.
32. Maharashtra's Shivaji Memorial Grows Taller To Top Buddha Statue In China // NDTV. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.ndtv.com/india-news/maharashtra-government-wants-to-increase-height-of-shivaji-memorial-1673523>
33. Shivaji Memorial will be the tallest statue in the world // The Economist Time. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <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. Indiamart. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.indiamart.com/proddetail/sant-tukaram-maharaj-7128245730.html>
35. Savarkar cries for attention, even in BJP bastion // The Times of India. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://timesofindia.indiatimes.com/city/ahmedabad/Savarkar-cries-for-attention-even-in-BJP-bastion/articleshow/838427.cms/>

Метелёва Т.А. Трансформация политики памяти в условиях глобализации (на примере Турции и Индии).

В статье на примере двух государств – Республики Турция и Республики Индия – рассмотрены формы и способы осуществления преобразований в политике памяти в последние десятилетия, выявлены их направления, проанализировано положительное и отрицательное влияние на социум. Показано, что политика исторической памяти жестко коррелирует с политическим дискурсом страны, однако все больше реагирует на внешние вызовы. Изменения в политике памяти означают и изменения в семантической организации пространства страны. В то же время широкий политико-культурный и, соответственно, мемориальный плюрализм не является гарантией социального согласия. Установлены важные составляющие опыта осуществления политики памяти в указанных странах, которые могут быть учтены в развитии соответствующего направления государственной политики Украины.

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

Meteliová T. Transformation of the Memory Policy in the Conditions of Globalization (by an Example of Turkey and India).

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.

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