

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

ЕВРОПА МЕНЬШИНСТВ
—
МЕНЬШИНСТВА В ЕВРОПЕ
Этнокультурные, религиозные
и языковые группы

Отв. редакторы и составители
М.Е. Кабицкий, М.Ю. Мартынова

МОСКВА
2016

ББК 63.3-36(4)+63.5(3)

УДК 39+94.4(4)

Е24

*Опубликовано при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда, грант № 15-01-14045
(XI конгресс антропологов и этнологов России)*

*Публикация подготовлена в рамках Программы фундаментальных
исследований РАН «Историческая память и российская идентичность»*

Рецензенты:

д.и.н. Л. Б. Заседателева

д.и.н. А. Н. Коожановский

Европа меньшинств – меньшинства в Европе: Этнокультурные, религиозные и языковые группы / Отв. ред. и составители *М. Е. Кабицкий, М. Ю. Мартынова.* М.: ИЭА РАН, 2016.
– 302 с.

ISBN 978-5-4211-0156-7

Книга написана участниками секции XI конгресса антропологов и этнологов России «Этнические (национальные), расовые, религиозные и языковые меньшинства в странах Европы» и посвящена современным тенденциям в динамике этнокультурного облика Европы под воздействием интеграционных процессов, глобализации и миграции населения. Исследования основаны на результатах полевых изысканий этнографического и социально-антропологического характера, многочисленных интервью, анализе статистических данных и других письменных источников.

ББК 63.3-36(4)+63.5(3)

УДК 39+94.4(4)

ISBN 978-5-4211-0156-7 © Институт этнологии и антропологии РАН – 2016

© Коллектив авторов – 2016

СОДЕРЖАНИЕ

От ответственных редакторов

М.Е. Кабицкого, М.Ю. Мартыновой

Об изучении проблемы меньшинств 5

Волков В.В.

Идентичности этнических меньшинств как объект анализа в Латвии в 1991–2014 гг. 9

Ермолин Д.С.

Свои среди чужих, чужие среди своих: косовские сербы в г. Ниш (Сербия)..... 43

Кабицкий М.Е.

Конструирование образа «Чужого»: этнокультурные группы в Южной Европе 71

Кукаренко Н.Н.

Билингвальные компетенции детей-иммигрантов в мультикультурном социуме (на примере семей русских иммигрантов в Норвегии)..... 94

Любарт М.К.

Культурное движение «Ledemsav» в современной французской Бретани..... 111

Мартынова М.Ю.

Модель Триеста и население итальяно-славянского пограничья 146

Мороз Я.И.

Фольклорные элементы в рассказах цыган-евангелистов..... 174

Новик А.А.	
Черногорцы племени мрковичи: между исламом, Евросоюзом, памятью маршала Тито и костюмом невесты.....	189
Попова М.П.	
Сохранение идентичности у арбешей – исторического этноязыкового меньшинства в Италии.....	224
Прелич М., Златанович С.	
Интеркультурность и локальная идентичность: пример села Бело-Блато (Воеводина, Сербия).....	234
Радойичич Д.	
Русские кладбища в Черногории и Сербии как хранители этничности и религиозности	251
Фаис О.Д.	
Сицилийцы: этническое меньшинство или особая этническая общность? (к вопросу об идентичности сицилийцев).....	271

«Существование меньшинства является вопросом факта, а не определения... Я узнаю меньшинство, когда я его вижу».

Макс Ван дер Стул.

Об изучении проблемы меньшинств

*От ответственных редакторов
М.Е. Кабицкого, М.Ю. Мартыновой*

Европа переживает непростое время. Массовые миграции, активность автономистских и сепаратистских движений меняют лицо Старого континента. Всё чаще ставятся под сомнение такие фундаментальные ценности и проекты как европейская интеграция и мультикультурализм. Проблемы и процессы, наблюдаемые в странах Европы, не оставляют равнодушным исследовательское сообщество (в частности, и в России), их опыт и выводы, при условии должного осмысления, могут оказаться ценными и для других регионов мира.

Интерес к теме европейских этнокультурных меньшинств является традиционным для российских исследователей. Ещё в 1997 г. вышел сборник «Этнические меньшинства в современной Европе» (М.: Вост. лит.). Во многом данной тематике посвящены статьи в книгах, написанных учеными Центра европейских и американских исследований ИЭА РАН: «Этнические проблемы и политика государств Европы» М.: ИЭА РАН, 1998), «Европа на рубеже III тысячелетия. Народы и государства» (М.: ИЭА РАН, 2000), «Европейская интеграция и культурное многообразие» (М.: ИЭА РАН, 2009) и «Очерки о европейской идентичности и многокультурности» (М.: ИЭА РАН, 2013) и др. Недавно появилось издание «Национальные меньшинства в странах Центральной и Юго-Восточной Европы: исторический опыт и современное положение» (М.: Институт славяноведения РАН, 2014).

В июле 2015 г. в рамках Конгресса этнологов и антропологов России проходило заседание секции «Этнические (национальные), расовые, религиозные и языковые меньшинства в странах Европы». В выступлениях российских и иностранных участников были рассмотрены проблемы идентичности, языка, религии, традиционной культуры и современного положения ряда этнических групп, проживающих в европейских странах. Географически тематика выступлений охватывала область от Норвегии до Балкан и от стран Восточной Европы до Италии, Испании и Португалии. Участники секционного заседания отметили необходимость развивать этнографическую европеистику, и в частности изучение меньшинств и малых групп в странах Европы и поддержали предложение сопредседателя секции М. Ю. Мартыновой об издании сборника статей по темам докладов секции.

Термин меньшинство в науке и политике толкуется неоднозначно. Но именно в Европе он звучит чаще всего. Еще во второй половине XIX века статус меньшинств регулировался законодательством отдельных стран и двусторонними договорами. В последующие годы права меньшинств в Европе постепенно укреплялись и даже порой служили обоснованием для передела границ. Начало 90-х годов XX века, этнические конфликты этого периода стимулировали новую волну внимания к проблеме меньшинств. В 1992 г. на саммите СБСЕ/ОБСЕ был учрежден пост Верховного комиссара по делам национальных меньшинств. Совет Европы принял в том же году Хартию региональных языков, а в 1995 г. Рамочную Конвенцию о защите прав национальных меньшинств (обе вступили в силу в 1998 г.). Страны СНГ в 1994 г. разработали Конвенцию об обеспечении прав лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам (см. подробнее, Мартынова

1995). Т.о. термин меньшинство несет в себе определенную юридическую нагрузку, хотя международные документы не содержат четкого определения этого понятия. По словам первого комиссара СБСЕ/ОБСЕ по национальным меньшинствам Макса ван дер Стула, «существование меньшинства является вопросом факта, а не определения <...> Осмелюсь сказать, что я узнаю меньшинство, когда я его вижу». В последнее время в европейских странах все чаще используется понятие языковое, а не этническое или национальное меньшинство, даже в тех случаях, когда представители этих групп говорят на том же языке, что и большинство населения страны.

Мы в своей книге не ставили целью анализ аспекта проблемы в части понятийного толкования термина и не стремились рассматривать политические вопросы, связанные с определением статуса меньшинств в целом, или в каждой из стран по-отдельности. Авторы использовали преимущественно этнографический метод сбора материалов. Основываясь на эмпирических результатах полевых исследований в разных регионах Европы и других источниках, мы пытались найти критерии, которые позволяют говорить о существовании локальной идентичности той или иной части населения Европы, анализировали культурную специфику отдельных этнокультурных, религиозных и языковых групп, тех групп, которые мы, подобно Максу Ван дер Стулу, увидели своими глазами.

В книгу вошли статьи как о традиционных, или исторических меньшинствах в странах Европы, так и о новых, в частности, образовавшихся в результате миграций; рассматриваются темы дву- и многоязычия, конфессиональных различий, многокультурности, внутренней и внешней идентичности, её бытового и научного восприятия и осмысления.

Литература:

- Европа на рубеже III тысячелетия: Народы и государства. Отв. ред. М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2000.
- Европейская интеграция и культурное многообразие. Отв. ред. М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2009.
- Кабицкий М. Е.* Феномен малого города / посёлка в Южной Европе: к постановке проблемы // Малые города – большие проблемы. Социальная антропология малого города. М.: ИЭА РАН, 2014.
- Мартынова М.Ю.* Национальные меньшинства в странах Восточной Европы в 90-е годы. Поиск мирных решений. Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 91. М.: ИЭА РАН, 1995.
- Национальные меньшинства в странах Центральной и Юго-Восточной Европы: исторический опыт и современное положение. Отв. ред. Е.Л. Серапионова. М.: Институт славяноведения РАН, 2014.
- Очерки о европейской идентичности и многокультурности. Отв. ред. М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2013.
- Этнические меньшинства в современной Европе // Отв. ред. Н.Н. Грацианская, А.Н. Кожановский. М.: Вост. лит., 1997.
- Этнические проблемы и политика государств Европы // Отв. ред. Н.Н. Грацианская, М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 1998.

Применяемые в книге сокращения названий научных и образовательных учреждений

- ИЭА РАН – Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Мицклюха-Маклая Российской академии наук
- МАЭ РАН – Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук
- МГУ – Московский государственный Университет им. М. В. Ломоносова
- САНИ – Сербская академия наук и искусств
- САФУ – Северный (Арктический) Федеральный Университет им. М. В. Ломоносова
- УНЦСА РГГУ – Учебно-научный центр социальной антропологии Российского государственного гуманитарного университета

B. B. Волков

Идентичности этнических меньшинств как объект научного анализа в Латвии в 1991–2014 гг.

Резюме: Автором рассматриваются особенности подходов к идентичностям этнических меньшинств в научных дискурсах современной Латвии. Эти дискурсы анализируются, исходя из двух традиций понимания идентичностей этнических меньшинств: в контексте идей нации и интегрированной национальной идентичности, а также гуманистических идей равенства прав человека на культивирование своеобразной социальной, в том числе, и этнической идентичности. Показано, что в современных социологических исследованиях в большей степени, чем в политической жизни, намечаются взгляды в духе либерального мультикультурализма – единственной приемлемой методологической основы для демократической версии толкования соотношения идентичностей этнических меньшинств и этно-национального большинства.

Ключевые слова: коллективная идентичность, этническое меньшинство, этно-национальное большинство, либеральный мультикультурализм.

Идентичности этнических меньшинств и национальная идентичность

Национальная идентичность и идентичности этнических меньшинств в различных отраслях гуманитарного и социального знания рассматриваются как различные виды

Волков Владислав Викторович – доктор социологии, ведущий исследователь Института философии и социологии Латвийского Университета, Рига (Латвия). Эл. адрес: valdislavs.volkovs@inbox.lv.

коллективных идентичностей (*Hall* 1999; *Karolewski* 2006: 39; *Smith* 1991: 143–145; *Tavani* 2012: 5). Коллективный характер идентичностей означает, что их источником выступают разные по объёму, социальными претензиям и возможностям социальные общности, группы от численно небольших до таких крупных, как нации, сообщества наций и человечество в целом (*Cohen* 1985: 12; *Delanty* 2003: 2–4; *James* 2006: 1–9). Одновременно подчёркивается важность для членов этих общностей осознания принадлежности к ней и наличия коллективно разделяемых ценностей. Эти общности обладают способностью формулировать и преследовать цели, отражающие интересы коллективного целого, противостоящего другим социальным общностям (*Macionis, Gerber* 2010: 153; *Reicher* 1982: 41–83; *Sherif, Sherif* 1956: 143–180; *Turner* 1982: 15–40). Тем самым коллективная идентичность выступает ресурсом для социальной солидарности её членов и одновременно служит границей в противопоставлении другим коллективным идентичностям (*Cohen* 1985: 12–15; *Eisenstadt, Giesen* 1995: 75).

Для личности характерны устойчивые социальные связи с различными социальными общностями и группами, что создаёт предпосылки для формирования её многих социальных и коллективных идентичностей (*Barrett* 2010: [2.1]; *Klandermans, de Weerd* 2000: 75; *Stryker* 2000: 28). Подчёркивание своей коллективной идентичности путём социальной категоризации, отождествления с социальной группой, помогает человеку определить его место в социальном мире (*Barrett* 2010: [7.2]). Но в зависимости от степени значимости различных коллективных идентичностей складывается их иерархия (англ. salience hierarchy of identities) (*Stryker* 1980: 60–61). Такая иерархия идентичностей выстраивается вокруг доминирующей идентичности (*Barrett* 2010: [3.1]). Наиболее выпукло

коллективная идентичность социального актора реализуется в его политической мобилизации (*Melucci* 1995: 44; *Sartori* 1976: 44; *Wildavsky* 1987: 7).

Этническая идентичность связывает человека с этнической группой на основе общих культурных характеристик, которые могут включать религиозную, языковую и даже политическую общность, отличающих эту группу от других групп (*Scott, Marshall eds.* 2005: 197–198). В понимании национальной идентичности отмечаются общность территории, истории, мифологии, культуры, общность законов, а также экономики (*Smith* 1991: 14). При характеристике отличий национальной идентичности от этнической подчеркивается, что первая в значительно большей степени демонстрирует связь человека снацией, как территориально-политической общностью (*Kymlicka* 2007: 88–97; *Хабермас* 2001: 363–373). Однако в понимании как этнической, так и национальной идентичностей прослеживается принцип культурной и политической нейтральности: ни один из этих видов коллективной идентичности не противопоставляется другим, как более, или наоборот, менее, ценным или значимым. Иное дело, если идёт речь об идентичностях социальных, включая, этнические меньшинства. Здесь понятие «меньшинства» связано с принципом субординации и неравенства, так как «меньшинство» противопоставляется «большинству» (*Scott, Marshall eds.* 2005: 415). В реальности часто формируются асимметричные отношения между этническими группами, которые приводят к разной степени доступа к ресурсам, влияния на институты в обществе, к различному социальному статусу.

Особенно этот процесс рельефен там, где нация-государство формируется вокруг групп, составляющих ядро этнического большинства. В результате большинство ока-

зываются более лояльным к национальной идентичности, чем это проявляется у меньшинств (*Staerklé et. al* 2005: 8–9). Это позволяет социологам рассматривать этническое разнообразие в обществе, в том числе и в контексте проблем социального неравенства и стратификации, власти и подчинения (Гидденс 1999: 233–265; *Балибар, Валлерстайн* 2003: 48–67). Тем самым как концептуальный анализ использования термина «этническое (национальное) меньшинство», так и оценка реальной ситуации с этническими меньшинствами оказываются внутренне противоречивыми. С одной стороны, этнические меньшинства предполагают такое же их восприятие, как и других этнических групп, в том числе и тех, которые, прежде всего, связывают себя с национальным строительством. С другой стороны, в национальных государствах этническое большинство обладает большими ресурсами для закрепления своего языка и культуры в качестве общенациональных. А языки и культуры этнических меньшинств в соответствии, например, с Рамочной конвенцией Совета Европы о защите национальных меньшинств предусматривают ограниченное влияние на публичную сферу национальных государств. Тем самым анализ идентичностей этнических меньшинств может идти как в парадигме этнокультурного плюрализма, так и в парадигме этнокультурного и социального доминирования и стратификации.

Современное демократическое и этнически плюралистическое общество негативно оценивает субординацию различных коллективных идентичностей (*Eliassi* 2013: 62; *Morris, Braine* 2001: 22). Для либерального общества важно обеспечение прав личности на свободную социальную самореализацию, включая и выбор социальных связей, а тем самым коллективных идентичностей. Важно обеспечить сложно составной (multiple). характер коллек-

тивных идентичностей, или систему множественных лояльностей (*system of multiple loyalties*). в культурно и этнически плюралистическом демократическом обществе.

Множественность коллективных идентичностей может быть организована по различным принципам. Это может быть, например, принцип «концентрированных кругов» на подобие «матрёшки» (для национальной и локальной идентичностей); или же принцип «взаимно пересекающихся» идентичностей (например, национальных, этнических и религиозных). И даже принцип общих идентичностей для территориально «изолированных групп» (*Herrmann, Brewer 2004: 8–10*). Иерархия коллективных идентичностей может порождать их конфликт, в том числе и в политическую поляризацию (*Bornschier 2007: 23–25*).

Понимание идентичностей этнических меньшинств в современной этносоциологии

В социальной науке идентичность этнических меньшинств анализируется в рамках двух научных традиций, которые хотя и близки друг к другу и периодически взаимодействуют, но, всё же, отстаивают различные ракурсы рассмотрения. Эти традиции отражают два противоположных подхода к анализу социальных явлений – холистский и индивидуалистический (*Scott, Marshall eds. 2005: 297–298*).

Во-первых, это традиция исследования этно-культурных различий в обществе, как одного из сопутствующих факторов изучения феномена нации и национализма. В этом смысле идентичности недоминирующих этно-культурных групп рассматриваются, исходя из того, способствуют ли они утверждению национальной солидарности граждан одного национального государства, не взирая на их социально-классовые, этно-культурные, религиозные

отличия (Например: *Armstrong* 1982: 127, 241–282; *Berry* 1997: 6, 13; *Breuilly* 1982: 3, 300–332; *Кон* 2010: 35–36; *Кедури* 2010: 88–108; *Смит* 2004: 25; *Хобсбаум* 1998: 25–73).

Эта традиция, рождённая в эпоху подъёма европейских наций и национализмов в XIX веке, до сего дня культивирует в общественном сознании идею о том, что идентичности этнических меньшинств представляют собой сплав ценностей национальной идентичности и тех элементов этнической культуры, которые отличают этнические меньшинства от представителей этно-национального большинства. Однако делается акцент на том, что национальная идентичность по отношению к этно-культурным элементам идентичности обладает императивной силой (*Calhoun* 1993: 214–219, 221–222). Причём для такого известного исследователя национализма, как Эрнест Геллнер, идентичности этнических меньшинств оказываются интересны настолько, насколько успешны они будут на пути к модернизации, базирующейся на «всеобщей, стандартизированной и типовой» культуре (Геллнер 1991: 27–76, 89–128, 132–140, 210–253). Именно эта традиция стимулирует многих учёных исследовать идентичности этнических меньшинств исключительно как объект политики национальной интеграции.

В общесоциологической перспективе эта традиция описывается на различные версии функционализма и структурного функционализма (Э. Дюркгейм, Т. Парсонс). Т. Парсонс считал, что в обществе легитимна только одна нормативная культура, а носители иных культурных традиций должны быть лояльны по отношению к доминирующей культуре. Тем самым идентичности недоминирующих культурных групп воспринимаются как субординированные по отношению к доминирующей нормативной культуре (Парсонс 2000: 335–337, 359, 366, 452).

Именно идеи структурного функционализма легли в основу первого в рамках социологии определения этнического меньшинства, предложенного в середине 1940-х годов Л. Виртом, которое в той или иной степени встречается и в современных словарях по социологии (*Scott, Marshall 2005: 415*). По мнению Вирта, идентичность этнических меньшинств имеет не только отличительные «физические и культурные характеристики», но и является маркером дискриминированного положения членов этой группы в обществе (*Wirth 1956: 237–238*).

Во-вторых, это гуманистическая традиция исследования социальной идентичности личности как целостного явления, ярко проявившаяся задолго до эпохи расцвета наций, ещё в период Возрождения и Просвещения. Эта традиция провозглашает идеи равных прав людей на социальный выбор, а тем самым – и на культурные, в том числе и этно-культурные, способы осуществления этого выбора. Таким образом не может быть речи о субординации ценностей, которая императивно навязывается обществом личности, большинством меньшинству (*Hall 1996: 596–611*). Идентичности этнических меньшинств не сводятся только к универсальным и общенациональным ценностям, как это предпочитали считать представители либерализма и либертарианизма (*Barry 2005: 205, 208, 213*). Они – дуальные, и только поэтому возможна полноценная интеграция этнических меньшинств (*Baysu et al. 2011: 121–143; Manning, Roy 2007: 3–5; Martinovic, Verkuyten 2014; Sam, Berry 2010: 472–81*). Эти идентичности к тому же целостны, культурно опосредованы, включают в себя и те ценности, без которых представители этнических меньшинств не мыслят свою идентичность и свой «неповторимый образ жизни» (*Уолцер 2000: 17, 22, 41–42, 57; Хёфффе 2007: 140; Taylor 1994: 25–42, 58–59*).

В рамках современной социологической науки идеи о целостности идентичностей этнических и иных социальных меньшинств наследует либеральный мультикультурализм в понимании идентичностей этнических меньшинств как содержания одного из универсальных прав человека (*Kelly* 2005: 5–13; *Смит* 2004: 362–368). Здесь общая национальная идентичность рассматривается уже в рамках «дифференцированного гражданства» (*Karolewski* 2010: 23, 34, 81, 88–99; *Кимлика* 2010: 271, 288, 424–462). В частности, это означает не только признание обществом индивидуального права выбора меньшинствами своей идентичности. Признаётся и легитимность коллективных продуктов этого выбора, если он совершается в соответствии с принципами либеральной демократии, а тем самым и признание ценности коллективной идентичности этих меньшинств (*Tully* 2005: 417–418; *Young* 1999: 415–421; *Хабермас* 2001: 332–334).

Исследования идентичностей этнических меньшинств в латвийских социальных науках

Исследования идентичностей этнических меньшинств в независимой Латвии начались уже в 1990-е годы. Для авторов политологических и социологических исследований в основном важно показать, насколько национально-гражданские ценности проявляются в сознании представителей этнических групп в Латвии. В этом учёные видели показатели политической, гражданской и лингвистической интеграции этнических меньшинств в латвийском обществе, а, следовательно, и уровень межэтнической дистанции, в том числе и в интерпретации истории Латвии в XX веке. Одновременно показывался характер этнокультурного разнообразия различных секторов социально-экономической жизни, публичного политиче-

ского пространства, государственного и муниципального управления, культурной, образовательной и информационной среды, практикуемой политической культуры. Для социологов и политологов актуальным был вопрос, насколько успешен процесс натурализации для неграждан Латвии, какова ценность латвийского гражданства и чувства принадлежности к Латвии в среде этнических меньшинств. В целом представления о том, что идентичности этнических меньшинств должны быть интегрированы в национальную идентичность, которая базируется на латышском языке и культуре, занимают самое значительное место среди всех исследований этнических меньшинств в Латвии. Такой подход практически полностью доминировал в 1990-е годы, востребован он и сейчас (см., например: *Zepa* 1992, *Vēbers, Kārkliņa* eds. 1995, *Djačkova* 2000, *Pabriks et al.* 2000; *Indans, Kalniņš* 2000; *Zepa et al.* 2006; *Apīne* 2006; *Brands-Kehre, Rīce* 2005).

Популярность такого подхода стимулируется опасениями латышей, что усиление коллективной идентичности латвийских русских может угрожать национальной идентичности и стимулирует не межэтническую солидарность, а этнополитический конфликт. Особенно такие оценки распространены в части исследований, анализирующих ту часть системы образования Латвии, которая функционирует на русском языке (*Curika* 2008/2009: 2–17; *Čekse et al.* 2013: 15–21). Существенные различия в этно-символическом поведении латышей и русских (высокий уровень этнополитической мобилизации на выборах государственных и муниципальных органов власти, разновекторные политico-идеологические дискурсы «латышских» и «русских» СМИ, ярко выраженное межэтническое противостояние анонимных комментариев в интернете и т. д.) также побуждают исследователей считать нормальным явлени-

ем субординацию идентичностей этнических меньшинств по отношению к идентичности этно-национального большинства (*Broks* 2013: 21; *Zepa, Kļave eds.* 2011: 22–27).

Однако в 1990-е годы некоторая часть латвийских исследователей использовала идеи либерального мультикультурализма в изучении связей идентичностей этнических меньшинств и национальной идентичности. Например, были попытки рассмотреть латвийское общество, как объединение двух этнических общин – латышей и русских, что предполагает признание специфических интересов каждой из этнических общин (*Keniņš et al.* 1995: 15).

Ещё в середине 1990-х годов профессор И. Апине считала вполне нормальной для национального государства ситуацию, когда идентичность этнических меньшинств реализуется в создании ими своей элиты, интеллигенции, развитой системы национально-культурных обществ, образовательных учреждений, средств массовой информации, регулярного функционирования сферы культуры и т. д. Именно в таком качестве, по ее мнению, возможна интеграция этнических меньшинств в общество (*Apīne* 1995: 66–78). Однако такое широкое понимание идентичности этнических меньшинств редко было вплетено в социологические исследования.

Отход от структурно-функциональной парадигмы в исследованиях идентичности этнических меньшинств, рассматривавшей их как субординированные по отношению к идентичности этно-национального большинства, был связан с потребностью взглянуть на эти группы как на «индивидуальные» этнические общности, самостоятельно конструирующие свою идентичность в условиях восстановленной государственности. Наиболее полно в то время такой подход был представлен в историко-социологических трудах учёных из среды самих этнических меньшинств (Например, *Абызов* 1990/1991; *Гаврилин*

1999; *Инфантьев* 2007; *Ковалчук* 1998; *Никонов* 2008; *Пазухина* 2005; *Подмазов* 2010; *Фейгмане* 2000).

В течение последнего десятилетия идеи либерального мультикультурализма приобретают большую популярность среди части известных латвийских учёных. При этом в осмыслении идентичности этнических меньшинств характерно отсутствие какой-либо одной доминирующей парадигмы. Более того, многообразие теоретических подходов воспринимается как несомненная ценность. Ключевые идеи, лежащие в основе социологического анализа современной идентичности этнических меньшинств в Латвии, следующие:

1. Обоснование важности мультикультурного подхода в понимании идентичностей этнических меньшинств происходит в контексте интереса к постмодернистскому исследовательскому дискурсу, который предполагает рассматривать идентичности как «меняющиеся, фрагментарные, процессуальные». Одновременно идентичность этнических меньшинств рассматривается как социо-культурная форма индивидуальной субъективности личности, а общество – открытое к культурному многообразию, в том числе и в публичной сфере (например, в системе образования) (*Austers et al.* 2007: 2–19; *Klave, Zepa* 2012: 10–21; *Šnipīnikovs* 2013: 67–70).

2. Делаются важные методологические заключения о необходимости пересмотра восприятия интеграции идентичностей этнических меньшинств в рамки национальной идентичности в духе Дюркгейма и Парсонса, идеи которых стали методологическим обоснованием ассимиляции этно-культурных различий (*Muižnieks* 2010: 15–20, 25, 29; *Zepa et al.* 2006: 4–10).

3. Частью учёных критикуются представления о национальной идентичности как культурно гомогенном обра-

зовании, истоки которых коренятся в концепциях представителей немецкой «исторической школы» XIX века, а также критика редукции индивидуальной идентичности человека, его многообразных социально-экономических практик исключительно к этно-групповой идентичности (*Kruk* 2012: 33–44; *Rozenvalds* 2013: 56–58; *Šuplinska, Lazdiņa* 2009: 57, 116, 387–401).

4. Критика влиятельного в Латвии этнополитического дискурса, который ориентирован на технологии власти, на принижение ценности индивидуальных прав по сравнению с коллективными правами нации, на «исключающую политическую культуру» в отношении этнических меньшинств, распространённого по отношению к ним дискурса ненависти (*Hanovs* 2012: 7–20; *Golubeva et al.* 2007: 3–47; *Brands-Kehre* 2010: 95–102).

5. Акцентирование позитивной роли этнических меньшинств как полноправных субъектов в формировании современного гражданского общества в Латвии (*Makarovs, Strode* 2005: 6–20; *Rungule et al.* 2006: 25–44; *Šūrpule* 2007: 34–41; *Golubeva et al.* 2010: 60).

Латвийские учёные об идентичностях этнических меньшинств как объекте этносоциологического анализа

В августе 2013 – январе 2014 годов автор статьи провёл опрос латвийских учёных, профессионально занимающихся исследованием межэтнических отношений. Цель исследования состояла в выявлении оценки респондентами проводимых в Латвии исследований этнических меньшинств, их основных достижений и существующих проблем. Одновременно ставилась задача понять, каким теоретическим подходам в исследовании этнических

меньшинств респонденты отдают предпочтение¹.

Если кратко обобщить высказывания респондентов, то можно сказать, что структурно-функциональная модель понимания идентичности этнических меньшинств теряет свою популярность. Ей на смену приходят социально-конструктивистские, мультикультурные версии, а также методологические подходы критической теории, неомарксизма и персонализма. Причём для латвийских исследователей, особенно из среды этнических меньшинств, дистанцирование от структурно-функционалистской версии идентичности этнических меньшинств сопровождается также критикой его идеологизированной версии, проявляющейся в националистическом дискурсе. Эти респонденты склонны воспринимать идентичность этнических меньшинств в большей степени не столько как структурный элемент в рамках национальной идентичности, сколько как форму реализации социальной идентичности личности, принадлежащей к одному из этнических меньшинств страны.

¹Автор отобрал 20 респондентов, хорошо известных в Латвии специалистов, из которых 10 – это исследователи латыши, а 10 – из среды этнических меньшинств. 18 респондентов – доктора наук, из них 10 профессоров и ассоциированных профессоров. Распределение респондентов отражает и возрастную структуру групп научных работников: 6 респондентов занимается научными исследованиями до 10 лет, 11 – от 10 до 30 лет, 3 – выше 30 лет. Специализация респондентов отражала и разнообразие социальных и гуманитарных наук, которые исследуют вопросы национальной и этнической идентичности (2 социолога, 3 политолога, 2 философа, 5 историков, 4 специалиста по социальной коммуникации, 2 психолога, 1 культуролог и 1 языковед) (Принятые обозначения в цитировании: Л – респонденты-латыши, ЭМ – респонденты из среды этнических меньшинств; второй символ: С – социолог, П – политолог, Ф – философ, И – историк, СК – специалист по социальной коммуникации, К – культуролог, Я – языковед).

Некоторые общие условия исследования этнических меньшинств

Несмотря на то, что исследования этнических меньшинств в Латвии имеют солидную традицию и проходят в рамках различных социальных и гуманитарных наук, некоторые опрошенные учёные полагают, что, например, в социальной психологии эта тема не получила распространения. Среди причин называлось отсутствие валидной методологии и инструментария, а также слабость исследовательской традиции и давление политической конъюнктуры:

«Почему так мало исследований этой темы в психологии? Присутствует некоторый страх. Это политика. Но в целом не могу объяснить, почему у психологов нет таких исследований. Этнический вопрос один из самых сложных – это причина конфликта в государстве» (ЭМ, П).

Часть респондентов считает, что не способствует таким исследованиям слабая междисциплинарная коммуникация учёных, изучающих этнические меньшинства в Латвии, особенно по фундаментальным проблемам национальной и этнической идентичности. Один эксперт считает, что некоторые научные понятия, без которых невозможен анализ этнических меньшинств, например, понятие «национальное государство», принимаются априори, не подвергаются анализу, носят идеологизированный характер:

«У нас нет никаких дискуссий по теоретическим подходам, и особенно у историков... Важен междисциплинарный подход, с которым мы не очень справляемся» (ЭМ, К).

Один из экспертов полагает, что качество проводящихся исследований этнических меньшинств отражает уровень самостоятельности социальной науки в целом:

«Слабая база таких исследований, которая не позволяет самим учёным их организовывать с точки зрения

вопросов и целей, которые интересуют самих исследователей, а не только заказчика... У нас голос учёных очень слабый... Нет длительной традиции исследования какого-либо феномена» (ЭМ, СК).

Основные парадигмы исследования и эволюция взглядов респондентов на этнические меньшинства Латвии

В качестве методологической основы своего понимания специфики идентичности этнических меньшинств респонденты называли также теории У. Кимлики, Ю. Хабермаса (ЭМ, К.), Р. Брубейкера, Яна (Л, Ф.), теории мультикультурализма в целом (Л, И; ЭМ, К; Л, П.), либо приводили аргументацию мультикультуралистов для обоснования необходимости существования публичного информационного пространства в Латвии и на русском языке (Л, СК), неомарксизм (австромарксизм) (Л, П.).

Один из экспертов считает, что исследования этнических меньшинств в Латвии обогатились бы, если бы протекали в контексте дискуссий между приверженцами мультикультурализма и либерализма:

«У нас неизвестны дискуссии между мультикультуралистами и либералами, которые протекают в западной науке. Дискуссия о мультикультурализме для нас была бы полезна, чтобы осознать, какой это взгляд» (ЭМ, К).

В то же время небольшая часть респондентов считает, что некритическое использование теорий, в которых проповедуется «жесткая» линия мультикультурализма, не приемлема для Латвии (ЭМ, СК; ЭМ, К).

Характерно, что с такой критикой этого теоретического направления выступили как раз респонденты из среды этнических меньшинств. И именно в этой среде чаще всего происходят дискуссии по вопросу о понимании коллек-

тивных прав и коллективной идентичности этнических меньшинств. При этом респонденты латыши, как правило, вовсе не стремились затрагивать подобные дискуссионные вопросы.

Уловимые различия методологических позиций большинства респондентов, не стремящихся политизировать вопрос об этнических меньшинствах, пролегают не между жесткими вариантами мультикультурной и либеральной парадигмы, а внутри либеральной парадигмы исследования. И не между примордиалистским и конструктивистским подходом к пониманию этнической и национальной идентичности, а между различными вариантами социального конструктивизма – в приоритетном интересе к «конструированию» идентичностей этнических меньшинств, либо новой взаимосвязи («интеграции»). их идентичностей и национальной идентичности.

Эволюция представлений о природе идентичности этнических меньшинств

Большинство респондентов признались в том, что их взгляды на характер идентичности латвийских этнических меньшинств претерпели серьёзную эволюцию, которая состояла в переориентации от примордиалистского, этно-символического восприятия этнический идентичности к социальному-конструктивистскому:

«Преподаватели нас воспитывали, что теория – это идеология... Конструктивистский подход мне кажется более здоровым. В своих исследованиях я опираюсь на праксеологический подход. Этническая идентичность, и тем более национальная, конструируется. Культурные практики, которые меняются, формируют некую другую идентичность, эта идентичность может быть множественная» (ЭМ, К).

Близкие мысли высказали и другие респонденты, как латыши, так и представители этнических меньшинств. Важнейшим стимулом такой переориентации становится открытие новых тем в истории и культуре Латвии, которые не были популярны в советский период. Это, прежде всего, касается «открытия темы «латвийских русских» в исследованиях русских историков в 1990-е годы» (ЭМ, К).

Один из историков отметил также, что эволюция его взглядов на сущностные характеристики латвийских этнических меньшинств проходила от представлений о них как элементе этнокультурного разнообразия страны к восприятию в контексте институтов гражданского общества и государства:

«Если раньше я воспринимал понятие «этническое меньшинство», исходя из этнокультурного и этнолингвистического нарратива, то сейчас в контексте концепций «гражданского общества» и «национального государства» (ЭМ, И).

Однако один из респондентов полагает, что отходить от этно-символического представления об идентичностях этнических меньшинств к иным парадигмам следует с оговорками. Причиной является, по его мнению, глубокое переживание латышами собственной истории, в том числе и опыта взаимодействия с иными этническими группами Латвии:

«Я не могу анализировать национальные меньшинства без того, чтобы не анализировать травматическое прошлое и политику памяти национального большинства. Я понял, что латыши не воспринимают нацменьшинства, как нечто, что существует со своим собственным профилем. Это – абстрактная масса, которая время от времени доставляет проблемы» (ЭМ, СК).

Востребованность структурно-функционалистской парадигмы в исследованиях этнических меньшинств

Некоторые ответы респондентов говорят об актуальности применения структурно-функционалистского подхода к анализу латвийских этнических меньшинств. Следует сразу отметить, что необходимость этого подхода проявлялась в основном в ответах именно латышских респондентов, а также тех представителей этнических меньшинств, кто длительное время занимался исследовательской и организаторской работой в рамках политики интеграции латвийского общества, что соответствует идее «порядка», столь востребованной в социологии Э. Дюркгейма и Т. Парсонса. В высказываниях латышских респондентов идентичность этнических меньшинств рассматривается в контексте интеграции латвийского общества (Л, Ф), важности освоения этническими меньшинствами латышской культуры (Л, И) и общегражданских ценностей (Л, СК). Так, например, один из респондентов обращает внимание на общегражданские национальные ценности как основу идентичности этнических меньшинств:

«в Даугавпилсе среди меньшинств большая доля граждан, чувство принадлежности к Латвии на протяжении многих поколений... Например, старообрядцы больше себя ощущают латвийскими русскими, а не российскими... Но при этом важно для граждан из среды меньшинств сохранение собственной этнической идентичности» (Л, СК).

Один из респондентов из среды этнических меньшинств, долго занимавшийся прикладными вопросами интеграции латвийского общества, сослался на встречающийся в западной науке взгляд о латвийских русских, как «имперском меньшинстве», наподобие «венгров Словакии и Румынии», считая, что эта аналогия работает,

так как латвийские русские ведут себя иначе, чем другие этнические меньшинства. Но главное – не действует либерально-политическая парадигма по причине как влияния латышской диаспоры в странах Запада, считающей русских инородным телом, так и «мягкой силы» России, проявляющейся в политике «Русского мира»:

«Востребованности этой либеральной парадигмы нет и со стороны русского меньшинства... Меньшинство не хочет концептуализировать себя в публичном пространстве как меньшинство. Оно хочет быть равным партнером. Это создает ряд проблем, потому что такая модель возможна в федеративном государстве. И вызывает очень большие опасения со стороны большинства» (ЭМ, СК).

Для некоторых респондентов формулировки понятия «этническое меньшинство», присутствующие в латвийских правовых документах, оказываются вполне достаточными и для научных исследований. Такое отношение к этому понятию встречается именно в ответах респондентов латышей (Л, И; Л, СК).

Структурно-функциональный анализ в значительной степени исходит из представления об обществе как структурированной социальной системе. В этом смысле это направление интересует, какое место занимают этнические меньшинства в обществе, каков диапазон отношений между этими меньшинствами и этно-национальным большинством. Эти возможности структурно-функционального анализа особо интересовали именно респондентов из самой среды этнических меньшинств, так как они особо восприимчивы к проблеме справедливого распределения ресурсов в обществе, где уровень политического участия этих меньшинств и представленность в элите общества крайне незначительны. В этом аспекте важны мысли тех респондентов, которые считают важным опубликовать статисти-

ческие данные об этнической принадлежности занятых в народном хозяйстве, в административных и управлеченческих структурах государства (Л, П; Л, С). Важным оказывается и признание особой коллективной идентичности русских как «лингвистической общины Латвии»:

«За русской общиной правящая политическая элита не признаёт статуса национального меньшинства. Латышская официальная наука считает, что русской общины в Латвии нет вообще» (ЭМ, И).

Структурно-функционалистская парадигма востребована в научных трудах социолингвистов, так и в ответах респондентов. Именно представители этой отрасли социального знания чаще всего исходят из представления о необходимости субординации государственного языка и языков этнических меньшинств, что проявляется и в нормативистском подходе в оценке лингвистического поведения этнических меньшинств. При этом респонденты-латыши особо подчёркивают статус этой идентичности как «меньшинственной» по отношению к «этническому большинству Латвии» (Л, Я).

Критика представлений об этнических меньшинствах как субординированных группах

Признание сложности этнополитической ситуации в современной Латвии и нежелательность априорных суждений о моделях идентичности этнических меньшинств стимулирует обращение исследователей к теориям, разрабатываемых в рамках либеральной и мультикультурной парадигм. В них видятся интеллектуальные ресурсы, позволяющие обратить внимание на угрозы маргинализации этнических меньшинств:

«Для нашего общества наиболее приемлем либерализм, теории, отражающие многокультурность. Имен-

но на этой основе необходимо рассматривать проявления сегрегации и маргинализации в обществе. Но в целом мы пока выпали из этих дискуссий» (Л, П).

Один из опрошенных специалистов по социальной коммуникации полагает, что среди особенностей латвийского общества – значительная роль в нём этнических меньшинств, которые стремятся, чтобы их язык использовался в публичном пространстве:

«Этнические меньшинства – это фактор, с которым нужно считаться. Это и практический вопрос, например, в сфере общественной коммуникации.... Важно чтобы меньшинства получали бы информацию о том, что происходит в Латвии, в том числе и на их родном языке» (Л, СК).

Такое понимание идентичности этнических меньшинств сопровождается критикой представлений о национальной идентичности в многоэтническом обществе как монолитном образовании, допускающем культурные различия только в форме субординированных, подчинённых единой идентичности второстепенных этно-культурных феноменов. Часть опрошенных учёных призналась, что по отношению к латвийским русским не используют понятие «этническое меньшинство», которое отсылает к идеям этнической стратификации и субординации:

«По отношению к латвийским русским я не использую понятия меньшинство, а этно-лингвистическая группа. Среди теорий наиболее адекватен социальный конструктивизм» (Л, С).

Однако наибольшее неприятие разделения этнического пространства на «большинство» и «меньшинства» проявляется среди русских респондентов, которые видят в такой категоризации и политическую составляющую. Одна из респондентов, которая профессионально изучает историю

и духовную культуру латвийских русских, отметила чрезмерную политизацию понятий, описывающих отношения этнических меньшинств и латвийского государства:

«Агрессивность» (политическая). терминов «этническое меньшинство», «нация», «политическая нация»...., которую так часто слышала от коллег по родному институту, приводила к тому, что эти понятия использовать в аудитории просто не хотела.» (ЭМ, Ф).

Но эксперты из латышской среды подчёркивают специфику политической истории Латвии как основу их взгляда на нелатышское население:

«Очень важно показать специфику Латвии по сравнению с Западной Европой, где в основном дискуссии по мультикультурализму разворачиваются по отношению к прибывшим мигрантам. Латвия всегда была многокультурной страной. Нужно это показывать. Но в советское время усилился приток представителей других этнических групп, проводилась русификация. Это и привело сознание латышей к травме» (Л, П).

В то же время немало опрошенных указали на то, что принятая во многих исследованиях модель восприятия идентичности этнических меньшинств как субординированных по отношению к национальной идентичности в реальности приводит к их оценке как «чуждых» идентичностей. Хотя при этом и признают, что

«сама по себе повестка для исследований меньшинств в Латвии отличается от ситуации в других странах Европы именно тем, что здесь в большей степени анализируются политические и символико-культурные проблемы взаимодействия нация-меньшинства, а не социально-экономические. Этому есть своё объяснение: активное использование концепции национального государства мотивирует исследователей обратиться к воз-

можному потенциалу конфликта. В Латвии политическая культура на данный момент (не важно, на какой стороне). вообще не в состоянии принять Другого в политическом ландшафте... Его мы не понимаем.» (ЭМ, СК).

Истоки такого понимания идентичностей этнических меньшинств как «чужих» коренятся, по мнению некоторых респондентов, во влиянии немецкого романтизма 19 века на бытующие современные представления о нации и национальной идентичности как гомогенных образований, в которых «язык является первичным и определяющим для нации, а не практики реальных людей» (ЭМ, СК).

Отход от априорных схем анализа идентичностей этнических меньшинств приводит некоторых респондентов к убеждению о важности рассмотрения этой идентичности, исходя из анализа реальных практик конкретных личностей, которые выстраивают свою поведенческую стратегию для адаптации во внешней среде.

Однако среди латышских респондентов в большей степени распространён взгляд, что приоритетный интерес в исследованиях этнических идентичностей к их культурно-символическим проявлениям – это не только результат волонтиаристского навязывания исследователем своей картины мира. На самом деле этно-социальная реальность в Латвии такова, что именно культурные и символические признаки этнических идентичностей в наибольшей степени появляются в общественной жизни, по сравнению, скажем, с социально-экономическими различиями между латышами и латвийскими русскими (Л, С).

(Ре)конструкция идентичности латвийских русских

Большинство респондентов из среды этнических меньшинств в той или иной степени профессионально занима-

ются изучением различных аспектов идентичности латвийских русских и особенностей её проявления обществе. Поэтому совсем не случайно, что эти респонденты отдают предпочтение в своих исследованиях различным версиям социального конструктивизма, критической теории, неомарксизму, как оппонентам структуралистскому восприятию идентичности этнических меньшинств. Есть и респонденты-латыши, которые полагают, что идентичность латвийских русских не вкладывается в привычные схемы «этнического меньшинства». Причём полноценная реконструкция идентичности русских в латвийском обществе для этого исследователя должна опираться и на социал-демократические представления австромарксистов К. Ренера, О. Бауэра, К. Каутского, стремившихся защитить коллективную идентичность недоминирующих этнических групп:

«У нас русские в Латвии – это довольно большая группа населения. Это самодостаточная группа населения. Самодостаточность проявляется количественно, представлена не только техническая, но и гуманитарная интеллигенция, газеты, журналы, СМИ, развиваются вузы, школы. Это драма и фарс, когда русский язык остаётся в статусе иностранного. Нужен хотя бы статус языка нацменьшинства. Это было бы логично, нормально и разумно. 20 век – это век социал-демократии. Нынешний же кризис показал кризис и крах либерализма» (Л, П).

Как и следовало ожидать, наибольшая рефлексия о смысле понятия «этническое меньшинство» свойственна ответам тех латвийских учёных, кто принадлежит к этническим меньшинствам и кто профессионально разрабатывает тему «русских в Латвии». Одна из исследовательниц назвала даже свои ответы «исповедью»:

«Как человеку, родившемуся в Латвии и имеющему наследственное, а не приобретенное гражданство, мне

режет слух, когда меня причисляют к этническому меньшинству. Я считаю себя (но другие не считают). русской латвийкой, знающей язык, культуру и традиции этой страны. Втиснуть в одно словосочетание «этническое меньшинство» тех же русских, евреев – национальные группы, пестрые по составу и по историческим корням в этом государстве – задача от лукавого» (ЭМ, Ф).

* * *

Коллективная идентичность этнических меньшинств – сложносоставное социальное явление, включающее как национальную, так и этно-групповую идентичности. Часть социологов рассматривает «меньшинственный» статус этих идентичностей в контексте проблем этно-социального неравенства и стратификации, власти и подчинения. Методологически эту идею подкрепляют взгляды представителей структурного функционализма, в которых национальная идентичность отождествляется с идентичностью этно-национального большинства, как нормативной моделью. Однако социологическая традиция, в том числе и в современной Латвии, всё реже рассматривает коллективную идентичность этнических меньшинств в парадигме структурного функционализма, что неизбежно приводит к оценке её как субординированной по отношению к идентичности этнонационального большинства. Интеллектуальный ресурс структурного функционализма в анализе идентичностей этнических меньшинств наиболее востребован в период исторических трансформаций национальной идентичности, когда остро стоит проблема интеграции этнокультурных различий в пространство доминирующей национальной культуры. Однако со второй половины XX века, когда задачи нациестроительства в целом оказались выполнены, важ-

ным представляется защита прав и людей, идентичность которых отличается от идентичности этно-национального большинства. В этих условиях социологическая мысль разрабатывает подходы, которые позволили бы представить идентичности недоминирующих социальных групп, этнических меньшинств, если они базируются на общенациональных ценностях, равноценными с идентичностью этно-национального большинства. В таком случае идентичность этнических меньшинств из маркера принадлежности к группе внутри этносоциальной стратификации имеет шансы стать одной из форм социального самоопределения личности.

Источники и материалы

ПМА – Полевые материалы экспедиции автора в Риге, Даугавпилсе, Резекне и Елгаве август 2013 г. – январь 2014 г (информанты просили не публиковать их фамилии).
Latvijas Republikas Satversme 2014 – Latvijas Republikas Satversme (2014). URL: <http://likumi.lv> (6.09.2014).

Литература

- Абызов 1990/1991 – Абызов Ю.* Русское печатное слово в Латвии. 1917-1944 гг. Stanford, 1990/1991.
- Балибар, Валлерстайн 2003 – Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. Москва: Логос-Альтера, 2003.
- Гаврилин 1999 – Гаврилин А.* Очерки истории Рижской епархии (XIX век). Рига: Филокалия, 1999.
- Геллнер 1991 – Геллнер Э.* Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991.
- Гидденс 1999 – Гидденс Э.* Социология. Москва: Эдиториал УРСС, 1999.
- Инфантьев 2007 – Инфантьев Б.* Балто-славянские культурные связи. Лексика, мифология, фольклор. Рига: Веди, 2007.

- Кедури 2010 – Кедури Э.* Национализм. СПб.: Алетейя, 2010.
- Кимлика 2010 – Кимлика У.* Современная политическая философия. Введение. М.: Издательский дом ГУ–ВШЭ, 2010.
- Ковальчук 1998 – Ковальчук С.* «Взыскания истину». Рига: Институт философии и социологии Латвийского университета, 1998.
- Кон 2010 – Кон Х.* Идея национализма. // Герасимов И., Могильнер М., Семёнов А. (ред.) Мифы и заблуждения в изучении империи и национализма. М.: Новое издательство, 2010. С. 27–61.
- Крук 2012 – Крук С.* Критика концепции интеграции латвийского общества. – Балтийский акцент. №1, 2012. С. 32–49.
- Никонов 2008 – Никонов В.* Староверие Латгалии. Резекне: Издание Резекненской кладбищенской и старообрядческой общины, 2008.
- Пазухина 2005 – Пазухина Н.* Культурные традиции латвийских староверов в 20–30 гг. XX века. – Иванов И. (ред.) Староверие Латвии. Рига, 2005. С. 119–126
- Подмазов 2010 – Подмазов А.* Рижские староверы. Рига: Институт философии и социологии Латвийского университета, 2010.
- Парсонс 2000 – Парсонс Т.* О структуре социального действия. М.: Академический проект, 2000.
- Смит 2004 – Смит Э.* Национализм и модернизм. М.: Практис, 2004.
- Уолцер 2000 – Уолцер М.* О терпимости. М.: Идея-Пресс, 2000.
- Фейгмане 2000 – Фейгмане Т.* Русские в довоенной Латвии. Рига: Балтийский русский институт, 2000.
- Хабермас 2001 – Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб: Наука, 2001.
- Хёффе 2007 – Хёффе О.* Справедливость. М.: Практис, 2007.
- Хобсбаум 1998 – Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 года. СПб.: Алетейя, 1998.
- Apīne 2006 – Apīne I.* Etnopolitikas analīze.// Dribins L., Šņitņikovs A. (eds.) Pretestība sabiedrības integrācijai:

- cēloņi un pārvarēšanas iespējas (etnicitātes, valsts un pilsoniskās sabiedrības mijiedarbības analīze). Rīga: Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts, LU aģentūra, 2006. P. 13–32.
- Apīne* 1995 – *Apīne I*. Latvijas minoritātes integrācijas procesa kontekstā. // Vēbers E., Kārkliņa R. (ed.) Nacionālā politika Baltijas valstīs. Rīga: Zinātne, 1995. P. 66–83.
- Armstrong* 1982 – *Armstrong J. A. Nations before Nationalism*. The University of North Carolina Press, 1982.
- Austers et al.* 2007 – *Austers I*, *Golubeva M*, *Strode I*. Skolotāju tolerances barometrs. Rīga: PROVIDUS, 2007.
- Barrett* 2010 – *Barrett M*. National and Ethnic Identities and Differences Today: A Psychological Perspective. Athens Dialogues E-Journal, 2010.
- Barry* 2005 – *Barry B*. Second Thoughts – and Some First Thoughts Revived. // Kelly P. (ed.) Multiculturalism Reconsidered. Culture and Equality and its Critics. Cambridge: Polity Press, 2005. P. 204–238.
- Baysu et al.* 2011 – *Baysu G*, *Phalet K*, *Brown R*. Dual Identity as a Two-Edged Sword Identity Threat and Minority School Performance. // Social Psychology Quarterly. 2011. Nr. 74 (2). P. 121–143.
- Berry* 1997 – *Berry J. W*. Immigration, Acculturation, and Adaptation. // Applied Psychology. An International Review. 1997. Nr. 46 (1). P. 5–33.
- Bornschier* 2007 – *Bornschier S*. Social Structure, Collective Identities, and Patterns of Conflict in Party Systems: Conceptualizing the Formation and Perpetuation of Cleavages. // URL: http://www.simon-bornschier.eu/1/23/resources/publication_143.pdf, 2007.
- Brands-Kehre* 2010 – *Brands-Kehre I*. Pilsonība, līdzdalība un pārstāvniecība. // Muižnieks N. (ed.) Cik integrēta ir Latvijas sabiedrība? Sasniegumu, neveiksmju un izaicinājumu audits. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2010. P. 95–124.
- Brands-Kehre, Pūce* 2005 – *Brands-Kehre I*, *Pūce I*. Politiskā nācija un pilsonība. // Rozenvalds J. (ed.) Cik demokrātiska ir Latvija. Demokrātijas audits. Rīga: LU Akadēmiskais

- apgāds, 2005. P. 21–34.
- Breuilly 1982 – Breuilly J. Nationalism and the State. Manchester: Manchester University Press, 1982.
- Broks 2013 – Broks J. Nacionālā identitāte: vispārējie modeļi un Latvijas gadījums. // Akadēmiskā dzīve. 2013. Nr. 49. Rīga: LU. P. 14–22.
- Calhoun 1993 – Calhoun C. Nationalism and Ethnicity. // Annual Review of Sociology. 1993. Vol. 19. P. 211–239.
- Cohen 1985 – Cohen A. P. Symbolic Construction of Community. London: Routledge, 1985.
- Curika 2008/2009 – Curika L. Dalīta izglītība – dalīti pilsoņi? Rīga: PROVIDUS, 2008/2009.
- Čekse et al. 2013 – Čekse I., Geske A., Grīnfelde A., Kangro A. Skolēnu valstiskā un Eiropas piedeļbas apziņa, dzīvojot multikulturālā sabiedrībā: Igaunijas un Latvijas salīdzinošais piemērs.// LU raksti. Izglītības vadība. 2013. Nr. 792. P. 14–26.
- Delanty 2003 – Delanty G. Community. Key Ideas. London: Routledge, 2003.
- Djačkova 2000 – Djačkova S. Valodas loma reģiona attīstībā. Rīga: LU Socioloģijas katedrā, 2000.
- Eisenstadt, Giesen 1995 – Eisenstadt S. N., Giesen B. The construction of collective identity. In: Archives Européennes de Sociologie, 1995. Vol. XXXVI. No. 1. Pp. 72–102.
- Eliassi 2013 – Eliassi B. Contesting Kurdish Identities in Sweden: Quest for Belonging Among Middle Eastern Youth. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Golubeva et al. 2010 – Golubeva M., Kažoka I., Pentikäinen M., Malloy T.H., Plasseraud Y., Daskalovski Z., Rajevska F., Curika L., Kirss L., Gould R., Vetik R. Inclusion Unaffordable? The Uncertain Fate of Integration Policies in Europe. Rīga: PROVIDUS, 2010.
- Golubeva et al. 2007 – Golubeva M., Rožukalne A., Kažoka I., Curika L., Ārnesta I., Herca M., Buševa T., Jermaks M., Mardaņa I. Izaicinājums pilsoniskajai līdzdalībai. 2008. gada gala ziņojums. Rīga: PROVIDUS, 2007.

- Hall* 1999 – *Hall R. B.* National Collective Identity: Social Constructs and International Systems. New York: Columbia University Press, 1999.
- Hall* 1996 – *Hall S.* The Question of Cultural Identity. // *Hall S., Held D., Hubert D., Thompson K. (eds.) Modernity. Introduction to Modern Societies.* Blackwell Publishers, 1996. P. 595–634.
- Hanovs* 2012 – *Hanovs D.* Kā pētīt “nepareizas” atmiņas Latvijā? // *Letonica. Humanitāro zinātnu žurnāls.* 2012. Nr. 2 (23). Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts. Pp. 7 – 20.
- Herrmann, Brewer* 2004 – *Herrmann R. K., Brewer M. B.* Identities and Institutions: Becoming European in the EU. In: *Herrmann R. K., Brewer M. B. (ed.) Transnational Identities: Becoming European in the EU,* 2004.
- Indāns, Kalniņš* 2000 – *Indāns I., Kalniņš V.* Sabiedrības integrācijas institucionālās politikas analīze. Rīga: Latvijas Ārpolitikas institūts, 2000.
- James* 2006 – *James P.* Globalism, Nationalism, Tribalism: Bringing Theory Back In. London: Sage Publications, 2006.
- Karolewski* 2006 – *Karolewski I. P.* Citizenship and collective identity in Europe. In: *Karolewski I. P., Kaina V. (eds.) European Identity: Theoretical Perspectives and Empirical Insights.* Hamburg, LIT, 2006.
- Karolewski* 2010 – *Karolewski I. P.* Citizenship and Collective Identity in Europe. London, New York: Routledge, 2010.
- Kelly* 2005 – *Kelly P.* Introduction: Between Culture and Equality. // *Kelly P. (ed.) Multiculturalism Reconsidered. Culture and Equality and its Critics.* Cambridge: Polity Press, 2005. P. 1–17.
- Klandermans, de Weerd* 2000 – *Klandermans B., de Weerd M.* (2000) Group Identification and Political Protest. In: *Stryker S., Owens T.J., White R. W. (eds.), Self, Identity, and Social Movements.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000. Pp. 68–90.

Klave, Zepa 2012 – Klave E., Zepa B. Modernisma un postmodernisma nacionālisma diskursi nacionālās identitātes skaidrojumā. // Bela B., Zepa B., (eds.) *Identitātes. Kopienas. Diskursi.* Rīga: LU Akadēmiskais apgads, 2012. P. 9–26.

Keniņš et al. 1995 – Keniņš G.J. (Kings), Bārnovs Dž., Bankovska S. Krievvalodīgo vadošo darbinieku individuālās vērtības Latvijā. // Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. 1995. Nr.1/2. pp. 9–18.

Kymlicka 2007 – Kymlicka W. Multicultural Odysseys. Navigating the International Politics of Diversity. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Macionis, Gerber 2010 – Macionis J. J., Gerber L. M. Sociology. Toronto, Ontario: Pearson, 2010.

Makarous, Strode 2005 – Makarous V., Strode I. Uzskati par starpetniskajām attiecībām Latvijā. 2005. gada augusts. Latvijas iedzīvotāju aptaujas rezultātu apkopojums. Rīga: SKDS, 2005.

Manning, Roy 2007 – Manning A., Roy S. Culture clash or culture club? National identity in Britain. CEP Discussion Paper. 2007. Nr. 790. April.

Martinovic, Verkuyten 2014 – Martinovic B., Verkuyten M. The political downside of dual identity: Group identifications and religious political mobilization of Muslim minorities. // *The British Psychological Society*, 2014. 19.10.2014. URL: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/24571398>

Melucci 1995 – Melucci A. The Process of Collective Identity. In: Johnson H., Klandeman B. (eds.) *Social Movements and Culture.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

Morris, Braine 2001 – Morris A., Braine N. Social Movements and Oppositional Consciousness. In: Mansbridge J. J., Morris A. (ed.) *Oppositional Consciousness: The Subjective Roots of Social Protest.* Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

Muižnieks 2010 – Muižnieks N. Secinājumi. – Muižnieks N. (ed.) Cik integrēta ir Latvijas sabiedrība? Sasniegumu, neveiksmju un izaicinājumu audits. Rīga: LU Akadēmiskais ap-

- gāds, 2010. P. 281–286.
- Pabriks et al.* 2000 – *Pabriks A., Vēbers E., Āboltiņš R.* Atsvešinātības pārvarešana: sabiedrības integrācija. Rīga: Sorosa fonds – Latvija, 2000.
- Reicher* 1982 – *Reicher S.D.* The determination of collective behaviour. In: Tajfel H. (ed.) Social identity and intergroup relations. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Rozenvalds* 2013 – *Rozenvalds J.* Ilgtspējīga nācija un sabiedrības integrācija. // Bela B. (ed.) Latvija. Pārskats par tautas attīstību 2012/2013. Ilgtspējīga nācija. Rīga: LU SPPI, 2013. P. 55–65.
- Rungule et al.* 2006 – *Rungule R., Koroļeva I., Šņikere S.* Jauniešu iekļaušanās analīze identitātes un līdzdalības diskursu kontekstā. // Dribins L. (ed.) Sabiedrības integrācijas tendences Latvijā: īpatnības un kopīgās iezīmes salīdzinājumā ar citām Eiropas Savienības valstīm. Etnisko attiecību aspekts. Rīga: LU FSI, 2006. P. 25 – 44.
- Sam, Berry* 2010 – *Sam D. L., Berry J.W.* Acculturation: When Individuals and Groups of Different Cultural Backgrounds Meet. // Perspectives on Psychological Science. 2010. Nr. 5(4). P. 472–481.
- Sartori* 1976 – *Sartori G.* Parties and party systems. A framework for analysis. Cambridge, London: Cambridge University Press, 1976.
- Scott, Marshall eds.* 2005 – *Scott J., Marshall G. (eds.)* A Dictionary of Sociology. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Sherif, Sherif* 1956 – *Sherif M., Sherif C. W.* An Outline of Social Psychology. New York: Harper & Brothers, 1956.
- Smith* 1991 – *Smith A. D.* National identity. London: Penguin Books, 1991.
- Staerklé et. al.* 2005 – *Staerklé C., Sidanius J., Green E.G.T., Molina L.* Ethnic Minotity-Majority Asymmetry and Attitudes Towards Immigrants Across 11 Nations. In: Psicología Política, 2005. Nr. 30. pp. 7–26.
- Stryker* 2000 – *Stryker S.* Identity Competition: Key to Differential Social Movement Participation? In: Stryker S., Owens T. J., White R. W. (eds.), Self, Identity, and Social Move-

- ments. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000. pp. 21–39.
- Stryker* 1980 – *Stryker S.* Symbolic Interactionism. A Social Structural Version. Menlo Park, CA: Benjamin-Cummings, 1980.
- Šņitņikovs 2013 – Šņitņikovs A. Nacionālās identitātes subjektu veidošanās īpatnības Latvijā 21. gadsimtā. // Akadēmiskā dzīve. 2013. Nr. 49. Rīga: LU. pp. 63–70.
- Šuplinska, Lazdiņa* 2009 – *Šuplinska I., Lazdiņa S. (eds.)*. Languages in the Eastern Latvia: the data and results of the research. Via Latgalica: humanitāro zinātņu žurnāla pielikums. 1. Rēzekne: Rēzeknes Augstskola, 2009.
- Šūpule 2007 – Šūpule I. Etniskās attiecības un akulturācijas procesi Latvijā: iedzīvotāju attieksmes pret dažādām akulturācijas stratēģijām. // LU raksti. Socioloģija. 2007. Vol. 714. P. 31–43.
- Taylor* 1994 – *Taylor C.* The Politics of Recognition. // Gutmann A. (ed.) Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994. P. 25–74.
- Tavani* 2012 – *Tavani C.* Collective Rights and the Cultural Identity of the Roma: A Case Study of Italy. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2012.
- Tully* 2005 – *Tully J.* Strange Multiplicity. // Festenstein M., Kenny M. (eds.) Political ideologies. A Reader and Guide. Oxford: Oxford University Press, 2005. pp. 417–420.
- Turner* 1982 – *Turner J. C.* Towards a cognitive redefinition of the social group. In: Tajfel H. (ed.) Social identity and inter-group relations. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Young* 1999 – *Young I. M.* Ruling Norms and the Politics of Difference: A Comment on Seyla Benhabib.// The Yale Journal of Criticism. 1999. Nr. 12.2. P. 415–420.
- Vēbers, Kārkliņa eds.* 1995 – *Vēbers E., Kārkliņa R. (eds.)* Nacionālā politika Baltijas valstīs. Rīga: Zinātne, 1995.
- Wildavsky* 1987 – *Wildavsky A.* Choosing Preferences by Constructing Institutions: A Cultural Theory of Preference

Formation. In: American Political Science Review, 1987. Vol. 81. No. 1. pp. 3–21.

Wirth 1956 – *Wirth L.* The problem of minority groups. // Community life and social policy: Selected papers by Louis Wirth. Chicago: University of Chicago Press, 1956.

Zepa 1992 – *Zepa B.* Sabiedriskā doma pārējas periodā Latvijā: latviešu un cittautiešu uzskatu dinamika (1989–1992). // Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis. 1992. Nr.10. P. 22–26.

Zepa, Klave eds. 2011 – *Zepa B., Klave E. (eds.)* Pārskats par tautas attīstību, 2010/2011: Nacionālā identitātes, mobilitāte un rīcībspēja. Rīga: LU SPPI, 2011.

Zepa et al. 2006 – *Zepa B., Šūpule I., Krastiņa L., Ķešāne I., Grīviņš M., Bebrisā I., Ieviņa I.* Integrācijas prakse un perspektīvas. Rīga: Baltijas sociālo zinātņu institūts, 2006.

Д. С. Ермолин

Свои среди чужих, чужие среди своих: косовские сербы в г. Ниш (Сербия)¹

Резюме: Автор предпринимает попытку анализа некоторых особенностей современной ситуации в сообществе косовских сербов в г. Ниш (Сербия). В исследовании основное внимание уделяется вопросам идентичности и границ данного сообщества, а также стереотипам, бытующим в среде сербских переселенцев из Косово. Анализируемый материал показывает, что в сообществе косовских сербов в Нише актуальной остается проблема социальной адаптации, а также преодоления повседневных барьеров и кризиса собственной идентичности. Сбор полевого материала осуществлялся в несколько этапов на протяжении 2014 и 2015 гг.

Ключевые слова: Косово, Сербия, Приштина, сербы, албанцы, вооруженный конфликт, вынужденная миграция, идентичность, стереотипы.

Война в Косово (1998–1999 гг.), а также последовавшее за этим вмешательство международных сил, которое, в конце концов, привело к провозглашению в одностороннем порядке независимости Республики Косово² от Сербии (17 февраля 2008 г.), вероятно, поставили финаль-

Ермолин Денис Сергеевич – кандидат исторических наук, младший научный сотрудник отдела европеистики МАЭ РАН. Эл. адрес: denis.ermolin@gmail.com.

¹ Данная публикация подготовлена при поддержке РГНФ. Проект 16-01-50008а (ф) «Фактор Косово в трансформации социокультурного ландшафта городов Западных Балкан: межгрупповые барьеры, повседневные практики и актуальные нарративы».

² В сербской номенклатуре территориально-административных единиц – Автономный край Косово и Метохия в составе Республики Сербия.

ную точку в процессе гомогенизации этнического состава региона. На протяжении всего XX в. количество сербов в Косово неуклонно снижалось (прежде всего, вследствие оттока сербов из края и высокого уровня рождаемости у албанцев), несмотря на попытки сначала королевского (особенно в межвоенный период), а позже социалистического правительства Югославии изменить пропорциональное соотношение численности албанского и сербского населения (*Bataković* 1999: 4–8). На сегодняшний день, согласно официальной статистике Республики Косово, албанцы составляют почти 93% населения страны, в то время как на долю сербов приходится всего 1,5%³. Однако ситуация не была таковой еще несколько десятилетий назад: мультиэтничный характер Косово, провозглашенный конституцией в 2008 г., действительно имел место и способствовал постоянным контактам представителей разных этнических групп⁴.

С момента перехода Косово под протекторат ООН в 1999 г. и возвращения албанцев, сербы были вынуждены массово переселяться на территорию Сербии. Крупнейшими центрами притяжения для них выступили населенные пункты на юге и юго-востоке страны – Ниш⁵,

³ Данные переписи 2011 г. Результаты доступны на сайте Министерства статистики Республики Косово (<http://ask.rks-gov.net>). Необходимо отметить, что сербское население Северного Косово (общины Митровица, Звечан, Лепосавич, Зубин-Поток) по преимуществу проигнорировало перепись. Неофициальные источники указывают на 6% сербов относительно всего населения Косово. Ни одна из прочих этнических групп, проживающих в Косово (турки, бошняки, цыгане, гораны), не превышает 2% от общей численности населения страны.

⁴ Однако в последние несколько лет наблюдается пусть незначительный, но все же приток обратно в Косово сербских беженцев, которые были вынуждены оставить свои дома в 1998–1999 г. По оценкам, с 2000 г. в Косово вернулись от 3 до 7 тысяч сербов (Мартынова 2013: 134–135).

⁵ Нишская газета «Народне Новине» (от 2.04.1999) сообщает, что первые беженцы из Косово прибыли в Ниш 30 марта 1999 г.

Лесковац, Вранье и проч., а также крупные города, расположенные в других регионах: Белград, Крагуевац (крупнейший город Шумадии) и даже Нови-Сад в Воеводине и др. В одном только Нише проживает порядка 10 тысяч переселенцев из Косово. Как представляется, косовские сербы зачастую предпочитали Ниш другим городам по ряду причин: во-первых, географическая близость к Косово – порядка 90 км до границы Косово самым коротким маршрутом, а значит, возможность приезжать в родные места на праздники и поминальные дни (прежде всего, на поминальные дни – задушница – 2 ноября, на Дмитриевскую субботу), а также для того, чтобы повидать друзей и родственников, оставшихся в Косово; во-вторых, Ниш – третий по величине город Сербии (после Белграда и Нови-Сада) и крупный промышленный и университетский центр, что расширяло беженцам перспективы поиска работы и получения образования.

В данной статье мною будет предпринята попытка анализа некоторых особенностей современной ситуации в сообществе косовских сербов в г. Ниш (Сербия). Сбор полевого материала осуществлялся в несколько этапов. В мае 2014 и 2015 г. мне довелось поучаствовать в праздновании сербами из Ниша и Белграда, ранее проживавшими в Приштине, престольного праздника церкви Св. Николы в Приштине (22 мая по н. ст.) с посещением православного кладбища, а в сентябре 2014 г. и августе 2015 г. состоялись экспедиционные выезды в г. Ниш, в результате которых был записан ряд интервью с косовскими сербами, более 15 лет проживающими за пределами Косово. Важно подчеркнуть, что работа велась исключительно с семьями, имеющими постоянное место проживания (квартиру, частный дом) в собственности. Наличие собственного жилого пространства (т. е. «дома») представляется одним из клю-

чевых факторов успешной (пусть и постепенной) интеграции в принимающее сообщество, в отличие от беженцев и расселенных лиц, вынужденных на протяжении многих лет жить в специализированных лагерях и центрах (*Kabachnik, Regulska, Mitchneck* 2010: 319320).

В данном исследовании основное внимание уделено вопросам идентичности и границ данного сообщества, а также стереотипам, бытующим в среде сербских переселенцев из Косово. Поскольку во время полевых выездов мною также собирался материал для исследования, посвященного трансформации социокультурного ландшафта столицы Косово – Приштины – в период с 1945 по 1999 г. (См.: Ермолин 2015а, 2015б; *Ermolin* 2014), мои информанты в Нише были, в основном, выходцами из этого города, а также близлежащих поселений – Чаглавицы, Косово-Поле, Лаплье-Село и др.

Зачем изучать косовских сербов, живущих вне Косово?

Во-первых, одной из причин, заставившей автора обратиться к данной теме, является ощущающийся в отечественной науке острый дефицит работ этнографико-антропологической направленности, связанных с территорией Косово и последствиями войны в этом регионе Балкан⁶, при том, что историко-политологические (П.А. Искендеров, Е.Ю. Гуськова, С.А. Романенко и др.) и этнополитологические (М.Ю. Мартынова) исследования Косово проводятся в нашей стране довольно активно.

Во-вторых, и этнолингвистическая, и диалектологическая работа сербских коллег в большей степе-

⁶ С начала 1990-х гг. этнографические исследования на территории Косово проводит А.А. Новик (МАЭ РАН) (См.: Новик 1994, 2012). См. также статью М. Ю. Ломоносова (Ломоносов 2010).

пени связана с изучением актуальной ситуации на территориях Косово с компактно проживающим сербским населением (четыре общины на севере региона (см. в сноске 2) и анклавы – Грачаница, Велика Хоча, села Средской и Сириничкой Жупы и населенные пункты в окрестностях г. Гнилане / Джилян, и др.). В 2002–2003 г. двумя институтами САНИ – Институтом сербского языка и Институтом балканстики – был реализован проект «Изучение славянских говоров в Косово и Метохии», финансируемый ЮНЕСКО. В ходе работы над проектом был собран значительный массив материала как с косовскими сербами, покинувшими край в 1999 г., так и с теми, кто остался на прежнем месте жительства. Результатом проекта стал ряд публикаций. Прежде всего, следует отметить сборник (Сикимић 2004) под общей редакцией Биляны Сикимич, который вышел под обложкой журнала «Лицеум» (№ 8). В следующем году эта же рабочая группа выпустила второй сборник («Лицеум», № 9), посвященных идентичности, традиционным ремеслам и практикам сербов, живущих на территории Косово (Сикимић 2005). Через два года, в 2007 г. под общей редакцией директора Института балканстики САНИ Душана Батаковича опубликован сборник статей с почти полностью совпадающим названием: «Косово и Метохия: Жизнь в анклаве» (*Bataković 2007*), в котором рассматриваются как отдельные историко-этнографические и культурные аспекты сербского населения Косово, так и приводятся размышления общего характера о судьбе региона (подчеркну, что книга была издана до объявления независимости в одностороннем порядке Республикой Косово в 2008 г.). Последним трудом в рамках проекта стал том под редакцией Софии Милорадович (Милорадовић 2010).

В 2008 г. был выпущен сборник «Современная культура сербов в Косово и Метохии» (под редакцией Саши

Недельковича) (*Nedeljković* 2008b), в котором ряд статей также посвящен вопросам сохранения сербской идентичности на территории Косово (например, в городе Косовска-Митровица), однако, наибольший интерес, в том числе для понимания этносоциальных процессов, протекавших в Косово на протяжении XX в., представляет собой статья антрополога из Института этнологии САНИ Сани Златанович, в которой она рассматривает различные аспекты взаимодействия старого сербского населения Косово с так называемыми колонистами, прибывшими в регион в первой половине XX в. (*Zlatanović* 2008b: 109–126). Из-под пера этого автора вышел еще ряд работ, посвященных идентичности, повседневным и религиозным практикам сербского населения в окрестностях г. Гнилане / Джилиян (Златановић 2011, 2013; *Zlatanović* 2014; Златанович 2014). Итак, на фоне довольно бурного интереса к косовским сербам, живущим в анклавах⁷, практически отсутствуют исследования, посвященные изучению ситуации в сообществе сербов, которые были вынуждены покинуть Косово во время войны 1998–99 г. и погромов 2004 г.⁸ Исключением, по всей видимости, является работа лингвиста Светланы Чиркович (Чирковић 2012),

⁷ Этот интерес находит свое проявление не только в академических кругах: так, на IX Российском фестивале антропологических фильмов (Екатеринбург, 2015) был показан фильм «Косма» (Сербия, 2013, реж. С. Благоевич), повествующий о деятельности одноименной радиостанции на территории сербских анклавов в Косово, а кинолента «Анклав» (Сербия–Германия, 2015, реж. Г. Радованович) получила приз зрительских симпатий 37-го Московского Международного Кинофестиваля в 2015 г.

⁸ Все же обозначенный выше проект, реализованный САНИ, неставил своей первоочередной задачей изучение проблем адаптации, повседневных барьеров и кризиса идентичности в сообществе переселенцев из Косово. Зачастую собирателей интересовали аспекты, связанные с традиционной культурой и диалектными особенностями тех регионов, откуда происходили информанты.

посвященная временным стереотипам в дискурсе косовских сербов, проживающих с 1999 г. на территории Сербии. Среди антропологов одними из первых к проблеме идентичности и повседневных барьеров сербских переселенцев из Косово обратились Саша Неделькович и Саня Златанович (*Nedeljković* 2008a: 50–53; Златановић 2011: 82–83).

Представляется, однако, что данное сообщество было незаслуженно оставлено без внимания исследователей, поскольку в данной теме существует несколько как теоретических, так и практических аспектов, которые бы хотелось обсудить в кругу специалистов. К таковым относится, прежде всего, статус косовских сербов на территории Сербии. Согласно законодательству Республики Сербия, они получили статус внутренне перемещенных лиц (ВПЛ, серб. интерно расељена лица), а не беженцев,⁹ поскольку косовские сербы переселились из региона, который официальный Белград до сих пор считает своей территорией. Категория внутренне перемещенные лица входит в более широкий класс мигрантов, которых в юридической номенклатуре принято называть вынужденными переселенцами, то есть гражданами страны N, переселившимися в другое место в пределах того же государства вследствие совершенного в отношении них или членов их семей насилия или преследования в иных формах, либо вследствие реальной опасности подвергнуться преследованию по признаку расовой или национальной принадлежности, вероисповедания или языка. Переселяясь в другой регион собственной страны, будь то по причине природных катаклизмов или вследствие войны,

⁹ Любопытно, что в нишской газете «Народне Новине» при первом упоминании о переселенцах с территории Косово (30.03.1999) употребляется термин «избеглице» (беженцы), а спустя месяц (30.04.1999) в очередной заметке о новой партии прибывших из Косово термин был скорректирован на «расељена лица» (перемещенные лица).

люди могут рассчитывать на помощь государства. Однако в случае косовских сербов, по словам самих информантов, государство не заинтересовано в том, чтобы они меняли этот статус и получали постоянную регистрацию по месту фактического проживания и, таким образом, отказывались от проживания *de jure* на территории Косово, в результате чего лишь немногим особенно настойчивым удается преодолеть все бюрократические препоны и получить доступ ко всему спектру гражданских прав, а также хотя бы отчасти избавиться от стигматизированного образа «серба из Косово» (подробнее см. ниже)¹⁰. Нам представляется, что Сербия как государство, не признавшее независимости Косово, заинтересовано в том, чтобы перемещенные косовские сербы сохраняли официальную связь с регионом, поскольку регистрация части граждан на территории Косово (пусть даже с фактическим проживанием в Сербии) является последним способом демонстрации государственного присутствия Сербии в Косово¹¹.

В этнопсихологической теории рассматривается идентичность вынужденных переселенцев в рамках идентификационной матрицы с тройной полярностью (представители титульной нации в месте проживания – собственная этническая группа – представители основного массива родного этноса), которая и определяет специфику этнического и культурного самосознания переселенцев (Солдатова, Шайгерова, Шлягина 1994: 151–152). В нашем случае эта матрица выглядит следующим образом: косовские албанцы – косовские сербы – сербы Сербии.

Изучение последствий дезинтеграции Советского Союза показывает, что больше всего с психотравматической точки

¹⁰ Об идентичности беженцев как о продукте бюрократического аппарата и современно административно-политической системы см.: Petrović 2014: 54–59.

¹¹ Ср. с политикой грузинских властей в отношении грузинского населения, переселенного из Абхазии (*Kabachnik, Regulska, Mitchneck* 2010: 320–322).

зрения страдает именно третья сторона конфликта – люди, оказавшиеся «между молотом и наковальней» (например, русские в Грузии), которые были вынуждены либо смириться с новой реальностью и новым статусом их этнической группы, либо оставить родные края, ища лучшей доли на неизвестной «родине» (подробнее см.: Солдатова 1998; Шайгерова 2001: 75–85). В такой же ситуации оказались косовские сербы, когда в большинстве своем были вынуждены покинуть Косово в 1999 г. и устраивать новую жизнь в Сербии, о чём и пойдет речь в данной статье.

Межэтническое взаимодействие в условиях напряженности

Говоря об этнополитической ситуации в Приштине и в целом в Косово до войны 1998–1999 г., необходимо иметь в виду следующее: до 1989 г. Приштина оставалась типичным югославским городом, несмотря на то, что уже в конце 1960-х гг. появились «первые ласточки» будущей этнической напряженности: 1968 и 1981 г. отметились выступлениями албанской части населения края за предоставление Косово более широкой автономии и, в конце концов, статуса республики в составе СФРЮ (Мартынова 2013: 91–99). Этносоциальная ситуация изменилась в корне после 1986 г., когда был опубликован Меморандум Сербской академии наук и искусств¹² с призывами выдвижения «сербской национальной программы» (Там же: 100). Данный текст, помимо прочего, содержал обвинения косовских албанцев в геноциде сербского народа. Именно эти даты – 1968, 1974 (принятие новой конституции СФРЮ) и 1981 – отмечают сербы в качестве на-

¹² Перевод текста на английский язык см.: http://www.trepca.net/english/2006-serbian_memorandum_1986-serbia_memorandum_1986.html (проверено 3.12.2014).

чальной точки, с которой началось изменение ситуации в отношениях между албанцами и сербами (в терминологии информантов: Кад почело је... – Когда началось... (О темпоральных категориях в дискурсе беженцев из Косово подробнее: *Тирковић 2012: 81–112*). В свою очередь, информанты-албанцы подчеркивают, что окончательно и бесповоротно ситуация изменилась в 1989 г., когда путем референдума политическая автономия Косово была существенно урезана – был распущен краевой парламент, СМИ на албанском языке перестали функционировать в полном объеме, многие албанцы были уволены с ключевых административных постов и из югославской милиции.

В 1990–1993 гг. этническая поляризация в Косово достигла своего апогея – параллельные структуры (прежде всего, в сфере политики, образования и здравоохранения), созданные албанцами, начали функционировать в полном объеме (подробнее см. в: *Kostovicova 2005: 97–120; Мартынова 2013: 99–105*). В этой ситуации поражает, прежде всего то, что вопреки ужесточавшемуся контролю со стороны официальных властей албанцам удалось создать действенную схему, которая около десяти лет удовлетворяла базовые потребности (в трудоустройстве, образовании, здравоохранении) довольно большого сообщества. Северные районы города Приштина (Кодра-э-Тримаве, Медресья, Врешта, частично Велания) стали надежным оплотом для создаваемых параллельных структур: с 1991 г. за высокими стенами частных домов стали появляться первые детские сады, школы и медицинские кабинеты (их в народе стали называть пунктами «Мать Тереза», алб. *pikat «Nënë Tereza»*); был создан университет – занятия проводились в чайных, за запертymi дверьми (*Kostovicova 2005: 108–112*). Поначалу вся си-

стема работала на безвозмездной основе, но уже с 1992 г. она начала предоставлять оплачиваемые рабочие места (деньги шли, в основном, от трудовых мигрантов-албанцев, работавших в Европе – с них собирались налоги в размере 3%), а уже в мае 1992 г. албанцы Косово провели независимые президентские и парламентские выборы. Таким образом, большое количество косовских албанцев, ранее трудоустроенных на государственных постах и потерявших работу после 1989 г., получили возможность работать в параллельных структурах.

Фиксируя подобные рассказы, описывающие судьбы и переживания людей в условиях этнической напряженности, вылившейся в вооруженный конфликт, я, признаться, не ожидал услышать иной точки зрения, кроме привычной, когда сербы и албанцы обвиняют друг друга в произошедшей в Косово гуманитарной катастрофе. Однако, как ни странно, более взвешенные и, если можно так выражаться, «трезвые» рассуждения о «правых и виноватых» мною были записаны от коренных жителей Приштины, как албанцев, так и сербов.

Важным представляется то, что коренной горожанин Приштины (алб. *prishtinali*, серб. приштевац) обладает особой идентичностью, причем, одним из обязательных требований, предъявляемых сообществом горожан к члену данной социальной «касты» вплоть до 1980-х гг., являлось умение изъясняться по-турецки. Одна из моих информантов (албанка, 1942 г. рождения, родившаяся в Приштине) сообщила, что в их квартале (не говоря уже про ее семью) в центре города все говорили по-турецки, к тому же она с детства усвоила и сербский язык, поскольку по-соседству с ними жило несколько сербских семей; албанский язык она начала учить только в школе. Информант-серб подтвердил, что во времена молодости его

отца (1930-50-е гг.) в городе говорили только по-турецки и по-сербски, албанский был нужен исключительно для общения с крестьянами из окрестных сел, торговавшими на городском базаре. В условиях столь этнически и лингвистически пестрой повседневности неудивительно, что горожане Приштины, веками привыкшие жить бок о бок друг с другом – турецкими, албанскими, сербскими и еврейскими торговцами и ремесленниками – обладали намного большим порогом этнической, конфессиональной и культурной толерантности, чем более поздние переселенцы в города из сельских – по преимуществу гомогенных в этническом отношении – районов.

В начале 1999 г., когда сербы были вынуждены массово покидать Приштину, соседи-албанцы делали все возможное для того, чтобы сделать их переселение в Сербию менее драматичным, насколько это было возможно в тех условиях. Часты рассказы о том, как во время войны в Косово соседи – албанцы и сербы укрывали друг друга в собственных домах от вооруженных отрядов, патрулировавших город. Зачастую албанцы старались выкупить дом своего соседа, переезжавшего в Сербию, предлагая довольно существенные деньги, дабы не допустить того, чтобы дом купил приезжий из сельской местности албанец. Однако даже и тогда, когда свою недвижимость сербы продавали не соседям, а албанцам «со стороны», это были относительно справедливые (в условиях острого вооруженного конфликта) сделки. Так, например, мой информант-серб Н. Й. (1950 г. р., род. в Приштине) в 1999 г. продал свой трехэтажный дом (350 м^2) за 200 тыс. немецких марок; вырученных денег ему хватило на две квартиры: в белградском районе Земун (66 кв. м.), где ныне живет его старшая дочь, и в г. Ниш (60 кв. м.) – где живет сам Н. Й. с супругой и младшим сыном (среднему впо-

следствии была куплена отдельная квартира в Нише). К слову, албанец (родом из области Ополье), купивший дом у моего информанта, так и не смог выстроить добрососедские отношения с соседями-албанцами – в итоге они даже не общались друг с другом; как резюмировал мой информант: «Потому что у них был конфликт культур». Истории о том, как сербы, продав недвижимость в Приштине (и других населенных пунктах), покупали квартиры в Сербии, приходится фиксировать регулярно. Безусловно, в случае обладания лишь служебными квартирами в Приштине, дело было куда печальней – в них после 1999 г. вселялись албанские семьи, и ни о какой компенсации не было и речи.

С началом бомбардировок НАТО в марте 1999 г. албанцы также стали покидать Приштину. Информант-албанец рассказывает:

О том, что будут бомбардировки, нам сказал наши сосед-серб. Просто пришел и сказал: «Будет еще хуже, уезжайте, берегите себя». Бомбардировки начались в марте. Все это время мы с соседями навещали друг друга, сербы приносили нам пищу и свечи, поскольку электричества не было... В конце концов, в мае мы с семьей решили уехать из Приштины. 3 мая 1999 г. мы уехали из города. Мы ехали на поезде, из Приштины в Куманово (Македония – Д. Е.). В городе Косово-Поле, где находится железнодорожная станция Приштины, нам помогали пожилые женщины-сербки, они приносили нам воду и пищу. Никогда этого не забуду (Ф. Б., муж., алб., 1972 г. р., в Приштине живет с 1975 г., зап. в г. Приштина, май 2015 г., пер. с албанского мой. – Д. Е.).

Многие информанты подчеркивают, что в 1990-е гг., когда центральная часть Приштины стала контролироваться полицией, а рост этнической напряженности достиг своего апогея, отношения между горожанами-соседями (особенно пожилого возраста) – албанцами и сер-

бами – не изменились. Про политику просто старались не говорить – насущные дела были важнее.

«Мы для них чужие...»: границы и восприятие “другого” на новом месте

До эскалации вооруженного конфликта в Косово невидимая граница внутри городского сообщества Приштины пролегала не столько по этническому принципу (сербы – албанцы – турки), сколько по социокультурному – достаточно замкнутой была «каста» горожан-старожилов, имевших опыт проживания в городской среде и умевших выстраивать добрососедские отношения в многоголосой, мультиконфессиональной и полифоничной Приштине, в отличие от приезжавших из сел сербов и албанцев.

Первая существенная волна миграции из окрестных сел в Приштину в 1960–70-е гг. была связана, во-первых, со значительными темпами индустриализации в послевоенном Косово и открытием университета в 1969 г. (*Lleshi* 1977: 293–294), а во-вторых, с тем, что начиная с 1953 г. старое мусульманское туркоязычное население было вынуждено покидать Приштину¹³. По словам информантов, северные кварталы города (Кодра-э-Тримаве, Врешта, частично Медресеъя), состоящие из хаотично и полулегально построенных домов новых горожан, располагаются на месте бывших полей и виноградников зажиточных «турок»¹⁴.

¹³ Данный отток мусульманского населения из Приштины, в частности, и из Югославии в целом был связан с подписанием Балканского пакта 1953 г. между Турцией, Югославией и Грецией (Подробнее см.: *Hadalin* 2011: 362–364).

¹⁴ Под «турками» в городах бывшей Османской империи мы должны понимать коренных горожан мусульманского вероисповедания, для которых турецкий язык обладал высоким социальным статусом и престижем, а принадлежность к османской культуре являлась неотъемлемой частью идентичности безотносительно этнического происхождения.

Вторая ощутимая волна миграции по оси село-город в Приштине непосредственно связана с войной в Косово (1998–99 г.), в результате которой практически всё не-албанское население покинуло город, а их дома заняли албанцы, приехавшие из сельской местности. Необходимо отметить тот факт, что люди, живущие в городе с 1960-х гг., ныне позиционируют себя в качестве горожан («я не приштинец, но горожанин Приштины»), противопоставляя себя перебравшимся в город в 1990–2000-е гг. Вот как об этом говорит моя информантка:

Трудно представить, что это вообще Приштина. После войны «деревенщины»-албанцы заняли дома и квартиры сербов и албанцев, покинувших город во время войны. Население города увеличилось в три раза. После войны в Приштине поселились люди, которые не понимают и не ценят культуру и искусство (М. Я., жен., албанка, род. в Приштине в 1942 г., зап. там же, сентябрь 2014 г., пер. с албанского мой – Д. Е.).

К тому же, в югославский период довольно четко была очерчена классовая граница (что сохраняется и по сей день): одновременно с кварталами, застраивавшимися без плана и согласований с городскими властями (см. выше), возводились престижные кварталы, состоявшие из многоэтажных домов или вилл югославских функционеров, старших офицеров, актеров и врачей. По словам сербских и албанских информантов, проживавших неподалеку от православной церкви Св. Николы по улицам Дринской и Пролетарской (современные улицы А. Бейта и Ф. Ноли), в их бедном квартале совершенно обыденным были совместные игры албанских, сербских и цыганских детей на улице, в то время как в соседнем элитном квартале Ташлигъя¹⁵ детей, играющих на улице, попросту не было.

¹⁵ К примеру, в этом квартале находится дом Фадиля Ходжи (1916–2001), народного героя Югославии, долгое время являвшегося ключевой фигурой

Однако после того, как косовские сербы оказались в Нише (и других городах Сербии), границы между «своими» и «чужими» были некоторым образом пересмотрены.

После передачи территории Косово под протекторат ООН и возвращения албанских жителей в 1999 г. (многие албанцы выехали из края на время войны 1998–1999 г. и военной операции НАТО) сербское население массово покидало Косово в надежде обрести на своей «большой» родине мирное существование и сочувствие «братьев по крови». Однако, по словам моих информантов-сербов, там, куда они переселялись (прежде всего, близлежащие города на юге Сербии – Ниш, Лесковац, а также Белград, Нови-Сад и др.), сербы из Косово не нашли ожидаемой поддержки местного населения. Всюду в Сербии косовские сербы именовались местными не иначе как шиптари¹⁶ – об этом свидетельствуют как мои полевые материалы, так и многочисленные наблюдения коллег¹⁷. Например, мой информант по имени Будимир, или сокращенно Бата, проживающий в сельской местности недалеко от Ниша, рассказывает, что в селе с таким именем несколько людей, но чтобы найти его дом, достаточно поинтересоваться у местных, где живет Бата-шиптар.

Вероятно, проведению границ между двумя сообществами также способствует сильная локальная идентичность коренных жителей Ниша (нишля)¹⁸. Эта группа людей характеризуется особым диалектом и, несмотря на географическую близость к Косово, никоим образом себя

политической жизни Косово в составе СФРЮ.

¹⁶ Серб. шиптар (от алб. эндонима *shqiptar* – ‘албанец’) – пейоративный термин для обозначения албанцев в сербском языке.

¹⁷ Благодарю за ценные комментарии и консультации коллег из Белграда, работавших над схожими темами – Биляну Сикимич (Институт balkанистики САНИ) и Саню Златанович (Институт этнографии САНИ).

¹⁸ См. также о локальной идентичности жителей города Вранье в Южной Сербии: *Zlatanović* 2008a: 147–166.

с этим регионом не связывает. Наоборот, Ниш занимает важное место в историческом нарративе о борьбе сербов против османского ига¹⁹. Так, в первой половине XX в. в Белграде существовало «Общество нишляя в Белграде», председателем которого был генерал на пенсии Никола Аранђелович. В 1937 г. он даже выпустил книгу «Наш старый и красивый Ниш» (Аранђеловић 1937). Это издание интересно тем, что большая часть текста написана на нишком диалекте (как его пытался передать на письме автор), а в конце книги приведены имена и прозвища старых горожан – коренных нишляй.

На фоне сильной локальной идентичности современных жителей города, сербские переселенцы из Косово, говорящие зачастую на другом диалекте и отличающиеся аспектами бытовой культуры (или кажущимися таковыми), безусловно, воспринимаются в качестве «иных» (в данном случае, косовские сербы в восприятии местных сербов сближаются с фигурой прототипического «иного» – албанца-шиптара)²⁰.

По словам информантов, живущих в Нише, случаи травли (буллинга) по отношению к ним и к их детям в городских школах и училищах также вовсе не были редкостью, особенно в первое время после переселения. Информант С. А. (жен., род. в г. Косовска-Каменица, около 40 лет) не желала посещать занятия в медицинском училище, поскольку каждое утро находила у себя на парте

¹⁹ Напомню, что 31 мая 1809 г. на горе Чегар в нескольких километрах от г. Ниш состоялось сражение сербских повстанцев с войсками Османской империи. Сербы потерпели поражение. По приказу Хуршида Ахмед-паши, трупы сербов, убитых в бою, обезглавили, а черепа затем вмонтировали в башню, которая сейчас носит имя Челе-кула.

²⁰ Подобная ситуация типична не только для сообщества косовских сербов, переселившихся в Сербию, но также и для хорватов из Летницы, в абсолютном большинстве перебравшимся в результате войны в Косово на территорию Западной Славонии (Duijzings 2000: 37–64).

записку со словами «Возвращайся на Косово – откуда приехала!».

Для большинства беженцев из Косово поиск работы в Сербии стал настоящей проблемой: так, например, мой информант (1950 г. р.) работал в Приштине в центральной электрораспределющей компании в качестве одного из ведущих инженеров; в Нише он смог найти работу на аналогичном предприятии лишь в качестве инспектора по контролю уровня потребления электроэнергии жителями города: в его рабочие обязанности входил сплошной обход домов и квартир в конкретно взятом районе и фиксация показаний счетчика (в 2015 г. он вышел на пенсию). И такие истории, увы, не единичны.

Получив статус «перемещенных лиц», косовские сербы, однако, были ограничены в гражданских правах – им, например, не разрешается участвовать в выборах на муниципальном и областном уровне (поскольку официально они до сих прописаны по прежнему месту жительства: им крайне сложно получить постоянную регистрацию в Нише, где они живут уже более 15 лет). В паспорте и идентификационной карте «переселенных лиц» в качестве места постоянной регистрации указываются города их прежнего проживания в Косово, а сами документы выдаются соответствующими отделениями полиции (для бывших приштинцев это так называемая «Полицијска управа за Приштину», офис которой располагается в Нише). Однако куда более важным документом, чем паспорт (в буквальном смысле, по словам информантов), для косовских сербов, проживающих вне Косово, является т.н. «зеленая карточка» (серб. зелена картица)²¹, подтверждающая их право на временную регистрацию в

²¹ Официальное название этого документа – Подтверждение постановки на учет / снятия с учета по месту временной регистрации (серб. Подтврда о пријему пријаве – одјаве боравишта).

Сербии. Видимая граница между «полноценными горожанами» и «расселенными лицами» также маркируется в социальном ландшафте города государственными регистрационными автомобильными знаками – косовские сербы, не имеющие постоянной регистрации в городе, вынуждены пользоваться автомобильными номерами, на которых поставлены буквенные префиксы, соответствующие месту регистрации в Косово. Например, для Приштины – это префикс PR. По словам моих информантов из числа автолюбителей, эта ситуация доставляет им определенный дискомфорт, поскольку они чувствуют нехватку прав даже на дорогах.

Об албанцах бывшие жители Приштины вспоминают зачастую с ностальгией, наделяя их такими качествами, как верность слову, честность, порядочность в торговых делах. Мои информанты особенно любят рассуждать о последнем качестве и сопровождают свои рассказы подобными описаниями:

«Фрукты и овощи покупали только у албанцев. Придешь на рынок, хочешь купить мешок перца, а у тебя денег нет – он тебе этот мешок даст, а деньги, скажет, завтра приноси! И еще удачи пожелает, и дополнительно чего-нибудь с собой даст» (жен., сербка, 1953 г. р., жила в Приштине).

Мне отчасти удалось в этом убедиться. Мой информант повез меня на оптовый овощной рынок, где работает косовский албанец Агим, уже давно обосновавшийся в Нише. Из диалога с Агимом стало ясно, что многие сербы (не только из Косово) покупают фрукты и овощи исключительно у него. В конце беседы Агим угостил меня сливами, после чего, сев в машину, мой информант резюмировал: «О чем я тебе и говорил – пока серб один ящик фруктов продаст, у Агима уже сто уйдет! На фоне ловких и способных к торговле албанцев в Косово, местные

сербы, работающие на рынке в Нише, изображаются в рассказах мелочными, готовыми на обман, никогда не дающими в долг.

Механизмы конструирования и поддержания собственной идентичности: конструирование пространства и коллективные практики

Неудивительно, что социальные, экономические и психологические условия, в которые попали сербы, приехавшие в Ниш, способствовали изоляции и выработке чувства сплоченности беженцами из Косово. До сих пор в Нише существует кафе «Липа», в котором собираются, по преимуществу, косовские сербы: еще 15 лет назад они облюбовали это место, и до сих пор приходят сюда до и после работы, чтобы за чашкой кофе вспомнить прошлую жизнь в Косово, посетовать на экономические тяготы сегодняшнего дня и покритиковать правительство. Многим людям это кафе дало новые контакты «среди своих», благодаря чему удалось создать небольшие фирмы (как правило, в сфере автосервиса) или открыть магазины. На мои вопросы о собственной идентичности один информант ответил следующим образом:

Поскольку я не по своей воле переселился в Ниш, я не чувствую себя здесь как дома. Мой дом там²². Тут мы для них чужие, шиптары, но и там я чужак – потому что моей Приштины больше нет. Я тебе так скажу: я серб из Приштины, который живет в Нише (Н. Й., муж.,

²² Бинарная оппозиция овде (досл. ‘тут’; в Нише, в Сербии) – тамо (досл. ‘там’; в Приштине, в Косово) часто используется косовскими сербами в биографических нарративах. Еще одна система пространственной референции состоит из трех компонентов: овде (досл. ‘тут’, о месте нынешнего проживания, например, о Нише) – доле (досл. ‘внизу’, о Косово) – горе (досл. ‘вверху’, о Центральной и Северной Сербии, в особенности о Воеводине).

серб, род. в 1950 г. в Приштине, записано в г. Ниш, сентябрь 2014 г., пер. с сербского мой. – Д. Е.).

Многие бывшие приштинцы признавались мне, что им иногда снится родной город времен их молодости. Картины прошлого, запечатленные в памяти, для этих людей становятся тем бесценным сокровищем, которое не в состоянии отнять у них ни войны, ни вынужденные переселения в поисках мира и лучшей доли. Ставший мне близким другом серб из Приштины, у которого я гостил во время пребывания в Нише, признался, что вскоре после переселения из Косово, он почувствовал потребность в том, чтобы писать картины (при этом до этого он не был знаком с живописью). Неудивительно, что на значительном количестве его картин изображен его родной город таким, каким он его запомнил. С особой нежностью он рассказывал о своей улице, на которой прошла его юность, пришла первая любовь, – об улице Мето Байрактари²³.

Идентичность косовских сербов также реализуется в конструируемом ими личном пространстве. В тех домах, где мне посчастливило побывать, обращает на себя внимание наличие предметов и художественных образов, отсылающих к «прошлой» жизни, жизни в Косово. В квартирах и парадных (если люди включают эту часть дома в свое приватное пространство и обживают его – ставят мебель и горшки с цветами, вешают картины) часто можно увидеть репродукции известных картин, связанных с историей Косово. Пожалуй, самыми известными примерами являются полотна «Переселение сербов» (П. Йованович, 1895 г.) и «Косовская девушка» (У. Предич, 1919 г.). Важно отметить, что многие сербы из Косово проживают компактно в нескольких районах Ниша: это связано с тем,

²³ Мето (Мехмед) Байрактари (1916 – 1943) – косовский албанец (род. в Митровице), участвовал в боях на территории Косово на стороне югославских партизан, посмертно был награжден званием «Народный герой».

что на момент приезда в 1999 г. они могли себе позволить покупку квартир лишь в непрестижных районах с низкой стоимостью жилья.

Что касается коллективного пространства, помимо неформального места встреч в кафе «Липа», в Нише функционирует «Ассоциация семей похищенных и пропавших без вести в Косово и Метохии» (серб. Удружење породица киднапованих и несталих лица на Косову и Метохији). Организация располагается в самом центре города, в здании торгового центра, и работает по регулярному расписанию пять дней в неделю. В задачи ассоциации входит помочь семьям, члены которой пропали без вести во время войны в Косово, а также проведение встреч и вечеров памяти. На стенах в офисе ассоциации висят фотографии с мероприятий и различные изображения, также отсылающие к прошлой жизни в Косово (репродукции картин, фотографии городов и проч.).

Пожалуй, самым ярким событием в году, позволяющим сербам-приштинцам актуализировать собственную идентичность, является организация престольного праздника православной церкви Св. Николы в Приштине (22 мая по новому стилю). Весной 2014 и 2015 г. мне посчастливилось стать участником этих торжеств. Именно там я познакомился (в 2014 г.) и в очередной раз встретился (2015 г.) с людьми, к которым я приехал в сентябре 2014 г. в Ниш. Сценарий праздника в общих словах выглядит следующим образом: богослужение с крестным ходом вокруг в храма Св. Николы; коллективная трапеза на церковном дворе; визит на православное кладбище. Поскольку в 2015 г. автобус из Белграда приехал накануне, в четверг, 21 мая, визит на кладбище состоялся именно в это день. На следующий день приштинцы из Белграда после трапезы отправились

в обратный путь. Люди, приехавшие из Ниша, после службы посетили местное православное кладбище, после чего состоялась поездка в сербский анклав Грачаница (в 8 км от столицы Косово) и их ждала дорога назад.

Оба раза в Приштину сербы прибыли на двух туристических автобусах: один из Белграда, другой из Ниша. Подавляющее большинство из них живет с 1999 г. в Нише, остальные присоединились к группе из других городов Сербии. На праздник также пришли сербы, проживающие в населенных пунктах Грачаница, Лапле-Село и других сербских анклавах в окрестности Приштины. По словам активистов из «Ассоциации семей похищенных и пропавших без вести в Косово и Метохии», занимающихся планированием и реализацией этих поездок, 2014 г. был последним, когда аренду транспорта оплачивало государство (50 тыс. сербских динаров в день за один автобус; около 20 тыс. рублей на май 2014 г.), в дальнейшем придется изыскивать иные источники финансирования, что, по словам информантов, ставит под вопрос саму возможность поездок, тем не менее, в 2015 г. поездка состоялась, деньги, по словам информантов, выделил какой-то меценат.

Косовских сербов сложившаяся ситуация печалит, поскольку для них это показатель того, что государство рано или поздно оставит их один на один с их личной жизненной драмой: потерей дома и родного города, а для многих также трагедией утраты близких, родственников и друзей. К тому же, для семей с детьми, рожденными уже вне Косово, эти ежегодные поездки являются практически единственной возможностью показать детям край «прошлой» жизни их родителей, а также эффективным способом дать детям «необходимый набор» знаний о Косово.

Помимо этого, посещение «своих» кладбищ косовскими сербами (иными словами, возвращение домой, к родным

могилам) является важнейшим инструментом актуализации собственной идентичности, что может быть сопоставимо с транснациональным поведением мигрантов из Центральной Азии в России (Абашин 2012: 10–11), однако, в отличие от мигрантов, которые периодически возвращаясь на родину, подтверждают собственный статус внутри «своего» сообщества, вынужденные сербские переселенцы из Косово находятся между двумя мирами и историческими промежутками времени, разделенными 1999 годом: они лишились собственного дома и не обрели его на новом месте, иными словами, с момента переселения в Сербию они остаются везде чужими.

Заключение

Итак, в качестве вывода первичного исследования данной проблематики отмечу, что полевые материалы, фиксируемые в настоящее время среди албанского населения Косово (в частности, Приштины) и сербов, которые были вынуждены покинуть край после 1999 г., демонстрируют возможность новых интерпретаций и поиска дополнительных причин произошедшего конфликта, не ограничиваясь лишь рамками «векового» этнического противостояния сербов и албанцев или экономической отсталостью края и неудовлетворенностью масс населения. По крайней мере, мы должны понимать, что среди горожан, усвоивших правила и нормы добрососедских отношений с представителями различных этнических и конфессиональных групп еще со времен османского владычества, порог толерантности и неприятия любых проявлений этнического национализма во время событий в Косово оказался гораздо выше, чем у подогреваемых политическими элитами радикально настроенных масс.

После знакомства с сообществом косовских сербов в

Нише приходится констатировать, что формальные условия их существования на территории Сербии и неформальное отношение к ним со стороны местного населения препятствуют полной интеграции беженцев: эти люди с особым статусом находятся на периферии социального ландшафта города. В сложившейся ситуации косовские сербы предпочитают оставаться в замкнутом сообществе: поддерживать трудовые и дружеские контакты внутри собственной группы, устраивать вечера памяти и поездки в родные города на храмовые праздники и поминальные дни. Коллективную идентичность косовских сербов в Нише, помимо темы войны и ее последствий, также поддерживают устойчивые стереотипы о порядочности, честности и трудолюбии албанцев Косово и, напротив, о нежелании выручить в трудную минуту и легкости, с которой идут на обман местные сербы.

Источники и материалы

- Аранђеловић 1937 – Аранђеловић Н.Ј.* Наш стари и убави Ниш. Београд: Штампария «Меркур», 1937.
- Тодић-Вулићевић 1999 – Тодић-Вулићевић Р.* Приштина, приштевци и време. Нови Сад: Матица српска, 1999.
- Hoxha 2012 – Hoxha Е. Qyteti dhe dashuria: Ditar urban.* Prishtinë: QSH “Gani Bobi”, 2012.

Литература

- Абашин 2012 – Абашин С. Н.* Среднеазиатская миграция: практики, локальные сообщества, транснационализм // Этнографическое обозрение. 2012. № 4. С. 3–13.
- Ермолин 2015а – Ермолин Д. С.* «В квартале мы говорили по-турецки»: повседневные практики и стереотипы в довоенной Приштине // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2014 г. / Отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 256–264.

Ермолин 2015б – Ермолин Д. С. Приштина как разделенный город // Антропологический форум. 2015. № 25. С. 42–68.

Златанович 2014 – Златанович С. Дискурс послевоенной повседневности: сербский анклав в городе Гнилане (Косово) // Малые города, большие проблемы. Социальная антропология малого города: Сб. статей / ред. М. Е. Кашицкий, О. А. Артемова, М. Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2014. С. 49–72.

Златановић 2011 – Златановић С. Дискурзивно обликовање «других»: српска заједница југоисточног Косова у послератном контексту // Гласник Этнографского института САНУ. 2011. LIX (2). С. 77–87.

Златановић 2013 – Златановић С. Српска заједница у Гњилану: дискурс носталгије урбане енклаве // Гласник Этнографского института САНУ. LXI. 2013 (2). С. 67–82.

Ломоносов 2010 – Ломоносов М. Ю. Возрожденная Дардания: история непровозглашенного государства в экспозиции Музея Косово // Этнографическое обозрение. 2010. № 4. С. 59–68.

Мартынова 2013 – Мартынова М. Ю. Этнический фактор в судьбе Косово // Косово: прошлое, настоящее, будущее / отв. ред. С.А. Романенко, Б.А. Шмелев; предисл. Р.С. Гринберг. СПб., 2013. С. 82–135.

Милорадовић 2010 – Милорадовић С. (уред.) Косово и Метохија у цивилизациским токовима: Језик и народна традиција. Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини, 2010.

Новик 1994 – Новик А. А. Ремесленное производство одежды в Косово во 2-ой половине XX века // Вещь в контексте культуры. СПб., 1994. С. 76–77.

Новик 2012 – Новик А. А. Сохранение ремесла золотошвеев в Косово: полевые исследования 1990–2008 гг. // Современная албанистика: достижения и перспективы. Сборник статей / Институт лингвистических исследований РАН / Редколлегия: М. В. Домосилецкая, А. В. Жугра, М. С. Морозова, А. Ю. Русаков. СПб.: Нестор-История, 2012. С. 290–303.

- Сикимић 2004 – Сикимић Б.* (уред.) Избегличко Косово // Лицеум. № 8. Крагуевац, 2004.
- Сикимић 2005 – Сикимић Б.* (уред.) Живот у енклави // Лицеум. № 9. Крагуевац, 2005.
- Солдатова 1998 – Солдатова Г. У.* Психология межэтнической напряженности. М.: Смысл, 1998.
- Солдатова, Шайгерова, Шлягина 1994 – Солдатова Г. У., Шайгерова Л. А., Шлягина Е. И.* Нарушения этнической идентификации у русских мигрантов // Социологический журнал. 1994. № 3. С. 150–156.
- Тирковић 2012 – Тирковић С.* Стереотип времена у дискурсу расељених лица са Косова и Метохије. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2012.
- Шайгерова 2001 – Шайгерова Л.* Кризис идентичности в ситуации вынужденной миграции // Психологи о мигрантах и миграции. Информационно-аналитический бюллетень Российского общества Красного креста. 2001. № 2. С. 75–85.
- Bataković 1999 – Bataković D.* Twentieth-Century Kosovo-Metohija: Migrations, Nationalism, and Communism // Journal of North American Society for Serbian Studies. 1999. № 13 (2). P. 1–23.
- Bataković 2007 – Bataković D.* (ed.) Kosovo and Metohija: living in the Enclave. Belgrade: Institute for Balkan Studies SASA, 2007.
- Duijzings 2000 – Duijzings G.* Religion and the Politics of Identity in Kosovo. London: Hurst & Company, 2000.
- Ermolin 2014 – Ermolin D.* When Skanderbeg Meets Clinton: Cultural Landscape and Commemorative Strategies in Postwar Kosovo // Croatian Political Science Review (Politička Misao). 2014. Vol. 51. No. 5. P. 157–173.
- Hadalin 2011 – Hadalin J.* Boj za Albanijo: propad jugoslovanske širite na Balkan. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino, 2011.
- Kabachnik, Regulska, Mitchneck 2010 – Kabachnik P., Regulska J., Mitchneck B.* Where and When is Home? The Double Displacement of Georgian IDPs from Abkhazia // Journal of

- Refugee Studies. 2010. Vol. 23, No. 3. P. 315–336.
- Kostovicova* 2005 – *Kostovicova D. Kosovo. The Politics of Identity and Space*. London, New York: Routledge, 2005.
- Lleshi* 1977 – *Lleshi Q. Qytetet e Kosovës. Studim urbanologjik*. Prishtinë, 1977.
- Nedeljković* 2008a – *Nedeljković S. Problemi primene antropologije: antropološko istraživanje savremene kulture na Kosovu i Metohiji* // *Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji* / ured. S. Nedeljković. Kruševac: Baštитник, 2008. S. 1973.
- Nedeljković* 2008b – *Nedeljković S. (ured.) Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji*. Kruševac: Baštитник, 2008.
- Petrović* 2014 – *Petrović D. Fenomen izbjeglištva u modernom političkom sistemu* // *Гласник Етнографског института САНУ*. 2014. LXII (2). C. 49–64.
- Zlatanović* 2008a – *Zlatanović S. The Literary Opus of Bora Stanković and the Construction of a Local Identity* // *Etnologija Balkanica*. 2008. № 12. P. 147–166.
- Zlatanović* 2008b – *Zlatanović S. Starosedeoci i doseljenici: međugrupne percepcije u posleratnom diskursu* // *Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji* / ured. S. Nedeljković. Kruševac: Baštитник, 2008. S. 109126.
- Zlatanović* 2014 – *Zlatanović S. Kakav je odnos etničke i verske identifikacije u posleratnom kontekstu? Terenska istraživanja Srpske zajednice na jugoistoku Kosova* // “Etnos”, religija i identitet: naučni skup u čast Dušana Bandića / Ured. Lidija B. Radulović i Ilija Erdei. Beograd: Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu, 2014. P. 135–146.

M. E. Кабицкий

Конструирование образа «Чужого»: этнокультурные группы в Южной Европе

Резюме: В ряде стран Южной Европы присутствуют миноритарные группы, которые определяются как этнические, языковые меньшинства, этнографические, этноконфессиональные, порой квази-кастовые группы. В одних случаях, это носители определённых диалектов и специфического образа жизни, в других случаях имеется представление о приверженности их (или их предков) к особым религиозным деноминациям. Наконец, принадлежность к ним иногда определяется по фамилии (хотя носители одной такой фамилии могут иметь совершенно разное происхождение). В последние десятилетия такие группы часто определяются на официальном уровне как «языковые меньшинства». При этом нельзя не заметить их существенных культурных особенностей (при том, что язык, как и особая конфессиональная принадлежность, может утрачиваться). Интересным представляется рассмотреть механизмы этой изоляции и меняющиеся на протяжении веков критерии, по которым выделяются такие группы и обосновывается (в официальном, народном и их собственном представлении) их инаковость, а порой – чуждость и враждебность отношений с соседями.

В современной антропологии (этнологии) довольно распространено мнение, что объектом изучения для неё является не человек вообще, а «[социально или культурно] Другой». Французский исследователь Жан Сервье, например, называет предметом интереса этнологии уже

Кабицкий Михаил Евгеньевич – кандидат исторических наук, доцент исторического факультета МГУ и УНЦСА РГГУ. Эл. адрес: kabitski@yahoo.es.

с ранних этапов её возникновения и существования «Другого, который живёт в Чужих краях» (Серье 2004: 24, 32). Как отмечает Аллан Барнард, даже когда озабоченность XVIII в. «нами» сменяется эгоцентрическим интересом конца XX в. к «себе» (*self*), «образ “другого” остаётся пробирным камнем нашей дисциплины» (Barnard 1995: 108). В этом контексте уже не выглядит удивительным, когда группа антропологов предпосыпает своему введению в социальную и культурную антропологию (а фактически хрестоматии текстов классиков науки) заглавие «Конструкторы инаковости» (*Boivin et al* 1999).

Важное место занимает тема Другого в структуралистских и постструктураллистских подходах. Она подробно разбирается в отношении к субъекту в семинарах Жака Лакана (Лакан (1964) 2004: 218 и сл.). Эдмунд Лич в своей лекции «Мы и другие» рассматривает эту тему – что важно для нас – в аспекте дружественности / враждебности: Другой предстаёт как Чужой.

Сергей Соколовский, разобравший «образы других» применительно к нашей стране (и во многом как раз в постструктураллистской перспективе анализа дискурса), говорит: «вся наша жизнь – это непрерывное путешествие в миры Иного, нескончаемые встречи с Другими – другим собой, другими близкими и другими далёкими... Паутина тождественности и идентичности ткётся из нитей инаковости...» (Соколовский 2001: 5)

В данной статье предлагается поговорить не о «Другом, который живёт в Чужих краях», а о Чужом, который живёт рядом, по-соседству. Это то, что было предложено называть «внутренней инаковостью» в отличие от внешней (Ssorin 2008: 43). Э. Лич в уже упомянутой лекции оструумно отметил, что когда Другой находится далеко, он с большей вероятностью предстаёт в благостном виде;

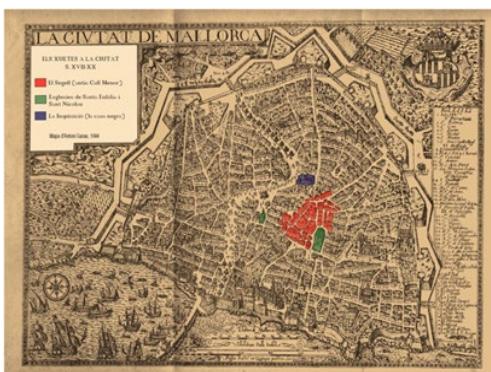
отсюда популярные в своё время образы «благородных туземцев» и «добрых дикарей», живущих в земном раю. Но когда другой находится рядом с нами (не переставая быть другим) его инаковость, его неконтролируемость с нашей стороны вызывают тревогу, а защитной реакцией становится агрессия или по крайней мере отказ признавать неудобного визави себе подобным (*Leach 1968: 31–32*).

Итак, речь пойдёт о «внутреннем Другом» и о признаках, по которым его отделяют от своих. Таким образом, будет затронута вечная тема идентичности и идентификации, причём больше внешней, экзоэтнической идентификации (иногда навязанной той или иной группе), хотя отчасти также и самоидентификации. Мы будем говорить преимущественно о малых группах, но в некоторых отношениях уместно будет кратко затронуть и большие объединения. Нам предстоит рассмотреть и объяснить целый ряд парадоксов. Почему группы горцев-пастухов считают омусульманившимися в Астурнии, куда ислам никогда и не проникал? Что важнее, чтобы тебя признали евреем на Мальорке: носить фамилию Кортес или Марти или жить на определённой улице? Зачем местная идентичность, строящаяся на памяти предков-протестантов, жестоко истреблённых католиками, культивируется общиной католиков? Отчего албанцы не хотели называться албанцами, предпочитая наименование «греки»? Как получается, что Италия объявляет языковым меньшинством и защищает языковые права тех, кто не знает никакого другого языка, кроме итальянского?

Как известно, у этнологии очень странный предмет: общности, которые можно определить как этнические или этнокультурные и которые являются предметом нашего изучения, имеют свойства то исчезать, то появляться. Так, например, в энциклопедическом издании «Народы мира» 60-х гг. XX в. среди народов Италии кроме итальянцев

отдельно рассматривались только ретороманцы¹. Позднее было признано существование сардинцев как особого этноса. В Испании традиционно было принято выделять кроме «собственно испанцев» также каталонцев, галисийцев и басков (Народы Европы 1965: 419). В то же время А. Н. Кожановский в своих выступлениях и публикациях настаивает, что для самих жителей Испании этих «этносов» не существует (1992: 1–6; 2010: 82–85; 2011: 55–56, 67; 2012: 65–68; 2014: 242–243). Правда они существуют как региональные общности, так же как есть мурсийцы, кантабрийцы, леонцы и т. п.

Таким образом, этнокультурная группа в разные времена и с точки зрения разных наблюдателей, в разном культурно-политическом контексте может представлять в разных аспектах, становится видима только или преимущественно одной из своих граней, подчас не самой характерной. Как и почему это происходит в странах Южной Европы, рассмотрим на примерах.



«Улица» шуэтов на плане г. Пальмы (Мальорка, Испания) Антони Гарая. 1644.

В Испании на протяжении веков существовали и существуют группы, обычно ускользающие при, скажем так, макроэтническом рассмотрении, а на микроуровне давно выделяемые и исследуемые. К сожалению, не только выделяемые, но и дискриминируемые.

¹ Не считая мелких групп, родственных населению других стран Европы, в частности, тирольцев, франкопровансальцев, хорватов и т. п. (Народы Европы 1965: 531)

Это те, кого с лёгкой руки Х.-М. Отаменди и Ф. М. Агинагальде принято называть «проклятыми народами» (*Otamendi, Aguinagalde 1978*): вакейро, пасиего, монтаньесы, марагаты, аготы, шуэты. Они носят характер не просто этнокультурных, а практически кастовых групп, что включает замкнутость (эндогамию), изоляцию и стигматизацию, профессиональную специализацию, особые черты материальной и духовной культуры.

Вакейро (астур. *vaqueiro*) – это, собственно говоря, «пастухи крупного рогатого скота». Их полное название – «вакейро де альсада» (от *alzada* – подъём). С астурийскими вакейро схожи группы пасиего (от названия реки Пас) в Кантабрии и Кастилии-Леоне и монтаньесов (от *montaña* – гора) в Кантабрии. Эти группы занимались вертикальным кочеванием и отгонным скотоводством, в жаркое время года, отправляясь на горные пастбища (бранья, у пасиего – браниса), как правило, находившиеся в общинном владении, где были оборудованы временные жилища (кабанья, тейто) и помещения для скота. Период ухода в горы – альсада (у пасиего – муда) обычно начинался и завершался в дни святого Михаила (8 мая и 29 сентября соответственно – «*de San Miguel a San Miguel*»). В долинах происходили контакты и обмен с местным земледельческим населением, не входящим в данные группы – шальдо или марнуэто. Зачастую со скотом отправлялась лишь часть семейства, например, молодёжь.

Другие группы (марагаты в Леоне), а также и вакейро и пасиего (в качестве дополнительных) имели и иные занятия – погонщики, разносчики, бродячие торговцы. В прошлом в отсутствие оборудованных дорог они обеспечивали сообщение через горные перевалы между портами Северной Испании и центром страны.

Дискrimинация этих групп выражалась в запрете на браки с ними со стороны соседнего земледельческого на-

селения, недопущение их к участию в выборах, детей – к посещению школ. В церкви им отводилось особое (непрестижное) место², иногда с отдельным входом, на праздниках они не допускались к участию в шествиях, несению хоругвей, статуй и т. п., иногда – к танцам с «шальдо», что могло вызывать драки. Интересно, что идентификация той или иной семьи с группой могла осуществляться (а сейчас в основном осуществляется) по фамилии: так, фамилиями вакейро считаются Гайо, Кано, Фейто, Гарридо, Барреро, Фрейхе, Паррондо и ряд других. При этом отметим, что среди данных фамилий есть весьма распространённые, которые встречаются по всей Испании, ассоциируясь с вакейро только в регионе их обитания.

Некоторые подобные группы принуждались также к проживанию в особых районах, поселениях, улицах (аготы и шуэты), к ношению особой одежды (аготы). Наконец, ещё одной чертой, одной отделяющей «проклятые народы» от прочих, было то, что они жили в условиях большей архаичности культуры (Кожановский 2006: 295), отсталости и

даже нищеты.

Последнее характерно для группы урдано в Экстремадуре. Об урдано, проживающих в горном районе Урдес, стало широко известно в 30-е гг. благодаря фильму знаменитого режиссёра Л. Буньюо-



Карнавал в Урдесе. 2015.

Фото М. Эрреры Уседы.

² До сих пор в некоторых селениях остались следы этого, например, в церкви Сан-Мартин де Луинья на полу имеется надпись: No pasen de aquí a oír misa los vaqueiros (исп. «Вакейро, приходящим слушать мессу, дальше не проходить»).

эля «Урдес. Земля без хлеба», снятому по материалам французского антрополога М. Лежандра, хотя впервые интерес к этой группе «дикарей» и чуть ли не людоедов возник значительно раньше; о них рассказывал в своих путевых заметках известнейший писатель и философ М. де Унамуно; сложилась и филантропическая линия на «возрождение» и «приобщение урдано к цивилизации» (Кожановский 2006: 96–97); в 1908 г. прошёл первый конгресс урданофилов.

Вообще эти группы своим «открытием» для остальной Испании зачастую обязаны знаменитым людям и известным произведениям: о марагатах широкая публика узнала благодаря роману уроженки Кантабрии Кончи Эспины «Марагатский сфинкс» (1914). О судьбе шуэтов ярко и выразительно рассказал в романе «Мёртвые повелевают» (1909) Висенте Бласко Ибаньес³. О вакейро писали в XVIII в. Г. М. де Ховельянос –

писатель, просветитель и учёный, а в XX в. – Р. Менендес



Свадьба вакейро. Вальдес (Астурания). 2005. Фото Х. Л. Гомеса Линареса.



Свадьба вакейро. Перевозка приданого. 2005. Фото Х. Л. Гомеса Линареса.

³ Вообще литературное и идеино-политическое наследие испанского регионализма, представителями которого были К. Эспина и в. Б. Ибаньес, представляет большой интерес и для этнографии.



*Возчик-марагат. 1862.
Гравюра Г. Доре.*



*Пасиего с корзиной «куэвано».
2008. Гравюра Х. Л. Сан-
Романа.*

Пидаль – выдающийся филолог и фольклорист, первым начавший этнографическое изучение вакейро и пасиего. Оба они были родом из Астурии.

Работу Р. Менендеса Пидалья «Вакейро и пасиего. Два вопроса лингвистической географии» и именно ее филологический аспект стоит отметить особо. На это не всегда обращают внимание, но если взглянуть на лингвистическую карту Испании, то можно увидеть, что многие из названных выше групп – носители астурийско-леонских (астурлеонских) диалектов. Эти диалекты распространены в таких областях, как Астурия (где проживают вакейро), Кантабрия (монтаньесы и частично пасиего), Кастилия-Леон (пасиего, марагаты) и даже Эстремадура (языковой островок, который как раз охватывает Урдес).

Это, конечно, не значит, что причина изоляции данных групп – в особом языке, возможны разнонаправленные причинно-следственные связи или корреляции (например, что как раз в силу изоляции в труднодоступных горных районах

они и сохранили свой язык в условиях наступления кастильского), но сама связь с языком характерна. В условиях подъёма регионального самосознания визитной карточкой «астурийской» становится именно культура вакейро: в частности, их традиционный костюм или музыкальный фольклор рассматриваются соответственно просто как «астурийский костюм», «астурийская народная музыка» и т. п. Характерно и то, что существующая в астурлеонском языке особая эпифонема *ll* (которая произносится по диалектам как «ль», «ч» или «ц») носит название «че вакейра», то есть действует ассоциация: говорящий по-астурийски – вакейро.

Кстати, к астурлеонской зоне относятся и жители общины Миранда-ду-Доуру на Северо-Востоке Португалии. Не все знают, что в этой стране,





Урок мирандского языка. Миранда-ду-Доуру (Португалия). 2012. Фото Фернанду Башту



Миранда-ду-Доуру. Танец с палками. 2010.

его родина – Миранда. Здесь он, по-видимому, играл роль колядок (Кабицкий 2014: 112).

Языковые особенности начинают отмечаться и выходить на передний план лишь в XX в. Другими, более архаичными мотивами, объяснявшими и оправдывавшими изоляцию «проклятых народов» были представления об их физических отличиях, особенном происхождении, религиозной гетеродоксии. Так, например, агтов считали потомками кельтов, готов (вероятно, по звунию) или

традиционно считавшейся моноэтничной, с 90-х гг. имеется два официальных языка – португальский и мирандский (мир. *mirandés*). Таким образом, мирандцы были признаны как языковое меньшинство, хотя есть все основания говорить и об их заметных культурных особенностях. Приведём только один пример: характерный танец с палками (паулитеируш) считается типичным для Северной Португалии, но по сути

катаров из Франции, многие группы выводили от мавров (название «марагаты» производили от лат. *mauricatus* – «уподобившийся мавру») или евреев⁴ (чем и объясняли их дискриминацию в религиозной жизни). С особым (расовым) происхождением⁵ связывались и черты физического типа (иногда носящие характер уродства): так, М. де Унамуно пишет, что урдано «все кретины, карлики и имеют зоб» (*Unatino* (1913) 1922: 116), однако из контекста очевидно, что это преувеличение; далее автор отмечает, что среди них есть очень красивые здоровые дети. Напротив, пасиего описывали как людей крепких, рослых, которые способны (в том числе и женщины) носить большие тяжести (*Laborde* 1816: 364). Относительно аготов ещё во второй половине XX в. бытовало представление о том, что у них отсутствует мочка уха.

Одновременно данным группам приписывалось иноверие: это язычники, мусульмане, иудеи, еретики или так называемые «отделённые христиане» (исп. *cristianos*



Урдано. 1908.

Фото Венансио Гомбая.

⁴ М. де Эрвас показывает, как легенда о еврейских корнях урдано была изобретена и внедрена в народное сознание интеллектуалами-костумристами Экстремадуры в сравнительно недавнее время: в конце XIX в. (*Hervás* 2003)

⁵ Как пишет Р. Менендес Пидаль, вакейро, «похоже, представляют собой особую расу, населяющую значительную часть Запада Астурии» (*los vaqueros ... parecen ser una raza especial que puebla gran parte del Occidente de Asturias*) (*Menéndez* 2006: 510).



Современный преуспевающий урдано.

А. Маркос-младший, поставщик натуральных продуктов пчеловодства, сын народного поэта А. Маркоса, известного как «патриарх Урдеса». 2010.

Фото Л. М. Родригеса.



Гуардия-дее-Пьемонтези (Калабрия, Италия). Пл. Резни. Ворота Крови и вальденский культурный центр. 2012.

Гуардия-дее-Пьемонтези. Дверь с окошечком «стюончино». 2011.

Фото Стефано Пачини.

и в буквальном гигиеническом и медицинском смысле: так, аготам приписывалась одновременно ересь и распространение проказы (*Riera* 1975: 465). Это напоминает нам наблюдение Мишеля Фуко о том, что с почти полным ис-

apartados), которые должны креститься в отдельной купели и погребаться на особых кладбищах.

Подобное переплетение (приписываемых) физических и духовных особенностей не выглядит столь удивительным, если вспомнить, например, что в Испании в период позднего Средневековья – раннего Нового времени имела распространение практика подтверждения «чистоты крови» (исп. *limpieza de sangre*), однако содержание этого понятия сводилось к тому, чтобы не иметь известных новообразованных предков в одном из ближайших поколений.

Ритуальная нечистота может выступать

чезновением лепры в Европе в конце Средневековья сам институт социального и физического отлучения и изоляции прокажённых не исчез, а был перенесён на другие категории отверженных (Фуко 1997: 25 и сл.).

Ещё одним примером таких групп в Испании являются шуэты Мальорки. Шуэты (исп. *chuetas*, кат. *xuetes*) – название, изначально воспринимавшееся как оскорбительное, сами себя они называют иначе, в частности описательно – «люди с Улицы». Вероятно, имелась в виду не столько конкретная улица⁶ (обычно называют ул. Сежель), сколько определённый район в г. Пальма (надо отметить также, что еврейский квартал, по-видимому, не раз менял своё расположение).

На Мальорке имелась большая еврейская община, существовавшая, вероятно, ещё с античных времён. После арагонского завоевания она пополнилась евреями, переселившимися с материка. К концу XV в. все они вынуждены были креститься либо отправиться в изгнание. Инквизиция до середины XVI в. активно выявляла иудаизирующих, затем наступило затишье. Репрессии неожиданно возобновились в XVII в. причём имели место акты открытого исповедания иудейской веры, неудачная попытка массового бегства из страны и несколько больших аутодафе.

Именно потомки крещёных евреев, признанных инквизиционным трибуналом виновными в сохранении иудейской веры, составили группу шуэтов. Их идентификации «помогала» традиция вывешивать в церквях санбенито – наряды кающихся грешников, осуждённых Инквизицией, с соответствующими надписями, а также издание специальной книги «Торжествующая вера» с описанием того, как, когда и главное – кого инквизиторы, как тогда

⁶ Так же возможно, что название было вызвано недоразумением, возникшим при переводе: каталонское слово *call* («еврейский квартал», от евр. *kahal*, קָהָל) было воспринято по звунию как испанское *calle* («улица»).

говорили, «подвергли покаянию» (*penitenciados*). Мало, наверное, в истории было столь ненавистных книг. Это сочинение несколько раз переиздавалось, не давая шуэтам забыть о судьбе предков, а окружающим – о том, что это потомки нетвёрдых в вере новообращённых. В дальнейшем – и прежде всего из упомянутых в книге – сложился ряд фамилий, связанных в сознании жителей Мальорки с шуэтами. В так называемый канонический список обычно включают фамилии Агило, Боннин, Валенти, Вальериоли, Вальс, Калье, Кортес, Марти, Миро, Пико, Пинья, Помар, Сегура, Таронжи, Фортеза и Фустер; как видно, это весьма распространённые каталонские фамилии, поэтому следует уточнить, что они считаются шуэтскими только применительно к уроженцам Пальмы, да и то с некоторыми исключениями (например, есть и знатный дворянский род Фустеров)⁷.

Парадоксальность ситуации заключается в том, что, с одной стороны, прекрасно известно много других мальоркских семей тоже из числа потомков крещёных евреев и даже преследовавшихся Инквизицией (в частности, с достоверно еврейскими фамилиями, такими как Abraham, Daviu, Duran, Homar, Jordà, Maimó, Salom, Vidal), но они не считаются шуэтами и дискrimинации не подвергаются (*Forteza* 1972: 14); более того, зачастую они, передавая в семейном кругу память о своём происхождении и гордость за него, весьма враждебно относились к шуэтам⁸. Происхождение от предков-иудеев не является достаточным условием, позволяющим считаться шуэтом, необходимо, чтобы это происхождение было запечатлено

⁷ Как пишет Бласко Ибаньес, «однако такие же фамилии носили и старые христиане – их отличал от евреев лишь капризный обычай» (Бласко 2000: 69).

⁸ По словам Бласко Ибаньеса, «именно эти новые католики, отличавшиеся, как все новообращённые, особым пылом, и возглавили ожесточённое гонение на своих бывших собратьев» (Бласко 2000: 66).

в коллективной памяти жителей Мальорки в связи с конкретными фамилиями и семьями (*Moore 1987: 187, 192*).

С другой стороны, шуэты всячески демонстрировали искренность своего обращения: как пишет Бласко Ибаниес, они молились громко, чтобы слышали соседи, и готовили пищу при открытых окнах, чтобы видели, что они едят свинину (*Бласко 2000: 67*). Однако это не помогало. Когда в эпоху Бурбонов с их политикой просвещённого абсолютизма, а затем в период либерального правления власти издавали (зачастую в ответ на прошения со стороны шуэтов) указы и распоряжения о запрете дискриминации данной группы (первый относится к 1782 г.), все эти нормы не давали эффекта и игнорировались в повседневной жизни. Показателен случай, когда в 1810 г. священник Жозеп Агило, известный как «капеллан Москса», после долгих мытарств смог впервые произнести проповедь в церкви св. Филиппа; спустя несколько дней возмущённая толпа ворвалась в церковь и сожгла аналой с целью его «очищения».

Серьёзные изменения происходят лишь в XX в. с урбанизацией и резким ростом населения Пальмы, а также с интенсификацией внутренних миграций. В 1923 г. впервые шуэт Г. Фортеза Пинья становится мэром города, и лишь в 30-е гг., в период Республики священник-шуэт впервые служит в кафедральном соборе Пальмы. Но и в XXI в. предубеждение и маргинализация полностью не исчезли, как показывает, в частности исследование Университета Балеарских островов, согласно которому 30% опрошенных заявили, что ни в коем случае не вступили бы в брак с представителем шуэтов, а 5% не хотели бы видеть шуэтов в числе своих друзей (*Porcel 2002: 73*).

Рассмотрим теперь примеры этнокультурных групп, проживающих в Италии.

Итальянские албанцы – давние переселенцы (арбереши), о которых в данном сборнике идёт речь в статье М. П. Поповой, имеют на Сицилии пять поселений. Среди них Пиана⁹ -дельи-Альбанези занимает очень важное место – и как крупнейшее из них, и, прежде всего, как центр епархии Албанской греко-католической церкви, объединяющей все общины острова (вторая епархия, в Лунгро, охватывает прихожан континентальной Италии). В епархии около 29 000 верующих, окормляемых 28 священниками.

И если до 1941 г. названием городка было Пиана-деи-Гречи («Плоскогорье Греков», а не «Плоскогорье Албанцев», как сейчас), то смысл в это вкладывался не этнический, а религиозный, поскольку, будучи униатами, жители использовали греческий (византийский) обряд¹⁰.

Униатская традиция арберешей породила любопытный синкретизм православного и католического наследия, где иконы соседствуют со статуями, а барочные фрески – с византийскими мозаиками. (Впрочем, местные информанты, в частности священники, подчёркивают именно восточную, византийскую составляющую, заявляя российским исследователям: «у нас такая же служба, как и у вас» и даже: «мы тоже православные»). Религиозный фактор переплетается и с языковым: в церковной жизни широко (до недавнего времени практически исключительно) применялся и применяется греческий язык.

Городок получил современное название при Муссолини, в 1941 г., под влиянием очевидных идеологических соображений момента: стремления подчеркнуть «давнюю дружбу и братство» между Италией и (на тот период) вассальной Албанией, устранив лишнее упоминание о греках, которые противились «воссозданию Римской империи» и к

⁹ Распространена также транскрипция «Пьяна».

¹⁰ Кстати, и второй собор епархии, находящийся в Палермо, именуется Сан-Никола-деи-Гречи.

тому времени нанесли итальянским войскам ряд чувствительных поражений. После падения фашизма в 1947 г. местный совет по настоятельным требованиям жителей единогласно постановил вернуть прежнее название – Пиана-дэи-Гречи, но вышестоящие власти (префектура Палермо) не утвердили это решение на основании того, что новое название является «в историческом и этнографическом плане более точным» (*Schirò 2004: 21–22*).

Значение Пианы обусловлено и ещё одним обстоятельством – языковым. В настоящее время из пяти поселений арберешей на Сицилии албанский язык хорошо сохранился только здесь, в двух других (Санта-Кристина-Джела и Контесса-Энтеллина) он сохранился слабо, а ещё в двух (Медзоузо и Палаццо-Адриано) вообще исчез. И тем не менее арбереши в Италии признаны именно как языковое меньшинство! Надо полагать, что язык представляется властям более чётким критерием, чем неуловимый этнический. Характерно, например, что если в бытовом и научном обиходе в Италии порой говорят об «этнических меньшинствах», то в официально-юридическом дискурсе присутствуют только «языковые»¹¹.

Ещё одно «языковое» меньшинство Италии – окситанцы. В основном они живут в долинах Западных Альп, в так называемых Окситанских долинах (*ut. Valli Occitane, окс. Valadas Occitanas*), но есть поселение и на Юге, в Калабрии.

Эти группы родственны населению южной части Франции, говорящему (или говорившему в прошлом) на диалектах языка «ок», названного так в противопоставление северофранцузскому языку «ойль» – основе современного французского языка.

¹¹ Таким образом, и здесь мы видим эволюцию идентификации этнокультурной группы – от религиозной в Средние века и вообще при «Старом режиме» к лингвистической в современный период.

Интересно, что многие итальянские окситанцы принадлежат к вальденсам. Это движение родилось в XII в. как ересь – одна из многих средневековых ересей, сближающаяся по-видимому в некоторых отношениях с катарами и целой волной движений за религиозное обновление, распространявшихся в то время. Эти движения не обязательно стремились противопоставить себя церковной иерархии; и в самом деле основатель движения Пётр Вальдо, живя в апостольской бедности и проповедуя евангелия, стремился добиться одобрения со стороны папы, однако в ответ последовало отлучение. Вальденсы подверглись жестоким преследованиям, но в отличие от многих других движений, объявленных еретическими, инквизиции так и не удалось до конца искоренить их: они дожили до времён Реформации, когда стали получать поддержку от протестантских государств.

Значительная часть вальденсов сконцентрировалась в Котских Альпах, во владениях герцога Савойского. Новые случаи резни чередовались с периодами терпимости; как правило, вальденсам позволялось исповедовать свою веру в местах, расположенных выше 700 м над уровнем моря. Сформировалось так называемое «альпийское гетто», в основном в трёх долинах: Валь Джерманаска, Валь Пелличе и Валь Кизоне. В суровых условиях, под руководством проповедников, называемых «барба» (ит. *barba* – дословно «борода») и выборного синода, они превратили долины в цветущий край, не утратив при этом элементов традиционной культуры (так, например, именно здесь лучше всего сохранились окситанские народные танцы: курента, джига и др.). Большое значение вальденсы придавали образованию¹².

¹² Некоторые антропологи говорят применительно к этой местности об «альпийском парадоксе»: в противовес ранее общепризнанной «альпийской парадигме» о том, что высокогорное общество обычно отличается отсталостью, застойным характером и архаизмом культуры,

Лишь в XIX в. вальденсы получают гражданские права и свободу вероисповедания. С 1975 г. они объединяются с итальянскими методистами в Евангельскую церковь вальденсов. Летом прошлого года произошло историческое событие: впервые папа римский посетил вальденскую церковь. Модератор синода вальденсов (ит. *Tavola Valdense*) пастор Э. Бернардини отметил значение этого акта: тем самым понтифик протянул руку «еретикам», дорого заплатившим в своё время за преданность своей вере.

В городке Гуардия-Пьемонтезе на Юге страны, в Калабрии окситанцы-вальденсы поселились как раз в период преследований, надеясь найти здесь пристанище (отсюда название, которое он получил в то время – Гуардия-дени-Вальди). Однако в 1561 г. по наущению церковных властей произошла резня, когда большая часть жителей была убита, остальные обращены в католичество.

Коллективная историческая память Гуардии до сих пор обращается к этому событию: в местном календаре один из самых важных дней (наряду с Окситанским Карнавалом, Окситанской Примаверой и Окситанской неделей) – День Памяти. В городке есть площадь Резни и Ворота Крови (около них, кстати, находится культурный центр вальденсов, притом, что сейчас все жители Гуардии – католики). Здесь сохранились двери домов с так называемым спиончино – окочечком, открывающимся снаружи: оно использовалось, чтобы в любой момент инквизиция могла про контролировать жителей, не впали ли они снова в ересь.

В 2011 г., в 450-ю годовщину резни открылся «Вальденский музей». Таким образом, вальденская вера предков – ключевой элемент местной идентичности, хотя сейчас жители городка исповедуют католицизм. К этому можно

здесь с подъёмом в горы повышается уровень образования и культурной открытости (*Viazzo* 2006: 26–31)

добавить ещё один любопытный факт: местная культурная ассоциация «Гардия д’Ою» с 2012 г. действует в со-дружестве с ассоциацией итало-греков из г. Бова-Мари-на «Астро ту Ноту» и арберешей из Фирмо. Возможно мы присутствуем при начале формирования некоей общей надгрупповой идентичности этноязыковых меньшинств?

Можно обобщить некоторые критерии выделения рассмотренных и подобных им этнокультурных групп:

- по образу жизни, занятиям: вакейро – пастухи, аготы – плотники и каменщики, шуэты, в связи с введением требования «чистоты крови» в ряде цехов, также оказались ограничены в выборе ремесла;
- по месту жительства: горцы¹³ (монтаньесы), «жители Долин», «люди с Улицы» и т. п.;
- по религиозному принципу: язычники, либо ере-тики (окситанцы-вальденсы, монтаньесы, пасиего, урдано и особенно аготы), либо – «мавры», потомки мусульман (причём первое не исключает второе и третье: в народной традиции мусульмане часто приравнивались к язычникам, вписываясь в фундаментальную для Испании дилемму «мавры/христиане» (*moros/cristianos*), «православные» или «греки» (арбереши), либо, наконец, выкресты, криптоиудеи;
- по фамилии (маркирующие фамилии вакейро и шуэтов).

Позднее эти группы могли определять на основе их исторического происхождения¹⁴, в определённый пери-

¹³ Характерно, что «Гора» (исп. *Montaña*) здесь понятие условное: если для жителей долин – это место обитания тех самых Чужих – горцев (монтаньесов), то для пасиего это слово может наоборот означать оседлых земледельцев и горожан, как в парадоксальном выражении «давайте спустимся в горы» (*¡Vamos a bajar a la Montaña!*) (Menéndez 1954: 7)

¹⁴ А. Н. Кожановский справедливо отмечает, что в какой-то момент

од – с расовой точки зрения. В настоящее время популярным критерием становится язык, как мы видели на некоторых, прежде всего итальянских, примерах: этно-культурные группы определяются и наделяются правами как языковые меньшинства, хотя это не означает, что язык – единственное и даже главное, что их отличает.

Как видим, одна и та же группа может представлять в разном виде в зависимости от господствующего критерия идентификации, но при этом остаётся сама собой в диалектическом единстве внутреннего сплочения и внешнегого отторжения.

Литература

- Бласко Ибаньес 2000 – Бласко Ибаньес, В. Висенте Бласко Ибаньес. М.: Звонница, 2000.
- Кабицкий* 2014 – *Кабицкий М. Е.* Феномен малого города / посёлка в Южной Европе: к постановке проблемы // Малые города – большие проблемы. Социальная антропология малого города. М.: ИЭА РАН, 2014.
- Кожановский* 1992 – *Кожановский А. Н.* Испания: этничность и регионализм. М.: ИЭА РАН, 1992.
- Кожановский* 2006 – *Кожановский А. Н.* Быть испанцем. М.: АСТ: Восток – Запад, 2006.
- Кожановський* 2010 – *Кожановський О. Н.* Два погляди на «етнонаціональну ситуацію» в Іспанії // Народна творчість та етнографія. № 2. 2010.
- Кожановский* 2011 – *Кожановский А. Н.* «Национальное строительство» в Испании // Современная Европа. 2011. № 4.
- Кожановский* 2012 – *Кожановский А. Н.* Народы Испании: региональная общность против общности генетической // Россия XXI. № 1. 2012.
- Кожановский* 2014 – *Кожановский А. Н.* Каталонская на-

исследователи явно стали злоупотреблять обращением к теме происхождения данных групп, считая, что это позволит объяснить всё (Кожановский 2006: 96).

- ция: народ-этнос или региональное сообщество? // Глобальный мир: к новым моделям национального и регионального развития. Т. 2. М.: ИМЭМО РАН, 2014.
- Лакан* 2004 – *Лакан Ж.* Четыре основные понятия психоанализа. Семинары. Книга XI. М.: Гнозис, Логос, 2004.
- Народы Европы 1965 – Народы зарубежной Европы. Т. 2. М.: Наука, 1965.
- Серье* 2004 – *Серье Ж.* Этнология. М.: Астрель, АСТ, 2004.
- Соколовский* 2001 – *Соколовский С. В.* Образы других в российских науке, политике и праве. М.: Путь, 2001.
- Фуко* 1997 – *Фуко М.* История безумия в Классическую эпоху. СПб.: Университетская книга, 1997.
- Boivin, Rosato, Arribas* 1999 – *Boivin M., Rosato A., Arribas V.* Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural. Buenos Aires: Eudeba, 1999.
- Barnard* 1995 – *Barnard A.* Orang Outang and the definition of Man: the legacy of Lord Monboddo // Fieldwork and footnotes: studies in the history of European anthropology / ed. by Han F. Vermeulen and Arturo Alvarez Roldan. London; New York: Routledge, 1995.
- Forteza Pinya* 1972 – *Forteza Pinya M.* Els descendents dels jueus conversos de Mallorca. Quatre mots de la veritat. Palma: Mojado, 1972.
- Hervás* 2003 – *Hervás M. de.* La invención de la tradición: Leyendas apócrifas de los judíos de las Hurdes y Las Batuecas // Revista de estudios extremeños. Vol. 59. № 2. 2003.
- Laborde* 1816 – *Laborde A. de.* Itinerario descriptivo de las provincias de España. Valencia: Ildefonso Mompié, 1816.
- Leach* 1968 – *Leach E. R.* A Runaway World? Oxford: University Press, 1968.
- Menéndez Pidal* 1954 – *Menéndez Pidal R.* Pasiegos y Vaqueiros. Dos cuestiones de geografía lingüística // Revista de la Facultad de Filología. Tomo 4. 1954.
- Menéndez Pidal* 2006 – *Menéndez Pidal R.* Dialectos leoneses // Revista de Filoloxía Asturiana. № 6–7–8. 2006.
- Miner Otamendi et al.* 1978 – *Miner Otamendi J. M., Florencio Martínez Aguinalde F.* Los pueblos malditos: (аготес,

pasiegos, vaqueiros de alzada, maragatos, chuetas). Madrid: Espasa Calpe, 1978.

Moore 1987 – *Moore K.* Los de la calle. Un estudio sobre los chuetas. Madrid: Siglo XXI, 1987.

Porcel 2000 – *Porcel B.* Los chuetas mallorquines. Quince siglos de racismo. Barcelona: Península, 2002.

Riera i Sans 1975 – *Riera i Sans J.* Supuestos agotes vascos en Monzón. Su examen médico en 1390 // Príncipe de Viana. Año nº 36. Nº 140–141. 1975.

Schirò 2004 – *Schirò D. G.* Hora e Arbëreshëvet: denominazioni storiche e letterarie // Biblos. № 25. 2004.

Ssorin-Chaikov 2008 – *Ssorin-Chaikov N.* The Black Box: Notes on the Anthropology of the Enemy // Inner Asia. № 10. 2008.

Unamuno 1922 – *Unamuno M. de.* Andanzas y visiones españolas. Madrid: Renacimiento, 1922.

Viazzo 2006 – *Viazzo P.* Il paradosso alpino // Museo delle Alpi. Un'antologia critica. Milano: Silvana, 2006.

Н. Н. Кукаренко

Билингвальные компетенции детей-иммигрантов в мультикультурном социуме (на примере семей русских иммигрантов в Северной Норвегии)¹

Резюме: Одним из наиболее сложных вызовов мультикультурного социума в условиях глобализации оказывается вопрос поддержания культурного многообразия. Исследования в области лингвистики и когнитивных наук доказывают, что билингвизм полезен не только индивидам, способным оперировать в двух и более языковых и культурных системах, но и мультикультурному социуму, в котором билингвы живут и работают. Потенциально дети в смешанных семьях имеют большую возможность овладеть двуязычными языковыми и культурными компетенциями, однако этот потенциал реализуется разными семьями в разной степени. В статье представлены материалы пилотного исследования, проведенного в 2010–2011 гг. в семьях русских мигрантов в Северной Норвегии, с упором на факторы, сдерживающие развитие норвежско-русского билингвизма у детей.

Ключевые слова: культурное многообразие, языковая политика, воспитание детей-билингвов, гендерное разделение труда

Кукаренко Наталья Николаевна – кандидат философских наук, директор Института социально-гуманитарных и политических наук САФУ, Архангельск. Эл. адрес: n.kukarenko@narfu.ru.

¹ Статья подготовлена в рамках проекта № 1817 «Межэтнические и межнациональные отношения и миграционные процессы в арктической зоне в XX–XXI вв.» по государственному заданию Министерства образования и науки РФ.

Сотрудничество России и Норвегии в Баренцевом Евро-Арктическом регионе представляет собой интересный пример успешного и динамичного кросс-культурного регионального партнерства (*Staalesen 2010*). При этом, норвежское правительство в ряде ключевых документов рассматривает территорию Крайнего Севера в качестве перспективной, одновременно, указывая на важность устойчивого развития Арктики и Крайнего Севера в сотрудничестве с северными соседями и, особенно, Россией (например, *Muligheter 2005; The Norwegian 2006; New Building 2009*). В этом смысле граждане Норвегии, владеющие знанием русского языка и культуры, рассматриваются норвежским государством как важный ресурс для развития социума. Более того, Россия входит в десятку стран, откуда прибывает наибольшее число иммигрантов в Норвегию. В отличие от иммигрантов из большинства стран, русские иммигранты главным образом обосновываются в Северной Норвегии: 30% русских иммигрантов живут на севере Норвегии, в то время, как только 10% от общей численности норвежского коренного населения проживает в этом регионе (*Flemmen, Lotherington 2009*). При этом несовершеннолетние дети составляют почти 40% русских иммигрантов. Одновременно следует отметить, что реальные цифры русскоговорящих детей в Норвегии значительно выше: в категорию русских детей-иммигрантов в статистике включаются те дети, которые (а) родились в России или (б) в Норвегии, но от двух русских родителей. Это означает, что дети с одним русским и одним норвежским родителем не входят в категорию русских детей-иммигрантов, так как они получают норвежское гражданство при рождении. Тем не менее, статистика также показывает, что 66,7% русских иммигрантов в Норвегии составляют женщины, которые мигрируют в

Норвегию с целью вступления в брак с гражданами Норвегии (*Statistics Norway* 2012).

Языковая политика в Норвегии

В Норвегии два официальных языка – норвежский и саамский, при этом норвежский язык имеет две официальные письменные формы (букмол и нюнорск). Букмол и нюнорск признаются в качестве официальных языков, и оба они используются в государственных учреждениях, школах, церквях и СМИ, но на букмоле говорит подавляющее большинство населения, примерно 85–90%.

Саамский язык уравнен в правах с норвежским языком. С 1967 г. стало возможным получить образование на саамском языке в качестве первого языка и с 1972 г. в качестве второго языка. С 1992 г. под действие закона о саамском языке подпадают муниципалитеты Нессебю, Тана, Карапок, Каутокейно, Квенанген и Кофъерд и, начиная с 2008 г. – муниципалитет Сноса, как районы распространения саамского языка. На практике это означает, что власти в этих муниципалитетах обязаны реагировать на все официальные запросы на саамском языке. Обучающиеся имеют право на получение образования на саамском языке в дошкольных учреждениях, начальной и средней школах. Помимо этого Норвежское правительство поддерживает Саамский парламент, телевидение, радио, СМИ, культурные проекты и фестивали на саамском языке (*Helander* 2009: 133–139).

В 1992 г. Норвегия подписала Хартию региональных языков или языков меньшинств (далее – Хартия) и ратифицировала ее в 1993 г. (Соколовский 2011: 24). Согласно Хартии, Норвегия обязуется сохранять и развивать языки коренных народов (саамский), а также «региональные языки и языки меньшинств» (regional and

minority languages), к которым в Норвегии относят квенский / финский и цыганские языки. Начиная с 1970-х гг. в Северной Норвегии на финском / квенском ведется обучение школьников. Норвежский закон об образовании (*Lov 1998*) предусматривает право на получение образования на финском языке на уровне начальной и средней школы в провинциях Тромс и Финнмарк при условии, что в нем нуждаются не менее трех учеников квенско-финского происхождения. (*Huss 2003; Соколовский 2011*).

Во второй половине 20-го века с новой волной иммиграции в Норвегию стали прибывать новые этнические группы. С ними появляются и новые языки, такие как: урду, арабский, турецкий, сомали и многие другие. Языки иммигрантов не имеют официального статуса в Норвегии. Одновременно следует учитывать, что начиная с конца 1960-х годов, Норвегия отказывается от своей политики «онорвеживания» народа саамы и встает на путь либерального мультикультурализма, ориентированного на плюралистическую идеологию в отношении иммигрантов и интеграцию различий как глобальной цели норвежской иммиграционной политики (*Opplæring 1995; Engen, Kulbrandstad 2004*). Более того, основополагающим принципом нового закона об образовании стала идея равных прав на образование и обучение с учетом способностей и склонностей всех детей и молодых людей в Норвегии. Учащиеся из групп населения языковых меньшинств должны иметь такие же возможности, права и обязанности как и ученики, для которых норвежский язык является родным².

² **Родной язык:** в контексте статьи под родным языком подразумевается тот язык, который изучается первым, тот язык, который понимаемся лучше, или тот язык, с которым индивиды отождествляют себя в наибольшей степени. **Второй язык** – язык, естественно усваиваемый ребёнком в своём окружении наряду с родным языком. **Язык большинства** – язык, на кото-

Детские дошкольные учреждения отвечают за создание условий для языкового развития ребенка в тесном взаимодействии с родителями. В соответствии с положениями «*Рамочного плана: содержание и цели работы детских дошкольных учреждений*» детские сады обязаны «поддерживать использование детьми своего родного языка и одновременно с этим вести активную работу по развитию у детей компетенций владения норвежским языком» (Rammeplan 2011: 35). Родители имеют право, обсуждая с воспитателем детского сада потребности ребенка в языковом стимулировании, например, попросить привлечь к работе двуязычного ассистента или использовать другие меры языковой педагогики в детском саду. Детские сады, в которых есть дети-представители языковых меньшинств, в свою очередь, могут подавать в муниципалитет заявки на выделение государственной целевой субсидии в рамках «*Программы поддержки мероприятий, направленных на улучшение понимания языка детьми-представителями языковых меньшинств дошкольного возраста*». Средства могут, в частности, использоваться для приема на работу двуязычного ассистента, который поможет развитию двуязычия у ребенка (NAFOs informasjonshefte 2010).

Что же касается обязательств школы в отношении детей-представителей языковых меньшинств, то, согласно § 2.8 Закона об образовании, ученики начальной и низшей средней школы с иным родным языком, чем норвеж-

ром говорит большинство населения страны. В Норвегии языком большинства является норвежский. **Языки меньшинства** – языки, на которых говорит часть населения страны. В Норвегии есть языки коренных народов: южно-саамский, луле-саамский и северо-саамский, а также языки национальных меньшинств, например, язык квенов. Кроме того, часть населения страны говорит на языках меньшинств-иммигрантов, таких, как польский, сомали, арабский, турецкий, вьетнамский, тигринья и др.

ский и саамский, имеют право на обучение норвежскому языку по особой программе до тех пор, пока они не приобретут достаточных навыков владения норвежским языком для того, чтобы следовать обычной программе обучения в школе (Lov 1998). В случае необходимости такие ученики имеют право на обучение своему родному языку, на обучение отдельным предметам на двух языках или на то и другое. Обучение родному языку может проходить в другой школе или в той школе, в которой ученик учится.

Если обучение родному языку или отдельным предметам на двух языках силами педагогического персонала конкретной школы невозможно, то муниципалитет должен по мере возможности создать условия для иного обучения, адаптированного к особенностям учеников.

До принятия решения об обучении по особой программе муниципалитет должен определить уровень владения норвежским языком у учеников. По мере обучения учеников по особой программе в соответствии с предписаниями также необходимо отслеживать уровень их знаний и навыков с тем, чтобы можно было определить, достаточны ли приобретенные ими навыки владения норвежским языком для следования обычной программе обучения в школе.

Ученики, у которых родной язык не норвежский, также могут пройти специальное адаптированное обучение норвежскому языку. Они могут обучаться норвежскому языку как второму языку в течении всей начальной школы и сдавать экзамены по этому предмету.

Одновременно следует отметить, что основным иностранным языком, преподаваемым в норвежской начальной школе, является английский. Большинство населения свободно говорит на английском, особенно те, кто родился после Второй Мировой Войны. Немецкий, французский и испанский также широко распростране-

ны в качестве второго, а чаще третьего языка. Русский, японский, итальянский, латинский и редко китайский (мандарин) доступны в некоторых школах, в основном в крупных городах.

Соответственно, несмотря на официальную плуралистическую идеологию, разные языки, вернее двуязычные навыки и культурные компетенции, получают разную, в том числе финансовую, поддержку в норвежском обществе.

Таким образом, с одной стороны, дети иммигрантов, оба родителя которых – иностранцы, имеют право на обучение на родном языке в течение трех лет. Двуязычное обучение происходит по предметам с использованием родного языка как вспомогательного. Специальное обучение норвежскому длится до тех пор, пока ребенок не сможет адекватно пользоваться норвежским языком. С другой стороны, на практике это означает, что муниципалитеты обязаны предоставлять обучение на языках иммигрантов только до тех пор, пока ребенок не приобрел достаточные знания норвежского, чтобы иметь возможность общаться и участвовать в обычном норвежскоязычном процессе обучения. Безусловно, в контексте Норвегии политические интенции по обучению на языке меньшинств и поддержанию двуязычных навыков детей-иммигрантов сталкиваются, или, точнее сказать, ограничиваются экономическими возможностями, поскольку бремя расходов и поиск специалистов ложится на муниципалитеты.

В целом следует признать, что в Норвегии языки меньшинств имеют более низкий статус, чем саамский, который принадлежит к языкам коренных народов, тем не менее, они находятся в лучшей ситуации, чем языки иммигрантов.

Пилотное исследование: контекст

Пилотное исследование проводилось в губернии Тромс, одной из двух северных губерний (Тромс и Финнмарк), где в 2011 г. русскоязычная группа была одной из самых больших групп мигрантов. В г. Тромсё, который является крупнейшим городом в Северной Норвегии с населением 69 116 человек (в 2011 г.), россияне составляли самую большую группу трудовых мигрантов (514 физических лиц в 2011 г.) (Statistics Norway 2012).

Растущее число русских эмигрантов в Северной Норвегии привело к созданию норвежско-русских ассоциаций (НРА) в городах Тромсё, Альте и Киркенесе. Согласно данным НРА в Тромсё, членство в этой ассоциации значительно увеличилось в период между 2009 и 2010 гг. и продолжает неуклонно расти. Значимо то, что 38% членов ассоциации – дети в возрасте от двух до тринадцати лет. Родители в русско-русских и смешанных парах проявляют активный интерес к формированию и развитию русских языковых и культурных компетенций своих детей. Среди мероприятий, организованных ассоциацией, важную роль играет детский «Русский клуб». Целью клуба является знакомство детей с русским языком и культурой и вовлечение родителей в обсуждение вопросов воспитания двуязычных детей. В клубе в настоящее время ведутся занятия в шести возрастных дифференцированных детских группах (Norsk-Russisk Forening 2011).

В рамках исследования опрашивались русско-русские и норвежско-русские пары. Респонденты набирались по методике «снежного кома» через первичное обращение к членам норвежско-русского общества и родителям детей, посещающих «Русский клуб» в Тромсё.

Билингвизм и родительство: дилеммы

Иммигранты в Норвегии имеют законное право на поддержание и развитие своего родного языка. На практике, однако, вопрос сохранения и поддержания языкового многообразия оказывается вопросом политической воли и экономических возможностей государства, а также межличностных, внутрисемейных отношений и общественного настроя к языку и культуре этнического (национального) меньшинства (*Lanza 1998; Okita 2002; Ratikainen 2006; King, Fogle 2006*). Потенциально дети в смешанных семьях имеют большую возможность овладения билингвальными языковыми и культурными компетенциями, однако ряд исследований показывают, что этот потенциал реализуется разными семьями в разной степени (*Piller, Pavlenko 2001; Piller 2002*). С одной стороны, родители-иммигранты могут быть заинтересованы в том, чтобы их ребенок выучил язык принимающей страны, чтобы добиться успеха и быстрее интегрироваться в общество доминирующей культуры. С другой стороны, родители-иммигранты также могут хотеть, чтобы их дети овладели языковыми и культурными компетенциями родной им культуры. Для одних родителей-иммигрантов передача детям своего родного языка – это вопрос сохранения своей культурной идентичности, самобытности и культурного признания. Для других родителей владение родным языком культурного меньшинства – это вопрос обретения социального лингвистического капитала, который в будущем может увеличить шансы ребенка на глобальном рынке труда. Но, даже при условии высокой мотивации и настойчивости родителей в стремлении развить в детях би-/мультилингвальные и культурные компетенции, они могут столкнуться с непредвиденными препятствиями, мешающими им воспитывать детей

активными билингвами (*Okita 2002; Piller 2002*). Разработка и поддержание би/мультилингвальных навыков у детей на практике оказываются под влиянием межличностных, семейных и общественных отношений (*Piller, Pavlenko 2001*). Хардинг и Райли указывают на гендерный аспект процесса принятия решений и реализации проекта по билингвальному воспитанию детей, фиксируя разницу вклада матерей и отцов (*Harding, Riley 1986*).

Современные исследования в области билингвизма и когнитивных наук доказывают, что билингвизм дает детям множество преимуществ, помимо овладения двумя языками (*Costa et al. 2008*). Двуязычные дети отличаются более развитым чувством языка в целом; они демонстрируют спонтанное понимание структуры языка и поэтому зачастую обладают лучшими способностями к овладению другими (последующими) языками. Они также показывают превосходство в освоении ключевыми компонентами грамотности, такими как чтение, и лучше справляются с ‘многозадачностью’ и фокусировкой внимания (*Bialystok, Martin 2004; Sorace 2007; Bialystok 2009*). Эти преимущества двуязычия сохраняются на протяжении всей жизни: они встречаются не только у двуязычных детей, но и у взрослых, которые выросли билингвальными. Ряд исследований показывает также, что билингвизм даже может предотвратить слабоумие и болезнь Альцгеймера в старости.

Далее, в статье будет рассмотрено, как родители относятся и участвуют в процессе формирования норвежско-русского билингвизма, как отцы и матери развивают и поддерживают в детях русские языковые и культурные компетенции.

Норвежско-русский билингвизм ребенка: гендерное разделение труда в семье

Норвежский контекст отличается сильным влиянием идеологии и политики гендерного равенства в семье. По этой причине женщины в Норвегии активны на рынке труда, что, в сочетании с развитой системой по уходу за ребенком, позволяет им достаточно успешно сочетать семью и работу. Отцы в Норвегии также активно вовлечены в процессы воспитания и заботы о детях в силу гендерной идеологии и политики. Можно было бы предположить, что политика норвежского гендерного равенства в семье, в частности большая вовлеченность отцов в вопросы заботы и воспитания детей, делает гипотезу о гендерном разделении труда в семье и в воспитании детей билингвами неактуальной в условиях норвежского общества. Но, как будет показано далее, политика укрепления гендерного равенства в семье в реальности может иметь негативный эффект на норвежско-русский билингвизм ребенка, помешая матерей-иммигранток в лингвистически неблагоприятную ситуацию.

Норвежская политика гендерного равенства в семье дает отцам право на отпуск по уходу за ребенком до года в течение трех месяцев. Подобное участие отцов в процессах воспитания и ухода за детьми на самых ранних этапах в лингвистическом плане означает, что ребенок подвергается интенсивному включению в норвежский язык за счет русского. Находясь в обществе норвежско-говорящего большинства, малыши получают доступ к русскому языку в основном через общение с матерью. Успешность освоения языка меньшинств зависит от внутрисемейных договоренностей и степени вовлеченности обоих родителей в воспитание и развитие билингвальных компетенций у детей.

Ряд исследований показывает, что в ситуации, когда доступ к языку этнического (национального) меньшинства ограничивается только коммуникацией матери и ребенка, а она, в свою очередь, не постоянна в своей стратегии использования русского языка в общении с ребенком, то вероятность того, что ребенок будет активно использовать русский язык даже при общении с матерью, крайне низка (*Ratikainen 2006*). Если мать постоянна в своей стратегии общения с ребенком на языке меньшинства, шансы того, что ребенок будет использовать русский язык в общении с ней, значительно возрастают. В то же время результаты нашего пилотного исследования показывают, что использование языка меньшинства в общении мать-ребенок сильно зависит от внутрисемейных отношений и, в частности от того, насколько компетентен отец в русском языке и каковы эмоциональные отношения между родителями. Отношение отца к России и русской культуре отражает его позицию по отношению к русскому языку в целом, что приводит к одобрению или неодобрению контактов с русскоязычными родственниками и друзьями и поощрению или отказу от визитов в Россию. Все это сильно усложняет работу русских матерей по развитию и поддержанию русского языка.

Пиллер утверждает, что в смешанных браках лица, пользующиеся своим родным языком, могут оказаться в выгодном положении, поскольку «говорение на неродном языке всегда влечет за собой определенный отказ от контроля» (*Piller 2000*). Таким образом, выбор языка для коммуникации в межкультурной семье может повлиять на распределение власти, межэтнические отношения, гендерное распределение труда и признание. Наше исследование показало, что русский язык в норвежско-русских семьях используется в семье, только если партнер

может и хочет говорить на русском. При этом, норвежские мужчины говорят по-норвежски со своими детьми, даже если они могут и общаться на русском со своими женами. В то же время русские матери, как правило, стремятся поддерживать общение на русском языке со своими детьми, особенно в случаях, когда дети родились в России и приехали в Норвегию вслед за своими матерями. Но ситуация усложняется, если русские жены испытывают негативную реакцию на использование русского языка в семье с детьми от партнера. Негативное отношение норвежских мужей к использованию русского языка с детьми в их присутствии приводит матерей к отказу от использования русского языка в общении с ребенком. Более того, ряд матерей в нашем исследовании также сообщили об эмоциональном стрессе в ситуациях, когда их норвежские партнеры чувствовали себя неуютно, поскольку они не понимают, о чем говорят в их присутствии мать и ребенок. Чувствуя ответственность за комфортную атмосферу дома, некоторые из этих русских матерей отказываются от использования русского языка дома, переключаясь на норвежский язык как язык семьи.

Хотя наше пилотное исследование показало, что русский язык имеет высокое символическое значение для русских мигрантов, все респонденты-мужчины также говорили о том, что они позитивно рассматривают билингвизм в своих детях. Однако воспитание билингвальных детей в смешанных семьях не происходит легко и естественно. Более того, именно на русских матерей обществом и семьей возлагается ответственность за достижение хороших результатов ребенком во владении двумя языками. Эта «невидимая» работа по воспитанию детей, выполняемая матерями, многие аспекты которой связаны с языком, влияет на самовосприятие женщин-

мигранток. Воспитание детей на двух языках требует от матери много эмоционального труда. И, как и любая другая эмоциональная работа, потребляемая в семье, она оказывается «невидимой». Отсутствие признания работы, проделанной матерями-иммигрантками, и в семье и со стороны общества может «привести к ощущению бесприятия, стрессу, чувству вины и личной травмы» (*Okita 2002: 112*). Таким образом, билингвальное воспитание детей тесно переплетается с гендерным разделением труда в воспитании, требует много сил, энергии, времени и большой мотивированности от вовлеченных.

Выходы

Современные исследования в области билингвизма и когнитивных наук последовательно доказывают, что билингвизм дает множество преимуществ не только индивидам, способным оперировать в двух и более языковых и культурных системах, но он также полезен мультикультурному социуму, в котором билингвы живут и работают. В данной статье были представлены материалы пилотного исследования, которое проводилось в семьях русских мигрантов, проживающих в Северной Норвегии, в 2010 – 2011 гг. с акцентом на основные трудности и проблемы, с которыми сталкиваются и родители, и социум в процессе воспитания двуязычных детей. Сохранение, поддержание и развитие культурного многообразия в мультикультурном обществе – это не только вопрос политической воли, идеологии, но также экономических возможностей государства, а кроме того, это вопрос поддержания определенных языковых и культурных практик в повседневной жизни на индивидуальном, межличностном и семейном уровне.

Литература:

- Соколовский 2011 – Соколовский С.* Европейский опыт использования Хартии региональных языков или языков меньшинств в сфере поддержки финно-угорских языков // Правовой статус финно-угорских языков и этно-культурные потребности российской школы / Под ред. В. А. Тишкова. М.: ИП А. Г. Яковлев, 2011. С. 15–41.
- Bialystok, Martin 2009 – Bialystok E. & Martin M. M.* Attention and inhibition in bilingual children: Evidence from the dimensional change card sort task // Developmental Science. 2004. No. 7. Pp. 325–339.
- Bialystok 2009 – Bialystok E.* Bilingualism: The good, the bad, and the indifferent // Bilingualism: Language and Cognition. 2009. V. 12. No. 1. Pp. 3–11.
- Costa., Hernández, Sebastián-Gallés 2008 – Costa A., Hernández M., Sebastián-Gallés N.* Bilingualism aids conflict resolution: Evidence from the ANT task // Cognition. 2008. No. 1 (106). Pp. 59 – 86.
- Engen, Kulbrandstad 2004 – Engen T. O., Kulbrandstad L. A.* Tospråklighet, minoritetsspråk og minoritetsundervisning (2 ed.). Oslo: Gyldendal akademisk, 2004.
- Flemmen, Lothe rington 2009 – Flemmen A.B., Lothe rington A.T. (Eds.)* Transnational Marriage Migration. Russian-Norwegian Encounters. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2009.
- Harding, Riley 1986 – Harding E., Riley P.* The bilingual family: a handbook for parents. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Helander 2009 – Helander N. Ø.* Samisk språk og samiske språkforhold – med særlig vekt på Nordsamisk // De mange språk i Norge, flerspråklighet på norsk / Bull T., Lindgren A.-R. (red.). Oslo: Novus, 2009.
- Huss 2003 – Huss L.* Nordisk Europarådets konvensjon om regionala eller minoritetspråk – visioner och verklighet // Arina, Nordisk tidskrift for kvensk forskning. 2003. No. 1. Pp. 927.

- King, Fogle* 2006 – *King K. & Fogle L.* Bilingual Parenting as Good Parenting: Parents' Perspectives on Family Language Policy for Additive Bilingualism // The International Journal of Bilingual Education and Bilingualism. 2006. Vol. 9, No. 6. Pp. 695–713.
- Lanza* 1998 – *Lanza E.* Raising children bilingually in Norway // International Journal of the Sociology of Language. 1998. V. 133. No. 1. Pp. 73-88.
- Lov 1998 – Lov om grunnskolen og den vidaregåande opplæringa (opplæringslova). 1998. URL: <http://www.lovdata.no/all/nl-19980717-061.html>.
- Muligheter 2005 – Muligheter og utfordringer i nord. Report. Ministry of Foreign Affairs. 2005.
- NAFOs 2010 – NAFOs informasjonshefte. Barn i flerspråklige familier. 2010. URL: <http://nafo.hioa.no>.
- New Building 2009 – New Building Blocks in the North – The next step in the Government's High North Strategy. Plan. Ministry of Foreign Affairs. 2009.
- Norsk-Russisk 2010 – Norsk-Russisk forening. About the children's clubs of the Norwegian-Russian Association. 2010. URL: <http://www.noruss.no/web/pages/barnekubb.php>.
- Okita* 2002 – *Okita T.* Invisible Work, Bilingualism, Language choice and childrearing in intermarried families. Amsterdam – Philadelphia: John Benjamins, 2002.
- Opplæring 1995 – Opplæring i et flerkulturelt Norge. Ministry of Education and Research. 1995. URL: <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-1995-12/id140252/>.
- Piller, Pavlenko* 2001 – *Piller I., Pavlenko A.* Introduction: Multilingualism, second language learning, and gender // Multilingualism, second language learning, and gender / Pavlenko, Blackledge, Piller and Deutsch-Dwyer (eds). Berlin: Mouton de Gruyter, 2001.
- Piller* 2002 – *Piller I.* Bilingual Couples Talk: The discursive construction of hybridity. Amsterdam: Benjamins, 2002.
- Piller* 2000 – *Piller I.* Language choice in bilingual, cross-cultural interpersonal communication // Linguistik online. 2000. V. 5. No. 1. http://www.linguistik-online.com/1_00/PILLER.HTM.

- Rammeplan 2011 – Rammeplan for barnehagens innhold og oppgaver. 2011. URL: <http://www.udir.no/Barnehage/Rammeplan/>.
- Ratikainen* 2006 – *Ratikainen J.* Language use and childrearing in cross-linguistic Norwegian-Russian families in Norway. Master thesis. Institute of Psychology; University of Oslo. 2006.
- Sorace* 2007 – *Sorace A.* The more, the merrier: facts and beliefs about the bilingual mind // Tall Tales about the Mind and Brain: Separating Fact from Fiction / S. Della Sala (ed.) Oxford: University Press, 2007.
- Staalesen* 2010 – *Staalesen A.* New Times for Barents Cooperation // Talking Barents: People, borders and regional cooperation / A. Staalesen (ed.). Kirkenes: The Norwegian Barents Secretariat, 2010. Pp. 924.
- Statistics Norway 2012 – Statistics Norway. 2012. URL: <http://www.ssb.no>.
- The Norwegian 2006 – The Norwegian Government's High North Strategy. Report. Ministry of Foreign Affairs. 2006.

M. K. Любарт

Культурное движение «Ледемсав» в современной французской Бретани

Резюме: Статья посвящена современному культурному движению во французской Бретани, которое имеет глубокие корни в истории. Новый этап движения связан с ратификацией Францией в 2006 г. Конвенции ЮНЕСКО «О сохранении нематериального культурного наследия». Это обстоятельство создало более благоприятные условия для инвентаризации, изучения, сохранения и развития живого культурного достояния Бретани, придав культуре этого небольшого народа другой статус. Большую роль в этом процессе играет культурное движение «Ледемсав» в лице многочисленных культурных ассоциаций региона.

Ключевые слова: Бретонцы, бретонская культура, нематериальное культурное наследие, культурные ассоциации, этнические меньшинства, культурная идентичность.

Бретонское движение, столь хорошо известное во Франции, мало знакомо за ее пределами, и потому нуждается в некотором представлении. Оно является по своему смыслу движением за самобытность народа, который существует в рамках единого, централизованного государства, где осуществляется идея нации как единого политического, гражданского организма, а этнические меньшинства не признаются. Бретонцы же, как и население некоторых других регионов страны, имеют богатое историческое прошлое, и основанную на этом потребность выражения своей самобытности. Поскольку идеи полити-

Любарт Маргарита Кемальевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник ИЭА РАН. Эл. адрес: margarita_lubart@mail.ru.

ческого обособления и даже культурной автономии находятся вне правового поля французской Конституции, неудивительно, что именно культурное движение является той сферой, в которой легально возможно заявлять о своей самобытности и идентичности.

Изучение того, как выражают потребность культурного самовыражения бретонцы, находящиеся в подобных государственно-политических рамках, представляет теоретический и практический интерес. Какие формы получило это самовыражение в Бретани, что реально представляет собой это движение, каково его значение и место в культурной и политической жизни региона, в каком направлении идет сегодня развитие бретонской культуры? Эти и другие вопросы, в силу понятных политических причин, за небольшими исключениями (см. например: Favereau 2005) недостаточно освещаются в научной литературе Франции, и потому нам предоставляется большое поле для размышлений и оценок.

Так называемое бретонское движение в целом или «Эмсав», (слово это происходит от бретонского глагола «en em sevel» – «пробуждаться») не имеет единого ядра или четкой организации, оставаясь на протяжении нескольких десятилетий неформальным объединением разных организаций политической, экономической и культурной направленности. Объединяет их то, что все они ставят своей целью сохранение и развитие специфичности (самобытности) Бретани в разных аспектах. Важную роль в этом движении в настоящее время играет союз культурных организаций, который имеет название «Ледемсав» (брет. *Ledemsav*; это слово означает «пробуждение» в более широком смысле). В него входят организации и объединения неполитического характера, как например, школы или кружки бретонской музыки (*bagadou*), шко-

лы бретонского танца (которые часто называются «*cercles celtiques*» – «кельтские кружки»), ассоциации по изучению бретонского языка, федерации традиционных бретонских видов спорта и т. п., а также масс-медиа, которые специализируются на освещении событий в Бретани.

Бретонское движение в целом и «Ледемсав» в частности – в настоящее время довольно массовое и активное движение, состоящее из десятков организаций. Удивляясь такому его размаху не приходится, если принять во внимание его историю. Истоки бретонского культурного движения восходят как минимум к концу XVIII в. Несмотря на присоединение герцогства Бретань к Франции в 1532 г. бретонцы вплоть до революции конца XVIII в. сохраняли политическую специфику и привилегии, а также выраженную культурную самобытность. Оснований к тому, чтобы настаивать на своей специфичности, у бретонцев, как самим им представляется, немало – это сохранение по сию пору культурных особенностей, бытование на территории региона Бретань двух характерных для нее языков – бретонского, принадлежащего к кельтской группе и галло, который является диалектом французского языка, впитавшим немало кельтских элементов. И это также выраженное самосознание, в основе которого лежит богатое культурное наследие, приобщенность к которому чувствует большинство бретонцев.

В конце XVIII в. энтузиасты Бретани одними из первых в Европе обратились к собиранию и фиксации своего устного наследия. Оно развивалось на волне «романтического национализма» начала XIX в. и выражалось по началу в интересе к своей истории, народной культуре, поэтизации кельтского прошлого. В 1804 г. была учреждена Кельтская Академия с целью изучения «славного кельтского прошлого». Бретонский собиратель фольклор-

ра Теодор Эрсар де Вийльмарке в числе первых в Европе опубликовал сборник народных песен и сказок «Barzaz Breiz» (1839). Энтузиасты из Бретани, собиратели фольклора, традиций и обычаев своего народа явились одними из основателей европейской этнографической науки (Любарт, Симон 2009: 80-81; Postic, Simon 2006: 6)

В течение XIX в., в особенности в последней трети этого века, была проведена работа по стандартизации письменного бretонского языка (Ж.-Ф. Ле Гонидек), идея ввести бretонский язык в систему государственного образования, после столетнего его преследования, была одной из ведущих идей бretонской общественности на рубеже XIX и XX вв.

В 1898 г. был образован «Регионалистский бretонский союз», организация, ставившая широкие культурные задачи по сохранению бretонских традиций в целом: костюма, музыки, танцев, языка, театра, а также обычаев в религиозной сфере. В него входили выдающиеся деятели Бретани того времени – профессора Ж. Лот (собиратель бretонского фольклора) и Ла Бордери, известные писатели Ле Браз, Ле Гоффик и др. (Bulletin 1904: 57).

Период 1914–1945 гг. был отмечен подъемом литературного движения в Бретани, когда было опубликовано и переведено большое количество произведений бretонских авторов, и литература Бретани стала известной миру. Годы второй мировой войны были временем рождения «кельтских кружков» (школ бretонского танца) и первых «багадов» (bagades – кружков / школ бretонской музыки). Период оккупации региона фашистами был вместе с тем сложным временем с точки зрения политических процессов, поскольку немцы, решившие перекроить карту Европы, как будто давали бretонцам надежду на самоопределение, подразумевая территориальное расчленение Франции.

Часть бретонских деятелей правого, националистического толка пошла на сотрудничество с нацистским режимом, что было осуждено большинством деятелей культуры и науки Британи (Любарт 1997: 199).

В послевоенные годы по радио, благодаря деятельности энтузиаста и писателя Пьера-Жакеза Элиаса появились короткие передачи на бретонском языке на радио, развиваясь литература на бретонском языке.

Возможно, тем не менее, что бретонская культура не получила бы такого резонанса ни в пределах страны, ни за рубежом, если бы не творчество бретонских бардов, музыкантов, которые своим самобытным творчеством произвели фурор, введя в моду так называемую кельтскую музыку и способствуя интересу ко всей кельтской культуре в целом. Год 1966 г., когда на сцену вышел Аллан Стивель, называют во Франции началом настоящей культурной революции. Значение творчества А. Стивеля – бретонского музыканта, певца, композитора, аранжи-



Бретонские багады. Брест. 2008.



ровщика – для возрождения традиционной бретонской музыки трудно переоценить. Наследник первой волны музыкального возрождения Бретани, связанного с возникновением багадов, он являлся основной фигурой, вдохновившей подъем бретонского фольк-рока в 1960-е гг. Стивель внес большой вклад в возрождение и популяризацию бретонской и кельтской музыки не только в самой Бретани, но далеко за ее пределами, положив по сути дела начало моды на так называемую кельтскую музыку в 1970-е гг. во всем мире. Кроме того, он известен как один из самых активных борцов за признание бретонской культуры, бретонского языка и идентичности этого народа.

Огромное количество музыкантов, участвовавших в этой «музыкальной волне», исполняя бретонскую музыку соло и в группах, распространяли, популяризовали эту музыку, привлекли внимание к бретонской культуре в целом. Музыкальное творчество явилось, несомненно, одним из средств реализации бретонской идентичности, причем средств очень влиятельных по силе своего эмоционального воздействия.

Бретонское искусство, прежде всего музыка и танцы, находятся в постоянном развитии, и вот уже полстолетия пользуются неизменным и все возрастающим успехом, давно выйдя за границы своего региона. Наиболее динамичной составляющей современной бретонской культуры является именно музыка, имеющая бретонские «корни», а также многочисленные обработки, произведения «по мотивам», новые произведения в этом ключе. Сфера музыки стала подлинно народной, так как в регионе насчитываются тысячи музыкантов и исполнителей на народных инструментах, сотни «багадов» (ансамблей, представляющих разные школы традиционной музыки). Очень популярными, распространенными как в

широкой, так и в корпоративной среде, являются также и танцевально-музыкальные праздники – «фес-нозы» (об этом: *Любарт* 2013). Музыкальное движение имеет свои значимые институты – например, Общекельтский музыкальный фестиваль в Лорьяне, ежегодно собирающий большое число любителей кельтской музыки не только самой Бретани и из многих стран мира.

Деятельность «Ледемсав», послевоенный подъем культурного движения в Бретани, привели к тому, что государство пошло на некоторые уступки в отношении признания бретонской культуры. В 1977 г. президент Французской республики Валери Жискар д'Эстен подписал так называемую «Бретонскую культурную хартию» (*La Charte culturelle bretonne*) с представителями официальных региональных структур Бретани (Генеральных советов четырех департаментов региона Бретань и департамента Атлантическая Луара, исторически входившего в состав Бретани). В Преамбуле этого документа впервые признается самобытность и ценность бретонской культуры (*«personalité culturelle»*), а также ставится цель обеспечения ее сохранности, «устойчивого развития» (*Charte 1977: Preamble*). Как отмечается в документе, Хартия «отвечает желанию уважать идентичность бретонского населения (*identité de la population bretonne*) и их представителей, она утверждает шаг к принятию во внимание региональной политики». В тексте звучит еще ряд важных положений: «Культурная самобытность Бретани всегда проявлялась в оригинальной манере во всех аспектах социальной жизни. Человеческие взаимоотношения, способы самовыражения, искусство и народные традиции, – носят отпечаток этого своеобразия». Вместе с тем высказывается и важная мысль об опасности замыкания бретонской культуры, в чем, вероятно, усматривается нежелательная воз-

можность развития националистических идей и сепаратизма: «Однако культура Бретани не может быть сведена ни к ее традиционному выражению, ни к народной культуре в смысле культуры сельского населения. Не может существовать аутентичной бретонской культуры, которая не была бы решительно открыта вовне и в будущее» (*Ibid*).

И еще одно важное положение: «Цель этой Хартии – положить конец тому разрыву, который существует между культурой региональной, всегда живой и богатой, но которая, однако, замкнута сама в себе, и доминирующей культурой, которая очень часто ее игнорирует. Хартия с помощью комплекса мер будет способствовать оживлению культурной и социальной жизни региона посредством характерных элементов бретонской культуры, которые нужно инвентаризировать, сохранять, анализировать и развивать» (*Ibid*).

Неудивительно, что столь важные утверждения, которые во многом предвосхитили идеи Конвенции ЮНЕСКО «О сохранении нематериального культурного наследия» (2003) были с воодушевлением восприняты в Бретани, подписание этого документа расценивалось как начало нового этапа в развитии бретонской культуры.

Хартия предусматривала также создание ряда институтов, важных для реализации поставленных целей. Так, в 1981 г. был образован Институт культуры Бретани, Офис бретонского языка (официальный орган, нормирующий этот язык), при мэрии г. Ренн в 1996 г. был открыт Консультативный комитет по бретонской идентичности, в 2004 г. были учреждены дни бретонского языка, и т. д. Хартией был образован также важный орган – Совет по культуре Бретани (*Conseil culturel de Bretagne – CCB*) – публичное выборное учреждение, включающее представителей Генеральных Советов пяти бретонских департаментов (государственные органы власти), представителей

городов и десяти университетов Бретани, а также бретонских культурных ассоциаций и деятелей культуры.

Тем не менее, хотя бретонское культурное движение на волне своей популярности в стране добилось много-го, принцип республиканского универсализма, который предусматривает существование в стране прежде всего единой доминирующей французской культуры, не поте-рял силу. Существует некоторое противоречие между тем, что Франция защищает идею культурного разнообразия мира на международном уровне (что особенно явно зву-чало во времена президентства Ж. Ширака), но во вну-тренней политике на протяжении многих десятилетий проводит политику отказа от внутреннего разнообразия во имя республиканского универсализма.

Деятели региональных культур (отнюдь не только Бре-тани) все чаще указывают на то, что в Пятой Республике, несмотря на принятый в 1951 г. закон Дейксона, практи-чески ничего не делается для сохранения языков, на кото-рых исторически говорили на территории Франции (в том числе для бретонского языка), им практически не дается доступа в систему образования и средства массовой инфор-мации. Развитие других сфер региональных культур так-же не находит поддержки у центрального правительства.

В этих обстоятельствах ратификация в 2006 г. Франци-ей международной конвенции ЮНЕСКО «О сохранении нематериального культурного наследия», явилась знаково-ым событием и для культурной жизни страны в целом, и для так называемых региональных культур страны, для бретонской культуры в частности.

Общественность Франции, – ученые, искусствоведы, деятели искусства и культуры, политики, энтузиасты народной культуры, многочисленные культурные ас-социации проявили к этой идее большой интерес. В ко-

роткое время был создан и прошел необходимые этапы утверждения первоначальный список объектов, которые Франция предлагала внести в Список нематериального культурного наследия человечества. Однако на этом официальном этапе работа не завершилась, выйдя за формальные рамки, превратившись по сути дела в общенациональное движение по выявлению, инвентаризации и популяризации своей культуры. Был создан Национальный французский центр нематериального культурного наследия (*Centre Français du Patrimoine Culturel Immateriel*), который, кстати сказать, находится в г. Витрэ, на территории Восточной Бретани, при Министерстве культуры и коммуникаций были учреждены структуры, ответственные за составление национального инвентария культурного достояния; появились соответствующие передачи на французском телевидении, сайты с фильмами, посвященными объектам наследия. 25 сентября 2013 г. представителями прежде всего названных выше государственных структур была основана ассоциация «Франция. Нематериальное культурное наследие» (*France. Patrimoine culturel immateriel*).

Конвенция ЮНЕСКО обращает внимание человечества на ту часть наследия, которая долго находилась в тени, в том числе и прежде всего на те ее объекты, которые в общественном сознании в течение долгого времени имели более низкий статус, чем высокая или профессиональная культура. Исходя из самого определения Конвенции 2003 г. она ориентирована здесь в значительной мере на то, что часто называется народной культурой и различными народными культурными практиками. В контексте Франции, сюда попадают и обширные пласти так называемых региональных культур, таких как бретонская, корсиканская, эльзасская, фланандская и т. п.

Термин «нематериальное культурное наследие» согласно Конвенции подразумевает «обычаи, формы, представления и выражения культуры, знания и навыки, а также инструменты, предметы, артефакты и культурные пространства, признанные сообществами людей, группами и, в соответствующих случаях, отдельными лицами в качестве части их культурного наследия. Такое нематериальное культурное наследие, передаваемое от поколения к поколению, постоянно воссоздается сообществами и группами в зависимости от окружающей их среды, их взаимодействия с природой и их истории и формирует у них чувство самобытности и преемственности, содействуя тем самым уважению культурного разнообразия и творчеству человека» (Convention 2003: 2.1).

Нематериальное культурное наследие, – как указывает Конвенция, в частности, проявляется в таких областях как устные традиции и формы их выражения, включая язык в качестве носителя нематериального культурного наследия; исполнительские искусства; обычаи, обряды, празднества; знания и обычаи, относящиеся к природе и вселенной; знания и умения, связанные с традиционными ремеслами (*Ibid*: 2.2).

Из определения видно, что речь идет о культурном наследии, которое в значительной мере входит в понятие «народной» культуры, хотя и не вполне совпадает с ним. Важным является также условие, что эта культура должна быть «живой», что она передается из поколение в поколение и практикуется и в настоящее время.

Во французском контексте Конвенция приобретает особое значение: эта часть культурного наследия долго «ждала» официального признания, находясь в небрежении в силу ряда обстоятельств. В значительной мере это происходило потому, что во Франции всегда в большом

почете была так называемая высокая культура, которая дала миру непревзойденные образцы профессионального искусства; на протяжении целых эпох Франция была для мира страной высоких культурных стандартов, стиля и художественного вкуса. Народная же культура в стране жила «в тени» культуры высокой.

Ратификация Конвенции Францией означает также, что вопросы признания, изучения и сохранения этой части культурного наследия теперь получают государственную поддержку и осуществляются на основе официальной нормативно-правовой базы. Таким образом, признанные элементы нематериального культурного наследия теперь перемещаются из зоны факультативного признания в зону признания обязательного, приобретая значение объектов культуры государственного и международного статуса, что имеет особое значение для так называемых региональных культур, к числу которых относится и бретонская культура. В Списке нематериального культурного наследия человечества от Франции сегодня представлены, наряду с общефранцузскими культурными феноменами, также и местные, как, например, бретонский фесноз.

Неудивительно, что Конвенция ЮНЕСКО была встречена общественностью Бретани как документ, открывавший новые широкие возможности для сохранения и развития своего культурного достояния, что в течение многих лет и было смыслом деятельности «Ледемсав».

Конвенция предусматривает также, что сохранению подлежат культурные явления и практики, в которых принимают «самое широкое участие сообщества, группы и, в соответствующих случаях, отдельные лица, которые создают, поддерживают и передают такое наследие» (Convention 2003: 2.2). Все это в полной мере относится к Бретани, где довольно массовый характер носит культурное движение, целью которого и является признание и

сохранение культурного наследия.

В новых обстоятельствах активизировались уже существовавшие культурные ассоциации, появились новые объединения. Среди вновь возникших следует в первую очередь, пожалуй, упомянуть ассоциацию «Бретань. Культура. Разнообразие» (кратко – БКР) (*«Bretagne. Culture. Diversité» – BCD*), которая ставит своей задачей перманентную инвентаризацию нематериального культурного наследия Бретани – народного театрального искусства, праздничных событий и народных знаний о природе. Эта ассоциация взяла на себя также и некоторые координирующие функции, являясь в этом отношении партнером другой ассоциации – «Dastum» (*Patrimoine 2015*).

Совет по культуре Бретани, созданный еще в 1981 г. расширился и приобрел новые полномочия. Являясь консультативной ассамблéей при Региональном совете Бретани, он состоит из двух коллегий, рабочих групп, комиссий. Совет по культуре собирается минимум четыре раза в год, обсуждая вопросы культуры, выражая свое мнение и давая советы региональной власти, представляя исследования и заключения своих рабочих групп и комиссий. Совет представляет по сути дела все области бретонской культуры: культурные ассоциации региона (около 55 ассоциаций и федераций в таких областях культуры как бретонский язык, музыка, танец, традиционные бретонские игры, пластические искусства), на также университеты, школы, масс-медиа (CCB 2010). Наиболее значительные ассоциации, которые в совокупности объединяют десятки тысяч людей, это организации, работающие в сфере бретонского языка, бретонской музыки и танца. Общее представление о сферах деятельности бретонских ассоциаций можно получить из следующей таблицы^{1*}:

^{1*} Таблица составлена по материалам ТАР Bretagne (ТАР 2014) и др. сайтов бретонских ассоциаций.

Таблица 1.
Деятельность бретонских ассоциаций

Название ассоциации	Сфера деятельности	Язык, на котором осуществляется деятельность
FALSAB Confédération des Jeux et Sports traditionnels)	Традиционные игры, спорт	Французский
Fédération War'l Leur Penn ar Bed	История, пение, танец, музыка, языки, кружевоплетение, нематериальное культурное наследие	Французский, бретонский
Dihun Breiz	Нематериальное наследие, природное наследие, языки	Галло
Bagadeg ar sonezion	музыка	Французский, бретонский
Fédération de Gouren	Игры, спорт	Французский, бретонский
Emglev Bro an Oriant	Языки, танец, пение, музыка, игры, история, кружевоплетение, Театр (на бретонском)	Французский, бретонский
La Jupitre	Игры, спорт	Французский
LUTIG	Игры, музыка, танцы пение, бретонский язык, история, театр (на бретонском)	Французский, бретонский
Ti ar vro Sant-Brieg	языки, танец, пение, музыка, спорт, пластические искусства	Французский, бретонский

Название ассоциации	Сфера деятельности	Язык, на котором осуществляется деятельность
Kendalc'h coffret Pikett	Музыка, танец, культурное наследие, природное наследие, география, нематериальное наследие, костюм, языки, пластические искусства, кельтский рисунок	Французский, бретонский, галло
Skeudenn Bro Roazhon	Языки, танец, музыка, спорт, игры	Французский, бретонский, галло
Groupement Culturel Breton des Pays de Vilaine	Музыка, танец, пение, нематериальное наследие, литература, сказки	Французский
War-dro an natur	Природное наследие	Бретонский
La Granjagoul, Maison du Patrimoine oral en Haute-Bretagne	Музыка, игры, танец, пение, нематериальное наследие, языки	Французский, галло
Centre Forêt Bo-cage	Природное наследие, спорт, пластические искусства, языки, танец, музыка, пение, история	Французский, бретонский
Le Bois du Barde	Языки	Французский, бретонский
Strollad Plougin	Театр	Французский, бретонский
CAC Sud 22	Нематериальное наследие, театр	Галло, французский
Ti ar Vro Bro Leon	Танец, игры, пение	Французский, бретонский
Amzer nevez	Музыка, танец, языки	Французский, бретонский
Startijenn Ar vro Vigoudenn	Пение, танец, история	Французский, бретонский

Название ассоциации	Сфера деятельности	Язык, на котором осуществляется деятельность
Gaedig le roux	Игры, языки и др.	Французский, бретонский
Kenteliou an Noz	Аудиовизуальная сфера (радио, кино, телевидение)	Французский, бретонский
Sked	Игры, танец, литература	Французский, бретонский
Association les Menhirs Le Sel de Bretagne	Музыка, танец, пение	Французский
Bagad Cesson-Sé-vignée	Музыка, пение	Французский
Bagad an Hanter-noz	Музыка, танец, пение, нематериальное наследие Французский	Французский
Veronique Guillevin	Пластические искусства	Французский
Deiz gouel	пение, театр, исследования по материальному культурному наследию, языки, кулинария	Французский, Бретонский
Féa	Музыка, танец, пение, театр, радио, кино и телевидение, традиционный спорт, природное наследие, языки, устная литература	Французский, Бретонский
Bod Kelenn	Танец, пение, театр, пластические искусства история, материальное наследие, языки, народные сказки и др.	Французский, Бретонский
Les artisans Filmeurs Associés	Аудиовизуальная сфера (радио, кино, телевидение)	Французский, Бретонский
Duhun Breiz	Театр, языки	Французский, Бретонский

Название ассоциации	Сфера деятельности	Язык, на котором осуществляется деятельность
L'ecole du rna	Языки	Галло
CAC Sud 22 Marc Le Bri	Пение, театр, материальное/архитектурное наследие	Галло
Conservatoire de Lorient	Музыка, танцы, пение	Французский
Sonerion Penn ae Bed	Музыка	Французский

Рассмотрим для примера деятельность некоторых крупных бretонских культурных ассоциаций.

В числе самых активных в регионе организаций, сразу включившихся в работу по реализации Конвенции ЮНЕСКО, – ассоциация «Дастум» («Dastum»), одна из старейших и авторитетных культурных ассоциаций Бретани. Эта организация, основанная еще в 1972 г., сегодня представляет собой прежде всего сообщество ученых, которые считают миссией своего объединения собирание, сохранение, изучение и распространение устного наследия Бретани, подразумевая под последним песни, музыку, сказки, легенды, истории, пословицы, поговорки, рассказы, устные свидетельства, и т. д. Кстати, слово «dastum» в переводе с бretонского означает «собирать». В результате самоотверженной собирательской работы ассоциация ныне обладает огромным собранием музыкальных записей (более 30 000 звуковых документов, записей голосового и инструментального исполнения), около 20 000 рукописей, журнальных вырезок и т. п., содержащих тексты песен, а также сказок, иконографических документов, включая семейные фото, почтовые открытки и т. д. Всего же, ассоциация обладает фонотекой в более 900 зареги-

стрированных документов, около 4600 цифровых дисков и др. (Missions 2010).

Специалисты ассоциации производят сбор и оцифровку материалов на самых разных носителях: восковых валиках, виниловых дисках, аудиокассетах и т. д.

Однако, целью «Дастум» является не только собирание и изучение этого наследия, но и предоставление его как можно более широкой аудитории. Архивы ассоциации по большей части оцифрованы, создана сеть консультационных пунктов, где любой желающий может получить к ним доступ. Открыты для общественности и каталоги ассоциации.

Распространение собранных материалов является одной из целей организации, но будучи общественным учреждением, «Дастум» не преследует коммерческой выгоды, многие материалы доступны бесплатно, часть, когда это связано с издательскими расходами и пересылками, реализуется по невысокой цене.

В спектре деятельности этой ассоциации находится также организация конференций и проведений лекций, коллоквиумов, выставок.

Авторитет и общественное значение этой ассоциации в Бретани трудно переоценить (*Batissoo* 2013: 70–71, *Rachard* 2002: 2-9). Неудивительно, что именно эта организация возглавила работу по реализации в Бретани Конвенции «О сохранении нематериального культурного наследия».

В декабре 2008 г. ассоциация «Дастум» совместно с другими организациями организовала в Ренне совещание «Встречи по поводу нематериального культурного наследия Британии», в котором приняли участие 200 представителей разных культурных сообществ. Обсуждался вопрос о потенциальных возможностях, которые откры-

ваются для существования бретонской культуры в связи с ратификацией Конвенции ЮНЕСКО об охране нематериального культурного наследия. Была создана рабочая группа, в которую вошли участники от большинства бретонских ассоциаций, в том числе некоторых крупных федераций (Kendalc'h, War'l Leur, FALSAB).

В июле 2009 г. рабочая группа «Нематериальное культурное наследие Бретани» (кратко: «НКН Бретань»), деятельность которой координируется «Дастум», представила общественности текст «Обращения о признании нематериального культурного наследия в Бретани», в котором содержался призыв к депутатам местных и региональных органов власти поддержать и включить в свои политические ориентиры реализацию Конвенции ЮНЕСКО в Бретани. Этот текст был представлен и обсуждался во многих общественных организациях региона осенью 2009 г.

В январе 2010 г. Президент региона Жан-Ив Ле Дриан высказал свою поддержку этой инициативе. Весной этого года рабочая группа «НКН Бретань» начинает практическую работу по подготовке досье для включения в Список нематериального культурного наследия ЮНЕСКО двух кандидатур от Бретани. Оба номинированных кандидата относятся к музыкально-танцевальному творчеству бретонцев. Это праздник бретонского танца и музыки «Фес-ноз» («Fest-noz») и песни народных исполнителей Бретани.

В течение 2010–2011 гг. было собрано около 7000 подписей в поддержку праздника «Фес-ноз». Со своей стороны поддержали этот процесс 72 коммуны Бретани и Генеральный совет региона. В конце марта 2011 г. рабочая группа «НКН Бретань» представила досье на «Фес-ноз», согласовав его с Министерством культуры, в комиссию по включению в Список нематериального культурного наследия человечества.

«Фес-ноз» (*fest-noz*), что в переводе значит «танцевальный ночной праздник», по происхождению своему является деревенским танцевальным праздником. Он получил большое распространение в городах и селах Бретани, начиная с 1970-х годов, под влиянием инициатив деятелей бретонской культуры. Его главным содержанием являются стариные танцы, большинство из которых некогда исполнялись крестьянами под народную музыку или пение песен.

В современной культуре бретонцев народная («традиционная») музыка и танцы играют очень заметную роль, являясь одной из «визитных карточек» региона. Считается, что из всего богатого наследия этого народа именно танцы и музыка сохранились в течение веков лучше всего. Так полагают и специалисты-этнологи, и подвижники бретонской культуры – активисты различных ассоциаций, и люди, не связанные с этим профессионально (ПМА 2008, ПМА 1995). Согласно данным опроса, проводившегося в 2010 г. о приверженности бретонцев собственной культуре, для большинства населения региона – 69% – бретонская культура ассоциируется именно с музыкой и песнями; еще 27% ассоциируют ее с бретонскими танцами (Les Bretons 2010: 6). В наши дни явлением, которое соединяет и традиционную музыку, и танцы, является «фес-ноз», который, в каком бы уголке Бретани не происходил, собирает каждый раз от пятисот и более (иногда до нескольких тысяч) человек.

Заметим, что танец во все времена и во всех слоях бретонского общества был любим и являлся важной частью различных праздников и досугов. Для многих бретонских танцев характерна узнаваемая специфика – преобладание движений ног. Эти несложные ритмичные, синхронизированные, повторяющиеся движения обязаны своим

происхождением коллективным работам – так уминали, уплотняли землю для глинобитного пола в доме, или свершали «первичный обмолот» зерна перед обработкой его цепами и т. д. Эти синхронизированные движения ног весьма органично вписались в бретонские танцы типа «цепи» и в бретонскую танцевальную традицию в целом. (Любарт 2013: 235). История бретонских танцев уходит в глубокую древность. Замечательный исследователь бретонского танца – этнолог Ж.-М. Гильше, говорит о том, что несмотря на достоверные свидетельства письменных источников VI и X вв. об их существовании происхождение этих танцев относится к еще более раннему времени, определить которое сегодня не представляется возможным (*Guilcher 2003: 9*). Об их многовековой истории говорит и типологическая общность, схожесть ряда движений бретонских и ирландских танцев. Наиболее известные бретонские танцы, такие как бранли, гавоты, паспье – насчитывают много локальных разновидностей.

Одной из значительных культурных ассоциаций Британии, связанных с танцем, является федерация «War'l Leur». Федерация объединяет многочисленные «кельтские кружки» (школы танцев), включает в себя около 70 ансамблей бретонского танца. Это объединение имеет в фокусе своего внимания следующие взаимосвязанные элементы бретонской культуры: танец (включая собирание и запись традиционных танцев и танцевальных мелодий, обучение бретонским танцам), костюм (его изучение и изготовление), бретонское кружево – непременную часть традиционного костюма, кружевоплетение. Федерация также организует многие бретонские культурные фестивали и представляет бретонский танец за пределами региона; в сфере ее деятельности также исследовательская и просветительская работа, обучение взрослых

и детей в указанных выше областях. Научно-популярные тексты, которые ассоциация презентует на страницах своего сайта, вполне можно назвать общественной рефлексией по истории и проблемам бретонской культуры (Warleur 2015).

Еще одна известная культурная организация, деятельность которой лежит в другой плоскости – «Федерация друзей борьбы и спортивных игр Бретани» (*«Fédération des amis de la lute et des sports et jeux d'adress de Bretagne»* – FALSAB), возникшая в 1930 г., – является одной из старейших бретонских ассоциаций. И это не случайно. Бретонцы обладают значительным культурным наследием в области традиционных видов спорта и спортивных игр. Также, как и у многих других народов, у бретонцев с давних пор и, с некоторым перерывом в начале XX в., – вплоть до наших дней, существовала традиция устраивать состязания в силе, ловкости, быстроте, выносливости...

Некогда такие состязания являлись непременной составной частью народных праздников, в том числе и главных приходских церковных праздников. Последняя традиция в видоизмененном, конечно, виде существует и поныне. Некогда спортивные состязания были очень популярны и проводились между представителями разных ремесленных цехов, приходов, районов, были заметным элементом социальной жизни. Сейчас они стали разновидностью культурного досуга, отмеченного региональной спецификой.

В настоящее время FALSAB – это союз ассоциаций и других действующих лиц, задачей которых является изучение и восстановление утраченных спортивных игр, передача их молодым поколениям. Традиционные игры делятся в Бретани обычно на две большие категории: игры,

основанные на испытании физической силы, и игры-состязания в ловкости и мастерстве. Та и другая категория игр имеет в регионе своих приверженцев.

Членом FALSAB является, например, «Национальная федерация бретонского атлетического спорта» (*«Fédération nationale des sports athlétiques bretons»*), которая специализируется на популяризации силовых игр, или ассоциация *«Jaupitre»*, которая занимается исследованием, популяризацией бретонских традиционных игр (в том числе и настольных) – «игрового наследия» (фр. *patrimoine ludique*), воспринимая это наследие как живое, способное занять свое место в досуге современных людей.

Эта ассоциация занимается также изготовлением и распространением необходимого для игр традиционного инвентаря. Особенностью бретонских игр является широкое распространение деревянных снарядов: специальных палок, шестов, шаров, кеглей и т. п., хотя существуют также и металлические – штанги, оловянные шары и т. д. По всей Бретани прежде, да еще и теперь, несмотря на стремление к унификации правил одной и той же игры, существует много их разновидностей, названия игр часто отражают и названия той местности, для которой они характерны. Так, например, в основе популярных игр *«Baz yod»* (дословно: «короткая палка») и *«Bazh a benn»* (дословно: «палка лицом к лицу») лежит перетягивание противниками палки; только в первом случае состязаются два противника, споря за палку небольшой длины, происхождение которой восходит к палке, которой помешивали при варке кашу, во втором случае – речь идет о палке большей длины, перетянуть которую стараются уже по два игрока с каждой стороны. Несомненно, что перед нами вариации одной и той же

забавы. Множество вариаций имеют игры с мячом (*boule à un plomb*, *boule à cinq plombs*, *boule bretonne*, *boule de sable*, *boule Gallèse*, *boule Nantaise...*). Примечательно, что каждая из разновидностей игр имеет своих приверженцев, которые образуют большие и малые ассоциации, собираются для проведения спортивного досуга, устраивают соревнования и праздники.

Среди бретонских игр встречаются довольно сложные по своей структуре и правилам, для которых необходимы судьи, состязания же привлекают к себе целые команды болельщиков, а игры могут длиться по нескольку часов.

Одна из таких игр, «свинцовый шар» (брет. *kilhoubihan* или *birinig*), возраст которой исчисляется несколькими столетиями, происходит на большой деревянной площадке, имитирующей верхнюю палубу корабля с мачтой, к которой привязана веревка с шаром. Суть игры состоит в том, чтобы вычислить траекторию посыпаного шара, который должен сбить стоящие в определенном порядке деревянные кегли.

Эта и другие игры, принадлежит к тем видам развлечений, которые требуют особых площадок, определенной длины и ширины. К ним относятся как игры на свежем воздухе, так и в помещении, где может быть оборудован, например, специальный «бульдор», а также настольные игры со специальной игровой доской, иногда снабженной бортиками.

Игрой с довольно сложными правилами является «нантский мяч» (фр. *boule Nantaise*), игра с метанием мячей в определенную зону, площадка которой по размеру и форме также напоминает палубу корабля, в которой принимают участие две команды игроков. Эта игра пользуется такой популярностью и столь характерна для Бретани, что стала символом бретонских спортивных игр.

Она представлена для включения в Список нематериального культурного наследия ЮНЕСКО. С 2011 г. идет составление досье на эту игру, ответственным за которое является Филипп Гикель, президент федерации «Друзья игры в нантский мяч» (*La boule nantaise*).

Впрочем, FALSAB выскazывает предложение о включении в Список ЮНЕСКО бретонских традиционных игр в целом. В мае 2011 FALSAB и федерация традиционной бретонской борьбы гурэн (*gouren*) инициировали процесс по регистрации традиционных игр и видов спорта Бретани в список ЮНЕСКО.

Несмотря на интерес бретонцев к этому виду досуга, а также существование десятков ассоциаций любителей традиционных игр, можно заметить, что занятия ими все-таки не столь популярны, как, например, упоминавшийся выше фес-ноз, не все виды игр одинаково распространены, а некоторые, по словам самих их любителей, даже «находятся в упадке» (*Fédération*). Члены этой и других ассоциаций немало делают для их популяризации и «продвижения» среди населения и в особенности, среди молодежи. Для этого создаются игровые площадки, часто рядом с колледжами, что отражает стремление организаторов привлекать к традиционной спортивной культуре молодежь. Широко пропагандируются правила игр, организуются мероприятия, соревнования, особенно высока активность их популяризаторов в летний период. Образуются все новые клубы, выпускаются DVD с объяснением правил и показом игр в действии, строятся новые площадки. Федерация поддерживает также появление новых ассоциаций в тех местностях региона, где их еще нет.

Федерация FALSAB, в которую (с 2001 г.) входит Федерация друзей игры в нантский мяч, поддерживает мероприятия по сохранению традиции игры и популяризации

этого вида досуга. Имея свои отделения во всех пяти департаментах исторической Бретани, она регулирует деятельность спортивных комитетов и клубов во всем регионе.

В марте 2012 г. группа «НКН Бретань» подала в Министерство культуры также представление на включение традиционных бретонских песен (*gwerz*) и плачей в исполнении народных певцов в Список объектов нематериального культурного наследия ЮНЕСКО, как нуждающихся в срочной охране и защите от исчезновения. Включение их в Список рассматривается общественностью Бретани не как конечная цель, но как начало общей работы по его сохранению, новых действий в этом направлении, как показатель признания ценности бретонской культуры (*Inscription 2012*).

В декабре 2012 Межправительственный комитет по охране нематериального культурного наследия при ЮНЕСКО провозгласил включение фес-ноз в Список нематериального культурного наследия человечества.

14–15 декабря 2012 г. в г. Бресте состоялось Второе совещание по нематериальному культурному наследию Бретани, организованное «Дастум» и организацией «Бретань. Культура. Разнообразие» (*Bretagne Culture Diversité*), на котором присутствовали также основные организации, представляющие двуязычное образование, федерации бретонского танца и музыки, дома местной культуры (*Ti ar Vro*), представители других ассоциаций. Таким образом, большой круг организаций, деятельность которых связана с современной бретонской культурой, увидела в этом возможность для ее «продвижения».

Активность бретонского культурного движения и ученых-этнологов Бретани были признаны в Париже, Бретань была избрана пилотным регионом по изучению и инвентаризации культурного наследия. Именно бретон-

цам, в лице Центра бретонских и кельтских исследований Университета Западная Бретань, Департаментом пилотажных исследований и научной политики Генерального управления наследия Министерства культуры Франции было поручено быть ответственными за мониторинг инвентаризации нематериального культурного наследия во всей стране, осуществить исследование «Статус объектов нематериального культурного наследия Франции и действующие лица процесса». Это исследование, выявившее ход работы по всей стране, было осуществлено в 2011–2012 гг. (*Le Roux, Rochard 2012*).

В сентябре 2013 была создана Французская ассоциация (объектов) нематериального культурного наследия ЮНЕСКО, целью ее является «содействие сохранению и укреплению элементов нематериального культурного наследия, внесенных в этот список, участие в дискуссиях и в реализации политики охраны нематериального достояния во Франции, а также и сотрудничества с соответствующими представителями международного сообщества» (*Dastum 2015*).

С апреля 2014 г. ассоциацией «Бретань. Культура. Разнообразие» периодически издается красочный буклете рассказывающий о том, что такое нематериальное культурное наследие региона, предназначенный для широкой публики (*Coordination 2014*). Этот буклете можно встретить во многих музеях и других общественных местах, так что общая информация о культурном наследии региона становится хорошо знакомой жителям.

В начале 2015 г. была организована передвижная экспозиция, посвященная НКН Бретани. А совсем недавно (в сентябре 2015 г.) в Музее Бретани прошла еще одна выставка – «Открытие нематериального культурного наследия Бретани». Она проходила в рамках европ-

пейских дней культурного наследия. На 13 красочных панно были представлены наиболее значимые, с точки зрения организаторов, явления культурного наследия региона. Помимо общего просветительского, организаторы придали выставке новое необычное «измерение»: ряд специальных эффектов, действующих на несколько органов человеческих чувств. Так, в соответствии с тематикой представленной экспозиции, посетители могут ощутить запахи, характерные для той или иной культурной практики или ремесла, как например, запахи пеньки и дегтя морских верфей, запах карамели из бretонского соленого масла и т. д. Предоставляется возможность потрогать и узнать, что представляет на ощупь бretонское кружево или вышивка, парусное полотно для морских кораблей. Для усиления зрительных впечатлений демонстрируются видеоролики с записями работы бretонских мастеров различных народных искусств и ремесел. Есть возможность услышать и звуки, которые наполняют характерное пространство – пейзажа или какой-либо разновидности культурной деятельности людей. Таким образом, выставка дает возможность не просто познакомиться с материальным культурным наследием, но и ощутить его посредством сразу нескольких органов чувств. Целью организаторов выставки было показать людям жизнеспособность и жизнестойкость бretонского культурного наследия, его укорененность в культуре, его адаптированность к современной жизни (Exposition 2015).

Одним из весьма интересных направлений культурной работы в Бретани, способом сохранения культурного наследия являются существующие уже не первое десятилетие так называемые «натуральные парки» или музеи, которые представляют собою территории под открытым

небом, где представлены те или иные сельскохозяйственные или ремесленные практики. Эти парки и музеи являются интерактивными, то есть там занимаются своим делом реальные мастера, а у посетителей есть возможность видеть, как происходит тот или иной процесс и принимать в нем участие. Это интересное явление, о котором здесь есть возможность упомянуть лишь кратко, должно быть темой отдельного исследования. Отметим лишь, что в настоящее время в Бретани идет подготовка к открытию Природного регионального парка Залива Морбиан (Parc Naturel Régional du Golf du Morbihan), устроители которого намерены обратить внимание будущих посетителей не только на красоту и своеобразие природы Бретани, но также включить в его живое пространство объекты местных культурных практик.

Свою немалую профессиональную лепту в изучение и инвентаризацию нематериального культурного наследия Бретани вносит и университетская наука. Так, основной вуз, где ведутся этнологические исследования, – Университет Западной Бретани, в последние годы сосредоточил свое внимание на изучении народных знаний и практик, относящихся к природе и космосу. Эта тематика рассматривается группой ученых под руководством Лены Лё Ру и Марион Рошар довольно широко, включая разнообразные связи человека с природой, взаимодействие с природной средой. В первую очередь исследуются народные знания относительно растений. Отдельным аспектом изучения являются народные практики, относящиеся к сбору урожая. При помощи анкетирования исследователи пытаются выяснить, как происходила уборка урожая и как передавались народные знания и традиции в этой сфере. Спецификой Бретани является сбор на побережье водорослей, которые используются с различными сельскохозяй-

ственными целями, а также применяются в кулинарии. Сбор водорослей имеет в этом морском регионе большую историю и разнообразные практики, прежде, да отчасти еще и сейчас, существуют люди, которые занимаются этим.

Вторым большим направлением исследования, которое ведет в настоящее время этот Университет, является изучение «майского цикла» календарных праздников, насыщенного многими традициями и народными практиками.

Помимо университетской науки, свой вклад в научное изучение наследия вносят и некоторые культурные ассоциации. Так например, неоднократно упоминавшийся «Дастум» продолжает вести работу, наиболее близкую к основной тематике ассоциации – изучению устного музыкального наследия Бретани. Вот как выглядит ее деятельность в 2015 г., в котором ассоциация сфокусировала свою деятельность на изучении живых музыкальных практик, связанных с музыкальным наследием Бретани. Возглавляют эту работу Венсан Морель и Ифиг Лё Троадек. В появившийся (предварительный) список включены элементы, образующие 4 группы:

а) инструментальные практики – включает 13 элементов, из них три – исполнение на биню-бомбарде, скрипке и являлись объектом особенного внимания исследователей в 2015 г.

б) вокальные практики – насчитывает в настоящее время примерно такое же количество элементов, в том числе «песни и плачи Бретани» (фр. *les chants et complaintes de Bretagne*; бret. *Gwerzioù ha soniou Breizh*), в 2015 г. исследования сосредоточились на двух певческих практиках – бретонское пение а капелла (*le kan-ha-diskan*) и обрядовые песни во время колядок и прочих выпрашиваний пожертвований и угощений (*les chants de quête*).

в) изготовление музыкальных инструментов: исследования были посвящены в основном производству биню и бомбарды, народным струнным инструментам и изготовлению язычковых инструментов.

г) места и случаи исполнения музыки – в центре внимания оказалось исполнение на фес-нозах., а также музыкальные и певческие вечеринки в Бретани, длительные прогулки с музыкой (пением). В каждом случае изучение сопровождалось контактами и полевой работами с исполнителями – певцами, музыкантами и т. п. людьми, связанными с организацией музыкальных мероприятий.

* * *

В результате деятельности официальных структур и добровольных общественных ассоциаций, в регионе идет «инвентаризация» культурного достояния. Количество объектов, большего или меньшего культурного значения, хотя полностью не сформирован, но уже достигает сотен.

Отметим, что в список нематериального культурного наследия Бретани, даже предварительный, попадают далеко не случайные элементы культуры, но те, которые имеют свою историю, типологизированные среди множества вариаций, получившие общее признание, то есть ставшие некими символами (или даже символическими комплексами).

Конечно же, среди культурных практик Бретани, представлены явления разнорядковые и весьма различные по своему масштабу. Среди них есть такие (как, например, фес-ноз), которые пользуются широкой популярностью и привлекают десятки, а может быть и сотни тысяч приверженцев. Такие явления как фес-ноз – это по сути дела некий культурный комплекс, соединяющий в себе сразу несколько элементов традиционной культуры – главными здесь являются бretонская музыка (ау-

тентичная в разной степени или созданная по мотивам народных мелодий), исполняемая часто на бретонских традиционных инструментах, и бретонские народные танцы. Но кроме того, здесь присутствует также графическая бретонская символика, бретонские флаги, а также традиционные бретонские (и шире – кельтские) напитки, а также бретонские блюда, которые могут играть роль фаст-фуда (например, традиционные блины).

Полифункционально также и такое культурное явление как игра в нантский мяч, игроки которой называют себя «*boulistes*» (игроки в мяч от фр. *boule* – мяч) или «*amicalistes*» (члены содружества). По давней традиции клубов этой игры («*amicales*») игроки собираются на площадке начиная с вечера пятницы, иногда играя на протяжении всех выходных. Пространство этой игры подразумевает не только спортивное соревнование, но также дружеское общение, теплоту неформальных отношений. Игра сопровождается традицией «пропустить стаканчик» и поговорить «о том, о сём» людей, которые собрались после трудовой недели отдохнуть и насладиться особой атмосферой своего содружества. В середине XIX в., когда в городах Бретани появились площадки для этой игры, и она приобрела большую популярность, владельцы кафе также стали устраивать в своих дворах или в задних помещениях площадки для этой игры. Эта традиция до некоторой степени сохраняется и сейчас, придавая таким кафе неповторимый традиционный колорит. Добавим, что соревнования между клубами разных городов, которые официально проводятся пять раз в год, также проходят в атмосфере, которую можно характеризовать как состязательно-дружескую. Это спортивное событие заканчивается большим дружеским банкетом, всеобщим веселым праздником.

Также как фес-ноз, игра в «нантский мяч» – это развивающиеся, живые явления городской культуры, имеющие глубокие корни, уходящие в доиндустриальное прошлое сельского или портового (морского) досуга. Вариативность традиции, проявляющаяся в свободной форме и содержании праздников, игр и т. д. лишь подтверждает, что перед нами действительно живая традиция, а отнюдь не зафиксированный и законсервированный музейный ее вариант.

* * *

Можно с уверенностью сказать, что культурное движение в современной Бретани находится на подъеме. Оно состоит не только из многочисленных формальных организаций, но представляет собой массовое, добровольное движение, пользуется, безусловно, большой популярностью. За активностью бретонцев читается и их стремление к выражению своей культурной идентичности, и просто любовь к традиционным видам проведения досуга, который сплачивает разные слои населения.

Источники и литература:

- ПМА 1995 – Полевые материалы автора. Западная Бретань, г. Брест и др. 1995 г.
- ПМА 2008 – Полевые материалы автора. Западная Бретань, г. Брест и др. 2008 г.
- Любарт* 2013 – *Любарт М. К.* Праздник «Фес-ноз» как явление в современной культуре бретонцев // Очерки европейской идентичности и многокультурности / Под ред. М. Ю. Мартыновой. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 323–358.
- Любарт, Симон* 2009 – *Любарт М. К., Симон Ж.-Ф.* Бретонская этнология: от истоков к современности // Этнографическое обозрение. 2009. № 3. Сс. 78–100.
- Batisson* 2013 – *Batisson C.* Une nouvelle ère pour Dastum // ArMen. 2013. No. 193. Pp. 7071.

- Bulletin 1904 – Bulletin de l’U.R.B. 1904.
- CCB 2010 – Le rôle du Conseil culturel de Bretagne. 2010.
URL: www.bretagne.bzh/jcms/preprod_90481/fr
- Charte 1977 – Charte culturelle bretonne. 1977. URL: http://www.ofis-bzh.org/upload/travail_paragraphe/fichier/126fichier.pdf
- Convention 2003 – Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. Paris: UNESCO, 2003.
- Coordination 2014 – Coordination du collectif PCI en Bretagne. 2014
URL: www.bcd.bzh/actions/coordinations-du-groupe-pci-en-bretagne-2/
- Dastum 2010 – Dastum. Missions et objectifs. URL: <http://www.dastum.bzh/FR/association-dastum-missions.php>
- Dastum 2015 – Dastum. La richesse du patrimoine oral et musical de Bretagne. 2015. URL: <http://www.dastum.bzh/FR/patrimoine-culturel-immateriel.php>
- Exposition 2015 – Le patrimoine culturel immatériel de Bretagne s’expose au Musée de Bretagne. 2015. URL: <http://bcd.bzh/le-patrimoine-culturel-immateriel-de-bretagne-sexpose-au-musee-de-bretagne/>
- Favereau 2005 – Favereau F. Bretagne contemporaine, culture, langue, identité. Morlaix: Skol Vreizh, 2005
- Fédération – *Fédération de boules plombées au pays de Morlaix*. URL: www.federation-boule-plombee.fr
- Guilcher 2003 – Guilcher J.-M. Rondes, branles, caroles. Le chant dans la danse. Brest: CRBC, 2003.
- Inscription 2012 – Inscription des chants et complaintes de Bretagne sur la liste du patrimoine immatériel nécessitant une sauvegarde urgente. 2012. URL: <http://www.dastum.net/FR/patrimoine-culturel-immateriel.php?id=12>
- La boule nantaise – La boule nantaise URL: <http://falsab.com/fr/Fédération%20Boules%20nantaises>
- Le Roux, Rochard 2012 – Le Roux L., Rochard M. Etat des lieux des acteurs du patrimoine culturel immatériel français. Rapport de fin de recherche. Mai 2012. Ministère de la Culture et de la Communication Direction générale des patrimoines. Département du pilotage de la recherche et de la politique

- scientifique. Brest, 2012.
- Les Bretons 2010 – Les Bretons et la culture bretonne. Juillet 2010. http://www.ifop.fr/media/poll/1224-1-study_file.pdf
- Patrimoine 2015 – Patrimoine culturel immatériel. Inventaire en France. URL: <http://www.culturecommunication.gouv.fr/Politiques-ministerielles/Patrimoine-culturel-immateriel/Inventaire-en-France/Inventaire>
- Patrimoine 2015 – Patrimoine immatériel. 2015. URL: <http://bcdiv.org/le-patrimoine-culturel-immateriel-un-patrimoine-vivant-et-evolutif/>
- Postic, Simon* 2006 – *Postic F., Simon J.-F.* Bretagne et ethnologie // ArMen. 2006. No. 56 (155).
- Rachard* 2002 – *Rachard Y.* Dastum, trente ans au service du patrimoine oral // ArMen. 2002. No. 130. Pp. 29.
- TAP 2014 – TAP Bretagne : rechercher une activité. 2014. URL: <http://bcd.bzh/actions/tap-bretagne/tap-bretagne-rechercher-une-activite/>
- Warleur 2015 – War'l Leur. Confédération culturelle bretonne. URL: www.warleur.org/warleur.html

М. Ю. Мартынова

Модель Триеста и население итальяно-славянского пограничья¹

Резюме: После Второй мировой войны вопрос о проведении границы между Италией и Югославией был одним из спорных и решался союзниками с привлечением экспертов и созданием Межгосударственной комиссии. Важным критерием установления границы являлся этнический состав населения спорных земель. С тех пор при решении территориальных тяжб нередко вспоминают о так называемой «модели Триеста». Триест – город и регион, который является хрестоматийным и некоторым образом даже нарицательным для историков и политиков, занимающихся проблемой границ и меньшинств. Государственные границы в свою очередь влияли на язык и идентичность местных жителей. В разные периоды истории в зависимости от того, под чьей юрисдикцией находилась территория, в облике населения превалировал тот или иной культурный компонент.

Ключевые слова: Идентичность, государственные границы, население пограничных территорий, меньшинства, Триест.

Важна ли этничность для государственных границ?²

Триест – город и регион, который является хрестоматийным и некоторым образом даже нарицательным для

Мартынова Марина Юрьевна – доктор исторических наук, директор ИЭА РАН. Эл. адрес: martynova@iea.ras.ru.

¹ Исследование выполнено при поддержке РНФ (проект № 15-18-00099 «Механизмы обеспечения гражданского согласия в многоэтнических государствах: российский и зарубежный опыт»)

историков и политиков, занимающихся проблемой границ и меньшинств. При решении проблемы спорных территорий нередко вспоминают о так называемой «модели Триеста». В 40–50-е гг. прошлого века одним из наиболее острых вопросов международной политики являлся, как известно, вопрос о государственной принадлежности Юлийской Крайны или Венеции-Джулии. Сегодня эта историческая область поделена между тремя государствами: Италией, Словенией и Хорватией. Но тому предшествовала долгая история, в которой принимали участие разные игроки. Судьба региона решалась в несколько этапов. При этом одним из важных критериев проведения границы после Второй мировой войны являлся этнический состав населения спорных территорий. Тогда в ходе выработки позиций сторон было проведено немало научных исследований, изучался, в том числе, и этнический состав населения. В принятии решения значительную роль играл СССР. Видный отечественный этнограф С. А. Токарев был членом комиссии по определению границ. Проводилась этнологическая экспертиза, вышло множество научных трудов о составе местного населения и его традициях, в том числе и в нашей стране (См., напр.: Токарев 1946: 167–175; Дитякин 1946: 137). Это был тот случай, когда знания этнографов оказались востребованными не только на государственном, но и на международном уровнях.

И в настоящее время пример Триеста, подходы к проблеме определения государственных границ в историческом прошлом, привлекает к себе внимание политиков. В частности, ища способы решения спорного вопроса о Нагорном Карабахе, вспоминают, как определялся политический статус Триеста. Так, еще в самом начале конфликта армянская сторона предлагала взять за образец для

решения проблемы Нагорного Карабаха модель Триеста. О Триесте в дискуссиях о Нагорном Карабахе вспоминали неоднократно. В частности, министр иностранных дел Азербайджана Э. Мамедъяров отмечал, что в вопросе экономической автономии азербайджанская сторона не исключает применения модели Триеста, который когда-то обладал широкой автономией².

Вехи истории Триеста

Триест находился на протяжении истории на перекрестке культур и религий. Выгодное географическое положение на берегу Адриатического моря делало это поселение лакомым куском для многих держав. Сегодня Триест – административный центр северо-восточной области Италии Фриули-Венеция-Джулия и одноименной провинции Триест. Но в течение долгого времени этот крупный портовый город входил в состав Австро-Венгерской Империи, и в нем до сих пор чувствуется влияние бывшей метрополии. Словенская граница проходит в нескольких километрах, огибая Триест с севера и востока. Словенская речь тоже слышна на улицах города.

Область Фриули-Венеция-Джулия, в которой расположен Триест, фактически состоит из двух частей, из двух исторических регионов – Фриули, которая составляет 90% территории, и Венеция-Джулия, которая включает главный город области – Триест. Фриули-Венеция-Джулия подразделяется на провинции Гориция, Порденоне, Триест и Удине.

Происхождение топонима Фриули объяснить несложно – это территория вокруг древнеримского города Фо-

² Мамедъяров о референдуме в Нагорном Карабахе. // Regnum. 27 июля 2006 г. URL: <http://regnum.ru/news/680226.html>; см. также <http://www.analitika.az>

рум Юлии (Forum Iulii), который в средневековье стал называться Фриули (или Чивидале-дель-Фриули). Что касается Венеции-Джулии, ситуация несколько сложнее. Следует заметить, город Венеция не входит в состав Венеции-Джулии, а располагается в центре региона Венето. Сам термин Венеция-Джулия появился в 1863 году. Тогда город Венеция и прилегающие к нему земли принадлежали Австрийской империи. Было предложено поделить Венето на три части: во-первых, это эвангелийское Венето, то есть собственно область вокруг города Венеции (с Фриули); во-вторых, триентинское Венето, это современный регион Трентино; и в-третьих, Венецию-Джулию – юлийское Венето, территорию естественным пределом которой являются Юлийские Альпы (отсюда название).

Однако у хорватов и словенцев есть своё название для Венеции-Джулии, а именно – Юлийская Крайна. Более того, в наши дни подавляющая часть Венеции-Джулии (или Юлийской Крайны) входит как раз в состав Словении и Хорватии, а в Италии остаётся только маленькая её часть – это город Триест. Таким образом, имея в виду регион Фриули-Венеция-Джулия, необходимо понимать, что Фриули – это большая часть региона: провинции Порденоне и Удине; а Венеция-Джулия – это провинции Гориция и Триест, небольшая полоса земли на берегу Адриатического моря. Географические очертания региона сильно напоминают клубок и отделившийся от него длинный конец нити.

На протяжении истории город Триест неоднократно менял свою принадлежность. Почти тысячу лет им правили римляне. История города восходит ко II в. до н. э., когда римлянами была основана колония Тергесте. Древнеримское название, Тергесте, происходит от двух слов языка древних венетов, предков славян с северного побережья Адриатического моря, и означает «город-рынок»,

или «торговый город». В 539 г. этот населенный пункт вошел в состав Восточной Римской Империи. В 1202 г. город был захвачен Венецианской республикой, а еще спустя два столетия его жители присягнули Габсбургам.

Триест стал частью империи Габсбургов в 1382 г. и находился в ее подчинении вплоть до конца Первой мировой войны. Хотя на протяжении столетий Триест оставался главным (а подчас и единственным) портом Габсбургской монархии, его развитие шло медленно, еще в начале XVIII в. это был малопримечательный городишко с населением в 5,7 тысяч жителей. Карл VI Габсбург, озабочившись устройством морского сообщения с ново-приобретёнными владениями на юге Италии, в 1719 г. объявил Триест вольным имперским городом. Дарованые императором привилегии положили начало бурному росту Триеста. К 1891 г., когда права вольного города были отозваны, Триест вырос в 27 раз.

Австро-Венгерский Триест рубежа XIX–XX вв. – один из крупнейших портов Средиземноморья и жемчужина так называемой Австрийской Ривьеры, где проводили зимние месяцы высшие слои венского общества. Итальянское королевство с момента своего образования (1860 г.) считало приобретение Триеста одной из целей своей внешней политики. И вот, по итогам Первой мировой войны в 1920 г. к Италии отошёл не только Триест, но и почти все Австрийское Приморье, из которого был образован регион Венеция-Джулия. Италия получала Венецию-Джулию целиком, вместе с полуостровом Истрия и островами в Кварнерском заливе, которые позднее отошли к Югославии. Таким образом Триест и прилежащая к нему область с преимущественно славянским населением (словенцы и хорваты) после Первой мировой войны перешли от Австро-Венгрии к Италии.

С началом Второй мировой войны и вовлечением в нее Югославии в апреле 1941 г. и вплоть до выхода Италии из войны в июле 1943 г. Триест был полем нескольких территориальных переделов между Германией, Италией и Независимым государством Хорватия. В 1943 г. Триест оккупировали немецкие войска.

Когда на заключительном этапе Второй мировой войны в Италию были введены германские войска для оказания поддержки свергнутому было Б.Муссолини, город Триест был тоже оккупирован. Но поражение Германии являлось вопросом времени и, понимая это, 30 апреля 1945 г., не дожидаясь прихода наступавших на гитлеровцев американо-британских войск, в зону Триеста с юга вошли отряды И. Б. Тито, которые взяли ее под свой контроль. 43 дня город находился под контролем войск Тито (1 мая 1945 – 12 июня 1945). Однако вскоре они были вытеснены оттуда подоспевшими американо-британскими силами, задачей которых было занятие территорий всей довоенной Италии.

12 июня 1945 г. Триест становится частью американо-британской оккупационной зоны. На завершающем этапе Второй мировой войны будущая югославско-итальянская граница была важным элементом планирования послевенного устройства мира Советским Союзом, Великобританией и США, а также Югославией. Лишь в 1954 г. город Триест окончательно присоединился к Италии.

Свободная территория Триест и последующий ее раздел

После Второй мировой войны вопрос о проведении границы между Италией и Югославией был одним из спорных и решался союзниками с привлечением экспертов и созданием Межгосударственной комиссии. В июне 1945 г.

по инициативе Лондона, поддержанной Москвой, было подписано компромиссное соглашение о разделе зоны Триеста на две части: зону «А» (город Триест) сохранили за собой американо-британские силы, зону «Б» (сельские и пригородные районы) – силы И.Б.Тито. Окончательное решение вопроса было отложено до подписания мирного договора с Италией. Зоны оккупации Югославской народной армии и прочих союзников были разграничены по так называемой линии Моргана.

Обсуждавшаяся союзниками в связи с выработкой договора с Италией проблема Юлийской Крайны и Триеста вылилась в острейшую дипломатическую схватку за политическое и экономическое присутствие на Балканах, особенно в их западной части. И СССР, и западные страны проявили неуступчивость. Попытка обсудить территориальную проблему Истрии-Триеста выявила несовместимые подходы и ожидания всех вовлеченных сторон. В Потсдаме был создан рабочий орган для подготовки послевоенного мирного урегулирования и решения территориальных проблем. В ходе напряженной полугодовой работы в формате Совещания заместителей министров иностранных дел советская делегация отстаивала присоединение к Югославии полуострова Истрия и города Триеста, допуская, в крайнем случае, его интернационализацию. Наиболее остро обсуждалась проблема определения этнической границы. Однако созданная на совещании Межсоюзная комиссия экспертов по итalo-югославской границе не смогла прийти к соглашению. Поэтому вместо одной согласованной линии границы были представлены четыре. Наиболее близка к советской была французская линия, которая, однако, воспринималась Белградом как совершенно неприемлемая.

В итоге на II (Парижской) сессии Совета министров иностранных дел (15 июня – 12 июля 1946 г.) было приня-

то решение об образовании Свободной территории Триест. В качестве основы будущей итало-югославской границы была выбрана французская линия. После создания Свободной территории Триест, одновременно с Мирным договором с Италией был утвержден «Постоянный статут свободной территории Триест» и другие акты. Согласно этим документам целостность и независимость Свободной Территории Триест (СТТ) должны были обеспечиваться Советом Безопасности Объединенных Наций. Итальянский суверенитет над районом, составлявшим Свободную территорию Триест, прекращался со вступлением в силу данного Договора. По прекращении итальянского суверенитета Свободная территория Триест должна была управляться в соответствии с Положением о временном режиме, составленным Советом министров иностранных дел и утвержденным Советом безопасности; Италия и Югославия обязывались предоставить Свободной территории Триест гарантии.

Конституция Свободной территории обеспечивала всем лицам, находящимся под юрисдикцией Свободной территории, без различия этнического происхождения, пола, языка или религии, пользование основными правами человека и основными свободами, включая свободу религиозного культа, языка, слова и изданий, образования, собраний и союзов. Гражданам Свободной территории обеспечивались равные условия занятия государственных должностей.

Постоянный статут Свободной территории Триест оговаривал многие вопросы ее жизнедеятельности. В ст.6 «Гражданство» говорилось, что:

1. Итальянские граждане, домицилированные к 10 июня 1940 года в пределах границ Свободной территории, и их дети, родившиеся после этой даты, станут коренными гражданами Свободной территории с полными гражданскими и политическими права-

- ми. По приобретении гражданства Свободной территории они потеряют итальянское гражданство.
2. Правительство Свободной территории обеспечит, однако, чтобы лица, упомянутые в пункте 1, старше 18 лет (или состоящие в браке лица, достигшие или не достигшие этого возраста); и обиходным языком которых является итальянский, имели право оптировать итальянское гражданство в течение шести месяцев после вступления в силу Конституции на условиях, которые будут предусмотрены этой Конституцией. Любое лицо, оптирующее таким образом, будет считаться приобретшим вновь итальянское гражданство. Опция мужа не влечет за собой оптации со стороны жены. Опция со стороны отца или, если отца нет в живых, со стороны матери будет, однако, автоматически включать всех не состоящих в браке детей моложе 18 лет.
 3. Свободная территория может потребовать, чтобы те, кто воспользовались правом оптации, переселились в Италию в течение года со дня совершения оптации...

Статья 7 «Официальные языки», устанавливала, что «Официальными языками Свободной территории будут итальянский и словенский. Конституция предусмотрит условия использования хорватского языка как третьего официального языка».

Свободная территория Триест, занимавшая площадь в 738 км² и имевшая 330 тыс. жителей, включала в себя город Триест с прибрежным поясом, который сегодня входит в состав Италии (зона А) и части полуострова Истрия (зона В), отошедшие к Югославии, а после 1991 г. поделенные между Хорватией и Словенией. С 1945 по 1954 г. Триест считался самостоятельным государством под англо-американским мандатом, в каждой зоне ходила собственная валюта и формировалась собственная администрация. В этот период статус региона оставался предметом международных консультаций, причем в международных документах его название отныне писалось на югославский манер – Юлийская Крайна (Julijkska

Krajina). Основной накал борьбы, в том числе и по вопросу границ Свободной территории Триест, был еще впереди – на этапе подписания мирного договора с Италией (10 февраля 1947 г.) и в ходе попыток ревизии его территориальных статей.

Наконец, в 1954 г. был заключен Лондонский меморандум, по которому зона А передавалась Италии, а зона В – Югославии (войдя в состав ее республик Словении и Хорватии). Тогда и сформировался искусственно созданный регион Фриули-Венеция-Джулия, в котором от Венеции-Джулии остались, собственно, часть Гориции и Триест. Отметим, что урегулирование проблемы Триеста путем раздела Свободной территории Триест между Италией и Югославией в октябре 1954 г. произошло уже без участия СССР. Проблема Триеста выступала особым сюжетом в советско-югославском конфликте.

В 1963 году итальянское правительство предоставило региону автономный статус. Отныне фриульский язык здесь официально признан как язык национального меньшинства. Окончательно же югославско-итальянская граница была подтверждена лишь в ноябре 1975 г. Италия и Югославия заключили договор, согласно которому сложившиеся границы получили официальное признание. В 1991 г. Словения и Хорватия отделились от Югославии, и теперь Венеция-Джулия / Юлийская Крайна находится в составе трёх государств. В настоящее время этнический состав этого края разнороден, и как на территории славянских стран проживает италоязычное меньшинство, так и на северо-восточном приграничье Италии можно встретить славян.

Однако отголоски долгого конфликта звучат и сегодня. Отношения Словении и Хорватии, наследников югославской части Свободной территории Триест,

омрачены территориальными претензиями по линии сухопутной и морской границы, в решение которых втянуты структуры ЕС³.

Население Триеста и его традиции

Триест является самым большим по численности населения городом автономной области Фриули-Венеция-Джулия. Из 1,23 млн жителей области в Триесте проживает 205 тыс. человек. Современный тренд делает акцент на мультикультурной идентичности жителей автономной области. Триест – это древний город на стыке славянской, латинской и германской культур. Он имеет, как минимум, три лица – столько же, сколько культур причастны к созданию облика города. Во-первых, это итальянский город. Во-вторых, это один из важнейших австрийских городов, более 600 лет находившийся под властью Австрийской империи. В-третьих, географически расположенный ближе к Словении, чем к Италии, Триест веками испытывал на себе словенское влияние.

Симбиоз культур проявляется в Триесте по-разному. Например, триестинская гастрономия резко отличается от итальянской. В кухне Триеста заметно влияние немецкой, славянской, венгерской, греческой кухонь. В городе популярен славянский суп ѹота (с фасолью и квашеной капустой). Сладости в Триесте – преимущественно продукты венгерской (добос, ригоянчи) и австрийской (торты захер, штрудели, крапfen) кухонь. Любят здесь

³ Из-за раздела Пиранского залива в Адриатическом море Хорватия и Словения спорят с момента провозглашения независимости в 1991 г. Загреб добивается решения, которое лишало бы словенцев прямого выхода в нейтральные воды Средиземного моря, Любляна же требует для себя коридора между территориальными водами Хорватии и Италии. Подробнее см., например: <http://www.kommersant.ru/doc/2781180>

готовить ньюокки – клецки со сливами, клецки с маком. Популярны пудинги, муссы, запеканки, чего нет в других регионах Италии.

В разные периоды истории в зависимости от того, под чьей юрисдикцией находилась территория, превалировал тот или иной культурный компонент. По австрийской переписи населения 1846 г. в Триесте проживало 43,94 тыс. итальянцев, 25 тыс. словенцев, 8 тыс. немцев (*Mihovilović* 1948: 729; Гласник, 1952: 118). В 1910 г. австрийская статистика засвидетельствовала, что среди жителей Триеста с окружой итальянцы составляли 51,7%, словенцы – 25% (с хорватами 26%), немцы – 22,3%. При сравнении количества словенцев в Триесте (56916), с численностью населения Любляны (46 630) становится очевидным, что на тот момент абсолютная численность словенцев в Триесте превышала численность населения столицы Словении (*Pomorska* 2010: 608). Национальность определялась по разговорному языку, поэтому данные переписи не всегда точны и оспариваются заинтересованными сторонами.

В 1922 г., когда к власти в Италии пришли фашисты во главе с Муссолини, началась политика итальянизации Венеции-Джулии. Сюда переселялись сотни тысяч итальянских колонистов, в свою очередь, многим славянам пришлось эмигрировать в Королевство Сербов, Хорватов и Словенцев (Югославию). В послевоенный период в Италии шла итальянизация населения, а из югославского сектора Венеции-Джулии начался массовый отток итальянцев.

Когда в 1946 г. работала международная комиссия по определению итальяно-югославской границы, тщательно исследовались районы со смешанным населением, так как международным сообществом было решено, что именно этнический принцип будет определяющим при проведении границы. Работа комиссии состояла в посещении

отдельных участков пограничной полосы, в интервью и беседах с представителями населения и местных организаций. Данные статистики корректировались. Комиссия выяснила, что доля словенцев и хорватов составляла в Триесте 20–25%, поэтому она пришла к мнению, что этническая линия проходит таким образом, что сам Триест необходимо оставить к западу от линии границы (то есть в Италии), а все ближайшие села – к востоку (то есть в Югославии). Тогда было констатировано, что этнический принцип играл против югославов лишь в приморских городах. Поскольку советские эксперты стояли на стороне интересов Югославии, они активно использовали аргумент этнического принципа. Так, заместитель министра иностранных дел СССР Ф. Т. Гусев предложил передать Югославии район Тарвизио, так как в нем «совсем нет итальянцев, а то обстоятельство, что в нем большинство немцев, не имеет значения, так как речь идет не о немцах, а о итальянцах и словенцах». (Сальков 2009)

Как следует из материалов работы комиссии, в Триесте главной трудностью оказалось выяснение этнического состава населения. Старые переписи преуменьшали число славянского населения, так как учитывали не национальность, а «разговорный язык» – для многих славян таковым был итальянский. Поэтому, по данным переписей, доля славян в Триесте составляла от 8 до 27%, тогда как в действительности их, как считают эксперты, было не менее 40% в самом городе, пригороды же и окрестности были полностью славянскими. Однако доказать это точными цифровыми данными было весьма трудно. (Сальков 2009; Красновская 1971: 5–8)

На сегодняшний день привести достоверные данные об этническом составе населения Триеста не представляется возможным, так как такая статистика отсутствует.

Все граждане Италии рассматриваются как итальянцы. Но очевидно, что в городе Триест в настоящее время живут рядом с итальяноязычным населением представители многих этнических групп, включая исторически проживавших здесь словенцев, хорватов, сербов, греков и немцев, а также новые группы, среди которых заметен арабский, румынский, албанский, китайский компоненты, есть выходцы из Африки и Южной Америки.

Численность немецкоговорящих жителей, которых до Первой мировой войны было более 20%, со временем резко упала. Тем не менее, следы австрийского присутствия остались до сих пор. Словенское население, имеющееся в городе со времени средневековья, и достигавшее к Первой мировой войне четверти населения города, также сократилось. Но, несмотря на итальянизацию региона, до сих пор на территории муниципалитета Триест, граничащего со Словенией, живут люди – носители словенского языка и культуры. Словенская языковая группа особо защищена законодательством Итальянской республики, что позволяет ей иметь свою собственную систему школьного обучения, свои культурные и спортивные организации и политические движения. Словенцы, по оценкам 1971 г., составляли около 5,7% населения города.

По состоянию на 31 декабря 2010 года, в Триесте проживает 18 257 иностранных граждан.

Их численность по странам происхождения:

- Сербия – 7423
- Румыния – 1986
- Хорватия – 1398
- Китай – 1451
- Албания – 943
- Босния и Герцеговина – 622
- Украина – 484

Косово – 392
Молдова – 247
Словения – 245.

«Словенская» Италия

Последняя перепись населения, которая фиксировала этническую принадлежность жителей (на основе языка) проходила в 1921 г. Тогда в Венеции-Джулии было зафиксировано 271 305 словенцев, что составляло 28% населения. (*Bufon* 2008). Все последующие данные, опубликованные как итальянской, так и словенской сторонами являются расчетными и варьируют в зависимости от методики подсчета. Приводятся данные, что в 1971 г. в провинции Триест итальянцы составляли 91,8% жителей (275 597 чел.), а словенцы – 8,2% (24 706 чел.), в провинции Гориция – 92,6% (131 879) и 4,07% (10 533) соответственно, в провинции Удине – 96,7% (499 975) и 3,3% (16 935). (*Stranj* 1992). В 1992 г. М. Буффон, пытаясь определить долю словенцев в общей численности населения трех провинций Фриули-Венеция-Джулия опирается на различные критерии. По его данным, «выбрали словенский» 9,4% от общей численности населения, говорят по-словенски дома – 9,7%, понимают словенский – 24,7%, родители владеют словенским – 23,3%, супруг овладел словенским – 31,7%, дети понимают словенский – 21,5%, дети посещают словенскую школу – 13,5%, большинство знакомых – словенцы – 25,9%. (*Bufon* 2001).

Отметим, что местные словенцы используют локальный вариант словенского языка, так называемый резьянский. В силу лингвистических и нелингвистических факторов общесловенская норма здесь не употреблялась, резьяне писали на своих местных говорах. Словенское меньшинство в Италии в литературе чаще называют «словенской

национальной общиной Италии». Все реже используется термин «этнические словенцы», особенно после присоединения Словении к ЕС и Шенгенской зоне. Итальянские источники, в том числе закон, касающийся защиты словенцев, использует термин «языковое меньшинство словенцев». Триест сегодня является культурным, экономическим и политическим ядром словенского меньшинства в Италии. Это в основном городские жители.

После Второй мировой войны правовая защита была гарантирована только части словенского меньшинства на Свободной территории Триест. В то время как к северу от города они не были признаны в качестве отдельного сообщества. Защита словенского меньшинства в Италии и итальянского в Югославии гарантировалась позднее в 1954 г. на основании Лондонского меморандума, а также Конституции Италии 1948 г., статья 6 которой предусматривает обязанность государства защищать языковые меньшинства в Республике. Наиболее проблематичной была ситуация в Удине, где в отличие от Триеста и Гориции словенцы не были признаны меньшинством.

Следующей страницей в правовом статусе меньшинств по логике должен был стать договор 1975 г., но он не дал существенных практических изменений. Хотя согласно этому договору, в местах компактного проживания в Италии (Венецианская Словения) этнические словенцы должны пользоваться особыми правами, до начала 90х гг. прошлого века, то есть до распада Югославии, словенцы здесь не были активны. В 1999 г. был принят первый общий закон о защите языковых меньшинств в Италии. В 2001 г. был принят Закон № 38 о защите словенского языкового меньшинства. Закон регулирует территориальную сферу общин меньшинств, языковые права и двуязычие в общественной жизни, обеспечивает существование об-

разовательных и культурных учреждений, возвращение недвижимости и финансовых активов. Несмотря на это, в течение десяти лет после принятия закона, его положения не были включены в областные и муниципальные законы. Соблюдение предписаний в значительной степени зависит от настроений правящих сил.

Республика Словения законодательно заявила о своем отношении к словенским зарубежным общинам лишь в 2010 г., что имело благоприятные последствия. Наиболее организованы словенцы в провинциях Триест и Гориция. Словенцы в провинции Удине менее активны. В Триесте действует зонтическая организация словенского сообщества – Словенская культурная и экономическая ассоциация и Совет словенских организаций. Действует более 100 культурных объединений, включенных в три федерации (Ассоциация словенских культурных обществ, Словенская Просвета в Триесте и Ассоциация словенского католического просвещения в Гориции). Спортивная организация – Ассоциация словенских спортивных клубов Италии охватывает более 50 клубов. Есть и словенские СМИ – Приморский дневник и Словенская редакция в Региональном представительстве радио-телеканала RAI и «Радио Триест», а также образовательные учреждения, культурные и экономические организации.

Образование на словенском языке включает в себя сеть детских садов, начальных и средних школ. Школьные программы согласованы с общетитянскими программами, но дополнены компонентом по словенскому языку и литературе, а также по географии и истории. В 2002 г. в словенских школах обучалось 3207 детей, что показывает снижение за последние 25 лет числа учащихся на 38%. По оценкам экспертов, треть школьников происходит из чисто словенских семей, треть – из смешанных и еще

треть – из итальянских семей. Причем наиболее заметно увеличение доли последней группы, что объясняется желанием выучить словенский язык. Помимо государственных школ действуют и частные школы, в основном, музыкального и профессионально-технического профиля. В Триесте, Удине и Риме словенскому языку обучают и на университете уровне. В 1974 г. в Триесте создан Словенский научно-исследовательский институт (SLORI), также работает Отдел истории и этнографии. Издаются книги на словенском языке, которые доступны в местных библиотеках и магазинах. В Триесте функционирует профессиональный Словенский постоянный театр, а также любительские театральные труппы. Ежегодно в Штеверьяне (Сан-Флориано-дель-Коллио) проводится фестиваль словенской музыки.

Фриулы и их языки

Романоязычное население Венеции-Джулии, да и всей бывшей Юлийской краины неоднородно. Северную Италию, также как и современную Швейцарию, населяют народы, которые принято объединять под общим названием – ретороманцы. Это руманши, ладины и фриулы (фурляны). Руманши и ладины составляют около 1% населения Швейцарии, ретороманский язык в 1938 г. признан одним из четырех государственных языков этой страны. Другая часть ладинов живет в Северной Италии (область Трентино – Альто-Адидже), где их насчитывается по различным оценкам от 20 до 40 тысяч. Фриулы населяют в основном провинцию Удине на территории северо-восточной Италии. На фриульском языке говорят приблизительно 600 000 человек (в провинциях Удине, Порденоне и Горизия), а также в Венето (бывшая провинция Мандаменто ди Портогруаро в провинции Венеция). По другим данным

их численность колеблется от 340 до 750 тысяч человек (*De Mauro* 1987: 139; *Nicolosi Ciceri* 2002: 34–35).

Термин «ретороманцы» введен в науку в XIX в. Х. Шнеллер выдвинул гипотезу об общем происхождении диалектов, на которых говорят от истоков Рейна до Адриатики. По поводу происхождения ретороманских языков нет единого мнения. Есть лингвисты, которые выделяют ретороманский язык как особый язык в романской языковой группе. Однако далеко не все современные лингвисты разделяют эту точку зрения. Вопрос о ладинах и романшах не вызывает спора. Большинство ученых, как историков, так и лингвистов, единодушны в том, что по языку эти этнические группы – ретороманцы. По поводу фриулов мнения расходятся.

В науке уже более 100 лет идут споры о том, к какой группе романских языков следует отнести фриульский язык. Некоторые итальянские и многие зарубежные ученые считают, что фриулы тоже говорят на одном из диалектов ретороманского языка, возникшего из некогда единого древнего языка. Другие итальянские ученые отвергают принадлежность фриульского диалекта к ретороманскому языку и считают фриулов частью итальянской этнической группы, говорящей на одном из северных диалектов итальянского языка, близком к венецианскому.

Вопрос о фриульском языке тесно связан с другим вопросом: можно ли рассматривать фриулов в качестве особой этнической группы или это часть итальянцев. При попытках ответить на этот вопрос даже в научной литературе проявляется элемент тенденциозности и национализма. Итальянские авторы работ о фриулах обычно избегают высказывать свое отношение к этой этнической общности, принято описывать не фриулов, а население Фриули.

Австрийские исследователи рассматривают фриулов как особую этническую группу (народ). Это продиктовано и политическими мотивами: в течение нескольких веков австрийцы владели восточнофриульскими землями (Гориция) и политика Австрии была направлена на захват и западной части Фриули. Отношение к фриулам как к этническому меньшинству Италии как бы оправдывало завоевательные тенденции Габсбургов. Они посягали на земли, населенные не итальянцами, а фриулами, маленьким народом, находящимся, по их мнению, в угнетенном положении в Италии. Особенно ярко это проявилось во время Первой мировой войны. С ноября 1917 до октября 1918 г. на территории Италии, оккупированной Австрией, выходила так называемая «Венецианская газета», последовательно убеждавшая фриулов, что они не итальянцы, а самостоятельная этническая группа (Красновская 1971: 58).

Фриульский язык подразделяется на четыре диалекта: центральный, западный, восточный (горицийский) и карнийский. Впервые лексика на фриульском языке была введена в административные акты в XIII в. А с XIV в. в городе Чивидале появились и первые литературные памятники. В конце 80-х годов XX века Ксавьером Ламуэлом была разработана нормированная форма фриульского языка. Именно ее пропагандирует радиостанция «Радио Онде Фурлан».

Область Фриули-Венеция-Джулия признала фриульский язык и приняла ряд региональных законодательных актов. Среди них наиболее важным является закон 1981 г., поддерживающий использование языка в образовании, издательской деятельности и культурной сфере. В связи с этим во многих школах северо-восточной Италии введено изучение фриульского языка. С 1987 г.

действует проект двуязычного дошкольного воспитания. В провинции Удине есть государственные двуязычные детские сады. В соответствии с областным законом 1993 г. фриульский язык здесь изучается в младших классах государственных школ. Ранее, с 50-х годов XX в. в 10% государственных и 80% частных школ первой ступени фриульский язык также преподавался 1 раз в неделю как отдельный, но факультативный предмет. С 1975 г. в 8% школ второй ступени фриульский язык осваивают как предмет по выбору в течение трёх лет. Что касается высшего образования, фриульский язык и литература преподаются в университетах Триеста и Удине. Благодаря выходу некоторых законодательных актов и выделению финансирования в последние годы стало заметным использование фриульского языка в области культуры и в СМИ, а на территории региона Фриули – Венеция-Джулия можно часто видеть двуязычные указатели.

Фриульский язык в Италии не имеет общегосударственного статуса, но в 1999 г. в Италии был издан закон, который признает фриулов малочисленным народом. Тем не менее, хотя фриулы и считаются вторым по численности языковым меньшинством Италии, сфера употребления их языка с середины прошлого века постепенно сужается. Язык используется преимущественно в домашней обстановке, причем молодежь все чаще между собой общается на итальянском. На фриульском языке говорят преимущественно люди старшего поколения и сельские жители. Согласно последним данным в селах провинции Удине владеют фриульским языком 65,5% населения. Тогда как в столице провинции только 17% горожан используют этот язык в быту.

По ту сторону границы

Как уже было отмечено, в наши дни лишь часть Венеции-Джулии или Юлийской Крайны находится в составе Италии – это город Триест с окрестностями. Итальянская составляющая данной исторической территории географически занимает северную часть полуострова Истрия, лишь 1% его поверхности. Еще 9% площади полуострова Истрия принадлежит Словении. Там живут преимущественно словенцы. Подавляющая же часть – 90% полуострова Истрия, некогда Юлийской Крайны, входит в состав Хорватии. Здесь проживают в основном хорваты (75% населения), а из 25% прочего населения – 7% составляют итальянцы. Итальянцы, говорящие на итальянском языке (венецианский диалект), живут преимущественно в городах западного Адриатического побережья. В юго-западной части Истрии был известен старороманский диалект – истриотский (*istrioto*). Его носители сейчас тоже самоопределяются как итальянцы. Итальянцы являются одним из 22 признанных в Хорватии национальных меньшинств. Согласно переписи населения 2011 г., в стране проживало 17 807 итальянцев, большинство из которых – в Истрии⁴. Итальянский язык отметили как материнский несколько большее число жителей – 18 573 чел.

В состав современного населения Истрии влились представители нескольких этнических групп. Сегодня они сильно хорватизированы. Вместе с тем, тогда как литературный хорватский язык основан на штокавском диалекте⁵, значительная часть жителей хорватской ча-

⁴ Statisticki zavod Hrvatske. Stanovnistvo prema narodnosti – Detaljna klasifikacija – popis 2011. <http://www.dzs.hr/Hrv/censuses/census2011/censuslangs.htm>

⁵ Хорватский язык подразделяется на три диалекта: штокавский, кайкавский и чакавский. Названия наречий происходят от произношения местоимения «что». Территория чакавицы и кайкавщины сильно

сти Истрии в повседневной жизни говорит на чакавском диалекте хорватского языка. Это так называемый старохорватский язык, сохранивший архаичность лексики. Кайкавский диалект в Истрии отличает представителей таких этнических групп, как фучки и безъяки. На северо-западе полуострова живет смешанное кайкавско-чакавско-штокавско-итальянское население. Язык этой группы итальянцы называют «скиаветто» (ит. schiavetto от schiavoni – славяне). В горных районах на плато Чичарии в северо-восточной Истрии, проживает одна из наиболее загадочных групп населения Европы – чичи (*Ćići*, *Ćiribirci*) или истрорумыны, язык которых относится к восточно-романской подгруппе романской языковой семьи. (Мартынова, Филимонова 1981: 176–191). Чичи упоминаются в исторических источниках с XIV в.

Исторически истрорумыны являются потомками романоязычных пастухов, кочевавших в средние века по Балканскому полуострову и осевших в XV в. в Истрии. Вплоть до XIX в. ареал распространения языка охватывал большую часть полуострова Истрия, доходя до Триеста, а также острова Раб и Крк. На островах истрорумынский язык вымер в первой половине XIX в. Специалисты обнаруживают сходство между истрорумынским и фриульско-фурлянским языками.

Чичи или истрорумыны до сих пор сохраняют элементы своей культуры лишь в нескольких горных селах Истрии, среди которых наиболее крупное – Жеяне. Точнее сократилась в XVI – XVII вв. из-за вторжений турок и бегства местного славянского населения. Говоры кайкавского наречия употребляется в северо-западных районах Хорватии. Чакавское наречие, отличающееся архаичностью лексики (старохорватский язык), сохранилось более или менее компактно лишь в Истрии, есть несколько его небольших анклавов в Далмации и в континентальной Хорватии. Поскольку в средние века почти вся территория чакавицы была под властью Венеции, существуют романские заимствования из венецианского диалекта.

число говорящих на истрорумынском в настоящее время неизвестно, но в любом случае их количество не превышает нескольких сотен. В 1971 г. их было около полутора тысяч, в 1983 г. в три раза меньше – около 500 человек. В целом в Хорватии при переписи населения 1991 г. всего 810 лиц записали себя как румыны и 22 – как морлаки. Последняя перепись населения Хорватии, проводившаяся в 2011 г., зафиксировала в стране 435 румын и 29 влахов⁶. При этом назвали материнским языком румынский 955, а влашский – 14 человек⁷. Все говорящие на истрорумынском языке также владеют хорватским (истрийским диалектом), а некоторые и итальянским, который достаточно распространен в Истрии. На истрорумынском языке не издается периодическая и художественная литература; преподавание на истрорумынском также не ведется, он функционирует исключительно как язык устного общения в быту. Литературная традиция отсутствует. Все тексты на истрорумынском языке представляют собой записи устных текстов, сделанные лингвистами. В 1905 году Андреа Главина, сам истрорумын по рождению и воспитанию, получивший высшее образование в Румынии, опубликовал «Календарь румын Истрии» («Calendaru lu rumeri din Istrie»). В дальнейшем было опубликовано несколько сборников народных сказок и стихов. В 2011 г. профессором Антонио Дианичем, для которого истрорумынский язык является родным, издан словарь (*Vocabolario Istroromeno-Italiano. La varietà istroromena di Brianì*). Еще раньше опубликован и истрорумынско-хорватский словарь (*Kovačec* 1998).

⁶ Statisticki zavod Hrvatske. Stanovnistvo prema narodnosti – Detaljna klasifikacija – popis 2011. <http://www.dzs.hr/Hrv/censuses/census2011/censuslangs.htm>

⁷ Statisticki zavod Hrvatske. Stanovnistvo prema materinskom jeziku – Detaljna klasifikacija – popis 2011/ http://www.dzs.hr/Hrv/censuses/census2011/results/htm/H01_01_09/H01_01_09.html

Последнее десятилетие, отличающееся повсеместным всплеском внимания к этнической проблематике в странах бывшего социалистического лагеря, стимулировало интерес к культуре и языку чичей. Это привело к созданию Ассоциации румын Истрии (глава Кертис Эрвино) и региональных организаций чичей (напр., в с. Шушневице), амбиции которых направлены в будущее через изучение своей истории, традиций и обычаяев. В селе Жеяны действует фольклорное общество «Жеянские звонари» («Žejanski zvončari»). Истрорумынские лидеры активизировались, пытаются сделать так, чтобы их культурный призыв услышали в научной и академической среде, а также в политическом и общественном истеблишменте. В 2010 году по Конституции Хорватии, наконец, романоязычное население Истрии («Rumunji») получило статус национального меньшинства. Однако, истрорумыны в Словенской Истрии, живущие в двух очень маленьких деревнях, не имеют официально признанного статуса меньшинства.

Заключение

Этнологическое исследование итальяно-славянского пограничья позволяет на конкретном материале уточнить механизмы и закономерности развития местных этнокультурных процессов, показать их региональную специфику, дать прогноз дальнейшего развития. Очевидно культурное своеобразие населения пограничных территорий, обусловленное длительными и плотными контактами двух и более культур, сложными этнотрансформационными процессами. Как и в других аналогичных случаях, в окрестностях Триеста отличия региональной субкультуры от культуры жителей других территорий страны столь значительны, что вызывают

необходимость их учета в национальной и языковой политике государств, вплоть до корректировки отдельных законов и нормативных актов. Игнорирование данного факта могло бы привести к конфликтным ситуациям или невозможности реализации принятых законов.

Государственная граница оказывает огромное влияние не только на политическую, экономическую ситуацию, но и на социальную, культурную жизнь населения. Очевидно, что политические границы, так или иначе, становятся для разделенных территорий по многим параметрам дистанцирующим фактором. Вместе с этим, даже беглое знакомство с культурой и языком населения пограничья дает основание говорить о существовании на этих территориях особых переходных форм культуры. Разумеется, в каждом конкретном случае этнокультурная и языковая ситуация имеет свою специфику, статус населения пограничья, их идентичность формируется под влиянием различных обстоятельств. В их числе социальная и культурная дистанция между контактирующими народами, общность или различие конфессий, национальная и языковая политика в странах проживания. В этой связи изучение и теоретическое осмысление этнокультурной ситуации на пограничных территориях различных стран с разными условиями жизни представляется чрезвычайно актуальным и важным для понимания путей формирования этнической идентичности.

Что касается итальяно-славянского пограничья, исследование показывает, что государственная принадлежность территорий и гражданство их населения, в результате воздействия целого ряда факторов, в частности, таких как образовательная, языковая и культурная политика властей, проявление общегосударственных интересов в разных сферах жизни и т. д., безусловно, воздей-

ствуют на идентичность населения стран региона. Это приводит к тому, что политическая граница становится определенным водоразделом и для жителей пограничных территорий. Вместе с тем, о полном единобразии культуры местного населения в пределах одного государства и об отсутствии взаимовлияния проживающих по-соседству этнических групп говорить преждевременно. Находясь на периферии «культурного ареала», жители приграничных регионов меньше подвержены ассимиляции и унификации традиций, что позволяет им до сих пор сохранять локальные варианты культур и плюрализм идентичностей. Этому способствует и популярная в последние годы государственная политика, направленная на поддержание культурного многообразия.

Источники и литература:

- Дитякин 1946 – Дитякин В. Юлийская Крайна (Обзор исторической литературы) // Вопросы истории. М., 1946. С. 137.*
- Красновская 1971–Красновская Н. А. Фриулы. Историко-этнографические очерки. М.: Наука, 1971.*
- Мартынова, Филимонова 1981 – Мартынова М. Ю., Филимонова Т. Д. Хорваты Истрии // Расы и народы. М.: Наука, 1981. Сс. 176–194.*
- Мартынова 1988 – Мартынова М. Ю. Хорваты. Этническая история. М.: Наука, 1988.*
- Мартынова 2011 – Мартынова М. Ю. Что такое модель Триеста. Историческая справка // Этнопанорама. 2011. № 3–4. Сс. 116–120.*
- Сальков 2009 – Сальков А. П. Проблема Юлийской Крайны (Венеции-Джулии) в советской международной политике (1918–1945 гг.) // Российские и славянские исследования. 2009. Вып. 4.*
- Срезневский 1878 – Срезневский И. И. Фриульские славяне (резияне и словины). СПб., 1878.*

- Токарев* 1946 – *Токарев С. А.* Из новой литературы о проблеме Юлийской Крайны // Советская этнография. М., 1946. № 3. С. 167–175.
- Юлийская* 1946 – *Юлийская Крайна:* статьи о ее истории и культуре. Любляна, 1946.
- Bufon* 2001 – *Bufon M.* Družbeno-gospodarski položaj manjšin v zgornjem Jadranu. Celovec: Land Kärnten, 2001.
- Bufon* 2008 – *Bufon M.* Razvojne dileme slovensko-italianskega območja stika ter Slovencev v Italiji po vstopu Slovenije v Schengenski prostor. Koper-Trst: Univerza na Primorskem, 2008.
- De Mauro* 1987 – *De Mauro T.* L’Italia delle Italie. Roma, 1987.
- Hraste* 1964 – *Hraste M.* Govori jugozapadne Istre // Rad JAZU. Zagreb, 1964. № 33.
- Kovačec* 1998 – *Kovačec A.* Istrorumunjsko-Hrvatski rječnik s gramatikom i tekstovima. Pula, Znanstvena udruga Mediteran, 1998.
- Mihovilovic* 1948 – *Mihovilovic I.* Jedna tršćanska stogodišnica. “Slavjansko društvo” // Kolo. I. 4. 1948.
- Nicolosi Ciceri* 2002 – *Nicolosi Ciceri A.* Tradizioni popolari in Friuli. Udine, 2002. vol.1.
- Novak* 1945 – *Novak V, Zwitter F.* (red.). Oko Trsta. Beograd: Drzavni izdavacki zavod Jugoslavije, 1945.
- Pomorska* 1946 – Pomorska enciklopedija. Zagreb, kn.7. Zagreb, 2010.
- Schiffrer* 1946 – *Schiffrer C.* La Venezia Giulia. Roma, 1946.
- Stranj* 1992 – *Stranj P.* La Comunità Sommersa. Trst: Založba tržaškega tiska, 1992.
- Strasser* 1999 – *Strasser Kurt F.*, Waitzbauer Harald: Über die Grenzen nach Triest. Wanderungen zwischen Karnischen Alpen und Adriatischem Meer. Beč-Köln-Weimar, 1999.

Я. Й. Мороз

Фольклорные элементы в рассказах цыган-евангелистов

Резюме: В статье рассматриваются в основном рассказы цыган евангелистов, прихожан одной церкви города Софии, относящейся к Петдесятничеству. Рассказы верующих о Боге, его тринитарной сущности, чудесах и избавлениях с одной стороны развиваются по канонам данной церкви. Но, с другой стороны, они сходны с фольклором и апокрифами. Эти признаки объясняются спецификой маргинализированного и замкнутого цыганского общества, его социальными проблемами, уровнем жизни и грамотности и особенностями их социальной и личной жизни и быта. В то же время у них наблюдается детская непосредственность, энтузиазм неофита и жажда утверждения себя и своего круга при жизни и после смерти. Все это приводит к известному профанизированию догмат, к росту непосредственно личного восприятия новой религии, к различному отношению к Богу, более доверчивое и бесстрашное, к использованию соответственного языка, конструкций и фраз, сравнимые с фольклором. Сопоставление с рассказами евангелистов из России показывает сходство, несмотря на различную этническую принадлежность и территориальную удаленность. Исследуются причины этого типологического сходства.

Данная статья является анализом устных рассказов, в основном, членов «Огненной Церкви» (пятидесятнической церкви) в районе Христо Ботев, в Софии, с преобладающим цыганским населением.

Пятидесятничество, распространившееся в этом районе, придаёт ряд специфических особенностей его жиз-

Мороз Яна Йосифова – ассистент в Софийском Университете имени св. Клиmenta Охридского, Болгария. Эл. адрес: yanamo@gmail.com.

телям, вызывающих интерес у этнологов, антропологов, историков религии и других исследователей. Но явно недостаточно пока собрано сведений о мистических переживаниях цыган в новой религии, показывающих, подчеркивающих и помогающих нам понять их новую идентичность, что так интересно и сказочно переплетается с традиционным образом мышления цыган.

В последнее время цыгане – евангельские христиане изучаются всё более детально, исследователи замечают изменения в их поведении, их меняющуюся роль в новом мире, новое понимание своей личности и самоопределения. Соответственно появляется необходимость в подробных исследованиях и анализе их устного творчества. Данное исследование основано на материалах, собранных в период 2010–2015 гг.

Чтобы лучше понять эту общность, я дам ее краткое описание: в районе Христо Ботев живут разные группы цыган, но большинство из них (и основные представители церкви), на которое обратим внимание – это ерлии, джоревци и влахички (Славкова 2007: 15).

Ерлии бывают хорахане (мусульмане) и десикане (христиане). Ерлии имеют цыганское самосознание, и они говорят на цыганском языке (романес). Джоревцы - христиане; у них нет цыганского самосознания и они не говорят на романесе. Можно сказать, что наблюдается тенденция у джоревцев принимать свою идентичность рома в связи с представлением о богоизбранности цыган. Об этом речь будет идти несколько далее. Влахички говорят на романесе и у них есть цыганская идентичность. Они христиане.

Каждая группа считает себя выше других (Марушиакова, Попов 1993: 27). Например, ерлии и влахички говорят, что джоревцы не цыгане, что они как бы «недостой-

ны», потому что они не говорят по-цыгански.

Церковь объединяет все группы. Разница между ними существует, но сейчас они не просто представители групп, но «Христовы», как они сами определяются. Важно отметить, что ни один респондент не идентифицирует себя как рома. Ром, хотя это и политически коректный термин, не определяет точно цыганские группы в Болгарии (*Марушиакова, Попов 2012: 17*). Все опрошенные респонденты, в основном цыгане, стали воцерквленными в последние несколько лет.

Материалы, представленные в настоящем исследовании, были собраны во время служб и отдельных интервью. Выбор респондентов из членов церкви зависел от их согласия на интервью. В начале было известное сопротивление, потому что я «гадже» (нецыганка). Им потребовалось много времени, чтобы привикнуть к моему присутствию. Ныне же они любят поговорить со мной о Боге и сами ищут меня. Я начала с одной семьи и медленно расширяла круг контактов. Церковь мне дала возможность проникнуть в данную общность. Верующие тоже хотели привлечь меня, потому что от этого они испытывали большую гордость. Им казалось, что в результате, их церковь становилась не только цыганской, но включала бы и представителя болгарских ученых.

Отношения «Огненной церкви» с основной болгарской церковью пятидесятников на улице Бачо Киро в Софии, являются более чем фиктивными. Члены «Огненной Церкви», как уже отмечалось, – почти полностью представители цыганского населения, а члены главной пятидесятнической церкви – этнические болгары. Как утверждала одна из респонденток: «Болгары – холодные».

Сразу же надо сказать, что при обработке собранные материалы были подвергнуты качественному и количе-

ственному анализу интердисциплинарного порядка. В работе я использую свободное и автобиографическое интервью, но также часто прибегаю к методу включенного наблюдения (Папучиев 2014: 258) во время церковных обредов, праздников и в повседневной жизни. Учитывая конкретную цель исследования, в нем применяются методы фольклористики: определение жанров, тематика, их границы и специфика, повод и случаи нарративов. Их роль в жизни, поступках, взгляде рассказчика на себя, на жизнь и на других в своем обществе, церкви и мире в целом; а также роль и функция рассказов в поведении участников интервью.

Для сравнения я использовала и рассказы из интернет-источников. Надо отметить, что особенно богаты источники рассказов евангелистов – это российские сайты, приводящие истории из телевизионных передач, драматизированные рассказы, видео- или аудиоклипы и письменные материалы. В болгарском веб-пространстве нет такого внушительного количества материалов – изредка можно найти лишь видео (непрофессиональное) и письменные рассказы.

Существуют разные приемы классификации этих рассказов: религиозные рассказы (Георгиева 2012), личные истории о чудесах (Баева 2013) или повествования о личном опыте (англ. *personal experience narratives*) (Labov 2011). В книге «Фольклорные измерения христианства» Албена Георгиева выделяет различные типы религиозных историй: истории харизматичных личностей, рассказы о предсказаниях, которые действительно сбылись, истории сновидений, рассказы-предупреждения и наказания, рассказы-свидетельства и рассказы о чудесных исцелениях.

По этой классификации свидетельства являются одним из многих видов религиозных историй. Георгиева

определяет их как рассказы «от первого лица, которые выступают в качестве доказательства Божьей защиты» (Георгиева 2012: 164). У цыган, однако, «свидетельство» является общим термином, который обобщает все виды религиозных историй. В настоящей статье я буду придерживаться собственного восприятия собранных мною источников, независимо от их характеристики. «Это рассказы о конкретных событиях с индивидуальным значением, с акцентом на личный опыт и субъективные переживания» (Баева 2013: 106).

В каждом из этих нарративов мы можем найти историю о божественном вмешательстве в жизнь верующего. Чаще всего рассказы связаны с присоединением к пятидесятнической церкви и принятием новой религии. История присоединения является превалирующей для всех интервью, которые я провела. К этой истории рассказующий добавляет и другие рассказы о чудесах, показывающих Божью любовь. Среди чудес упоминаются: исцеление от страшной болезни (часто неизлечимой), попадание в иной мир и возвращение оттуда, лечение алкоголизма, наркомании, работа, нахождение жениха (чудесным способом), глюссолалия, то есть внезапная способность говорить на иных языках и т. п.

Какова функция у этих нарративов? Каждый новый член Церкви должен пережить необходимый катарсис, чтобы почувствовать Божье присутствие, Его вмешательство, испытания, избранность. В этом смысле, рассказы выступают не как «свидетельства о Боге», как называют их мои информаторы, но как «свидетельства», что верующий является полноправным членом церкви. Верующий должен пройти через испытания / обряды перехода (Van Gennep 1909; Eriksen, 2010: 67), дабы быть принятим в обществе. Учитывая важность этого события в жизни групп-

пы, этот переход (я бы определила его как инициацию), можно сравнить с основными этапами в жизни человека, такими как рождение, брак и смерть. Истории этих замечательных событий содержат элементы разделения, перехода (пребывания в неопределенном пространстве, непринадлежащем к нашему миру) и присоединение к новому (получение нового статуса) (Turner 1969: 15).

Следующие два примера иллюстрируют этот посыл:

Мусульманин, очень богатый бизнесмен, для которого имели значение только деньги, заболел ужасной болезнью и врачи были бессильны. Он понимает, что ситуация серьезная и что дела идут к фатальному концу. В худшую пору, ночью, он видит Иисуса Христа в белых одеждах, который спускается с небес в его больничную палату. Он не может видеть лица Христа, но начинает верить в «правильного» Бога и на следующий день его состояние значительно улучшается. Он вылечился и продолжает свою жизнь в качестве праведного христианина, он женат, у него дети и счастливая жизнь.

Вторую историю хочется привести из русского сайта. Она произошла в 70-е гг. XX в. в СССР. Молодой студентке, члену Коммунистической партии, с блестящей спортивной карьерой позвонили из КГБ и пригласили явиться к ним. На встрече ей дали задание написать статью о том, что Бога нет. Ее отец предупреждает: «С Богом не шутят». От него она узнала подробно о Боге и Библии. Она нашла Библию, начала читать и с этого момента многое случилось: она услышала странный голос в библиотеке, она заговорила на странных языках в церкви, затем отец выгнал ее из дома. После этого она попала в группу людей странного поведения и решила к ним присоединиться. Там она услышала пастора, чудесно процитировавшего отрывки из Библии, прочитанные ею ранее,

приняла новую религию, вернулась к отцу и в конце концов, нашла хорошего мужа.

На первый взгляд, эти две истории отличаются, но имеют много общего. Если мы обратимся к описанным В. Проппом 31 признаку волшебной сказки (Пропп 2001), и проследим, например, функцию отдельных сюжетов (отлучка из дома, запрет и его нарушение, невольная помошь врагу, испытания героя, ликвидация беды, спасение, наказание врага и брак героя), то удостоверимся, насколько эти рассказы в основном, хотя и не целиком, идентичны по структуре сказкам. Во втором рассказе есть отлучка (посещение КГБ), запрет («С Богом не шутят!»), нарушение запрета, выдача информации (где найти Библию), невольное пособничество врагу (намерение написать атеистическую статью), вредительство (героиня попадает в церковь, где поп ведет себя плохо с ней, кричит на нее), даритель приветствует и расспрашивает героя (она приходит к людям, которые приветствуют ее) и т. д.

Даже если истории нехорошо структурно оформлены из-за способа сбора информации (интервью или наблюдение), при анализе можно объединить разрозненные элементы текста и собрать необходимые фрагменты истории. Но это только часть долгого генезиса рассказа цыган от мифов к фольклору с их архетипами, парой противоборствующих персонажей, сакральным топом, циклическим временем, мифическим прецедентом и пр. Надо отметить, что, казалось бы, создается ситуация, в которой нельзя сравнивать сакральное с профанном, что функции сказки у Проппа не могут употребляться в смысле сакрального.

Однако мне кажется, что христианские представления цыган-пятидесятников, сохраняя ту же структуру сказки, замещают языческие божества Иисусом Христом и Бо-

гом-отцом, но без святых, Богородицы и ангелов. В этом смысле число участников, в сравнении с православием, снижается из-за догматических требований конкретной деноминации, что укорачивает связь между верующим и Богом, и встреча их осуществляется непосредственно, без помощи других медиаторов.

Представителю исследованной мной группы, который впервые входит в сложную систему христианских представлений и должен ими оперировать, подобное «снижение» неосознанно импонирует, так как для него характерна непосредственность в общении и потому усложненная догматика для него трудна и чужда.

Необходима ли такая профанация образа Бога? В конце концов, какого Бога «получают» верующие в православных церквях? Язык, который используют священники, непонятен людям. Христианство пришло, чтобы спасти людей от греха, от смерти, даря праведным вечную жизнь в раю. Оно спасает их также от неизвестного, «от страшных и в лучшем случае равнодушных языческих богов» (Георгиева 2012). Оно дает новый смысл слову «любовь», потому что Иисус Христос принес себя в жертву ради спасения людей. В этом смысле, я думаю, что среди «нового» Христианства, в данном случае применительно к пятидесятникам в Болгарии, идет процесс, который я бы назвала *рехристианизацией*, то есть люди спасаются снова теми же идеями, что и раньше, но при помощи другого, теперь более понятного и близкого человеку христианства.

В случае с цыганами в Болгарии и в частности с представителями «Огненной церкви», православное христианство является религией «других» (гадже) – не цыган, а болгар. Цыгане хотят общаться в своей группе, они не хотятходить в церковь, куда ходят и те, кто относятся к

ним плохо. Привлекательность нового христианства видна также в том факте, что в «Огненную церковь» идет и та часть цыганского населения исследуемого района, которая до недавнего времени исповедовала ислам (хорахане). Новая евангелистская религия не только дает цыганам божью любовь в рамках общества (и в зоне комфорта), но и способ приобщить, объединить и сделать сильнее (морально и социально) большую группу цыган, придерживавшихся до того разного вероисповедания.

А. Георгиева известна как один из апологетов термина «фольклорное христианство» и в своей книге подробно аргументирует, почему он является более подходящим, чем «бытовое христианство» (или «бытовое православие», «народное христианство», «синкретичное христианство», «альтернативная культура», «утилитарная сакральность» и пр. Она считает, что в подобных религиозных рассказах происходит не столько снижение, профанация народных верований, сколько взаимное обогащение христианства и фольклора, потому что последний очень гибок, приспособляем ко всяkim ситуациям, не догматичен и более понятен верующим. Учитывая низкий уровень грамотности цыган района Христо Ботев, фольклорная структура оказывается чрезвычайно подходящей для усвоения ими протестантского христианства.

Однако при сравнении с религиозными рассказами болгар, в наратах цыган можно выявить те же самые характеристики с аналогичными причинами их создания.

Фольклорные, в своем архетеипе первоначально мифологические представления о сакральном пространстве, о центре как месте встречи повседневного и сакрального и о снятии этого противоречия, следуя христианским требованиям, позиционируют церковь как центр для общения с Богом. Христианство нуждается в религиозных наратах,

обогащается и укрепляется ими, а в свою очередь фольклор принимает в свой репертуар темы и мотивы христианства.

При этом за последние 50–60 лет, как отмечают исследователи, в фольклоре исчезли змеи, русалки, маги и пр. и заменились христианскими образами. Это случай, когда на полуофициальном уровне фольклор и христианство не воюют за превосходство, поскольку рассказывают сами верующие в доме, на работе и около церкви, способствуя утверждению церкви в качестве сакрального пространства и религии как высшей действительности, в которой создана гармоническая общность, следующая важным христианским и жизненным принципам.

Нужно отметить, что подобное выражение фольклорного христианства можно было встретить и раньше в апокрифах. В целом эти представления, хоть и в рамках христианских концепций ада и рая, переводят образ Бога на уровень фольклора, где он не так страшен, но гораздо более близок к человеку.

Это не принижение и профанализирование образа Бога, а перевод на уровень фольклорной культуры, в которой они не противопоставлены. Тот же процесс можно проследить в народных верованиях и некоторых апокрифах, например, в таких, как «Видения святого апостола Павла», «Хождение Богородицы по мукам» (см.: Петканова 1982) и т. д. Д. Петканова говорит от том, что в апокрифическом варианте «видения» (хождения в рай и ад) присутствует действительный телесный переход в другой мир или временное разделение души и тела, т.е. переход в загробную жизнь.

Хочется привести два рассказа, иллюстрирующих переходное состояние между двумя мирами, в которых находится верующий. Первый является частью интервью, проведенного мною, где респондентка рассказывает о последних минутах жизни своей сестры.

Е.: И самое лучшее было в конце – Бог дал мне на сто процентов увериться, что она была с ним. Она, знаете, что-то вроде в несознании была, в своей постели, и говорила. Она сказала: «Нет, Господи, нет, здесь плохо пахнет, не хочу я здесь». Кажется, шла речь об аде. «Я не хочу здесь, пожалуйста, очень неприятный, очень плохой запах, пожалуйста, вытащи меня отсюда, Иисус.» И, как будто, через пять минут снова начинает: «Ах, какие красивые розы» и просто так ее рука поднялась. «Ах, какие красивые розы, очень приятно. Теперь я хочу остаться». Он, видимо, сказал: «В одиннадцать», – и она умоляла: «Не в одиннадцать, я сейчас хочу остаться, я прошу тебя». И в одиннадцатый час она покинула этот мир. И Бог уверил меня, что это действительно он. Она умерла прямо в одиннадцать часов, она умерла. И он уверил меня, что это был он, и показал мне, что там действительно рай и ад (ПМА).

Во втором рассказе с русского сайта Бог показал женщине, как открывается небо. Она увидела ясно страну и всех людей там, большинство из них уродливые. Она спросила почему так, и бог ответил, что теперь она видит сердца, а не внешность. Затем она вошла в рай, ходила по зеленой траве и увидела мальчика, который сказал ей: «мама». Это был ее сын, который умер в возрасте десяти месяцев. Потом она увидела человека, лет тридцати и это был ее отец, она узнала его. И он ей сказал: «Что ты ищешь здесь, не твое время». Она хотела обнять его, но ангел не разрешил. Затем он взял ее и повел к сияющему престолу Бога – она хотела увидеть его лицо, но ей не удалось.

В процитированных здесь рассказах видно, что не только представления об аде и рае субъективны из-за того, что образы являются проекцией восприятия верую-

щими-пятидесятниками их страхов, беспокойств, бед, но также и мечтаний и желания заслуженного райского покоя. Представления верующих: в аде пахнет плохо, люди некрасивые, а в рае пахнет хорошо, мать находит своего потерянного ребенка и т. п.

Здесь Бог описан не только как справедливый судья, но и своего рода психопомп. Он провожает верующего (в состоянии комы или умершего) в разные сферы христианского космоса и постоянно демонстрирует свою божественную силу и мощь знания, как это видно на примере, в котором Бог говорит, что сестра респондентки умрет точно в одиннадцать часов.

В своей иерофании «цыганский» Бог не страшен: он добрый, близкий. Те же мотивы видны и в русском варианте, но рассказ более приукрашен, стилизирован, драматически-структурно оформлен.

Тот мир недоступен для обычновенного человека, туда попадают только избранные: Богородица, пророки, апостолы, добродетельные монахи. Они «видят» существующие там тайны, к которым не каждый человек может иметь доступ. Вознесенный, как правило, находится в сопровождении ангела, объясняющего увиденное. После возвращения из долгого путешествия или когда человек приходит в себя после временного отлучения души, он рассказывает все своим братьям или детям. Рассказывающий получает новый статус; он осуществил переход – то есть своего рода инициацию.

В исследованных мною рассказах нередко верующие-пятидесятники могут «воспринять» функцию апостолов и таким образом коснутся тайнств представлений о загробной жизни. Имея ввиду сокращенное расстояние между верующим и Богом (или его проявлениями), верующий уже сопровождается не ангелом, а самим Богом.

Как и в апокрифах, так и в этих рассказах приступтствует назидательный характер; они сильно влияют на других членов семьи или церкви. Также воспитательный характер носят и рассказы-свидетельства, о которых мы говорили раньше. Снова подчеркну, что эти рассказы – не «свидетельства о Боге», как их называют верующие, а о новом статусе члена в религиозной группе. Эти рассказы показывают другим, что член общества коснулся Бога, он был избран, он совершил успешный переход и доказательством этого является его история замечательных событий. Рассказчик не простой человек: чудо в его жизни делает его избранным, выдающимся членом своего общества. Это начало его нового статуса в религиозной общине или вообще новое начало – переход от безверия или от другой религии к «правильной». Мотив выбора конкретного человека для общения с Богом становится не только повторением мифического прецедента, но и гарантией, что это возможно для любого члена общности при соблюдения определенных правил.

В этом смысле история отдельно избранного Богом проецируется на все общество, цементирует социум верой, чудом, пророчеством, выздоровлением и пр. и предоставляет этому определенному обществу новую легитимацию и новые перспективы в поведении и жизни.

Именно последнего не хватает нынешним цыганам особенно остро. Рассказы интергрируют их в общество християн-пятидесятников, и не имеет значения, какую религию они исповедовали раньше и из какой группы они происходят. Процесс этот сродни локальной идентификации православных, с их храмами и с их иконами, творящими чудеса и объединяющими в одно целое различные слои и их представителей.

Однако у цыган процесс приобретает двойную специфику из-за пятидесятничества и непосредственности восприятия ими сложных христианских догм. И все-таки и их храм является местом снятия противоречия между профанным и сакральным. В таком смысле фольклорные измерения их христианства усилены многократно, классически свежи и непосредственны в духе чудес Христа среди простых рыбаков, столяров и земледельцев. Рассказы цыган просты и увлекательны как сказки, убеждающие каждый раз в счастливом конце, несмотря на страшные испытания, болезни, смерть и упадок в обществе.

Источники:

ПМА 2010–15 – Полевые материалы автора (интервью). София. 2010–2015.

Свидетельства, опубликованные в Интернет.

<http://www.hristiqni.com>

<http://www.svidetelstva.info/text.htm>

https://www.youtube.com/watch?v=GzKnhbb_bos

<https://www.youtube.com/watch?v=eBOhmvk7OT0&list=PLghFXQRUcacCjrFtPWWXF3ZcbLjZhm1td>

Литература:

Баева 2013 – Баева В. „Разкази за чудеса. Локална традиция и личен опит”, София: АИ Проф. Марин Дринов, 2013.

Георгиева 2000 – Георгиева А. Разкази и разказанване в българския фолклор. София: Фигура, 2000.

Георгиева 2012 – Георгиева А. Фолклорни измерения на християнството. София, Просвета, 2012.

Марушиакова, Попов 2012 – Марушиакова Е., Попов В. Цигани в Източна Европа, София: Парадигма, 2012.

Марушиакова, Попов 2012 – Марушиакова Е., Попов В. Циганите в България, София: Клуб 90, 1993.

- Папучиев 2014 – Папучиев Н.* Културна антропология: история на идеите. София: УИ «Св. Климент Охридски», 2014.
- Петканова 1982 – Петканова Д.* Стара българска литература. Апокрифи. София: Български писател, 1982.
- Пропн 2001 – Пропн В.* Морфология на приказката. София: Захарий Стоянов, 2001.
- Славкова 2007 – Славкова М.* Циганите евангелисти в България. София: Парадигма, 2007.
- Eriksen 2010 – Eriksen T. H.* Small places, Large Issues. London: Pluto Press, 2010.
- Labov 2011 – Labov W.* Oral Narratives of Personal Experience. 2011. To appear in the Cambridge Encyclopedia of the Language. URL: <http://www.ling.upenn.edu/~wlabov/Papers/FebOralNarPE.pdf>.
- Turner 1969 – Turner V. W.* The ritual Process. Structure and Antristructure. Chicago, 1969.
- Van Gennep 1909 – Van Gennep A.* Les rites de passage. Paris, 1909.

A. A. Новик

Славяне племени мрковичи в Черногории: между исламом, Евросоюзом, памятью маршала Тито и костюмом невесты

Резюме: Статья основана на результатах полевых исследований среди племени мрковичи в Черногории. Мрковичи сохранили до настоящего времени тесные экономические, политические и культурные связи с албанским населением Черногории и Албании; более того, их связывает и кровное родство. Это приводит к многочисленным албанским заимствованиям в речи мрковичей и в сфере культуры. Представители этноконфессиональной группы позиционируют свою идентичность, обращаясь к фактам истории региона, к событиям недавнего прошлого (роль мрковичей в период Османской империи, участие в партизанском движении во время Второй мировой войны, успехи отдельных представителей сообщества в годы СФРЮ и пр.), а также надеются, что ЕС будет гарантом сохранения относительного материального благополучия и культурного развития с опорой на традиции. Одним из самых ярких элементов культуры является костюм, особенно костюм невесты, который служит ярким маркером идентичности и самопозиционирования группы.

В юго-западной части Черногории, на Адриатическом побережье и в ближайшей окрестности, главным образом в горной местности, проживает так называемая «племенная» общность мрковичи (вариант названия: мркоевичи, по-албански – *mërkotët*) (*Јовићевић* 1922). Мрковичи

Новик Александр Александрович – кандидат исторических наук, заведующий отделом европеистики МАЭ РАН. Эл. адрес: njual@mail.ru

представляют собой довольно замкнутую локальную этноконфессиональную группу, насчитывающую около 3 тысяч человек (официальной статистики не существует, данные приводятся местными краеведами) (Metanović 2005; Grgurević 2013). Традиционные места расселения – десяток сел общины Бар (к юго-востоку от города Бар (алб. Тивар). Традиционным средством коммуникации сообщества служил и еще частично служит особый говор сербохорватского языка (Вујовић 1969; Соболев 2015: 533–556). Область расселения данной группы к северу, югу и востоку граничит с албаноязычными районами Шестан, Улцинь и Ана-э-Малит (*Ahmetaj* 2006; Šekularac, Pavlović 2012). Мрковичи приняли в абсолютном большинстве ислам суннитского толка в XVII и XVIII веках, что обосновало их от других славян, проживающих в регионе и исповедующих в большинстве христианство в форме православия (Metanović 2001). Данная этноконфессиональная группа не попадала в течение XX и XXI вв. в поле зрения зарубежных исследователей.

В 2012 – 2015 годах в рамках серии балканских экспедиций РАН и СПбГУ (Соболев, Новик 2013) была организована полевая научная работа в районе расселения мрковичей, в которой принимали участие (в разные годы) А. Н. Соболев (ИЛИ РАН и СПбГУ), А. А. Новик (МАЭ РАН и СПбГУ), Д. С. Ермолин (МАЭ РАН), М. С. Морозова (ИЛИ РАН и СПбГУ), А. С. Дугушина (МАЭ РАН), А. Л. Макарова (ИЛИ РАН). Сложившийся научный коллектив проводил изучение данного региона по плану и подготовленным в 2008 г. вопросникам для работы по теме «Ислам на Балканах» (Новик, Резван 2016). Всего состоялось пять экспедиционных выездов на юг Черногории, в места расселения племени мрковичи (мркоевичи) (Новик 2013а: 206; АМАЭ: Новик 2012а; 2012б; 2013а; 2013б; 2014а; 2014б; 2015а; 2015б).

К вопросу веры и статуса: между Востоком и Западом

Конфессиональная принадлежность – ислам – служит важнейшим дифференцирующим маркером данной локальной группы (при этом совсем незначительная часть мрковичей сохраняет православие). Практически в каждом значимом поселении есть мечеть (рис. 1), люди отмечают мусульманские праздники, традиционный костюм является собой продолжение ориентального типа одежды, получившего широкое распространение в данном регионе (включающем Среднюю Албанию, Косово, Западную Македонию и юг Черногории) под османским влиянием начиная с XVIII столетия и служащим в наши дни ярким символом самоидентификации (Novik 2013b: 161–166; Novik, Sobolev 2015).



Рис. 1. Мечеть в селе Велика Горана (Община Бар, Черногория). 2012.

По данным литературы и нашим собственным наблюдениям, коллективные представления об исторической общности всех мрковичей и конфессиональная принадлежность к исламу служат важнейшими дифференциирующими маркерами данной группы, вслед за которыми можно назвать традиционный костюм, народную архитектуру, художественный текстиль, различные виды рукоделия, традиционную кухню, традиционный этикет, утрачиваемый местный говор и др.

В современной Черногории, стремящейся стать членом Европейского Союза, мрковичи стараются занять свою нишу – с одной стороны, с черногорцами (в большинстве своем православными) их роднит язык, с албанцами, проживающими в ближайшем соседстве, их объединяет вера. Требования Евросоюза по признанию прав меньшинств предполагают некоторые шаги со стороны центрального правительства в Подгорице помочь сохранять самобытность и способствовать развитию культурных традиций данной группы (хотя бы чисто формально). В действительности же происходит некоторое искусственное конструирование новой идентичности: от наших информантов приходится слышать такие самоотнесения: я черногорец-мусульманин, то есть я исповедую ислам, разговариваю на черногорском языке и являюсь гражданином Черногории (АМАЭ: *Новик* 2014а).

Пожалуй, самыми значимыми символами самоидентификации являются события недавней истории (участие в сопротивлении фашистской оккупации, партизанское движение в годы Второй мировой войны и др.), роль мрковичей – деятелей политики, экономики, культуры в жизни Османской империи, Югославии и современной Черногории. Особенно значимыми представителями сообщества воспринимаются факты достижения отдельными его членами высоких ступеней в иерархии политического управления и военной структуры СФРЮ – то есть все, что в большей степени в той либо иной мере связано с периодом правления Тито (*Новик* 2015: 137–138). По мнению информантов, подобные успехи соплеменников свидетельствуют о высоком статусе всех мрковичей (*sic!*) среди других этносов и этноконфессиональных групп бывшей федерации, в целом, и Черногории, в частности. Данный факт – гипертрофированная приобщенность себя и своего

сообщества к истории бывшей Югославии – фиксируется у разных групп населения бывшей СФРЮ. Это явление требует дальнейшего изучения и анализа.

К вопросу самоидентификации

Самосознание и самоотнесение маковичей не может рассматриваться вне балканского и, шире, европейского контекстов. В настоящее время проблема изучения идентичности является одной из самых злободневных в европейской этнографии. Мы отмечаем безусловный бум исследований, направленных на выявление механизмов, влияющих на выбор представителей различных этносов, этнических, этнолокальных и этноконфессиональных групп в пользу приобщения себя к тому либо иному сообществу. Самоотнесение к определенному страту (большому или малому в таксономическом плане) свойственно практически всем жителям Европейского континента, при этом система выбора идентичности/идентичностей, склонение в сторону одного или нескольких самоотнесений демонстрирует исключительную неустойчивость (см., например: *Hersant, Durand-Bogaert 2000*). За четверть века мы могли наблюдать удивительные метаморфозы, происходившие в сфере самосознания и самоидентификации у населения большинства (если вообще позволительно делать такие обобщения) европейских стран. Так, пришедшее на смену локальному и этническому национальное самосознание (процесс, начавшийся в Европе в XVIII в.) (см.: *Мыльников 1997*) стало сдавать позиции перед лицом обобщенной европейской самоидентификации: с начала 1990-х годов среди немцев, французов, голландцев и др. часто звучали такие декларации: «В первую очередь мы европейцы. Затем мы немцы (французы, голландцы). И лишь затем мы, например, мекленбурж-

цы (жители земли Мекленбург – Передняя Померания), или жители Нижней Саксонии. А потом мы, например, вендландцы (жители Ганноверского Вендланда)» (*Мыльников и др.* 2009; 2010; АМАЭ: *Новик* 2000а; 2000б). Такая тройная, а порой (как видно из примера) четверная идентичность характеризовала многих жителей Европы.

В последние годы произошел резкий перелом в декларации своего самоотнесения: на первый план выходит уже локальная принадлежность (доминировавшая прежде), затем национальная (по стране проживания) или этническая (в странах с исторически сложившимся полигенетическим составом населения) и в последнюю очередь следует указание на свою принадлежность к европейскому сообществу. На данный слом стереотипов повлияли различные факторы, главный из которых, безусловно, – неудачи и разочарование части европейцев в построении мультикультурной Европы. Факты такого разочарования очевидны, а потому мы можем наблюдать откат от декларации прежних ценностных ориентиров и целей, соответственно, и новый поворот в самоотнесении носителей европейских традиций.

На этом фоне исключительно сложны вопросы самоидентификации жителей запада Балканского полуострова. Родовая, племенная, этническая, национальная разобщенность людей характеризовала данный регион на протяжении многих столетий. Бурные процессы XX века привнесли свою лепту в пеструю картину сложения и декларации идентичностей. Вхождение больших территорий с полигенетическим населением в состав различных государств (Османская империя, Австро-Венгрия и др.), образование новых независимых стран, дезинтеграция созданных государственных конструктов (Югославия – СФРЮ), формирование различных центров политическо-

го, экономического и культурного притяжения – все это вместе приводило и продолжает приводить к «взрыву этничности» и бурному росту локального и этноконфессионального обоснования в плане самоидентификации.

Мрковичи, проживающие на юге нынешней Черногории, не остались в стороне от происходящих процессов. В ходе проведения экспедиционных исследований 2012–2015 годов одной из наших задач было выяснение, кем считают себя представители данной этноконфессиональной группы. Анализ собранного материала позволяет сделать следующие выводы.

Первое, и самое распространенное, мнение по поводу своей принадлежности среди наших информантов: «мы – наши», то есть те, кто живет в данной местности (АМАЭ: *Новик* 2012а; 2012б; 2013а; 2013б; 2014а; 2014б; 2015а; 2015а). Нашими, либоmrковичами (в контексте самоидентификации между этими понятиями информанты чаще всего проводят знак равенства), могут считаться те, кто давно проживает на территории, населенной сообществом. При этом такие важные показатели, как язык и конфессиональная принадлежность, не являются ключевыми. Владение идиомом (mrковичским говором) сохраняется лишь у незначительной части пожилых представителей группы. В очень многих семьях были и есть албанские жены, невестки. Некоторые из них совсем не владеют славянским говором. Тем не менее, местное сообщество причисляет их к кругу своих – из-за матrimониальной принадлежности к сообществу. Большинство mrковичей исповедует, как уже отмечалось, ислам, однако есть и незначительное число православных. Конфессиональная неоднородность не отменяет при этом отнесения того или иного члена коллектива к сообществу mrковичей.

Второе суждение, которое приходится фиксировать по части самоотнесения, сводится к следующему: «мы – черногорцы-мусульмане» (АМАЭ: 2014а). Очевидно, что данный вариант самоидентификации сложился в последнее время, и возник он под влиянием, скорее всего, внешних факторов. Декларация независимости Черногории (ее выхода из состава Государственного Союза Сербии и Черногории), объявление черногорского официальным языком страны (вместо сербохорватского и сербского), курс на вхождение в Евросоюз и интеграция в блок НАТО – все это исключительным образом подогревает черногорскую идентичность. В этом плане уходит на второй план тот факт, что черногорцы – исторически этнос, сложившийся из южнославянских племен, проживающих на конкретных территориях определенного региона запада Балкан и на протяжении многих веков сохраняющих и декларирующих свою принадлежность к православию (конфессия в данном случае является этноформирующей составляющей). Т.е. мы сталкиваемся в случае самоидентификации черногорцы-мусульмане не с этническим, а с национальным (имеющим отношение к нации) концептом.

Третий вариант самоидентификации, фиксируемый в интервью в ходе полевой работы: «мы – югославы, все мы здесь одинаковые» (АМАЭ: Новик 2012а; 2014а). Это самоотнесение к народу страны, которой больше не существует на политической карте мира, требует определенного пояснения. Создание Королевства Сербов, Хорватов и Словенцев (с 1918 г.), затем Королевства Югославия (1929–1941 (1945), правопреемницей которого стала СФРЮ (федерация с 1945 г.) (названия страны изменились в соответствии с политической конъюнктурой и складывавшимися условиями) привели, по крайней мере, в период после Второй мировой войны, к сложению

значительной части общества, декларировавшей себя югославами (независимо от этнической принадлежности) и целиком поддерживавшей идеи югославизма (Мартынова 1998). С дезинтеграцией СФРЮ (вызванной чуть ли не в первую очередь политическим противостоянием национальных элит и этническими конфликтами) часть жителей прежде большой страны, не перестали считать себя югославами, более того, многие, в пику нынешним правящим верхушкам, продолжают демонстративно декларировать свою принадлежность к народу Югославии.

Опросы информантов, фиксация нарративов на тему самоидентификации дают примеры многочисленных вариаций по данному вопросу: «мы – славяне», «мы – сербы», «мы – мусульмане» и т. д. (АМАЭ: Новик 2012а; 2012б; 2013а; 2013б; 2014а; 2014б; 2015а; 2015б). Однако всегда вопросы самоидентификации теснейшим образом связаны с проблемой родного языка.

К вопросу идиома

Большинство опрошенных нами информантов считают владение местным говором непременным атрибутом принадлежности к сообществу мрковичей. Однако часто многие из них сами не владеют в должной мере мрковичским говором. Нам удалось зафиксировать лишь единичные случаи владения идиомом с присущими для него языковыми особенностями (пример – Аиша Лунич, уроженка и жительница села Луничи) (АМАЭ: Новик 2012а). Мрковичский говор характеризуется рядом черт, отличающих его от других южнославянских говоров окружающего населения (об этом см.: *Вујовић* 1969; *Морозова* 2015: 480–482; *Соболев* 2015: 533–556). Информанты неоднократно говорили во время интервью, что утрата говора является прямым результатом работы школы (преподавание в ко-

торой ведется на стандартном языке – сербохорватском, сербском, с 2007 г. на черногорском), а также это продиктовано влиянием СМИ и постоянными контактами с носителями других языковых норм (сюда можно отнести и трудовую миграцию, и отъезд значительной части молодежи на постоянное жительство в другие части бывшей Югославии и за границу).

В качестве образцового места, где лучше всего, по их мнению, сохраняется мрковичский говор, информанты разных возрастов называют город Чикаго в США (АМАЭ: *Новик* 2013а). Туда, в Северную Америку, представители местного сообщества уезжали на постоянное либо временное жительство еще в период между двумя мировыми войнами. Эмиграция продолжилась и в годы правления Тито. Часть жителей переезжает в США и в наши дни. Очень многие информанты, с которыми нам довелось работать, успели побывать в США (многие не по одному разу) у своих родственников: детей, братьев и сестер и т. д. (АМАЭ: *Новик* 2012а; 2013а; 2014а; 2015а). Практически все утверждают, что пожилые мигранты первого поколения и даже их дети (как правило, мигранты второго поколения) продолжают говорить по-мрковичски превосходно, так как в то время, когда они уезжали из Югославии, литературный сербохорватский язык не вытеснил еще из повседневного общения местный говор, бытовавший в качестве языка семьи, квартала, села и региона мрковичей. Более молодые выходцы из здешних мест отмечают наличие в Чикаго не только большого количества носителей мрковичского идиома, но и их стремление сохранить родной говор – этому способствует также работа двух радиостанций, вещание которых ведется на говоре мрковичей выходцами из бывшей Югославии (АМАЭ: *Новик* 2013а).

Знание локальным сообществом своего языка (мрковичского говора) оценивается большинством опрошенных как недостаточное либо вообще катастрофичное: «все теперь по-сербски говорят, или, как то теперь называется, по-черногорски» (АМАЭ: *Новик* 2015а: 5–9). В таких оценках сходятся информанты разных возрастов. В данном плане важно проанализировать как вообще называют свой идиом и как классифицируют свой говор сами представители изучаемой этноконфессиональной группы.

Самым распространенным определением родному говору служит: «наш язык». Дальше могут последовать разъяснения – какой это наш, и почему они так говорят.

Вторым, не менее частотным, является определение: «сербский язык». При этом информанты часто оговаривают: «Так мы его по привычке называем». Сюда же можно отнести и определение родного языка как сербохорватского («Это мы так по привычке наш язык называем – сербохорватский, или сербский»). Существенных различий (безусловно, имеющихся) между сербским и хорватским информанты чаще всего признавать не хотят: “A-a-a-a, sve to jedno!” (“А-а-а-а, всё то одно!” – А. Н.) (АМАЭ: *Новик* 2014а).

Между тем, на этом фоне начинают фиксироваться и определения: «черногорский язык», «черногорский». При этом услышать можно такие названия от людей разного возраста: детей, школьников, представителей среднего поколения, пожилых. В этом факте читаются реалии сегодняшнего дня. В 2007 г. официальным языком Черногории (согласно конституции страны) объявлен черногорский. В скором времени в столице Подгорице выходят в свет «Орфография черногорского языка и словарь черногорского языка (орфографический словарь)» (*Pravopis* 2009) и «Грамматика черногорского языка» (Čirgić *et al.*

2010) (важно, что с 2007 г. по настоящее время было несколько переизданий указанных книг (в том числе для школ), и происходило так, что одно издание публиковалось, важно отметить, на кириллице, другое – на латинице, что свидетельствует о непоследовательности авторов идеи перехода на собственный язык – по примеру сербского в Сербии, хорватского в Хорватии и босанского в Боснии и Герцеговине). Однако восемь лет подобной языковой политики, пусть и не всегда выверенной, приучили определенное число жителей страны к термину «черногорский язык», и он не вызывает недоумения или улыбки – по крайней мере, у части населения.

Костюм невесты как маркер и символ

Одним из самых ярких маркеров традиционной культуры данной этноконфессиональной группы является костюм¹. Его самый нарядный вариант – свадебный. Как мы наблюдаем, свадебный женский костюм мрковичей на рубеже XX – XXI вв. в силу различных обстоятельств стал претерпевать существенные изменения.

Во-первых, традиционная одежда в целом практически полностью вышла из ежедневного употребления, сохранив за собой статус ритуальной – для важнейших событий семейной и календарной обрядности (помолвка, свадьба, обряд обрезания, похороны, традиционные для данной группы праздники Курбан-байрам, Рамазан-байрам и др.), для коллективных торжеств (день села, национальные праздники Черногории), для фестивалей под названием «Дни мрковичей» и проч.

Во-вторых, отмечается рост интереса членов этноконфессиональной группы к собственной истории, культуре,

¹ О костюме мрковичей см. следующие работы автора: Новик 2013б: 161–166; 2013в: 203–208; 2014а: 183–204; 2014б: 203–213; Novik, Sobolev 2015.

к традиционному говору и особенностям бытового уклада. Этот интерес стимулирует, в частности, фольклорную самодеятельность, поддерживаемую местной администрацией. Поскольку выступления современных фольклорных коллективов предполагают использование **народной** одежды, постольку открываются возможности новых интерпретаций данного понятия и стоящих за ним реалий.

В-третьих, в современном глобализирующемся мире с его унифицированными формами культуры и сознания, все чаще возникают новые формы противостояния таким тенденциям, и они в значительной степени влияют на процессы трансформации костюма.

Одной из форм противостояния является активное самопозиционирование различных этноконфессиональных групп, стремящихся заявить о своей **самости и самобытности** и отличиях от других. Мрковичи представляют собой интересный пример такой группы (*Peročević* 2003), тогда как их костюм – один из самых ярких маркеров, способных подчеркнуть их особый статус среди соседей – черногорцев-православных (*Mrvaljević* 2006), сербов-православных, албанцев-мусульман, албанцев-католиков, горанов-мусульман, цыган-мусульман, турок-мусульман, бошняков-мусульман и проч.

К истории формирования костюма мрковичей

Известно, что в течение целого ряда веков после османского завоевания в XV – XVI вв., в приморских и горных районах Южной Далмации и Албании друг с другом конкурировали **венецианская и ориентальная мода** (*Gjergji* 1988). При этом высокий статус приобретали вещи, крой которых и мода на которые прибывали из Стамбула и других центров Османской империи. В ито-

ге на подвластной османам территории в гардеробе референтных групп стала доминировать одежда, которую носили в политическом, экономическом и культурном центре метрополии – в Стамбуле. С началом процесса принятия ислама в XVII в., одежда мрковичей была по определению подвержена ориентальному влиянию – мрковичи и декларативно и «на деле» должны были принять престижную культуру османов. В целой палитре перемен костюм, с его сложной семантикой и выразительной знаковостью, должен был занять одно из центральных мест. Мы можем предполагать, что костюм исламизированных мрковичей практически не отличался от костюма турок (по определению мусульман в этот исторический период и в этом регионе)², костюма иных исламизированных славянских групп (*Čulić 1963*) и ближайших соседей – албанцев-мусульман.

У многочисленных обращенных в новую веру этнолокальных групп балканских народов обычно складывались свои варианты одежды, которые, с одной стороны, во многом заимствовали формы, крой, технологии, материалы, стилистику и декоративные решения в костюме Стамбула и других важнейших городских центров мусульманского мира. Одновременно с этим, с другой стороны, балканские этноконфессиональные группы консервировали в одежде свои собственные достижения в формотворчестве и эстетике, преломляя их через призму нового видения **красивого ~ некрасивого, престижного ~ непrestижного, (высоко)статусного ~ низко-статусного, правильного ~ неправильного**. Новые варианты костюма, маркируя приобщение к господствующей вере, закрепляли в локальной традиции на всех

² Османы представляли собой административную, экономическую, военную, судебную, клерикальную элиту общества практически во всех регионах огромной империи.

уровнях эстетические установки доминирующей социальной группы. Конкретные элементы и детали одежды получали новое осмысление у носителей традиции, то есть у привычных вещей в культуре изменялся семиотический статус.

Самым распространенным вариантом женского костюма у мрковичей стал прототип ориентального костюма, бытовавший у османов метрополии. В албанской этнографии он известен под названием «костюм Средней Албании» (алб. *Shqipëria e Mesme*) (*Gjergji* 1988; *Statovci* 2009; *Kostume* 2015)³. Зона его распространения простирается: 1) от г. Дуррес на Адриатическом побережье Албании, захватывает города Эльбасан, Тирану (которая до XX в. практически не играла какой-либо важной роли в истории, политике и культуре албанских земель), 2) уходит на территорию Косово, распространяясь практически на всю территорию края и включая его главные городские центры Призрен, Приштину, Пею и Дьякову, 3) уходит в Западную Македонию, захватывая Скопье (город, который на протяжении вплоть до начала XX в. имел самое большое албанское население из всех урбанистических центров Балкан), 4) далее, через северо-восток албанских земель (с самым важным центром – г. Шкодра), зона распространения данного типа костюма пролегала на юге современной Черногории – в городах Улцинь (черногорское название *Ulcinj*, албанское название *Ulqin*), Бар (черногорское название *Bar*, албанское название *Tivar*) и др.

Важнейший факт – это распространение данного типа костюма только среди мусульманок, наличие такого ко-

³ Здесь необходимо указать на новую классификацию типов албанской женской традиционной одежды, более дробную, чем предложенная А. Гьерги (Gjergji 1988). Согласно новой классификации (Kostume 2015), которой придерживаемся мы, костюм мусульманок города Улцинь выделяется в особый тип.

стюма служило ярким маркером принадлежности к мусульманской вере. Так, например, в г. Шкодра, строго разделенном на два основных квартала (католический и мусульманский) вплоть до времени тоталитарного правления Энвера Ходжи (1944–1985), сложился свой вариант женского мусульманского костюма, однако вариант с дими (алб. *dimi*) – широкими шароварами – был и остается известен и здесь. Он воспринимался как своеобразный обобщенный тип женского костюма в среде мусульман.

На юго-западе современной Черногории самыми значительными городскими центрами со времени Средних веков были Бар и Улцинь. Неизменно высокое в плане торговли и культурных инноваций влияние имела Шкодра (на северо-западе нынешней Албании), с которой жителей черногорско-албанского пограничья связывали тесные экономические отношения, а также порой и родственные узы (из окрестностей Шкодры как албанцы, так и черногорцы очень часто брали жен в силу сложившихся традиций брачных отношений в изучаемом регионе).

В плане одежды местные мусульманки – жительницы руральных зон – ориентировались на наряды горожанок. Согласно имеющимся источникам и литературе, уже с XVII в. можно говорить о безусловном доминировании ориентального костюма в среде мусульман в этой части Балкан (*Gjergji* 1988; *Statovci* 1982). Самым престижным со временем становится костюм с дими. Мы располагаем недостаточными фактами бытования одежды до XVIII столетия, чтобы утверждать о полном вытеснении всех других типов костюма, однако есть основания предполагать, что костюм с женскими широкими штанами очень быстро вытеснил бытовавшую прежде одежду.

Самый распространенный уже в XVIII в. среди мусульманок тип с дими (*Gjergji* 1988) в различных регионах

имеет свою специфику – где-то костюм расшивают золотыми нитями, где-то предпочитают серебряные нити, в каких-то краинах костюм дополняют круглой шапочкой, где-то обязателен головной платок. Однако в районе Бара и Улчиня складывается единый тип женского нарядного костюма, который получает распространение в среде как албанцев и турок, так и славян, принявших ислам. По воспоминаниям старожилов (чья память, учитывая воспоминания их родителей, сохранившиеся с детства, не уходит далее столетия назад – то есть сведения относятся максимум к концу XIX – началу XX в.), нарядная одежда у горожанок не различалась – будь они, скажем славянки-мусульманки (из племени мрковичи или др.) или албанки-мусульманки (АМАЭ: *Новик* 2012а). Тот же факт отмечается и в литературе (*Peročević* 2003).

С артефактами – образцами костюмов – мы можем познакомиться в музеиных собраниях (Краеведческий музей г. Бар (Zavičajni muzej Bar), Археологический музей г. Будва, Этнографический музей г. Цетинье), а также в сельских школьных музеях (с. Печурице) и частных коллекциях (например собрание Бисеры Алкович в с. Добра Вода). Важный источник для изучения – образцы старой одежды, хранящиеся в сундуках местных жителей (к примеру, вещи, хранящиеся у Аиши Лунич в с. Луничи или у Ясмины Дабчевич в с. Дабезичи и др.). Последние приведенные примеры школьных музеев и частных собраний – это уже артефакты бытования одежды мрковичей, проживающих в селах региона (владельцы подчеркивают их аутентичность и прямое отношение к локальной традиции).

В ходе экспедиционной работы в сентябре 2012 г. и в августе и сентябре 2013 гг. нам удалось собрать небольшую (всего десять предметов), однако чрезвычайно показательную коллекцию предметов, которые главным обра-

зом относятся к сфере традиционного текстиля и одежды мрковичей (Новик 2013в: 203–208). Данные предметы, поступившие в фонды МАЭ, могут теперь также служить важным источником при изучении процессов производства и бытования народной одежды изучаемого региона. К слову, старейший публичный музей России может гордиться своей коллекцией по данной этноконфессиональной группе, так как подобные вещи не представлены больше ни в одном музейном собрании страны, а также зарубежной Европы (за исключением самого Балканского полуострова).

Возвращаясь к теме истории костюма мрковичей, следует подчеркнуть тот факт, что дифференцирующие особенности (отличающие от одежды соседей-мусульман⁴, проживающих в этой этногеографической славяно-албанской пограничной зоне) имели только повседневные костюмы – здесь на первый план выходила региональная специфика (что является редким фактом – обычно вся знаковая нагрузка ложилась целиком на самый нарядный / праздничный / выходной / свадебный вариант костюма)⁵.

⁴ От одежды христиан она отличалась принципиально – как в плане конструктивном (набор элементов, их крой и проч.), так и эстетическом (цветовая гамма, использование украшений и др.). Объемы данной статьи не позволяют углубляться в освещение столь очевидных фактов, как отличие одежды мусульман и христиан на западе Балкан.

⁵ В большинстве локальных традиций самый нарядный вариант костюма – свадебный – имеет статус и праздничного, то есть после свадебного ритуала женщина начинает надевать одежду, в которой она была во время брачных церемоний, «на люди» – на праздники, семейные торжества, важные мероприятия и проч. Таким образом статус свадебного / нарядного костюма имеет свои коннотации в местной культуре. У ряда этноконфессиональных и этнолокальных групп свадебный костюм и нарядный / праздничный костюм могут отличаться. В ряде этнических и локальных традиций на Балканах или у представителей балканской диаспоры – потомков выходцев с Балкан в Европе – свадебный и праздничный варианты костюма могут

У мрковичей нарядный вариант костюма (он же и свадебный при наличии особого головного убора, который надевала невеста), имевшего широкое распространение на западе Балкан и получившего, как мы уже отмечали, название по региону Центральной Албании (*Shqipëria* и *Mesme*) и который считается своим, региональным, мрковичским (как, казалось бы, не парадоксально!), состоял из следующих элементов:

- 1) штаны брагéше (мрк. *bragéshe* < алб. *brakéshe*) из тонкой хлопковой ткани белого цвета; известно их название дёмия (мрк. *démija* < алб. *dimí* < тур. яз.), однако мрковичи считают, что «дёмия – босанское слово, а наше брагéше» (АМАЭ: *Новик* 2012а: 22);
- 2) блуза (вариант названия фаньёлица (мрк. *fanjéllica*) из тонкой ткани, часто шелковой;
- 3) безрукавка джáмадан (мрк. *džámadan* < тур. яз.)⁶ из плотной ткани либо тонкой ткани на подложке;
- 4) ноговицы из плотной ткани либо тонкой ткани на подложке;
- 5) пояс пас трбулúс (мрк. *pas trbulús*) из шелка длиной 5-7 метров и шириной около 60 см, который оборачивали вокруг талии;
- 6) головной убор ótos (мрк. *ótos*), который делали из цветного платка шáмия (мрк. *šámija* < тур. яз.) и украшали золотыми монетами;
- 7) обувь из ткани либо кожи;

отличать лишь наличие или отсутствие одного или нескольких элементов – чаще всего это головной убор, головное покрывало (например, албанцы большинства краин Албании, греки Химары) или пояс (к примеру, арбреши Италии, албанцы Украины). Забегая вперед, скажем, что у мрковичей костюм невесты отличается от праздничного варианта лишь наличием специального головного убора – отос.

⁶ В албанском языке и черногорском языке «джамадан» (*xhamadán*, *-i* / *džámadan*) обозначает верхнее распашное одеяние, чаще всего с рукавами (*Gjergji* 1988).

8) носки из белой хлопчатобумажной пряжи.

В холодное время года костюм дополняли теплые вещи: распашная плечевая одежда, носки из белой шерсти, покрывала, платки и т. д.

Описанный вариант костюма оставался неизменным практически до конца XIX – начала XX в., когда в городской среде данный (ориентальный по своему происхождению, форме, крою и эстетике) костюм стало вытеснять европейское платье. Особенно очевидным такое явление стало после Второй мировой войны.

Варианты традиционного костюма мрковичей: слом традиции и вызовы времени

XX столетие было отмечено кардинальными инновационными процессами в сфере экономического уклада, общественных отношений, традиционной культуры на западе Балкан. Большие изменения произошли и в области костюма – бытовавшая прежде одежда практически на всех уровнях была вытеснена теми формами и вариантами, которые в научных работах, посвященных костюму, получили условное название «европейское платье» (англ. *European dress(es)*).

Традиционная одежда мрковичей (речь сейчас идет в первую очередь о женском костюме, так как мужские варианты были вытеснены «европейскими» новинками еще в первые десятилетия XX в.) сохранила свои позиции лишь в сфере ритуальной – ее продолжили носить лишь в исключительных случаях: свадьба, обряд обрезания, главные религиозные и локальные календарные праздники и др. На протяжении XX столетия практически все другие варианты традиционного костюма, кроме свадебного / праздничного / нарядного, вышли из бытования – их вытеснила усредненная, нивелированная до

безличного вида «европейская» одежда либо варианты, в которых традиционные элементы соседствуют со всеми же «европейскими» инновациями.

В условиях смены традиции в свадебном / праздничном / нарядном варианте женского костюма маковицей произошли некоторые важные изменения. Одним из самых важных новшеств стало преобладание белого цвета. Для нарядного варианта костюма эта особенность всегда была характерна. Белый цвет считался нарядным, красивым (в плане эстетических предпочтений носителей традиции), «дорогим» – то есть окружающие, видевшие женщину в белой одежде, воспринимали ее одетой дорого, так как белый костюм требовал особого ухода и, по определению, был не дешевым (он требовал особого обращения и бережного отношения).

На сложение подобных стереотипов влияние, в частности, оказал тот факт, что элементы нарядного варианта костюма изготавливали из шелка. Как правило, использовали ткань, созданную на ткацких станах из шелковых нитей природного цвета – а именно светло-желтого, точнее сливочного. Производство одежды из шелка обходилась дорого, и в обществе складывались стереотипы и каноны, согласно которым шелковые наряды обладали высоким статусом. Цвет натурального шелка постепенно стал маркером престижа. Но не все складывалось так просто в истории костюма. Одежда и из других материалов (как, например, лен, конопля, жук, а позднее и хлопок) считалась праздничной и правильной, если она была белой. Поэтому ткани для рубах, женских штанов и проч. старались по возможности отбелить. Так часто поступали не только на западе Балканского полуострова, но и в других регионах Европы (а часто и шире в географическом плане). Особое же отношение к белому цвету в костюме

на западе Балкан отмечается практически повсеместно (*Gjergji* 1988). А потому, скорее всего, даже шелковые ткани (природный цвет шелка – от молочно-сливочного до светло-желтого) для традиционной одежды здесь практически не красили в яркие цвета, как скажем, на Востоке, влияние которого с приходом османов в XIV-XV вв., как отмечалось ранее, стало исключительно высоким.

В костюме мрковичей доминирование белого цвета носит гипертрофированный характер – практически никто из их соседей (черногорцев-православных, албанцев-мусульман и албанцев-католиков, горанов и др.) не имеет такого количества элементов и деталей одежды белого цвета, хотя белый входит почти без исключения во все комплексы одежды в изучаемом регионе.

Характер белого цвета изменился в костюме в XX в. в связи с изобретением анилиновых красителей и синтетических тканей. Их использование позволило изготавливать практически кардинально белые вещи. Белоснежный цвет, особенно импонировавший людям, стал доступен не только в выбеленных льняных, хлопковых и иных (из конопли и жуки) тканях, использовавшихся для шитья рубах и проч., но также и в тканях из шелка – то есть тех, которые шли на изготовление нарядной одежды.

Славянки племени мрковичи стали изготавливать почти весь комплекс праздничной одежды из белоснежных тканей. Исключение в этом «празднике белого» составляют лишь традиционные шелковые пояса *pas trbulús*, не изменившие эстетике предшествующих периодов бытования костюма как в плане цвета, так и в части декоративного решения, а также безрукавки джа~~м~~адан, которые в праздничном варианте стали полихромными.

В условиях трансформации технологии производства и изменения предпочтений в выборе цвета и материа-

ла женский костюм мрковичей строго закрепил за собой пять сфер обслуживания своих хозяек – в зависимости от каждой конкретной ситуации. Соответственно, сложилось и пять вариантов костюма. Мы выделяем следующие (от самого сложного, с наибольшим числом элементов и украшений, до простого, самого дешевого в производстве и имеющего минимальный набор элементов):

1. Свадебный наряд. Он являлся самым дорогим и исключительно ритуальным.
2. Нарядный вариант костюма. Был дорогим и знаковым.
3. Повседневный костюм. Сохранял знаковую нагрузку и был недорогим.
4. Костюм для работы в поле и на пастбище. Максимально удобный и функциональный.
5. Костюм для дома. Упрощенный комплекс с меняющимся набором обязательных элементов (Рис. 2).

Перечисленные варианты, все или частично, безусловно, бытовали и прежде. Однако к XX в. их статус закрепился окончательно. Общеизвестно, что в традиции балканских народов самый



Аиша Лунич, информант экспедиции, в традиционном платке яшмак и современной одежде за обжаркой кофе в собственном старом доме. Село Лунье (Община Бар, Черногория). 2012.

нарядный вариант женской одежды использовался на свадьбе. Именно к свадебным торжествам девушке изготавливали лучший наряд (при этом ткала, шила, вышивала его она сама или ее ближайшие родственницы; его могли заказывать у местных мастерниц; покупали у городских ремесленников или торговцев и т. д.). Эта одежда, как правило, представляла собой локальный (региональный, городской или сельский) тип костюма, который воспринимался большинством местных жителей и соседей как безусловный маркер, обозначающий принадлежность к сообществу конкретного населенного пункта, некоторой зоны или большего в таксономическом плане региона⁷.

После свадьбы девушка получала статус замужней женщины и начинала играть новую социальную роль, а ее свадебный костюм становился маркером ее статуса. Костюм, который шили к свадьбе, использовался женщиной в качестве нарядного варианта одежды на протяжении

⁷ Здесь исключительно важно отметить следующее. Многие мужчины из племени мрковичи, согласно заведенной традиции, часто берут себе в жены представительниц различных албанских фисов из Шестан, Ана-э-Малит и др. Семья жениха по обычаю перед свадьбой отвозит в дом невесты в качестве свадебного подарка полный комплекс традиционной одежды мрковичей. В этом наряде невеста приезжает в дом жениха и участвует в свадебных мероприятиях. После брачной церемонии данный костюм становится нарядным вариантом одежды молодой супруги. Одновременно этот комплекс маркирует принадлежность нового члена – жены из другой местности, из чужого рода – сообществу мрковичей, в которое она входит благодаря браку. Всеобщая демонстрация такого приобщения происходит едва ли не в первую очередь через костюм: молодая невеста может еще не говорить на славянском языке своего мужа (это может случиться – она заговорит – и через много лет, а может, как это нами было зафиксировано в экспедициях 2012–2015 гг., не произойти никогда), но на праздники или важнейшие семейные торжества она надевает мрковичский костюм – маркер принадлежности к семье своего мужа и ко всему племени. Лишь только тогда, когда молодая жена отправляется навестить своих родных в определенное время, она у себя дома надевает костюм, характерный для ее родного фиса и ее местности – шестанский либо любой иной (АМАЭ: Новик 2014а).

всей ее жизни. Понятно, что костюм мог износиться, потерять вид, перестать подходить по размеру и т. д. – тогда ему на смену шили точно такой же, повторяющий крой и все составляющие предыдущего. Таким образом сохранялась традиция определенного костюма, характерного для той или иной зоны.

Бытование устоявшихся вариантов одежды коренным образом стали меняться под воздействием, как ни удивительно, такого фактора как рост благосостояния. Возможность больше тратить (денежных средств, труда, ресурсов и т. д.) на приобретение новых вещей способствовали слому устоявшихся традиций в сфере костюма. Что касается Западных Балкан, улучшение жизни, как отмечается рядом исследователей (например, *Shkodra* 1973: 165–167), произошло в XVIII столетии. Именно тогда наблюдалась стабилизация в городской и сельской экономике, последовавшая за длительным периодом разорительного османского завоевания и перехода к новым условиям жизни. Необходимо сказать, что это время относительного благополучия было и началом периода структурного кризиса Османской империи, вызванного рядом факторов – прежде всего уязвимостью турецкого рынка перед наплывом европейских товаров мануфактурного производства и продолжавшимися войнами с Россией и другими державами, стремящимися потеснить Блистательную Порту с Босфора и Дарданелл.

Тем не менее, именно в XVIII в. происходит коренной слом устоявшихся стереотипов в сфере моды и в бытовании костюма. Женщины и мужчины могли уже позволить себе иметь не один комплект одежды «на выход», как было прежде, а два или несколько. Вариант свадебной одежды приобретает статус исключительно ритуального – это касается в первую очередь женского наряда. По

праздникам зажиточные горожане и крестьяне носят уже другой костюм.

К сожалению, мы располагаем совсем скучными сведениями, касающимися вариантов одежды мрковичей того периода. Однако можем предполагать, что бытование и распространение костюма у них проходило тем же путем, что и у их соседей – черногорцев-православных, албанцев-мусульман, албанцев-католиков, турок (по определению мусульман в этом регионе) и др. (ср.: *Gjergji* 1988).

Мы располагаем многочисленными и достоверными сведениями о костюме мрковичей начиная с XX в. (и здесь исключительно важна роль полевой работы, сбор этнолингвистического материала и, по возможности, коллекций для фондов музея). И собранные во время экспедиций в 2012–2015 гг. данные, при их анализе, говорят, что костюм невесты и праздничный вариант костюма стали отличаться – по крайней мере, с XX столетия.

Так, в с. Дабезичи, в квартале Дабчевичи, нами был зафиксирован полный комплекс свадебной одежды невесты (АМАЭ: *Новик* 2013а). Он принадлежит Ясмине Дабчевич (родом из Омераловичей). Наряд состоит из следующих элементов:

1. Шелковая рубаха (мрк. кощу́ла од сви́ле⁸).
2. Хлопчатобумажные штаны (мрк. бра́геше памучни).
3. Безрукавка (мрк. цамада́н / јелече⁹).
4. Короткая нижня рубаха (мрк. *podkošúle* / *fanjélica*).
5. Платок (мрк. *šátiјa*) красного цвета.

⁸ Написание черногорских названий приводится как кириллицей, так и латиницей – в зависимости от того, как были сделаны записи в поле во время работы с информантами. Оба варианта используются черногорцами в равной степени.

⁹ Информантка приводила два варианта названия – оба из турецкого языка (АМАЭ: *Новик* 2013а). В дальнейшем в тексте приводятся варианты названия, записанные у одного информанта, через косую черту.

6. Шелковый головной платок (мрк. *jašmak sviléni na glávu*).
7. Сискач (мрк. *sískac̄*).
8. Шелковый пояс (мрк. *pas sviléni*) домотканый.
9. Украшение дукат (мрк. *dúkat*). Дукаты (золотые монеты или их имитацию) носят и на груди, и на головном платке.

Именно в такой последовательности и в таком составе нам были представлены элементы костюма невесты самой информанткой, Ясминой Дабчевич. В этом наряде она выходила замуж более десятилетия назад. В целом костюм практически полностью повторяет вариант нарядного костюма мусульманок, распространенного от Средней Албании до г. Бар (на севере) и практически повсеместно в Косово и Западной Македонии (на северо-востоке и востоке).

Важны для анализа – как самые знаковые – в этом комплексе следующие детали: безрукавка (которая в свадебном костюме чаще всего бывает белого цвета и украшена золотным или серебряным шитьем, иногда вышивкой в технике бить), а также непременный домотканый шелковый пояс с полихромными узорами, в цветовой гамме которого непременно доминирует красный цвет.

Похожие на описанный выше свадебные комплексы одежды фиксируются в разных местах расселения мрковичей. Важным источником для изучения здесь являются свадебные фотографии (Илл. 20) и видеоматериалы, сделанные во время торжественных мероприятий. Практически все невесты одеты в одинаковые наряды. И они отличаются от выходного (праздничного) варианта одежды мусульманок, бытовавшего прежде – описанного нами в первом разделе параграфа. Это отчетливо видно при анализе имеющихся материалов.

Однако в наши дни, когда традиционную одежду на



Традиционный мужской костюм мрковичей (комплекс демонстрирует участник экспедиции Д. С. Ермолин). Село Добра Вода (Община Бар, Черногория). 2012.

местных жителях можно увидеть очень редко, у мрковичей отмечается один интересный факт – создание собственного типа одежды, который отличает их от ближайших соседей – единоверцев албанцев-мусульман. Такие попытки предпринимаются местными активистами и краеведами, пропагандирующими собственную этническую культуру и позиционирующими свой особый статус в регионе. Выступления фольклорных коллективов происходят здесь уже зачастую в костюмах, сшитых не по старым образцам из бабушкиных сундуков, а придуманных и реализованных согласно собственным

субъективным представлениям любителей о том, что такое народная одежда¹⁰. Это известный факт придумывания, изобретения традиции, который мы отмечаем не только на Балканах, но и в самых разных регионах мира. Наиболее часто изобретение традиции происходит под лозунгом ревитализации, возвращения к жизни реалий

¹⁰ Примером может послужить мужская одежда, которую воссоздают по сохранившимся от предков экземплярам (Рис. 3), но при воссоздании комплексов настолько смело обращаются с кроем, материалами и решением цветовой гаммы, что она фактически полностью не соответствует исходным образцам (АМАЭ: Новик 2012а).

и явлений, символизирующих и маркирующих культуру того либо иного этноса или группы.



*Славянки-мусульманки племени мрковичи
в традиционных свадебных костюмах
(посередине невеста в головном уборе отос).
С. Добра Вода. 2013. Фото из семейного
альбома Мерсида Раишетич.*

Выводы

Итак, черногорцы племени мрковичи исторически долгое время в условиях пограничья имели и сохраняют до настоящего времени тесные связи экономического, политического и культурного плана с албанским населением Черногории и Албании; более того, их связывает и кровное родство (как показывают результаты экспедиции, многие семьи смешанные – практически в каждом доме можно встретить албанскую невестку, золовку, бабушку или другую близкую родственницу). Это приводит к многочисленным албанским заимствованиям в речи мрковичей, а также к заимствованиям в сфере культуры (данная тема требует дальнейшего серьезного изучения).

Представители изучаемой этноконфессиональной группы всячески позиционируют свою идентичность – обращаясь к фактам истории региона, к событиям недавнего прошлого (роль мрковичей в период Османской импе-

рии, участие в партизанском движении во время Второй мировой войны, карьерные успехи отдельных представителей сообщества в годы СФРЮ и проч.).

Находясь на пороге выбора – перед возможным вступлением Черногории в Европейский Союз или сохранением прежнего статуса государства – представители группы (определенная ее часть) склонны питать надежду на то, что ЕС будет гарантом сохранения относительного материального благополучия и культурного развития с опорой на традиции.

Одним из самых ярких элементов культуры является костюм, который стал подвергаться в последние несколько лет существенным изменениям в плане кроя, выбора материалов, украшения и проч. Костюм невесты при этом является ярким маркером идентичности и самопозиционирования группы.

Привезенные из экспедиций 2012-2015 гг. полевые материалы (аудиофайлы с записями интервью, полевые тетради и дневники, фотографии), а также предметы традиционной культуры легли в основу создаваемого нового научно-вспомогательного фонда отдела европеистики МАЭ РАН и, по замыслу научного коллектива, должны пополнить заархивированный в музее фонд МДАБЯ (Малый диалектологический атлас балканских языков). Работа по изучению черногорско-албанского пограничья будет в ближайшие годы продолжена.

Источники:

Новик 2000 – Новик А. А. Славянская культура в Северной Германии. Мекленбург – Вендланд. Германия. Полевые записи. Ксерокопия. 2000. Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 1740. 90 л.

Новик 2000 – Новик А. А. Славянская культура в Северной Германии. Мекленбург – Вендланд. Германия. Полевые

записи. Ксерокопия. 2000. Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 1741. 30 л.

Новик 2012 – Новик А. А. Мрковичи. Черногория. Полевая тетрадь. 13.09. – 17.09.2012. Ксерокопия тетради. 13.09. – 17.09.2012. // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 2113. 96 л.

Новик 2012 – Новик А. А. Отчет об экспедиционных исследованиях в Черногории в сентябре 2012 г. Принтерный вывод. 13.09. – 17.09.2012. // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 2114. 13 л.

Новик 2013 – Новик А. А. Черногорцы племени мрковичи. Экспедиционная работа в Черногории. Полевые записи. Автограф. 31.07. – 09.08., 13.09. – 18.09.2013. // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 2175. 132 л.

Новик 2013 – Новик А. А. Отчет об экспедиционных исследованиях в Черногории в августе и сентябре 2013 г. Принтерный вывод. 31.07. – 09.08., 13.09. – 18.09.2013. // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 2176. 28 л.

Новик 2014 – Новик А. А. Черногорцы племени мрковичи. Экспедиционная работа в Черногории. Полевая тетрадь. Автограф. 27.09. – 13.10.2014. // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 6/н. 86 л.

Новик 2014 – Новик А. А. Отчет об экспедиционных исследованиях в Черногории в сентябре и октябре 2014 г. Принтерный вывод. 27.09. – 13.10.2014. // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 6/н. 12 л.

Новик 2015 – Новик А. А. Черногорцы племени мрковичи. Экспедиционная работа в Черногории. Полевые записи. Автограф. 30.09. – 18.10.2015. // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 6/н. 81 л.

Новик 2015 – Новик А. А. Отчет об экспедиционных исследованиях в Черногории в октябре 2015 г. Принтерный вывод. 30.09. – 18.10.2015. // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 6/н. 20 л.

Литература:

Ајдачић 2001 – Ајдачић Д. Библиографија о бојама у народној култури Словена // Кодови словенских култура. 6. Бе-

- оград, 2001. С. 166–177.
- Вујовић 1969 – Вујовић Л.* Мрковићки дијалекат// Српски дијалектолошки зборник. Књ. XVIII. Београд, 1969. С. 73–399.
- Јовичевић 1922 – Јовичевић А.* Црногорско Проморје и Крајина// Српски етнографски зборник. Књ. XXIII. Београд, 1922. С. 1–172.
- Мартынова 1998 – Мартынова М. Ю.* Балканский кризис: народы и политика. М.: Старый сад, 1998. 466 с.
- Морозова 2015 – Морозова М. С.* Албанский говор или говоры Гораны? Генезис или функционирование // XLIV Международная филологическая конференция. 10-15 марта 2015 г. Тезисы докладов. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2015. С. 480-482.
- Мыльников 1997 – Мыльников А. С.* Народы Центральной Европы: формирование национального самосознания. XVIII–XX вв. СПб.: Петрополис, 1997.
- Мыльников и др. 2009 – Мыльников А. С., Иванова-Бучатская Ю. В., Новик А. А.* В лесах Северной Германии: По следам исчезнувших славян: Полное собрание материалов Первой Российско-германской этнологической экспедиции в Северную Германию 2000 г.: В 2 т. СПб.: Наука, 2009. Т. I. 604 с.
- Мыльников и др. 2010 – Мыльников А. С., Иванова-Бучатская Ю. В., Новик А. А.* В лесах Северной Германии: По следам исчезнувших славян: Полное собрание материалов Первой Российско-германской этнологической экспедиции в Северную Германию 2000 г.: В 2 т. СПб.: Наука, 2010. Т. II. 510 с.
- Новик 2013а – Новик А. А.* Экспедиционные исследования 2012 г. у черногорцев-мусульман: постановка проблемы и архивация материалов // X Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. Москва, 2–5 июля 2013 г. / Отв. редактор М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2013а. С. 206.
- Новик 2013б – Новик А. А.* Женский костюм черногорцев-мусульман как маркер идентичности (новое в тради-

ционном) // Мода и дизайн: исторический опыт – новые технологии. Материалы XVI Международной научной конференции. Санкт-Петербург, 28-31 мая 2013 г. / Отв. редактор Н.М. Калашникова. – СПб.: ФГБОУВПО «СПбГУТД», 2013б. С. 161–166.

Новик 2013в – Новик А. А. Формирование коллекции одежды черногорцев-мусульман в Музее антропологии и этнографии: результаты экспедиционной деятельности 2012–2013 гг. // Этнографические коллекции в музеях: культурные стратегии и практики: Материалы Двенадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений / Отв. научные редакторы: в.М. Груisman, Е.Е. Герасименко. – СПб.: РЭМ; ИПЦ СПбГУТД, 2013в. С. 203–208.

Новик 2014а – Новик А. А. Женский костюм черногорцев-мусульман племени мрковичи // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 14 / Отв. редактор Е.Г. Федорова. СПб.: МАЭ РАН, 2014а. С. 183–204.

Новик 2014б – Новик А. А. Женский костюм черногорцев племени мрковичи: полевые материалы 2012–2013 гг. и музейные коллекции // Проблемы славяноведения. Сборник научных статей и материалов. Вып. 16 / Отв. редактор С.И. Михальченко. – Брянск: Брянский государственный университет им. академика И.Г. Петровского; Ладомир, 2014б. С. 203–213.

Новик 2015а – Новик А. А. Черногорцы племени мрковичи: между исламом, Евросоюзом и памятью маршала Тито // XI Конгресс антропологов и этнологов России: Сборник материалов. Екатеринбург, 2 – 5 июля 2015 г. / Отв. редакторы: В. А. Тишков, А. В. Головнёв. Москва; Екатеринбург: ИЭА РАН, ИИиА УрО РАН, 2015. С. 137–138.

Новик 2015б – Новик А. А., Резван Е. А. Ислам на Балканах. Этнолингвистический вопросник. СПб.: МАЭ РАН, 2016. (В печати).

Соболев, Новик 2013 – Соболев А. Н., Новик А. А. (Ред.). Голо Бордо (Gollobordë), Албания. Материалыбалканской экспедиции РАН и СПбГУ 2008–2010 гг. СПб.: Наука; München: Otto Sagner Verlag, 2013.

Соболев 2015 – *Соболев А. Н.* Мрковичи (и Горана): Языки и диалекты черногорского Приморья в контексте новейших балканистических исследований // Sprache und Kultur der Albaner. Zeitliche und räumliche Dimensionen. Akten der 5. Deutsch-albanischen kulturwissenschaftlichen Tagung (5.–8. Juni 2014, Buçimas bei Pogradec, Albanien) / Hg. Bardhyl Demiraj. – Wiesbaden: Harrassowitz, 2015 (Albanische Forschungen. 37). S. 533–556.

Толстой 1995 – *Толстой Н. И.* Белый цвет // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого. Том 1. А–Г. Москва: Международные отношения, 1995. С. 151–154.

Ahmetaj 2006 – *Ahmetaj M.* E folmja e Anës së Malit. Prishtinë: Instituti albanologjik, 2006.

Čirgić et al. 2010 – *Čirgić A., Pranjković I., Silić J.* Gramatika crnogorskoga jezika. Podgorica: Ministarstvo prosvjete i nauke, 2010. 360 s.

Čirgić 1963 – *Čulić Z.* Narodne nošnje u Bosni i Hercegovini. Sarajevo: Zemaljski muzej, 1963.

Gjergji 1988 – *Gjergji A.* Veshjet shqiptare në shekuj. Origjina. Tipologjia. Zhvillimi. Tiranë, 1988.

Grgurević 2013 – *Grgurević O.* Mrkojevići. Osnovne geografske karakteristike. Ulcinj, 2013. (rukopis).

Hersant et al. 2000 – *Hersant Y., Durand-Bogaert F.* Europees. De l'antiquité au XXe siècle. Anthologie critique et commentée. Paris: Robert Laffont, 2000.

Kostume 2015 – Kostume tradicionale shqiptare. Tradita vazhdon... / Konsulente shkencore Afërdita Onuzi. Tiranë: Ministria e kulturës, 2015. 51 f.

Metanović *Metanović M.* Mrkovići, istorijski razvoj. Nikšić, 2001. (rukopis).

Metanović 2005 – *Metanović M.* Mrkovići, krajem XIX početkom XX vijeka. Nikšić, 2005. (rukopis).

Mrvaljević 2006 – *Mrvaljević Z.* Crnogorska narodna nošnja. Podgorica: Muzeji i galerije, 2006.

Peročević 2003 – *Peročević E.* Mikulići na kraju vijeka. Bar: Udruženje Mikulića, 2003.

Pravopis 2009 – Pravopis crnogorskoga jezika i rječnik crnogorskoga jezika (pravopisni rječnik). Podgorica: Ministarstvo prosvjete i nauke, 2009. 296 s.

Shkodra 1973 – *Shkodra Z. Esnafet shqiptare* (shekujt XV – XX). Tiranë: Akademia e Shkencave, 1973.

Statovci 1982 – *Statovci D. Zhvillimi historik i zejtarisë dhe rëndësia e saj bashkëkohore për strukturën ekonomiko-shoqërore të KSA të Kosovës*. Prishtinë, 1982.

Statovci 2009 – *Statovci D. Veshjet shqiptare të Kosovës*. Prishtinë: Instituti Albanologjik, 2009.

Šekularac, Pavlović 2012 – *Šekularac B., Pavlović C. Toponimija opštine Bar*. Podgorica: DANU, 2012.

Интернет-публикации:

Novik, Sobolev 2015 – *Novik A., Sobolev A. The traditional wedding costume of Mrkovići in Montenegro: between real heritage and folk construction (materials of the Russian expeditions in 2012-2014)*. Long Abstract // Société Internationale d’Ethnologie et de Folklore. SIEF2015. 12th Congress. Zagreb, Croatia 21-25 June 2015. Panels and papers. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.nomadit.co.uk/sief/sief2015/_panels.php5?PanelID=3462 (дата обращения: 06.12.2015).

М. П. Попова

Сохранение идентичности у арберешей – исторического этноязыкового меньшинства в Италии

Резюме: Историческими этноязыковыми меньшинствами на территории Италии признаются группы, малочисленные по сравнению с остальным населением, поселившиеся на определенной территории ранее XIX в., причём члены этих групп отличаются от остального населения по этническому или лингвистическому признаку. Таким образом, государством охраняются языки и культура албанского, каталонского, немецкого, греческого, словенского и хорватского населения, а также говорящего на французском, франкопровансальском, фриульском, ладинском, окситанском и сардинском языках.

В статье рассмотрены факторы, способствующие сохранению особой идентичности арберешей – албанцев-давних переселенцев на Юг Италии – в инокультурном окружении, преимущественно на примере общины Пьяна-дельи-Альбанези (Сицилия).

Современные поселения албанцев на юге Италии являются ярким примером выживания культуры, языка и самоопределения людей в иноязычной и инокультурной среде. Турецкая экспансия на территорию Албании в XIV в. повлекла за собой несколько волн массовой эмиграции албанцев, в том числе в Южную Италию и на Сицилию. В XIX в. численность албанских переселенцев в Италии достигала 200 тысяч человек (Краткая История

Албании 1992: 134). Арбереши – этноним средневековых албанцев, закрепился за этими переселенцами в Италии. Численность арберешского населения сегодня по разным данным колеблется от 80 до 100 тысяч человек, ЮНЕСКО считает, что в 2002 г. на арберешском языке говорило не больше 80 тысяч человек (Unesco 2013).

Арбереши в Италии признаны особой группой населения – «историческим» этноязыковым меньшинством. Этот термин мало известен в отечественной науке, так как существует очень ограниченное количество русскоязычной (оригинальной и переводной) литературы на тему исторических этноязыковых меньшинств в Италии. Под определение «исторические этноязыковые меньшинства» или, как их называют итальянские исследователи, «исторические языковые меньшинства» (*minoranze linguistiche storiche*), попадают мигранты, прибывшие на территорию сегодняшней Италии достаточно давно (противовесом им считаются «новые» мигранты), либо этнические группы, всегда проживавшие на этой территории, но значительно отличающиеся по языку и культуре от итальянцев. Выделение таких групп само по себе трудная задача, особенно учитывая, что Италия крайне разнородна по языку и культуре в разных ее регионах, споры о том, кого причис-



*Пиана-дель-Альбанези.
Улицы городка.*

лять к итальянцам, а кого выделять в отдельную группу, ведутся постоянно.

Тем не менее, существует конкретный список признанных государством исторических языковых меньшинств. Отношение к этим группам населения в разные периоды времени было неодинаковым. Большая часть из них до начала XX в. жила обособленно, изолированно, часто в удаленных районах и труднодоступных местностях, например, в горах. В XIX–XX в. под влиянием идеологии мононационального государства, а позднее фашизма происходили повсеместные попытки унификации используемого языка, культуры. С 1928 г. итальянский язык был признан единственным официальным языком, началась повсеместная итальянизация фамилий и топонимических обозначений. С 1925 г. было отменено преподавание языков меньшинств (*Raffaelli* 2015). С 1931 г. в Италии существовал запрет на **использование** других языков помимо литературного итальянского, в том числе и диалектов (*Костева* 2010: 122). После войны большая часть запретов была снята, но специальные меры по защите языковых меньшинств были приняты только в конце века. Так в 1999 г. после сложного процесса обсуждения с учетом рекомендаций совета Европы (Европейская хартия региональных и миноритарных языков 1992 г.) в Италии был принят закон № 482 «О защите исторических языковых меньшинств», согласно которому Итальянской Республикой охраняются языки и культура албанского, каталонского, немецкого, греческого, словенского и хорватского населения, а также говорящего на французском, франкопровансальском, фриульском, ладинском, окситанском и сардинском языках. Этот закон закрепил за указанными в нем группами особый статус. Согласно этому же закону, рассмотрение вопроса признания историческим языковым меньшинством, осуществля-

ется после обращения в муниципальные органы минимум 15% населения, зарегистрированного на соответствующей территории (Legge 1999). Кроме того, на положение меньшинств влияют законы, принятые на уровне автономных областей. Например, в месте проживание арберешей – на Сицилии это: закон № 85 от 1981 года – «О мерах, направленных на поощрение изучения сицилийского диалекта и языков национальных меньшинств

в школах Сицилии» (Legge 1981) и закон № 26 от 1998 года «Положение о защите и укреплении исторического, культурного и языкового наследия сицилийских общин албанского происхождения и других языковых меньшинств» (Legge 1998). Эти законодательные акты призваны упрощать введение арберешского языка в школах, организацию специальных мероприятий и др.

Несмотря на попытки запретить использование арберешского языка и культуры, в некоторых городах население сохранило свой язык, традиции, осознание себя как отдельной этноязыковой группы. Пьяна-дельи-Альбанези – самое крупное поселение арберешей на Сицилии, оно находится в провинции Палермо, большая часть населения здесь – арбереши. Так же этот город является центром одноименной епархии Итalo-албанской католи-



Пиана-дельи-Альбанези.
В соборе св Димитрия.

ческой церкви (*Кабицкий* 2014: 104–105). Сегодня Пьяна-дельи-Альбанези насчитывает около 6 тысяч жителей (ISTAT 2013), является коммуной – одной из административных единиц в составе провинции Палермо. В 2013 году здесь, в городе Пьяна-дельи-Альбанези была проведена небольшая полевая работа, в ходе которой были сделаны некоторые выводы о сохранении идентичности среди арберешей.

Первое, что стоит отметить – это активное использование устного арберешского языка в быту. Сегодня арбереши говорят на достаточно хорошо сохранившемся средневековом варианте албанского языка, хотя, конечно, в нем произошли изменения. От албанского языка он отличается довольно существенно как грамматически, так и лексически. Мои респонденты заявили, что, как бы то ни было, они могли бы понять албанскую речь с большим затруднением (ПМА 2012). С письмом на арберешском языке существует большая проблема. Вне церкви на арберешском языке долгое время практически не писали, исключение составляли только очень хорошо образованные семьи. Но сейчас, усилиями администрации коммуны, письмо на арберешском языке возвращается в употребление. Оно используется для обозначения различных знаков и надписей в городе и так же в процессе обучения языку в школе.

С 1950 г. администрация коммуны боролась за право преподавания языка в школе, но только в 2000х гг. им удалось добиться всего одного урока в неделю, что, конечно, не достаточно для укрепления позиции языка. Тем не менее, можно сказать, что на Сицилии остались места, где арберешский язык сохраняется как предпочтительное средство общения среди всех поколений, тогда как на юге континентальной Италии,

где так же до сих пор сохраняются арберешские поселения, на нем говорят преимущественно пожилые люди (*Breu* 2002: 73–75). По словам респондентов, находясь в Пьянедельи-Альбанези, они в семье и с друзьями говорят на арберешском языке (ПМА 2012).

Арберешский язык используется в местных газетах и журналах, но на нем нет телевизионных программ. Есть некоторые частные радиостанции, которые вещают на языке. Так же в интернете можно найти некоторые статьи на арберешском. В университете Палермо работает кафедра албанского языка и литературы, так же албанский язык и культура изучается в нескольких других итальянских университетах. Арберешский язык является одним из официальных языков литургии в Пьяне-дельи-Альбанези, как часть византийского обряда. Респондент из города Пьяна-дельи-Альбанези заявил, что «арберешский язык – это и есть наша идентичность» (ПМА 2012). И, по сути, локальный местный язык – это наиболее удобный способ выражения самоидентификации для исторических меньшинств, а его сохранение – очевидный фактор сохранения идентичности.

Не только сохранение языка можно считать фактором сохранения идентичности. Способствует этому также интерес к традиционной культуре, попытки интеграции ее элементов в повседневную жизнь. Так, хотя, конечно, в быту арбереши носят современную европейскую одежду, во время религиозных праздников, например, во время пасхи, некоторые люди наряжаются в традиционные наряды. Бывает, что невесты на свадьбу предпочитают надеть праздничное албанское платье. Раньше они шили себе платья специально, теперь же оно переходит от матери к дочери, так как сшить такое стоит очень дорого (ПМА 2012). Важной частью праздничного наряда

является серебряный пояс, весом около килограмма. На нем вырезаны разные узоры, часто в центре расположено изображение святого Георгия или святого Дмитрия. Хотя пример мужского костюма присутствует в музее, по словам экскурсовода, он практически не используется на свадьбах и редко во время праздников (ПМА 2012).

Традиционная арберешская кухня является смесью сицилийской, итальянской и албанской, хотя, мой информант считает, что именно арберешская кухня не используется в быту, а только во время некоторых религиозных праздников (ПМА 2012).

К факторам, влияющим на сохранение идентичности можно отнести особенности местной архитектуры. Ведь локальная архитектура участвует в создании общей атмосферы и, хотя и пассивно, влияет на формирование осознания родного поселения. Одна из моих информантов сказала, что ранее стены всех домов в городе были покрашены в голубой цвет, а крыши в красный. По ее словам в конце прошлого века, когда в городе стало появляться больше приезжих, единообразие городского облика было потеряно, и дома стали строить, как кому нравится, сейчас остатки голубой краски можно встретить только в старой части города. Внутренняя обстановка дома тоже редко отличается от современных южно-итальянских интерьеров, но в некоторых старых домах сохраняется плитка, ковры, блюда с традиционным орнаментом, где-то старинные вещи, но, видимо, такие остатки материальной культуры постепенно исчезают. Хотя, по словам реципиента, часто в арберешских домах можно встретить иконы, что, безусловно, отличает их дома от итальянских.

Арбереши в Италии являются не только этноязыковым меньшинством, но и этноконфессиональным. Как уже было сказано, арбереши сохранили византийский

обряд богослужения и относятся к итalo-албанской католической церкви. Интересно, что из-за долгого существования в католическом окружении византийский обряд в арберешских поселениях приобрел некоторые латинские черты. Например, в церквях можно увидеть как иконы, так и фрески, статуи святых, мозаики, картины на религиозную тему, как исповедальни, так и просто места для проведения исповеди, что является результатом смешения латинской и византийской традиций. Так же встречаются такие элементы албанской символики, как флаг или герб. Мой информант рассказывает, что верующих в городе большинство. Многие ходят в церковь каждую неделю и многие же принимают активное участие в религиозных праздниках. По словам респондентов, их религия, как и их язык – это то, что их объединяет и то, что отличает от окружающих (ПМА 2012).

Как уже говорилось выше, до XIX в. большинство поселений исторических меньшинств в Италии существовало изолированно, многие существуют так и сейчас. Конечно, стремление к сохранению границ сообщества, в том числе и обеспечивает сохранение культурной идентичности сообщества, «защиту от ассимиляции». Таким образом, символическое закрепление за группой права на этническую территорию, как, например, даже наличие возможности дублировать дорожные знаки и обозначать улицы на местном языке является важной консолидирующей компонентой.

Свою роль в сохранении идентичности играют фольклорные ансамбли и культурные организации, они записывают традиционные албанские и арберешские песни, организуют городские праздники и др. Город также представлен в интернете, у него есть собственный сайт, на котором можно просмотреть последние городские но-

вости, краткие заметки о культуре и традициях, а администрация выпускает небольшие брошюры с информацией о городе одновременно на итальянском и английском языках. Помимо этого создан «союз коммун BESA» объединивший пять арберешских общин на Сицилии, чтобы более плодотворно сохранять и защищать арберешское культурное наследие. Стоит отметить деятельность активистов в городе. Например, муниципальная библиотека имени Джузеппе Скиро была создана при их значительном участии. Сейчас библиотека насчитывает около 30 тысяч книг, среди которых множество книг на арберешском языке, книг посвященных культуре и быту, сочинения арберешских поэтов и других. Помимо этого о культуре традициях и быте арберешей можно узнать в музее имени Николы Барбато, в котором собрана этнографическая коллекция предметов материальной культуры и быта арберешей.

В завершение нужно сказать, что арбереши сейчас – это отдельная этноязыковая группа. Несмотря на то, что они давно интегрировались в итальянское общество, они не ассимилировались и сохранили осознание себя как отдельной общности, на что указывает их стремление вписывать в современную жизнь традиции, использовать свой язык во всех сферах жизни, исповедовать свою религию.

Список источников и литературы:

- ПМА 2013 – Полевые материалы экспедиции автора в город Пьяна-дельи-Альбанези, август 2013 г. (информанты: Д. Дж. Скиро, Э. Кучия, Д. Пекораро, Дж. Трапани).
- ISTAT 2013 – L'ISTAT [Электронный ресурс]. Электрон. дан. 2013. URL: <http://demo.istat.it/bilmens2012gen/index.html> (дата обращения 17.04.2013).
- Legge 1981 – Legge 06.03.1981 n. 85 «Provvedimenti intesi a

favorire lo studio del dialetto siciliano e delle lingue delle minoranze etniche nelle scuole dell'isola e norme di carattere finanziario»// pubblicata nella Gazzetta Ufficiale n. 23 del 09.03.1981.

Legge 1998 – Legge 09.10.1998 n. 26 «Provvedimenti per la salvaguardia e la valorizzazione del patrimonio storico, culturale e linguistico delle comunità siciliane di origine albanese e delle altre minoranze linguistiche»// pubblicata nella Gazzetta Ufficiale n. 52 del 14.10.1998.

Legge 1999 – Legge 15.12.1999 n. 482 «Norme in materia di tutela delle minoranze linguistiche storiche» // Gazzetta Ufficiale n. 297 20.12.1999.

Unesco 2013 – Unesco [Электронный ресурс]. Электрон. дан. 2013. <http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/index.php> (дата обращения 07.04.2013).

Кабицкий 2014 – Кабицкий М. Е. Феномен малого города / посёлка в Южной Европе: к постановке проблемы// Малые города – большие проблемы. Социальная антропология малого города. М.: ИЭА РАН, 2014. С. 87-116.

Костева 2010 – Костева В. М. К вопросу о языковой политике тоталитарных государств // Вестник ИГЛУ. 2010. № 1(9).

Краткая История Албании 1992 – Краткая История Албании / Под ред. Г. Л. Арша М.: Наука, 1992.

Breu 2002 – Breu W. Italoalbanisch. – Lexikon der Sprachen des europäischen Ostens. Herausgegeben von Miloš Okuka unter Mitwirkung von Gerald Krenn. Wieser Enzyklopädie des europäischen Ostens 10; Klagenfurt: Wieser, 2002.

Raffaelli 2015 – Raffaelli A. Lingua del fascismo// Enciclopedia dell'Italiano. [Электронный ресурс]. Электрон. дан. 2015. URL: [http://www.treccani.it/enciclopedia/lingua-del-fascismo_\(Enciclopedia_dell'Italiano\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/lingua-del-fascismo_(Enciclopedia_dell'Italiano)/) (дата обращения 20.04.2015).

М. Прелич, С. Златанович

Интеркультурность и локальная идентичность: пример села Бело-Блато (Воеводина, Сербия)

Резюме: Село Бело-Блато в области Средний Банат (Автономный край Воеводина, Сербия) представляет собой специфическую мультиэтническую среду, где проживают словаки, венгры, болгары (пальчане), а в последние десятилетия и сербы, что определяет его межкультурные (интеркультурные) и многоглавые характеристики. Село представляется как своеобразная модель ярко выраженной толерантности и открытости. Из-за потенциала, имеющегося в естественной для них среде, жители села видят перспективы (этно- и эко) туристического развития. В статье рассматривается образ села Бело-Блато как межкультурной общности и процессы конструирования здесь локальной идентичности.

Местоположение, окружение, население

Бело-Блато – село в Воеводине, находится в 17 км к юго-западу от города Зренянин. Границу села определяет место впадения реки Бегей в Тису. На северо-западе находятся четыре озера, принадлежащие Рыбному хозяйству «Ечка», одному из самых крупных в Европе. С юго-восточной стороны – болотные угодья Царска-бара, которые, как

Прелич Младена – доктор этнологии и антропологии, старший научный сотрудник Этнографического института САНИ. Эл. адрес: Mladen.Prelic@ei.sanu.ac.rs.

Златанович Саня – доктор этнологии и антропологии, научный сотрудник Этнографического института САНИ, Белград (Сербия). Эл. адреса: szlat@eunet.rs; Sanja.Zlatanovic@ei.sanu.ac.rs.

и сама территория села и находящиеся здесь рыбные водоемы, являются частью Специального природного заповедника «Стари-Бегей – Царска бара». Бело-Блато окружено водой, и жители его иногда называют островом, хотя, на самом деле, оно таковым не является¹.

Село было основано в 1866 г., а первыми его жителями были немцы, которые имели задачу построить плотину, чтобы предотвратить разливы рек Бегей и Тиса. К концу XIX в. здесь поселились также словаки, венгры и болгары-католики (пальчане, пальчене). Немцы были изгнаны из села в конце Второй мировой войны, а другие группы населяют его и сегодня. С 70-х гг. XX в. в село переселяются еще и сербы. Число жителей этого населенного пункта, в соответствии с данными последней переписи 2011 г., составляет 1 342 чел. (Popis 2012: 112–113). С точки зрения этнической принадлежности 36,50% населения составляют словаки, 35,99% – венгры, 9,12% – сербы и 6,13% – болгары. Все другие вместе насчитываются около 15%, а это, в основном, те, кто называют свою региональную принадлежность (как воеводинцы), неопределившиеся и цыгане (Jonáš 2014: 12)². С точки зрения религиозной принадлеж-

¹ В Бело-Блато мы как исследователи впервые приехали в октябре 2013 г., в рамках работы над проектами Этнографического института САНИ. Наш интерес, в первую очередь, был связан с нематериальным культурным наследием, которое мы вскоре связали и с межэтническими отношениями и межкультурной коммуникацией, а это, в свою очередь, – с конструированием и презентацией локальной идентичности. В ходе работы мы в большинстве случаев посещали село во время проведения различных мероприятий. Данные были собраны методами интервьюирования и наблюдения. Исследование всё еще продолжается, и в данной статье мы представляем некоторые предварительные результаты.

² Сравнение с результатами переписи 2002 г. показывает некоторые изменения. Общая численность населения, которая при предыдущей переписи составляла 1477, уменьшается. Также сокращается число и процент людей, которые заявляют себя как болгар, они в 2011 г. составляя 13,6%, занимают четвертое место по численности, тогда как ранее составляли 8,5% населения и были на третьем месте. При предыдущей переписи, большее число жителей называло себя югославами. При последней переписи их число не-

ности, в соответствии с тем же источником, в селе больше всего католиков – 51,17%, за ними следуют протестанты-евангелисты – 30,58% и православные – 8,69% (Там же). Небольшое число жителей принадлежит к другим религиозным общинам, как например, баптисты. Значителен процент неопределившихся – 6,93% (Там же). В центре села находятся рядом друг с другом две церкви: католическая (построена в 1895 г.) и евангелическая (построена в 1902 г.). Планируется строительство и православного храма, хотя число православных верующих относительно невелико. Предполагается, что православная церковь будет находиться также в центре села, на очень небольшом пространстве между двумя существующими церквями и школой, практически в школьном дворе.

Автономный край Воеводина – ярко выраженный многоэтнический (а также многоязычный и многоконфессиональный) регион. При этом, однако, есть много населенных пунктов, в которых заметно преобладает одна этническая группа. Бело-Блато имеет разнообразный этнический состав, причем ни одна группа не имеет абсолютного большинства, а каждая из них развивает и хранит свою особенную идентичность и язык. При этом в селе развивается и надэтническая идентичность, которая имеет черты интеркультуралаизма и взращивает многоязычие на индивидуальном уровне. Таким образом, Бело-Блато представляет собой в некотором роде образцовое село Воеводины, обладающее характеристиками, которые, как правило, рассматриваются как самые положительные в Воеводине и на которых основывается ее особенная региональная идентичность³.

значительно, но несколько более высок процент неопределившихся (Popis 2003: 26–27).

³ Об исторических потоках иммиграции различных народов в Воеводину см., например: Јанкулов 2003. О современной этнодемографической ситуации см.: Durić *et al.* 1995. О конструировании и пересмотре „воеводинской

Бело-Блато: образ интеркультурности

Согласно проведенным до настоящего времени исследованиям, представляется, что в селе вплоть до 60х гг. XX в. этнические разделительные линии были более выраженным, чем в настоящий момент. Как объяснила одна из собеседниц, когда в разговоре упоминался кто-нибудь, выделялась его этническая принадлежность: «тот венгр», «та словачка»... С 60-х гг. людей в селе, при упоминании в разговоре, стали называться их собственными именами.

С 60-х гг. начинают чаще заключаться смешанные браки, которые в настоящее время являются обычной практикой. В основном нет семей, в которых среднее и младшее поколение не состояло бы в смешанном браке. Как раз из-за большого числа смешанных браков точные данные об этническом составе села, такие как, например, результаты переписи, должны рассматриваться комплексно. В результате смешанных браков Бело-Блато характеризуют двойные и/или множественные идентификации, ситуационно обусловленные. Границы между группами размыты, но по отношению к цыганам все же более жесткие. Как показали многие исследования, особенности границы и давление, которому она подвергается, наиболее четко наблюдаются на примере смешанных браков, то есть их ограничения (*Putinja, Stref-Fenar 1997: 181*). В деревне две цыганки замужем за нецыганами: одна за венгром, другая за словаком. Эти двое мужчин происходят из семей, которые сами являются маргинальными, сходно с цыганами. Цыганка, которая замужем за венгром, говорила о неприятии и отторжении, с которыми сталкивается в семье мужа даже после пятнадцати лет брака.

идентичности“ см., например: *Domonji 2006*.

В литературе, посвященной населению села Бело-Блато, больше всего данных можно найти о словаках и болгарах (т.н. банатских болгарах, пальчанах или пальченах).

Словаки

Наибольшее число словаков переселилось в Бело-Блато в 1883 г. из соседнего банатского села Падина. Позже словацкие семьи переселялись и из других сел Баната, а также непосредственно с территории нынешней Словакии (*Jonáš 2014: 13–18*). Во время Австро-Венгерской монархии словаки, которые жили в ее южных частях – на территории нынешней Венгрии, Сербии и Румынии, назывались словаками Нижней земли (слов. *Dolnozemskí Slováci*). В результате распада Габсбургской монархии в 1918 г. и формирования Чехословакии связи центра со словацким населением бывшей Нижней земли ослаблялись (*Botík 2011: 24*). Словаки становятся этническим меньшинством в трех разных странах. Их дальнейший путь определялся новыми политическими рамками государств-преемников – Венгрии, Румынии и Югославии (Там же). В процессе колонизации словацким населением территории бывшей Нижней земли евангелическая церковь имела особенное значение. Миграция словацкого населения была вызвана религиозными причинами, так как евангелисты подвергались давлению со стороны католической церкви (Там же, 30). Евангелическая церковь играла ключевую роль в идентификации словаков Воеводины, которые здесь, как евангелисты, были локально сосредоточены (Там же, 31)⁴.

⁴ Подробнее о евангелической церкви: Benža 2011. О роли евангелической церкви в жизни словаков в Югославии: Šimkovicová 1995. О роли евангелической церкви в жизни словаков в Сербии: Tillinger 2008: 137-150. О евангелической церкви в селе Бело-Блато: Jonáš 2014.

Болгары

Болгары-пальчане в Бело-Блато переселяются после словаков, с 1883 г., из румынской части Баната. После неудачного восстания против Османской империи на северо-западе Болгарии в 1688 г. они бежали на территорию сегодняшней Румынии. В Банате объединились группы беженцев из западных регионов Болгарии и из восточных, которые якобы исповедовали павликянскую веру, откуда и происходит их самоназвание – Павликяне/Пальчане (см.: Узенева 2007).

«Об этом сообществе в научной литературе по-разному сообщается, их называют болгарами, банатскими болгарами, болгарами-католиками, болгарами-павличанами, павличанами или павликянами, употребляются и диалектные формы: пальчане, пальчене или палькене. Конфессиональные «павличане» (который в настоящее время используется в качестве микроэтнонима) и «католики» употребляются, поскольку это сообщество связывается с обращенными в католическую веру членами религиозного сообщества павличан с территории современной Северной Болгарии. Банатские болгары являются потомками беженцев католического вероисповедания (не только павличан) Чипровской области и из павличанских деревень Свиштовского и Никопольского регионов, которые во время миграции входили в Османскую империю. Они, после многоэтапных миграций, начавшихся в XVII в., после подавления Чипровского восстания, поселились в Банате – отсюда региональное определение – и вследствие разделения данного региона после Первой мировой войны и распада Австро-Венгрии оказались по обе стороны установленной румынско-югославской границы. Случаи миграции в Болгарию после 1878 г. замыкают миграционный круг (хотя некоторые из эмигрантов затем снова возвращаются в Банат). На дисперсию данной этнической группы влияли и сельско-городские миграции, и экономические миграции в другие страны. В современ-

ный сербский Банат павличане переселились в конце XVIII-го и на протяжении XIX-го вв. из той части Баната, которая в настоящее время принадлежит Румынии. В сербском Банате, согласно имеющейся информации, они жили в десятке деревень, а сегодня наиболее значительные из них – Иваново и Бело-Блато» (*Vučković* 2008: 2–3).

Болгары-пальчане придерживаются католического канона, который определяет и их обычный календарный цикл. Тем не менее, присутствуют и элементы народной традиции, хотя и в ослабленном виде (Узенева 2007). Говор болгар из села Бело-Блато, в соответствии с его основными характеристиками, принадлежит к восточно-болгарским диалектам (Там же). В результате немногочисленности болгар в селе, доли смешанных браков, а также невозможности систематической организации преподавания на пальчанском, он используется только внутри семьи, причем в основном среди старшего поколения (ср. Узенева 2007; см. и Вучкович 2008, Сикимић 2007, *Sikimić* 2008).

Образ села и его продвижение

Наши собеседники, как правило, указывают, что Бело-Блато – относительно бедное село. Качество земли в районе невысоко, что не дает возможности земледелию быть основным источником дохода, хотя местные жители и занимаются им⁵. Однако болота, окружающие село, среди прочего, известны высококачественным тростником, который из-за своих экологических свойств сегодня

⁵ На территории села выращиваются пшеница, кукуруза, подсолнечник, овощи и фрукты (см.: Đureković-Tešić 2008: 36) Четыре домохозяйства из более чем 500, существующих в деревне, включились в программы органического выращивания овощей. Традиционным в селе Бело-Блато является и животноводство. В селе есть две большие животноводческие фермы.

особенно ценится в качестве строительного материала. Тростник является наиболее важным и наиболее известным продуктом села Бело-Блато, который, среди прочего, экспортируется в Италию и Германию.

В период социализма местные жители в основном работали на большой государственной тростниковой ферме и в государственном рыбном хозяйстве «Ечка», а также в промышленности в Зренянине, которая в то время была очень развита. Сегодня почти ничего не осталось от этих государственных предприятий, которые в основном были разорены в постсоциалистический переходный период. В Бело-Блате до сих пор работают небольшие частные тростниковые фермы, но с малым числом постоянных работников. Многие жители Бело-Блата принимает участие в уборке тростника в качестве сезонной работы, которая длится всего пару месяцев в году. Поэтому они должны обеспечить себя другими источниками дохода. Поскольку они живут в непосредственной близости к Царска-ба-ре и деревне Ечка, которые в последние годы стали развиваться как туристические места благодаря природе и культурному наследию, Бело-Блато и его жители также видят определенную перспективу в туристическом развитии, особенно в так называемом сельском, а также в некоторых аспектах культурного туризма. При этом они рассчитывают на такие ресурсы, как аутентичное, относительно неплохо сохраненное сельское окружение, близость к природе, а также различные возможности территории заповедника, на которой они находятся, здоровую пищу местного производства и гастрономию, организацию большого числа мероприятий, презентаций культурного, прежде всего фольклорного наследия и т. п.⁶

⁶«Стари Бегей – Царска бара» – специальный природный заповедник, который получил этот статус в 1994 г., а в 1996 г. эта территория была объявлена Рамсарскими (водно-болотными) угодьями международного значения (о

Идея развития локального туризма получила в середине последнего десятилетия более ясные очертания. Так, в 2005 г. начат долгосрочный проект Экоэтнокомплекса «Царска бара – Бело-Блато», который был иницирован Краевым секретариатом по охране окружающей среды и устойчивому развитию. Данный проект был задуман как часть долгосрочной политики развития, усовершенствования и продвижения сел Воеводины (Đureković-Tešić 2008: 34). В рамках этого комплексного проекта к настоящему времени были реализованы Этноцентр в рамках начальной школы (этнодом, этносувенирная лавка и этнонавес) и Международный учебно-научный центр с целью организации образовательно-исследовательских программ в области охраны окружающей среды (Там же; Iukov *et al.* 2007: 153–155).

Первое, что посетитель слышит, когда попадает в Бело-Блато – это то, что данное место является примером толерантности без каких-либо этнических конфликтов. Тот же дискурс включает представления, что село является таким прекрасным примером благодаря тому, в какой среде воспитывались его жители с детства и благодаря их историческому опыту. Предки современных жителей пришли из разных мест в ходе недавней истории, но столкнулись с суровой природой и необходимостью борьбы с ней, что способствовало их объединению, несмотря на их несходность. Так была создана необычная и специфическая среда, которая характеризуется толерантностью к истории защиты, которая начинается еще в 1955 г., а также о международном значении этой территории и ее исключительных характеристиках см. подробнее: Đureković-Tešić 2008). Это, кроме всего прочего, место обитания около 240 видов птиц, некоторые из которых являются редкими и исчезающими, 24 видов рыб и разнообразной флоры, и как природная достопримечательность действительно является двигателем развития туризма в этом регионе. Село расположено на территории данного заповедника, хотя и не подпадает прямо под трехуровневую систему защиты (Там же).

различиям. Как нам заявили в наш первый приезд в Бело-Блато: «Мы – Европа в миниатюре». Или, как сказали бы промоутеры образа села: «Мы не определяем себя только по своей этнической принадлежности».

Язык, тем не менее, считается важным для идентичности жителей села Бело-Блато. В школе три языка учат с первого по четвертый классы (словацкий, венгерский и сербский), а затем, в более старших классах, все переходят на сербский. Местные жители очень гордятся тем фактом, что, по их словам, все село многоязычно, то есть что все жители владеют (по крайней мере, в определенной степени, позволяющей осуществлять ежедневную коммуникацию) всеми языками, на которых говорят в селе (словацким, венгерским, болгарским/пальчанским вариантом, сербским, а старшие поколения и немецким). Они также отмечают, что очень легко переходят с одного языкового кода на другой, а друг с другом иногда говорят на специфичной смеси всех этих языков, утверждая, что понимают друг друга в полной мере. Директор школы, один из промоутеров локальной идентичности села Бело-Блато, называет этот способ коммуникации *белоблатским языком*. Язык также представляет собой один из символов толерантности и локальной идентичности.

Школа играет важную роль как место встречи с людьми из других сел и как промоутер образа села, который конструируется на местном уровне. Возле школы и в ее составе есть образовательный центр – этноэкодом, модель традиционного домохозяйства, построенный в 2005 г. Этот центр, кроме прочего, служит для презентации традиционной жизни деревни. Кроме него, есть и этнохутор *Салаши Луйза*, являющийся, на самом деле, сельской семейной фермой, которая приспособлена для туристических целей, и куда организованные туристические

группы обычно приезжают на обед, во время которого им предлагаются местные традиционные продукты и блюда. В самом селе несколько организаций направлены на продвижение локальной идентичности и традиций: уже упоминавшаяся школа «Братство единство», Женский клуб «Бело-Блато», «Ассоциация кулинаров-любителей, хранителей старых обычаяев и защитников окружающей среды», Местное сообщество, «Ассоциация фермеров» и недавно основанная Туристическая организация населенного пункта.

Упоминается также, что один из планов по развитию села Бело-Блато предусматривает развитие туризма, связанного с праздниками, фестивалями и различными мероприятиями. В течение года организуется несколько мероприятий. Некоторые из них связаны со специфичной пиццей, например, «Кобасициада» или «Фестиваль колбас и домашней ракии» (впервые организован в феврале 2014 г.), который, на самом деле, представляет собой традиционный зажар свиней и приготовление специфичных мясных продуктов. Затем «Овчарские дни» (в конце августа, с 2007 г.), которыми Ассоциация фермеров стремится поощрить животноводство в селе. Праздник заканчивается соревнованием в приготовлении бахраньего паприкаша и совместным пиршеством. Пользуется популярностью «Сладкий день», организуемый «Женским клубом» когда женские ассоциации из нескольких населенных пунктов Баната представляют и затем продают сладости, сделанные по местным и этнически-специфичным рецептам, а жюри выбирает лучшее... Среди прочего, в конце зимы организуется и «Международное соревнование по рубке тростника» и т. п. Тем не менее, ясно, что данные мероприятия по-прежнему остаются значимыми на локальном уровне и большинство их посетителей –

это жители самого Бело-Блата и соседних деревень, так что пока трудно говорить о значительных туристических потоках. Как правило, во время проведения этих мероприятий представляются местные, часто органически выращенные продукты и традиционные блюда, которые имеют локальное, а также этническое значение. Женщины, которые готовят и предлагают еду – обычно одеты в традиционную одежду своей этнической группы: словацкой, венгерской, болгарской и сербской. Можно также отметить, что относительно небольшое число местных жителей принимают активное участие в организации события, то есть, что наиболее часто в качестве культурных активистов на всех мероприятиях появляются одни и те же лица. Эти торжества, конечно, имеют и определенный экономический эффект, но он всё еще незначителен. Мероприятия, в основном, финансируются за счет средств, полученных в различных конкурсах, нахождением спонсоров, а также и за счет взносов членов ассоциаций, высу-пающих в качестве организаторов.

По имеющейся у нас информации, однако, похоже, что планируемый проект экоэтнокомплекса «Царска бара – Бело-Блато», несмотря на энтузиазм определенного числа людей и на местном, и на краевом уровнях, застопорился в бюрократических лабиринтах. Поскольку чувствуется застой в его реализации, это способствует снижению энтузиазма молодого поколения, которое свои перспективы все реже видит в селе. Если принять во внимание информацию, которую мы получили от собеседников, что многие жители, благодаря политике соседней Венгрии в последние годы, запросили и в большом количестве получили венгерские паспорта, а также, что многие уже используют или планируют использовать возможность с этим паспортом искать работу в странах ЕС,

можно предположить, что депопуляция села в ближайшем будущем будет более заметно выражена. Во время своего визита в Бело-Блато в октябре 2014 г., мы получили информацию, что за последнее время двадцать молодых семей эмигрировали, в основном в Австрию, получив работу, преимущественно, в индустрии гостеприимства.

Побывав несколько раз в данном селе, мы заметили еще некоторые несоответствия между идеализированным представлением о локальной идентичности села и его перспективами и реальной жизнью. Например, когда речь идет о перспективах села как туристического места, на передний план выходит существенная проблема, которую значительная часть региона Банат имеет с питьевой водой – ее качество является самым низким в Сербии (по некоторым данным, содержание мышьяка и некоторых других токсичных веществ в несколько раз выше допустимого). Эта проблема годами обсуждается государственными властями, но до сих пор не решена. Таким образом, в этом задуманном перспективном этноэкоселе жители, в первую очередь, должны решить задачу реализации своего права на чистую питьевую воду (см. Arsenicplatform).

Отдельный вопрос, однако – (на более глубоком уровне, чем тот, что предъявляется туристам и другим посетителям) что действительно представляет собой в селе сегодня для его жителей мульти- и интеркультуранизм и насколько эффективно он передается молодому поколению? Некоторые показатели свидетельствуют, что образ богатой мультикультурной и мультиязычной жизни на самом деле проще – вместо мультилингвизма молодое поколение, в основном, демонстрирует билингвизм, а мультикультуранизм и интеркультуранизм проявляется главным образом в мероприятиях, на которыхлагаются этнические продукты и показывается этнический «народ-

ный костюм». Под этим поверхностным изображением, как нам кажется, видится, что уже крайне малочисленное болгарское меньшинство потихоньку ассимилируется, не реализовав полное право на образование на родном языке⁷. Вопрос еще и в том, насколько продвинулся процесс ассимиляции других групп, по скольку языком коммуникации в селе все реже является «белоблатский» и все чаще сербский – язык большинства соседей. Это вопросы, которые мы намерены тщательно изучить в рамках дальнейшей работы в селе.

Сведения, которые мы собрали в рамках полевой работы, показывают, что жители села Бело-Блато, «экоэтно села» и «Европы в миниатюре», очень хорошо ощущают все проблемы переходного периода, которые возникают и в других сельских районах Сербии: численность населения сокращается, молодое поколение уезжает в поисках работы и лучшей жизни, снижается стандарт жизни, многие жители находятся на грани или ниже черты бедности. Комплексный образ богатого, пестрого мультиэтнического и мультикультурного населенного пункта с богатой традицией межкультурной коммуникации может при дальнейшем исследовании также оказаться как намного проще, так и обманчивей. В заключение можно сказать, что если жители села Бело-Блато хотят, чтобы образ, который они создают о себе, действительно соответствовал реальности, потребуется гораздо более продуманный план развития села, в том числе и комплексное определение понятия интеркультурности, и намного бо-

⁷ Особенная проблема заключается в том, что эта группа говорит на специфическом диалекте, отличающемся от литературного языка, так что языковые курсы, которые подразумевают обучение и литературным, и локальным идиомам, в перспективе также угрожают вытеснить местный идиом. Говор банатских болгар/пальчан/пальчен охарактеризован в Атласе исчезающих языков ЮНЕСКО как находящийся под угрозой исчезновения.

лее систематическая поддержка со стороны окружающего общества и органов власти на разных уровнях, чтобы инициативы, возникающие изнутри, были более успешными, и, особенно, чтобы удалось захватить и мотивировать молодое поколение⁸.

Перевод: Н. Е. Бояринцева-Карабашевич

Литература:

- Вучкович 2008 – Вучкович М.* Болгары – это мы или другие? (Само)идентификация павликан из Баната // Etnolingwistika. Problemy jazyka i kultury. Т. 20. С. 333–348.
- Мартынова, Радойичич 2008 – Мартынова М.Ю., Радойичич Д.* (ред.). Наша повседневная жизнь. Антропологические исследования ученых России и Сербии. М.: ИЭА РАН.
- Јанкулов 2003 – Јанкулов Б.* Преглед колонизације Војводине у XVIII и XIX веку // Нови Сад: Матица српска, Панчево: Историјски архив.
- Сикимић 2007 – Сикимић Б.* Бугари као скривена мањина // Българските острови на Балканите // София: Фигура. С. 11–22.
- Узенева 2007 – Узенева Е.* Современное состояние говора и традиционной культуры с. Бело Блато, Банат // Българските острови на Балканите // София: Фигура. С. 180–187.
- Arsenicplatform – Arsenicplatform: Arsenic and ammonium in drinking water: Implementation of cross-border platform for safe water (HUSRБ /1002/121/075) // Mađarska – Srbija. IPA prekogranični program.* URL: <http://www.arsenicplatform.pmf.uns.ac.rs/index.php>
- Benža 2011 – Benža M.* Historický atlas evanjelicej cirk-

⁸ Настоящая статья представляет результаты работы, проведенной в рамках проекта «Мультиэтничность, мультикультуральность, миграции: современные процессы» (проект № 177027) Этнографического института САНИ. Финансирование проекта осуществляется Министерство науки, просвещения и технологического развития Республики Сербии.

vi a. v. na Slovensku / red. M. Benža // Liptovský Mikuláš: Tranoscius.

Botík 2011 – *Botík J.* Dolnozemskí Slováci. Tri storočia vystahovaleckých osudov, spôsobu života a identity Slovákov v Maďarsku, Rumunsku, Srbsku a Bulharsku // Nadlak: Ivan Krasko.

Domonji 2006 – *Domonji P.* Vojvođanski identitet / red. P. Domonji / Helsinške sveske 24 // Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava.

Đureković-Tešić 2009 – Đureković-Tešić O. et al. Ramsarska područja Vojvodine: Stari Begej – Carska bara // Novi Sad: Pokrajinski sekretarijat za zaštitu životne sredine i održivi razvoj Izvršnog veća AP Vojvodine.

Đurić, Ćurčić, Kicošev 1995 – Đurić V., Ćurčić S., Kicošev S. The Ethnic Structure of the Population in Vojvodina // The Serbian Question in the Balkans // Belgrade: University of Belgrade, Faculty of Geography. URL: <http://www.rastko.rs/istorija/srbi-balkan/djuric-curcic-kicosev-vojvodina.html>

Ivkov 2007 – *Ivkov A. et al.* Folklorno nasleđe u turizmu Banata // Novi Sad: PMF, Departman za geografiju, turizam i hotelijerstvo.

Jonás 2014 – *Jonás A.* Slováci v Bielom Blate (1883-2013) // Biele Blato: Miestny odbor Matice slovenskej, Báčsky Petrovec: Slovenské vydavatel'ské centrum.

Popis 2003 – Popis stanovništva, domaćinstava i stanova 2002. Stanovništvo. Nacionalna ili etnička pripadnost. Podaci po naseljima. 1. Republika Srbija // Beograd: Republički zavod za statistiku. URL: <http://pod2.stat.gov.rs/ObjavljenePublikacije/G2002/pdf/G20024001.pdf>

Popis 2012 – Popis stanovništva, domaćinstava i stanova 2011 u Republici Srbiji. Stanovništvo: Starost i pol. Podaci po naseljima. Republika Srbija // Beograd: Republički zavod za statistiku. URL: <http://pod2.stat.gov.rs/ObjavljenePublikacije/Popis2011/Starost%20i%20pol-Age%20and%20sex.pdf>

Putinja, Stref-Fenar 1997 – *Putinja F., Stref Fenar Ž.* Teorije o etnicitetu // Beograd: Biblioteka XX vek.

Sikimić 2008 – *Sikimić B.* Bugari Palčani: nova lingvistička istraživanja // XXI vek. Forum za proevropsku komunikaciju 3 // S. 22-29. URL: http://www.banaterra.eu/srpski_nou/files/21_vek.pdf

Tillinger 2008 – *Tillinger D.* Vplyv evanjelického náboženstva na udržanie národnej identity Slovákov žijúcich v zahraničí a jeho vizia do budúcnosti / red. D. Tillinger / Praha.

Šimkovicová 1995 – Šimkovicová D. Evanjelická a. v. cirkev a jej význam v národnom živote Slovákov v Juhoslávii / red. D. Šimkovicová / Martin: Matica Slovenská.

Vučković 2008 – *Vučković M.* Bugari Pavličani u srpskom Banatu. Savremena istraživanja malih etničkih zajednica // XXI vek. Forum za proevropsku komunikaciju 3 // S. 2-8. URL: http://www.banaterra.eu/srpski_nou/files/21_vek.pdf

Д. Радојичич

Русские кладбища в Черногории и Сербии как хранители этничности и религиозности¹

Резюме: Волею судеб эмигрировавшие после Октябрьской революции русские навсегда остались в мультиконфессиональной и мультиэтнической среде Балкан. Это была элита царской России – офицеры высшего ранга, а также профессора, врачи, деятели искусства и их семьи. Духовность они находили в сербских православных храмах. В XXI в. начались новая волна миграций русских в Черногорию, где многие россияне обзавелись вторым или основным домом. Духовная общность местного населения и русских рассматривается автором через один сегмент – восстановление Русского кладбища в г. Херцег-Нови, а также строительство и религиозную деятельность церкви Св. Феодора Ушакова. Ситуация в Черногории сравнивается с аналогичными примерами этно-религиозных связей двух народов, преимущественно касающимися обновления и функционирования Русского кладбища в г. Белая Церковь (Сербия).

Данная статья представляет собой результат долгосрочного полевого исследования с привлечением также данных СМИ, научной литературы и архивных источников. Период после Октябрьской революции рассмотрен в исторической перспективе и в сопоставлении с современ-

Радојичич Драгана – доктор наук, директор Этнографического института Сербской академии наук и искусств, Белград (Сербия). Эл. адрес: dragana.radojicic@ei.sanu.ac.rs

¹ This paper was written as part of the realization of project No. 177028, Identity strategies: Contemporary culture and religiosity (2012–2014), which is financed by the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia.

ными событиями в двух различных контекстах. Эмигранты – элита императорской России, люди, обосновавшиеся в многоэтничном и мультиконфессиональном окружении в городах Герцег-Нови в Которском заливе и Белая Церковь (Бела-Црква) в Воеводине были высокопоставленными офицерами, профессорами, врачами, художниками и членами их семей. Они находили духовное успокоение в сербских православных церквях, куда приходили на службу, венчание, крещение и отпевание.

Многие российские граждане прибыли в Черногорию в начале XXI в., и значительная часть их создала себе там новый (или единственный) дом. Духовное единство местных жителей и россиян рассматривается в рамках данной статьи только в одном аспекте, а именно – возрождение русского кладбища в Герцег-Нови, а также создание и духовная деятельность церкви святого Феодора Ушакова. Это первый русский храм, построенный в Черногории и ставший активным центром духовного единения россиян и местных жителей из города Герцег-Нови и окрестностей. Другие современные примеры, которые упоминаются и применяются для сравнения в этой статье, в первую очередь касаются этнорелигиозных контактов, происходящих в течение последних лет в Сербии через обновление и функционирование русского кладбища в Белой Церкви. Цель работы – выявить значение духовных связей и взаимодействия в русле тесно переплетенных всемирно-исторических линий, личных идентичностей, коллективной памяти и практики.

Введение

Исторические факты, данные полевых исследований, религиозный контекст, изучение идентичности, городская антропология – все это может послужить контек-

стом, внутри которого можно было бы вписать всю существенную информацию, связанную с исследуемой темой. Учитывая тот факт, что эта тема до сих пор остаётся неизученной, самой большой проблемой является отсутствие актуальной научной литературы по теме, особенно имея в виду многомерный контекст исследований духовного единства. Я исследовала современные российские «миграции», названные мною «русской волной», в течение десяти лет на территории Черногории. Затем я распространила свои исследования и на территорию Республики Сербии, а именно, на г. Белая Церковь.

В ходе моего полевого исследования было собрано много информации наряду с данными, которые удалось получить из средств массовой информации. Я также использовала соответствующую литературу и архивные источники. Тем не менее, при разработке темы этой статьи ускользает ряд деталей, необходимых для того, чтобы окончательно определить особенности духовного «слияния» верующих одной и той же религии, но происходящих из разных народов и культур, живущих в глобальном мире и в пределах локальной территории города.

Город и городская культура являются распространённым объектом интереса и научного обсуждения во многих дисциплинах. Эта тема может быть введена в контекст городских исследований, если считать правдой то, что «мы принадлежим к цивилизации, совершенно городского характера... и, тем не менее, вполне закономерен рост интереса к чему-то, что можно было бы назвать судьбой» (*Radović* 2013: 9).

Исторический контекст

Королевство Сербов, Хорватов и Словенцев приняло более 20 000 русских беженцев после Октябрьской революции. Первыми переселенцами были 33 высокопостав-

ленных офицера Главного штаба Врангеля. Большинство из них высадилось в порту Зеленика (Герцег-Нови), и разместилось в близлежащих деревнях. Последствия войны еще давали себя знать во время их прибытия, и тяжелое экономическое положение местных жителей сделало жизнь русских беженцев еще сложнее. Военные и местные власти позаботились о их проживании и лечении при содействии Российского Красного Креста. (*Jovanović* 1996: 141, 190–218, 282–285, 305–306)

Русские эмигранты создали ряд различных объединений в новых пригородах, которые занимались в первую очередь вопросами образования и культурно-художественной жизни. Будучи музыкально образованными людьми, они организовали концерты, вечера классической, в частности, оперной музыки, преподавали балет, а также французский и русский языки. Память о тех мероприятиях сохраняется до сих пор. Русское филателистическое общество было основано в местечке Игало близ г. Герцег-Нови, имевшем тогда около 300 жителей. Это общество издавало свою газету «Rosika», распространявшуюся во всём мире. (*Crnić-Peđović* 1985: 281–284)

Ряд русских эмигрантов, десятилетие спустя после своего первого появления в Черногории, переехали в поисках лучшей жизни в другие части Королевства Югославии.

Соответствующие данные свидетельствуют, что около 2500 русских эмигрантов поселились в этот период в Белой Церкви (Воеводина). Там ими были воссозданы многие учебные заведения, привнесённые из России. Свою работу продолжали следующие учреждения: петербургское Николаевское кавалерийское училище, Мариинский институт благородных девиц из Новочеркасска, Крымский кадетский корпус. Позднее, в 1929 г., после переезда кадетского корпуса из Сараева в Белую Церковь,

был основан первый Русский кадетский корпус великого князя Константина Константиновича, действовавший до 1944 г. Напоминанием об этом периоде сегодня являются такие объекты в Белой Церкви, как здания кадетского корпуса, Мариинского института, Русской церкви Иоанна Богослова и Русское кладбище, где похоронены более 650 российских граждан, а также Мемориальная кадетская комната.

«Повседневная жизнь эмигрантов, как правило, сводится к основным элементам их обычной деятельности и обрядов, как правило, представляющих собой смесь старых привычек и новых – усвоенных в новой среде» (*Pavićević* 2011: 144).

Записки Т. К. Поповича содержат много сведений о жизни русских беженцев в Герцег-Нови, связанных с деятельностью церкви и русских церковнослужителей. Он отметил в этой работе, что в середине июля 1920 г. русский епископ провел поминование всех российских беженцев, умерших в Герцег-Нови. Оно было проведено рядом с церковью Св. Анны. В соответствии с текстом «местных жителей присутствовало немного, вероятно, потому, – объясняет Т. К. Попович, – что им не сообщили о событии. Епископ произнёс речь о жизни в России и сравнил его с Косовской катастрофой. Так же как мужественный сербский народ не смирился, но, помолодевший и набравшийся свежих сил восстал, так и мы, русские люди, будем делать то же самое, и, хотя мы и не должны были бы находиться здесь, но мы не исчезнем, но будем страхом для наших врагов».

В декабре 1920 г. шесть российских священников отслужили литургию в Савином монастыре. Один из них был архимандрит, носящий митру, то есть митрофор. На день Успения Богоматери в 1921 г. в Савином монастыре

епископ Киевский Сергий, который и ранее посещал этот монастырь, отслужил архиерейскую литургию в сопровождении русского хора. Архиепископ Полтавский Феофан также упоминается в этих воспоминаниях. В начале ноября в 1921 г. патриарх Сербии Димитрий получил от русской колонии письмо с просьбой, чтобы архиепископ Феофан жил среди других русских в Герцег-Нови. Когда он впервые сошёл на пирс, большое количество россиян приветствовало его. Он произнёс молитву и дал свое благословение всем присутствующим в церкви Архангела Михаила, а затем отправился в Савин монастырь, где и жил, пока не переехал в Сремские Карловцы в сентябре 1922 г. (*Crnić-Rejović* 1984: 154-155), будучи сменён русским архимандритом Феодосием. Все эти сообщения подтверждают, что русские эмигранты доверяли Сербской Православной Церкви в Которском заливе и посещали местные церкви, присутствовали на службе, совершали венчание или крещение. Ситуация и сегодня остаётся такой же, независимо от глобального контекста.

С разрешения и под покровительством Сербской Православной Церкви и патриарха Димитрия русские основали Синод в 1921 г. в Сремских Карловцах, который управлялся митрополитом. Под юрисдикцией Синода находилось восемь церковных округов. Один из этих округов располагался в Белой Церкви. В 1930 г. здесь начали строить русскую церковь на месте, где сейчас расположена площадь Свободы, возле здания муниципалитета и католической церкви в старом городе. Благодаря пожертвованию в 50 000 динаров от протоиерея Иоанна (в миру – великий князь Дмитрий Шахов) и его участию в сборе средств здание церкви было закончено к 1931 г. Учитывая тот факт, что храм был посвящен святому Иоанну Богослову, он был освящен в день почитания этого свя-

того – 9 октября 1932 г., епископом Курским Феофаном вместе с российскими и сербскими священниками и другими гостями. Русские церковные округа были включены в юрисдикцию Сербской Православной Церкви в 1954 г., так же как и русский храм в Белой Церкви. Реконструкция храма началась в 2002 г., а в 2003 г. художник Зоран Селакович начал роспись внутренних стен.

Духовное единство в XXI веке

«Новые русская миграция» в Черногорию устремилась в начале XXI в. в первую очередь в прибрежную зону. Она интенсифицировалась в 2006-2007 гг. и замедлилась в период между 2008 и 2015 гг. Я наблюдаю «анатомию событий» в последние десять лет сквозь призму экономических, религиозных, социальных и культурных мероприятий. Полевые исследования в Белой Церкви проводились мною с конца 2013 г., в центре моего внимания находилось воссоздание русского кладбища.

В начале XXI в. побережье Черногории было избрано многими русскими в качестве места временного туристического пребывания. Оказалось, что значительная часть этих новых потенциальных мигрантов прибыла сюда, имея всю необходимую информацию, как правового и административного, так и социально-экономического характера, о покупке недвижимости.

Все больше и больше примеров сегодняшнего дня свидетельствуют, что привычная нам система различных культур и культурных различий не работает в своей обычной форме. Это происходит из-за влияния средств массовой информации и культуры без границ; каждый новый вид миграций приобретает интенсивность стихийного бедствия, изменяющего образ мира и культурные модели.



Храм св. Фёдора Ушакова в г. Херцег-Нови (Черногория). Информационный стенд.

Почти десять лет спустя после того, как российские граждане стали интенсивно приобретать недвижимость в Черногории, особенно в её прибрежной зоне, внимание средств массовой информации в целом было направлено на процессы адаптации

и ассимиляции, на темы духовного единства и хороших дипломатических отношений. Много информации и самой разнообразной рекламы проходит в местных СМИ в прайм-тайм на русском языке. Черногорские ежедневные издания «Победа», «Дан» и «Вести», а также телеканалы и радиостанции постоянно сообщают обо всех событиях, связанных с прибытием и жизнью россиян. Несколько сотен публикаций вышло за последнее десятилетие. Русское радио в Черногории начало вещание 1 августа 2011 г. под лозунгом «все будет хорошо», и его можно услышать в семи разных городах Черногории. Помимо других информационных материалов, радио регулярно передаёт «музыку для души». С началом так называемого «Украинского кризиса» можно заметить изменения, в частности, в Черногории становится всё меньше российских граждан.

Общество сербско-русской дружбы в Герцег-Нови и Которском заливе сыграло важную роль в возрождении духовного единства, приложив огромные усилия и связавшись с влиятельными людьми в России для того, чтобы возродить русское кладбище в Герцег-Нови². И-

² В СМИ информация о русском кладбище публиковалась несколько раз:

сторическая тема русских эмигрантов рассматривалась в рамках деятельности Общества сербско-русской дружбы в Которском заливе и Дубровнике, основанного в 1991 г.

Программа общества нацелена на укрепление культурных и исторических связей с Россией. Целью общества является в первую очередь защита русского кладбища в Герцег-Нови, основанного в 1919–1920 гг.

Усилия дали свои плоды, и Государственная Дума Российской Федерации поддержала восстановление кладбища в 2006 г. Реконструкция кладбища и строительство церкви начались с церемонии освящения, проведённой митрополитом Черногорским и Приморским Амфилохием. Многие высокопоставленные представители России во главе с Л.К. Слиской посетили кладбище во время реставрации. Среди них были и Я.Ф. Герасимов (посол России в Черногории в то время), а также депутаты Государственной Думы: А. Сарич, А. Жуков, В. Заварзин и другие. Работами на кладбище руководил Александр Беляков, художник и исполнительный директор «Славянского альянса», действовавшего в г. Герцег-Нови. Русская Православная Церковь, Русская Ассамблея и другие организации подарили несколько икон Церкви св. Феодора Ушакова, которая была закончена и освящена в 2009 г. Церковь названа в честь Ф.Ф. Ушакова, адмирала российского военно-морского флота. Он участвовал во многих сражениях с турка-



*Храм св. Фёдора Ушакова.
Перед вечерней службой.
Город Белая Церковь
(Бела-Црква, Сербия).*

ми в Средиземном и Адриатическом морях, не проиграв ни одного. Он жил монашеской жизнью и был канонизирован в 2000 г. (*Radojičić* 2009: 135–146).

«Русским людям, потерявшим родину, в братской стране»

Эта эпитафия сохранилась на обелиске 1931 г., который находится на российско-сербском военном кладбище в Савине в г. Герцег-Нови. (*Dabović* 1999: 285–287). «Памятники всегда были средством формирования памяти, обозначения времени, и разграничения пространства. Они являются отражением политических идей; они учат высоким моральным ценностям эпохи, это инструментальная художественная форма, которая необходима, чтобы захватить определенный момент истории и победить сиюминутное» (*Pavićević* 2011: 181).

Городской локус рассматривается здесь в качестве места памяти, «места общего исторического сознания, которое охватывает символическое пространство между историческим событием и современным воспоминанием, между историей и ее использованием ... и связь между прошлым и настоящим является особенно сильной, когда место памяти представляет собой историческое пространство, хранящее материальные остатки прошлого», и тем не менее «место памяти – это всегда только представление, определенная идея о прошлом» (*Radović* 2013: 31).

Российские беженцы, умершие вскоре после прибытия в Которский залив в 1921–22 гг. и позже, были похоронены в одной части военного кладбища в Герцег-Нови, в Савине. Местное название «военное кладбище» относится сегодня к северо-западной части городского кладбища, расположенной возле церкви св. Анны, где были похоронены солдаты, умершие в больнице в Мелине, преимущественно

во время Первой мировой войны. Кладбище также называют «кладбищем генералов», «русско-сербским военным» или просто «военным», так как там похоронены многие солдаты и офицеры: девять генералов, семь полковников, один подполковник, три капитана и один лейтенант. Один из генералов был врачом. Генерал Василий Рачинский, убитый в 1942 г. в селе Репая, также был похоронен там. (*Dabović 1999: 287–289*).

Большинство умерших россиян не имело средств на то, чтобы установить на могилах надгробные памятники. Вместо этого их захоронения были отмечены деревянными крестами, которые со временем разрушились. Так как многие из этих людей не имели детей, расположение их могил было забыто. Архитектор Борис Дабович провёл обследование русского кладбища в мае 1992 г. и обнаружил, что только 52 могилы сохранились и 10 из них не имели каких-либо письменных обозначений. Он составил список надписей на надгробиях, с указанием имён и профессий погребённых русских беженцев. Основными причинами исчезновения многих могил являются время, безответственность местных чиновников, так называемое незаконное строительство и эгоистичное стремление некоторых людей к быстрому обогащению.

Г-жа Г. Степлич-Булатович, президент Общества сербско-российской дружбы, предоставила мне вышеуказанные данные в письменной форме, а также во время наших бесед, имевших место в период с августа по сентябрь 2007 г. в Герцег-Нови. Я хотела бы выразить ей свою благодарность. Г-н Александр Беляков, исполнительный директор «Славянского альянса» в Герцег-Нови, также дал мне очень важную информацию во время нашего разговора в 2007 г. в Герцег-Нови о строительстве церкви и восстановлении русского кладбища. Г. Булатович упо-

минала на одном из Христианских конгрессов в России, что ремонт на русском кладбище был запретной темой в течение многих лет, и что потребовались десятилетия, чтобы начались усилия по сохранению и восстановлению русского кладбища, две трети которого были опустошены в начале 90-х гг. Обществу удалось через суд предотвратить дальнейшее разрушение кладбища, а затем начать сложную работу. Нужно было установить имена погребенных людей, собрать разрозненные останки и попросить о помощи, как русские, так и сербские учреждения.

«Ради родины и религии, ради Царствия Небесного» – таков был заголовок статьи, опубликованной в 2009 г. газетой «Новске Новине». Поводом стало празднование 14 октября в церкви святого Феодора Ушакова, которая находится на русском кладбище в Герцег-Нови. Посол России в Черногории Яков Герасимов выразил удовлетворение постройкой церкви и реставрацией кладбища. Он также был рад видеть большое количество жителей города Герцег-Нови и русских, проживающих на побережье Которского залива, которые пришли принять участие в литургии. Реконструкция разрушенного российского кладбища и строительство церкви св. Феодора Ушакова финансировалось Государственной Думой России. Это был первый русский храм, построенный в Черногории, и он был передан под управление Сербской православной церкви.

На русском кладбище в Савине 4 ноября 2010 г. состоялось поминование всех русских беженцев, похороненных там. Присутствовала делегация Государственной Думы во главе с Л.К. Слиской, а также посол России в Черногории, поверенный в делах Российской Федерации в Черногории, В. Алексиевич от Союза ветеранов, местные чиновники и члены Общества сербско-российской дружбы Герцег-Нови и Которского залива. Митрополит Амфилохий совершил

обряд поминовения вместе с другими священниками, среди которых был посланник Патриарха всея Руси Алексия II. Митрополит Амфилохий в своей речи напомнил о жизни Феодора Ушакова. В качестве флотоводца Российской Империи он был в Черногории во время правления Петра I Петровича Негоша (известного также как святой Пётр Цетинский). Он сражался против Наполеона Бонапарта и французов. Митрополит Амфилохий выразил радость, что церковь посвящена именно этому святому, который был «борцом за божественную справедливость и человеческое достоинство». Гости из России посетили 108 восстановленных могил, где похоронены русские эмигранты и возложили по гвоздике на каждую из них. Л.К. Слиска подарила церкви икону Казанской Богоматери и выразила благодарность гражданам, которые помогли восстановить этот мемориальный комплекс. По этому случаю представители Государственной Думы по благословению Патриарха Московского и всея Руси вручили президенту Общества сербско-российской дружбы Герцег-Нови и Которского залива Г. Булатович награду Русской Православной Церкви. Ей была вручена грамота патриарха в знак признательности за все ее усилия по сохранению и обновлению русского кладбища в Герцег-Нови. Награда была также вручена мэру города Герцег-Нови.

Сегодня русское кладбище можно рассматривать как мемориальный комплекс. На нём имеется часовня, служебные помещения и пять колоколов, сделанных в России и стоящих на специально разработанных платформах. Каждая деталь показывает, что это место вписывается в жизнь города. Многие источники подтверждают то, что я имела возможность наблюдать своими глазами: многие местные жители посещают службу в Фёдоровской церкви в Савине. На Рождество сюда приносят святочное поле-

но и звонят в колокола. Все церковные праздники имеют одинаковую практику. Здесь проводятся отпевание и поминание православных, которых хоронят на городском кладбище, находящемся недалеко от русского кладбища. Российские граждане постоянно присутствуют на службах в сербских православных храмах по всей Черногории. Они организуют свадьбы и крестины и приглашают ценные семьи и друзей из России.

Комплекс, включающий русское кладбище и Фёдоровскую церковь, отражает, помимо духовной, также и социальную характеристику города. Местоположение исторического памятника представляет собой такое культурное осмысление пространства, которое делает возможным этноантропологический анализ взаимодействия символически отмеченного пространства и идентичности (*Radović* 2013: 13).

Кадеты снова в Сербии

В прошлом российские курсанты прогуливались по улицам городка Белая Церковь вместе с русскими дамами; русский язык можно было услышать повсюду. Сегодня, Сербско-российское общество в Белой Церкви возглавляет один из немногочисленных потомков русских эмигрантов – Владимир Кастелянов. Общество занимается сбором документов, фотографий и рисунков, связанных с историей русской иммиграции в Белой Церкви. Несколько лет назад Общество состояло из десятка человек, а сегодня в нём более ста членов разного возраста и поколений. «Кадеты снова в Сербии» – таково название статьи, опубликованной 6 июля 2009 г. Речь в ней идёт о Кадетском съезде, который был организован второй раз подряд в Сербии. Организатором съезда выступил Благотворительный фонд кадетских корпусов имени Алексея

сех Йордана при поддержке Федерального агентства по молодежной политике. Главной целью съезда является реконструкция российской части кладбища и организация концертов кадетов в Белой Церкви и Белграде. На центральной площади города Белая Церковь – площади Российских кадетов – был открыт памятник «в знак благодарности Сербии и жителям Белой Церкви от кадетов Российской Федерации». Площадь названа в память о Русском кадетском корпусе и Мариинском институте благородных девиц и интернате, которые существовали в Белой Церкви с 1920 по 1944 г. Кадеты принимали участие в реконструкции русского кладбища на протяжении нескольких лет. Это та, со временем заброшенная часть православного кладбища, где были похоронены российские офицеры, учителя, педагоги и сотрудники кадетского корпуса, эмигрировавшие в Белую Церковь после Октябрьской революции.



*Площадь Русских Кадет и церковь
Иоанна Богослова. 2014.
Фото Дениса Кириллова.*

Владимир Кастелянов пишет, что курсанты находились в Белой Церкви с 30 апреля по 7 мая 2014 г. Среди них было 33 кадета из Воронежа и Иванова (Россия), 25 кадетов из десяти кадетских корпусов Белоруссии, а также бывшие воспитанники кадетского корпуса Белой Церкви, прибывшие из США и Канады. Приезжали делегаты от кадетского общества Беларуси, российских обществ суворовцев, нахимовцев и кадет, а также предста-

вители российского и белорусского посольств. По словам В. Кастелянова, кадеты обычно работают от 10 до 15 дней на русском кладбище и выступают с концертами для жителей Белой Церкви. Они посещают также другие места, связанные с историей русских иммигрантов: Белград, Сремские Карловцы, Опленац, Нови-Сад и пр. Главным событием в 2014 г. стало освящение недавно построенного памятника, посвященного умершим россиянам: профессорам, преподавателям, офицерам, кадетам и другим российским гражданам, которые жили в Белой Церкви. Литургия была отслужена в русской церкви Иоанна Богослова епископом Банатским Никанором, в сослужении священников Белой Церкви и российского священника о. Дмитрия. На литургии также присутствовали гости из-за рубежа, не бывавшие в Белой Церкви с 1944 г.

Выводы

«Даже если города не строятся с этой целью, они имеют способность персонифицировать, материализовать и представлять коллективную память, сублимируя её во времени и пространстве» (*Radović* 2013, 11). Эту мысль подтверждает пример русских кладбищ в гг. Герцег-Нови и Белая Церковь.

Россияне мигрировали в прибрежную зону Черногории дважды за последние сто лет. Первая огромная «русская волна», как видно из текста, пришла сюда после Октябрьской революции и имеет иной контекст по сравнению с современной и глобальной.

Можно отметить, что уже стало традицией, что в конце июня и начале июля в русле возрождения традиции российских кадетов, Фонд поддержки кадетских корпусов им. А. Йордана привозит новых кадетов в Сербию, особенно в Белую Церковь, где в прошлом существовал кадет-

ский корпус. Они участвуют в международном кадетском симфоническом фестивале. Кроме того, они дали концерт в Фонде Коларца и устроили парад на ул. Князя Михаила в Белграде. Программа, первоначально организованная Фондом поддержки кадетских корпусов им. А. Йордана, была продолжена Фондом святителя Василия Великого – частной благотворительной организацией из Москвы. Основные цели этой организации – развитие воспитания и образования, реконструкция церквей и монастырей, другие проекты. Исполнительным директором Фонда является Ольга Барковец. Пребывание российских кадетов в Сербии было посвящено не только концертам и культурным мероприятиям, его главной задачей была реставрация русского кладбища в Белой Церкви. Фонд святителя Василия Великого также уделяет большое внимание обучению на русском языке в Сербии. Во время моего полевого исследования в Белой Церкви я собрала много сведений, и хотела бы выразить свою благодарность всем людям, оказавшим мне помочь, особенно г-ну Милошу Арновлевичу.

Русское кладбище, его физическое и духовное возрождение является символом общего исторического сознания, коллективной памяти, духовным местом встречи и представляет собой «пространство, которое находится между историческим событием и современным воспоминанием, между историей и ее использованием» (*Radović* 2013: 31).

Временной разрыв является ограничивающим фактором, который затрудняет получение достоверных выводов о реальной ситуации в поле. Продолжение наблюдений позволит собрать больше материала для новых страниц, особенно в сфере, связанной с духовностью, религией и религиозностью, в регионе, где «Русская волна» пронизана духом религиозной жертвенности.

Литература

- Мартынова, Радойичич 2008 – Мартынова М.Ю., Радойичич Д. (ред.). Наша повседневная жизнь. Антропологические исследования ученых России и Сербии. М.: ИЭА РАН, 2008.*
- Радойичич 2009 – Радойичич Д. Российские мигранты в Черногории в начале 21 века // Европейская интеграция и культурное многообразие / Ред. М. Ю. Мартынова. Кн. 1. Идентичность и миграция. М.: ИЭА РАН, 2009. С. 135–146.*
- Dabović 1999 – Dabović B. Russian cemetery in Herceg Novi // Boka 21-22. The Collection of works from science, culture and art. Herceg Novi, 1999. S. 285–289.*
- Jovanović 1996 – Jovanović M. Immigration of Russian refugees to the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenians 1919–1924. Belgrade: Stubovi kulture, 1996.*
- Kovačević 1972 – Kovačević P. Bokelj's role in the development of the Russian navy // Kalezić Danilo. 12 centuries of Bokelj's navy. Belgrade: Monos, 1972. P. 137–155.*
- Radojičić 2008 – Radojičić D. Russians in Boka Kotorska – migrations without borders // Radojicic D. Culutal images then and now. Collection of EI SASA. 24. Belgrade: The Institute of Ethnography SASA, 2008. P. 111–123.*
- Zloković 1972 – Zloković M. Herceg Novi since the end of the Republica de Venexia till the Congress of Vienna(1797-1815) // Boka. 4. Collection of works from science, culture and art. Herceg Novi, 1972. S. 33-58.*
- Crnić-Peјović 1984 – Crnić-Peјović M. Herceg Novi after the World War I in the notes of Tomo K Popović. Collection Boka. 15-16. Herceg Novi, 1984. P. 154–155.*
- Crnić-Peјović 1985 – Crnić-Peјović M. Fifty-five years since the publishing of the “Rosika” newsletter in Igalo // Bibliografski vjesnik. 2. Cetinje, 1985.*
- Radović 2013 – Radović S. City as a text // Library XX / ed. I. Čolović. Belgrade, 2013. P. 1–356.*
- Pavićević 2011 – Pavićević A. Time (without) death. Representations of death in Serbia, 19-21century. Special editions*

book 73. Belgrade: The Institute of Ethnography SASA, 2011. P. 1–270)

Vujačić 2013 – *Vujačić L.* The relations of national, regional and global-Montenegro in the 21st century // The Institute of Ethnography SASA Gazette. LXI (1). Belgrade, 2013. P. 133–147.

Печатные СМИ:

Crna Gora – *Crna Gora danas* No.3-4 (46-47 March/April 2011: 34-37).

Комсомольская правда – Комсомольская правда. № 7. 6-12.06.2008. С. 11.

Vijesti. –*Vijesti*. TV program (broadcasted on April, 20th, 22nd and 26th 2008).

GraMarreal estate – *GraMarreal estate* // „Prostor“: architecture, construction, interior, design, ideas, personality. No. 5, June-July 2007. Podgorica.

Papović 2003 – *Papović S.* Elite of the imperial Russia:Politika, October 2003

Ignjatović 2007 – *Ignjatović V.* Commemoration after 90 years, Svedok, January 16th 2007, Belgrade.

Strip 2007 – *Strip V.* I Putin pod Orjenom. // Dan. Podgorica. April, 30th and May 1st and 2nd 2007.

Zlotnikov 2007 – *Zlotnikov L.* Unveiling of the Russian monument in Montenegro, Herceg Novi: Ruski Jadran, pre-number, Budva, May 2007, 4-5.

Bojanić 2007 – *Bojanić M.* Cremle and creme in Luštica: Pobjeda, Podgorica, August 19th 2007: 9

Prelević 2007 – *Prelević Č.* Bačuške samo kešom // Večernje Novosti. Belgrade. January 15th, 2007.

Gregović 2007 – *Gregović S.* Russian village on the Luštica peninsula gains urban frame // Večernje Novosti. Belgrade. February, 18th, 2007.

Ristić 2007 – *Ristić L.* Vreo i kamenjar // Ekonomski politika. Belgrade 2007.

Интернет-издания:

«Руска награда» – проект в сфере народной дипломатии.

URL: www.ruskanagrada.me

Соколов Г. Руски кадети у Србији постали визит-карта Рујије. 10 јул 2012. URL: http://rs.sputniknews.com/serbian.ruvr.ru/2012_07_10/Ruski-kadeti-u-Srbiji-postali-vizit-karta-Rusije/

O. D. Faic

Сицилийцы: этническое меньшинство или особая этническая общность? (к вопросу об идентичности сицилийцев)

Резюме: Сицилия – остров и автономная область в составе Италии. Её население обладает особенностями языка, культуры, исторического пути, ярко выраженным самосознанием. В статье рассматриваются возможные трактовки статуса сицилийской общности на основе данных обширного полевого исследования их идентичности.

Сицилийцы – население самого крупного острова Средиземноморья и представители одной из двадцати областей Италии – с древнейших пор представляют настолько многочисленный (5 млн. человек – 2013 г.), а самое главное – настолько самобытный и специфический в социо-культурном отношении анклав населения – что давно уже заслуживают право стать объектом специального исследования этнологов и культурных антропологов. Нельзя сказать, что Сицилия в целом обойдена вниманием исследователей: объектом изучения выступала и необычайно богатая событиями история острова, от древнейших времен и до событий середины XX в.; живой исследовательский интерес со стороны социологов, юристов, политиков, демографов и историков и сегодня вызывают проблемы сицилийской эмиграции и мафии; в последнее

Фаис Оксана Давидовна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник ИЭА РАН. Эл. адрес: oxana-fais@yandex.ru.

время несомненным стал интерес к ряду сторон традиционной культуры сицилийцев, в частности, к их кухне и т. п. (*Natoli* 1935; *Sicilia* 1894; *Smith* 1970; *Pitrè* 1978; *Romano* 1999; *Barbagallo* 2013).

Но при этом остается без ответа вопрос, который часто задают не только сицилийские политики, общественные деятели и интеллигенция, но и представители самых широких кругов населения Сицилии. Вопрос этот звучит следующим образом: какое место занимает сицилийцы не только в контексте итальянского государства, но и среди европейских народов? Является ли этот исторически сложившийся анклав населения этническим меньшинством в составе населения Италии, либо представляет собой особую этническую общность? Более того, какое место отводит этой части населения правительство Италии и европейские структуры? Таким образом, этот вопрос касается идентичности сицилийцев и того, насколько Италия как централизованное государство, в состав которого входит Сицилия, эту идентичность признает.

Парадоксальным образом данный вопрос никогда не был объектом специального научного анализа в Сицилии, не получал освещения в научной печати этой области, несмотря на то, что факт культурно-лингвистической и исторической самобытности сицилийцев является общепризнанным. Лишь в последние годы увидели свет несколько небольших публикаций на данную тему, одна из которых вдобавок носит характер скорее журналистского эссе, нежели серьезного научного труда (*Miliziano* 2009).

Табуированность освещения данной проблемы, весьма злободневной и актуальной для Сицилии, детерминирована, несомненно, тем фактом, что в контексте Италии вопрос, кем же являются сицилийцы или даже кем они себя ощущают, носит политический характер. Более того,

обращение к истории Сицилии, и, в частности, к истории сицилийского сепаратизма делает очевидным тот факт, что проблема взаимоотношений сицилийцев и государства, в состав которого они входят как область, относится к числу весьма давних, назревших и непростых. Правда, стоит отметить тот факт, что никогда эти взаимоотношения не приобретали характера открытого противостояния, которым, например, были отмечены отношения населения области Сардиния и централизованной власти в Италии в 70–80-е гг. XX в., или, если обратиться к реалиям Франции, отношения корсиканцев и «центра». Как весьма точно отметил один из наших респондентов, профессор искусствоведения из Академии Изящных Искусств Палермо: «Сицилия всегда холила в себе свою идентичность и протест, холила и развивала их в тишине» (*«...la Sicilia ha sempre coccolato la sua identità e protesta, le coccolava e le sviluppava in silenzio»*).

Исходя из всего вышеотмеченного, мы и определяем характер данного сообщения. Оно представляет собой весьма скромную и лаконичную попытку внести свою лепту в дело не решения, а, скорее, освещения проблемы определения статуса сицилийцев, очерчивания рамок их идентичности, исходя из их собственного взгляда на себя. Мы не стремимся углубиться в дебри политики, ни совершать исторический экскурс, отслеживая корни и истоки сицилийского сепаратизма. Мы также не стремимся подвергнуть анализу понятие «этнического меньшинства», ни отследить, насколько сицилийцы соответствуют критериям этого понятия или «втискиваются» в рамки какой-либо другой общности.

Также в число наших задач не входят оценка и анализ отношения централизованной власти в Италии к фактическому положению вещей в Сицилии в контексте идентич-

ности сицилийцев в прошлом и настоящем, несмотря на то, что в данном сообщении мы и прибегаем к ряду официальных источников, в частности, к Конституции Италии и документам, касающимся специального статута автономии, которыми наделена Сицилия как область в составе Италии.

Наша цель – дать некую зарисовку характера идентичности сицилийцев, их видения себя и круга критериев, оперируя которыми сицилийцы и детерминируют себя как общность (то есть тех «китов», на которых зиждется ощущение своей «самости»). В основе данного сообщения лежат эмпирические результаты собственных полевых исследований (опросов и анкетирований), проводившихся в Сицилии, в частности, в Палермо в 2010 – 2014 гг. Это комплексное исследование, охватившее представителей различных социальных слоев, гендерных и возрастных групп, было направлено на выяснение самооценки сицилийцев с социально-культурной точки зрения, их взглядов и воззрений на себя как общности. В своей совокупности опросы охватили свыше 1500 человек, что составляет около 0,25% населения всего Палермо (680 тыс. чел. – 2011 г.).

Отметим, что полученные результаты, в силу их объема и многогранности, еще требуют дополнительной обработки и осмысления и заслуживают быть оформленными в виде более основательного исследования. Пока же, в данном сообщении, они представлены в самом обобщенном и лаконичном виде, что, впрочем, не мешает зафиксировать определенные тенденции, присущие развитию сицилийского социума, отметить характерные черты самосознания сицилийцев и получить ряд ответов на вопрос: какого рода общность они собой представляют.

Даже на предварительном этапе подобное исследование, пусть даже на примере одного города, то есть в относительно скромных масштабах, вправе считаться

уникальным, ибо – повторимся – впервые проводилось в Сицилии, тем более на «живом» материале и впервые затрагивало такие столь острую и актуальную для сицилийцев тему, как вопрос их идентичности и «самости».

Забегая вперед, отметим: вполне отдавая себе отчет в субъективности оценок и самооценок опрошенных и, следовательно, в конечных выводах, которые мы изложим ниже, мы одновременно полагаем их вполне объективными, ибо они отражают ту реальность, которая существует на сегодняшний момент, по утверждению одного из наших респондентов, в «головах и душах» (*«teste ed anime»*) сицилийцев.

Вкратце говоря, мы полагаем, что отнесение той или иной группы населения к определенной категории принадлежности (к той или иной общности) зиждется на двух «китах»: объективном, за которым стоит самобытность истории, исторически сложившихся языка, культуры, психологии населения, и субъективном, таящим в себе самооценку населения, его определенное видение себя как группы населения, очерчивание своей идентичности и т. п.

Что касается объективной реальности, то население Сицилии, как уже говорилось выше, вправе апеллировать к древней и необычайно богатой событиями историей. Сицилия была завоевана Карфагеном, остров входил в состав Великой Греции, был римской колонией, им владели вандалы, остготы, Византия, а позже – испанцы, франки, Савойское герцогство, Австро-Венгрия, династия Бурбонов. Особо стоит отметить арабское и норманнское завоевание Сицилии.

Арабы (или, скорее, арабо-берберы) оставили особый и весьма ощутимый след в культуре и психологии сицилийцев (Хотя их положительное и многогранное влияние

на культуру, экономику, быт и язык жителей острова, считавшееся в Сицилии бесспорным до недавнего времени, в наши дни, на гребне антиисламских настроений и политической моды на аутентичность оспаривают некоторые представители мира журналистики) (*Farina* 2003).

Но, несомненно, трудно переоценить роль, которую в судьбе Сицилии сыграла власть норманнов, установившаяся в Сицилии в 1081 г. и приведшая к расцвету ранней и блестательной государственности, плоды которой в первую очередь пожинали жители Палермо, – не случайно город именовался «*Palermo felicissima*» («счастливейший Палермо»). Эта эпоха, несмотря на то, что государство норманнов «прожило» крайне недолго (до 1194 гг.), и по сей день остается ключевым и весьма значимым эпизодом истории в исторической памяти, психологии и сознании сицилийцев, – эпизодом, к которому жители острова апеллируют в стремлении обосновать глубокие и давние корни своей «национальной» и культурной значимости.

Норманнское королевство Сицилия было первым территориальным государством на Западе с первой новой западной системой королевского права. Основополагающим принципом правления был принцип этно-культурной и конфессиональной толерантности; государство объединяло местных жителей, греко-византийский анклав, норманнский компонент, иудейскую общину и обширный арабо-берберский пласт населения. Согласно сообщению арабского путешественника Ибн Джобаира, именно королю Ружеру II, при котором государство норманнов в Сицилии достигло максимального расцвета, принадлежит фраза: «Пусть каждый молится тому Богу, которому служит. Кто верит в своего Бога, у того мир на душе» (Цит. по: *Amari* 298-299), сказанная в отношении его подданных.

Следует подчеркнуть, что эпоха норманнов была отмечена и появлением на официальной арене и сицилийского языка как самостоятельной социо-лингвистической единицы: наряду с латынью, арабским и греческим языками, сицилийский, бывший письменным языком документов и литературных произведений, входил в комплекс официальных языков государства.

Если говорить о других объективных «показателях» «самости» сицилийцев, то, несомненно, следует упомянуть и культуру жителей острова, самобытность, уникальность, многогранность и богатство которой отмечается едва ли не всеми исследователями острова. Речь идет о ритуально-праздничной культуре, памятниках литературы, музыкальной культуре, традиционных формах торговли и ремесел, фольклоре, локальной кухне, уходящей корнями в глубокую древность, особой психологии и отработанных в веках стереотипах поведения. К этому стоит добавить, что культурный комплекс сицилийцев и по сей день отличает глубокая консервативность, обеспечивающая его сохранность и жизнеспособность, не имеющих аналогов ни в Италии, ни в Европе, даже в условиях глобализации и современных модернизационных процессов.

Именно эту черту локальной культуры имел в виду сицилийский исследователь А. Буттита, антрополог и великий знаток «сицилийскости» во всех ее культурных проявлениях, когда писал: «Если в других странах культурные движения подчиняются механизмам рождения, распространения и спада, ...то в Сицилии новое не прогоняет старое, традиция и инновация сосуществуют, прошлое и настоящее продвигаются вперед на одинаковой скорости бок о бок. С одной стороны, островная культура шагает в ногу со временем, с другой – под кажущейся адаптацией к изменениям таится сохранение

таких культурных матриц и идеологических канонов, которые словно принадлежат к другому историческому измерению – измерению вне времени и «без времени» – в котором все должно измениться, чтобы ничего не менялось» (*Buttitta* 2006), тем самым, давая ключ если не к ментальности сицилийцев, то к характерному для них способу оценивать настоящее и прошлое.

Прежде чем переходить к результатам нашего исследования, посмотрим, что представляет собой Сицилия с точки зрения централизованной власти. Обратимся к официальным реалиям. Начнем с дефиниции населения Италии. По Конституции население страны определяется как «народ» (*popolo*) (ст.1), как «нация» (*nazione*) или как «граждане» (*cittadini*) (ст.3), равные в правах и обязанностях вне зависимости от «пола, расы, языка, религии...» (*di sesso, di razza, di lingua, di religione...*) (ст.3).

Что до структуры страны, то после краха режима Муссолини с его идеей «единой Италии», в стране был взят курс на децентрализацию, который нашел свое отражение в Конституции 1948 г. Согласно ей, Италия представляет собой федеративное государство, состоящее из двадцати областей (ст.131), пять из которых (Валле д'Аоста, Трентино – Альто-Адидже, Фриули – Венеция-Джулия, Сицилия и Сардиния) предоставляются специальные права и специальный расширенный «статут автономии» (ст. 116) (Цит. по: *Manuale* 1971).

Не рассматривая сейчас ни круга полномочий и прав, предоставляемых на бумаге областям подобным статутом, ни осуществления этих прав на практике, отметим, что подобная мера была вызвана причинами двоякого характера. С одной стороны, в первых трех областях находились компактно проживающие численные этно-лингвистические анклавы населения (германоязыч-

ного – австрийцев Южного Тироля; франкоязычного, или говорящего на окситанском диалекте французского языка; словенцев). С другой – предоставление специальной автономии Сицилии и Сардинии было обусловлено тем, что на этих двух самых крупных островах Италии традиционно существовали «особые экономические и политические условия и особая психологическая атмосфера, требующие такого решения» (*Nicolai 38*).

Если говорить о признании некоторых культурных прав тех групп населения страны, которые этими особыми правами обладают, то Конституция декларирует «защиту лингвистических меньшинств особыми законодательными нормами» (*la Repubblica tutela con le apposite norme le minoranze linguistiche*) (ст.6). Об этнической принадлежности речь и не идет, и таким образом, «иноязычность» является тем единственным отличительным признаком, которое итальянское государство официально признает за представителями меньшинств. Правда, при этом не оговариваются ни критерии определения этих лингвистических меньшинств, ни их состав, ни их конкретные примеры.

Образно говоря, «по умолчанию» официально в Италии к числу этих меньшинств относят перечисленные выше «иноязычные» анклавы, но при этом игнорируются и не фигурируют как меньшинства не принадлежащие ни в этническом, ни в лингвистическом отношении к итальянцам сардинцы (свыше 1,8 млн. чел.) – базовое коренное население области Сардиния; фриулы, представляющие собой основное коренное население области Фриули – Венеция Джулия (около 1 млн. чел.); каталонцы Альгеро (15 тыс. чел.); компактные группы греков в Саленто и Калабрии (20 тыс. чел.); свыше 300 тыс. человек «германцев» в итальянских Альпах: «мокены» в Валь Ферзине, «вальсеры» в Валле д'Аоста и Пьемонте, «кимбры», или

австро-баварцы в области Верона, каринтийцы² Беллuno; более 120 тыс. албанцев в Южной Италии и Сицилии; свыше 700 тыс. человек дисперсно проживающих ладинов Доломитовых Альп (*Salvi 456–458; Buratti 26*).

Отметим, что согласно принятому в 1999 г. закону (запомнившемуся в Италии «закону № 482») все перечисленные нами выше этно-лингвистические меньшинства были признаны языковыми меньшинствами (ит. *minoranze linguistiche*) (Legge 1999). Все, но не сицилийцы, которые не подпадают под определение лингвистического меньшинства и, таким образом, если исходить из официальных критериев, представляют собой лишь население области, наделенной правами расширенной автономии ввиду существования в ней особых условий.

Как же и какими же видят себя сицилийцы?

Как уже говорилось выше, опросы затрагивали различные в возрастном отношении группы населения: 13–20 лет; 20–35 лет; 35–45 лет; 45–60 лет; лиц, старше 60 лет, в равной степени мужчин и женщин. При этом исследование охватывало представителей различных социо-профессиональных групп сицилийцев: школьные учителя; представители свободной профессии; интеллигенция и преподаватели Университета и ряда вузов Палермо; крупные предприниматели; мелкие предприниматели и торговцы; в особую группу были выделены торговцы с исторических рынков Палермо; домохозяйки; ремесленники; представители чиновничества и служа-

¹ От Каринтии, региона в Австрии. В контексте Италии – компактные группы неитальянского (австрийского) населения, проживающие на территории Фриули. Вопрос об их происхождении остается открытым: большинство исследователей полагает, что речь идет о словенцах, франкизированных в VIII–X вв.

щие; рыбаки, представляющие низшие в экономическом отношении слои населения, средний класс и так называемый «Палермо-бене» (ит. *Palermo-bene* – благополучный Палермо) – представители наиболее имущих страт населения.

Опрос проводился в различных районах/зонах Палермо (исторические кварталы центра, включая зону исторических рынков; народные кварталы центра (Кальса, Борго-Нуово, Альбергерия); бывшие пригороды, ставшие частью Палермо (Сферракавалло, Бонаджиа, ул. Орето-Нуова); центральная часть города – ул. Руджеро Сеттимо, пл. Политеама, ул. Свободы; зона «Палермо-бене» – верхняя часть ул. Свободы).

Опросный лист-анкета, заполняемый в ходе интервьюирования либо оставлявшийся для заполнения респонденту и забираемый позже, содержал ряд вопросов, предполагавших один или несколько не исключающих друг друга ответов одновременно, а именно:

- 1) «Кем Вы себя считаете?»
 - Я сицилиец
 - Я итальянец
 - Я представитель Европейского Содружества
 - Я уроженец определенной местности
 - Другое
- 2) «Какой язык Вы считаете родным?»
 - Итальянский
 - Сицилийский
 - Другой
- 3) «Какое, по-Вашему, из следующих утверждений является верным?»
 - Сицилийский – это диалект итальянского языка
 - Сицилийский – это автономный язык
 - Сицилийский – это говор

– Не знаю

4) «Считаете ли Вы, что сицилийский необходимо преподавать в школах наравне с итальянским?»

– Да

– Нет

– Не знаю;

5) «Как Вы считаете, сицилийцы, это...?»

– Нация

– Народ

– Этническое меньшинство в составе Италии

– Лингвистическое меньшинство в составе Италии

– Особая общность

– Другое

6) «Как Вы считаете, какой элемент объединяет всех сицилийцев?»

– Общность территории

– Особый язык

– Своеобразие истории

– Своеобразие культуры, обычаев

– Особый характер

– Другое

7) «Какое значение имеет для Вас тот факт, что Вы сицилиец?»

– Я горжусь этим

– Этот факт для меня очень значим

– Этот факт для меня незначим

8) «Какой исторический персонаж или герой оказал решающее влияние на судьбу Сицилии?»

– Положительное

– Отрицательное

9) «Какое значение имеет для Вас тот факт, что Вы гражданин Италии?»

– Я горжусь этим

- Этот факт для меня очень значим
- Этот факт для меня незначим
- Другое

9) «Удовлетворены ли Вы состоянием взаимоотношений Сицилии и Италии?»

- Да
- Нет
- Не знаю

10) «Каким, по Вашему, является нынешнее состояние Сицилии?»

- Автономия в экономических вопросах
- Автономия в политических вопросах
- Автономия в культурных вопросах
- Автономия отсутствует

11) «Какие проблемы должны решаться для Сицилии в первую очередь?»

- Большее финансирование области
- Проблема безработицы
- Проблема экономики
- Политическая проблема
- Проблема развития культуры
- Молодежный вопрос
- Другое

12) «Если бы в будущем административный статус Сицилии изменился, за что бы Вы выступали?»

- За большую автономию в составе Итальянского государства
- За Сицилию как независимое государство
- Другое.

Если оценивать в общем результаты опросов, то первое, что бросается в глаза – удивительная одинаковость и монолитность ответов респондентов, вне зависимости от их образовательно-культурного уровня, возраста, со-

циальной принадлежности и профессионального профиля. Так, например, практически 100% опрошенных сообщили, что считают себя сицилийцами. При этом в среде среднего класса, в основном в среде учителей и служащих, соответственно 35% и 40% опрошенных также называли себя не только сицилийцами, но и гражданами Италии. Такие же ответы дали и 15% опрошенных из «младшей группы», в основном ученики школ 13 – 15 лет, преимущественно из семей с низким социально-экономическим уровнем.

Подавляющее большинство всех опрошенных из всех социальных групп (98%) заявили, что для них необычайно значим тот факт, что они – сицилийцы, и подчеркнули, что горды этим. Всего 2% респондентов (профессиональная группа служащих) признались, что гордятся тем фактом, что они итальянцы, но уточнили, что итальянцами они себя чувствуют в той же степени, что и сицилийцами, и гордятся этой двойной принадлежностью они тоже в равной степени.

Все 100% опрошенных назвали сицилийский автономным языком, а отнюдь не диалектом итальянского. Некоторые респонденты, в основном представители интеллигенции, уточняли, что до положения диалекта, или, фактически, социолекта, сицилийский был низведен вследствие определенной политики Италии в отношении сицилийцев. Прослеживая исторические судьбы сицилийского языка, многие информаторы в этой связи цитировали «Сицилия как метафора» сицилийского писателя Л. Шаша: «...По-итальянски не говорил никто, кроме хозяев, чиновников, военных, профессуры; а диалект оставался прерогативой бедных классов, слуг...» (*Sciascia* 32), и отмечали, что такое положение вещей сохранялось в Сицилии еще в 60-е гг. XX в.

Правда, если представители народных кварталов, часто в силу более низкого культурно-образовательного уровня, ограничивались более лаконичным ответом на вопрос о том, что представляет собой сицилийский, не пускаясь в длинные разглагольствования и рассуждения, то представители, например, интеллигенции показывали хорошее знание предмета и давали глубоко фундированные ответы, апеллируя к специальным научным источникам и оперируя цитатами. Так, в частности, очень часто в ответах представителей профессорско-преподавательского состава из Университета Палермо, вне зависимости от их профессионального профиля, как у гуманистов, так и среди представителей точных наук, звучало имена Гаэтано Чиполлы (*Gaetano Cipolla*) и Джейфри Халла (*Jeffrey Hull*).

Первый, сицилиец по происхождению, отставной преподаватель итальянского языка в одном из университетов Нью-Йорка, внес огромный вклад в дело признания сицилийского самостоятельным языком и в разработку методик его преподавания. Второй, австралийский филолог, в своем научном труде «Многоязычная Италия: языки, диалекты, народы» (2001 г.) первым из несицилийских исследователей и впервые подошел к сицилийскому как к самостоятельному языку в семье неолатинских языков, а не как к диалекту итальянского языка, как это было принято в лингвистике ранее (*Hull 2001*). (Напомним, что ни В. Мейер-Любке, «классик» романского языкознания, ни профессионал-филолог столь высокого уровня, как М. С. Гурычева, ни такой специалист в вопросах романистики, как Э. Бурсье, ни прочие исследователи-романисты традиционно не относили сицилийский к числу самостоятельных романских языков, отводя ему лишь скромное место диалекта).

По поводу вопроса о необходимости преподавания сицилийского в школе мнения респондентов разделились. Около 85% опрошенных, вне зависимости от социо-профессиональной принадлежности, полагали, что этот язык заслуживает права быть предметом преподавания на его родной земле, тогда как 15% остальных информаторов либо затруднялись дать ответ (половина этой подгруппы, в основном представленная выходцами из беднейших страт населения), либо высказывались против, мотивируя подобную педагогическую меру нецелесообразной (представители самой младшей опросной группы).

Хотелось бы отметить, что среди адептов преподавания сицилийского в школе самыми рьяными защитниками этой идеи выступали школьные учителя, представители свободных профессий и интеллигенции, а также «выходцы» из зоны «Палермо-бене». В их среде, при ответе на данный вопрос, очень часто затрагивалась проблема замедленности охвата школ в деле продвижения идеи преподавания сицилийского, невзирая на то, что сицилийский региональный парламент издавал законы, поощряющие популяризацию сицилийского языка и его преподавание в рамках школьной системы.

Кроме этого, в контексте разговора о сицилийском языке, его статусе и необходимости преподавания в школе, в среде университетских преподавателей, представителей свободных профессий, интеллигенции и представителей «Палермо-бене» – то есть респондентов с более высоким культурно-образовательным уровнем – нередко возникал разговор о Европейской Хартии региональных языков или языков национальных меньшинств (ECRML), принятой Советом Европы в 1992 г., и о том, что итальянский парламент и по сей день «уходит» от ратификации многих положений Хартии, призванных защищать и спо-

существовать развитию сицилийского языка, несомненно, относящегося к тем языкам, которых касается Хартия.

В процессе опросов нас удивило и даже растрогало упоминание респондентами из низших социальных страт Центра сицилийских лингвистических и филологических исследований (CSFLS – Centro di studi filologici e linguistici siciliani), университетского научного института, созданного в 1951 г. и под протекторатом Президента Сицилийской области и Совета ректоров сицилийских университетов курирующего исследования сицилийского языка. Зачастую респонденты не знали об этой сугубо научной организации ничего, кроме факта ее существования как структуры, призванной защищать родной язык, но в разговоре с нами этот факт обрастал невероятными, достаточно сказочными подчас деталями, тем самым превращая научный академический Центр в своего рода мифологему.

Ключевым пунктом исследования, был, на наш взгляд, вопрос о том, кем себя сицилийцы ощущают и к какой категории общностей относят себя. По этому поводу мнения респондентов разделились. Подавляющее большинство респондентов, а именно свыше 95% опрошенных назвали сицилийцев самостоятельным народом (popolo), 5% ушли от ответа, мотивируя это сложностями в выборе определенного мнения.

Но при этом часть массива ответивших (30%) дало больше одного ответа, назвав сицилийцев не только народом, но одновременно и представителями особой общности, не уточняя, правда, ни что для них стоит за понятием общность, ни к какой именно общности они готовы отнести жителей Сицилии.

Еще одна подгруппа из числа ответивших, примерно 15%, определила сицилийцев не только как народ, но од-

новременно и как нацию (*nazione*). Как правило, это мнение высказывалось преимущественно в среде наиболее, на наш взгляд, радикально настроенных в силу возрастных причин респондентов, а именно среди самой младшей возрастной группы, представленной школьниками и студенчеством; также подобное мнение в нескольких случаях прозвучало из уст отдельных представителей интеллигенции и лиц свободных профессий. При этом практически все 100% опрошенных категорически опровергли возможность оценки сицилийцев как этнического или лингвистического меньшинства в составе Италии, подчеркнув, что сицилийцы, несомненно, «заслуживают большего». Отметим в этой связи, что, на наш взгляд, показателен факт определения сицилийцев большинством респондентов как «народа», а не как «нации», вопреки нашим ожиданиям: все же для большинства населения Италии, жителей Сицилии включая, термин «национа» устойчиво политизирован и интерпретируется исключительно в политическом контексте как синоним формальной совокупности сограждан единого государства.

Весьма любопытными предстают ответы на вопрос об «элементе», консолидирующем всех сицилийцев в единую общность.

Практически весь опросный массив респондентов проигнорировал пункт об общности территории, мотивируя это тем, что множество сицилийцев живет за пределами острова (нет необходимости комментировать исторический факт массовой эмиграции из Сицилии в течение практически всего XX в.), и, тем не менее, неразрывно чувствует свою связь с родиной, причем даже во 2-м – 3-м поколении иммигрантов, продолжающих позиционировать себя как сицилийцы. Также не вызвал существенных откликов и пункт об особом характере сицилийцев.

Но вот вопрос о своеобразии истории оказался ключевым. Практически 100% респондентов подчеркнули единство и исключительность сицилийцев как компактного анклава населения, сплоченного единой богатой событиями судьбой и гордящегося своей историей и своим прошлым (гордость и ощущалась, и открыто вербально декларировалась в ходе опросов). В этой связи уместно вновь вспомнить уже приводившееся выше высказывание А. Буттиты о специфике самовосприятия сицилийцев и отметить, что своеобразный взгляд назад, обращенность на свое прошлое, ностальгическое отношение к этому прошлому и негативное – к любого рода инновациям, откуда бы они не приходили, всегда было присуще сицилийцам, их психологии и мировидению.

По вопросу выбора наиболее значимого этапа в истории Сицилии мнения респондентов разделились. Подавляющее большинство (93%), вне зависимости от социо-профессиональной принадлежности, апеллировали к времени арабского завоевания и, особенно, – ко времени государства норманнов – эпохам сицилийской государственности и славы.

Небольшая подгруппа (7%), в основном это представители социальных низов Палермо, в качестве консолидирующего этапа истории указывала эпоху Второй Мировой войны и, в частности, время высадки союзников на Сицилии, которая сопровождалась страшными бомбардировками, разрушением многих кварталов Палермо и обошлась в Сицилии в 200 тыс. погибших. Показательно, что респонденты, отмечавшие в качестве наиболее значимого именно «военный этап» истории, проживают в районах Кальса, Борго-Нуово, Альбергерия – то есть тех народных кварталах древнего исторического центра Палермо, которые более всего пострадали вследствие

бомбардировок. Фактор исторической памяти объясняется тем, что современные жители данных кварталов, как правило, принадлежат к 10-му или 20-му поколению тех, кто всегда жил в этих районах города. Следует отметить, что в Сицилии необычайно сильны социо-урбанистическая структурированность, традиционность и своего рода социальная ригидность, в силу чего не только сицилийские города, но и их отдельные районы представляют собой в социально-культурном и демографическом отношении обособленные консолидированные микромиры, своего рода микрокосмы с крайне низкой во времени мобильностью населения и устойчивым составом обитателей, представляющих собой многопоколенные анклавы потомков первопоселенцев этих мест. Компактность (мы употребляем этот термин в значении сплоченности, спаянности) в целом присуща сицилийцам на этническом уровне, причем как в социо-демографическом, так и в психологическом смысле.

Забегая вперед, в контексте разговора об оценке сицилийцами собственной истории, уместно отметить, что на вопрос об историческом персонаже, оказавшем решающее влияние на судьбу Сицилии, респонденты дали весьма значимые в контексте нашего разговора об идентичности ответы. Так, в качестве негативного героя большинство информаторов (74%), вне привязки к социо-профессиональным стратам, указали Дж. Гарибальди, подчеркнув, что его действия по включению Сицилии в состав объединенной Италии были поистине фатальны для Сицилии. В качестве же положительного героя 82% респондентов, представляющих самые разные социальные слои от «низа» до «верх», вне зависимости от культурно-образовательного уровня, указали уже упомянутого выше короля норманнов Рожера II (!).

Но не только история фигурировала в качестве объединяющего сицилийский народ элемента; наряду с ней в ответах 85% респондентов был также отмечен язык. Кроме того, 87% информаторов, помимо истории и языка, подчеркнули роль культуры как фактора консолидации сицилийцев в единую общность. Правда, в зависимости от социальной и профессиональной принадлежности респондентов, а также их культурно-образовательного уровня во главу угла ставились различные аспекты культуры.

Так, в среде выходцев из зоны «Палермо-бене», среди представителей интеллигенции и представителей свободных профессий в ответах фигурировали древнегреческие памятники Селинунта и Агридженто, средневековые фрески палермского дворца Палаццо Аббателлис и Дворца инквизиции Стери, живопись средневекового художника Антонелло да Мессины, а также многочисленные произведения сицилийской литературы – то есть, образно говоря, символы «высокой культуры».

Респонденты же, например, относящиеся к среднему классу, говоря о культуре, апеллировали к несколько другого рода ценностям. Речь шла, например, о многочисленных праздниках и праздничных ритуалах, вновь поднимался разговор о сицилийском языке как средстве культурной и социальной коммуникации, затрагивалась тема фольклора, традиционных торговли и ремесел. Фигурировали и знаменитые сицилийские художники – Ренато Гуттузо, Сальваторе Бонанно. Огромное внимание уделялось сицилийской литературе как явлению, объединившему плеяду знаменитых писателей, таких, как Дж. Томази ди Лампедуза, Л. Пиранделло, Дж. Верга, Л. Капуана, С. Квазимодо, Л. Шаша, А. Камиллери, писавших, правда, преимущественно на итальянском языке (исключение составляют поэт Иньяцио Буттита, слагав-

ший стихи только на сицилийском языке, и в меньшей степени – Андреа Камиллери, который щедро разбавляет итальянский язык основного повествования обильными сицилийскими «инклузами»).

Кроме этого, немалое внимание уделялось традициям, причем имелись в виду и локальные поведенческие традиции, стереотипы и нормы, а также так называемой «социальной культуре» (*cultura sociale*), под которой респонденты понимали привычные устоявшиеся местные институты взаимоотношений – межличностных и межгрупповых.

Если говорить об информаторах «из народа», населяющих центральные исторические районы города и периферические кварталы, то под культурой понимались преимущественно богатейшие и уникальные ритуалы и обычай, сопровождающие многочисленные праздники, которыми изобилует сицилийский календарь.

Но при этом неожиданным для нас оказался тот факт, что представители, как низших социальных страт, так и среднего класса, и даже изредка – интеллигенции и социально-экономической и культурной «элиты» сицилийского общества, давая подчас диаметрально противоположные ответы в отношении культурных ценностей, способствующих сплочению сицилийцев как единой общности, дружно указывали на сицилийскую кухню, как на элемент консолидации и подчеркивали ее роль, как средства выражения культурной «самости» сицилийцев.

Сицилийская кухня, несомненно, представляет собой весьма яркий и самобытный феномен (такой историк, как Дж. Дики, считает ее самой разнообразной кухней в Италии – Дики 2012: 17), очевидно заслуживающий внимания и изучения. Эта архаичная и самобытная система питания изобилует многочисленными яркими, не имеющими аналогов в европейской гастрономической

традиции феноменами, категориями и институтами. Более того, сицилийскую кухню, по сравнению с другими локальными кулинарно-гастрономическими системами, как в Италии, так и в Европе в целом, отличает не только максимальная приближенность к ее архаичным первоосновам и матрицам, но и полнота сохранности ее как комплекса блюд и составляющих в их первоначальном виде.

Тем не менее, повторим, для нас оказалась удивительной столь единодушная апелляция к традиционной сицилийской кухне, как к консолидирующему элементу и как к средству выражения локальной «самости». Стоит предположить, что кухня для сицилийцев на настоящем этапе выступает не только как значимый сам по себе факт их культурного бытия, а как нечто большее, несущее особую смысловую нагрузку.

Свет на данную ситуацию проливают слова одного из наших респондентов, бывшего преподавателя института, а ныне владельца небольшой книжной лавки: «Наша кухня – это то единственное, что за нами признает Италия, вся наша история, самобытность, культура сводятся теперь к кухне. Мы в резервации, и единственное наше право – стряпать как раньше, тогда за нами признают право считать себя теми, кем мы на деле являемся» (*«La nostra cucina è quell'unica cosa che l'Italia ci riconosce; tutta la nostra storia, originalità e cultuta ormai si riducono solo al modo di cucinare. Siamo in una sorta di riserva ed il nostro unico diritto è quello di cucinare come prima, e così che ci daranno il diritto di riconoscerci per quello che in realtà siamo»*). Подобные слова тут же вызывают в памяти фразу каталонского националиста Феррана Агульо, заявившего однажды: «Кatalонцы – особая нация, потому что у них есть свой язык, свой свод законов и своя кухня» (Ричардсон 2010: 282).

Результаты проводившихся нами ранее, в 2008 – 2012 гг. полевых изысканий, посвященных состоянию гастрономии в Сицилии, также позволяют утверждать, что в сознании большинства сицилийцев локальная система питания фигурирует, как отличительный признак их самобытности и «самости» Сицилии, как историко-культурного региона, и что, более того, именно этот сформировавшийся в веках гастрономический комплекс фигурирует в ответах опрошенных в качестве основания для самоопределения себя как «народа» – «Мы – народ, потому что у нас есть своя кухня» («Siamo un popolo, perché abbiamo una nostra cucina»).

В этой связи уместно предположить, что подобный интерес к сицилийской кухне, усилившаяся и подогретый в последние годы в Сицилии под благодатным предлогом развития туризма, детерминирован возможностью использовать тот едва ли не единственный «легитимный» и допущенный Италией способ сицилийцев «заявить о себе», как об особом культурном сообществе. Одновременно тот факт, что в ответах респондентов в качестве культурного консолидирующего сицилийцев воедино элемента сегодня фигурирует кухня, является дополнительным индикатором того, что «неладно что-то в датском королевстве», – а именно того, что взаимоотношения Италии и Сицилии далеки от оптимальных, или, по крайней мере, что эти взаимоотношения предстают далекими от оптимальных в видении сицилийцев.

Действительно, на вопрос об удовлетворенности жителей Сицилии состоянием взаимоотношений этой области и Италии практически все респонденты (95%) ответили отрицательно (5% воздержались от ответа), негативно оценивая состояние этих взаимоотношений; при этом очевидно, что часто респонденты, не ограничиваясь сухими и лапидарными ответами на поставленный вопрос, как-то комментировали затронутую тему.

В этой связи хотелось бы привести один любопытный эпизод, связанный с ответами на вопрос о взаимоотношениях Сицилии и Италии, отмеченный во время работы в зоне Кальса (Kalsa) – народном, едва ли не самом древнем квартале исторического центра Палермо, населенном представителями самых бедных слоев палермского общества. Один из информаторов, 60-летний ремесленник-скобарь, в контексте разговора о том, кем ощущают себя сицилийцы, сказал: «Мы – Китай Европы и негры Италии» (*«Siamo i cinesi dell’Europa e i negri (сиц. – i nivuri) d’Italia»*), причем сказанное прозвучало без малейшего уничижения, и, скорее, без всяких эмоций, как констатация факта. Примечательно то, что данная фраза буквально, слово в слово повторяет высказывание одного из героев романа Э. Шарль-Ру «Забыть Палермо» (Шарль-Ру 1969: 96), – произведения, о котором наш респондент, по его уверениям, никогда и не слышал.

В связи с отмеченным выше, нам хотелось бы привести некоторые высказывания сицилийцев, прозвучавшие несколькими годами ранее, в ходе опроса, проводившегося нами в Сицилии и имевшего цель осветить различные стороны восприятия сицилийцами иммигрантов и причины особой толерантности по отношению к ним, отличающей в этом плане Сицилию от других областей Италии (Фаис 2013: 412–413). В контексте настоящего исследования эти былые высказывания, оченьозвучные приведенному выше, приобретают особую значимость, красноречиво иллюстрируя исторически сложившиеся взаимоотношения Сицилии с Италией, а в целом – со всеми теми, «кто с Севера».

Так, например, приведем мнение Марио, торговца фруктами на рынке Капо в Палермо. Комментируя ситуацию с иммигрантами, он говорил: «Нас (сицилийцев –

О. Ф.) всегда угнетали и унижали «эти с Севера». Мы для них были хуже китайцев, хуже «и nivuru». Мы все это на своей шкуре прочувствовали. И теперь, когда пришли «эти бедолаги, эти несчастные» (*«chisti pouri cristiani»*), которым хуже, чем нам, мы их жалеем. Сицилийский народ благородный, у нас есть достоинство, что бы про нас ни говорили, и мы уважаем это достоинство в других...».

Вдова весьма обеспеченного нотариуса Элеонора, классическая представительница «Палермо-бене», считала, что помочь иммигрантам, а главное – поддержать их морально, – христианский, а главное – «национальный» долг островитян (*“nostro dovere nazionale”*): кому, как не сицилийцам, знать, что такая эмиграция, унижения, расизм. Толерантность к «пришлым» в Сицилии – это, на ее взгляд, солидарность униженных с униженными, «сирых» с «сирыми».

Паоло, банковский клерк, подчеркивал, что «странноприимность» сицилийцев, в том числе и в отношении мигрантов, это историческая традиция Сицилии, где с древнейших времен смешивались разные культуры. Леллука, служащий мэрии, сказал, что доброе отношение сицилийцев к пришлым есть отражение солидарности «исторически униженных» (*«storicamente umiliati»*) с «современными униженными» (*«umiliati di oggi»*).

Возвращаясь к настоящему сообщению, отметим, что свет на степень и характер неудовлетворенности сицилийцев как взаимоотношениями с Италией, так и своим местом в составе итальянского государства помогли пролить ответы и на следующий вопрос анкеты, касающийся видения респондентами актуального состояния Сицилии. В этом пункте исследования нам пришлось констатировать большой разброс ответов в зависимости от принадлежности респондентов к различных социо-еко-

номическим и культурным стратам, а также то, что часто респонденты давали одновременно больше одного ответа.

Так, представители «элиты» сицилийского общества, предприниматели и представители свободных профессий (33% от общего массива опроса) в большинстве своем сотовали на сильную ограниченность автономии Сицилии в политических и особенно – в экономических вопросах. В частности, декларировалась невозможность для Сицилии в условиях Италии и особенно – Европейского Сообщества идти «своим» экономическим путем и развивать в полной мере те отрасли экономики, которые на взгляд сицилийцев, принесли бы этой исторически аграрной области наибольшую выгоду – сельское хозяйство, легкую промышленность, туризм. Некоторые представители этой категории респондентов отмечали также ограниченность культурной автономии Сицилии и одновременно давали ответы о полном отсутствии реальной автономии.

Представители среднего класса в большей степени, по сравнению с вышеотмеченными респондентами, не затрагивая темы политики, констатировали отсутствие экономической автономии и возникающие вследствие этого многочисленные проблемы – безработицу, отсутствие перспектив экономического развития области, более низкую, чем на материковой Италии, заработную плату. Учителя часто подчеркивали сложность и длительность проведения в жизнь школьных реформ по преподаванию сицилийского языка. В этой среде отмечали недостаточность экономической и культурной автономии Сицилии. В нескольких ответах отрицалось наличие автономии и указывалось на полное подчинение области Италии.

Информаторы из «народной» среды (32% от общего массива опроса) говорили преимущественно о конкретных наболевших вопросах: высоких налогах на торговлю,

низких продажах, безработице, особенно острой среди молодежи, экономическом кризисе, но все же давали и более обобщенные ответы на поставленные вопросы. Так, в этой среде 20% респондентов указали на неполноту политической автономии, 80% – на необходимость расширения автономии экономической. Одновременно 10% представителей этой среды говорили об отсутствии культурной автономии, а 20% – о полном отсутствии автономии.

Какие проблемы должны решаться для Сицилии в первую очередь? Этот вопрос также породил разнообразные ответы. Свыше половины всех респондентов (54%) высказывались за большее финансирование области, а 60% – за решение проблем локальной экономики в целом. Многие (63%) в качестве одной из первоочередных задач видели решение проблемы безработицы, особенно среди молодежи. Достаточно большое число респондентов (27%) считала, что наибольшей актуальностью обладает проблема развития локальной культуры.

Но, невзирая на широкий диапазон ответов, в целом подавляющее большинство (81% всех прошенных) в первую очередь высказались за расширение автономии области и за усиление ее независимости от воли Италии и от решений Европейского Сообщества. Ряд респондентов из наиболее молодой возрастной страты, представляющих студенчество и в силу этого более радикально настроенных (4%), а также некоторые представители интеллигенции (6%) отмечали, что готовы высказаться в пользу Сицилии как независимого государства в будущем, но одновременно признавали полную утопичность и несбыточность таких чаяний и мечтаний.

* * *

Подводя итог всему вышесказанному, хотим в самых общих чертах на основе полученных эмпирических результатов обрисовать наше видение того, кем сицилийцы себя ощущают и вследствие этого, кем являются.

Нам представляется, что в отношении сицилийцев неправомочно применение определения «этническое» или «лингвистическое меньшинство», вне зависимости от того, насколько сами сицилийцы приемлют подобное определение (а наше исследование, пусть даже только на примере Палермо, показало, что сицилийцы отвергают такой статус). Точно так же неприемлемо и определение их как нации, ибо оно все же предполагает наличия государственности; кроме того, в контексте Италии термин «нация» устойчиво политизирован и синонимичен сообществу сограждан государства.

Очевидно, что сицилийцы представляют собой историческую общность людей, отличающуюся единством общего ряда признаков – языка, культуры, территории, исторического прошлого; более того, добавим, представители этой исторической общности обладают еще и ярко выраженной осознанной идентичностью, самосознанием.

В силу этого возможно отнести сицилийцев как устойчивый и компактный анклав (на наш взгляд, сицилийцы продолжают оставаться компактным анклавом населения, невзирая на их дисперсность по миру и на наличие многочисленных диаспор как в Старом, так и в Новом Свете) к числу особых этнических или, скорее, этно-культурных общностей. Невзирая на то, что термин «народ» в контексте Италии также весьма политизирован, как мы это видели выше, нам представляется правомочным разделить взгляд сицилийцев на себя как на самостоятельный народ, народ, несомненно, в культурно-этническом

смысле, но также, в соответствии с чаяниями жителей Сицилии, народ и в политическом смысле.

Повторим сказанное выше: мы не ставили своей целью ни анализ взаимоотношений Сицилии и Италии с политической точки зрения, ни анализ сущности предоставленной Сицилии автономии. Но даже столь поверхностное исследование, как проведенное нами в Палермо, показывает неприятие сицилийцами рамок этой автономии и их потребность в расширении их, равно как и в признании сицилийцев Италией чем-то большим, чем просто население области, наделенной специальным статутом автономии.

Литература

- Дики 2012 – Дики Дж. Delizia! Эпическая история итальянцев и их еды.* М.: Вече, 2012.
- Европейская интеграция 2009 – Европейская интеграция и культурное многообразие. Часть 1-3.* М.: ИЭА РАН, 2009.
- Ричардсон 2010 – Ричардсон П. Поздний обед.* СПб.: Амфора, 2010.
- Фаис 2013 – Фаис О. Д. Мигранты в Сицилии: восприятие их местным населением и проблемы толерантности // Очерки о европейской идентичности и многокультурности.* Отв.ред. М.Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2013.
- Шарль-Ру 1969 – Шарль-Ру Э. Забыть Палермо.* М.: Прогресс, 1969.
- Amari 2003 – Amari M. Storia dei Musulmani in Sicilia.* P. I. Vol.III. Firenze, 2003.
- Barbagallo 2013 – Barbagallo F. La questione italiana. Il Nord e il Sud dal 1860 ad oggi.* Roma – Bari, 2013.
- Buratti. – Buratti. G. Nazioni proibite e glottofagia // «Et-nie».* №.8. P. 2–6.
- Buttitta 2006 – Buttitta A. Prefazione // Coria G. Profumi*

- di Sicilia. Il libro della cucina siciliana. Catania. 2006.
- Farina* 2003 – *Farina S. Dolcezze di Sicilia. Arte, cultura, storia e tradizione dei dolci e della pasticceria siciliana.* Palermo. 2003
- Hull* 2001 – *Hull G. Polyglot Italy. Languages, Dialects, Peoples.* Ottawa: Legas, 2001.
- Legge – Legge N 482/99 – *Gazzetta Ufficiale.* N. 297. 20 dicembre 1999.
- Manuale 1971 – Manuale per i deputati. Palermo: Assamblea Regionale siciliana, 1971.
- Miliziano* 2009 – *Miliziano M. Io, siciliano... Tra orgoglio e disincanto.* Palermo. 2009.
- Natoli* 1935 – *Natoli L. La storia di Sicilia.* Palermo, 1935.
- Nicolai* 1990 – *Nicolai R. L'Italia regionalista.* Roma: Riuniti, 1990.
- Pitrè* 1978 – *Pitrè G. Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane.* Vv. 1417. Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano; V. 25. La famiglia, la casa, la vita del popolo siciliano. Palermo: Il Vespro, 1978.
- Romano* 1999 – *Romano E. Alla ricerca delle radici.* Messina, 1999
- Salvi* 1973 – *Salvi S. Le nazioni proibite.* Firenze: Vallecchi, 1973.
- Sciascia* 1979 – *Sciascia L. La Sicilia come metafora.* Milano: Mondadori, 1979.
- Sicilia 1984 – Sicilia. Firenze – Torino – Roma: Fr. Bocca, 1894.
- Smith* 1970 – *Smith D. M. Storia della Sicilia medievale e moderna.* Bari: Laterza, 1970.

Институт этнологии и антропологии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН

Научное издание

**Европа меньшинств – Меньшинства Европы
Этнокультурные, религиозные и языковые группы**

**Отв. редакторы и составители
М.Е. Кабицкий, М.Ю. Мартынова**

Компьютерная верстка Н.А. Белова

Подписано к печати 10.12.2015

Формат 60×84 1/16 Тираж 500 экз.

12,6 уч. изд. л.

Заказ № 42

Отпечатано в типографии
ФГБНУ «Росинформагротех»