

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

---

**ОЧЕРКИ О ЕВРОПЕЙСКОЙ  
ИДЕНТИЧНОСТИ И  
МНОГОКУЛЬТУРНОСТИ**

---

Отв. редактор-составитель М.Ю. Мартынова

МОСКВА  
2013

ББК 63.3-36(4)+63.5(3)  
УДК 39+94.4(4)

*Рецензенты:*  
*д.и.н. Л.Б. Заседателева*  
*к.и.н. Н.А. Лопуленко*

О-95 Очерки о европейской идентичности и многокультурности: Сборник / Под ред. М.Ю. Мартыновой. М., ИЭА РАН, 2013. 480 с.

Сборник посвящен современным тенденциям в динамике этнокультурного облика Европы под воздействием интеграционных процессов, глобализации и миграции населения. Данные исследования основаны на результатах полевых изысканий социально-антропологического характера в различных регионах Европы, многочисленных интервью, анализе юридических актов, статистических данных и других письменных источников.

**ISBN 978-5-4211-0084-3**

© Институт этнологии и антропологии РАН – 2013  
© Колл. авторов – 2013

## СОДЕРЖАНИЕ

### **Мартынова М.Ю.**

Введение в изучение европейской идентичности и  
многокультурности.....5

### *Часть 1.* **ИДЕНТИЧНОСТЬ**

### **Кауганов Е.**

Дискурс национальной идентичности  
в послевоенной Германии.....11

### **Руднев В.В.**

Некоторые аспекты становления  
шотландской идентичности.....74

### **Устинова М.Я.**

Национальные меньшинства Латвии: история  
и современные проблемы соблюдения прав.....96

### **Фаис О.Д.**

Мигранты в Сицилии: восприятие их местным  
населением и проблемы толерантности.....171

### **Шлыгина Н.В.**

Этнические меньшинства Финляндии:  
социальный статус и проблемы дискриминации  
(конец XIX – начало XX вв.).....259

*Часть 2.*  
МНОГОКУЛЬТУРНОСТЬ

<b><i>Заринов И.Ю.</i></b>	
Польский этнонациональный феномен и его отражение в культуре XX века.....	298
<b><i>Любарт М.К.</i></b>	
Праздник «Фес-ноз» как явление в современной культуре бретонцев.....	323
<b><i>Остроух И.Г.</i></b>	
Русские на Кипре.....	359
<b><i>Фаис О.Д.</i></b>	
«Исторические рынки» в Сицилии как форпосты сохранения традиционной культуры.....	389
<b><i>Кучерова И.</i></b>	
Ásatrúarfélagið – исландский опыт реконструкции традиционных верований.....	418
<b><i>Сорокина Е.А.</i></b>	
Школьное образование в Швеции в современных условиях.....	457
<b><i>Наши авторы.....</i></b>	<b>478</b>

М.Ю. МАРТЫНОВА

**ВВЕДЕНИЕ В ИЗУЧЕНИЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ  
ИДЕНТИЧНОСТИ И МНОГОКУЛЬТУРНОСТИ**

---

---

Статьи этого сборника, подготовленные сотрудниками Центра европейских и американских исследований Института этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая РАН, являются результатом работы по теме НИР «Этнокультурные трансформации в зарубежном мире». Они посвящены современным тенденциям в динамике этнокультурного облика Европы под воздействием интеграционных процессов, глобализации и миграции населения. Данные исследования основаны на результатах полевых изысканий социально-антропологического характера в различных регионах Европы, многочисленных интервью, анализе юридических актов, статистических данных и других письменных источников. Выводы, сделанные из анализа эмпирических материалов и теоретических положений, на наш взгляд, будут способствовать более объективному и убедительному подходу к поставленной проблеме в целом, позволят продемонстрировать общие на современном этапе тенденции в развитии регионализма и идентичностей в Европе.

В наши дни социокультурные трансформационные процессы в Европе обусловлены многими обстоятельствами, это и усилия европейского сообщества по созданию единой Европы, и события, происходящие в Восточной части региона, и миграционные потоки, устремленные сюда. Востребованность исследования европейского региона в ракурсе взаимодействия иденти-

чности и культуры объясняется тем, что в эпоху глобализации экономических и социальных процессов, унификации технологий, интеграционного движения, массовой коммуникации и миграций проблема идентичности и самоидентификации приобретает новое звучание во всем мире. Распространенные особенно широко в XX веке формы идентичности (этнической, национальной и др.) дополняются в наши дни идентичностью региональной, также не новой, но в значительной степени модифицированной по сравнению с прошлыми веками. Бурное развитие европейского регионального строительства, в том числе создание еврорегионов, во многом изменили представления о европейском ландшафте. Еще один аспект проблемы – роль государственных границ, гражданских и иных идентичностей в интеграции общества. По мнению авторов, особенности социально-культурных процессов в «большой Европе» среди прочего требуют уточнения комплекса наиболее существенных взаимозависимостей и взаимосвязей между социальной, культурной политикой европейских государств и другими ключевыми внутренними и внешними сферами функционирования региона.

Традиционно считается, что богатый материал для антропологов (этнологов) дают примитивные сообщества, тогда как процессы глобализации и унификации сводят на нет культурные отличия. В книге речь идет о высоко индустриальном обществе, каковым является Европа. Не случайно существуют такие понятия, как европейская культура, европейское пространство, европейский образ жизни. Значительная часть решений в современном мире принимается и ставится на европейском уровне. В то же время современное общество является продуктом мобильности и миграции населения. Мир становится все более поликультурным. Приток мигрантов актуализировал и политизировал тему межкультурного взаимодействия. Одновременно уменьшает-

ся готовность иммигрантов и эмигрантов полностью ассимилироваться с культурой принимающей стороны, а глобальная стандартизация мировой цивилизации провоцирует пробуждение локальных культур. Характерным признаком Европы является культурное многообразие на небольшом пространстве. Но где существует многообразие, там существуют и разделяющие стены. В связи с этим в начале XXI века все громче стал звучать вопрос о будущем Европы в контексте проблемы европейской идентичности. Языковые общности и регионы стали вновь задумываться о своей культурной самобытности. Положение иностранцев оказалось чрезвычайно актуальной темой, в подходах к которой заметны этнонационалистические черты.

Важнейшим аспектом изучения обновленной Европы является проблема соотношения стратегий регионального развития и процессов самоидентификации в современных условиях расширения территории Европейского Союза. Как же включение в единую Европу сказывается на менталитете и идентичности «новых европейцев»? Какие культурные напластования предшествующей эпохи наиболее живучи в сегодняшний период социального обновления Восточной Европы? Структура ЕС в определенной степени способствует развитию множественных, нежели исключительных идентичностей<sup>1</sup>. В то же время, как отмечают некоторые авторы, хотя процесс европеизации, как правило, концептуализируется на признании универсальных ценностей и принципов мультикультурализма, этим представлениям противоречат альтернативные дискурсы о европейской идентичности, которые подчеркивают особенное, в том числе выдвигая на первый план определенные культурные традиции. Такие тенденции показывают, что европеизации как утверждению постнационального порядка могут быть противопоставлены дискурсы исключительности<sup>2</sup>.

Нельзя забывать и о том, что идентичность часто оказывается тем фактором, который может использоваться в качестве не только созидательной, но и разрушительной силы. В некоторых государствах наблюдается движение за признание автономий (порой крайне широких) их регионов, в других разгораются региональные националистические движения за объединение с соседними государствами. Изменение политических границ или их статуса, эксперименты с использованием региональных стратегий могут привести к серьезным социально-политическим и этнокультурным последствиям. Поэтому изучение взаимовлияния регионализма и идентичности, анализ теоретических построений и эмпирического материала по данной проблеме, представляется сейчас крайне важным. Вдвойне полезным видится обращение к материалам европейских регионов, названия которых часто являются уже нарицательными благодаря случившимся там острым конфликтам на почве распределения ресурсов и властного представительства.

Во многих аспектах девяностые годы прошлого века стали своеобразным водоразделом между «старой» и «новой» Европой. Буквально на наших глазах возник новый объект исследования для историков, социологов, политологов, психологов и т. д. Антропологи в свою очередь столкнулись с проблемой разработки методики изучения европейцев, поскольку происходящие изменения радикальны, неожиданны, часто скрыты или имеют поверхностную интерпретацию. Культурно значимые в прошлом элементы играют роль «ложных друзей переводчика», конъюнктурные соображения и превратно истолкованная «политкорректность» сковывают творческую мысль, поэтому нередко отечественные и зарубежные публикации о «новой Европе» блещут только лозунгами или статистической частью.



Анализ трансформации этнокультурных традиций в Европе означает, прежде всего, внимание к современным проблемам социокультурного развития европейского общества (семейные ценности, формы социального поведения, конфликты и общественные движения с этнической окраской и др.). «Цивилизация потребителей» в городах, скромные и работающие представители среднего и мелкого фермерского хозяйства, активисты этнических меньшинств, современная семья и т. п. представляют для исследования богатый и в основе своей – антропологический и этнологический материал. Мы сосредотачиваем внимание на проблеме открытости повседневной культуры к иному, выделив такой аспект этого явления, как европейский образ жизни в диалоге различных культурных традиций, а также анализируем роль государства в сфере «национальной политики» и связанные с этим системные и локальные адаптации этнических групп и мигрантских сообществ.

Важный методологический принцип нашей работы – европейское пространство рассматривается как единое и открытое сравнительному анализу поле исследований. Регионы, составляющие это пространство, имеют сходные проблемы и специфику, которые во многом детерминированы созданными на протяжении длительных исторических периодов условиями их политического и этнокультурного развития.

Актуальность теме придает и то, что опыт Европы имеет важное значение для современной России. Единство в многообразии, сосуществование различных идентичностей, прием мигрантов, привлечение иностранной рабочей силы становятся важной задачей внешней и внутренней политики нашей страны. Социальные проблемы, которые влечет за собой взаимовлияние культур местного и пришлого населения, требуют их научной проработки, изучения подхода других стран к данному явлению. В

этом контексте актуально также исследование институциональных механизмов, которые позволяют развиваться различным формам региональной интеграции, а расширение Евросоюза на Восток ставит перед российскими учеными и политиками ряд вопросов не только внешнеполитического и экономического характера, но также стимулируют научную мысль к анализу этнокультурных и ментальных аспектов этого явления, принципиальных для России.

<sup>1</sup> Journal of Ethnopolitics and Minority Issues in Europe (JEMIE). Issue 2 (2002)/ [http://www.ecmi.de/jemie/download/Focus2-2002\\_Diez.pdf](http://www.ecmi.de/jemie/download/Focus2-2002_Diez.pdf).

<sup>2</sup> *Trimikliniotis Nicos*. The Location of Cyprus in the Southern European Context: Europeanization as Modernization? // *The Cyprus Review*. Vol. 13. № 2. 2002. P.47–73.

*ЧАСТЬ I.*  
*ИДЕНТИЧНОСТЬ*

---

---

**Е. КАУГАНОВ**  
**ДИСКУРС НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**  
**В ПОСЛЕВОЕННОЙ ГЕРМАНИИ**

---

---

**Введение**

Данная работа посвящена проблемам послевоенной и современной немецкой идентичности, формирование которой происходило в процессе глубоких структурных изменений, обусловленных прежде всего последствиями Второй мировой войны.

Речь идет о структурных изменениях, о резком переломе немецкого национального самосознания потому, что, как справедливо отмечает немецкий историк Вернер Конце, после 1945 г. немецкое общество пережило фундаментальный разрыв государственного, национально-политического и культурного континуитета<sup>1</sup>. Значение этого разрыва невозможно переоценить. После 1945 г. немецкая нация радикально дистанцировалась наряду с национал-социализмом и от масштабного комплекса предвоенной идентичности, от многих традиционных институтов, ценностных ориентаций, сложившихся убеждений и стереотипов<sup>2</sup>. Ни одна европейская нация не знала в новом и новейшем

времени столь резкого разрыва континуитета и параллельного демонтажа прежней национальной идентичности, как Германия. Вторая мировая война и ее последствия несомненно обозначили коренной перелом в немецком самосознании и маркируют собой важнейшую линию дисконтиитета немецкой истории и немецкой идентичности<sup>3</sup>. В этом заключается исходный тезис работы.

Дефиниции концепта идентичности, которых автор придерживается в настоящей работе, опираются на разработки преимущественно немецких ученых, исследования которых и положены в основу данной работы. Несмотря на наличие различных нюансировок в определениях, консенсус между различными трактовками как национальной идентичности в целом, так и немецкой идентичности в частности, в принципе установим.

Как отмечают Вернер Вайденфельд и Карл-Рудольф Кортэ<sup>4</sup>, идентичность конституируется из следующих когерентных компонентов: 1. Отношение к прошлому. Накопление в коллективной памяти достойных воспоминания событий («история обосновывает идентичность»). 2. Актуальная социальная и политическая диспозиция («современность утверждает идентичность»). 3. Проект (цели и намерения), направленный на реализацию в будущем («будущее формирует идентичность»)<sup>5</sup>. Другой немецкий исследователь, Вольфганг Бергем, трактует идентичность как динамический континуум, строящийся на исторической памяти общества, в значительной мере находящийся под влиянием отдельно взятых индивидуумов (главным образом, интеллигенции), которые расставляют акценты и фильтруют те или иные аспекты исторического прошлого<sup>6</sup>. Центральное значение коллективной памяти для национальной идентичности отмечено также В. Брюкнером и М. Хальбваксом. По замечанию этих двух исследователей, если не существует коллективной па-

мяти, то нет и общности, и, следовательно, идентичности<sup>7</sup>. Процесс памяти соединяет прошлое с настоящим и будущим коллектива, что делает ее центральным ресурсом коллективного самоопределения, политической легитимации и социальной мобилизации<sup>8</sup>. Прошлое актуально существует посредством коммуникации, дискурса, нарратива. В самом широком смысле сюда относятся межличностное общение, дебаты, телевидение, памятники и монументы, а также и историография, ибо она участвует в выработке исторического сознания, трактуя прошлое<sup>9</sup>. Все это одновременно является и медиумом, и результатом базирующейся на памяти коммуникации<sup>10</sup>. Таким образом, коллективная память и связанная с ней рецепция собственного исторического прошлого – фундаментальный и ключевой фактор национальной идентичности<sup>11</sup>.

Предметом исследования является специфика и структура послевоенной немецкой идентичности и доминантные дискурсы, через которые она выражается. Целью работы является попытка ответить на следующий вопрос: как совокупный образ немецкого «прошлого» (под которым в немецкой историографии подразумевается нацистская диктатура, Вторая мировая война, военные преступления Вермахта и геноцид европейских евреев, обозначаемый в историографии термином «Холокост»), рефлексировался на разных этапах послевоенной истории немецким обществом и какое влияние эта рефлексия оказывала на становление послевоенной немецкой национальной идентичности?

Достижение цели исследования предполагает решение следующих задач:

1. В историографическом обзоре дать характеристику исторического контекста, в котором проходило становление не-

мецкой идентичности, то есть ретроспективно проследить генезис немецкой идентичности, причины ее своеобразия, механизмы ее развития и осветить ее фундаментальные силовые линии до 1945 г.

2. Выяснить, какими чертами была отмечена немецкая идентичность в условиях поствоенной разделенной Германии; обозначить ее конститутивные и доминантные дискурсы.

3. Осуществить экспозицию узловых моментов развития немецкой идентичности после воссоединения Германии в 1990 г.

4. Затронуть современные этнопсихологические процессы в Германии и тенденции немецкой идентичности в условиях постиндустриального общества и глобализации.

Теоретической основой работы выступают концепции, выработанные преимущественно немецкой наукой. Методом, избранным ввиду специфики и аспектиции темы в качестве основного инструмента данного исследования, является дискурс-анализ и элементы исторической герменевтики. Характером темы также обусловлен в целом историографический характер работы. Методологическая сложность работы заключается в том, что зачастую отсутствуют адекватные русские эквиваленты специфическим научным категориям и терминам, разработанным немецкой наукой в отношении проблематики немецкой идентичности, что в некоторых случаях затрудняет понимание семантики этих терминов. Ввиду этого, в тех случаях, когда это необходимо, автор приводит рядом с русским переводом этих терминов их оригинальное немецкое написание.

Актуальность темы исследования вытекает из двух принципиальных соображений. Во-первых, как отмечает Отто Данн, распад немецкого национального государства (после 1945 г.),

очевидно, представляет собой уникальное явление новейшей истории<sup>12</sup>. Во-вторых, как констатируют Корте и Вайденфельд, немецкий вопрос – это во все времена европейский вопрос, а европейский вопрос – это во все времена немецкий вопрос<sup>13</sup>. Эта сжатая формула означает, что Германия, будучи традиционным «сердцем» Европы, центральной европейской державой как в географическом, так и в политико-экономическом плане, во многом детерминирует и резонирует логику европейского развития. Без осмысления пути развития Германии в двадцатом (и двадцать первом) веке и его значения невозможно никакое адекватное представление о современной Европе как таковой.

### **Историографический обзор**

До настоящего момента отечественная этнологическая и социологическая наука обходила проблему немецкой идентичности в вышеупомянутых аспектах стороной. До сих пор не имеет места практически ни одна значительная российская публикация. Эти лакуны в отечественной историографии весьма незначительно компенсируются переводами работ немецких и англоязычных исследователей. Поэтому обратимся в первую очередь к немецкоязычной литературе, проблематика немецкой идентичности в которой, по более чем понятным причинам, разработана наиболее широко и последовательно.

Проблема немецкой идентичности является междисциплинарной, привлекающей внимание не только этнологии, но и социологии, социальной антропологии, политологии и т. д. Литература, прямо или косвенно касающаяся всего комплекса вышеназванных проблем, чрезвычайно обширна и многообразна. При этом ее междисциплинарное многообразие, обусловленное

соответствующим характером темы, заключает в себе определенную трудность, так как за ним, к сожалению, стоит отсутствие целостности, структурированности, сложность систематизации. Немецкая литература, первый значительный этап развития которой приходится на 1970-е гг.<sup>14</sup>, столь многочисленна и дискретна, что ее подробный историографический анализ, классификация и дифференциация вышли бы далеко за рамки данной работы и выросли бы до масштабов самостоятельного исследования. Поэтому в данном историографическом обзоре будет лишь дана характеристика наиболее важных, по нашему мнению, трудов.

Условно можно поделить весь массив литературы на две категории. Первая категория – литература общего содержания, в которой дан аналитический обзор истории становления немецкой национальной идентичности главным образом до 1945 г. с акцентом на структурно-историческом, структурно-идеологическом плане и чья функция заключается в подготовительном введении в проблематику темы. Вторая непосредственно посвящена анализу генеалогии и развития поствоенной немецкой идентичности. Подавляющее большинство работ представляет собой историографические и теоретические исследования.

В рамках историографического обзора первый блок имеет особое значение, так как он нацелен на то, чтобы в компактном виде осуществить своего рода экскурс-введение в комплексную проблематику немецкой идентичности и вместе с тем обрисовать основные историографические интерпретации. Автор сознательно вынес данный очерк не в основную, а в историографическую часть, с тем чтобы, с одной стороны, не рассредоточивать основное внимание работы на другом, более раннем по отношению к предмету данного исследования тематико-хроноло-



гическом сегменте, а с другой стороны, чтобы дать о нем тем не менее минимально необходимое представление.

**Проблемы интерпретации немецкой идентичности до 1945 г.**

Фундаментальное значение имеет монография О. Данна «Нация и национализм в Германии. 1770–1990»<sup>15</sup>. Это исследование дает всестороннее представление о генеалогии, структуре и развитии немецкого национального самосознания в европейском контексте. Начав с исторических условий, существовавших до начала Нового времени, он рассматривает историю двух последних столетий и дает глубокий анализ немецкого национального движения. Исторический обзор кончается объединением Германии 1989–1990 гг. О. Данн отталкивается от тезиса, что предвоенная немецкая идентичность находилась в орбите радикально-консервативных контрмодернистских тенденций и развилась под знаком этнической солидарности<sup>16</sup>. В своей программе немецкое национальное движение отреклось от принципа прав человека как основополагающего принципа современной нации. Этот национализм был отмечен народно-этническими установками: в его понимании нацию составляло не народонаселение государства, а народ как этническая общность (Volkstum)<sup>17</sup>. Политическое понятие нации подменялось этническим. Создателями этой концепции были враждебно настроенные по отношению к модернизации группы интеллигенции. Эта концепция была своеобразным ответом на незавершенность немецкого национального государства<sup>18</sup>. Он пытался «завершить» его создание при посредстве ирредентизма, легитимизируемого этнической идеей народности посредством отторжения меньшинств. При чем речь идет не о национализме, а о принципиальной установке в национально-политическом вопросе<sup>19</sup>. Как отмечает Данн,

Первая мировая война имела для немецкой нации роковое значение. Опыт пережитых четырех лет войны привел к коренному изменению национально-политического поведения всех слоев немецкого населения<sup>20</sup>. На основе этого опыта в жизнь вошло и укоренилось понятие «народная общность» (Volksgemeinschaft). Духовно-идеологический аспект этой войны значительно способствовал радикализации немецкого национального самосознания<sup>21</sup>. В Англии и Франции, как и в Германии, эту войну представляли как великую битву не только армий, но целых народов, не только государств, но и принципиально различных мировоззрений. Западная сторона утверждала: западная культура противостоит немецкому варварству, западный рационализм – германскому романтическому рационализму, западная демократия – немецкой автократии, западная цивилизация – немецкому милитаризму<sup>22</sup>. С германской стороны этому противопоставлялись такие антитезы, как немецкая культура – западная цивилизация, немецкий идеализм – западный рационализм, немецкая народная общность – многопартийность западных государств. Воевали не только оружием, одновременно шла также война идей, и в ней участвовали не только политики и журналисты, но практически вся интеллигенция и не в последнюю очередь духовенство<sup>23</sup>. Национальное поведение немецкого общества после Первой мировой войны было отмечено не только печатью ревизионизма, но в еще большей степени народно-этнической окраской<sup>24</sup>. Национальное мышление времен Веймарской республики всегда было народно-этническим мышлением. Характерной чертой национально-этнического мышления является то, что нация в первую очередь представляется как общность единого этнического происхождения, на котором и основывается политическое единство общества. Не общая государственность, а принадлежность к

этнической общности рассматривается как основа нации<sup>25</sup>. В Германии народно-этническое мышление имело давнюю традицию со времен Гердера и Арндта. Ввиду отсутствия политических границ немецкая нация стала определяться как культурная нация (Kulturnation). Со времени образования Германского рейха у немецкой нации, наконец, появились политические границы, причем был выбран «малогерманский» вариант решения. Однако этническое мышление было ориентировано на немецкую народность, не ограниченную пределами Германского государства. Это народно-этническое мышление получило великогерманскую, всенемецкую и антисемитскую окраску<sup>26</sup>. Кульминацией народно-этнического мышления в итоге стал национал-социализм. С изданием в 1935 г. Нюрнбергских законов Германия нарушила все основные нормы современного государства<sup>27</sup>. По Данну, немецкая идентичность до 1945 г. можно охарактеризовать следующими аспектами: 1) великодержавность (имперская ориентация); 2) антидемократичность и антиэмансипаторность; 3) акцент на этническом начале (этническая эксклюзивность).

Рефлексия на тему, почему в Германии восторжествовал национал-социализм, породила концепт об «Особом пути Германии» («*der deutsche Sonderweg*»)<sup>28</sup>. Хельмут Плеснер и Фридрих Майнеке в своих знаменитых исследованиях «Запоздавшая нация»<sup>29</sup> и «Немецкая катастрофа»<sup>30</sup> попытались дать ответ на этот вопрос. Немецкое «запаздывание» они рассматривают не с национально-политической, а с культурно-социологической точки зрения как запаздывание Просвещения и модернизации. Этот тезис об особом немецком пути стал господствующим взглядом на немецкую историю среди англосаксонских и западногерманских историков послевоенного времени. Были выделены три аспекта немецкого «неблагополучного» развития: запаздалая инду-

стриализация, замедленная и неполная эмансипация буржуазии и неосуществленность демократизации политической конституционной структуры. То, что в Германии не было успешной революции, рассматривалось как порок немецкой истории. Данн ставит вопрос, в какой мере крах Германии и ее нации был запрограммирован в ее истоках? Так, немецкий историк Андреас Хилльгрубер сформулировал тезис о том, что Германский рейх был несостоявшейся мировой державой. Германский рейх, по его мнению, погиб от того, что пытался упрочить свое положение путем укрепления своих позиций в качестве автономной великой державы. Тем самым имперский характер и этническое мышление, лежащие в основе этого государства оказывается главной причиной его крушения<sup>31</sup>.

Вместе с тем Данн не считает немецкую национальную историю чем-то исключительным; он показывает, что в каждую эпоху характер ее развития определялся состоянием национального вопроса в Европе. Применительно к теме поствоенной немецкой идентичности крайне интересной является попытка Данна вычленивать ее конститутивные элементы, один из которых он видит в антифашистском мифе, ставшем базой нового национального консенсуса<sup>32</sup>. В целом монография Данна является детальнейшим исследованием всех этапов немецкого национального движения, незаменимым для понимания генеалогии немецкой идентичности.

Анализ истоков и эволюции немецкой идентичности и немецкого национального самосознания нашел отражение в исследовании профессора Бостонского университета Л. Гринфельда<sup>33</sup>. Гринфельд трактует национальную идентичность как «эмерджентный феномен» и как символический конструкт, определяющий положение человеческой личности в ее социаль-

ном окружении<sup>34</sup>. По Гринфельд, центральную роль в формировании национальных идентичностей сыграли интеллектуалы – «глашатаи идей» – независимо от того, были ли они профессиональными интеллектуалами и вне зависимости от их социального происхождения<sup>35</sup>. Гринфельд возводит корни немецкого национального самосознания к немецкому пиетизму и романтизму<sup>36</sup>. Автор отмечает, что идея нации существовала в Германии на протяжении XVIII в., но до падения Пруссии и распада Империи она звучала негромко. Лишь в эпоху Наполеоновских войн национальный немецкий дискурс стал четко конституироваться и артикулироваться. Вследствие обстоятельств своего рождения, немецкий национальный путь был с самого начала определен как антифранцузский. Просвещение было дискредитировано связью с Французской революцией и наполеоновским порабощением Германии. Тем самым конструирование образа немецкого национального самосознания перешло в руки романтиков<sup>37</sup>. Первыми форматорами немецкого национального чувства были: Фридрих Шлегель, Эрнст Мориц Арндт, Фридрих Ян, Иоганн Готлиб Фихте – фигуры, интеллектуально репрезентировавшие свой народ и снискавшие широкое общественной признание. Произведения Яна «Немецкая народность» («Das deutsche Volkstum») и «Речи к немецкой нации» («Reden an die deutsche Nation») Фихте были признаны соотечественниками одним из духовных вдохновителей нового немецкого самосознания<sup>38</sup>.

Эти произведения дали национальному чувству членораздельное, артикулированное идеологическое выражение. В своем исследовании Гринфельд делает радикальный на первый взгляд вывод: «существовала прямая, хотя и неочевидная, связь между Гитлером и патриотами-идеалистами эпохи войн за освобождение»<sup>39</sup>. Гринфельд утверждает, что национал-социализм

мало что добавил к уже существующей системе мышления, но он заострил, озвучил, высветил и радикализировал некоторые ее главные тенденции<sup>40</sup>. По Гринфельд, этот путь не был неизбежным, но и случайностью и отклонением в траектории немецкой истории он тоже не был. Таким образом, Гринфельд разоблачает как миф тезу о том, что нацизм был необъяснимой девиацией от курса немецкой истории<sup>41</sup>. Данный тезис Гринфельд созвучен классической и прочно укорененной в 50–60-е гг. XX в. концепции «от Лютера до Гитлера», которую разрабатывали французский историк и социолог Эдмон Вермей, в англосаксонском мире – Уильям МакГоверн. Израильско-немецкий историк Дан Динер, о котором речь пойдет ниже, также является одним из сторонников тезиса, что «западная политическая культура была немцам изначально чужда»<sup>42</sup>.

В масштабной работе Рольфа Брайтенштайна<sup>43</sup> сделана попытка проанализировать влияние геофизических и геополитических факторов и этнопсихологических детерминант на формирование национального самосознания. Сопоставляя американскую, французскую и др. идентичности и их основные послылы с немецкой, автор приходит к выводу, что немецкая идентичность однозначно базировалась на этнокультурной модели.<sup>44</sup> Брайтенштайн выделяет две важнейшие для немецкого сознания детерминанты: немецкую «спешку» (Hektik) и немецкую «уязвленность» (Gekränktheit, калька французского термина *ressentiment*). «Немецкая спешка» заключается в стремлении догнать или перегнать другие нации, идет ли речь о военной или экономической мощи или же о пути в постнациональные сообщества, где «последние станут первыми». Под «немецкой уязвленностью» подразумевается «вечный немецкий комплекс парии»<sup>45</sup>. Также существенным значением для немецкого предвоенного ментали-

тета, по мнению автора, являлась немецкая «безграничность», то есть отсутствие четко фиксированных национально-государственных границ.

Важное исследование Клауса Байме<sup>46</sup>, как и труд Гринфельд, исходит из постулата, что в Германии концепт нации есть плод усилий интеллектуалов. Другой важный тезис автора заключается в том, что формирование национальной идентичности немцев затруднялось тем, что немецкая история была лишена государственно-политического континуитета. По оценке Байме, Германия до XVIII в. по своим масштабам была недостаточно большой, чтобы реализовать супранациональную гегемонию и слишком большой, чтобы конституироваться как национальное государство<sup>47</sup>. Вестфальский мир и Венский конгресс препятствовали возникновению немецкого национального государства, что стало возможно только после 1945 г. (в результате «ампутации» обширных немецких территорий)<sup>48</sup>. Также автор рефлексировал на тему дихотомии концептов «государства-нации» (*Staatsnation*, калька с французского *etat-nation*) и культурной нации (*Kulturnation*): первая модель является наиболее характерной для идентичности Франции, вторая – немецкая – концепция нации трактуется как модель этно-культурно-исторической общности.

В аналогичной проблемной и исторической плоскости написан сборник статей под названием «Национальная и культурная идентичность. Исследования коллективного сознания в Новом времени»<sup>49</sup>, содержащий ценные очерки классиков современной социологии Никласа Лумана («Инклюзия и эксклюзия»), Клауса Леггеви («Этничность, национализм и мультикультурное общество»). Наиболее ценным очерком является текст Отто Калльшойера и К. Леггеви «Немецкая культурная нация против

французской государственной нации» («Deutsche Kulturnation vs. franzoesische Staatsnation. Vom Patriotismus zum völkischen Denken»), подробно освещающий ту же проблематику, которой касается в вышеупомянутом исследовании Байме.

К двум вышеупомянутым трудам примыкают исследования Вольфганга Моммзена<sup>50</sup> и В. Конце<sup>51</sup>, Дитера Лангевише<sup>52</sup>, Юргена Эльзэссера<sup>53</sup> разрабатывающие проблемы парадигматической дихотомии между «Staatsnation» и «Kulturnation» и «особого пути Германии» (Deutscher Sonderweg der Nationbildung).

Важное исследование Гарольда Джеймса «Немецкая идентичность. 1770–1990»<sup>54</sup> посвящено обзору и интерпретации развития немецкой идентичности под тремя углами зрения – историческим, экономическим и культурологическим. Автор отталкивается от тезиса, что немецкая историческая особенность в XIX в. лежала в тесной связи между образованием немецкого государства и экономическим развитием<sup>55</sup>. Вопрос «национального характера» автор сопрягает с институционализацией общественного сознания: общественные институты через функцию легитимации создают и репрезентируют модели поведения, которые становятся затем социальной конвенцией и идентифицируются с национальной самобытностью. Формирование немецкой модели идентичности было затруднено политической слабостью и раздробленностью, а так же отсутствием религиозного консенсуса<sup>56</sup>. А нахождение немцев в соседстве с двумя национально организованными государствами рождало императив выработки «прагматической» оборонительной идентичности<sup>57</sup>. Немецкое национальное самосознание, таким образом, постулируется как реактивное<sup>58</sup>. Характерно обозначение автором Франции как антипода Германии в плане конституирования национальной модели идентичности<sup>59</sup>. Говоря о нацистском периоде немецкой



истории, Джеймс выдвигает тезис о том, что нацисты пытались по-своему интегрировать немецкое общество посредством «соучастия в преступлении»<sup>60</sup>.

Блестящая монография Герфрида Мюнклера «Немцы и их мифы»<sup>61</sup> исследует национальные немецкие мифы или символические мифо-конструкты (имперский миф о Фридрихе Барбароссе, миф о Лютере, общенародный немецкий миф о Фаусте и др.), в их сопряженности с национально-политической и культурной идентичностью Германии и их перипетии. Важнейший вывод автора состоит в том, что в послевоенный период практически весь германский мифический «диспозитив» оказался утрачен вместе с немецким суверенитетом<sup>62</sup>.

Работа Бернарда Уилмса<sup>63</sup>, во многом перекликающаяся с вышеуказанными работами Данна и Гринфельд, освещает важнейшие вехи и влияние на немецкое самосознание крупных немецких мыслителей и общественных деятелей XIX в. (Мезер, Арндт, Геррес, Гумбольд, Фихте), исследует корни и эволюцию немецкого самосознания от раннего романтизма до начала XX в.

Подводя итог первой части историографического анализа, можно сделать следующие выводы. В литературе существуют лишь незначительные флуктуации в оценке и характеристике немецкой предвоенной идентичности, в целом же имеет место солидарность и цельность мнений. Основными структурными характеристиками предвоенной немецкой идентичности являлись:

1. Реактивность (немецкое самосознание как реакция на дух западного Просвещения). Понимание Запада, и прежде всего Франции, как антиобраза (*Gegentypus*, если использовать термин немецкого этнопсихолога Эриха Рудольфа Йенша)<sup>64</sup>.

2. Доминанция этнокультурного начала над государственно-политическим.

3. Нон-индивидуализм, социологический максимализм<sup>65</sup>;
4. Этническая эксклюзия (антисемитизм)<sup>66</sup>.

### **Послевоенная немецкая идентичность**

К блоку литературы, непосредственно затрагивающей послевоенную немецкую идентичность, относятся исследования У. Альтерматта<sup>67</sup>, К. О. Аретина<sup>68</sup>, Г. Бердинга<sup>69</sup>, А. Кленне<sup>70</sup>, В. Гепхарта, К.-Х. Заурвайна<sup>71</sup>, Х. Айхберга<sup>72</sup>, Р. Джордано<sup>73</sup>, Б. Эстеля<sup>74</sup>, В. Вайденфельда<sup>75</sup>, М. Фулбрук<sup>76</sup>, У. Хальвирт<sup>77</sup>, Ч. Мартина<sup>78</sup>, Г. Шольгена<sup>79</sup>. Все эти работы носят характер введения в тему и посвящены экспозиции общих данных и результатов немецкой историографии в данной проблематике.

Сборник «Историческое сознание немцев»<sup>80</sup>, изданный В. Вайденфельдом, проливает свет на активные поиски новой немецкой идентичности в 1960-е гг., на переосмысление, критику и переоценку национальных традиций Германии. Первоочередной важностью в рамках данного сборника обладает статья Кристофа Клессмана «Историческое сознание после 1945: новое начало?»<sup>81</sup>

В работах Торстена Хинца «Психология поражения»<sup>82</sup>, Хаймо Швилька и Ульриха Шахта «Самосознательная нация»<sup>83</sup>, Асмуса Буркхарда и Кая Хуфеке<sup>84</sup>, Норберта Фрая<sup>85</sup> и Ганса Моммзена<sup>86</sup> дан исчерпывающий анализ влияния на немецкий менталитет поражения Германии во Второй мировой войне и сопряженного с ним дискурса вины. Тематически смежные работы «Бремя истории. Споры о немецкой идентичности», изданная Томасом Гаули<sup>87</sup>, а также работы Конрада Ярауша<sup>88</sup>, Ульриха Герберта<sup>89</sup>, Германа Глазера<sup>90</sup> и Вольфганга Рупперта<sup>91</sup> посвящены проблемам демократического «перевоспитания» и проектам модернизации в Германии 1945–1949 гг.

Сборник эссе Альфреда Гроссера<sup>92</sup> посвящен проблемам немецкого прошлого и его влияния на современную модальность немецкой идентичности. Красной нитью через всю монографию проходит тезис о том, что ни одно государство в Европе не детерминировано ближайшим прошлым так сильно, как Германия<sup>93</sup>.

Следует отметить работу «Культуры памяти. Германия, Италия, Япония после 1945 г.»<sup>94</sup>, содержащую ряд ценнейших очерков Эдгара Вольфрума, Мартина Заброва и Джеффри Херфа, а также труд У. Герберта<sup>95</sup>. Статья Вольфрума посвящена проблематике войны и нацистской диктатуры в общественном сознании ранней ФРГ, статьи Заброва и Херфа освещают место Холокоста в общественном сознании ФРГ и ГДР.

Сборник статей, изданный известным израильско-немецким публицистом, историком Д. Динером «Является ли национал-социализм историей»<sup>96</sup>, относится к числу принципиально важных для данной работы исследований. В центре внимания сборника стоит «Спор историков» («Historikerstreit») – дискуссия о моральном значении, историческом месте и историографической сравнимости национал-социализма и произведенных им преступлений, маркирующая в общественном сознании ФРГ важнейшую веху<sup>97</sup>. «Спор историков» постулируется как мощный катализатор поисков и консолидации немецкой послевоенной идентичности. К основным выводам работы принадлежат следующие: во-первых, с растущей временной дистанцией острота восприятия нацизма не понижается, но наоборот обостряется<sup>98</sup>, во-вторых, категория «прошлого» в Германии является ядром политической символики<sup>99</sup>.

К числу наиболее важных монографий относится работа Алейды Ассман и Уте Фреверт<sup>100</sup>. В работе с позиций дискурс-анализа освещается роль и значение нацистского прошлого в

контексте социально-политических процессов послевоенной и современной Германии. В работе дан исчерпывающий анализ «спора историков», ставшего вехой в истории идентичности ФРГ. Не меньшее внимание авторы уделяют столь значимым немецким событиям, как «дебаты Вальзера-Бубиса», «дебаты Гольдхагена» (по поводу книги американского историка «Добровольные пособники Гитлера»), общественный резонанс по поводу нашумевшей выставки о преступлениях Вермахта и др. Освещаются концепты «позитивного» и «негативного» национализмов, концепты «коллективной вины», «освобождения» и др. Параллельно с этим авторы затрагивают важнейшие символические акты германской политики, сыгравшие большую роль в становлении послевоенной идентичности (встречи Коля и Рейгана в Битбурге в 1985, речь президента Вайцзеккера и т. д.). Более бегло и не столь глубоко затрагивается немецкая литература и кино, их роль в формировании послевоенной немецкой идентичности.

Изданная В. Бергемом монография «Нацистская диктатура в немецком дискурсе памяти»<sup>101</sup> принадлежит к числу ключевых для данного исследования. Данная работа посвящена анализу мотиваций, функций и импликаций взаимодействия с темой национал-социалистического режима для политической культуры и исторической памяти в Германии. Работа содержит ценные очерки Рейнхарда Везеля «Память как ритуал» (анализ праздников как фактора идентичности и дискурса памяти), Биргит Швеллинг (анализ изменения менталитета и нравственно-этических установок после нацизма в ФРГ), Хорста-Альфреда Хайнриха (анализ коллективной памяти о Холокосте и значение ее влияния на национальную идентичность немцев), В. Бергема (глубокий и дифференцированный анализ коллективной памяти немцев), Вольфганга Биаласа (анализ антифашистского мифа ГДР).

В сборнике «Национальная идентичность немцев. Философские имажинации и исторические ментальности»<sup>102</sup> представляет интерес очерк Дж. Херфа, освещающий самые ранние истоки традиции памяти о Холокосте в политической культуре ФРГ и роль в ее формировании таких фигур, как Курт Шумахер, Теодор Хойсс и Рихард фон Вайцзеккер.

Монографии Виланда Эшенхагена<sup>103</sup>, Яна Зеллинга<sup>104</sup> и Кристофа Буттервеге<sup>105</sup> освещают тенденции к затушевыванию тезиса «коллективной вины» («Kollektivschuldthese»), темы геноцида в дискурсе немецкой идентичности, а также попытки правых движений в начале нулевых годов оказывать влияние на немецкую идентичность.

Совместная публикация В. Вайденфельда и К.-Р. Корте<sup>106</sup> представляет собой фундаментальный социологический труд, нацеленный на то, чтобы дать ответ на следующие вопросы: 1. Куда идут немцы после объединения? 2. Направлено ли вообще индивидуальное и коллективное сознание немцев на нацию и государство и каким является в их сознании образ последних? 3. В какой мере расчленение, а затем и объединение Германии повлияло на национальное самосознание немцев?<sup>107</sup> Для ответа на эти вопросы авторы поднимают подвопросы, касающиеся установок немцев по отношению к социальным институтам, семье, браку, досугу, церкви, религии, обществу и т. д.<sup>108</sup> Центральным для исследования В. Вайденфельда и Корте является, тем не менее, процесс объединения Германии и его эпохальное значение<sup>109</sup>. Анализу объединения Германии посвящена также монография Яна-Вернера Мюллера<sup>110</sup>.

Публикация Хансфрида Кельнера и Ханс-Георг Зофнера «Культурная глобализация в Германии»<sup>111</sup> посвящена влиянию процессов глобализации на немецкую идентичность. Как отме-

чают авторы, особая немецкая открытость по отношению к силам глобализации может быть объяснена только на фоне травмы, нанесенной ей нацистской эпохой и полным крахом в результате бедственной войны<sup>112</sup>. Кельнер и Зофнер формулируют тезис, что в культурном отношении образцовую открытость немецкой культуры для сил глобализации нужно объяснять на фоне мучительного осмысления политического и военного прошлого страны. На культурном уровне стыд за нацистское прошлое способствовал интенсивным поискам нового национального самосознания и тех культурных форм, которые могли бы помочь формированию на легитимных основаниях новых культурных стилей и их проявлению<sup>113</sup>. Представители интеллектуальной элиты пытались найти эти основания в наднациональных принципах, базирующихся на этике универсализма. Девиз «Больше никогда» («Nie wieder») возник как коллективный императив и посредством всевозможных форм коммуникации, будь то программы политических партий, образовательная система или интеллектуальные слои общества, быстро стал популярным<sup>114</sup>. Для современных немцев, по Кельнеру и Зофнеру, характерны прогрессизм, модернизм, универсализм и индивидуализм<sup>115</sup>, то есть тот комплекс ценностных ориентаций, который полностью противоположен довоенному.

*§ 1. 1945: кризис немецкой идентичности.* В 1945 г. был положен конец немецкому национальному государству; политика Гитлера привела к крушению Германского рейха, и после Второй мировой войны союзники объявили это государство несуществующим. Но самое главное заключалось в том, что 1945 г. означал конец идеи немецкой идентичности, основанной на концепции «особого пути» («der deutsche Sonderweg»), которая

трактовала Германию в своем самом радикальном (нацистском) варианте как расовое «народное сообщество»<sup>116</sup>. Конец нацистского режима оставил в побежденной стране политический и духовно-моральный вакуум. По замечанию ряда немецких авторов, если рассмотреть все немецкие разрывы континуитета в сравнительной перспективе, то переход от национал-социализма к ФРГ является наиболее радикальным системным сдвигом<sup>117</sup>, сопровождавшийся фундаментальной переоценкой ценностей<sup>118</sup>. Таким образом, поражение Германии во Второй мировой войне и его катастрофические последствия полностью дискредитировали и подорвали прежнюю немецкую идентичность<sup>119</sup>.

В это время появляется выражение «час ноль» («Stunde Null»), подчеркивающее радикальный по своей глубине исторический разрыв. Эта формула констатировала ситуацию *tabula rasa*, ситуацию радикально нового начала<sup>120</sup>. Немецкий политолог Дольф Штернбергер, будучи современником этих событий, писал в своем дневнике в 1945 г.: «Почва в действительности ушла у нас из под ног. Заложим же новую почву!»<sup>121</sup>. В сентябре 1945 г. новый ректор Марбургского университета заявил: «Позади нас миллионы убитых, наши дома и наше имущество уничтожены, мы потеряли наше бытие... и как подарок от победителей Германия должна принять теперь саму себя»<sup>122</sup>. В этой связи речь шла также о «часах и днях возрождения», во время которых победители оказывают Германии «помощь при родах»<sup>123</sup>. Однако был ли для большинства немцев 1945 г. освобождением, или же он воспринимался как поражение?

Историк Гельмут Кельбле справедливо подчеркивает, что по отношению к 8 мая 1945 г. существует четкая разница между чувствами большинства тогдашних немцев и чувствами и мыслями немцев сегодняшних<sup>124</sup>. Ситуация была парадоксальна, так

как одновременно означала освобождение от нацистского ига (Ясперс) и бремени войны, но, с другой стороны, – она означала полную утрату морального достоинства и самосознания<sup>125</sup>, поскольку демонтаж нацизма происходил извне, а не изнутри.

Как отмечает В. Биалас, 1945 г. был воспринят большинством немцев как военное поражение, а не как освобождение<sup>126</sup>. Большинство немцев было лояльно режиму до самого конца, так как нацистская индоктринация была глубоко укоренена<sup>127</sup>. Первые годы оккупации были восприняты как период глубокого морального унижения, проходившего под знаком «перевоспитания», денацификации и дебатов о коллективной вине. Доминирующим было чувство самосострадания.

*§ 2. Тезис о «коллективной вине» и «перспектива жертвы».* Одним из центральных элементов послевоенного немецкого дискурса стал тезис о «коллективной вине» («Kollektivschuld») немцев за преступления нацизма. Уже в 1945 г. этот тезис стал предметом осмысления известных немецких философов Карла Ясперса и Ханны Арендт в их совместной работе «Вопрос вины» («Die Schuldfrage»)<sup>128</sup>.

Современная немецкая историография по-разному оценивает этот концепт. Такие фигуры, как Н. Фрай и Хельмут Дубиль подвергают объективность тезиса «коллективной вины» сомнению<sup>129</sup>. Другие, как, например, А. Ассман<sup>130</sup>, Д. Динер<sup>131</sup>, Г. Моммзен<sup>132</sup>, наоборот, настаивают на объективности и эмпиричности тезиса «коллективной вины».

Какова, однако, была ситуация в первые послевоенные годы? Как отмечает Э. Вольфрум, в этот период большинство немцев пыталось защититься от национальной травмы «коллективной вины»<sup>133</sup>. Развились различные механизмы «освобожде-



ния» от вины, в первую очередь – замалчивание, но также и историко-политические, а именно четкое размежевание между нацистским режимом и немецким народом. Режим, то есть группа конкретных индивидуумов, позиционировался как преступный, немецкий же народ позиционировался как жертва. На место «коллективной вины» встала «коллективная невиновность», модель «жертвы» (или, иначе говоря, «перспектива жертвы»<sup>134</sup>) почти полностью вытеснила модель «преступника»<sup>135</sup>. Наблюдение этих процессов стало почвой для вызвавшего широкий общественный резонанс исследования супругов Александра и Маргарете Мичерлих, выдвинувших в 1967 г. знаменитый тезис «неспособности немцев к скорби», то есть о вытеснении из коллективной немецкой памяти всего того негативного, что было связано с нацистским прошлым. Аналогичного мнения придерживался и крупный немецкий философ Теодор В. Адорно, один из создателей «Франкфуртской школы»<sup>136</sup>.

Э. Вольфрум подверг «перспективу жертвы» анализу в аспекте культуры западно-немецких памятников 1950-х гг. Как отмечает в своей работе Вольфрум, культура памятников и монументов представляет собой акт селективного воспоминания и является средством исторической связи и коммуникации, которое требует однозначной ясности и определенности<sup>137</sup>. Памятники выступают не как медиум объективности и взвешенности, но мотивируются субъективными факторами, а потому они являются важнейшим индикатором национальной идентичности, свободным от официоза, поскольку, как правило, иницируются коммунальными службами, из пожертвований и частных объединений. Австрийский историк Антон Пелинка усматривает в этой стратегии отношения к прошлому (локальные памятники и речи) своего рода плебисцитарную историографию «снизу»<sup>138</sup>.

По наблюдениям Вольфрума, в первые послевоенные годы на первом месте по своей многочисленности находились монументы и памятники, посвященные немецкому единству, вслед за ними шли памятники немецким беженцам и погибшим солдатам. Как подчеркивает Вольфрум, данный комплекс памятников эксплицитно выражал не поминовение героев, а скорее поминовение жертв<sup>139</sup>. Почва для этой перспективы была понятна: большое число немецких военнопленных находилось в советском плену. Солдаты в таком восприятии были пассивными и «страдательными» объектами милитаристского насилия и системы милитаристского подавления<sup>140</sup>.

Долгое время эта тенденция к «виктимизации» (т. е. к «перспективе жертвы») преобладала и в историографии Вермахта. В частности, «перспектива жертвы» и образ «чистого» Вермахта укрепился за счет коллективной исторической памяти о Сталинградской битве. По замечанию Вольфрума, после войны память о Сталинграде стала очень важным референтным пунктом коллективной памяти как в ФРГ, так и в ГДР. В ГДР, о которой отдельно пойдет речь ниже, Сталинград ознаменовывал собой исходный пункт «лучшего, более счастливого будущего, и в этой катастрофе, носившей эффект катарсиса и протрезвления, лежал исток восточногерманской и советской дружбы»<sup>141</sup>. Для руководства СЕПГ Сталинград был символом триумфа «справедливой войны» против фашистских захватчиков<sup>142</sup>.

В литературной, автобиографической, а также в историографической плоскостях в ФРГ, наоборот, вплоть до 1960-х гг. предметом дискуссии были «упущенные шансы» Вермахта – например, возможность выбраться из «Сталинградского котла»<sup>143</sup>. Многочисленные документальные телевизионные драмы, а также более поздний фильм Йозефа Фильсмайера «Сталинград»

демонстрировали образ немецких солдат, которые стали жертвами многих врагов одновременно – безумного главнокомандующего (Гитлера), трусливых генералов, русских танков и безжалостной зимы<sup>144</sup>.

Третьим фундаментальным для немецкой «перспективы жертвы» аспектом, отмечаемым Вольфрумом<sup>145</sup> и Биаласом<sup>146</sup> как интегральный элемент «перспективы жертвы», был связан с чрезвычайно острым дискурсом немецких беженцев. Дискурс немецких беженцев стал краеугольным камнем «перспективы жертвы», так как он давал возможность выдвинуть страдания немцев на передний план и отодвинуть или минимизировать тезис «коллективной вины»<sup>147</sup>. Все 1950–60-е гг. прошли под знаком громких деклараций права немецких беженцев на возврат их исторической родины<sup>148</sup>. На символическом уровне этот дискурс также выражался через наименование улиц в честь городов и регионов бывших немецких восточных территорий и через создание памятников в честь беженцев<sup>149</sup>.

Подобным же образом и воспоминание о геноциде евреев (Холокосте) было сильно блокировано памятью о личной жертве. По замечанию практически всех немецких исследователей, до конца 1950-х гг. в общественном сознании имело место своего рода «желание точно не знать» («Nicht-genau-wissen-Wollen»)<sup>150</sup>. Даже историография концентрировалась преимущественно на других вопросах, геноцид евреев был отражен лишь в нескольких статьях<sup>151</sup>.

Первые толчки к изменению этой ситуации были связаны с осквернением Кёльнской синагоги в Рождество 1959, за которым последовала первая в истории ФРГ крупномасштабная кампания по просвещению населения о Холокосте<sup>152</sup>. Следующим мощным толчком стали крупные процессы против нацист-

ских преступников – Ульмский процесс 1958 г., процесс по делу Эйхмана в Иерусалиме в 1961–1962 гг., Освенцимский процесс во Франкфурте 1963–1964 гг. и другие. По оценке немецкой историографии, мощнейший общественный резонанс по поводу этих судебных процессов форсировал дискурс о немецком «прошлом»<sup>153</sup>.

Эти и последующие события стали важной вехой на пути переосмысления и изменения установок основной части немецкого населения. Однако до того времени любое общественное рассмотрение нацистского прошлого преследовало цель сохранить «честь» немецкого народа, немецкого военного поколения или Вермахта<sup>154</sup>. Обычные немцы позиционировались как жертвы и редко как виновные. Теперь акценты сместились, чаще стало звучать осуждение нацистских преступлений как варварских нарушений прав человека, без оговорок в угоду национальной чести немцев. Тем самым был сделан один из первых шагов от «перспективы жертвы»<sup>155</sup>.

*§ 3. Политико-идеологический фактор немецкой идентичности: ФРГ и ГДР.* По оценке В. Биаласа<sup>156</sup>, основой для самосознания образованной в 1949 г. ФРГ было жесткое отмежевание от Третьего Рейха и параллельная привязка к западной политической модели. Главным ориентиром политической идентичности Западной Германии выступило понятие свободы, подразумевавшее оппозицию коммунизму, который ассоциировался и у политического истеблишмента, и у основной массы населения с нацистским тоталитаризмом<sup>157</sup>. Между коричневой и красной диктатурой ставился знак равенства<sup>158</sup>. По данным Э. Вольфрума, опрос 1960-х гг. показал, что большинство западных немцев воспринимали режим СЕПГ под руководством В. Ульбрихта как не-

что еще более плохое, чем нацистская диктатура<sup>159</sup>. Далее Биалас и Ассман отмечают, что в 1950-е гг. в ФРГ немецкая дезинтеграция воспринималась как несправедливость, за которую ответственен Советский Союз<sup>160</sup>. После восстания 17 июля 1953 г. в ГДР эта точка зрения еще более укрепилась. Учрежденный по этому поводу в ФРГ «День немецкого единства» имел существенное значение, потому что позволял вновь говорить о немецкой национальной чести и элиминировать упоминание о нацистском прошлом<sup>161</sup>. 17 июля был символом своеобразной «национальной реабилитации», поскольку негативное представление о своем прошлом вытеснялось, экстерииоризировалась и заменялось представлением о коммунистической диктатуре<sup>162</sup>. Антикоммунистическое восстание служило в дискурсе ФРГ доказательством антитоталитарной ориентации восточных немцев (хотя западные немцы выступали лишь в роли зрителей).

Однако с послевоенной идентичностью восточных немцев дело обстояло сложнее. Немецкий историк М. Забров отмечает, что в ГДР жесткий идеологический контроль, исходивший сверху, блокировал процессы самоорганизации и саморефлексии, и часть восточных немцев неизбежно находились в орбите коммунистической идеологии и пропаганды<sup>163</sup>. По оценке М. Заброва и Дж. Херфа, идентичность ГДР была подчеркнута антифашистской, но этот антифашизм был спущен сверху и был лишен саморефлексии<sup>164</sup>. В общем и целом немецкая историография сходится во мнении, что идентичность ГДР была функциональной производной коммунистической идеологии и философии истории<sup>165</sup>, подлинная рефлексия национальной идентичности в Восточной Германии ни на уровне власти, ни на уровне широких слоев не имела места, тогда как ФРГ (особенно в позд-

ние периоды) отличалась плюрализмом мнений и дискурсов идентичности.

Дж. Херф также указывает на то, что в ГДР так же, как и в ФРГ, имело место вытеснение Холокоста из коллективной памяти восточных немцев; Холокост и «коллективная вина» немцев оставались замалчиваемой темой<sup>166</sup>. Вместо этого политический истеблишмент страны в лице Вальтера Ульбрихта и Вильгельма Пика акцентировали основное внимание восточных немцев на страданиях СССР<sup>167</sup>. Догматическим источником трактовки и отношения к нацистскому прошлому служила работа Ульбрихта «Легенда о немецком социализме» («Legende vom deutschen Sozialismus»), которая была издана с 1945 по 1947 гг. тиражом в 350 000 экземпляров<sup>168</sup>. С 1952 г. она издавалась под заголовком «Фашистский немецкий империализм» («Der faschistische deutsche Imperialismus»). В анализе Ульбрихта главной жертвой Гитлера выступали не евреи, а Советский Союз, он же позиционировался как главный носитель освобождения от нацистского режима<sup>169</sup>. Таким образом, эмоциональный ресурс целиком был нацелен на СССР, а не на евреев<sup>170</sup>. И хотя восточногерманский образ характера войны на Восточном фронте был определен как расистский, еврейскую катастрофу упоминали редко, и центральную страдательную роль евреев в нацистской политике игнорировали<sup>171</sup>. Кроме того, в первые годы существования ГДР обхождение стороной еврейской темы было также следствием сталинской кампании по борьбе с космополитизмом<sup>172</sup>.

Нацизм в восточно-немецком восприятии трактовался как «диктатура наиболее реакционных, шовинистических, империалистических элементов финансового капитала». Преодоление нацистского прошлого в Восточной Германии под таким углом зрения отождествлялось с устранением капитализма<sup>173</sup>. Вос-

точногерманская идентичность выражалась и в массовых мероприятиях, в частности, в проводившихся в сентябре каждого года «Международном дне памяти жертв фашизма». Поминаение жертв шло параллельно с восхвалением в гегельянском духе Советского Союза как «победителя истории»<sup>174</sup>. Актуальное значение этих праздников было отражено в их антибоннской ориентации, так как Бонн расценивался как наследник фашизма.

Как резюмирует Дж. Херф, в эпоху Аденауэра (1949–1963) дискурс «памяти» о Холокосте и немецкой «коллективной вине» был в лучшем случае позицией меньшинства<sup>175</sup>. Мнение, что через забвение прошлого можно получить будущее, было в эру Аденауэра доминирующим<sup>176</sup>. По единодушному мнению немецкой историографии, в ранний период развития ФРГ вытеснение памяти стояло прежде осознания и забвения прошлого, прежде ответственности по отношению к нему<sup>177</sup>. Однако было бы ошибочным полагать, что немецкая идентичность раннего периода целиком находилась под знаком забвения прошлого и была столь монохромной. По замечанию Херфа, уже в те годы, годы доминирования «забвения», развилась другая традиция, традиция памяти, или воспоминания (*Erinnerung*), о Холокосте<sup>178</sup>. К основоположникам этой традиции на уровне политического истеблишмента западной Германии относились К. Шумахер и первый бундспрезидент ФРГ Т. Хойсс. Именно Шумахер и Хойсс стали первыми немецкими политиками, которые особо выделяли память немцев о Холокосте и преступлениях Германии. Уже весной 1947 г. на съезде СПД в Нюрнберге Шумахер стал первым из немецких политиков, выступивших в пользу компенсации морального и материального ущерба еврейскому народу, и подчеркнул обязательность этой компенсации для всех немцев<sup>179</sup>. Важнейшим значением для дальнейшего развития дискурса па-

мяти о «прошлом» стала речь бундеспрезидента Хойсса. 30 ноября 1952 г. в Берген-Бельзене в честь открытия памятника жертвам концлагеря, в которой он выступил с жесткой критикой любых попыток затушевать немецкие преступления или релятивизировать их с оглядкой на чужие<sup>180</sup>. По характеристика Херфа, позиция Хойсса репрезентировала патриотизм, состоявший в том, чтобы смотреть бесславному немецкому прошлому прямо в лицо. Этот патриотизм и артикулируемая в нем новая национальная идентичность была несовместима с замалчиванием и вытеснением немецкой вины<sup>181</sup>. Для Хойсса, как и для его значительнейшего последователя в этом аспекте, Р. Вайцзеккера, память о тяжелом прошлом стала делом национальной чести и элементом идентичности ФРГ<sup>182</sup>.

*§ 4. Смещение аспектов и перемена перспективы.* Начиная с эры «новой восточной политики» Брандта и Гельмута Шмидта традиция памяти, заложенная Шумахером и Хойссом, приобрела еще более весомое значение в западногерманском общественном сознании<sup>183</sup>.

С середины 1960-х гг. новое поколение политиков из рядов социал-демократов и либералов публично поставило перед западно-немецким обществом вопрос, не шла ли слишком часто речь о немецких претензиях и правах и слишком редко о немецких аберрациях и немецкой вине<sup>184</sup>. Не были ли утрачены восточные территории по вине немцев? В статье Вольфганга Шолльвера (1970) было ярко выражено это умонастроение: «Гитлер спровоцировал своей войной приход СССР на Эльбу. Он – единственный ответственный за советизацию всей восточной и юго-восточной Европы. Национал-социализм создал тем самым предпосылки для разделения Германии и расчленения Герман-



ского Рейха. Гитлер был не только смертельным врагом народов Советского Союза, но и могильщик европейского порядка и немецкого единства»<sup>185</sup>.

С середины 1960-х гг. немецкий вопрос был по-новому сфокусирован, что изменило историко-политическую систему координат ФРГ. «Политика разрядки», «новая восточная политика», выравнивание отношений с СССР и легитимация границы по Одере и Нейсе и, наконец, «основной договор» («Grundlagenvertrag») с ГДР – все это, как указывает Э. Вольфрум, имело значительное влияние на общественное сознание ФРГ<sup>186</sup>. Тем не менее, произошедшие события дали почву для поляризации мнений. Обвинения в предательстве исходили из кругов оппозиции и преимущественно из организаций немецких беженцев. Когда 8 мая 1970 г. в немецком Бундестаге правительство впервые официально почтило памятью завершение войны, ХДС/ХСС энергично протестовала против подобного «прославления капитуляции»<sup>187</sup>.

Важным символическим событием, направленным на усиление тренда «воспоминания», стало знаменитое «коленипреклонение» Вилли Брандта 7 декабря 1970 г. у памятника жертвам Варшавского гетто непосредственно перед подписанием Варшавского договора, что, как отмечал немецкий журналист Эгон Бар, было символом одновременно и признания немецкой вины, и покаяния и ответственности за преступления прошлого<sup>188</sup>. Тем не менее, в немецком обществе наличествовало двоякое отношение к этому событию: по опросам немецкого журнала «Шпигель», 48 % западных немцев расценили жест Брандта «уместным», 41 % – «излишним»<sup>189</sup>.

Уже упомянутые выше громкие судебные процессы против нацистских преступников возымели такой сильный эффект

на современников, что Министерство культуры ФРГ, начиная с 1960 г., постановило, чтобы уроки истории делали особый акцент на эпохе Третьего Рейха, во время уроков должны были показываться антинацистские фильмы<sup>190</sup>. Также Министерство культуры рекомендовало учителям посещать вместе с учениками бывшие концлагеря<sup>191</sup>. Судебные процессы по делам нацистских преступников 1960–70-х гг. были включены в школьную программу<sup>192</sup>.

В немецкой историографии повсеместно отмечено огромное влияние на изменение немецкой перспективы «жертвы» телесериала «Холокост» (1978). По данным, которые приводит Ассман и Фреверт, этот фильм в ФРГ посмотрело около 20 млн. человек<sup>193</sup>. Шок от немецких преступлений перемешивался с эмпатией по отношению к жертвам (евреям), которая до тех пор отсутствовала<sup>194</sup>. Подобные чувства не только стали своего рода критическим фильтром по отношению к попыткам историко-политической «нормализации» эпохи национал-социализма, они также стимулировали интерес к истории еврейской жизни в Германии. Во многих местах горожане стали реконструировать историю в форме книг, брошюр, памятных вывесок, памятников и экскурсий. Телесериал имел столь сильный общественный резонанс, что в 1978 г. дата 9 ноября, во время которого в 1938 г. прошла волна массовых погромов евреев (так называемая «Хрустальная ночь»), была провозглашена национальным днем памяти<sup>195</sup>. По словам Ассман и Фреверт, если в 1978 г., в сороковую годовщину погрома, в памятных мероприятиях принимали участие преимущественно члены левых движений, то в последующие годы эти мероприятия стали уже достоянием всех политических групп<sup>196</sup>. Впоследствии 9 ноября бундеспрезидент и депутаты бундестага стали выступать с официальными речами<sup>197</sup>.

§ 5. «Поколение 68-го года». Особое внимание в немецкой историографии уделяется так называемому «поколению 68-го года», которое, по мнению Ч. Майера<sup>198</sup>, Ассман и Фреверт<sup>199</sup>, А. Клённе<sup>200</sup> и др., было одновременно и активным субъектом, и объектом смены парадигм в отношении установок к комплексу «прошлого». Набравшее с середины 1960-х гг. студенческое движение свидетельствовало о том, насколько глубокий отпечаток наложило переосмысление нацизма у поколения «потомков»<sup>201</sup>. Полемическое апеллирование к «не преодоленному» нацистскому прошлому было в некоторой мере тактическим аргументом для того, чтобы дистанцировать от авторитетов в семье, школе, университете и государстве новое поколение, однако, основным импульсом, по мнению немецкой историографии, было все же глубокое моральное возмущение по отношению к поколению «отцов» и их роли в эпоху Третьего Рейха<sup>202</sup>.

«Поколение 68-го года» было первым поколением западных немцев, которое социализировалось в условиях послевоенной Германии и знало национал-социализм не из личного экзистенциального опыта, а из исторических источников второго порядка<sup>203</sup>. Именно исходя из этого, оно притязало на право делать жесткие оценки и создать себе собственный, строго очерченный образ истории. Современность для большинства политически ангажированной молодежи этого поколения была ничем иным как продолжением фашизма под другим знаменем<sup>204</sup>. Война во Вьетнаме, подавление антиколониальных движений, экономическая эксплуатация стран «третьего мира» – все эти элементы отражали дух человеконенавистничества и насилия, который узнавался в недавнем немецком прошлом<sup>205</sup>. Принадлежность к послевоенному поколению не только давала право на острые суждения, но также рождала жажду знания о тоталитарном про-

шлом<sup>206</sup>. Чем дальше уходила эпоха Третьего Рейха, тем принципиальнее и тем более непредвзятой становилась постановка таких вопросов, «как был возможен 1933 год?», «почему столь огромное количество людей поддерживало Гитлера, в агрессивных и деструктивных целях которого никогда не было сомнений?», «почему у оппозиционных сил не было никаких шансов?», «какие социальные группы принадлежали к тем, кто выиграл от режима и кто проиграл?», «был ли национал-социализм типично немецким феноменом? Было ли подобное в других странах?», «имел ли он предтеч и провозвестников в немецкой истории?», «какие обстоятельства, установки и опыт облегчили его успех?»<sup>207</sup>. Вопросы, подобные этим, создавали новую, центрированную на 1933-м г. (год взятия власти нацистами) картину немецкой истории<sup>208</sup>. Под этим углом зрения теперь рассматривались другие эпохи немецкой истории<sup>209</sup>. Немецкий философ Бернхард Шлинк, принадлежавший к «поколению 68-го года», свидетельствовал: «Для большинства из нас прошлое – "Третий Рейх" и Холокост – были решающими. Они стояли в центре нашего отмежевания от родителей. Оперирование этими вещами стало элементом нашего самосознания»<sup>210</sup>. Бернхард Гизен резюмирует, что в контексте «поколения 68-го года» имел наисильнейший поворот немецкой идентичности, наложивший отпечаток на дальнейшее ее развитие<sup>211</sup>.

*§ 6. Коллизия трендов.* Несмотря на происходившую в контексте немецкой идентичности смену парадигм, а именно смещение акцентов с соотношения «жертвы»–«виновные» и возрастание значения дискурса воспоминания о геноциде, в немецком политическом истеблишменте вплоть до 1985 г. имел силу противоположный тренд, наиболее ярко воплотившийся в кон-

сервативном курсе Гельмута Коля, провозгласившего в 1982 г. «духовно-моральный поворот» («geistig-moralische Wende») <sup>212</sup>, направленный на максимально возможное «преодоление» немецкого прошлого, то есть на вытеснение из коллективного сознания немцев всего негатива их прошлого <sup>213</sup>. Политическая программа Коля заключалась в том, чтобы подвести финальную черту под немецким дискурсом прошлого, добиться «нормализации» и сбалансирования западно-немецкой идентичности и обеспечить ФРГ позитивным демократическим мифом по подобию западных стран <sup>214</sup>. Пиком этих усилий Коля были встречи и совместные выступления с Франсуа Миттераном в Вердене и с Рональдом Рейганом в Битбурге (1985). С помощью этих политико-символических ритуалов демонстрировалось примирение Германии с Францией и США и взаимное почитание погибших в двух мировых войнах солдат. «Битбургский эпизод», занимающий важное место в немецкой историографии, стал объектом широчайшей полемики среди современников тех событий в Германии, поскольку, кроме всего прочего, как это было документально подтверждено немецкими историками, место погребения в Битбурге принадлежало не солдатам Вермахта, но солдатам СС, организации, признанной Нюрнбергским международным трибуналом преступной <sup>215</sup>. В свете этого в немецком обществе по отношению к ритуалам Коля и Рейгана наблюдалась негативная и даже враждебная реакция <sup>216</sup>.

Параллельно курсу бундесканцлера Коля на политическом уровне действовал противоположный тренд, связанный с именем бундеспрезидента Вайцзеккера и наиболее четко отраженный в его знаменитой речи 8 мая 1985 г. В этой речи бундеспрезидент Вайцзеккер четко и ясно назвал 8 мая «днем освобождения», который положил конец «ложному пути немецкой исто-

рии». По сути речь Вайцзеккера дала отпор консервативному курсу Коля и вновь поставила традицию Хойсса в центр западно-германского национального дискурса<sup>217</sup>. По данным Ассман и Фреверт<sup>218</sup>, а также Динера<sup>219</sup>, речь Вайцзеккера встретила, в противоположность «битбургскому эпизоду» Коля, в политико-публицистической среде ФРГ широкую поддержку.

Если попытаться резюмировать эту коллизию двух фундаментальных немецких трендов в лице двух первых лиц немецкого государства, то можно, обобщая, сказать, что тогда как Коль преследовал попытку именно «преодоления прошлого» (*Vergangenheitsbewältigung*), то есть освобождения от специфически немецкого комплекса вины<sup>220</sup>, Вайцзеккер выдвинул на первый план «сохранение прошлого» (*Vergangenheitsbewahrung*), исходя из убеждения о непреходящем характере немецкой вины и невозместимости ущерба, не допускающего «исправления», а обязывающий к солидарности в памяти<sup>221</sup>.

*§ 7. «Спор историков» (Historikerstreit).* Третий послевоенный период был ознаменован событием, ставшим известным как «Спор историков» (*Historikerstreit*). «Спор историков» представлял собой полемическую дискуссию о моральном значении, историческом топосе и историографической сравнимости национал-социализма и произведенных им преступлений и маркировал в общественном сознании ФРГ важнейшую веху<sup>222</sup>. «Спор историков» признается рядом немецких исследователей одним из главных стимулов и катализаторов рефлексии и «смены перспективы» в ФРГ. Г. Моммзен подчеркивает, что недооценка этого события для Германии ошибочна, если вспомнить, какое значительное влияние на общественное сознание в Герма-

нии имели историки и историографы еще с XIX в. (вспомнить хотя бы Генриха фон Трейчке, Генриха фон Зибеля и др.).

«Спор историков» начался 6 июня 1986 г., когда увидела свет статья немецкого историка Эрнста Нольте. Статья называлась «Прошлое, которое не хочет проходить» («Vergangenheit, die nicht vergehen will») <sup>223</sup>. Данная статья была попыткой релятивизировать национал-социализм посредством его позиционирования как «обороны» от угрозы большевизма <sup>224</sup>. Оспаривая сингулярность и уникальность нацистских преступлений, Нольте пытался избавить западных немцев от «груза прошлого» и бремени «коллективной вины» <sup>225</sup>. Статья Нольте вызвала широкую дискуссию и дала толчок для потока публикаций со стороны других немецких историков. На сторону Нольте вскоре встали так называемые «неоревизионисты»: А. Хилльгрубер, Клаус Хильдебранд, Мартин Броскат, Михаэль Штюрмер. Их общей платформой была релятивизация нацизма и стремление придать ему эпизодический характер в немецкой истории <sup>226</sup>. Противоположную сторону заняли братья Ганс и Вольфганг Моммзены, Юрген Хабермас, Эберхард Йеккель, Рудольф Аугштайн, Генрих Август Винклер, Курт Зонтхаймер и др. <sup>227</sup>

Ведущую роль в атаке на «неоревизионистскую» линию играл известнейший философ Ю. Хабермас, направивший поток своей критики на попытки «избавиться от ипотеки преступного прошлого» и «призвать немцев к конвенциональной форме их национальной идентичности» <sup>228</sup>. Хабермас постулировал, что эти историки, интерпретируя преступления нацизма как реактивный ответ на «большевистскую угрозу», умаляют их беспрецедентное значение <sup>229</sup>. Подобное «оправдание» нацистского прошлого служило тому, чтобы устранить задним числом разрыв

исторического самосознания немцев и создать «ясную и нерелексивно воспринимаемую идентичность»<sup>230</sup>.

Ведшиеся преимущественно в еженедельной прессе страстные дебаты, последовавшие за атакой Хабермаса, показали, сколь мало резонанса получили идеи ревизионистов как в академической, так и неакадемической среде. «Спор историков» завершился победой той аргументации, которая подчеркивала сингулярность нацистской политики уничтожения и оторинула любые попытки ее релятивизации<sup>231</sup>. Ее победа также повлияла в значительной степени на культурную политику правительства. В торжественной речи по случаю открытия Немецкого исторического музея в Берлине в 1987 г. Рихард Левенталь, член социал-демократической комиссии, эксплицитно дистанцировался от интерпретаций нацизма Э. Нольте<sup>232</sup>. При этом Левенталь подчеркнул, что «музей не желает развивать никакой "официальной" историографии, но наоборот, открыт для множества перспектив и интерпретаций»<sup>233</sup>. Таким образом, критика Левентала маркировала в немецком дискурсе «прошлого» границы, за которые нельзя выходить<sup>234</sup>.

Ю. Хабермасу, одному из самых известных и наиболее ожесточенных противников любого стремления отмежевать немецкую идентичность от категории «прошлого», принадлежала также разработка концепции «конституционного патриотизма» (*Verfassungspatriotismus*), подразумевавшего постнациональную модель идентичности<sup>235</sup>. По Хабермасу, геноцид обязывает немцев к политической идентичности, основанной на универсалистских принципах, в свете которой национальные традиции должны восприниматься не безоговорочно, но только критически<sup>236</sup>. «Конституционный патриотизм» ставит в центре идентичности не культурно-этнические факторы, но единственно



солидарность с демократической конституцией государства<sup>237</sup>. В этой самокритической антитрадиционалистской идентичности Хабермас видел единственный залог связи Германии с западной цивилизацией после Второй мировой войны<sup>238</sup>.

В фарватере «Спора историков» с консервативного фланга против Хабермаса выступал Михаэль Науман, сетовавший, что ни одной европейской нации не свойственно оперирование столь специфическими и тяжеловесными категориями идентичности, как «преодоление прошлого» («Vergangenheitsbewältigung») и «культура памяти» («Erinnerungskultur») и критиковавший нагруженность немецких СМИ и медиа меланхолическими, мучительными «оковами истории»<sup>239</sup>. Науман постулировал, что в Германии слишком много энергии уходит на переработку прошлого<sup>240</sup>. Оппонент Наумана Хорст Мёллер, наоборот, видел в этих специфических понятиях доказательство «больших политических и социальных достижений Федеративной Республики Германии»<sup>241</sup>.

Тезис, озвученный М. Науманом, заключающийся в том, что повышенное внимание к нацистскому прошлому в Германии утрировано и наносит идентичности немцев и политике ФРГ вред, было одним из самых устойчивых «общих мест» национал-консервативной и националистической мысли в ФРГ в 1980-е гг. Такие радикальные авторы, как Роберт Хепп и Хуберт Гроссер утверждали, что для возрождения немецкой идентичности необходимо преодолеть «вредные» для нее влияния, под которыми подразумевались дискурс вины и памяти<sup>242</sup>. А известный немецко-швейцарский консервативный публицист и историк Армин Молер в 1989 г. заявил, что «прошлое прошло» и пытался доказать ее иррелевантность для немецкой идентичности<sup>243</sup>. Как и Науман, Хепп и Гроссер, Молер, утверждал, что с «прошлым на-

до покончить», так как, по его словам, оно блокирует и делает контрпродуктивной политику Германии<sup>244</sup>.

Как указывают Ассман и Фреверт, плюрализм мнений и подходов к дискурсу «вины», «памяти» и «прошлого», обнаженный «Спором историков», доказывал объективный и естественный характер процессов саморефлексии послевоенного немецкого общества<sup>245</sup>. По многочисленным оценкам немецкой историографии, «Спор историков» маркировал собой принципиальный поворот в немецкой идентичности в сторону дискурса «прошлого», отныне ставшего ее центральным референтным пунктом<sup>246</sup>.

*§ 8. Воссоединение Германии в зеркале немецкой идентичности.* С 1949 г. немцы находилась в уникальной ситуации, так как немецкая государственная нация (Staatsnation) и культурная нация (Kulturnation) не совпадали<sup>247</sup>. Символом этой трагической раздвоенности Германии и одновременно символом политической несвободы была Берлинская стена<sup>248</sup>.

Воссоединение Германии, несомненно, носило эпохальный характер, и, как отмечают Вайденфельд и КORTE, в коллективной памяти немцев наличествует четкое деление на эпоху «до 1989» и «после 1989»<sup>249</sup>. Однако зададимся вопросом, каковы были установки к объединению ФРГ и ГДР у современников тех событий?

Благодаря господствовавшим представлениям о нации и национальном государстве и под влиянием исторической культуры, носившей по преимуществу критический характер, образованные слои Западной Германии не были расположены к позитивному восприятию восточных немцев и проекта объединения Германии. Широко распространенное критическое отношение к собственной идентичности привело к проявлениям так

называемого «негативного национализма» (термин Эрика Майера), доходящего даже до таких лозунгов, как «Никогда больше никакой Германии» («Nie wieder Deutschland!»)<sup>250</sup>. Одним из ярчайших представителей этого течения в то время являлся известный немецкий сатирик, поэт Виглаф Дросте<sup>251</sup>. Средние и низшие слои населения в своей повседневной жизни непосредственно столкнулись с тем потоком переселенцев, который хлынул в ФРГ начиная с 1987 г. Вследствие огромного притока переселенцев и беженцев из Восточной Европы и ГДР у многих возникло ощущение, что они стали «обделенной» частью населения в собственной стране<sup>252</sup>. Также О. Данн отмечает, что чувства, вызванные в народе в 1990 г., никак нельзя было назвать «национальным восторгом». Гораздо большее внимание обращали на себя многочисленные голоса, свидетельствовавшие о том отстраненном и критическом отношении, которым сопровождался процесс объединения в Западной Германии, звучали лозунги, отражавшие позицию негативного национализма, такие, как, например, уже упоминавшийся лозунг «Никогда больше никакой Германии!» («Nie wieder Deutschland») или «Национальное государство – ошибочный путь!»<sup>253</sup>. Данн также делает весьма важное и глубокое замечание: образование немецкого государства в 1870 г. произошло в итоге продолжавшегося несколько десятилетий национального движения. Объединению же 1990 г. не предшествовало общенемецкое национальное движение. На этот раз объединение произошло внезапно в результате крушения советско-коммунистической системы и политической революции в ГДР<sup>254</sup>. Как отмечают Вайнденфельд и Корте, процесс объединения Германии (за вычетом периода октября–ноября 1989 г. и официальных празднеств), не сопровождался усилением значения национальной символики и характеризовался в большей ме-

ре трезвым экономическим расчетом<sup>255</sup>. «Великогерманский» национализм не имел места<sup>256</sup>.

Процесс воссоединения Германии расширил горизонт немецкой идентичности. Из искусственно разъединенных территорий вновь стало возможным создание целостного культурного и экономического пространства<sup>257</sup>. И все-таки стоял вопрос, сколько времени займет сближение двух различных по своему типу обществ, так как оба на протяжении сорока лет определяли себя из взаимной контр-идентичности<sup>258</sup>, о чем речь шла выше. Центральный вопрос, однако, заключался в том, какое воздействие объединение Германии оказало на немецкий дискурс «прошлого». Вайденфельд и Корте<sup>259</sup>, а также Динер<sup>260</sup>, Мюллер<sup>261</sup> и Зеллинг<sup>262</sup> констатируют, что изначально имели место опасения, что воссозданное немецкое государство отвернется от прошлого и начнет отмежеваться от исторической памяти о геноциде. Но эти опасения в итоге оказались несостоятельными<sup>263</sup>. Дело обстояло в точности наоборот. По словам В. Бергема<sup>264</sup> и другого немецкого исследователя Лотара Пробста<sup>265</sup>, десятилетие, последовавшее после объединения Германии в 1990 г., маркирует перемену в «политике по отношению к прошлому» (Vergangenheitspolitik) и культуре памяти (Erinnerungskultur) Германии в сторону небывалого усиления значения дискурса «прошлого». Бергем указывает даже на такое явление, как «одержимость прошлым»: «Никогда раньше ни одна нация, ни одно поколение так сильно не рефлексировали на тему своего прошлого»<sup>266</sup>. И, как отмечает Михаэль Яйсман, Германия не только не отвернулась от прошлого, но, наоборот, политически функционализировала «культуру принятия вины»<sup>267</sup>.

*§ 9. Ключевые события объединенной Германия.* Как отмечают Фулбрук<sup>268</sup>, Фрай<sup>269</sup>, Хинц<sup>270</sup> и др., после воссоединения Германии тематическая конъюнктура на тему нацистского прошлого пережила небольшой спад в 1995 г., но затем небывало возросла. По данным немецкой историографии, центральное значение в общественном дискурсе объединенной Германии имели:

1. Полемика об организованной Гамбургским институтом социальных исследований и выставленной с 1995 по 1999 гг. в 33 немецких и австрийских городах экспозиции «Война на уничтожение. Преступления Вермахта 1941–1944» (Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944), впервые позиционирующей Вермахт не просто как вооруженные силы, но причастную к массовым преступлениям организацию<sup>271</sup>.

2. Полемика по поводу вышедшей в 1996 г. книге Даниэля Гольдхагена «Добровольные исполнители Гитлера» («Hitlers willige Vollstrecker») <sup>272</sup>.

3. Жесткие дебаты по поводу речи Мартина Вальзера по случаю присуждения ему Премии мира (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels) осенью 1998 г. <sup>273</sup>

4. Дискуссия об инициированном немецким Бундестагом создании центрального мемориала погибшим евреям Европы в Берлине как символической манифестации национальной идентичности, основанной на памяти о Холокосте <sup>274</sup>.

5. Спор о компенсации бывшим узникам нацистских концлагерей <sup>275</sup>.

6. Дебаты о вступлении Бундесвера в войну в Косово в 1999 г., которые проходили со ссылкой на нацистское прошлое <sup>276</sup>.

Выставка, инициированная Гамбургским институтом социальных исследований, была нацелена на то, чтобы показать, что Вермахт непосредственно участвовал в карательных акциях, которые ранее приписывались только СС<sup>277</sup>. Выставка оказала сильнейшее воздействие, прежде всего, на молодое и среднее поколение, собрав около 3 млн. посетителей<sup>278</sup>.

Выход в свет книги американского политолога Дэниэла Гольдхагена «Добровольные исполнители Гитлера» (1996) стал одним из главных стимулов для реанимации тезиса «коллективной вины», который благодаря ей получил новую динамику<sup>279</sup>. Еще до того, как книга была переведена на немецкий язык, в немецких СМИ разгорелся жаркий спор и борьба мнений<sup>280</sup>. В связи с этой публикацией немецкий журналист Дитер Зимон сделал тезис «коллективной вины» предметом широкой дискуссии в издаваемом им журнале («*Rechtshistorischer Journal*»)<sup>281</sup>. Центральный тезис книги Гольдхагена заключался в том, что Холокост был не только делом рук преступной клики нацистов, но требовал для своего осуществления широкую сеть пособников. Как отмечают Ассман и Фреверт, даже если этот тезис и не был нов и оригинален, Гольдхагену удалось его актуализировать благодаря собранному солидному материалу<sup>282</sup>. Тезисы книги Гольдхагена подводили к выводу, что не только Гитлер и его ближайшие сотрудники, но все немцы были охвачены элиминаторным антисемитизмом, что сделало геноцид общенемецким проектом<sup>283</sup>. По словам Ассман, этот радикальный вывод был аффирмативно воспринят немецкой публикой не в последнюю очередь потому, что она, состоящая в основном из представителей послевоенного поколения, получила от книги Гольдхагена своеобразное коллективное оправдание: элиминаторный антисемитизм действительно был глубоко укоренен в немецкой

культуре, но после 1945 г. он был уничтожен, немецкий народ тотально дистанцировался от антисемитизма и обратился к идеям гуманизма и демократии<sup>284</sup>. Книга Гольдхагена имела эффект катарсиса: любой, кто ее покупал и давал себя убедить в правильности ее тезисов, позиционировал себя «хорошим» немцем, который порвал с преступлениями отцов и дедов<sup>285</sup>. Книга Гольдхагена до начала 1999 г. была распродана в количестве 300 000 экземпляров, что стало грандиозным успехом для исторической монографии.

В своем обращении к Бундестагу по случаю вступления немецких вооруженных сил в югославский конфликт министр иностранных дел Йошка Фишер сказал: «Никогда больше войны. Но и никогда больше Освенцима» («Nie wieder Krieg. Aber auch nie wieder Auschwitz!»)<sup>286</sup>. Эта формула Фишера продемонстрировала, насколько тесно завязаны в Германии друг на друга прошлое и будущее, память и политика и насколько велико специфическое немецкое чувство ответственности в связи с собственной историей<sup>287</sup>.

Немецкая историография, в частности, Бергем, Бендер, Биалас, Гроссер и др., пыталась осмыслить это мощнейшее усиление дискурса «прошлого» после воссоединения Германии и превращения его в фундаментальный фактор немецкой идентичности. Если обобщить концепции немецких исследователей, то можно предложить следующие гипотезы, объясняющие механизмы победы дискурса «прошлого»:

1. На исходе XX и в начале XXI века представители поколения, социализировавшиеся и пережившие нацистскую диктатуру, начали естественно умирать. По словам Бергема, в Германии произошел переход от модуса «биографического воспоминания» к «модусу фундированного воспоминания»<sup>288</sup>. Также

важнейшее значение имело завершение цикла институционально-юридических процессов «политики по отношению к прошлому» («Vergangenheitspolitik») – судебных процессов против нацистских преступников, компенсаций жертвам и т. д. На место «политики по отношению к прошлому» пришла базирующаяся на возросшей саморефлексии специфическая немецкая «культура памяти» (Erinnerungskultur), оперирующая символическими и дискурсивными категориями<sup>289</sup>.

2. Произошла разрядка конфликта поколений: дискурс о «прошлом» освободился от подоплеки конфликта между родителями и детьми, которая была свойственна ранним периодам (вспомним «поколение 68-го года»)<sup>290</sup>.

3. Успешное завершение немецкой дезинтеграции на ФРГ и ГДР освободило дискурс «прошлого» от импликаций политического конфликта времен холодной войны, в эпоху которой западные немцы проводили параллель между нацистской диктатурой и диктатурой СЕПГ (теория тоталитарных систем), а восточные немцы сопрягали фашизм с капитализмом<sup>291</sup>. Сопровождавшая эти идеологические посылы ориентация на запад, с одной стороны, и на восток – с другой, глубоко нарушало цельность немецкой идентичности<sup>292</sup>.

*§ 10. Актуальное состояние и перспективы немецкой идентичности.* По оценкам Вайденфельда и Корте, современная политическая культура Германии указывает на демократические черты англосаксонского образца, в которых все более возрастающая роль отводится толерантности, готовности к компромиссу, индивидуальным свободам и правам<sup>293</sup>. Также и такие авторы, как Ю. Эльзэссер<sup>294</sup> и Бернд Эстель<sup>295</sup>, констатируют, что характерная для Германии XIX в. доминация национальной иденти-



фикации сегодня вытеснена постнациональными ориентациями на универсалистские принципы и супранациональные связи (идея объединенной Европы)<sup>296</sup>. Эти обстоятельства снова дают почву для развития концептов «конституционного патриотизма» (Ю. Хабермас) и «постнациональной демократии» (Карл-Дитрих Брахер) и их внедрения в структуру немецкой идентичности.

По мнению Х. Кельнера и Х.-Г. Зофнера, особая немецкая открытость по отношению к силам глобализации может быть объяснена только на фоне травмы, нанесенной ей нацистской эпохой и полным крахом в результате бедственной войны<sup>297</sup>. Также и А. Гроссер отмечает, что в культурном отношении образцовую открытость немецкой культуры для сил глобализации нужно объяснять на фоне мучительного осмысления политического и военного прошлого страны<sup>298</sup>. На культурном уровне стыд за нацистское прошлое способствовал интенсивным поискам нового национального самосознания и тех культурных форм, которые могли бы помочь формированию на легитимных основаниях новых культурных стилей и их проявлению<sup>299</sup>. Представители интеллектуальной элиты пытались найти эти основания в наднациональных принципах, базирующихся на этике универсализма. Девиз «Nie wieder» возник как коллективный императив и посредством всевозможных форм коммуникации, будь то программы политических партий, образовательная система или интеллектуальные слои общества, быстро стал популярным. Требование быть космополитом стало, можно сказать, неотъемлемой частью культурного облика нового гражданина Германии<sup>300</sup>.

Источник новой демократической идентичности Германии бывший вице-канцлер и министр иностранных дел Йошка Фишер усматривает, опять-таки, в дискурсе «прошлого». В интервью немецкой газете «Цайт» в июне 1999 г. Фишер заявил:

«Все демократии имеют базис, основу. Для Франции это 1789 год (Великая французская революция), для США – Декларация независимости, для Испании – Гражданская война. Для Германии этой основой является Освенцим. И это может быть только Освенцим. Память об Освенциме, "никогда-больше-Освенцим" ("Nie-mehr-Auschwitz") может быть, с моей точки зрения, единственным фундаментом Берлинской республики»<sup>301</sup>. Позиция, артикулируемая Фишером, стала объектом многостороннего анализа немецких исследователей. В. Бергем<sup>302</sup> и Б. Гизен<sup>303</sup> подчеркивают, что в то время как для большинства стран характерны «триумфалистские» конструкции национальной идентичности, базой немецкой идентичности выступает модель, зиждущаяся на скорби и покаянии. Другой немецкий исследователь, Э. Майер, определил ее как «негативный патриотизм»<sup>304</sup>.

Согласно Л. Пробсту, вторая половина 90-х гг. прошлого века была ознаменована тем, что этот специфически немецкий дискурс «прошлого» приобрел тенденцию к европеизации, то есть к выходу за узко немецкие рамки. По мере того как открываются данные об участии представителей других европейских государств в геноциде евреев, Германия уже перестает быть единственной проекцией ответственности за Холокост<sup>305</sup>. В этой связи можно указать на набравшую силу полемику во Франции по поводу коллаборационистской политики вишистского режима, на факты одобрения еврейских погромов в других европейских странах, в частности, в Польше<sup>306</sup>. Факты, что многие европейские страны противились иммиграции в них еврейских беженцев, что антисемитские партии находили широкий резонанс в других странах, только сейчас, по истечении многих лет, начинают серьезно переосмысляться и открыто дискутироваться<sup>307</sup>. Таким образом, с середины 90-х гг. прошлого века началось раз-

витие осознания, что Холокост с самого начала имел европейский масштаб<sup>308</sup>. При этом неоспоримым остается убеждение, что Германии принадлежит главная ответственность и особая роль в геноциде<sup>309</sup>.

Эта, по определению Пробста, «запоздавшая» дискуссия о различных формах коллаборационизма с немецкими оккупантами и соучастию европейских стран в антисемитской политике нацизма способствовала тому, что теперь и в других странах Холокост становится важным референтным пунктом коллективной памяти. Усилителем и катализатором этого тренда является организованный шведским правительством Стокгольмский международный форум Холокоста, впервые состоявшийся 27 января 2000 г. 47 стран, и не только европейских, отправили делегации на форум, 25 из них представляли главы правительств. Ученые, представители общественных групп и еврейских организаций приняли участие в различных семинарах и круглых столах, длившихся в общей сложности три дня. Как свидетельствует Пробст, после этого события различные европейские страны объявили 27 января, день, который с 1996 г. в Германии официально является днем памяти жертв нацизма, общенациональным днем памяти<sup>310</sup>. 27 января 2001 г. в Великобритании, Франции и Италии состоялись национальные дни памяти жертв Холокоста. В Великобритании мероприятие состоялось в Вестминстерском центральном холле, участниками были принц Чарльз, Тони Блэр, архиепископ Кентерберийский, главный раввин Великобритании Джонатан Сакс и другие. В Италии церемония была организована профсоюзами в Милане. Помимо этого, мероприятия имели место в Польше, Бельгии, Нидерландах и Швеции. К 27 января 2002 г. количество стран и количество мероприятий увеличилось<sup>311</sup>.

Данные и многие другие факты поясняют, в каком масштабе память о Холокосте стала элементом общественной жизни различных европейских стран. Тем не менее, как отмечает Пробст, усиление темы Холокоста в общественном дискурсе не вытесняет национальные символы идентичности европейских наций. Во Франции, например, символическое значение Великой французской революции и движения Сопротивления будет преобладать независимо от внедрения темы Холокоста и дня памяти жертв. По оценке Пробста<sup>312</sup>, Буттервеге<sup>313</sup>, Гроссера<sup>314</sup> и др. маловероятно, что Холокост приобретет в других странах характер фундаментального фактора национальной идентичности, как это имеет место в ФРГ, даже если общественные мероприятия, посвященные Холокосту, будут расширяться.

### **Заключение**

Если генерализировать, обобщить наше изложение, то можно утверждать, что история послевоенной немецкой идентичности распадается на три периода или три фазы. Следует подчеркнуть аппроксимативный, не свободный от условности характер подобных датировок, так как далеко не все немецкие исследователи едины в хронологизации столь сложных категорий, как циклы идентичности. Тем не менее, можно сказать следующее:

Первый послевоенный период – выделенный нами в рамках с 1945 по 1963 гг. – характеризовался тем, что проходил под знаком стратегии замалчивания, вытеснения и «защиты» от «коллективной вины». Как отмечают Ассман и Фреверт, в то время первоочередное значение для Германии имели две темы: «политика исправления», отвечавшая за компенсации жертвам нацизма и параллельная ей политика амнистии, заключавшаяся

в реинтеграции бывших национал-социалистов<sup>315</sup>. Доминирующим в этот период было акцентирование собственного статуса «жертвы», «перспективы жертвы» (Opferperspektive), сосредотачивающей внимание не на отягчающих вину обстоятельствах, но на собственных лишениях, страданиях и нужде<sup>316</sup>. По оценке немецких исследователей, в первые два послевоенных десятилетия в ФРГ превалировало это восприятие. Роль преступников, акцентируемая державами-победительницами, большинством немецкого населения и политического истеблишмента не принималась; в коллективной памяти образ нации ассоциировался с ролью жертвы депортаций и бомбардировок<sup>317</sup>. Западно-немецкая идентичность в этот период находилась под знаком вытеснения вины и «забвения» прошлого<sup>318</sup>. То же самое справедливо и для ГДР, ситуация которой усложнялась еще и мощным идеологическим контролем, блокировавшим национальную саморефлексию. С этой приоритетной стратегией двух немецких государств в ранний период была сопряжена и взаимная политико-идеологическая оппозиция: антикоммунизм ФРГ и антикапитализм в ГДР<sup>319</sup>.

Второй послевоенный период – с 1963 по 1985 гг. – характеризовался ужесточением мер по отношению к нацистским преступникам в виде публичных судебных процессов. «Процесс Эйхмана» в Иерусалиме и «Освенцимский процесс» во Франкфурте были одними из самых важных событий, притянувших внимание немецкого общества. Как отмечает Ассман, эта фаза характеризуется возрастанием самокритики, смещения акцентов и постепенным движением к смене перспективы на плоскости «преступники–жертвы». Огромное влияние на возрастание роли дискурса «прошлого» имело «поколение 68-го года»<sup>320</sup>.

Наконец, третий послевоенный период, начавшийся с 1985 г. и продолжающийся до сих пор, характеризуется тем, что находится под знаком радикального повышения значения дискурса «прошлого» по отношению ко всем предшествующим. На первом этапе этого периода все еще существовало соперничество двух тенденций, двух трендов: первый тренд, стоящий под знаком «преодоления прошлого» («Vergangenheitsbewältigung») и связанный с именем Гельмута Коля, и политика памяти, стоящая под знаком «сохранения прошлого» («Vergangenheitsbewahrung») и связанная с фигурой Вайцзеккера<sup>321</sup>. Первый тренд был своего рода реанимацией консервативного течения ранней ФРГ и пытался минимизировать негативные аспекты немецкого прошлого. Второй, наоборот, ставил эти аспекты в центр немецкой идентичности<sup>322</sup>.

На сегодняшний день, по словам Д. Динера и Михаэля Шваба-Траппа, категория «прошлое» в Германии – это ядро политической символики<sup>323</sup> и центральный пункт немецкой политической культуры<sup>324</sup>. Как отмечают практически все немецкие исследователи, с растущей временной дистанцией острота восприятия нацизма не понижается, но, наоборот, обостряется, не бледнеет, но парадоксальным образом «становится все конкретнее»<sup>325</sup>. Немецкий социолог Герман Люббе сформулировал это следующим образом: «Тоталитарное прошлое становится все более релевантным в немецкой коллективной памяти, чем больше хронологически он уходит назад в историческом горизонте»<sup>326</sup>. Это обстоятельство дало основание немецкому исследователю В. Бергему с метафорической условностью утверждать, что на протяжении своей послевоенной истории немцы прошли развитие «от амнезии до гипермнезии»<sup>327</sup>.

Еще один парадокс немецкой идентичности заключается в том, что любое требование конца, финальной черты под дис-

курсом немецкой вины постоянно имеет обратный эффект и провоцирует оживление памяти<sup>328</sup>. Так, «Битбургский эпизод», попытка бундесканцлера Коля с помощью политико-символического акта «примирения» с Западом, оттенить историческую память немцев об «Освенциме», обернулся своей полной противоположностью, констатирует Г. Моммзен<sup>329</sup>.

На основании проведенного исследования можно сделать вывод, что дискурс «прошлого», или, иначе говоря, комплекс исторической памяти о преступлениях Германии 1933–1945 гг., детерминирует современную немецкую идентичность и имеет значение негативного масштаба, по которому измеряется политическая культура ФРГ<sup>330</sup>. Х. Дубиль проводит прямую зависимость между культурой памяти о преступлениях нацизма и консолидацией демократии в Германии, видя в первой залог второй<sup>331</sup>. Немецкий писатель, лауреат Нобелевской премии по литературе Гюнтер Грасс утверждал в одном из своих выступлений в 2000 г. «Тот, кто сегодня думает о Германии и ищет ответы на немецкий вопрос, должен также думать и об Освенциме»<sup>332</sup>. По сведениям В. Биаласа, в 1999 г. большинство политического истеблишмента имело консенсус, что национальная идентичность не может и не должна быть оторвана от памяти о Холокосте<sup>333</sup>.

По словам Ассман и Фреверт, длительная интеллектуальная работа с историческим прошлым на протяжении полувека заложила в послевоенной Германии столь прочный фундамент исторического и морального самосознания, что он сумел интегрировать в себя даже социализировавшихся в ГДР немецких граждан. То, что дискурс памяти о прошлом формировался в условиях конкуренции с противоположным ему трендом «преодоления прошлого» (на политическом уровне этот тренд был пред-

ставлен политическим курсом Гельмута Коля, на публицистическом уровне – консервативной интеллигенцией в контексте «Спора историков») и в итоге одержал победу, служит для немецких исследователей доказательством его объективного и естественного характера<sup>334</sup>.

На вопрос о потенциале альтернативных дискурсу «прошлого» моделей идентичности для Германии большинство исследователей дает отрицательный ответ и подчеркивает, что дискурс «прошлого» остается константой немецкой идентичности.

---

<sup>1</sup> *Conze W.* Die deutsche Nation. Ergebnis der Geschichte. Göttingen, 1963. S. 121.

<sup>2</sup> *Данн О.* Нация и национализм в Германии 1770–1990. СПб., 2003. С. 84.

<sup>3</sup> *Wolfgang B.* (Hg.). Die NS-Diktatur im deutschen Erinnerungsdiskurs. Op-laden, 2003. S. 45.

<sup>4</sup> *Weidenfeld W., Korte K.-R.* Die Deutschen. Profil einer Nation. Stuttgart, 1991. S. 179.

<sup>5</sup> *Ibid.* S. 85.

<sup>6</sup> *Ibid.* S. 86.

<sup>7</sup> *Bergem W.* (Hg.). Die NS-Diktatur. S. 61.

<sup>8</sup> *Ibid.* S. 84.

<sup>9</sup> *Ibid.* S. 85.

<sup>10</sup> *Ibid.* S. 86.

<sup>11</sup> *Ibid.* S. 138.

<sup>12</sup> *Данн О.* Нация и национализм в Германии. С. 330.

<sup>13</sup> *Weidenfeld W., Korte K.-R.* Die Deutschen. Profil einer Nation. S. 13.

<sup>14</sup> *Ibid.* S. 16.

<sup>15</sup> *Данн О.* Нация и национализм в Германии.

<sup>16</sup> Там же. С. 87.

<sup>17</sup> Там же. С. 94.

<sup>18</sup> Там же. С. 200–201.

<sup>19</sup> Там же. С. 202.

<sup>20</sup> Там же. С. 215.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же. С. 219.



- <sup>23</sup> Там же. С. 220.  
<sup>24</sup> Там же. С. 247.  
<sup>25</sup> Там же. С. 266.  
<sup>26</sup> Там же. С. 267.  
<sup>27</sup> Там же. С. 305.  
<sup>28</sup> Там же. С. 331.  
<sup>29</sup> *Plessner H.* Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit bürgerlichen Geistes, Stuttgart, 1959.  
<sup>30</sup> *Meinecke F.* Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen. Wiesbaden, 1946.  
<sup>31</sup> Ibid.  
<sup>32</sup> Ibid. S. 328.  
<sup>33</sup> *Гринфельд Л.* Национализм. Пять путей к современности. М., 2008.  
<sup>34</sup> Там же. С. 25.  
<sup>35</sup> Там же. С. 26.  
<sup>36</sup> Там же. С. 338.  
<sup>37</sup> Там же. С. 339.  
<sup>38</sup> Там же. С. 341.  
<sup>39</sup> Там же. С. 363.  
<sup>40</sup> Там же.  
<sup>41</sup> Там же. С. 364.  
<sup>42</sup> *Wolfgang B.* (Hg.). Die NS-Diktatur im deutschen Erinnerungsdiskurs. S. 183.  
<sup>43</sup> *Breitenstein R.* Die gekränkte Nation. Geschichte und Zukunft der Deutschen in Europa. München, 1996.  
<sup>44</sup> Ibid. S. 57.  
<sup>45</sup> Ibid. S. 143.  
<sup>46</sup> *Beyme K. von.* Kulturpolitik und nationale Identität: Studien zur Kulturpolitik zwischen staatlicher Steuerung und gesellschaftlicher Autonomie. Opladen; Wiesbaden, 1998.  
<sup>47</sup> Ibid. S. 68.  
<sup>48</sup> Ibid. S. 195.  
<sup>49</sup> *Giesen B.* (Hrsg.). Nationale und kulturelle Identität : Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit. Frankfurt am Main, 1991.  
<sup>50</sup> *Mommsen W.J.* Nation und Geschichte: über die Deutschen und die deutsche Frage. München, 1990.  
<sup>51</sup> *Conze W.* Die deutsche Nation. Ergebnis der Geschichte. Göttingen, 1963.  
<sup>52</sup> *Langewiesche D.* Reich, Nation, Föderation : Deutschland und Europa. Leipzig, 2008.  
<sup>53</sup> *Elsässer J.* Der deutsche Sonderweg. Historische Last und politische Herausforderung. München, 2003.  
<sup>54</sup> *James H.* Deutsche Identität 1770–1990. Frankfurt/Main, 1991.  
<sup>55</sup> Ibid. S. 7.  
<sup>56</sup> Ibid. S. 20.  
<sup>57</sup> Ibid.  
<sup>58</sup> Ibid. S. 266.

*Очерки о европейской идентичности и многокультурности.*  
*Часть I. Идентичность*

---

---

- <sup>59</sup> Ibid. S. 29.
- <sup>60</sup> Ibid. S. 193.
- <sup>61</sup> *Münkler H.* Die Deutschen und ihre Mythen. Berlin, 2009.
- <sup>62</sup> Ibid. S. 413.
- <sup>63</sup> *Willms B.* Idealismus und Nation. Zur Rekonstruktion des politischen Selbstbewusstseins der Deutschen. München, 1986.
- <sup>64</sup> *Гринфельд Л.* Указ. соч. С. 339, 351, 355; *James. S.* 26-29; *Данн О.* Указ. соч. С. 60, 380, *Mommsen W.J.* Op. cit. S. 19.
- <sup>65</sup> *Гринфельд Л.* Указ. соч. С. 365; *Willms B.* Op. cit. S. 57; *Данн О.* Указ. соч. С. 139.
- <sup>66</sup> *Гринфельд О.* Указ. соч. С. 365.
- <sup>67</sup> *Altermatt U.* Nation, Ethnizität und Staat in Mitteleuropa, Wien, 1996.
- <sup>68</sup> *Aretin K.O.* (Hrsg.). Das deutsche Problem in der neueren Geschichte. München, 1997.
- <sup>69</sup> *Berding H.* (Hrsg.). Nationales Bewußtsein und kollektive Identität : Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit. Frankfurt am Main, 1994.
- <sup>70</sup> *Klönne A.* Zurück zur Nation? Kontroversen zu deutschen Fragen. Köln, 1984.
- <sup>71</sup> *Gephart W., Saurwein K.-H.* (Hrsg.). Gebrochene Identitäten. Zur Kontroverse um kollektive Identitäten in Deutschland, Israel, Südafrika, Europa und im Identitätskampf der Kulturen. Opladen, 1999.
- <sup>72</sup> *Eichberg H.* Entfremdung und nationale Frage in der Industriegesellschaft. München, 1978.
- <sup>73</sup> *Giordano R.* Die zweite Schuld oder von der Last ein Deutscher zu sein. Berlin, 1990; *Giordano R.* «Wie kann diese Generation eigentlich noch atmen?»: Briefe zu dem Buch «Die zweite Schuld oder Von der Last Deutscher zu sein». Hamburg, 1990.
- <sup>74</sup> *Estel B.* Nation und nationale Identität: Versuch einer Rekonstruktion. Wiesbaden, 2002.
- <sup>75</sup> *Weidenfeld W.* (Hrsg.). Die Identität der Deutschen. Bonn.
- <sup>76</sup> *Fulbrook M.* German national identity after the Holocaust. Cambridge, 1999.
- <sup>77</sup> *Hallwirth U.* Auf der Suche nach einer neuen Identität. 1987.
- <sup>78</sup> *Maier Ch.S.* The unmasterable past: History, holocaust, and German national identity. London, 1997.
- <sup>79</sup> *Schollgen G.* Determinanten deutscher Identität. (o. J., o. O.)
- <sup>80</sup> Geschichtsbewusstsein der Deutschen. Materialien zur Spurensuche einer Nation. Herausgegeben von Werner Weidenfeld. Köln, 1987.
- <sup>81</sup> *Klessmann Ch.* Geschichtsbewusstsein nach 1945: Ein neuer Anfang? In: Geschichtsbewusstsein der Deutschen. Materialien zur Spurensuche einer Nation. Herausgegeben von Werner Weidenfeld. Köln, 1987. S. 111-130.
- <sup>82</sup> *Hinz Th.* Die Psychologie der Niederlage: über die deutsche Mentalität. Berlin, 2010.
- <sup>83</sup> *Schwilk H., Schacht U.* (Hrsg.). Die selbstbewusste Nation. Frankfurt/Main, 1994.
- <sup>84</sup> *Asmuss B.* (Hrsg.); *Kufelke K.* (Hrsg.). 1945 – der Krieg und seine Folgen: Kriegsende und Erinnerungspolitik in Deutschland. Berlin, 2005.
- <sup>85</sup> *Frei N.* 1945 und wir. Das Dritte Reich im Bewußtsein der Deutschen. München, 2005.

*Е. Кауганов. Дискурс национальной идентичности  
в послевоенной Германии*

---

---

<sup>86</sup> *Mommsen H.* The impact of the World War II experience on the German political identity. Stockholm, 1997.

<sup>87</sup> *Gauly Th.M.* (Hrsg.). Die Last der Geschichte : Kontroversen zur deutschen Identität. Köln, 1988.

<sup>88</sup> *Konrad J.* Die Umkehr. Deutsche Wandlungen 1945-1995. Bonn, 2004.

<sup>89</sup> *Herbert U.* Wandlungsprozesse in Westdeutschland: Belastung, Integration, Liberalisierung; 1945 – 1980. Göttingen, 2002.

<sup>90</sup> *Glaser H.* Deutsche Kultur 1945–2000. Frankfurt am Main, 1999.

<sup>91</sup> *Ruppert W.* Erinnerungsarbeit: Geschichte und demokratische Identität in Deutschland. Opladen, 1982.

<sup>92</sup> *Grosser A.* Deutschland in Europa. Weinheim, 199; *Grosser A.* Mit Deutschen streiten. München, 1992.

<sup>93</sup> *Ibid.* S. 179.

<sup>94</sup> Erinnerungskulturen. Deutschland, Italien und Japan seit 1945 / Hrsg. Ch. Cornelissen. Frankfurt/M., 2003.

<sup>95</sup> *Herbert U.* Zweierlei Bewältigung: Vier Beiträge über den Umgang mit der NS-Vergangenheit in den beiden deutschen Staaten. Hamburg, 1992.

<sup>96</sup> *Dan D.* (Hrsg.). Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstret. Frankfurt/Main, 1987.

<sup>97</sup> *Ibid.* S. 7.

<sup>98</sup> *Ibid.* S. 75.

<sup>99</sup> *Ibid.* S. 63.

<sup>100</sup> *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945. Stuttgart, 1999.

<sup>101</sup> *Bergem W.* (Hg.). Die NS-Diktatur im deutschen Erinnerungsdiskurs. Opladen, 2003.

<sup>102</sup> *Bialas W.* (Hrsg.). Die nationale Identität der Deutschen. Philosophische Imaginationen und historische Mentalitäten. Frankfurt/Main, 2002.

<sup>103</sup> *Eschenhagen W.* (Hrsg.). Die neue deutsche Ideologie: Einsprüche gegen der Entsorgung der Vergangenheit. Darmstadt, 1988.

<sup>104</sup> *Selling J.* Aus den Schatten der Vergangenheit. Leipzig, 2007.

<sup>105</sup> *Butterwegge Ch.* (Hrsg.). NS-Vergangenheit, Antisemitismus und Nationalismus in Deutschland. Baden-Baden, 1997.

<sup>106</sup> *Weidenfeld W., Korte K.-R.* Die Deutschen. Profil einer Nation. Stuttgart, 1991.

<sup>107</sup> *Ibid.* S. 14.

<sup>108</sup> *Ibid.* S. 15.

<sup>109</sup> *Ibid.* S. 52.

<sup>110</sup> *Muller J.-W.* Another country: German intellectuals, unification and national identity. London, 2000.

<sup>111</sup> *Кельнер Х. и Зофнер Х.-Г.* Культурная глобализация в Германии // Многоликая глобализация. Культурное разнообразия в современном мире / Под ред. П. Бергера, С. Хантингтона. М., 2004.

<sup>112</sup> Там же. С. 133.

<sup>113</sup> Там же. С. 134.

<sup>114</sup> Там же.

<sup>115</sup> Там же. С. 149.

*Очерки о европейской идентичности и многокультурности.*  
*Часть I. Идентичность*

---

---

- 116 *Bialas W.* (Hrsg.). Die nationale Identität der Deutschen. S. 282.  
117 *Wolfgang B.* (Hg.). Die NS-Diktatur im deutschen Erinnerungsdiskurs. S. 45.  
118 *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 27.  
119 Ibid. S. 267.  
120 Ibid. S. 30.  
121 Ibid. S. 31.  
122 Ibid. S. 100.  
123 Ibid. S. 101.  
124 Ibid. S. 87.  
125 Ibid.  
126 *Bialas W.* (Hrsg.). Die nationale Identität der Deutschen. S. 165.  
127 Ibid.  
128 *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 82.  
129 Ibid. S. 117.  
130 Ibid. S. 120, 126.  
131 *Diner D.* (Hrsg.). Ist der Nationalsozialismus Geschichte? S. 33.  
132 *Mommsen H.* The impact of the World War II experience on the German political identity. S. 21.  
133 Erinnerungskulturen. S. 186.  
134 *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 119.  
135 Erinnerungskulturen. S. 191.  
136 *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 120.  
137 Erinnerungskulturen. S. 191.  
138 Ibid. S. 192.  
139 Ibid.  
140 Ibid.  
141 Erinnerungskulturen. S. 193.  
142 Ibid.  
143 Ibid. S. 194.  
144 Ibid.  
145 Ibid.  
146 *Bergem W.* (Hg.). Die NS-Diktatur im deutschen Erinnerungsdiskurs. S. 87.  
147 Erinnerungskulturen. S. 195.  
148 *Conze W.* Die deutsche Nation. Ergebnis der Geschichte. S. 73.; *James H.* Deutsche Identität 1770–1990. S. 201.  
149 *Schwilk H., Schacht U.* (Hrsg.). Die selbstbewusste Nation. S. 51.  
150 *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 93; Erinnerungskulturen. S. 198.; *Frei N.* 1945 und wir. S. 67.  
151 *Herbert U.* Zweierlei Bewältigung. S. 59.  
152 *Ruppert W.* Erinnerungsarbeit: Geschichte und demokratische Identität in Deutschland. S. 216.  
153 Ibid.  
154 Ibid. S. 219.  
155 Ibid.  
156 *Bialas W.* (Hrsg.). Die nationale Identität der Deutschen. S. 187.

*E. Кауганов. Дискурс национальной идентичности  
в послевоенной Германии*

---

---

- <sup>157</sup> Ibid.
- <sup>158</sup> Ibid. S. 188.
- <sup>159</sup> Ibid.
- <sup>160</sup> Ibid. S. 189. *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 73.
- <sup>161</sup> Ibid. S. 75.
- <sup>162</sup> Ibid.
- <sup>163</sup> *Bialas W.* (Hrsg.). Die nationale Identität der Deutschen. S. 199.
- <sup>164</sup> *Bialas W.* (Hrsg.). Die nationale Identität der Deutschen. S. 200. Erinnerungskulturen. S. 204.
- <sup>165</sup> Ibid. 201.
- <sup>166</sup> Ibid. S. 205.
- <sup>167</sup> Ibid. S. 206.
- <sup>168</sup> Ibid. 200.
- <sup>169</sup> Ibid.
- <sup>170</sup> Ibid. S. 201.
- <sup>171</sup> Ibid.
- <sup>172</sup> Ibid. S. 202.
- <sup>173</sup> Ibid.
- <sup>174</sup> Ibid. S. 205.
- <sup>175</sup> *Bialas W.* (Hrsg.). Die nationale Identität der Deutschen. S. 282.
- <sup>176</sup> Ibid.
- <sup>177</sup> Ibid. S. 283.; *Diner D.* (Hrsg.). Ist der Nationalsozialismus Geschichte? S. 34.; *Estel B.* Nation und nationale Identität: Versuch einer Rekonstruktion. S. S. 65.; *Frei N.* 1945 und wir. S. 141.; *Gephart W., Saurwein K.-H.* (Hrsg.). Gebrochene Identitäten. S. 72.; *Grosser A.* Mit Deutschen straiten. S. 50.
- <sup>178</sup> *Bialas W.* (Hrsg.). Die nationale Identität der Deutschen. S. 284.
- <sup>179</sup> Ibid. S. 285.
- <sup>180</sup> Ibid. S. 286.
- <sup>181</sup> Ibid. S. 287.
- <sup>182</sup> Ibid.
- <sup>183</sup> *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 215.
- <sup>184</sup> Ibid.
- <sup>185</sup> Ibid. S. 216–217.
- <sup>186</sup> Erinnerungskulturen. S. 230.
- <sup>187</sup> Ibid.
- <sup>188</sup> *Gauly Th.M.* (Hrsg.). Die Last der Geschichte: Kontroversen zur deutschen Identität. S. 83.
- <sup>189</sup> *Weidenfeld W.* (Hrsg.). Geschichtsbewußtsein der Deutschen. S. 57.
- <sup>190</sup> *Frei N.* 1945 und wir. S. 73.
- <sup>191</sup> Ibid.
- <sup>192</sup> Ibid. S. 74.
- <sup>193</sup> *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 265.
- <sup>194</sup> Ibid.

*Очерки о европейской идентичности и многокультурности.*  
*Часть I. Идентичность*

---

---

- <sup>195</sup> Ibid. S. 268.  
<sup>196</sup> Ibid. S. 270.  
<sup>197</sup> Ibid.  
<sup>198</sup> *Maier Ch.S.* The unmasterable past: History, holocaust, and German national identity. S. 57.  
<sup>199</sup> *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 308.  
<sup>200</sup> *Klönne A.* Zurück zur Nation? Kontroversen zu deutschen Fragen. S. 43.  
<sup>201</sup> Ibid. S. 45.  
<sup>202</sup> *Maier Ch.S.* The unmasterable past: History, holocaust, and German national identity. S. 60.  
<sup>203</sup> Ibid. S. 61.  
<sup>204</sup> *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. 310.  
<sup>205</sup> Ibid.  
<sup>206</sup> Ibid. S. 312.  
<sup>207</sup> Ibid. S. 313.  
<sup>208</sup> *Frei N.* 1945 und wir. S. 46.  
<sup>209</sup> Ibid.  
<sup>210</sup> *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 313.  
<sup>211</sup> Ibid.  
<sup>212</sup> Ibid. S. 328.  
<sup>213</sup> *Frei N.* 1945 und wir. S. 80.  
<sup>214</sup> *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 313.  
<sup>215</sup> Ibid.  
<sup>216</sup> Ibid.  
<sup>217</sup> Ibid. S. 315.  
<sup>218</sup> Ibid.  
<sup>219</sup> Diner D. (Hrsg.). Ist der Nationalsozialismus Geschichte? S. 67.  
<sup>220</sup> *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 317–318.  
<sup>221</sup> Ibid.  
<sup>222</sup> *Dan Diner* (Hrsg.). Ist der Nationalsozialismus Geschichte? S. 7.  
<sup>223</sup> *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit.. S. 25.  
<sup>224</sup> *Bergem W.* (Hg.). Die NS-Diktatur im deutschen Erinnerungsdiskurs. S. 163.  
<sup>225</sup> Ibid. S. 165.  
<sup>226</sup> Ibid. S. 72.  
<sup>227</sup> Ibid.  
<sup>228</sup> Ibid. S. 261.  
<sup>229</sup> Ibid.  
<sup>230</sup> Ibid. S. 262.  
<sup>231</sup> Ibid. S. 263.  
<sup>232</sup> Ibid.  
<sup>233</sup> Ibid. S. 264.  
<sup>234</sup> *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 203.

*E. Кауганов. Дискурс национальной идентичности  
в послевоенной Германии*

---

---

- <sup>235</sup> *Habermas J.* Eine Art Schadensabwicklung. Zit. nach: Augstein R. u.a. Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. Piper, München/Zürich, 1987. S. 71-76.
- <sup>236</sup> *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 73.
- <sup>237</sup> *Ibid.* S. 67.
- <sup>238</sup> *Ibid.*
- <sup>239</sup> *Schwilk H., Schacht U.* (Hrsg.). Die selbstbewusste Nation. S. 43.
- <sup>240</sup> *Mommsen H.* The impact of the World War II experience on the German political identity. S. 91.
- <sup>241</sup> *Ibid.*
- <sup>242</sup> *Eschenhagen W.* (Hrsg.). Die neue deutsche Ideologie: Einsprüche gegen die Entsorgung der Vergangenheit. S. 82.
- <sup>243</sup> *Ibid.*
- <sup>244</sup> *Ibid.* S. 83.
- <sup>245</sup> *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 205.
- <sup>246</sup> *Ibid.* S. 206; *Assmuss B.* (Hrsg.); *Kufeke K.* (Hrsg.). 1945 – der Krieg und seine Folgen: Kriegsende und Erinnerungspolitik in Deutschland. S. 68; *Bergem W.* (Hg.). Die NS-Diktatur im deutschen Erinnerungsdiskurs. S. 37; *Bialas W.* (Hrsg.). Die nationale Identität der Deutschen. S. 305; *Butterwegge Ch.* (Hrsg.). NS-Vergangenheit, Antisemitismus und Nationalismus in Deutschland. S. 55.
- <sup>247</sup> *Weidenfeld W., Korte K.-R.* Die Deutschen. Profil einer Nation. S. 12.
- <sup>248</sup> *Ibid.* S. 151.
- <sup>249</sup> *Ibid.* S. 152.
- <sup>250</sup> *Данн О.* Нация и национализм в Германии 1770–1990. С. 364.
- <sup>251</sup> *Heimo S., Schacht U.* (Hrsg.). Die selbstbewusste Nation. S. 92.
- <sup>252</sup> *Данн О.* Указ. соч. С. 365.
- <sup>253</sup> Там же. С. 373.
- <sup>254</sup> Там же. С. 372.
- <sup>255</sup> *Weidenfeld W., Korte K.-R.* Die Deutschen. Profil einer Nation. S. 139.
- <sup>256</sup> *Ibid.*
- <sup>257</sup> *Ibid.* S. 151.
- <sup>258</sup> *Ibid.* S. 153.
- <sup>259</sup> *Wolfgang B.* (Hg.). Die NS-Diktatur im deutschen Erinnerungsdiskurs. S. 229.
- <sup>260</sup> *Diner D.* (Hrsg.). Ist der Nationalsozialismus Geschichte? S. 92.
- <sup>261</sup> *Muller J.-W.*. Another country: German intellectuals, unification and national identity. S. 27.
- <sup>262</sup> *Selling J.* Aus den Schatten der Vergangenheit. S. 62.
- <sup>263</sup> *Weidenfeld W., Korte K.-R.* Die Deutschen. Profil einer Nation. S. 159.
- <sup>264</sup> *Bergem W.* (Hg.). Die NS-Diktatur im deutschen Erinnerungsdiskurs. S. 230.
- <sup>265</sup> *Ibid.* S. 402.
- <sup>266</sup> *Wolfgang B.* (Hg.). Die NS-Diktatur im deutschen Erinnerungsdiskurs. S. 89.
- <sup>267</sup> *Ibid.*
- <sup>268</sup> *Fulbrook M.* German national identity after the Holocaust. S. 38.
- <sup>269</sup> *Frei N.* 1945 und wir. S. 72.
- <sup>270</sup> *Hinz Th.* Die Psychologie der Niederlage: über die deutsche Mentalität. S. 41.

*Очерки о европейской идентичности и многокультурности.*  
*Часть I. Идентичность*

---

---

- 271 Erinnerungskulturen. S. 186.  
272 *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 143.  
273 *Ibid.*  
274 *Bergem W.* (Hg.). Die NS-Diktatur im deutschen Erinnerungsdiskurs. S. 90.  
275 *Ibid.*  
276 *Ibid.* S. 91.  
277 *Frei N.* 1945 und wir. S. 303.  
278 *Ibid.*  
279 *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 86.  
280 *Ibid.* S. 282.  
281 *Bergem W.* (Hg.). Die NS-Diktatur im deutschen Erinnerungsdiskurs. S. 116.  
282 *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 283.  
283 *Ibid.*  
284 *Ibid.*  
285 *Ibid.* S. 285.  
286 *Ibid.* S. 67.  
287 *Ibid.* S. 73.  
288 *Bergem W.* (Hg.). Die NS-Diktatur im deutschen Erinnerungsdiskurs. S. 140.  
289 *Ibid.* S. 141.  
290 *Bialas W.* (Hrsg.). Die nationale Identität der Deutschen. S. 88.  
291 *Bender P.* Deutschlands Wiederkehr: eine ungeteilte Nachkriegsgeschichte 1945-1990. S. 316.  
292 *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 94.  
293 *Weidenfeld K.* S. 140.  
294 *Elsässer J.* Der deutsche Sonderweg. S. 164.  
295 *Estel B.* Nation und nationale Identität. S. 36.  
296 *Ibid.* S. 84.  
297 *Кельнер X., Зофнер X.-Г.* Культурная глобализация в Германии. С. 133.  
298 *Grosser A.* Deutschland in Europa. S. 75.  
299 *Кельнер X., Зофнер X.-Г.* Культурная глобализация в Германии. С. 134.  
300 *Ibid.*  
301 *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 412.  
302 *Bergem W.* (Hg.). Die NS-Diktatur im deutschen Erinnerungsdiskurs. S. 95.  
303 *Giesen B.* (Hrsg.). Nationale und kulturelle Identität. S. 87.  
304 *Ibid.* S. 88.  
305 Erinnerungskulturen. S. 230.  
306 *Ibid.*  
307 *Ibid.* S. 232.  
308 *Ibid.*  
309 *Ibid.*  
310 *Ibid.* S. 233.  
311 *Ibid.*  
312 *Ibid.* S. 235.  
313 *Butterwegge Ch.* (Hrsg.). NS-Vergangenheit, Antisemitismus und Nationalismus in Deutschland. S. 103.



*E. Кауганов. Дискурс национальной идентичности  
в послевоенной Германии*

---

---

- <sup>314</sup> *Grosser A.* Deutschland in Europa. S. 96.  
<sup>315</sup> *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 144.  
<sup>316</sup> *Ibid.*  
<sup>317</sup> *Ibid.* S. 145.  
<sup>318</sup> *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit.  
S. 140–141.  
<sup>319</sup> *Dan D.* (Hrsg.). Ist der Nationalsozialismus Geschichte? S. 63.  
<sup>320</sup> *Ibid.* S. 146.  
<sup>321</sup> *Ibid.*  
<sup>322</sup> *Ibid.* S. 147.  
<sup>323</sup> *Dan D.* (Hrsg.). Ist der Nationalsozialismus Geschichte? S. 64.  
<sup>324</sup> Erinnerungskulturen. Deutschland, Italien und Japan seit 1945. S. 171.  
<sup>325</sup> *Ibid.* S. 75.  
<sup>326</sup> *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 28.  
<sup>327</sup> *Bergem W.* (Hg.). Die NS-Diktatur im deutschen Erinnerungsdiskurs. S. 81.  
<sup>328</sup> *Ibid.* S. 29.  
<sup>329</sup> *Ibid.* S. 64.  
<sup>330</sup> *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 143.  
<sup>331</sup> *Ibid.* S. 97.  
<sup>332</sup> *Frei N.* 1945 und wir. S. 285.  
<sup>333</sup> *Bialas W.* (Hrsg.). Die nationale Identität der Deutschen. S. 409.  
<sup>334</sup> *Assmann A., Frevert U.* Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. S. 289.

В.В. РУДНЕВ

## НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ СТАНОВЛЕНИЯ ШОТЛАНДСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

---

Страны Старого света демонстрируют сколь сложно в жизни современного общества сопряжено влияние социально-экономических условий с факторами культурного порядка. Традиции и опыт прошлого нередко сложно и активно воздействуют на процесс модернизации, на адаптацию общества к изменяющимся условиям. Макс Вебер обратил внимание: «Интересы (материальные и идеальные), а не идеи непосредственно определяют действия человека. Однако картины мира, созданные "идеями", очень часто, словно стрелочники, определяют пути, по которым динамика интересов движет действия дальше». Эта особенность выявляется в процессе анализа результатов волеизъявления избирателей, при изучении роли предпочтений в процессе выбора решения. Жизнь европейских стран хорошо иллюстрирует этот факт. Одним из примеров может служить ситуация в Шотландии, где общество активно ориентировано на поиск новых форм организации общественной жизни при сохраняющемся пиетете к культурным ценностям прошлого.

Шотландия – обширная часть Великобритании и события, происходящие в этом регионе, активно влияют на положение в стране и отражают, в определенной мере, тенденции развития современного мира. Шотландцы – самый многочисленный народ Великобритании, относящийся к «кельтскому миру». Своеобразие культуры, мощные исторические традиции обеспечили этому народу особое положение в мировой культуре. Уинстон Черчилль, характеризуя шотландцев, однажды заметил: «Ника-

кая другая малая нация, может быть, за исключением греческой, не оказала на мир такого влияния, как шотландская». Накануне XXI века шотландское общество вступило на путь преобразований, которые затрагивают все сферы общественной жизни и сложно влияют на ситуацию в Великобритании.

12 мая 1999 г. в Эдинбурге состоялось первое заседание вновь воссозданного парламента Шотландии (спустя 292 года после его роспуска). Открывая первое заседание парламента Винни Эвинг – ветеран Шотландской национальной партии (ШНП), проработавшая 23 года в Европарламенте, заявила: «Шотландский Парламент, распущенный 25 марта 1707 г., настоящим созван вновь»<sup>1</sup>. На пороге XXI века шотландцы вновь обрели парламент. Среди 129 избранных в парламент депутатов, 56 были лейбористам, 35 мест принадлежало ШНП, 18 мест – консерваторам, 17 мест – либеральным демократам, 1 место было у «зеленых», 1 место у независимых и 1 место занял представитель от Шотландской социалистической партии. На церемонии принесения присяги Королеве Великобритании депутатами парламента Шотландии, звучали слова, отражавшие надежду. Некоторые депутаты произносили клятву на английском, а потом на гэльском языке. В. Эвинг высказала тогда предположение, что «этот Парламент, одним лишь фактом своего существования, улучшит отношения Шотландии с Англией, Уэльсом и Северной Ирландией, что созвучно помыслам всех людей»<sup>2</sup>. Этому событию предшествовали: победа Лейбористской партии Великобритании (ЛПВ) в мае 1997 г. на всеобщих выборах в Великобритании, активное долгое стремление шотландцев обрести новые возможности и перспективы (изменив ситуацию в регионе), а также перемены в Европе и в мире.

Победа ЛПВ 1 мая 1997 г. на всеобщих выборах ознаменовала завершение восемнадцатилетнего периода правления

консерваторов и начало курса реформ. В предвыборной программе лейбористов значительное внимание уделялось проблеме интеграции страны в Европейский Союз (ЕС) и решению внутренних проблем королевства, среди которых проблема автономной политики в регионах (в частности, в регионах с кельтским населением, к которым относится и Шотландия), была одной из наиболее важных. Адекватно оценить значение возрождения парламента Шотландии можно лишь обратившись к истории отношений между Шотландией и Англией

Истоки шотландской государственности восходят к IX–XI векам. В 1034 г. возникло единое Шотландское королевство. В королевстве было около десяти крупных провинций, но власть короля отличалась неустойчивостью. Гэльская христианская церковь активно поддерживала королевскую власть. К XI веку относится и начало контактов Шотландии с Англией. Нормандское завоевание Англии (1066) оказало влияние на процессы централизации власти и в Шотландии.

История англо-шотландских отношений – это длинная летопись соперничества, щедро насыщенная успехами и поражениями сторон, неожиданными зигзагами удачи. В эпоху средневековья два государства решали свои проблемы разным путем: на поле брани, используя династические браки, привлекая союзников (Шотландия в XIII в. сблизилась с Францией) и даже апеллируя к юридическим и историко-мифологическим аргументам (англичане утверждали, что Британские острова были завоеваны «троянцем» Брутом, а впоследствии разделены между его сыновьями)<sup>3</sup>.

История свидетельствует, что успехи шотландской армии (например, в начале XIV в.) обычно способствовали тому, что Англия на время оставляла надежду покорить Шотландию, а поражения (в начале XVI в.) рождали тенденции к сближению. О

тесном сотрудничестве двух государств свидетельствует и история правивших династий. Так, Шотландский король Джеймс VI (отец английского короля Карла I, казненного в 1649 г.) вступил в 1603 г. на Английский престол, приняв имя Джеймса I (1603–1625). Таким образом, в 1603 г. две страны впервые оказались под управлением одного короля (первая попытка присоединить Шотландию к Англии принадлежала Эдуарду I, а результатом ее были Шотландские войны за независимость (1296–1314), завершившиеся изгнанием англичан из Шотландии).

Государственные системы двух государств были аналогичны. Парламент как представительское учреждение возник в Шотландии на рубеже XIII–XIV веков (первое упоминание относится к 1326 г.). В Англии парламент впервые упоминается в 1265 г.

Одним из разобщающих факторов стало принятие двумя странами протестантства в разных его формах (англиканская в Англии и пресвитерианская в Шотландии). Сходство условий, в которых формировались оба королевства, предопределило и наличие общих черт в их развитии. К концу XVII века Шотландия – развитое государство, имеющее свою промышленность, флот, Национальный банк (с 1695), компанию по торговле с Африкой, Индией, Вест-Индией. Шотландия осуществляла в тот период собственную колониальную политику (разрабатывался план создания шотландской колонии в Центральной Америке, на Дарьенском перешейке). Столь активная торговая и предпринимательская деятельность, естественно, соприкасалась с интересами Англии, добившейся к этому времени значительных успехов.

XVIII век открыл новую эпоху в истории двух государств, тогда же завершилось их соперничество.

Начало века ознаменовалось в Шотландии ростом экономических трудностей. Неурожаи вызвали голод и болезни. В

1702–1703 гг. возник конституционный кризис в связи с вопросом о престолонаследии. Опасность ухудшения отношений между странами стимулировала поиск компромисса. Начались переговоры о союзе двух государств. В правящих кругах Шотландии не было единства взглядов на характер будущего союза. Одни были заинтересованы проникнуть в английские колонии и на рынки сбыта, другие были против тесной унии. Незначительная часть парламентариев Шотландии отстаивала идею федеративного объединения двух государств.

1 мая 1707 г. Акт о союзе был признан королевой Анной, Англо-шотландская уния вступила в силу. Создавалось унитарное государство с общим двухпалатным парламентом в Лондоне. Шотландский парламент и правительство упразднились. В парламенте Великобритании (нового, объединенного государства) избирался 61 депутат от Шотландии (45 в палату общин и 16 – в палату лордов). Англия была представлена в парламенте 513 депутатами<sup>4</sup>. Уже 25 марта 1707 г. парламент Шотландии завершил свою работу.

Англо-шотландская уния 1707 г. закрепила своеобразие юридической и церковно-административной систем Шотландии, которая получила возможность иметь собственные суды (Верховный гражданский суд Шотландии в Эдинбурге) и судебно-административную систему (в шотландской судебной системе есть три типа приговоров: «виновен», «не виновен» и «состав преступления не доказан»).

Некоторые особенности отличают Шотландскую церковь, которая не имеет иерархии священнослужителей. Паства и «старшины» избирают священника. Ежегодно в Эдинбурге собирается Генеральная Ассамблея для решения вопросов о позиции церкви по основным общественным проблемам. Монарх – член Шотландской церкви, а не ее глава.

До восстановления парламента Шотландии (12 мая 1999 г.) Государственный секретарь по делам Шотландии являлся главой системы ее административного управления. Он был также членом Кабинета министров Великобритании с правом голоса по любому вопросу, отвечал за политику правительства в Шотландии. В его функции входил контроль за внутренними делами, исключая вопросы социального обеспечения, налогообложения, занятости населения, торговли и промышленности. В ведении Государственного секретаря были также: здравоохранение, поддержание общественного порядка, судопроизводство, образование, жилищное строительство, дороги, города, сельское планирование, сельское хозяйство, рыболовство и т. д. Под его руководством работало Министерство по делам Шотландии в Эдинбурге. Эта система являлась частью центрального правительства и была подотчетна парламенту в Лондоне.

Сложное отношение шотландцев к событию 1707 г. нашло отражение в дискуссиях о значении Англо-шотландской унии, которые не угасали на протяжении 292 лет в стенах Вестминстера, на партийных конференциях и референдумах. Дискуссии были тесно связаны с проблемами текущей экономической и политической жизни Великобритании, что иллюстрирует история XX века.

В XX веке национальные проблемы Шотландии оказались тесно связаны с экономической и социально-политической жизнью Великобритании, нашли отражение в программах партий, прежде всего, ведущих партий Великобритании. Образование Шотландской Национальной партии (ШНП) в 1928 г. стало важным событием. Партия требовала права самоуправления для Шотландии и на общих выборах 1931 г. получила 1 % голосов. Долгое время проблемы Шотландии были аналогичны проблемам других депрессивных регионов страны. Вследствие

этого в период между двумя мировыми войнами население Шотландии не рассматривало свои проблемы через призму национально особенного.

Вторая мировая война способствовала приливу капиталовложений в экономику Шотландии. Строились новые предприятия, росла занятость. Возник спрос на сельскохозяйственную продукцию аграрных районов. Сложилась условия для успешного развития региона. После окончания войны Шотландия снова стала испытывать трудности, типичные для депрессивного района. Для решения местных проблем и координации усилий в 1946 г. был создан Шотландский совет развития промышленности. В совет входили представители местного управления, предприниматели, представители тред-юнионов. Он разрабатывал рекомендации для Государственного секретаря по делам Шотландии. В XX веке борьбе шотландцев за улучшение экономической ситуации в регионе, вопросам реорганизации системы местного самоуправления, был присущ национальный аспект. Это проявилось, в частности, в росте влияния ШНП. Быстро росла ее численность (в 1976 г. – 75 тыс. чел.) и представительство в парламенте Великобритании (в 1970 г. партия имела одно место в Вестминстере, а в 1974 г. – 11). Следует отметить, что именно активность ШНП способствовала изменению представления британцев о Шотландии как о «северной английской» провинции. В последней трети XX века проблемы Шотландии, полномочия ее автономных органов неоднократно обсуждались в парламенте Великобритании. Однако недостаточная поддержка избирателями Шотландии нового законопроекта (предусматривавшего создание Ассамблеи) на референдуме 1979 г. позволила Маргарет Тэтчер (премьер-министру Великобритании от консервативной партии) заявить тогда, что «Шотландская Ассамблея умерла, не успев родиться». Консервативное правительство стра-



ны проводило политику усиления и централизации государственного аппарата Великобритании. Эта политика, способствовавшая росту социально-экономических проблем страны, привела к поражению консерваторов на всеобщих выборах 1997 г.

В преддверии выборов 1997 г. лейбористы уделили особое внимание проблеме государственной власти и необходимости реформ в Британии. Предложения в этой области призваны были облегчить возможность парламенту и рядовым гражданам контролировать правительство; сделать более эффективной работу палат парламента; децентрализовать государственную власть в стране путем создания полуавтономных парламентов в Шотландии, Уэльсе и региональных ассамблей в Англии. В то же время, активное сотрудничество Великобритании с ЕС предполагало тесное участие страны во многих проектах общеевропейского масштаба.

Избиратели Великобритании поддержали лейбористов 1 мая 1997 г., выразив доверие программе преобразований ЛПВ. Первым шагом на пути реализации предвыборной программы ЛПВ стал проведенный в Шотландии референдум по вопросу о «деволюции» и налогах (11 сентября 1997 г.). Более 60 % шотландцев, принявших участие в референдуме, поддержали идею самоуправления. Они выступили также за предоставление шотландскому парламенту права налогообложения (т. е. проголосовали за повышение налогов, за так называемый «тартановый налог»). Тогда, оценивая результаты референдума, премьер-министр Энтони Блэр отметил, что «завершилась эра большого централизованного правительства»<sup>5</sup>. Процесс «деволюции» стал частью общего курса на модернизацию страны, предложенного лейбористами. По мнению Э. Блэра, «деволюция это путь отрицания как сепаратизма, так и централизации. Это путь развития сильной, обновленной и многообразной Британии...»<sup>6</sup>. Сложный про-

цесс «деволюции» проходил в условиях членства страны в ЕС и был ориентирован на решение проблем имеющих долгую историю.

Возрожденный шотландский парламент получил возможность самостоятельно решать вопросы образования, здравоохранения и наказания (за преступления совершенные в Шотландии), а также заниматься законотворчеством. Отныне законодательство утверждалось местным парламентом без прохождения через парламент Соединенного Королевства (Вестминстер). Вестминстер оставил себе решения по главным общебританским вопросам: конституционному законотворчеству, внешней политике, обороне, национальной безопасности, защите границ, по экономической, фискальной и монетарной политике, национальной системе транспорта, по проблемам трудовых отношений и социального обеспечения.

Хотя Вестминстер имеет право издавать законы для всего королевства, но, согласно соглашению о «деволюции», Вестминстер не издает законы (действие которых распространяется на Шотландию) без согласия парламента Шотландии. Парламент Соединенного Королевства сохраняет за собой также право решать международные проблемы. В результате «деволюции» шотландский парламент получил полномочия изменять ставку налога (не более 1 % с каждого заработанного фунта). Шотландские исполнительные органы отныне включают: первого министра; генерального прокурора и заместителя министра юстиции (судебный исполнитель); другие министры назначаются первым министром. Члены шотландского парламента выбирают первого министра, которого официально утверждает Королева. Как глава исполнительной власти Шотландии первый министр непосредственно связан с верховной властью в вопросах назначения министров, судейских чиновников и судей Шотландского верховного гражданского суда. Обязанности первого министра в Шот-

ландии аналогичны обязанностям премьер-министра в парламенте Великобритании. Министры Шотландии утверждаются первым министром. Согласно Акту о Шотландии после «деволюции» государственный секретарь Шотландии остался членом правительства Великобритании, а Шотландия продолжает избирать членов парламента Соединенного Королевства.

Обширный круг хозяйственных вопросов, связанных с здравоохранением, образованием, строительством и распределением жилья, с работой местного транспорта и сельским хозяйством не заслони от внимания членов шотландского парламента проблем, относящихся к сфере культурной жизни региона. В парламенте, например, активно обсуждались проблемы языка.

Традиционно в Шотландии используются английский язык (официальный), шотландский (английский разговорный в Шотландии) и гэльский. Гэльский язык – один из древних кельтских языков. Сегодня на нем говорит 1,4 % населения Шотландии (преимущественно в горных районах Хайленда и на островах). Согласно данным 2001 г., на гэльском языке говорило 58 652 чел. Существовало опасение, что число говорящих на гэльском будет менее 50 000 чел. и он будет официально признан «мертвым». Парламент Шотландии позаботился о расширении круга лиц владеющих гэльским. В 2002/2003 учебном году 1928 учеников начальной школы и 375 учеников средней получили знания на этом языке. Еще 3000 учили его как второй язык, посещая дополнительные занятия. В 2003 г. лишь 25 учителей начальной школы говорили по-гэльски. Был издан гэльско-английский словарь. Выделяются значительные средства на субсидирование передач радио и телевидения на гэльском. Влиятельная газета «Scotsman», выходящая на английском языке, одну из страниц отводит оригинальной информации на гэльском (с переводом ее на английский язык). Шотландское обще-

ство уверено, что гэльский язык – «бриллиант в короне национальной культуры», и сегодня молодежь активно его изучает. Теперь шотландские тинэйджеры получили возможность читать на гэльском языке о приключениях Гарри Поттера.

Шотландский парламент активно участвует в решении вопросов общественной жизни. Так, в 2005 г. он разрешил заключать браки без участия священников и представителей государственных учреждений. Отныне молодожены, участвующие в такой «свадьбе», сами составляют текст клятвы в верности друг другу и проводят церемонию под открытым небом в приглянувшемся им месте. Следует отметить, что устной клятве в Шотландии издавна придавалось особое значение<sup>7</sup>.

Регулярно, раз в четыре года, проводятся выборы в парламент Шотландии, ставшие событием, отражающим сложную ситуацию в стране и в Европе. Выборы 2007 и 2011 гг. продемонстрировали изменения, происходящие в шотландском обществе, рост влияния ШНП. Если на выборах 2007 г. ШНП (партия, выступающая за идею создания независимого государства, проведение всенародного референдума, на который будет вынесен вопрос: «Согласны ли вы с тем, что шотландское правительство должно достичь соглашения с правительством Соединенного Королевства, по которому Шотландия должна стать независимым государством»), получила лишь 47 мест (из 129) в парламенте Шотландии<sup>8</sup>, а лидер ШНП Алекс Салмонд получил пост первого министра (после того, как его поддержали «шотландские зеленые»), то в 2011 г. ШНП получила уже 69 мандатов (из 129) и стала партией большинства в парламенте. Хотя после выборов 2007 г. численность членов ШНП непрерывно росла (каждую неделю в партию вступало по 100 чел.) и к концу года достигла 13 500 чел., достаточно зыбкий баланс предпочтений свидетельствовал как об узвимости политической платформы ШНП, так и об отсутствии

единого мнения по вопросу о независимости в шотландском обществе. Еще накануне выборов 2007 г. в парламент, Алекс Салмонд обещал (в случае победы) провести референдум о независимости в будущем, но возглавив правительство Шотландии, он сосредоточил основное внимание на вопросах образования, увеличения числа рабочих мест и улучшении транспортной инфраструктуры. Первый «системный кризис эпохи глобализации»<sup>9</sup> внес коррективы в планы ШНП. Если накануне кризиса шотландцы считали, что, получив независимость, их страна, подобно Ирландии, быстро добьется экономического успеха, то выявившаяся уязвимость экономики малых стран Европы (прежде всего Ирландии, еще недавно наименовавшейся «Кельтским тигром») резко понизила уровень ожиданий общества, опирающихся на идеи независимости.

Опросы 2009 г. показали, что 58 % населения региона поддерживают идею проведения референдума о независимости, но 54 % не желали ее получения в настоящее время, а 38 % хотели приобрести независимость в течение следующих 20 лет<sup>10</sup>. Показательно, что идею проведения референдума поддержали люди в возрасте 35–54 лет, а против выступали жители от 65 лет и старше. Опрошенные в 2009 г. жители Шотландии достаточно противоречиво оценивали положение страны: 43 % опрошенных считало, что Шотландия не получает должного финансирования, а 37 % полагало, что вопрос решается справедливо. В 2009 г. 78 % населения Шотландии полагало, что именно парламент защищает интересы Шотландии и ее граждан, а 19 % – доверяло, в первую очередь, Вестминстеру. В 2009 г. британцами ощущало себя 13 % жителей Шотландии (чаще всего это мужчины 35–45 лет), шотландцами – 57 % респондентов (преимущественно женщины от 35 до 65 лет); равно британцами и шотландцами себя ощущало 29 % опрошенных (мужчины от 18 до 34 лет). Исключительно

шотландцами себя ощущало 26 % опрошенных (в возрасте 55–64 лет), а исключительно британцами – 9 % (в возрасте от 55 до 64 лет)<sup>11</sup>. Эти цифры показывают, что население Шотландии, несмотря на многообразие мнений, осознает собственную идентичность.

Сегодня экономические проблемы сложно влияют на жизнь шотландского общества. Экономический кризис (2008–2010) заставил шотландцев усомниться в правильности расчетов, построенных на ожидании высоких доходов от добычи нефти в Северном море (по мнению ШНП, Шотландия теряет около 20 млрд. долл., находясь в составе Великобритании). Противоположного мнения придерживаются экономисты: Шотландия ежегодно получает поддержку из центра в размере около 30 млрд. долл. Откликнувшись на позицию избирателей в 2007 г., ШНП провозгласила курс на большую автономию от Лондона в 2007–2010 гг. Настаивая при этом, чтобы бремя расходов на вооруженные силы, а также расходы в сфере ведения международных отношений по-прежнему нес Вестминстер.

Накануне выборов в шотландский парламент в 2011 г. вопросы экономической политики (а отнюдь не вопросы независимости и расширения автономных прав Шотландии) легли в основу предвыборной кампании ШНП. После оглашения итогов выборов партия, получив поддержку избирателей Шотландии (69 мест в парламенте из 129), объявила, что проведение референдума о независимости будет отложено до осени 2014 г. В ближайшее же время целью ШНП является получение новых полномочий для автономного правительства Шотландии (в частности, по фискальным вопросам). Правительство Шотландии хотело бы также получать долю от налогов нефтегазовых компаний, разрабатывающих месторождения на шельфе Северного моря. Сегодня 80 % добываемой Великобританией нефти прихо-

дится на сектор, находящийся у побережья Шотландии. Особо Алекс Салмонд оговаривает право выступать в роли независимого от Лондона заемщика средств на рынке капитала.

Перенос срока проведения референдума о независимости Шотландии на 2014 г. обусловлен несколькими причинами и главная среди них – недостаточная поддержка шотландскими избирателями идеи выхода Шотландии из Соединенного Королевства. Эту идею в 2011 г. поддерживало лишь 32 % избирателей<sup>12</sup>. Комментируя позицию правительства Шотландии, правительство Великобритании заявило, что не будет препятствовать проведению референдума, но выразило мнение о целесообразности его проведения как можно раньше. Это мнение аргументируется экономическими соображениями: в Вест-минстере считают, что неопределенность мешает работе, т. к. откладывается финансирование многих проектов. В Лондоне также полагают, что одностороннее решение Шотландии о проведении референдума будет лишено легитимности.

Традиционно, актам об унии 1703 г., объединившей два государства, придается в Великобритании более высокий конституционный статус по сравнению с законодательной компетенцией парламента Соединенного Королевства. Между тем, Акт о Шотландии 1998 г. создал законодательные основы для расхождения субъектов права. В Лондоне также считают, что вопросы референдума следует уточнить, уйти от «черно-белого» «да – нет», включив в бюллетень вопрос о том, согласны ли избиратели на предоставление больших полномочий парламенту вместо независимости.

Полемика вокруг времени проведения референдума о независимости Шотландии отражает всю сложность проблемы и непосредственно касается будущего страны. Политологи, обращающиеся к анализу этнорегиональных проблем, особое внима-

ние уделяют трехступенчатой модели развития локальных процессов: «требования» (культурная автономия), «лояльность» (в обмен на признании центра) и «выход» (возможно через развитие федерализации)<sup>13</sup>. Динамика развития такой модели зависит от разных факторов: локальных, глобальных и культурных особенностей.

С самого начала процесс «деволюции» в Шотландии сложно связан с проблемой отношений между Великобританией и Европейским союзом, а также политикой ЕС в отношении регионов. Курс региональных реформ, проводившийся лейбористским правительством Э. Блэра, был сопряжен с политикой активного сотрудничества Великобритании с ЕС и предполагал, в частности, передачу части полномочий государства в ведение структур ЕС. Лейбористское правительство Э. Блэра последовательно проводило политику активного сотрудничества с ЕС, а сам премьер-министр был активным сторонником отказа Великобритании от национальной валюты и перехода страны на евро<sup>14</sup>. Шотландия в этих условиях получила возможность решать некоторые свои проблемы в рамках институтов ЕС.

Консервативное правительство Великобритании, пришедшее к власти в 2010 г., неизменно выступает за доминирование государства при решении национальных проблем и в сфере сотрудничества с ЕС. Для тори вопрос властных полномочий традиционно является актуальным. В свое время, обсуждая политику лейбористов, Майкл Ховард (лидер консерваторов в 2003–2005 гг.) выступил за выход страны из ЕС с последующим повторным вступлением в ЕС уже на новых условиях<sup>15</sup>. Консерватор Дэвид Кэмерон (премьер-министр Великобритании с 2010 г.) отвергает такую позицию, но последовательно выступает за усиление роли государства при проведении политики ЕС. Консерваторы считают, например, что надо вернуть отдельные полно-



мочия, переданные в свое время Европейскому суду. Недавно Дэвид Кэмерон воспрепятствовал заключению соглашения с ЕС по бюджетным и налоговым реформам. Дэвид Кэмерон выступает за освобождение Великобритании от некоторых положений ЕС, регулирующих, в частности, сектор финансовых услуг. Эта позиция Великобритании вызывает недовольство лидеров ЕС. Политика Дэвида Кэмерона не однозначно воспринимается и в Великобритании. Его позицию осудили лейбористы и премьер-министр Шотландии Алекс Салмонд.

Алекс Салмонд, критикуя политику Дэвида Кэмерона, оценивает ее как способствующую изоляционизму и угрожающую ростом безработицы в стране. Обращаясь в этом контексте к проблемам Шотландии, Алекс Салмонд считает, что в случае получения независимости (после референдума) Шотландия некоторое время будет использовать британский фунт стерлингов, но в долгосрочной перспективе предусматривается вступление в зону использования евро.

Политика консерваторов, направленная на ликвидацию последствий экономического кризиса, сегодня не выглядит успешной. В апреле 2012 г. в стране отмечалась рецессия и рост безработицы. Эта ситуация повлияла, в частности, на результаты выборов в местные органы власти и в региональные органы самоуправления в Соединенном Королевстве. Консерваторы потерпели неудачу. Успех сопутствовал лейбористам (в промышленных районах Англии и в Уэльсе) и ШНП в Шотландии. Таким образом, избиратели Соединенного Королевства откликнулись на политику тори по урезанию госрасходов и сокращению рабочих мест. Избиратели поддержали политиков, выступающих за сохранение социальной поддержки со стороны государства.

Сегодня социально-экономическая ситуация в Шотландии благоприятна, по сравнению с положением в Англии.

Шотландские студенты бесплатно получают высшее образование, есть льготы в области медицинского и социального обслуживания населения, предусмотрена поддержка, гарантирующая бесплатный уход за престарелыми. По мнению Алекса Салмонда, такая политика «служит общему благу».

Планируя провести референдум в 2014 г., ШНП, очевидно, предполагает получить поддержку тех, кого затронет прогнозируемое ухудшение экономической ситуации в мире и в стране. Не исключается, впрочем, и возможность получения поддержки через обращение к воспоминаниям о подвигах далекого прошлого.

В июне 2014 г. шотландцы будут отмечать 700-летие битвы при Бэннокберне (Bannockburn) между шотландцами и англичанами. В этом сражении, состоявшемся 23–24 июня 1314 г., шотландский король Роберт Брюс одержал победу над отрядом англичан под командованием Генри де Бохуна. Сражение, начавшееся с поединка короля с английским бароном, завершилось победой шотландцев. Хотя военные действия продолжались после этого еще более десяти лет, сражение у Бэннокберне стало важной вехой в борьбе за независимость Шотландии. Спустя 14 лет (1 марта 1328 г.) Шотландия заключила с Англией Нортгемптонский мир, который признавал независимость Шотландии. Победа при Бэннокберне послужила, в частности, импульсом для создания Арбротской декларации (написана в аббатстве Арброт 6 апреля 1320 г.). В декларации, в форме письма представленного Папе Римскому Иоанну XXII (находившемуся тогда в Авиньоне), обозначено намерение поддержать статус Шотландии как независимого, суверенного государства, и поддержать право шотландцев использовать военную силу при несправедливых вторжениях. Арбротская декларация – один из документов шотландской культуры, имеющий мировое значение. Она была использована, например, при написании американской Декла-

рации независимости в 1776 г. В знак признания вклада шотландцев в американскую культуру, в США особо отмечается 6 апреля – День тартана (Tartan Day).

Современное британское общество – это мир, в котором традиции сложно включены в канву современной жизни. Это можно наблюдать, как на локальном уровне (в повседневной жизни англичан, шотландцев, валлийцев и ирландцев Северной Ирландии), так и на глобальном. Институт конституционной монархии, традиционный для Соединенного Королевства, востребуем в XXI веке, как консерваторами, так и лейбористами. Энтони Блэр заявил в свое время: «Монархия – это традиция, которую мы должны продолжить». Особо он подчеркнул, что монархия «адаптируется, изменяется и будет модернизироваться с каждым поколением»<sup>16</sup>. Выступая в 2002 г. на праздновании 50-летия вступления Елизаветы Второй на престол, Энтони Блэр отметил важную способность королевы объединять нацию<sup>17</sup>. Сегодня монархия служит объединяющим фактором даже в тех сферах, где о былом единстве остались лишь воспоминания. Например, королева Елизавета Вторая является главой Содружества (добровольной ассоциации 54 государств, некогда входивших в состав Британской империи). Объединяющее начало, как и создание особой «ауры» стабильности, – отличительные черты монархии в Великобритании. Королевская семья участвует в жизни страны, активно посещая регионы королевства.

Согласно неписаной конституции Британии, британский монарх сохранил ряд важных прерогатив, которые действуют до сих пор: право быть информированным по всем важнейшим вопросам жизни страны, право награждать за государственные заслуги и право выражать свою озабоченность и давать советы главе правительства и его министрам<sup>18</sup>. Особо следует отметить, что монархия олицетворяет не только стабильность, но и единение,

а это, пожалуй, сегодня весьма актуально для жизни королевства. Члены королевской семьи регулярно посещают Шотландию, где находится королевская резиденция Балморал. Принц Уильям, например, учился в шотландском университете Святого Андрея, где изучал историю искусств.

Британская монархия – традиционный институт, готовый трансформироваться в ответ на происходящие в мире изменения. Так, принц Чарлз заявил, что хотел бы внести поправку в коронационную клятву, чтобы британский монарх стал защитником подданных, исповедующих разные вероисповедания. По традиции, британский монарх является главой англиканской церкви. Изменившийся конфессиональный состав жителей Великобритании (увеличилось число исповедующих ислам, индуизм, зороастризм)<sup>19</sup> требует поиска новых решений, обеспечивающих общественное благополучие.

Своеобразным примером понимания британцами роли истории для современной жизни, может служить намерение наследника престола принца Чарлза (полное имя которого – Чарлз Филипп Артур Георг) в будущем, взойдя на британский престол, стать королем под именем Георга VII, а не Чарлза II. Он объяснил это в 2000 г. тем, что не хотел бы, чтобы его правление ассоциировалось с царствованием обезглавленного в 1649 г. Чарлза I (Карла I). Этим принц Уэльский намерен также отдать дань уважения своему деду Георгу VI<sup>20</sup>.

Обращаясь к факторам, оказывающим влияние на жизнь британского общества (и на позицию британского избирателя в регионах) не следует забывать о роли некоторых моментов, влияние которых, на первый взгляд, не очевидно. Например, многие аналитики связывают поражение Лейбористской партии на парламентских выборах 2010 г. не столько с их политикой преобразований, сколько с тем, что они находились у власти бо-

лее 12 лет и «избиратели от них просто устали»<sup>21</sup>. В пользу этого мнения свидетельствует и тот факт, что уже в 2011 г. лейбористы победили на локальных выборах, а 3 мая 2012 г. консерваторы понесли большие потери на выборах в местные органы власти (единственным успехом тори стала победа Бориса Джонсона, выигравшего выборы в Лондоне, что обеспечило ему место мэра города, а в перспективе, возможно, и кресло главы Консервативной партии).

Сложное сочетание факторов разного порядка, определяющее жизнь и ожидания британцев, характерно и для шотландцев. Сегодня очевидно, что для сильной шотландской идентичности не стали препятствием ни забвение гэльского языка (большинством населения региона), ни многолетнее преподавание истории Шотландии «всегда в урезанном виде»<sup>22</sup>, ни три столетия жизни в полиэтничной среде Соединенного Королевства.

В преддверии референдума о независимости Шотландии продолжается активный обмен мнениями между Дэвидом Кэмероном и Алексом Салмондом в прессе, на телевидении и на мероприятиях разного уровня. Д. Кэмерон, заявляя о поддержке курса «деволюции», напоминает о ценностях единой Британии. Он заявил: «Место в Совете безопасности ООН, наше членство в Европейском союзе, наша лидирующая роль в НАТО, наш ядерный щит, мощные вооруженные силы – все это принадлежит всему Соединенному Королевству». Аргументируя доводы в пользу сохранения Шотландии в рамках Великобритании, Д. Кэмерон заметил: «Я вовсе не пытаюсь сказать, что Шотландия не смогла бы существовать самостоятельно. Конечно, смогла бы, и Англия бы точно так же смогла. Однако я считаю, что идеально было бы, если бы этого не случилось». Мысль «Мы столько достигли вместе и еще столько можем достигнуть, и я надеюсь, когда время придет, шотландцы

выскажутся за то, чтобы остаться в нашем общем доме» постоянно присутствует в выступлениях британского премьер-министра.

Оппонируя Дэвиду Кэмерону, Алекс Салмонд заявляет, что Шотландия нуждается в политической независимости и референдум по вопросу о независимости будет самым важным событием для Шотландии за последние 300 лет. Лидер ШНП уверен, что «после того как Шотландия обретет независимость, у нас останутся общими не только монархия и валюта. Мы сохраним наше общественное единство. Это будет уже совсем не то ограниченное «недогосударство», которое больше не служит интересам ни Шотландии, ни Англии»<sup>23</sup>.

Соотношение мест в шотландском парламенте (69 : 60) позволяет сегодня ШНП реализовывать желаемые решения, однако соотношение мнений избирателей (53,49 % против 46,51 %) вне стен парламента свидетельствует о дисбалансе мнений в шотландском обществе, о колебаниях у грани (50 : 50), что указывает на доминирующую полярность взглядов.

Очевидно, что референдум о независимости Шотландии может стать решающим шагом в истории страны в XXI веке. Очевидно и то, что результат голосования отразит многообразное влияние разных факторов. Стабильное благополучие общества – одно из достижений Соединенного Королевства. Решение, которое шотландцы примут на референдуме 2014 г., объективно может оказать влияние, как на состояние дел в Шотландии, Великобритании и Европейском союзе, так и на ход сложного процесса «переформатирования» отношений в современном глобальном мире.

*В.В. Руднев. Некоторые аспекты становления  
шотландской идентичности*

---

- <sup>1</sup> The Scotsman. 1999. May, 13.  
<sup>2</sup> Ibidem.  
<sup>3</sup> *Зверева Г.И.* История Шотландии. М., 1987. С. 33.  
<sup>4</sup> Там же. С. 90.  
<sup>5</sup> The Scotsman. 1997. September, 13.  
<sup>6</sup> Ibid. 1999. May, 13.  
<sup>7</sup> *Руднев В.В.* Шотландцы // Брак у народов Северной и Северо-Западной Европы. М., 1990. С. 134.  
<sup>8</sup> The Scotsman. 2007. August, 15.  
<sup>9</sup> *Громыко Ал. А.* На перекрестке истории // Свободная мысль. 2010. № 12. С. 128.  
<sup>10</sup> *Еремينا Н.* Национально-политический разлом. От регионализма к сепаратизму в странах ЕС (на примере Шотландии и Уэльса) // Свободная мысль. 2010. № 12. С. 31.  
<sup>11</sup> Там же. С. 33.  
<sup>12</sup> *Кокшаров А.* Победили только шотландцы // Эксперт. 2011. № 19. С. 68.  
<sup>13</sup> *Gurr T.R.* Minorities at Risk. A Global View of Ethnopolitical Conflicts. Washington, 1993.  
<sup>14</sup> *Blair T.* A Journey. London, 2010. P. 537.  
<sup>15</sup> *Капитонова Н.К.* Путь к власти Кэмерона // Новая и новейшая история. 2011. № 2. С. 182.  
<sup>16</sup> The Weekly Telegraph. 1997. September. 17–23. P. 1–28.  
<sup>17</sup> The Guardian. 2002. June, 5.  
<sup>18</sup> Великобритания. Эпоха реформ / Под ред. Ал. А. Громыко. М., 2007. С. 185.  
<sup>19</sup> *Bogdanor V.* The Monarchy and the Constitution. Oxford, 1995. P. 230.  
<sup>20</sup> Великобритания. Эпоха реформ. С. 200.  
<sup>21</sup> *Громыко Ал. А.* На перекрестке истории. С. 132.  
<sup>22</sup> *Тишков В.А.* Новая историческая культура (размышления после XXI Международного конгресса исторических наук) // Новая и новейшая история. 2011. № 2. С. 18.  
<sup>23</sup> The Scotsman. 2012. January, 25.

М.Я. УСТИНОВА

**НАЦИОНАЛЬНЫЕ МЕНЬШИНСТВА ЛАТВИИ:  
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ  
СОБЛЮДЕНИЯ ПРАВ**

---

---

Современные этнодемографические процессы, протекающие в Латвийской Республике (ЛР), приводят к увеличению доли латышей в общей численности населения и снижению доли национальных меньшинств<sup>1</sup>. Тем не менее, представители национальных меньшинств составляют почти 40 % населения современной Латвии. Многие из них формировались и развивались на территории республики и исторически занимали определенную социально-экономическую и культурную нишу. По предварительным данным переписи населения 2011 г., население Латвии насчитывает 2 067 887 чел. Латыши составляют 62,1 % (1 284 194 чел.), русские – 26,9 % (556 422 чел.), белорусы – 3,3 % (68 174 чел.), украинцы – 2,2 % (45 699 чел.), поляки – 2,2 % (44 783 чел.), литовцы – 1,2 % (24 426 чел.), евреи – 0,3 % (6416 чел.), цыгане – 0,3 % (6452 чел.), немцы – 0,1 % (3023 чел.) и другие национальности, которые в совокупности составляют менее 1,4 % населения. В период между переписями 2000 и 2011 гг. сократилась доля всех наиболее крупных национальностей, а доля латышей в численности населения возросла с 57,7 % (2000) до 62,1 % (2011)<sup>2</sup>.

Общество Латвии исторически было многоэтничным. Процесс формирования традиционных этнических меньшинств на территории современной Латвии начался в XIII веке, когда немецкие торговцы, католическая церковь и рыцарские ордена начали крестовые войны против балтских и финно-угорских пле-



мен Восточной Балтии, в том числе Латвии. В течение столетий формировалась латышская нация, рядом с которой существовали община балтийских немцев, русская, еврейская, польская, а также эстонская и литовская общины. Особенно многонациональными были крупнейшие города, и прежде всего – Рига. Хотя между живущими здесь этническими общностями и существовали социальные, культурные, экономические и другие различия, они никогда не перерастали в этнические конфликты.

Многонациональный характер населения признавался властями молодого государства уже на заре Латвийской Республики. В первых законах Латвийской Республики 1918–1940 гг. была обеспечена защита прав национальных меньшинств. Прежде всего это – Основной закон республики – Сатверсме (Конституция). В разделе «Права и обязанности граждан» Конституции были предусмотрены весьма широкие демократические права для всех национальностей Латвии и равноправие всех граждан Латвии перед законом. В ст. 91 Сатверсме определено, что «все люди в Латвии равны перед законом и судом. Права человека осуществляются без какой бы то ни было дискриминации». Эта статья представляет собой правовую основу обязательства латвийского государства по отношению к каждому отдельному жителю и гражданину Латвии соблюдать антидискриминационный принцип в государственной политике и во всех сферах, регулируемых в рамках латвийского права. Другая статья, 114-я, Конституции гласит, что «лица, принадлежащие к национальным меньшинствам, имеют право на сохранение и развитие своего языка, этнической и культурной самобытности».

Уже в декабре 1919 г. Народным Советом Латвии были приняты два закона, направленные на защиту прав национальных меньшинств. Это законы «Об образовательных заведениях Латвии» и «Об устройстве школ национальных меньшинств в

Латвии», которые заложили основы широкой культурной автономии национальных меньшинств<sup>3</sup>. Они обеспечили школам национальных меньшинств финансирование из средств государства и самоуправлений и направили всю работу в области образования в русло культурно-национальной автономии. Национальные меньшинства активно использовали гарантированные им возможности создавать национальные школы, общества, организации, культурные учреждения, издавать прессу на родном языке<sup>4</sup>. В Министерстве просвещения был создан особый Департамент национальных меньшинств, в котором управление школ каждого национального меньшинства представлял ее начальник. Согласно ст. 7 Закона «Об устройстве школ национальных меньшинств в Латвии» этот начальник представлял свою национальность во всех вопросах культуры. Он имел право установить связи со всеми департаментами Министерства образования, а также участвовать в заседаниях Кабинета министров с совещательным голосом по всем вопросам, которые касаются культурной жизни представленной им национальности<sup>5</sup>. Хотя закон «Об устройстве школ национальных меньшинств Латвии» был отменен 12 июля 1934 г. после переворота К. Улманиса, школьная система образования национальных меньшинств продолжала существовать. Дети национальных меньшинств сохранили гарантированные права обязательного образования, а необязательные общеобразовательные средние школы – определенную поддержку со стороны государства<sup>6</sup>.

Согласно закону «Об образовательных заведениях Латвии» государство должно было финансировать и обеспечивать всем необходимым такое число школ национальных меньшинств, сколько необходимо, чтобы все дети каждой национальности в возрасте от 6 до 16 лет могли получить обязательное образование на «языке семьи» ученика (ст. 39). При этом «языком

семьи» признавался тот язык, который родители детей называли при записи ребенка в школу и на котором он мог свободно излагать свои мысли (ст. 40). Если в определенном населенном пункте набиралось 30 учеников, они могли формировать отдельный класс, а 60 учеников – национальную школу.

В период парламентаризма (т. е. до переворота Улманиса в 1934 г.) действовали школы для восьми национальностей на девяти языках – латышском, немецком, русском, польском, иврите, идише, литовском, белорусском и эстонском языках. Семь национальностей имели свои средние школы. В 1930/31 учебном году школы национальных меньшинств составляли 28,1 % всех обязательных школ (включая детские сады)<sup>7</sup>.

Следует отметить, что переворот К. Улманиса, совершенный 15 мая 1934 г., привел к изменениям политики режима по отношению к национальным меньшинствам. Известно, что одним из основополагающих идеологических принципов режима было стремление к формированию латышской Латвии. С этой целью для латышей и латышского языка было предусмотрено привилегированное место. Летом 1934 г. были закрыты управления образования национальных меньшинств и вместо этого сформирована должность референтов групп меньшинств. Был принят новый Закон об образовании, который создал основу для сокращения сети школ национальных меньшинств в будущем. В соответствии с этим законом ученики национальных меньшинств могли выбрать только школу своей национальности или латышскую школу. К тому же была повышена численность учеников, необходимая для открытия школы от 60 до 80 учеников. В результате в конце 1930-х гг. существенно сократилась численность школ национальных меньшинств<sup>8</sup>.

Известно, что национальный состав населения Латвии сильно изменился за годы советской власти за счет роста доли

национальных меньшинств. Поэтому правовое строительство в области защиты национальных меньшинств после восстановления государственной независимости имело большое значение. В 1991 г. был принят Конституционный закон о правах и обязанностях человека и гражданина, который дополнял Конституцию 1922 г. Он обеспечивал равноправие всех лиц, независимо от расы, национальности, пола, языка, партийной принадлежности, политических и религиозных убеждений и социального статуса. Однако этот закон распространялся только на граждан Латвии (подробно о правах и статусе категории неграждан Латвии см. ниже), и действие его было отменено в 1991 г. после того как в Конституцию Латвии был добавлен новый раздел «Основные права человека».

В разделе «Основные права человека» провозглашается равноправие всех жителей Латвии перед законом и судом, и эти права обеспечиваются без какой-либо дискриминации (ст. 91). Здесь же говорится о том, что все имеют право объединяться в общества, политические партии и другие общественные организации (ст. 102). На всех жителей Латвии распространяются и другие основные права – право на труд и соответствующую оплату труда (ст. 106 и 107), социальное обеспечение в старости или в случае нетрудоспособности, безработицы или в других случаях, определенных законом (ст. 109), здравоохранение и медицинскую помощь (ст. 111), право на образование (ст. 112), и другие права. Особенно оговариваются права национальных меньшинств: лица, принадлежащие к национальным меньшинствам имеют право сохранять и развивать свой язык, этническое и культурное своеобразие (ст. 114).

Права человека, в том числе национальных меньшинств, защищаются также Законом ЛР о защите персональных данных физических лиц (вступил в силу 06.04.2000 г.). Этот закон позво-

ляет сбор данных по таким категориям как раса, этническое происхождение, язык, религия и другим только в том случае, если преследуется законная цель, например, борьба с прямой или опосредованной дискриминацией, если вовлеченные лица дали ясное, добровольное и сознательное согласие и если обеспечена анонимность данных.

### **Механизмы защиты прав национальных меньшинств**

Для обеспечения защиты прав национальных меньшинств в ЛР были созданы различные механизмы. За годы независимости было учреждено более 100 консультативных советов, имеющих отношение к проблемам национальных меньшинств. Правда, деятельность многих из них осуществляется весьма формально. До сих пор не проведен анализ работы этих учреждений с тем, чтобы выяснить, насколько эффективной была деятельность этих советов, и каково было их влияние на важные решения, затрагивающие интересы национальных меньшинств<sup>9</sup>. Рассмотрим функции наиболее важных из этих советов.

По инициативе представителей национальных меньшинств и с целью стимулирования диалога между государством и национальными меньшинствами в 1996 г. президентом Латвии Г. Улманисом (1993–1999) был создан Консультативный совет национальностей. В задачи Совета входил сбор информации по вопросам, которые влияют на положение национальных меньшинств, обобщение взглядов по вопросам национальной политики и их обсуждение, разработка рекомендаций и пожеланий для разрешения проблем национальных меньшинств. Однако работа Консультативного совета не приобрела широкий размах. Во время президентства В. Вике-Фрейберги (1999–2007) Кон-

сультативный совет не собирался ни разу, т. к. президент не была уверена в том, что Совет – наиболее адекватная форма диалога с национальными меньшинствами<sup>10</sup>. Работа Консультативного совета возобновлялась в начале 2009 г. при президентстве В. Затлерса (2007–2011) и в январе уже прошло первое заседание, на котором были намечены основные направления работы. Правда, и в это время Совет не развернул свою деятельность. Избранный в 2011 г. президент ЛР Андрис Берзиньш вновь активизировал работу Совета и издал специальное положение о Консультативном совете национальных меньшинств. В нем определены его функции, среди которых – содействие диалогу между национальными меньшинствами, политиками и обществом в целом, информирование президента об актуальных вопросах и проблемах НПО национальных меньшинств. Консультативный совет по просьбе президента призван предоставлять различные точки зрения национальных меньшинств, имеющие отношение к нормативным актам национально-культурной автономии, информацию об актуальных вопросах в области национальных меньшинств, а также предложения для дальнейшего развития культурной автономии и интеграции национальных меньшинств.

С декабря 2000 по май 2002 г. действовал Консультативный совет по вопросам общественной интеграции при Министерстве юстиции ЛР, который занимался также вопросами интеграции национальных меньшинств.

В 2001 г. с целью обеспечения контактов Министерства образования и науки и учащихся и учителей школ национальных меньшинств, организаций родителей и НПО был создан и до сих пор успешно действует Консультативный совет по вопросам образования национальных меньшинств. В 2004 г. в его рамках была образована особая рабочая группа с делегированными в нее представителями Латвийской ассоциации в поддержку школ

с русским языком обучения (ЛАШОР). В Совет входят в основном директора школ национальных меньшинств и чиновники Министерства образования и науки. Таким образом, для национальных меньшинств была предоставлена возможность высказать свое мнение и предложения по школьной реформе и тем самым принимать активное участие в процессе реформы образования.

В местных самоуправлениях с большой долей меньшинств среди населения были созданы также Комиссии по вопросам интеграции, меньшинств и неграждан, здесь были разработаны программы интеграции на местном уровне.

Несмотря на то, что посредством этих механизмов осуществляется большая работа в области мониторинга и защиты прав национальных меньшинств, масштаб стоящих перед обществом и государством проблем существенно превосходит достигнутые результаты. Это вызвано тем, что многие из этих механизмов малоизвестны широкой публике, неизвестны также направления их деятельности, вопросы, по которым можно к ним обращаться и т. д. Важно отметить, что на деятельность этих структур не распространяется или почти не распространяется требование Закона о государственном языке придерживаться латышского языка: вся необходимая информация, предназначенная для представителей национальных меньшинств, в том числе соответствующие Интернет-порталы, а также общение в учреждениях между чиновниками и посетителями происходит на латышском и русском языках.

### **Рамочная конвенция о защите национальных меньшинств**

В странах, представленных в Совете Европы (СЕ), многие вопросы национальных меньшинств регулируются посредством

Рамочной конвенции о защите национальных меньшинств (далее – Рамочная конвенция), которая вступила в силу 1 февраля 1998 г., и внутригосударственным законодательством. Рамочная конвенция – один из наиболее детально разработанных документов в этой области. В нем отражен лучший опыт стран Европы в деле защиты лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам. Согласно преамбуле Конвенции, ее основная цель состоит в эффективной защите в рамках закона национальных меньшинств и прав и свобод лиц, принадлежащих к ним, при уважении территориальной целостности и национального суверенитета государств. Мониторинг соблюдения Конвенции в масштабе СЕ осуществляется Комитетом министров СЕ и Консультативным комитетом, состоящим из признанных независимых экспертов в области защиты национальных меньшинств. Мониторинг соблюдения Конвенции основывается на представленных странами сообщениях, анализ и оценка которых позволяет структурам мониторинга разработать соответствующие оценки ситуации и рекомендации для улучшения положения с национальными меньшинствами. Согласно § 1 ст. 25, страна должна представить такое сообщение по истечению первого года после вступления Конвенции в силу, затем – через каждые пять лет. Эти сообщения разрабатываются государственными институтами, которые консультируются с представителями национальных меньшинств и включают их в работу над сообщением. Нередко представители национальных меньшинств и НПО разрабатывают свои альтернативные сообщения о том, как государство реализует принципы Конвенции на практике.

Латвия подписала договор о присоединении к Конвенции 1 февраля 1995 г. Однако ее ратификация парламентом (Саейма) республики произошла лишь 31 мая 2005 г., т. е. 10 лет спустя. В конце 2006 г. Латвийская Республика представила пер-



вый доклад «Первичное сообщение Латвийской Республики о выполнении Рамочной конвенции о защите национальных меньшинств»<sup>11</sup>. Следует отметить, что процедура разработки этого доклада вызывала критику со стороны национальных меньшинств, представители которых не были вовлечены в этот процесс, и доклад им был представлен после его принятия. Это обстоятельство вызвало критику также со стороны Консультативного комитета СЕ. Альтернативный отчет о соблюдении в Латвии Рамочной конвенции был разработан Латвийским центром по правам человека<sup>12</sup>. Следует отметить, что латвийские исследователи активно анализируют опыт Латвии в реализации отдельных статей конвенции в широком европейском контексте<sup>13</sup>.

Первый доклад, представленный Латвией в СЕ, был рассмотрен Консультативным комитетом СЕ и в июне 2008 г. им был нанесен визит в Латвию для получения более полного представления о ситуации, представленной в первом докладе. Целью визита было также получение дополнительной информации от представителей правительства, НПО и других независимых источников о ходе применения Рамочной конвенции. Мнение комитета о ситуации в Латвии было принято в октябре 2008 г.<sup>14</sup> Оно было выработано на основе глубокого изучения латвийского законодательства в области национальных меньшинств, исторических и политических условий, приведших к современной этнодемографической ситуации в Латвии, и потребностей самих национальных меньшинств. Наряду с признанием прогресса в сфере защиты национальных меньшинств Консультативный комитет отметил ряд проблем, которые требуют решения. В частности, в сообщении положительно оценивается то обстоятельство, что Латвия в законе о Рамочной конвенции дает свою дефиницию *национальных меньшинств*<sup>15</sup>, которая, однако, распространяется на граждан республики.

В сообщении выражается сожаление, что неграждане, таким образом, исключены из сферы защиты ключевых положений Рамочной конвенции, таких как эффективное участие в общественной жизни. Однако необходимо отметить, что согласно латвийскому закону о Рамочной конвенции неграждане<sup>16</sup>, которые идентифицируют себя с каким-либо меньшинством, могут использовать права, предусмотренные конвенцией<sup>17</sup>. Консультативный комитет в своем сообщении обратил внимание также на то, что у национальных меньшинств в Латвии существуют проблемы использования своего языка в обращениях к административным властям. Признавая правомерную цель защиты и укрепления латышского языка как государственного языка, Консультативный комитет, тем не менее, считает, что внимание должно быть обращено на возможности использования своего языка национальными меньшинствами. В этой связи отмечается также, что необходимо избежать случаев дискриминации по языковому принципу на рынке труда и высказывается призыв к властям избежать чрезмерных требований знания языка для некоторых должностей в общественной сфере. В сообщении высказывается предложение об обеспечении качественного обучения латышскому языку для тех лиц, которые в этом нуждаются.

По мнению Консультативного комитета, сложная ситуация отмечается также в сфере образования. В документе высказана озабоченность сокращением в последние годы употребления языков национальных меньшинств в качестве языка обучения в общеобразовательных школах, а также трудностями обеспечения школ билингвального обучения квалифицированными учительскими кадрами. Консультативный комитет отмечает также, что латвийским властям необходимо заниматься вопросами эффективного участия лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам, в процессе принятия решений. В частности, от-

мечается необходимость предоставления избирательного права негражданам на уровне местного самоуправления. Хотя и налицо оптимизация натурализации, число неграждан по-прежнему остается значительным и это затрудняет интеграцию латвийского общества. Доля неграждан сократилась от 21,1 % (2000) до 14,1 % (2011). К 01.01.2012 численность неграждан составляла 312 189 чел.<sup>18</sup>

В сообщении отмечаются также и другие аспекты защиты национальных меньшинств в Латвии, и излагается широкий спектр рекомендаций для улучшения ситуации в этой области<sup>19</sup>.

Несмотря на то, что первый доклад Латвии о соблюдении Рамочной конвенции о защите национальных меньшинств в целом получил одобрение Консультативного комитета СЕ, как следует из этого документа, налицо ряд серьезных проблем, противоречий и несоответствий латвийского законодательства духу и букве конкретных статей Рамочной конвенции. Следует отметить, что многие ее нормы тесно взаимосвязаны, и проблемы их соблюдения касаются нескольких статей этого документа. В настоящей работе мы рассмотрим лишь некоторые из них, применение которых вызывает широкий общественный резонанс.

Ст. 3 (п. 1) конвенции гласит:

*«Любое лицо, принадлежащее к национальному меньшинству, имеет право свободно выбирать, считаться таковым или нет, и этот выбор или осуществление прав, которые связаны с этим выбором, не должны ставить это лицо в невыгодное положение».*

Это положение находится в противоречии со ст. 10 Закона о регистре населения ЛР, согласно которому этническое происхождение представляет собой один из обязательных параметров, вносимых при регистрации лица. Кроме того, Регистр населения представляет заранее составленный список национально-

стей, из которого лицо должно выбрать. Таким образом, люди не обладают полностью свободным правом выбора своей национальности. Правда, в списке национальностей присутствуют две графы – «национальность не определена» и «национальность неизвестна». Это дает возможность внести себя соответственно тем лицам, которые не находят свою национальность в предлагаемом списке. Эксперты, опрошенные в ходе подготовки Альтернативного отчета о соблюдении в Латвии Рамочной конвенции о защите национальных меньшинств, высокой считают вероятность того, что среди опрошенных в ходе переписи населения респондентов, не указывающих свою национальность, значительную часть представляют те, кто наиболее подвержен дискриминации, а также малочисленные меньшинства<sup>20</sup>.

Сама категория «национальность» четко не определена и очевидно, что в некоторых случаях происходит путаница между понятиями национальность как этническая принадлежность и национальность как гражданство. Например, в графе «национальность» у некоторых граждан Латвии значится «араб», другие зарегистрированы как «алжирцы», «египтяне», «иракцы», «американцы» и др.<sup>21</sup>

В противоречии с п. 1 ст. 3 Рамочной конвенции находится также и требование о выборе национальности при ее смене. По латвийскому законодательству национальность человека выводится согласно информации, содержащейся об этом жителе в базе данных Регистра населения. Она выбирается по национальности родителей. Изменить свое этническое происхождение возможно только один раз, выбирая также национальность кого-либо из родителей или прародителей и документально доказывая свое происхождение по восходящей линии в двух поколениях.

В паспортах жителей Латвии отменена обязательная запись о национальности. Согласно Закону об удостоверяющих лич-

ность документах, принятому Сaeймой в 2002 г., национальность владельца документа по требованию лица может быть указана в паспортах и идентификационных документах граждан и неграждан. По данным официальной статистики, этническое происхождение было внесено в 85 % паспортов, выданных в период с 2002 по 2007 гг. гражданам и в 70 % – выданных негражданам ЛР<sup>22</sup>.

В контексте сказанного выше о важности свободного выбора этнического происхождения и их записи в личных документах проблематичным остается сбор этнических данных для разработки различных государственных программ и инициатив, а также для построения политики в области этнических проблем и проведении научных исследований. Согласно Закону о защите личных данных, эти данные, содержащие информацию о расе, этническом происхождении и вероисповедании, являются чувствительными. В то же время Закон о Регистре населения национальность не рассматривается в качестве таковой. По данным Евробарометра, 73 % респондентов в Латвии согласны на анонимной основе предоставлять информацию о своем этническом происхождении в рамках переписи населения, если это поможет бороться с дискриминацией в Латвии, а 21 % – против предоставления такой информации<sup>23</sup>. В анкетах переписей населения национальность фиксируется.

В Латвии существует ряд проблем с соблюдением ст. 4 Рамочной конвенции, которая гласит:

*«1. Стороны обязуются гарантировать любым лицам, принадлежащим к национальным меньшинствам, право на равенство перед законом и на равную защиту закона. В связи с этим любая дискриминация, основанная на принадлежности к национальному меньшинству, запрещается.*

*2. Стороны обязуются принимать в необходимых случаях надлежащие меры, с тем, чтобы поощрять во всех областях эко-*

*номической, социальной, политической и культурной жизни полное и действительное равенство между лицами, принадлежащими к национальному меньшинству, и лицами, принадлежащими к основной группе населения. В связи с этим Стороны должным образом учитывают особое положение лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам.*

*3. Меры, принимаемые в соответствии с положениями пункта 2, не рассматриваются как акт дискриминации»<sup>24</sup>.*

Выявление и оценку дискриминации затрудняет несколько обстоятельств. Во-первых, существуют трудности доказательства нарушения антидискриминационной правовой нормы. Во-вторых, жители Латвии весьма пассивно относятся к защите своих прав и с этой целью редко обращаются в правоохранительные органы. В-третьих, у людей существует различное понимание о справедливости закона. Нормы закона иногда воспринимаются как дискриминирующие, даже если они соответствуют общепринятым международным нормам. Существуют и другие обстоятельства, затрудняющие выявление дискриминации<sup>25</sup>.

Как было сказано выше, ст. 91 Конституции ЛР гарантирует равенство перед законом и судом всех жителей Латвии. Идентичные нормы включены также в закон 1992 г. «О судебной власти». Ст. 4 предусматривает, что все лица равны перед законом и судом и имеют равные права на защиту. Суд выносит решение независимо от происхождения, социального или имущественного положения, расовой или национальной принадлежности, пола, образования, языка, отношения к религии, вида и характера занятий, места жительства, политических или других взглядов лица. Разжигание национальной, этнической или расовой ненависти в Латвии карается Уголовным кодексом ЛР, вступившим в силу в апреле 1999 г. Ст. 78 этого кодекса предусматривает ответственность за деятельность, сознательно направлен-

ную на разжигание национальной или расовой ненависти или вражды, а также за сознательное прямое или косвенное ограничение экономических, политических или социальных прав лица или прямое или косвенное создание преимуществ лицу в зависимости от его расовой или национальной принадлежности. Такая деятельность карается лишением свободы сроком на три года или в виде принудительных работ, или штрафа в размере 60 минимальных месячных окладов. Еще более строгое наказание предусмотрено в том случае, если разжигание национальной, этнической или расовой ненависти связано с насилием, обманом или угрозой или если это преступление совершено группой лиц или государственным чиновником, или ответственным работником предприятия или организации, или если оно совершено с использованием системы автоматической обработки данных. В этом случае преступление карается лишением свободы сроком до десяти лет (поправка, вступившая в силу 19.07.2007 г.)<sup>26</sup>. С 1999 по 2006 гг. было возбуждено 26 дел по ст. 78, в 2007 г. – 12 дел<sup>27</sup>. В 2007 г. (17.05) в Уголовный кодекс была внесена новая статья – 149.1, предусматривающая ответственность за дискриминацию по признаку расовой или этнической принадлежности. Латвийское уголовное, а также административное законодательство содержит и другие статьи, предусматривающие ответственность за дискриминацию лиц по принципу расовой и национальной принадлежности и других обстоятельств. В 2007 г. в рамках Государственной полиции было сформировано Бюро внутренней безопасности (Iekšējās drošības birojs), куда можно подать заявление о нарушениях в работе полиции и дискриминации ею лиц по расовому, национальному и др. признакам.

Кроме правового обеспечения, в ЛР развернулась и широкая государственная и общественная деятельность с целью планирования политики Латвии в сфере антидискриминации. Так, Сек-

ретариатом министра по особым поручениям по делам интеграции общества была разработана «Национальная программа содействия терпимости 2005–2009». В рамках этой программы был осуществлен широкий спектр мероприятий. Например, была обеспечена деятельность Интернет-порталов по содействию толерантности в сотрудничестве с порталами [www.dialogi.lv](http://www.dialogi.lv) и [www.politika.lv](http://www.politika.lv), проведено исследование о нетерпимости в латвийских СМИ (2004–2005), организован цикл информационно-просветительских семинаров для сотрудников местных самоуправлений и лидеров НПО национальных меньшинств о проявлениях расизма, дискриминации и нетерпимости и успешном опыте борьбы с этими явлениями, проведена кампания по информированию молодежи о религиозном разнообразии в Латвии, празднование Международного дня толерантности (16 ноября 2005 г.).

Главным государственным учреждением, ответственным за осуществление принципа равного отношения, и официально назначенным специализированным органом по борьбе с дискриминацией в соответствии со ст. 13 Расовой директивы, является Бюро омбудсмена. Согласно Закону о Бюро омбудсмена, который вступил в силу 01.01.2007 г., оно переняло права и обязанности Государственного бюро по правам человека (бюро было создано в 1995 г.). Законом были определены три основных направления деятельности этого учреждения: 1. Прием и рассмотрение индивидуальных жалоб; 2. Анализ и исследование ситуации в области прав человека; 3. Просвещение и информирование общества о правах человека. В декабре 2005 г. для рассмотрения жалоб в рамках Бюро было сформировано отделение по предотвращению дискриминации. Бюро имеет полномочия для разрешения споров путем примирения сторон. Если эта процедура не получается, оно вправе возбудить дело в суде и представлять интересы жертвы расовой дискриминации в судебных процедурах.



С 1995 по 2006 гг. Государственным бюро по правам человека было получено и рассмотрено 48 003 жалобы от населения о возможных нарушениях прав человека. Наиболее часто они поступали в связи с правом на жилье, социальной защитой, гуманным отношением и уважением достоинства в местах заключения, по вопросам юридического статуса лиц и др. вопросам. В 2006 г. поступило всего 1926 письменных жалоб и было оказано 3517 устных консультаций, из которых только 109 письменных жалоб и 238 устных консультаций были связаны с дискриминацией в целом. По вопросам дискриминации по признакам расы, цвета кожи, языка, религии, национальности, национального или этнического происхождения с расой или национальностью были связаны 9 письменных жалоб и 40 устных; 14 письменных жалоб и 14 устных консультаций были связаны с дискриминацией из-за языка и ни одной – из-за религии<sup>28</sup>. В 2007 г. в целом поступили 304 жалобы (из них 112 письменных и 192 устных) по вопросам дискриминации, возбуждено 42 дела. Из этого числа 13 письменных заявлений относились к вопросам дискриминации по признаку расы или национальности, 17 – по признаку языка. Были получены также 43 устные жалобы о дискриминации на основе указанных признаков<sup>29</sup>.

Небольшое количество полученных Омбудсменом жалоб, однако, не означает, что это отражает истинное положение дел. Дело в том, что, с одной стороны, работа Омбудсмена малоизвестна широким кругам населения; с другой – люди еще не обладают достаточными навыками обращения за защитой своих прав в подобные институты и, как уже упоминалось выше, весьма пассивно относятся к защите своих прав. По данным опросов, проведенных по заказу Омбудсмена (в 2006 г., в то время Государственное бюро по правам человека), 23 % респондентов заявило, что сталкивались с несправедливым отношением в течение

последних трех лет<sup>30</sup>. Наибольшая часть из них, 30 %, – что было нарушено их право на работу<sup>31</sup>. Так считает 28 % граждан и 37 % неграждан, 20 % латышей, 40 % русских и 32 % представителей других этнических групп из тех, кто сталкивался с несправедливым отношением в течение последних трех лет<sup>32</sup>.

Некоторые исследователи считают, что наиболее часто дискриминация происходит на рынке труда, и в большинстве случаев это связано со знанием латышского языка<sup>33</sup>. На рынке труда такой фактор, как родной язык, знание латышского языка, а также наличие латвийского гражданства играют более важную роль, чем национальность. Это значит, что национальность как таковая (в отличие от родного языка) имеет ограниченный потенциал в качестве фактора дискриминации на рынке труда Латвии. В последние годы поднимается также вопрос о дискриминации латышей на рынке труда. Дело в том, что многие частные компании и фирмы условием найма на работу выдвигают знание русского языка, что латышами воспринимается как дискриминация. Есть также несколько небольших групп (евреи, цыгане, армяне, азербайджанцы, татары, узбеки и пр.), которые могут подвергаться дискриминации из-за внешнего вида, имени или фамилии, отличающихся как от латышских, так и от славянских<sup>34</sup>.

В контексте ст. 4 Рамочной конвенции озабоченность вызывает наличие в Латвии многочисленной группы неграждан. Правовое положение этой категории населения определяется принятым в 1995 г. Законом о статусе граждан бывшего СССР, у которых нет гражданства Латвии или другого государства. Юридической основой для возникновения этой неизвестной в правовой практике категории лиц послужило решение Верховного Совета Латвийской Республики от 15 октября 1991 г. «О восстановлении прав граждан Латвийской Республики и основных условиях натурализации». Согласно этому решению гражданство

Латвии было предоставлено лицам, которые имели статус гражданина/ки до 17 июня 1940 г. и их потомкам. Процедура выявления их совокупности происходила путем регистрации в Регистре населения Латвии. В результате регистрации гражданство получили 1 770 800 чел., в том числе 288 864 русских, 39 087 поляков и 21 017 белорусов и ряд представителей других национальностей<sup>35</sup>. В свою очередь, те лица, которые сами или их родители прибыли в Латвию в годы советской власти и которые в большинстве своем не принадлежали к латышскому населению, по этому решению гражданства не получили, хотя и это предусматривалось в предвыборной программе Народного фронта Латвии. Проблема состояла еще и в том, что, несмотря на восстановление латвийского гражданства, до 1994 г. не было закона о гражданстве. Это означало, что натурализация, путем которой гражданство приобреталось бы теми жителями республики, которые его не получили, не была возможна. Жители Латвии, которые утратили гражданские права с решением Верховного Совета ЛР от 15 октября 1991 г., были вынуждены ждать определения своего юридического статуса до 1995 г., когда был принят Закон о статусе тех граждан бывшего СССР, у которых нет гражданства Латвии или другого государства. Согласно законодательству Латвии неграждане не являются при этом лицами без подданства или иностранцами. Статус негражданина предполагает право получения им удостоверяющего личность документа – паспорта негражданина и право пребывания в Латвии. Права, определенные для неграждан, и международные обязательства, которые Латвия взяла на себя по отношению к ним, свидетельствуют о том, что признается правовая связь неграждан с Латвией и, исходя из этого, существуют взаимные права и обязанности. Неграждане пользуются со стороны ЛР дипломатической защитой за рубежом. С 19 января 2007 г. эта категория населения пользуются равными с гра-

жданами правами безвизового пересечения границ стран ЕС, а с 26 июня 2008 г. – также, в отличие от граждан ЛР, право безвизового пересечения границы с РФ.

Большинство неграждан принадлежит к национальным меньшинствам (см. табл. 1).

*Таблица 1*

**Распределение неграждан Латвии по национальности**

Национальность	2006 (к 01.01.2006)	2007 (к 01.04. 2007)	2008 (к 01.01. 2008)	2010 (к 01.07.2010)	2011 (к 01.01.2011)
	Численность, %				
Латыши	2053 0,5	1851 0,5	1724 0,5	1463 0,4	1403 0,4
Литовцы	11799 2,8	10933 2,8	10245 2,8	8892 2,7	8657 2,6
Эстонцы	630 0,2	609 0,2	573 0,2	504 0,2	485 0,2
Белорусы	55254 13,2	52382 13,3	50008 13,3	45227 13,5	44091 13,5
Русские	278213 66,5	259651 66,1	245665 66,0	221174 65,7	214834 65,8
Украинцы	39633 9,5	37171 9,5	35290 9,5	32112 9,5	31291 9,6
Поляки	14385 3,4	13369 3,5	12693 3,4	11377 3,4	11091 3,4
Евреи	2704 0,6	3380 0,9	3217 0,9	2877 0,9	2820 0,9
Другие национальности	13769 3,3	12454 3,2	13006 3,4	12292 3,7	12063 3,6
<b>Всего</b>	418440 100	392816 100	372421 100	335918 100	326735 100

*Источник:* Посчитано по данным Управления по делам гражданства и миграции: <http://www.pmlp.gov.lv/lv/statistika/iedzivotaju.html>.

Как видно по данным таблицы, большинство неграждан принадлежит к наиболее многочисленному национальному меньшинству – русским, а также к белорусам и украинцам. В совокупности они составляют почти 90 % от числа неграждан, и их доля из года в год остается почти неизменной. Правда, доля русских в совокупности неграждан немного сократилась<sup>36</sup>. Неудивительно, что именно эти национальные меньшинства занимают также лидирующее место в числе претендентов на приобретение гражданства. Так, с 1996 г. по апрель 2008 г. из общей численности претендентов на получение гражданства, подавших заявление с этим намерением, (126 213 чел.) 68 % составляли русские, 10,4 % – белорусы, 9,2 % – украинцы и 12,4 % – остальные национальности (латыши, литовцы, поляки и др.)<sup>37</sup>.

В гражданском статусе существуют расхождения между представителями разных национальностей, что свидетельствует о различиях в их стратегий по отношению к натурализации и приобретению гражданства (см. табл. 2).

Как свидетельствуют данные таблицы, в процентном отношении наибольшая доля неграждан наблюдается у украинцев (57 %) и белорусов (55,9 %). Неграждане составляют 35 % лиц русской национальности и 29,5 % – евреев. Неудивительно, что доля неграждан среди латышей составляет лишь 0,1 %, т. к. большинство из них приобрело гражданство при регистрации жителей Латвии и в последующие годы. Интересно отметить, что гражданство приобрели также почти все цыгане (рома) Латвии (93,5 %), а статус неграждан имеют лишь 6 % представителей этого национального меньшинства республики<sup>38</sup>. Столь низкая доля неграждан среди цыган объясняется тем, что для рома не существует основного препятствия для приобретения гражданства – цыгане хорошо владеют латышским языком. Подав-

ляющее большинство неграждан – 73 % – живут в городах республики, в том числе 51 % (166 973 чел.) – в ее столице – Риге<sup>39</sup>.

*Таблица 2*

**Распределение национальностей Латвии по гражданскому статусу (на 01.01.2011 г.)**

Национальность	Граждане	Неграждане	Другой статус*	Всего
	Численность, %			
<b>Латыши</b>	1328275 99,8	1403 0,1	1091 0,1	1330769 100
<b>Литовцы</b>	18402 62,5	8657 29,4	2387 8,1	29446 100
<b>Эстонцы</b>	1437 60,9	485 20,5	440 18,6	2362 100
<b>Белорусы</b>	31092 39,4	44091 55,9	3707 4,7	78890 100
<b>Русские</b>	366069 59,9	214834 35,0	31403 5,1	612306 100
<b>Украинцы</b>	18328 33,5	31291 57,0	5233 9,5	54852 100
<b>Поляки</b>	39289 76,2	11091 21,5	1168 2,3	51548 100
<b>Евреи</b>	6291 65,7	2820 29,5	460 4,8	9571 100
<b>Другие национальности</b>	45501 67,7	12063 18,0	9602 14,3	67166 100
<b>Всего, %</b>	1854684 82,9	326735 14,6	55491 2,5	2236910 100

\* Лицо без подданства, беженцы или другой статус.

*Источник:* Посчитано по данным Управления гражданства и миграции:  
<http://www.pmlp.gov.lv/lv/statistika/iedzivotaju.html>.

Закон о негражданах не преследовал цели постоянного сохранения этого статуса для всех лиц, не имеющих гражданство Латвии. Его действие предполагалось лишь на некоторый период, необходимый для того, чтобы лицо, имеющее такой статус, при желании имело возможность приобрести гражданство Латвии или другого государства, подтверждая, таким образом, связь с этим государством, а не с Латвией. Цель ЛР, которая согласуется также с международным правом, состоит в сокращении числа неграждан и лиц без гражданства. Латвийское государство выбрало политику стимулирования мотивации людей приобрести полноценное гражданство Латвии, а не слияния двух статусов, т. е. граждан и неграждан, максимально приравнивая их в правах<sup>40</sup>. Поскольку негражданство не рассматривается как разновидность гражданства, в правовом аспекте существуют различия между двумя категориями населения Латвии. Латвийский комитет по правам человека и леворадикальная партия «За права человека в единой Латвии» (ЗаПЧЕЛ), которые уделяют большое внимание мониторингу различий в правах граждан и неграждан, выявили ряд различий в этой сфере.

Ограничения относятся в основном к работе в государственном секторе. Неграждане не имеют права работать государственными чиновниками, судьями, полицейскими, пожарными и др. Существуют также ограничения на получение работы в частном секторе, если она связана с исполнением судебной власти (адвокаты, руководители детективных служб). Неграждане ограничены в политических правах. Они не имеют прав голосовать и быть избранными ни на местном, ни на национальном уровне. Неграждане могут участвовать в политической жизни республики как члены политических партий, основатели, лидеры и активисты НПО, однако, они не имеют права основать политические партии. Некоторые ограничения имеют отношение к вопросам

имущества. Так, неграждане получают меньшее по сравнению с гражданами число приватизационных сертификатов, для приобретения земли в собственность они должны получить особое разрешение местного самоуправления. До 2008 г. существовали ограничения также в некоторых социальных правах: для неграждан при подсчете выплат пенсии по старости не учитывался срок, проработанный за пределами Латвии, поскольку не существовал соответствующий двусторонний международный договор<sup>41</sup>. В 2008 г. вступил в силу долгожданный договор между Россией и Латвией, который касается в основном неграждан. Согласно этому договору, при подсчете пенсии суммируется рабочий стаж в обеих странах. Вступивший в силу договор позволит обеспечить жителям обеих стран – гражданам России и гражданам и негражданам Латвии – равные права на получение различных социальных гарантий. Это не только пенсии, но и материнские пособия, выплаты в связи с несчастными случаями на производстве, безработицей, помощь для семей с детьми и т. п. Кроме того, договор дает возможность многим включить в свой пенсионный стаж и годы, отработанные на военных и закрытых предприятиях во времена, когда Латвия входила в состав Советского Союза.

Анализ ситуации с ограничением прав неграждан в целом позволяет сделать заключение о том, что со временем все же происходят существенные улучшения в нормативных правовых актах. Так, были внесены изменения в закон «Об авиации», который ограничивал права неграждан регистрировать их воздушные суда гражданской авиации в Регистре воздушных судов гражданской авиации. Были внесены также изменения в Законе о Службе государственных доходов, который в прежней редакции не предусматривал права неграждан занимать должности в этой Службе.



Омбудсмен Латвии признает, что в некоторых случаях ограничения прав неграждан в сфере занятости слишком строги. Это относится, например, к ограничениям занимать должности присяжных адвокатов, получать лицензию охранной деятельности первой категории, статуса руководителя детективной службы и другие<sup>42</sup>. Однако основная проблема состоит в том, что неграждане не могут в полной мере влиять на решения властных структур путем участия в выборах.

Отсутствие прав участия в выборах, как на республиканском, так и на уровне местного самоуправления, а также в референдумах – один из наиболее актуальных вопросов, касающихся прав неграждан Латвии. Многие страны ЕС предусматривают некоторые формы избирательного права (активное или пассивное право) для граждан третьих стран на уровне местного самоуправления, в том числе соседние страны Латвии – Эстония и Литва. Однако такие государства ЕС как Франция, Германия, Великобритания, Италия и Польша таких прав не предоставляют. Ограничение политических прав в этом аспекте неоднократно вызывало критику латвийских властей со стороны международных организаций, в том числе Совета Европы, ОБСЕ и других. Правительству Латвии неоднократно были высказаны их рекомендации по вопросам участия в политическом процессе национальных меньшинств, существенную долю которых, как было сказано выше, составляют именно неграждане. Это относится, прежде всего, к выборам на уровне местного самоуправления. Ст. 5 Закона о выборах в местное самоуправление определяет, что право участвовать в выборах в городскую и краевую думу и в волостной совет имеет 1) гражданин Латвии и 2) гражданин ЕС, который не является гражданином Латвии, но который зарегистрирован в Регистре населения Латвии. Неграждане этим правом не обладают. Ст. 9

Закона определяет также, что права баллотироваться в органы местного самоуправления не имеют лица, которые после 13 января 1991 г. действовали в рядах КПСС (ЛКП), в Интернациональном фронте трудящихся Латвийской ССР, в Объединенном совете трудовых коллективов, в Организации ветеранов войны и труда, во Вселатвийском комитете общественного спасения или в ее региональных комитетах, а также те, кто являлся штатными сотрудниками государственной службы безопасности, разведки или контрразведки СССР, ЛССР или зарубежных государств<sup>43</sup>.

Проблемы неграждан Латвии в контексте ст. 4 Рамочной конвенции сохраняет свою актуальность, хотя и численность этой когорты населения уменьшается. Ее решение зависит как от государственной политики в этом вопросе, так и от самих неграждан, их жизненных стратегий. Интеграции неграждан могут способствовать дополнительные шаги для усиления их мотивации натурализоваться и получить гражданство. Несомненно, это можно достичь, еще более облегчая саму процедуру натурализации для отдельных категорий населения (например, представителей старшего поколения и др.), обеспечивая бесплатные курсы освоения латышского языка для претендентов на гражданство и т. п. Остроту этой проблемы можно снизить, представляя негражданам некоторые дополнительные права, например, избирательные права на уровне местного самоуправления, как это имеет место в Эстонии и в некоторых других странах ЕС. Однако проблема негражданства, несмотря на ее определенное международное значение – вопрос, прежде всего, внутривнутриполитического процесса Латвии, и ее решение находится в тесной зависимости от соотношения латвийских политических сил, так или иначе использующих эту проблему в своих целях.

Другая группа населения Латвии, подвергающаяся риску дискриминации в контексте ст. 4 Рамочной конвенции – цыгане или рома<sup>44</sup>.

По данным переписи населения Латвии 2000 г., официально в республике было зарегистрировано 8205 цыгана, что составляет 0,3 % от общего числа населения. Предварительные данные переписи 2011 г. свидетельствуют о том, что численность рома насчитывает 6452 чел.<sup>45</sup> Снижение численности рома в Латвии объясняется активной их миграцией в другие страны ЕС. Правда, считается, что реальное число цыган может быть гораздо больше и варьировать от 13 000–15 000 до 20 000 чел.<sup>46</sup>

По данным Управления по делам гражданства и миграции, 93,5 % цыган имело гражданство Латвии, 6 % (514 чел.) было негражданами, остальные имели иной статус (гражданство другого государства и т. п.)<sup>47</sup>. Следует отметить, что для цыганского сообщества характерен положительный естественный прирост. Так, по данным переписи населения 2000 г. на 1000 жителей у цыган рождаемость была 22,4, у латышей – 9,3, а у русских – 7,6 чел.<sup>48</sup>

Латвийские цыгане живут преимущественно в крупных городах республики, а также в малых городах западной историко-культурной области Латвии – Курземе. В сельской местности живет только 16 % цыган (см. табл. 3).

У цыганского сообщества существует много проблем, которые препятствуют его включению в латвийское общество в целом. Это – низкий уровень образования и, следовательно, социального положения и материального обеспечения, нередко встречающееся дискриминационное отношение к ним и другие факторы. Именно наличие совокупности этих факторов послужило причиной разработки специальной трехлетней (2007–2009) государственной программы «Цыгане (рома) в Латвии». Цель этой

Таблица 3

Численность цыган Латвии

Город	Данные переписи населения 2000 г.	По оценке самоуправлений и НПО	Доля в общей численности населения, %
Рига	1160	3480	0,15–0,45
Даугавпилс	366	400	0,30–0,32
Елгава	1010	3000	1,5–4,72
Вентспилс	1031	3000	2,35–6,8
Юрмала	439	700	0,80–1,3
Екабпилс	301	210	1,0–0,9
Кулдига	255	300	1,8–1,9
Талси	586	700	4,7–5,6
Сабиле	91	120	5,6–7,3
Тукумс	541	300	2,35–1,6
Валмиера	237	200	0,6–0,5
В других городах Латвии и в сельской местности, всего	2188	3000	

Источник: Čigānu stāvoklis Latvijā 2003:16.

программы – стимулирование интеграции цыганской общины в латвийское общество путем борьбы с дискриминацией созданием равных возможностей для приобретения образования и обеспечения занятости и укрепление терпимости по отношению к цыганам. В области образования планировалось создание особых возможностей для представителей цыган для повышения уровня образования и включения их в систему общего образования. В сфере занятости намечалось снижение показателей безработицы среди рома и содействие диалогу между представителями цыган и работодателями и другими институциями для их интеграции

на латвийском рынке труда. В сфере прав человека планировалось продвижение терпимости и уменьшение роли негативных стереотипов и предрассудков по отношению к цыганской общине, развитие культуры и сохранности этнической идентичности цыган, а также стимулирование деятельности цыганских НПО в латвийском гражданском обществе<sup>49</sup>.

Реализация программы встречалась с разными трудностями финансового и организационного порядка. Так, в 2007 г. для осуществления программы было выделено 53 755, а в 2008 г. – 50 000 лата<sup>50</sup>, что составляло почти в три раза меньше требуемого объема по годам. Согласно отчету о реализации программы в 2007 г., никакие действия в области занятости не были предприняты. В области прав человека было выдано 36 грантов 11 цыганским и межэтническим НПО на проекты, которые в основном были направлены на поддержку цыганской культуры и сохранение этнической идентичности<sup>51</sup>.

Финансовая поддержка цыганским НПО оказывалась и до принятия программы. Так, с 1998 по 2001 гг. латвийское государство выделило более 40 000 лат для создания 5 региональных центров национально-культурного общества цыган Латвии, в 2002 г. – 45 000 лат для национально-культурного общества цыган<sup>52</sup>.

Одной из основных проблем латвийских цыган, как и цыган других стран Восточной Европы и России, определяющих и многие другие аспекты их жизни, – это катастрофически низкий уровень образования, независимо от возраста. По данным Н.Г. Деметер в настоящее время 90 % детей российских цыган вообще не посещает школу или уходит из нее во втором или третьем классе<sup>53</sup>. Как свидетельствуют результаты переписи населения Латвии 2000 г., у 24,3 % лиц цыганской национальности старше 15 лет образование было ниже 4-х классов. С учетом того, что 4-х классное образование имело 18,2 % цыган, всего образо-

вание в 4 класса и ниже имело 40 %. При этом у 25,2 % цыган уровень образования вообще не был указан, что может свидетельствовать о том, что доля рома, у которых образование всего несколько классов может достигать 60 %<sup>54</sup>. Среднее образование имеет 7,9 % цыган, а высшее – 0,4 %. Многие рома вовсе неграмотны. Сабина Коломенска, учительница и общественный деятель цыганского происхождения в волости Бене, считает, что число неграмотных цыган превышает 3000 чел.<sup>55</sup>

Сложен и противоречив вопрос об организации образования для цыганских детей. В Латвии широко обсуждался вопрос о том – должны ли они учиться в обычных общеобразовательных и профессиональных школах, или же приоритет должен быть отдан специальным «цыганским» классам в этих учебных заведениях. С одной стороны, первый вариант признается более предпочтительным с позиций интеграции цыганских детей в латвийское школьное сообщество. С другой стороны, – именно этот подход может привести к нежелательным для интеграции последствиям. Слабая подготовленность детей рома к школе вызывает насмешки соратников, а нередко и учителей, что приводит к формированию у цыганских детей чувства отчужденности и нежелания посещать занятия. Ситуация усложняется еще и тем обстоятельством, что возраст цыганских детей и юношей, которые должны посещать одни и те же классы, варьирует от 5 до 22 лет. Для маленьких детей трудности добавляет также слабое знание латышского языка, на котором в основном ведется обучение в регионах расселения цыган. Несмотря на то, что и среди самих цыган, и у учителей не сложилось единого мнения о наиболее эффективном решении этого вопроса, в ряде городов Латвии (например, гг. Кулдига, Елгава, Талси, Сабиле, Вентспилс) лучшим способом вовлечения цыганских детей в школьное обучение в свое время было признано создание специальных «цыган-

ских» классов преимущественно со статусом педагогической коррекции. Особый «цыганский» курс был открыт также в Рижском государственном техническом колледже, где юноши и девушки рома могли приобрести среднее специальное образование в области программирования и маркетинга. Однако позже этот курс был закрыт из-за недостатка учеников.

«Цыганские» классы были задуманы с тем, чтобы подготовить детей и юношей к обычной общеобразовательной школе. При этом в каждом конкретном случае решение принималось с участием педагогов, активистов цыганских НПО (например, в гг. Талси, Елгаве и Риге) и местного самоуправления. Особенно необходимо отметить роль лидеров из среды цыганского сообщества. Так, например, в г. Тукумсе, где вовлечение детей и подростков в школьное обучение активно осуществляет цыганский активист Анатолий Березовский, и в г. Вентспилсе, где цыганская школа функционирует уже с 1987 г., Государственным агентством занятости не зарегистрирован ни один неграмотный представитель цыганского происхождения. Лидер цыганского сообщества часто играет роль также представителя родителей учеников в школьных делах, т. к. родители, как правило, весьма неактивны в контактах со школой. В то же время они в многочисленном составе и охотно посещают культурные мероприятия, в которых принимают участие их дети<sup>56</sup>.

Опыт работы «цыганских» классов невелик, т. к. они были созданы лишь в 1990–2000-х гг., за исключением г. Вентспилса, где эти классы были сформированы в 1987 г. Поэтому трудно оценить их эффективность как в плане общего вовлечения детей в образовательный процесс, так и их успешного перехода в общеобразовательные классы и качества образования. Трудно также определить, насколько выбранная в значительной мере сегрегированная форма образования способствует интеграции цыган-

ских детей в латвийское общество. Исследователь Центра прав человека Сигита Занковска-Одиня считает, что для продвижения образования среди цыган и их интеграции в латвийское общество необходимо обеспечить, чтобы цыганские дети не были отделены от других детей в специальных коррекционных классах или школах. Это продолжает культивировать предрассудки и отчуждение между цыганами и остальным обществом. Поддержкой сегрегированного образования достигается ситуация, при которой цыганские дети по сравнению с другими детьми оказываются неконкурентоспособными ни в дальнейшем образовании, ни в поисках подходящей работы, т. к. качество образования в этих классах и школах обычно ниже<sup>57</sup>.

Сегрегация цыганских школьников в специальных классах представляет собой форму противоправной дискриминации, которая нарушает ст. 14 Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод (запрет дискриминации), а также ст. 2 протокола №1 конвенции (право на образование). Следует отметить, что эта форма образования цыган в Латвии никогда не была признана составной частью официальной государственной политики в сфере образования, несмотря на то, что она осуществлялась во всех городах с высокой долей цыганского населения. В последние годы число коррекционных классов сокращается. Так, если в 2004/2005 учебном году в Латвии коррекционные классы существовали в 8 школах, то в 2007/2008, по данным Центра прав человека, остались лишь в трех школах. Сокращение числа коррекционных классов объясняются недостатком учеников, т. к. многие цыганские семьи мигрируют вместе с детьми, а также тем, что семьи нередко стали направлять детей в общеобразовательные школы.

В последние годы развитие получила другая форма облегчения интеграции цыганских детей в общеобразовательный



процесс: в школах и дошкольных учреждениях вводится новая должность – помощник учителя из числа лиц цыганской национальности. Должность специально обученных помощников для работы с цыганскими детьми в дошкольных учреждениях введена в Чехии, Словакии, Венгрии и Нидерландах<sup>58</sup>. Задача помощника – поддерживать детей рома во время уроков, объяснить им предметы и, если необходимо, перевести сказанное учителем на цыганский язык. В его задачу входит также помощь им после уроков во время подготовки домашних заданий. Предполагается, что помощник будет держать связь с родителями и выполнять важную социальную функцию: следить за тем, чтобы дети не пропускали уроки и вовремя предотвратить их уход из школы, а также привносить цыганскую культуру в повседневный учебный процесс, что способствовало бы распространению взаимопонимания между учениками разных национальностей. В 2008/2009 учебном году в рамках Государственной программы «Цыгане (рома) в Латвии» на 2007–2009 гг. работу начали восемь помощников учителей. Эта инициатива осуществлялась Департаментом по делам интеграции общества Министерства юстиции совместно с НПО «Центр образовательных инициатив», который проводит подготовку помощников. На финансирование работы шести помощников учителей-цыган было выделено 16 000 лат, а в Елгаве и Валмиере их работу предполагалось оплачивать из средств местного самоуправления<sup>59</sup>. В рамках Государственной программы «Цыгане (рома) в Латвии» на 2007–2009 гг. была предусмотрена подготовка еще 20 помощников учителей. Они, как предполагалось, будут работать в дошкольных учреждениях с 5–6 летними детьми и с первоклассниками. Поскольку подготовку помощников в настоящее время осуществляет НПО «Центр образовательных инициатив», до сих пор неизвестно отношение Министерства образования и науки к этой инициативе. Хотя и Основ-

ные положения развития образования на 2007–2013 гг. предусматривают введение должности помощника и оплату его работы<sup>60</sup>, занять эту должность сможет только человек с высшим педагогическим образованием. Таким образом, может оказаться, что подготовленные помощники-цыгане не смогут выполнять свои задачи, т. к., несмотря на их соответствие критерию для работы с детьми рома – знанию цыганского языка и специальной подготовке, они не имеют высшее педагогическое образование<sup>61</sup>.

«Центром образовательных инициатив» уделяется большое внимание преодолению сегрегации школ в отношении цыганских детей. В рамках программы Европейского Союза Phare «Продвижение интеграции общества в Латвии» с 2003 по 2006 гг. Центром были осуществлены три проекта, цель которых – обеспечение качественного образования для цыганских детей, формирование школы как центра их интеграции в латвийское общество, вовлечение родителей детей рома в этот процесс<sup>62</sup>. Работа над проектами осуществлялась при поддержке Фонда интеграции общества и местных самоуправлений, на территории которых они осуществлялись. В результате этой работы 68 цыганских детей в возрасте от 5 до 6 лет были вовлечены в дошкольное обучение, 61 ребенок – в дошкольное обучение общеобразовательных учебных заведений, 45 детей – в начальные классы общеобразовательных школ. Кроме того, были созданы 9 центров поддержки родителей-цыган, проведены консультации для них и семинары с участием родителей рома, а также другие мероприятия. Работа над проектами широко освещалась в республиканских и международных СМИ (на телевидении, по радио, в газетах и журналах), что привлекло внимание к «цыганской» проблеме и во многом способствовало распространению взаимопонимания между рома и остальной частью латвийского общества<sup>63</sup>.

Приобщение к знаниям – первый необходимый шаг для интеграции цыган в социально-экономическую жизнь республики и важнейшее условие для обеспечения их занятости. Образованность человека в традиционном представлении латвийских цыган считается признаком, достойным уважения. Н.Г. Деметер считает, что у российских цыган «нет фанатичной тяги к знаниям» и отличительная черта основной массы рома – нежелание получать систематическое образование<sup>64</sup>. Важность образования в решении проблем рома признает руководитель одной из латвийских цыганских НПО «Нево Дром» («Новая дорога») Анатолий Березовский:

*«Да, образование – это главное, над чем нам необходимо работать. Это – та удочка, которая позволит поймать рыбу самим, а не ждать, когда ее кто-то преподнесет на подносе (ну, не принесет же, эти времена прошли...). ...мы хотели бы видеть цыгана будущего свободным, гордым, образованным, хорошим торговцем, ремесленником, художником сцены... Таким, чтобы иногородцы, которые были бы знакомы с цыганом, не стыдились бы этого знакомства, а гордились бы им»<sup>65</sup>.*

А. Березовский отмечает, что в названии его НПО выражена идея, что цыгане для сохранения собственного народа от самоистребления должны выбрать **новый путь** (выделено авт. – М. У.), в котором образование играет главную роль. Вместе с тем хрупкая мотивация родителей и детей тратить время и средства на учебу нередко исчезает тогда, когда они видят, что и образование часто не меняет отношение к цыганам при найме на работу.

Одна из наиболее тяжелых проблем латвийских цыган, связанных с низким уровнем образования, также как и цыган в других европейских странах, – безработица. Занятость среди рома имеет чрезвычайно низкие показатели. Основные факторы,

определяющие такое положение вещей – катастрофически низкий уровень образования и квалификации среди цыган, а также существующие в обществе стереотипы и дискриминация. Правда, председатель правления Союза ромов Латвии Леонс Гиндра считает, что в Латвии цыгане подвергаются дискриминации в меньшей степени, по сравнению с другими странами ЕС. С этим согласна также руководитель координационного Краславского совета Союза ромов Латвии «Нево Дром» Лидия Цубревича. Она считает, что наиболее существенное проявление дискриминации цыган – отношение работодателей при найме их на работу<sup>66</sup>.

Следует отметить, что и в годы советской власти число цыган, которые состояли в легальных трудовых отношениях, было невелико. Они в основном были заняты на малоквалифицированных должностях, не требующих хорошего образования. Это были вспомогательные работы на крупных заводах, колхозах и в рыбоперерабатывающей промышленности. Известно, что многие рома занимались нелегальной в то время торговлей дефицитными товарами. Традиционные занятия цыган – ремесленничество и животноводство, в основном коневодство, среди рома перестали существовать. Ситуация с занятостью латвийских цыган еще более усложнилась в начале 1990-х гг. после восстановления независимости Латвии и перехода на рыночную экономику. В результате реструктурирования экономики обанкротились многие заводы и предприятия по переработке рыбной продукции, в результате чего работу потеряли также многие работавшие на них цыгане. Массовое наводнение рынка товарами повседневного спроса привело к неконкурентоспособности рома в прежде прибыльной для них сфере деятельности.

По данным исследования, проведенного Латвийским центром прав человека в 2003 г. среди трудоспособных цыган, доля безработных составляла 90–95 %. При этом процент трудоспо-

собных цыган, зарегистрировавшихся в Государственном агентстве занятости в разных городах, варьирует. Так, в г. Даугавпилсе цыгане, зарегистрировавшиеся в качестве безработных, составляют 0,22 % от общего числа безработных этого города, а в г. Елгаве – 4,4 %<sup>67</sup>. В решение проблемы трудоустройства цыган активно включаются некоторые местные самоуправления. Так, в 2007 г. в г. Елгаве самоуправление оплатило половину стоимости курсов автоводителей для восьми цыган<sup>68</sup>.

Однако отдельных местных инициатив недостаточно для решения проблемы обеспечения рома работой и средствами для содержания семей. Авторы исследования «Положение цыган в Латвии», проведенного Латвийским центром прав человека в 2003 г., приводят данные переписи населения 2000 г., предоставленные Центральным статистическим управлением, об основных источниках средств существования лиц цыганской национальности, которые представлены в таблице 4.

Существенна доля цыган, указывающих, что основным источником средств существования для них служит поддержка других лиц или учреждений, затем следуют другие источники средств существования и только потом – социальные пособия и пенсии. Экономическая деятельность, под которой понимается официальная или сезонная работа, временная общественная работа, частная неофициальная торговля, работа у крестьян, представляет собой источник средств существования только у 6 % цыган. Ничтожно мала доля рома, которые назвали в качестве источника средств существования доходы от собственности и вкладов, а также займы и сбережения. Исследование раскрыло существенные различия в распределении средств существования между мужчинами и женщинами. Наряду с уже указанным общим для мужчин и женщин распределением источников средств существования выявилось, что пособия и другую финансовую под-

держку в качестве источника существования указало в три раза больше женщин, чем мужчин. Женщин, получающих пенсию,

*Таблица 4*

**Распределение лиц цыганской национальности по основному источнику средств существования и по полу**

<b>Источник средств существования</b>	<b>Всего, абс., %</b>	<b>Мужчины, абс., %</b>	<b>Женщины, абс., %</b>
<b>Все</b>	8205 100	4056 49	4149 51
<b>Экономическая деятельность</b>	491 6,0	286 7,1	205 5,0
<b>Пенсия</b>	922 11,2	328 8,1	594 14,3
<b>Пособия и другая финансовая поддержка</b>	711 8,7	172 4,2	539 13,0
<b>Доходы от собственности и вкладов</b>	20 0,2	10 0,3	10 0,2
<b>Займы, сбережения</b>	20 0,2	13 0,3	7 0,2
<b>Поддержка других лиц или учреждений</b>	2823 34,4	1430 35,2	1393 33,6
<b>Другие источники средств существования</b>	1167 14,2	738 18,2	429 10,3
<b>Источник не указан</b>	2051 25,0	1079 26,6	972 23,4

*Источник: Ķigānu stāvoklis Latvijā 2003. 40.lpp.*

в два раза больше, чем мужчин. В свою очередь почти в два раза больше мужчин, чем женщин, указали «другие» источники средств существования. Из опрошенных в обследовании 70 цыган в качестве источника средств существования чаще всего указывали пособия на детей (50 %) и пенсии (20 %). Рома указывали также другую помощь, которая им оказывалась, например, 10 % полу-

чали пособие для приобретения дров, 20 % – для приобретения лекарств. По оценке социальных работников местных самоуправлений, пособия получало 70–85 % цыган<sup>69</sup>.

Естественно, что скудость средств существования тесно связана с проблемами занятости рома. Результаты исследований показывают, что цыгане представляют собой группу, подвергающуюся наибольшему риску дискриминации. Рома сталкиваются с дискриминацией на рынке труда, в области образования, при решении жилищных вопросов, а также в других социальных сферах<sup>70</sup>.

В сентябре 2007 г. в средствах массовой информации освещалось дело о найме на работу представителя цыганской национальности, которому потенциальный работодатель открыто сказал: «Мы цыган не нанимаем!»<sup>71</sup>. Безысходная ситуация вынуждает цыган заниматься разными видами работ, например, сбором ягод и грибов в период с мая по октябрь. Д. Креталов, исследовавший жизнь рома, отмечает, что сбор ягод и грибов был семейным или коллективным делом. Несколько семей, преимущественно родственников, объединялись для того, чтобы наиболее мобильно и успешно провести это мероприятие. Все было тщательно запланировано, оговорено и продумано уже до прибытия в лес – место поселения, окружающая ситуация, подъездные пути, удобный доступ к еде и воде, пастбища для лошадей, расстояние до главного шоссе, что является важным фактором для транспортировки ягод в город, традиционные правила распорядка дня, распределение функций и обязанностей участников и другие вопросы<sup>72</sup>. Цыгане работают также у крестьян на прополке свеклы, картофеля и др. овощей. К сожалению, среди некоторых рома, также как и среди представителей других национальностей, распространены противоправные занятия, среди которых – торговля наркотиками<sup>73</sup>. Как отметила лидер цыганской НПО «Аме рома» (г. Вентспилс) Малда Авраменко в интер-

вью журналистке Елене Нарушевич, проблему представляет не только торговля наркотиками, но и их употребление среди цыган, в том числе детьми<sup>74</sup>. Как выявил магистр психологии цыганского происхождения Андрис Тертатс, у цыган существуют также представления о неподходящих для рома должностях и видах работы, например, дворник, помощник любого типа, уборщик, сборщик мусора, мойщик автомобилей, санитар в больнице, уход за больными, пожилыми, инвалидами и детьми<sup>75</sup>.

Учитывая низкий уровень образования и социального статуса рома неудивительно, что цыганские семьи живут в бытовых условиях, вызывающих сожаление. Рома преимущественно обитают в перенаселенных неблагоустроенных жилищах или даже аварийных домах, признанных непригодными к проживанию. Данные обследования 1571 жилища семей цыганской национальности, проведенного Центральным статистическим управлением Латвии, свидетельствуют о том, что в 97 % жилищ есть электричество, только в 24 % – центральное отопление, в 44 % – водоснабжение, в 37 % – канализация, в 17 % – горячая вода, в 63 % – газ, в 29 % – ванна, душ или баня. Для сравнения отметим, что у населения Латвии в целом канализация присутствует в 77 %, а водопровод – в 88 % жилищ<sup>76</sup>. Цыгане чаще всего живут в квартирах или домах с дровяным отоплением. Это преимущественно индивидуальные дома, принадлежащие государству, местному самоуправлению или частным лицам. Для цыган нехарактерно проживание в многоквартирных домах, хотя некоторая их часть живет именно в благоустроенных квартирах. Эти квартиры им предоставлялись в 1992–1994 гг. после ликвидации военной базы Советской Армии и вывода войск из Латвии.

Тяжелейшие экономические и бытовые условия, в которых находятся цыгане Латвии, нередко приводят их к конфликту с законом. Однако мы присоединяемся к точке зрения авторов



исследования «Положение цыган в Латвии» состоящей в том, что необходим комплексный анализ ситуации с учетом уровня бедности, безработицы, социальной маргинализации и других факторов. Сравнение сходных социально-экономических показателей и условий в обществе, а также дискриминации на рынке труда и в сфере образования вполне возможно привело бы к тому, что статистические различия между этническими группами сократились бы и они могли бы быть объяснены другими, чем национальность, факторами<sup>77</sup>.

Полноценной интеграции цыган в латвийское общество препятствует не только низкий уровень образования и занятости, но также существующие стереотипы и дискриминация рома. В то же время сравнение положения цыган с другими государствами Восточной Европы свидетельствует о том, что Латвия – наиболее толерантная по отношению к цыганам страна<sup>78</sup>.

Однако по данным обследования «Европейские ценности», проведенного еще в 1999 г. Балтийским институтом социальных наук 28,3 % опрошенных ответило, что они не хотели бы жить по соседству с цыганами. При этом такое отношение высказало 26,8 % латышей и 30,5 % представителей других национальностей<sup>79</sup>. Очевидно, что разрушение подобных стереотипов – важнейшая задача латвийского общества, в решении которой свою лепту призваны внести все социальные и этнические слои населения, включая цыган.

Несмотря на огромные трудности, с которыми сталкиваются рома, среди латвийских цыган формируется слой высокообразованных людей и своя интеллигенция. Считается, что в настоящее время более 70 латвийских рома имеют высшее образование. Известны имена выдающегося в прошлом цыганского культурного деятеля, переводившего Библию на цыганский язык Яниса Лейманиса (1868–1950), который был руководителем

цыганского общества, хора и театра и собирателем цыганского фольклора в г. Вентспилсе. Его приемный сын Юрис Лейманис (1916–1973) – автор широко известной книги «Цыгане в лесах, домах и на базарах Латвии» (издана в 1939 г., повторно – в 2005 г.) окончил гимназию Райниса, учился в Рижском учительском институте, служил в кавалерии латвийской армии, начал обучение в Латвийской консерватории, после войны приобрел дипломы штурмана и капитана корабля. Всю жизнь Юрис Лейманис жил в г. Вентспилсе, где он организовал музыкальный ансамбль рома и поставил несколько театральных представлений о жизни цыганской общины<sup>80</sup>. Необходимо отметить одного из выдающихся представителей цыганского народа в Латвии, поэта и художника, кавалера высшей награды Латвии – Трехзвездного ордена Карлиса Рудевичса (1939–2002). Известна также семья Малды Авраменко. Сама Малда окончила Московский техникум связи и работала оператором и заведующим отделением связи, заведующей магазином, исполнительным директором предприятия, а последние 15 лет она – владелица предприятия «Banga M». Все члены ее семьи – муж и трое детей – имеют высшее образование. Дочь Малды – Ванда Замицка-Бергендале – дипломированный и хорошо известный в Латвии юрист, окончившая Балтийский русский институт и магистратуру в Латвийском университете; сын Янек окончил Морскую академию и известен как хороший специалист; младшая дочь Ирина также окончила Балтийский русский институт. Все дети Ванды свободно говорят на четырех языках (цыганском, латышском, русском и английском)<sup>81</sup>. Известна учительница средней школы в волости Бене Сабине Коломенска, учитель начальной школы волости Серме Тукумского р-на Каспарс Архиповс, первый в Латвии лютеранский пастор-цыган Марекс Игнатс, неоднократно уже упомянутый лидер НПО «Нево Дром» Анатолий Березовский, и многие другие. Каспарс

Архиповс в 2009 г. был награжден призом за вклад в формирование равных возможностей и продвижение терпимости, присуждаемым Латвийским фондом интеграции общества. В Латвии он известен как активный и компетентный популяризатор цыганской культуры. К. Архиповс создал Национальный культурный центр Сабилского края и уже на протяжении четырех лет осуществляет его руководство. Сферы деятельности Центра – образование, культура, искусство, музыка, туризм, свободное время для цыганских детей, а также организация дней дружбы с детьми других национальностей. Кроме того, он в течение 6 лет осуществляет руководство цыганским ансамблем «Романс табора», выступления которого поддерживает творческий настрой цыганской молодежи и способствует формированию доброжелательного отношения между молодежью цыганской и других национальностей.

В 1990-е гг. и в начале 2000-х гг. активизировалась также общественная жизнь цыган, и создавались различные неправительственные организации. В 2007 г. насчитывалось около 20 НПО рома<sup>82</sup>. Пропорционально численности рома в Латвии среди этого меньшинства создано наибольшее число НПО. Первая цыганская НПО – Латвийское общество цыганской национальной культуры (руководитель Нормундс Рудевичс) – была создана в 1993 г. После избрания лидера Н. Рудевичса в Саейму (1998) эта НПО с 1998 по 2002 г. получала от государства финансовую поддержку в объеме 101 000 лат, которую предполагалось потратить на создание 12 региональных центров. Задача этих центров – улаживать социальные вопросы, связанные с жизнью цыган. Правда, в деятельности этих центров нет ясности, т. к. официально зарегистрировано только одно отделение в г. Елгаве. В других городах (Кулдиге, Валмиере и Талси) в начале 2000-х гг. действовали НПО, которые поддерживали Латвийское общество цыган-

ской национальной культуры. В 1998 г. было создано общество «Глосс» (руководитель Леонс Гиндра), которое, по утверждению руководителя, в начале 2000-х гг. имело 24 отделения по всей Латвии. Однако реально действовало только одно из них – в г. Тукумсе. НПО «Глосс» неоднократно организовало конгрессы цыган (в 2001, 2002 и 2003) с целью консолидации рома и поддержки их самоорганизации. В 2006 г. такой конгресс организовала созданная в 2003 г. одна из ведущих цыганских НПО «Нево Дром» (руководитель Анатолий Березовский). Интересно отметить, что в числе семи учредителей этой НПО только двое были цыганского происхождения, а остальные – латыши.

Кроме этих организаций были созданы и другие НПО – «Дорсис» в г. Юрмале, «Шатра» в г. Екабпилсе и «Аме Рома» в Риге с отделением в г. Вентспилсе и другие. Несмотря на попытки объединить интересы цыган путем проведения конгрессов, совместные проекты и сотрудничество между различными НПО не осуществляются.

Растет гражданское и правовое сознание среди цыган. В 2006 г. в суде г. Елгавы рассматривалось первое и пока что единственное дело по этнической дискриминации. Государственное бюро по правам человека подало в суд иск от имени цыганской женщины, которая утверждала, что ей было отказано в работе из-за ее национальности. Суд установил, что был нарушен запрет косвенной дискриминации на основании этничности, предусмотренный в латвийских законодательных нормах (в том числе в Законе о труде, принятом в соответствии с Директивой о расовом равенстве и Рамочной директивой о занятости). Суд присудил жертве дискриминации 1000 латвийских латов, которые должны были быть выплачены ответчиком за материальный ущерб. Однако жертва не получила никаких выплат, поскольку ответчик (частная кампания) объявил о банкротстве<sup>83</sup>.

В 2007 г. Бюро омбудсмана (ранее – Государственное бюро по правам человека) получило первую жалобу на возможную дискриминацию в области образования на основании расы или национальности, касающуюся отличительного отношения к цыганской девушке в школе. В 2007 г. сюда же поступили две жалобы на недоступность компенсируемых лекарств и отсутствие медицинского обслуживания для цыган. Это были первые жалобы, полученные Бюро на возможную дискриминацию в области здравоохранения и социальной защиты на основании расы или национальности. Представители цыганской общины подали жалобы о предполагаемом отказе без достаточного основания со стороны Государственного агентства обязательного страхования здоровья компенсировать лекарства для представителя цыганской национальности. Истцы предположили, что это было сделано из-за национальности человека. Решение Бюро по этим вопросам пока неизвестно<sup>84</sup>. В 2007 г. при Бюро омбудсмана планировалось создание должности сотрудника по связям с цыганами, однако до сих пор это не произошло.

Ухудшающееся в условиях экономического кризиса положение в сфере занятости в Латвии приводит к еще большему осложнению положения цыган. После вступления Латвии в ЕС и, особенно, в последние годы развернулась миграция цыганского населения в другие страны Европы, главным образом в Великобританию, Ирландию, Испанию и другие. По оценке Малды Авраменко, в Латвии осталась лишь половина от общей численности латвийских цыган. Мигрировавшие цыгане легко адаптируются в странах прибытия, быстро осваивают языки, находят работу и обустривают свои семьи<sup>85</sup>. Сначала уезжает отец или мать, а затем они забирают с собой также детей. Лишь в исключительных случаях детей оставляют у соседей или прародителей. Если удастся удачно устроиться, рома приглашают также

родственников – тетей, дядей, двоюродных сестер и братьев. В Латвии остаются представители лишь старшего поколения и даже те часто присоединяются к детям. А. Березовский отмечает, что в Англии *«... тот, кто хочет, может работать и никакого особого образования также не требуется. Наши зарабатывают, выполняя разную работу, например, на заводах у конвейера, но есть также такие рома, которые создали свои предприятия и принимают соотечественников»*<sup>86</sup>.

К сожалению, в нашем распоряжении нет более подробных данных о том, в какие сферы занятости устраиваются латвийские рома и с какими проблемами адаптации они сталкиваются там, в отличие от Латвии. Очень большое значение имеют также социальные гарантии, которые несравнимо выше в Англии, чем в Латвии. Так, один из основных источников средств существования для цыган – пособие на детей, которое в Латвии составляет 8 лат в месяц и гарантированный государственный прожиточный минимум – 37 лат в месяц, тогда как в Англии только пособие на одного ребенка составляет 23 фунта стерлингов в неделю<sup>87</sup>. Кроме того, семьям предоставляется социальное жилье или же возможность аренды жилья, в то время как в Латвии снять квартиру или дом для цыганской семьи не всегда удастся из-за предрубеждений по отношению к ним. В г. Сабиле, некогда считавшимся столицей латвийских цыган, в настоящее время живет около 10 семей рома, хотя еще лет шесть тому назад здесь жило около 100 представителей этой национальности. Часть оставшихся семей планирует покинуть Латвию в ближайшем будущем. Среди них – семья победителя отборочного тура детского конкурса «Евровидение» в Латвии в 2003 г. Дзинтарса Чича, родственники которого уже живут в Англии.

К сожалению, сокращается численность одного из наиболее ярких в культурном отношении национальных меньшинств

Латвии. Однако вступление Латвии в ЕС предполагало именно свободное передвижение людей, независимо от их национальности и социального статуса. С этой точки зрения для цыган, как и для представителей других национальностей, открылись новые возможности поиска наиболее благополучных условий жизни в других странах ЕС. Остается только надеяться, что они найдут в этих странах решение тех проблем, которые не решались в условиях Латвийской Республики.

Таким образом, хотя в Латвии много сделано для изживания дискриминации, еще предстоит много сделать, чтобы решить некоторые проблемы в контексте ст. 4 Рамочной конвенции.

Ст. 5 Рамочной конвенции по защите национальных меньшинств гласит:

*«1. Стороны обязуются содействовать созданию условий, необходимых для обеспечения лицам, принадлежащим к национальным меньшинствам, возможности поддерживать и развивать свою культуру, а также сохранять основные элементы их самобытности, а именно: религию, язык, традиции и культурное наследие.*

*2. Без ущерба для мер, предпринимаемых в рамках своей общей интеграционной политики, Стороны воздерживаются от любых политических и практических действий, имеющих целью ассимиляцию лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам, вопреки их воле, и защищают этих лиц от любых действий, направленных на такую ассимиляцию».*

Вопросы сохранности культурного наследия национальных меньшинств находились в поле правового строительства уже в начале 1990-х гг. Так, 19 марта 1991 г. Верховный Совет Латвийской ССР принял закон «О свободном развитии национальных и этнических групп Латвии и праве на культурную автономию»<sup>88</sup>. Этот закон был первым в этой области в странах Восточной Европы<sup>89</sup>. Он гарантирует всем жителям республики незави-

симо от их национальной принадлежности равные права (ст. 1), в том числе право на труд и оплату труда и запрещает любые действия, которые ограничивают возможности для постоянных жителей Латвии в зависимости от их национальной принадлежности выбора профессии или занимать должность в соответствии со способностями и квалификацией (ст. 3). Закон осуждает любые действия, направленные на дискриминацию по национальному принципу, а также пропаганду национального превосходства и разжигание национальной ненависти (ст. 16). Постоянные жители Латвии имеют право формировать свои национальные ассоциации, которые поддерживаются государством. Только в 2001 г. правительство выделило 14 500 лат<sup>90</sup> для различных национально-культурных обществ и 10 000 лат – для поддержки ассоциаций культурных обществ. Поддержка НПО национальных меньшинств из средств бюджета продолжалась и в следующие годы: в 2003 г. было выделено 39 372, в 2004 г. – 132 000, в 2005 г. – 98 695, а в 2006 г. – 38 960 лата<sup>91</sup>. Кроме этой поддержки, латвийские НПО национальных меньшинств получали существенную финансовую помощь в виде грантов. Так, в 2006 г. общая сумма этого финансового обеспечения составляла 144 600 лата, в 2007 г. – 153 000 лата. Правда, сумма грантов сократилась до 91 059 латов в 2008 г.<sup>92</sup>, что было связано с трудностями экономического кризиса в Латвии. Благодаря выделенным дотациям, НПО национальных меньшинств смогли провести многие просветительские мероприятия и действия, способствующие их гражданскому участию в обществе, издать важные для них информационные материалы. Многие национальные меньшинства смогли создать свои центры, например, в Даугавпилсе, где существуют центры русской, белорусской и польской культуры.

Особенно необходимо отметить такое яркое событие в культурной жизни Латвии как фестиваль национальных мень-



шинств «Золотой клубочек». Этот детско-юношеский фестиваль проводится с 1995 г. Он стал реальной моделью интеграции и успешного диалога между молодыми людьми различных этнических групп, способствующий взаимному обогащению культур национальных меньшинств и латышской культуры, распространению идей толерантности к культурному разнообразию. С 1995 г. по 2008 гг. состоялось 17 фестивалей, в которых участвовало почти 10 тыс. молодых людей 14-ти национальностей из Риги, Елгавы, Огре, Юрмалы, Даугавпилса, Лиепаи, Вентспилса, Добеле, Цесиса, Екабпилса, а также из России. Сначала фестивали финансировались Фондом Сорос-Латвия, Управлением натурализации и частными спонсорами. В течение последних лет фестиваль поддерживается из государственного бюджета и бюджета самоуправлений, а также из средств Фонда интеграции общества. Творческая группа фестиваля в основном работала в регионах с наибольшим количеством населения национальных меньшинств. Однако латыши также проявляют очень большой интерес к мероприятиям фестиваля.

С целью поддержки культур и жизнедеятельности национальных меньшинств в свое время (с 2002 по 2009 гг.) большую помощь оказывал Секретариат министра по особым вопросам по делам интеграции<sup>93</sup>. Под эгидой Секретариата министра по особым поручениям по делам интеграции общества были организованы просветительно-информационные мероприятия (семинары, мастер-классы, встречи, дискуссии и т. п.) для лидеров и представителей НПО национальных меньшинств, руководителей творческих коллективов. Были проведены различные выставки, встречи с популярными в обществе людьми, мероприятия, популяризирующие традиции и языки народов (концерты, вечера поэзии, фольклорные представления и т. п.). С целью повышения потенциала НПО, содействия сохранению и развитию

этнической культуры, стимулирования углубления связей между латышами и представителями национальных меньшинств, к этим мероприятиям приобщалась молодежь и представители образовательных учреждений национальных меньшинств. В 2005 г. состоялась презентация двух методических видеофильмов и брошюры «Русская свадьба» и «Святки». В мероприятии участвовали представители 42 НПО национальных меньшинств из Риги, Елгавы, Лиепаи, сотрудники Министерства культуры и Министерства образования и науки. В этом же году Секретариатом в целях популяризации фольклора латвийских национальных меньшинств в сотрудничестве с Латвийским обществом русской культуры (ЛОРК) была проведена презентация сборника кратких форм русского фольклора (частушек). В мероприятии участвовало 108 представителей национальных меньшинств, школ и министерств<sup>94</sup>. Национальные меньшинства Латвии стали участниками также известного далеко за пределами республики Праздника песни и танца. В последние годы один день посвящается песенной и танцевальной культуре национальных меньшинств. Для этого выделяется одна из главных сцен Риги в Верманском саду (*Vērmanes dārzs*), где выступают коллективы разных национальностей в своих традиционных костюмах. Эти мероприятия посещают также высшие руководители республики. В частности, в 2008 г. концерт национальных меньшинств посетил президент ЛР в то время Валдис Затлерс.

Во время существования Секретариата министра по особым поручениям по делам интеграции общества в среднем в месяц оказывалась помощь более чем 50-ти представителям НПО и 10-ти творческим коллективам национальных меньшинств. За такой же период обеспечивалось 38 мероприятий, а прием людей в Секретариате составлял 800–850 чел. ежемесячно<sup>95</sup>. Всего в это время было зарегистрировано 227 НПО и фондов нацио-

нальных меньшинств, в т. ч. межэтнических НПО и их региональных отделений<sup>96</sup>. Секретариат предоставлял по 40–68 консультаций для НПО национальных меньшинств ежемесячно (около 500 чел. в месяц). Кроме того, при Секретариате в 2003 г. был учрежден также Консультативный совет по делам национальностей и интеграции общества, в состав которого входили эксперты из государственных учреждений, самоуправлений, НПО и других организаций, имеющих дело с вопросами меньшинств, этнополитикой и социальной интеграцией. В совет входили представители организаций цыганского, еврейского, белорусского, балто-славянского и русского меньшинства, а также Латвийская ассоциация культурных обществ национальных меньшинств, объединяющая 21 НПО национальных меньшинств. С ликвидацией Секретариата министра по особым вопросам по делам интеграции в 2008 г. был ликвидирован также Консультативный совет.

Кроме Консультативного совета в 2006 г. под эгидой Секретариата министра по особым поручениям по делам интеграции общества был создан Координационный совет представителей НПО национальных меньшинств. По уставу этот совет имел статус совещательного органа при Секретариате. В его функции входило предоставление консультаций и информации министру и Секретариату министра по вопросам, связанным с этнополитикой, интеграцией общества и правам меньшинств в Латвии. В задачи Координационного совета входило также оказание поддержки Секретариату в обеспечении выполнения обязательств, закрепленных в Рамочной конвенции, в подготовке государственного отчета, а также содействие диалогу с Комитетом министров Совета Европы. В обязанности Совета входила также разработка предложений по решению юридических, социально-экономических, политических, учебных и культурных запросов

меньшинств, сохранение их культурной и этнической идентичности, анализ законодательных инициатив, а также действующего законодательства. Члены этого совета выдвигались самими НПО национальных меньшинств. Назначить своих представителей в совет было предложено 110 НПО национальных меньшинств, из которых это сделали 19 НПО, в том числе 1 арабская, 1 белорусская, 2 цыганских, 1 грузинская, 1 эстонская, 2 русские, 2 старообрядческие, 1 литовская, 2 украинские, 1 узбекская, 1 немецкая и 4 межэтнические организации<sup>97</sup>. После ликвидации Секретариата министра по особым вопросам по делам интеграции и передачи функций интеграции общества Министерству юстиции, совет был преобразован в Комитет представителей НПО национальных меньшинств по применению Рамочной конвенции по защите национальных меньшинств. После передачи функций интеграции общества Министерству культуры ЛР, Комитет с таким же названием перешел в ведение министерства. В ее состав входит 21 НПО, представляющие интересы национальных меньшинств.

В феврале 2011 г. в рамках Министерства культуры ЛР был создан Консультативный совет по вопросам национальной идентичности и интеграции общества. В соответствии с положением этого совета его задачи состоят в следующем: оценивать и прогнозировать стратегические перспективы политики национальной идентичности и интеграции общества в области культуры, образования, прав человека, социальной и экономической сфере; представлять консультации министру культуры по вопросам в сфере национальной идентичности и интеграции общества, в том числе относительно укрепления позиций государственного языка и национальной принадлежности, содействия процессу натурализации и обеспечения равных возможностей, а также предоставлять рекомендации для решения этих вопросов в

области культуры, образования, прав человека, социальной и экономической сферах; информировать об актуальных вопросах и выводах в научно-исследовательской области относительно национальной идентичности и интеграции общества, а также другие задачи, касающиеся оценки правовых актов и т. п. В состав совета входят эксперты в разных областях жизни.

Таким образом, можно утверждать, что в Латвии создана правовая база для сохранения культур национальных меньшинств и сформированы различные институты, способствующие этому процессу. Благодаря активности самих национальных меньшинств и в некоторой степени – государственной поддержке, созданы широкие сети НПО, деятельность которых способствует воспроизводству традиций и культуры народов, населяющих Латвию.

Ст. 6 Рамочной конвенции предписывает следующее:

*«1. Стороны поощряют дух терпимости и диалог между культурами, а также принимают эффективные меры по содействию взаимному уважению, взаимопониманию и сотрудничеству между всеми лицами, проживающими на их территории, независимо от этнической, культурной, языковой и религиозной принадлежности, особенно в области образования, культуры и средств информации.*

*2. Стороны обязуются принимать все надлежащие меры для защиты лиц, которые могли бы стать жертвами угроз или актов дискриминации, враждебности или насилия по причине их этнической, культурной, языковой или религиозной принадлежности».*

Выше нами уже были рассмотрены государственные нормативные акты, определяющие право национальных меньшинств сохранять и развивать свой язык, этническую и культурную самобытность, а также законы, запрещающие проявления нетер-

пимости по этническому происхождению, языку, религии и другим признакам. Непосредственно на развитие терпимости в Латвии была направлена «Государственная программа содействия толерантности 2005–2009». Цель этой программы состояла в формировании толерантного общества, искоренение нетерпимости и развитие многокультурного общества Латвии. В задачи программы входило совершенствование правовой системы ЛР, предполагающее введение в нормативные акты эффективных правовых инструментов для искоренения всех форм нетерпимости и дискриминации, содействие межинститутскому сотрудничеству в сфере искоренения нетерпимости, активное участие общества в мониторинге искоренения нетерпимости, распространение качественной, доступной и всесторонней информации о проявлениях нетерпимости и мероприятиях по содействию толерантности<sup>98</sup>. Согласно задачам программы были разработаны и приняты поправки к ряду законов, способствующие борьбе против дискриминации и нетерпимости. Как уже упоминалось выше, были открыты Интернет-порталы [www.dialogi.lv](http://www.dialogi.lv) и [www.politika.lv](http://www.politika.lv), на которых публиковались статьи об актуальных аспектах содействия толерантности, были организованы дискуссии и опрос о толерантности в Латвии. Отметим интересный цикл интервью на портале [www.dialogi.lv](http://www.dialogi.lv) с супругами, состоящими в национально-смешанных браках, в ходе которых они излагали свое отношение к другой культуре и описывали свой подход к толерантности в этом аспекте. Другой цикл на этом же портале был посвящен интервью со знаменитыми в Латвии людьми, в ходе которых они представляли свое видение взаимодействия культур и терпимости. В этих порталах введен принцип интерактивности, что обеспечивает необходимую обратную связь с обществом. В контексте ст. 6 Конвенции следует отметить значение также уже упомянутой государственной программы «Цыгане (ромы) в Латвии (2007–2009)».

Кроме вышеназванных программ Секретариат министра по особым поручениям по делам интеграции общества осуществил несколько проектов, нацеленных на содействие терпимости и межкультурному диалогу. Например, проект «Латвия – равенство в разнообразии», оплаченный Европейской комиссией, проект «Интеграция новых членов общества», который финансировал Европейский фонд беженцев и другие<sup>99</sup>.

Ст. 7 Рамочной конвенции по защите национальных меньшинств гласит: *«Стороны обеспечивают уважение прав каждого лица, принадлежащего к национальному меньшинству, на свободу мирных собраний и свободу ассоциаций, свободу выражения мнения и свободу мысли, совести и религии».*

В связи с этой статьей необходимо отметить, что нормативные акты ЛР обеспечивают, как уже упоминалось, создание и функционирование обществ национальных меньшинств. В 2008 г. Секретариатом министра по особым поручениям по делам интеграции общества были зарегистрированы 227 НПО национальных меньшинств и межэтнических НПО и их региональных отделений. По сравнению с 2002 г. количество их увеличилось с 160 до 227. Из этого числа 29 обществ являются межэтническими, остальные представляют крупнейшие общины национальных меньшинств Латвии: русскую (25 обществ), польскую (19), немецкую (16) украинскую (14), еврейскую (14), цыганскую (9), литовскую (6), белорусскую (6)<sup>100</sup>. Некоторые общины национальных меньшинств издают свои газеты, бюллетени и журналы. Например, украинская община с 2004 г. 6 раз в году издает газеты «Вісник» на украинском языке (тираж 1000 экз.). Газета распространяется во всех регионах Латвии, на Украине и за рубежом. Белорусская община 8–9 раз в году издает газету «Прамень» (1000 экз.). Армянская община издает газету «Арагат» на русском языке (2500 экз.). Издается также газета старообрядцев «Меч ду-

ховный» и журнал «Поморский вестник». В Риге издается польская газета «Polak na Lotwie» (6 раз в год, 650 экз.), а в Даугавпилсе – ежемесячная газета «Slowo polskie» (около 1000 экз.). Газета цыганского общества «Нево Дром» (5000 экз.) издается на латышском языке и представляет собой единое издание цыганского сообщества Латвии. Латвийское «Радио-4» передает программу «Новости национально-культурных обществ».

Национальные меньшинства имеют право открыто исповедовать свою религию и выражать убеждения, а также право создавать религиозные учреждения, организации и ассоциации. В 2005 г. в Латвии было зарегистрировано 948 390 членов религиозных общин, представляющих более 30 конфессий<sup>101</sup>.

Широкий общественный резонанс вызывает соблюдение ст. 10 Рамочной конвенции, которая предписывает следующее:

*«1. Стороны обязуются признавать за любым лицом, принадлежащим к национальному меньшинству, право свободно и беспрепятственно пользоваться языком своего меньшинства устно и письменно в частной жизни и в общественных местах.*

*2. В регионах со значительным или традиционным присутствием лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам, если эти лица просят об этом и такие просьбы отвечают реальным потребностям, Стороны будут стремиться обеспечить, насколько это возможно, условия, позволяющие использовать язык меньшинства в отношениях между этими лицами и административными властями.*

*3. Стороны обязуются гарантировать право любого лица, принадлежащего к национальному меньшинству, получить в кратчайший срок на языке, который оно понимает, информацию о причинах его ареста, характере и причине любого выдвинутого против него обвинения, а также вести защиту на этом языке, получая для этого при необходимости бесплатную помощь переводчика».*



При ратификации Рамочной конвенции в латвийском Законе о Рамочной конвенции о защите национальных меньшинств была сделана оговорка относительно ч. 2 ст. 10, которая предусматривает ее соблюдение без ущерба Сатверсме (Конституции) и имеющих силу законодательных актов, определяющих использование государственного языка.

С момента восстановления независимости языковой вопрос, наряду с темой гражданства, был одним из двух ключевых вопросов, касающихся национальных меньшинств. Право на использование языков национальных меньшинств – один из наиболее политизированных вопросов в современной Латвии, время от времени вызывающий этнополитическую напряженность в обществе. Языковой вопрос особенно обострился в 2011 г., когда руководители НПО «Родной язык» Владимир Абель Линдерман и Евгений Осипов инициировали сбор подписей для проведения референдума о присвоении русскому языку статуса государственного. Референдум прошел 18 февраля 2012 г. Однако он не набрал необходимое количество голосов для того, чтобы инициировать изменения в Конституции относительно второго государственного языка.

Рассмотрим основные правовые акты, определяющие положение в языковой сфере.

Ст. 114 Сатверсме (Конституция) ЛР определяет «право сохранять и развивать свой язык, этническую и культурную самобытность» для лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам. Основным инструментом, определяющим положение в языковой сфере в республике, является Закон о государственном языке, принятый в 1999 г. и вступивший в силу в 2000 г. В ст. 1 изложены цели закона, предполагающие обеспечить: 1) сохранение, защиту и развитие латышского языка; 2) сохранение культурно-исторического наследия латышского народа; 3) право

свободно использовать латышский язык в любой сфере жизни на территории всей Латвии; 4) включение представителей национальных меньшинств в латвийское общество, соблюдая их право использования родного языка или других языков; 5) усиление влияния латышского языка в культурной среде Латвии для содействия скорейшей интеграции общества. Закон не распространяется на использование языков при общении в неофициальной сфере, во внутреннем общении национальных и этнических групп, а также в богослужениях религиозных организаций, церемониях, ритуалах и других видах религиозной деятельности. Согласно ст. 3 Закона о государственном языке таковым в Латвии является латышский язык. Здесь же сказано, что государство обеспечивает сохранность, защиту и развитие латгальского письменного языка как исторической разновидности латышского языка. Ст. 4 предусматривает также сохранность, защиту и развитие лиивского языка, который представляет собой язык автохтонного населения Латвии. Ст. 5 определяет, что все остальные языки, используемые в Латвии, за исключением лиивского, считаются иностранными языками. Ст. 6 Закона устанавливает, что работники государственных учреждений и учреждений самоуправления, судов и учреждений, принадлежащих к судебной системе, предприятий государства и самоуправлений и их предпринимательских обществ, в которых большая часть капитала принадлежит государству или самоуправлению, должны знать и употреблять государственный язык в таком объеме, какой необходим для выполнения их профессиональных обязанностей. Уровень владения государственным языком в государственном секторе утвержден в рамках обязательной официальной процедуры проверки знания языка и касается примерно 3500 профессий<sup>102</sup>. Следует отметить, что кроме частной сферы, где языки национальных меньшинств могут использоваться без ограниче-

ний, ч. 3 ст. 10 позволяет их использование в некоторых случаях в общении с государственными учреждениями. Так, если согласно Закону государственные учреждения и учреждения самоуправления принимают от лиц документы на иностранных языках, то эти заявления должны быть переведены на государственный язык и заверены в порядке, определенном Кабинетом министров или же нотариально. Эти условия не относятся к заявлениям лиц в учреждения полиции и медицинские учреждения, службы спасения и другие в случаях вызова срочной медицинской помощи, совершения преступлений или других нарушений закона, а также тогда, когда вызывается неотложная помощь при пожаре, аварии и других несчастных случаях. Документы, полученные из-за границы, могут быть приняты и рассмотрены без перевода на государственный язык. Язык меньшинств может быть использован также в устных контактах с сотрудниками самоуправлений, если соответствующий сотрудник самоуправления владеет языком меньшинства. Следует отметить, что, например, русский язык на практике уже используется в самоуправлениях с большой долей национальных меньшинств. И это не удивительно, т. к. коммуникация с государственными учреждениями и учреждениями самоуправления на русском языке – настоятельная потребность из-за их языковой компетенции. Данные переписи населения 2000 г. говорят о том, что латышский язык родным считают 58,2 % населения, а 39,6 % считают родным русский язык. Русский язык, кроме русских, считает родным существенная доля евреев (79,1 %), белорусов (72,8 %), украинцев (67,8 %) и поляков (57,7 %) <sup>103</sup>. В соответствии с данными 2000 г., в Латвии проживало только 75 000 чел., представляющих национальные меньшинства нерусского происхождения, которые родным языком считали язык своего этноса, что составляет 25 % от всех меньшинств нерусского происхождения.

Латышский язык родным считала 41 тыс. представителей национальных меньшинств, а 9 тыс. таковым считали другой язык<sup>104</sup>.

Уровень владения национальными меньшинствами латышским языком за годы независимости существенно повысился, особенно среди молодежи. Данные исследования «Латышский язык: обучение, отношение, использование», проведенного Балтийским институтом социальных наук (1996–2008) показывают, что в течение последних восьми лет уровень владения языком существенно повысился в возрастной группе от 15 до 34 лет. В 2008 г. 38 % респондентов оценило свое владение латышским языком как соответствующее высшей категории (в 2000 г. – 16 %, в 1996 г. – 8 %); 35 % считало, что они владеют языком на среднем уровне (в 2000 г. – 33 %, в 1996 г. – 41 %); 26 % – низшей категории (в 2000 г. – 47 %, в 1996 г. – 44 %). Всего 1 % опрошенных признались, что не владеют латышским языком (в 2000 г. – 4 %, в 1996 г. – 8 %)<sup>105</sup>. Следует отметить, что в 1930-е гг. знание латышского языка было различным у разных этнических меньшинств: латышским языком хорошо владело 86 % литовцев, 82 % немцев, 79 % эстонцев, 62 % евреев, 46 % поляков, но только 23 % белорусов и 18 % русских<sup>106</sup>.

В настоящее время в Латвии языки национальных меньшинств используются в школьном образовании. Действуют более 200 школ национальных меньшинств, в том числе 179 русских, 6 польских, 2 еврейские школы, по одной украинской, эстонской, литовской и белорусской, а также цыганские классы в нескольких школах. Ч. 2 ст. 42 Закона об общем образовании определяет, что «программу общего среднего образования в соответствующем направлении можно объединять с программой образования национальных меньшинств, включая в нее родной язык национальных меньшинств и учебное содержание, связанное с идентичностью национальных меньшинств и интеграцией

в общество Латвии». Министерство образования и науки подготовило четыре модели образовательной программы национальных меньшинств, которые различаются между собой пропорцией числа предметов, преподаваемых на языке национального меньшинства и на латышском языке. Предполагается, что таким образом программы образования национальных меньшинств обеспечивают возможность их представителям освоить латышский язык и культуру, не утрачивая осознания своей собственной национальной идентичности<sup>107</sup>.

Очевидно, что существуют серьезные проблемы с коммуникацией на языках национальных меньшинств и прежде всего – на русском. Представители национальных меньшинств, участвовавшие в региональных семинарах, организованных Латвийским центром прав человека, выразили мнение, что декларация, принятая Латвией при ратификации Рамочной конвенции, должна быть отменена. Они также считают, что коммуникация с административными органами на русском языке должна быть разрешена, в том числе и в письменном виде, особенно в средах, где национальные меньшинства составляют значительную часть населения. Кроме того, были высказаны и другие предложения для расширения функций русского языка<sup>108</sup>.

Широкий общественный резонанс вызывает также соблюдение латвийскими властями ст. 11 Рамочной конвенции, в которой сказано:

*«1. Стороны обязуются признавать за любым лицом, принадлежащим к национальному меньшинству, право пользоваться своей фамилией, именем и отчеством на языке этого меньшинства, а также право на их официальное признание в соответствии с требованиями, закрепленными их правовыми системами.*

*2. Стороны обязуются признавать за любым лицом, принадлежащим к национальному меньшинству, право размещать в*

*общественных местах вывески, надписи и другую информацию частного характера на языке своего меньшинства.*

*3. В районах традиционного проживания значительного числа лиц, принадлежащих к национальному меньшинству, Стороны в рамках своих правовых систем, включая в случае необходимости соглашения с другими государствами, обеспечивают с учетом конкретных условий установку указателей традиционных местных названий, названий улиц и другой топографической информации для населения и на языке меньшинства, если в такой информации имеется достаточная потребность».*

Латвийский Закон о государственном языке (ст. 19), Закон об удостоверяющих личность документах и правила Кабинета министров № 114 устанавливают, что имена лиц должны воспроизводиться в соответствии с традициями и нормами латышского литературного языка. В паспорте или свидетельстве о рождении имя и фамилия лица воспроизводится в соответствии с правилами латышского языка, однако, по требованию может быть указана оригинальная форма фамилии и имени на другом языке в латинской транслитерации. Основные возражения, высказанные меньшинствами, были связаны с дополнением имен и фамилий окончаниями соответствующего рода (мужского или женского), а также заменой двойных букв в оригинальной форме на одну букву в латинизированной форме. Например, «Русских» превратился в «Ruskihs», «Грин» – в «Griņa» и т. п. В результате – написание имени в паспорте иногда не соответствует данным свидетельства о рождении и другим документам (свидетельства о браке, выданные за границей, водительские удостоверения, дипломы об образовании), вызывая проблемы при выдаче виз или решении вопросов наследства на этнической родине. Было несколько попыток оспорить нормы, требующие латышизации имен и фамилий в Конституционном суде Латвии и в Европейском

суде по правам человека. Однако до сих пор все эти иски отклонялись как латвийскими судами, так и Европейским судом по правам человека. Европейский суд по правам человека в своих решениях указал, что латышизированные фамилии не мешали истцам пользоваться всеми политическими, экономическими и социальными правами, включая право покинуть Латвию и возвращаться обратно. Этот суд также заключил, что каждое государство вправе принимать правила, касающиеся использования официального языка в документах, удостоверяющих личность, а также в других документах. Тем не менее, поступают новые жалобы на этот счет<sup>109</sup>.

При ратификации Рамочной конвенции Латвия декларировала, что ч. 3 ст. 11 Конвенции она считает обязывающей в той степени, в какой она не противоречит Сатверсме ЛР и другим имеющим в Латвии силу нормативным актам, определяющим использование государственного языка. Латвийское законодательство устанавливает, что в Латвийской Республике информация, заключенная в надписях, вывесках, афишах, плакатах, объявлениях или других сообщениях, если она касается законных интересов общества и предназначена для информирования общества в доступных для общества местах, предоставляется на государственном языке. Все географические местности должны иметь названия на латышском языке. Единственное исключение – территория Лиивского берега<sup>110</sup>, где разрешено использование лиивских названий. Вопрос об указателях с топографическими названиями на языках национальных меньшинств был одним из наиболее противоречивых в течение процесса ратификации Рамочной конвенции. Он вызывал также в некоторой степени протест после поражения на референдуме о статусе русского языка как государственного. Весной 2012 г. в местах расселения национальных меньшинств иногда на домовладе-

ниях самовольно стали появляться названия на двух языках – латышском и русском.

Большое значение для защиты интересов национальных меньшинств имеет ст. 15 Рамочной конвенции, в которой сказано:

*«Стороны обязуются создавать необходимые условия для эффективного участия лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам, в культурной, общественной и экономической жизни, а также в ведении государственных дел, особенно тех, которые их затрагивают».*

Всеобщее представительство национальных меньшинств в политическом процессе современной Латвии – один из наиболее сложных и нерешенных вопросов, в котором фокусируются многие аспекты исторического, социально-экономического, этнодемографического и культурного развития латвийского общества. Одна из важнейших проблем в области прав национальных меньшинств – проблема их представительства в органах государственной власти. В этой связи Латвийская Республика заслужила определение «этнической демократии». На протяжении всего периода после восстановления государственной независимости в органах законодательной и исполнительной власти преобладают латыши.

Выше нами уже рассматривались проблемы гражданства как важного условия участия национальных меньшинств в делах государства. Несомненно, что наличие многочисленной категории населения, ограниченного в той или иной степени в своих правах в отличие от граждан – важнейшая проблема, которая ждет своего решения. Все чаще поднимается вопрос о предоставлении негражданам, большинство которых составляют национальные меньшинства, прав участия в выборах в местное самоуправление.

Следует отметить, что исторически представительство национальных меньшинств в органах государственной власти также было скромным. Тем не менее, до 1934 г. представители



национальных меньшинств занимали в парламенте Латвии от 16 до 19 мест из 100. С 1918 по 1931 гг. 12 представителей национальных меньшинств (8 немцев, 3 русских, 1 еврей) работали министрами или их заместителями<sup>111</sup>. Пропорционально больше всего в правительстве были представлены немцы, а меньше всего – русские. Политики русского происхождения это объясняли пассивность русского населения Латвии и слабым знанием латышского языка<sup>112</sup>.

В 2001 г. из 100 депутатов парламента лишь 16 не были этническими латышами. В 2007 г. 18 депутатов парламента принадлежали к национальным меньшинствам (15 русских, 1 еврей, 1 немец и 1 карел), а 4 депутата не указали свое этническое происхождение<sup>113</sup>. В Рижской думе из 60 депутатов 12 были русскоязычными, 3 из них занимали руководящие посты. По данным выборов в местное самоуправление, в 2005 г. 82,5 % членов местного самоуправления были этническими латышами, 6,78 % – представителями национальных меньшинств, а 10,64 % не указали свое этническое происхождение<sup>114</sup>. На выборах в местное самоуправление в 2009 г. мэром Риги был избран этнический русский Нилс Ушаковс. Из 9 членов Европарламента, выбранных из Латвии, только один принадлежит к национальным меньшинствам.

Участие в общественной жизни национальных меньшинств в некотором смысле ограничивает Закон о политических партиях. Этот закон определяет, что политическую партию могут основать только граждане Латвии. Неграждане, а стало быть – национальные меньшинства, могут быть членами партии. В то же время закон предписывает, что, если общее число членов превышает 400 чел., то по меньшей мере половина из них должна быть гражданами Латвии. Латвийское законодательство не предусматривает особых привилегий для политических партий мень-

шинств и резервирования для них определенного количества мест в парламенте. Две партии со значительной долей представителей меньшинств были избраны в 9-ую Саейму в 2006 г., а партия «Центр согласия», которая занимает активную позицию в деле защиты русскоязычного населения, на выборах парламента в 2011 г. набрала наибольшее количество голосов и имеет 31 депутата в 11-ой Саейме. Правда, эта партия никогда не была включена в правительственную коалицию и поэтому ее политическое влияние весьма ограничено, и представительство интересов меньшинств со стороны «Центра согласия» в парламенте до сих пор было малоэффективным<sup>115</sup>.

Представительство меньшинств на государственной службе также низкое. Полные данные об этнической принадлежности государственных чиновников и чиновников в местных самоуправлениях недоступны. Однако, согласно данным исследования 2002 г., только 8 % чиновников в десяти министерствах принадлежали к меньшинствам (меньшинства составляли 23,7 % граждан Латвии в 2002 г.). Единственным исключением было Министерство внутренних дел, где представительство меньшинств (28,3 %) превышало долю меньшинств среди граждан<sup>116</sup>.

Эти данные, однако, не могут свидетельствовать о представительности в органах законодательной и исполнительной власти национальных меньшинств в целом. В некоторых самоуправлениях доля представителей национальных меньшинств превышает их долю в общей численности населения. Так, в самоуправлении г. Мадона в 2001 г. доля русских превышала их долю в общей численности населения города в два раза.

Один из действенных инструментов поддержки участия национальных меньшинств в процессе принятия решений – комиссии (советы) интеграции местных самоуправлений. В компетенцию этих советов входит разработка местных программ инте-

грации общества, стимулирование гражданского участия, совершенствование сотрудничества между культурными обществами национальных меньшинств, участие в реализации различных проектов, связанных с интеграцией общества. Так, например, в результате работы этих комиссий в 2004 г. в г. Резекне был основан Дом культуры национальных меньшинств, в г. Лиепая осуществлен проект «Развитие ценностей интегрированного общества в г. Лиепая», принята программа интеграции в г. Елгава. В 2005 г. в г. Елгава реализован проект «Теплый дом» (*Siltās mājas*), в рамках которого была представлена информация по вопросам приобретения гражданства для старшего поколения неграждан. Комиссии (советы) работают при самоуправлениях крупнейших городов Латвии и в них активное участие в пределах своей компетенции принимали во время своей деятельности (до 1.03.2010 г.) представители Управления натурализации. Представители национальных меньшинств активно участвуют в работе 18 региональных советов интеграции, созданных при местных самоуправлениях. Некоторыми самоуправлениями созданы Консультативные советы неграждан, которые защищают и продвигают права в основном национальных меньшинств.

До 2002 представительство национальных меньшинств в законодательные органы сдерживало также требование к кандидатам проверки знания латышского языка. 9 мая 2002 г. были внесены поправки в Закон о выборах в парламент и в Закон о выборах в городскую, краевую и волостную думу, исключившие это требование, что, несомненно, способствует расширению представительства национальных меньшинств в выборных органах власти.

Несмотря на эти поправки, вопрос представительства национальных меньшинств по-прежнему актуален и не сходит с повестки дня латвийской политической дискуссии. Эта проб-

лема требует комплексного решения, т. к. она тесно связана с другими острыми политическими вопросами, такими как гражданство и предоставление негражданам избирательного права, по меньшей мере, на уровне местного самоуправления.

### **Заключение**

Нами были рассмотрены некоторые проблемы соблюдения прав национальных меньшинств в Латвии в их историческом и современном контексте. Как следует из анализа применения в Латвии отдельных статей Рамочной конвенции о защите национальных меньшинств, в республике ведется большая работа в области защиты прав национальных меньшинств и их интеграции в латвийское общество. Прежде всего – это правовое обеспечение и формирование различных механизмов, направленных на изживание дискриминации людей по этническому, расовому, языковому и другим признакам, стимулирование развития толерантности в обществе и многим другим направлениям, ведущим к интеграции латвийского общества. Однако наличие также сложнейшие проблемы, с которыми сталкивается современное латвийское общество в этой области. Среди них – все еще численно большая группа населения, принадлежащего к негражданам, не обладающими политическими правами. Подавляющее большинство неграждан, как было показано выше, – представители национальных меньшинств. Другая группа риска дискриминации – цыгане (рома). Несмотря на то, что для стимулирования социальной интеграции рома в Латвии была реализована особая государственная программа, у цыган все еще остаются многие проблемы в области образования, занятости, условий жизни и в других областях, которые требуют своего решения. Актуальной остается также проблема использования языков на-

циональных меньшинств и представительства национальных меньшинств в органах государственной власти. Большинство из этих проблем приобрели международное звучание и обсуждаются в контексте межгосударственных, главным образом латвийско-российских отношений. Однако, как признано в международной практике, уважение и защита прав меньшинств является, в первую очередь, ответственностью государства, на территории которого они проживают<sup>117</sup>. Это означает, что защита прав национальных меньшинств, несмотря на международное значение вопроса – прежде всего проблема Латвии, и ее решение должно обеспечиваться в контексте баланса латвийского этнополитического процесса.

---

<sup>1</sup> Термины «этническое меньшинство» и «национальное меньшинство» в данной работе используются в качестве синонимов.

<sup>2</sup> [www.csb.gov.lv/print/33608](http://www.csb.gov.lv/print/33608).

<sup>3</sup> Подробнее см.: *Kalnciema A.* Nacionālo minoritāšu kultūras autonomijas parlamentārais risinājums Latvijas Republikā // *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*. 1992. N 3. 117.–129.lpp.

<sup>4</sup> *Bleiere D., Butulis I., Feldmanis I., Stranga A., Zunda A.* Latvijas vēsture 20.gadsimts. Jumava, 2005. 187.lpp.

<sup>5</sup> *Muižnieks N.* Cilvēktiesību vēsturiskā attīstība Latvijā no 1918. līdz 2000. gadam // *Ziemele Ineta* (red.) *Cilvēktiesības pasaulē un Latvijā*. Rīga, SIA «Izglītības solis», 2000. 201.lpp

<sup>6</sup> *Kalnciema A.* Op.cit. 121.lpp.

<sup>7</sup> *Valdis B.* Ieskats nacionālajā jautājumā Latvijas Republikā 1920–1940 // *Latvijas likteņgadi IV*. Rīga, Avots. 1990. 58.–63.lpp.; *Pēteris Zeile.* Nacionālo minoritāšu kultūra Latvijas Republikā (20.–30. gadi). Rīga, LR Izglītības, kultūras un zinātnes ministrija, 1994. 13.–18.lpp; *Kalnciema A.* Op.cit. 120.–121.lpp.

<sup>8</sup> *Valdis B.* Op. cit. 60.–63.lpp.; *Apine I.* Baltkrievi Latvijā. Rīga, Latvijas Zinātņu akadēmijas Filozofijas un socioloģijas institūta Etnisko pētījumu centrs, 1995. 21.–29.lpp.; *Jēkabsons Ē.* Poļi Latvijā. Rīga, Latvijas Zinātņu akadēmijas Filozofijas un socioloģijas institūta Etnisko pētījumu centrs, 1996. 45.–49.lpp.; *Dribins L.* Ēbreji Latvijā. Rīga, Latvijas Zinātņu akadēmijas Filozofijas un socioloģijas institūta Etnisko

---

pētījumu centrs, 1996. 20.–22.lpp.; *Straume A.* Starpnacionālās attiecības Latvijā (1920–1940) // Pretstatu ciņa. Rīga, Avots, 1990. 159.–175.lpp.

<sup>9</sup> Альтернативный отчет о соблюдении в Латвии Рамочной конвенции о защите национальных меньшинств Совета Европы. Рига, 2008. 47 стр.

<sup>10</sup> *Girts K.* Janvārī atmodisies Mazākumtautību padome // Latvijas Avīze, 20.01.2009.

<sup>11</sup> LR sākotnējais ziņojums par EP Vispārējās konvencijas par nacionālo minoritāšu aizsardzību izpildi Latvijā. Ipašu uzdevumu ministra sabiedrības integrācijas lietās sekretariāts. Bez gada un izdošanas vietas. 116 lpp.

<sup>12</sup> Альтернативный отчет.

<sup>13</sup> *Brands-Kehre I., Kučs A., Zankovska-Odiņa S.* Nacionālo minoritāšu konvencija – Eiropas pieredze Latvijai, Rīga. Eiropas Padomes Informācijas Birojs, 2006; *Nils Muižnieks* (red.). Nacionālo minoritāšu konvencija – diskriminācijas novēršana un identitātes saglabāšana Latvijā. Rīga. LU Akadēmiskais apgāds, 2007. 78.lpp.

<sup>14</sup> Advisory Committee on the Framework Convention for the Protection of National Minorities. Opinion on Latvia adopted on 9 October 2008 // ACFC?OP?I(2008)002. [http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/minorities/3\\_fcnmdocs/PDF\\_1st\\_OP\\_Latvia\\_en.pdf](http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/minorities/3_fcnmdocs/PDF_1st_OP_Latvia_en.pdf).

<sup>15</sup> Латвийская Республика, ратифицируя Конвенцию, в законе ЛР «О Рамочной конвенции по защите национальных меньшинств» в ст. 2 излагает следующее понимание термина *национальные меньшинства*: «... «национальные меньшинства»... в понимании Конвенции означает граждан Латвии, которые по культуре, религии или языку отличаются от латышей, в течение поколений традиционно жили в Латвии и считают себя принадлежащими к Латвийскому государству и обществу, желают сохранить и развивать свою культуру, религию и язык. Лица, которые не являются гражданами Латвии или других стран, но постоянно и легально проживают в Латвийской Республике, не принадлежат к национальному меньшинству в понимании Конвенции в соответствии с изложенным в соответствующей декларации Латвийской Республики определением национальных меньшинств, но идентифицируют себя с национальным меньшинством, отвечающим этому определению, могут использовать права, предусмотренные Конвенцией, если закон не предусматривает исключений» См.: *Vispārējā konvencija par nacionālo minoritāšu aizsardzību*. Rīga, 2005. P. 82.

<sup>16</sup> Подробнее о статусе и перспективах интеграции неграждан см.: *Устинова М.Я.* Неграждане Латвии: статус и перспективы интеграции // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. 2011. № 224. 33 стр.

<sup>17</sup> Подробнее см.: *Устинова М.Я.* Проблемы национальной интеграции в Латвии // Европейская интеграция и культурное многообразие. Ч. 2. Европейский образ жизни. М., 2009. С. 142–153.

<sup>18</sup> <http://www.pmlp.gov.lv>.

<sup>19</sup> Advisory Committee on the Framework Convention.

<sup>20</sup> Альтернативный отчет. С. 8.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Advisory Committee on the Framework Convention. P. 11.

<sup>23</sup> Евробарометр. Особый выпуск. № 263. «Дискриминация в Европейском Союзе». См.: [http://ec.europa.eu/public\\_opinion/archives/ebs\\_263\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs_263_en.pdf).

<sup>24</sup> <http://conventions.coe.int/Treaty/rus/Treaties/Html/157.htm>.

<sup>25</sup> *Muižnieks N.* (red.). Op.cit. 17.lpp

<sup>26</sup> Latvijas Vēstnesis. 199/200. 08. 07.1998.

<sup>27</sup> ECRI. Trešais ziņojums par Latviju. Strasbourg, 2008. G.12. Februāris, 10.–11.lpp.

<sup>28</sup> ECRI, Trešais... 14.–15.lpp.

<sup>29</sup> Gada ziņojums. 2007. 36.–37. lpp. [www.tiesibsargs.lv](http://www.tiesibsargs.lv)

<sup>30</sup> Латвийское Государственное бюро по правам человека (2006), Права человека в Латвии... стр. 20. См.: [http://www.tiesibsargs.lv/lat/petijumi\\_un\\_viedokli/petijumi/?doc=82](http://www.tiesibsargs.lv/lat/petijumi_un_viedokli/petijumi/?doc=82) (22.10.2007).

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> *Muižnieks N.* (red.). Op.cit. 78 lpp.; *Hazans Mihails.* Ethnic Minorities in Latvian Labour Market, 1997–2009: Outcomes, Integration Drivers and Barriers // *Muižnieks N.* (ed.) How Integrated is Latvian Society? An Audit of Achievements, Failures and Challenges. Riga, University of Latvia Press, 2010. PP. 125–158.

<sup>34</sup> *Mihails Hazans.* Study on the social and labour market integration of ethnic minorities. The Latvian Report (2007). Неопубликованные данные. См.: Альтернативный отчет. С. 13.

<sup>35</sup> LR sākotnējs ziņojums par EP Vispārējās konvencijas par nacionālo minoritāšu aizsardzību izpildi Latvijā. Īpašu uzdevumu ministra sabiedrības integrācijas lietās sekretariāts. Bez gada un izdošanas vietas. 8.lpp.

<sup>36</sup> *Устинова М.Я.* Проблемы национальной интеграции в Латвии // Европейская интеграция и культурное многообразие. Ч. 2. Европейский образ жизни. М., 2009. С. 160.

<sup>37</sup> [www.np.gov.lv/lv/faili\\_lv/naturalizacija\\_lv.pdf](http://www.np.gov.lv/lv/faili_lv/naturalizacija_lv.pdf).

<sup>38</sup> *Устинова М.Я.* Проблемы интеграции цыган в латвийское общество // Этнографическое обозрение. 2011. № 1. С. 76.

<sup>39</sup> Iedzīvotāju skaits pašvaldībās sadalījumā pēc valstiskās piederības // <http://www.pmlp.gov.lv>.

<sup>40</sup> Atzinums pārbaudes lietā, [http://www.tiesibsargs.lv/lat/tiesibsargs/majas\\_lapas\\_jaunumi/?doc=397](http://www.tiesibsargs.lv/lat/tiesibsargs/majas_lapas_jaunumi/?doc=397).

<sup>41</sup> Citizens of a Non-Existent State. Riga, Latvian Human Rights Committee, 2008. P. 24–31; *Makarovs V. un Dimitrovs A.* Latvijas nepilsoņi un balsstiesības: kompromisi un risinājumi. Rīga, 2009 // [g. www.politika.lv](http://g.www.politika.lv). 7.–8.lpp.

<sup>42</sup> Atzinums pārbaudes lietā.

<sup>43</sup> <http://web.cvk.lv/pub/public/27694.html>.

<sup>44</sup> *Устинова М.Я.* Проблемы интеграции цыган в латвийское общество // Этнографическое обозрение. 2011. № 1. С. 75–88.

<sup>45</sup> [www.csb.gov.lv](http://www.csb.gov.lv).

<sup>46</sup> Čigāņu stāvoklis Latvijā. LCESC pētījums. Rīga, 2003; *Tertats A.* Vai čigāņiem ir sava «psihologija»? Čigāņu etnopsiholoģiskās un etnosociālās tendences Latvijā // Latvijas romu gadagrāmata 2007–2008. Kandava, 2007. 156.lpp.

<sup>47</sup> Latvijas iedzīvotāju sadalījums pēc nacionālā sastāva un valstiskās piederības: <http://www.pmlp.gov.lv/lv/statistika>.

<sup>48</sup> <http://www.pmlp.gov.lv/lv/statistika>.

<sup>49</sup> Valsts programma 'Čigāņi (romi) Latvijā. 2007.–2009.g.' (<http://www.lsis.lv/>).

<sup>50</sup> Zemgales ziņas, 23. marts 2007. g. 1 lat = 55.6 rub. (30.04.2012).

<sup>51</sup> Полевые материалы экспедиции автора в Латвийскую Республику, г. Ригу в августе 2009 г. (далее – ПМА); Eiropas Komisija pret rasismu un neiecietību. Trešais ziņojums par Latviju. Strasbourg, 2008. Gada 12. Februāris; Альтернативный отчет. С. 14–15.

<sup>52</sup> ПМА.

<sup>53</sup> Подробнее о проблемах цыган в области образования см.: *Деметер Н.Г.* К проблеме адаптации цыган // Европейская интеграция и культурное многообразие. Ч. 3: Традиционные ценности и новые ориентиры. М., ИЭА РАН, 2009. С. 185–213.

<sup>54</sup> Latvijas 2000.gada tautas skaitīšanas rezultāti. Statistikas datu krājums: Latvijas Republikas Centrālā statistikas pārvalde. Rīga, 2002. 202.lpp.).

<sup>55</sup> *Kolomenska S.* Romi asimilācijai nepakļaujas. Bet integrācijai? См.: [http://www.politika.lv/temas/sabiedribas\\_integracija](http://www.politika.lv/temas/sabiedribas_integracija).

<sup>56</sup> Ķigānu stāvoklis Latvijā. LCESC pētījums. Rīga, 2003. 27.lpp.

<sup>57</sup> *Zankovska-Odiņa S.* Šurp, grāmatas, uz (ķigānu) skolu! (<http://www.politika.lv>).

<sup>58</sup> *Leitāne S.* Ķigāni – tauta, kura jāiesaista sabiedrībā // Latvijas Avīzes pielikums. 16.08.2008.

<sup>59</sup> ПМА.

<sup>60</sup> Основные положения развития образования предусматривают «...осуществление и финансирование работы помощников учителей цыганской национальности, обеспечение поддержки ученикам, сталкивающимся с трудностями в учебе (с первого по шестой класс), а также повышение уровня образования цыган, предоставляя необходимые учебные программы и методики и расширяя возможности приобретения образования для цыган, принадлежащих к возрастным группам, не попадающим под требование приобретения обязательного образования» ([http://izm.izm.gov.lv/upload\\_file/Normativie\\_akti/](http://izm.izm.gov.lv/upload_file/Normativie_akti/)).

<sup>61</sup> ПМА; *Zankovska-Odiņa S.* Op.cit.

<sup>62</sup> ПМА.

<sup>63</sup> ПМА.

<sup>64</sup> Подробнее см.: *Деметер Н.Г.* Указ.раб. С. 188–189.

<sup>65</sup> ПМА; Latvijas romu gadagrāmata 2007–2008. Kandava, 2007. 85.lpp.

<sup>66</sup> *Leitāne S.* Ķigāni – tauta, kura jāiesaista sabiedrībā // Latvijas Avīzes pielikums. 16.08.2008.

<sup>67</sup> Ķigānu stāvoklis Latvijā. LCESC pētījums. Rīga, 2003. 30.–31.lpp.

<sup>68</sup> ПМА; Zemgales ziņas 2007.

<sup>69</sup> Ķigānu stāvoklis Latvijā. 41.lpp.

<sup>70</sup> Альтернативный отчет. С. 13–14.

<sup>71</sup> *Vīksna I.* Mēs ķigānus neņemam // Neatkarīgā Rīta Avīze. 14.09.2007.

<sup>72</sup> *Kretalovs D.* Op.cit. 73.lpp.

<sup>73</sup> Ķigānu stāvoklis Latvijā. 33.lpp.

<sup>74</sup> *Naruševiča J.* Latvija atbrīvojas no liekajiem // Ventas balss. 04.08.2009.

<sup>75</sup> *Tertats A.* Op. cit. 158.–159.lpp.

<sup>76</sup> Ķigānu stāvoklis Latvijā. 41.lpp.

<sup>77</sup> Ibid. 47.lpp.

<sup>78</sup> Kultūru daudzveidība un iecietība Latvijā. Dati.Fakti.Viedokļi. Rīga, 2003. 21.lpp.

<sup>79</sup> Опрошено 1013 респондентов в возрасте от 18 до 75 лет. См.: <http://www.bszi.lv/downloads/resources/evp/evp1999.pdf>



<sup>80</sup> Kretalovs D. Op.cit. 64.lpp.

<sup>81</sup> ПМА.

<sup>82</sup> *Apīne I. Ķigāni (romi) Latvijā // Mazākumtautības Latvijā. Vēsture un tagadne. Rīga, 2007. 293.lpp.*

<sup>83</sup> Альтернативный отчет. С. 11.

<sup>84</sup> Там же. С. 12.

<sup>85</sup> ПМА; *Naruševiča Jeļena*. Op.cit.

<sup>86</sup> Цит по: *Krauze M. Ķigāni Latvijā neatgriezīsies//Latvijas Vēstnesis 05.10.2010*

<sup>87</sup> 1 фунт стерлингов на 10.04.2012 составлял 47.0468 руб. Пособие на детей в Великобритании варьирует в зависимости от их числа, наличия детей-инвалидов, а также статуса матери-одиночки.

<sup>88</sup> Ziņotājs. 1991, N 21.

<sup>89</sup> *Opaleki M. and Dutkeiwiez P. (eds.) Ethnic Minority Rights in Central Eastern Europe. Canadian Human Rights Foundation. Ottawa, 1996. P. 54.*

<sup>90</sup> LR sākotnējs ziņojums par EP Vispārējās konvencijas par nacionālo minoritāšu aizsardzību izpildi Latvijā. 72.lpp

<sup>91</sup> Ibid.

<sup>92</sup> Advisory Committee on the Framework Convention. P. 19.

<sup>93</sup> С 2009 г. вопросы интеграции были переданы в ведении Министерства по делам детей и семьи, затем Министерства юстиции, а с 2009 г. – Министерства культуры ЛР.

<sup>94</sup> LR sākotnējs ziņojums par EP Vispārējās konvencijas par nacionālo minoritāšu aizsardzību izpildi Latvijā. 18.lpp.

<sup>95</sup> Ibid. 16.lpp.

<sup>96</sup> Из этого числа 29 НПО принадлежат к межэтническим, а остальные представляют крупнейшие общины национальных меньшинств: русскую (25 НПО), польскую (19), немецкую (16), украинскую (14), еврейскую (14), цыганскую (9), литовскую (6), белорусскую (6). Крупнейшие из них – Латвийский союз белорусов, Объединение ромов Латвии «Нево Дром», Латвийский совет еврейских общин, Русский общественный союз Латвии (La-KSS), Общество староверов им. Ивана Заволоко, Литовский центр образования, культуры и информации латгальского региона, Латвийский союз поляков, Латвийское украинское общество, Латвийский немецкий союз. Государственную поддержку получали также африканская, арабская, азербайджанская, грузинская, якутская, румынская, татарская, туркменская и узбекская НПО (Афрولاتвийская ассоциация, Арабский культурный центр, Латвийское азербайджанское общество «Azəri Kvahdat», Татарское национально-культурное общество «Vatan» и др.). В Риге, Вентспилсе и Елгаве действуют ассоциации национально-культурных обществ. См.: LR sākotnējs ziņojums par EP Vispārējās konvencijas par nacionālo minoritāšu aizsardzību izpildi Latvijā. 23.–24.lpp.

<sup>97</sup> Альтернативный отчет. С. 49.

<sup>98</sup> <http://www.likumi.lv/doc.php?id=92894>.

<sup>99</sup> Альтернативный отчет. С. 16.

<sup>100</sup> LR sākotnējs ziņojums par EP Vispārējās konvencijas par nacionālo minoritāšu aizsardzību izpildi Latvijā. 23.lpp.

<sup>101</sup> Ibid. 14.lpp.

<sup>102</sup> Альтернативный отчет. С. 21.

<sup>103</sup> Valsts valodas politikas pamatnostādnes 2005.–2014. gadam: [http://izm.izm.gov.lv/upload\\_file/Normative\\_akti/IZM\\_010305\\_Valsts\\_valodas\\_polit\\_pamatnost\\_2005\\_2014.doc](http://izm.izm.gov.lv/upload_file/Normative_akti/IZM_010305_Valsts_valodas_polit_pamatnost_2005_2014.doc).

<sup>104</sup> *Tabuns A.* Sabiedrības attieksme pret Eiropas Padomes Vispārējo konvenciju par nacionālo minoritāšu aizsardzību. Pētījuma atskaite. Baltijas studiju centrs. Rīga, 2002. 6.lpp.

<sup>105</sup> <http://www.bszi.lv>.

<sup>106</sup> *Dribins L.* Nacionālās un etniskās grupas Latvijā. Rīga, Preses nams, 1996. 8.–9.lpp.

<sup>107</sup> LR sākotnējs ziņojums par EP Vispārējās konvencijas par nacionālo minoritāšu aizsardzību izpildi Latvijā. 32.lpp.

<sup>108</sup> Альтернативный отчет. С. 28–29.

<sup>109</sup> Там же. С. 30–31.

<sup>110</sup> Лиувский берег – узкая полоса Курземского полуострова вдоль побережья Балтийского моря, в 1991 г. приобрела статус охраняемой культурно-исторической территории расселения автохтонного лиувского населения Латвии.

<sup>111</sup> *Dribins L.* Nacionālās un etniskās grupas Latvijā. 6.–7.lpp.

<sup>112</sup> *Goldmanis J.* Minority Deputies in the Saeima (Parliament) of the Republic of Latvia (1922–1934) // Humanities and Social Sciences. 1994. N 2. P. 36.

<sup>113</sup> <http://www.csb.gov.lv/csp/content/?lng=lv&cat=355>.

<sup>114</sup> [www.csb.gov.lv/csp/content/?lng=lv&cat=355](http://www.csb.gov.lv/csp/content/?lng=lv&cat=355); Shadow report. P. 39.

<sup>115</sup> Альтернативный отчет. С. 45.

<sup>116</sup> *Pabriks A.* Ethnic Proportions, Employment and Discrimination in Latvia. Riga, Latvian Centre for Human Rights and Ethnic Studies. Soros-Fond-Latvia, 2003.

<sup>117</sup> Большанские рекомендации о национальных меньшинствах в межгосударственных отношениях и пояснительная записка. См.: <http://www.osce.org/ru/hcnm/68723>.

О.Д. ФАИС

«ИСТОРИЧЕСКИЕ РЫНКИ» В СИЦИЛИИ

КАК ФОРПОСТЫ СОХРАНЕНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ

КУЛЬТУРЫ

---

---

Сицилия – одна из двадцати областей Италии – относится к числу наиболее архаичных и консервативных в социокультурном отношении регионов Европы. В силу этого важнейшую роль в жизни общества там и сегодня продолжают играть различные традиционные институты и практики, многие из которых, даже с учетом всех инноваций, восходят своими корнями к раннему средневековью, а подчас – и к более архаичным культурным пластам. К числу подобных «практикующих институтов» относятся рынки, продолжающие играть важнейшую роль в поддержании не только локальной гастрономической традиции, но и прочих аспектов сицилийской культурной самобытности, в частности, так называемые *исторические рынки*.

«Исторические рынки» (термин был введен в оборот в 60-е гг. XX в. историками, но вскоре официально признан властями и представителями коммерческих структур) – это центры уличной торговли, «стаж» существования которых измеряется продолжительным временем (от нескольких десятилетий до нескольких веков) и очерчивается границами исторически организованных пространств в городах и поселениях городского типа; торговля на этих рынках осуществляется преимущественно продовольственными товарами.

Так что же представляет собой «исторический рынок» в Сицилии? Речь идет о торговых рядах на открытом воздухе (вне зависимости от сезона), занимающих несколько улиц или даже

кварталов города (как, например, в Палермо или Катании), и представляющих собой совокупность тесно соседствующих друг с другом 'а путиа (сиц. – 'a putia) – закрытых сверху матерчатými тентами и выдвинутых на улицу прилавков и витрин с товаром. Весь торговый процесс совершается «в открытую», на улице: в находящиеся в зданиях складские или подсобные помещения, примыкающие сзади к прилавкам, покупателю как правило, ход закрыт.

Звуковой фон на рынках создают (a)bbanniite – хрипло выпеваемые крики торговцев, рекламирующих свой товар. (A)vbbanniite (от сиц. глагола *abbanniare* – кричать в голос, предлагать свой товар, в свою очередь производного от древнеготских вокабул *bandwo* – 'знак' и глагола *bandwjan* – 'дать знак') являются непременной составляющей торговли на «историческом рынке» в Сицилии. Они частично строятся на импровизациях, но преимущественно повторяют «отлитые в веках» традиционные архаичные формулы; это мелофонетическое явление, весьма интересное с точки зрения исследователей локального фольклора, обнаруживает очевидное сходство с восточными аналогами (подобная голосовая реклама, присущая также уличным мобильным торговцам, отсутствует на современных ярмарках, рынках)<sup>1</sup>.

В целом «исторические рынки» Сицилии – не имеющее аналогов в Италии социоархитектурное явление – по своей структуре и принципам организации, по мнению многих исследователей, обнаруживают значительно большее сходство с рынками Северной Африки и стран Магриба, нежели с европейскими рынками.

Если рынки в Европе со времен античности всегда строились вокруг торговой площади и располагали достаточно ограниченным пространством, очерченным прилегающими к площади улицами, то арабские и в целом восточные рынки, как, например, рынки Эль Саида Зейнаб в Каире, Махани Йегуда в Ие-

русалиме, Сук-аль-Аттарин в Тунисе или рынок в Аддис-Абебе, а также сицилийские рынки, являются крупными торговыми агломератами – *casbah*, представляющими собой протяженную совокупность кварталов-базаров, каждый из которых часто имеет «узкую специализацию» (мясной квартал, рыбный, овощной и т. д.)<sup>2</sup> и локализуется вокруг своего конкретного местного центра, «узла» (площади, перекрестка, двора).

Несомненно «восточной» характеристикой сицилийских «исторических рынков» необходимо также считать абсолютное превалирование на них торговцев-мужчин, что является необычной чертой для рынков Европы в их прошлом и настоящем (женщин в рядах торгующих в Сицилии и сегодня можно встретить в системе современной «магазинной» торговли, тогда как более архаичная уличная торговля во всех ее формах и проявлениях полностью отдана на откуп представителям сильного пола). Подобная ситуация вполне органична для Сицилии, где социум с социокультурной и психологической точки зрения исторически представляет собой *маскилистское* общество (мы позволим себе ввести в обращение этот неологизм, образованный нами от итальянского существительного *maschilismo*, переводимого как ‘сознание мужского превосходства’), зиждущееся на идее и принципе превосходства мужчин, что подчеркивали многие исследователи<sup>3</sup>, отмечавшие наличие подобной *левантийской* (*levantino*)<sup>4</sup> модели общества во всем Средиземноморье – не только на юге Европы, но и в странах Ближнего Востока и Севера Африки.

Кстати, воспользуемся случаем, чтобы внести определенную понятийную ясность и раскрыть шире значение термина *маскилистский*, к которому мы неоднократно будем прибегать в ходе нашего повествования. Почему мы настаиваем на использовании именно этого неологизма, отвергая распространенное прилагательное *маскулинный*, что стоит за каждым из этих терми-

нов? Чем *маскилизм* отличается от *маскулинности* и *мачизма*? Термин *маскулинный* – буквальная калька от латинского *masculinus*, в свою очередь производного от существительного *mas* (самец, лицо мужского пола) – переводится как *мужской, имеющий отношение к мужскому полу* и является антонимом термина *феминный*, т. е. *женский, имеющий отношение к женскому полу*. Понятие *maschilismo* (и производное от него прилагательное *maschilista*), по утверждению исследователей проблемы гендерно-детерминированного поведения в итальянском обществе, родилось как социофилософское понятие и морально-этический принцип бытия и поведения в Италии в 30-е гг. XX в., в эпоху фашизма, с ее культом мужской силы, мужественности, брутальности, но обрело популярность и в полной мере было развито несколько позже, в 60–70-е гг. прошлого столетия<sup>5</sup>. Философия *маскилизма* проповедует и констатирует ролевое лидерство мужчин в обществе как более сильных и приспособленных к жизни представителей рода человеческого. При этом женщины вовсе не отодвигаются на второй план, ни, тем более, не унижаются; им отводится роль слабых, опекаемых и оберегаемых в лучших традициях романтизма и галантного обращения существ<sup>6</sup>. Иное дело *мачизм* (от исп. *tacho* – самец), родившийся как идеология и практика в недрах иберо-американской культуры, который проповедует агрессивную маскулинность и зиждется на мужском шовинизме и агрессивно-брутальном отношении к женщине как вещи и объекту насилия. Таким образом, если *маскилизм* изначально в своих идеологических истоках апеллировал к некоему галантному началу в мужчинах и их чувству собственного достоинства в силу их очевидного качественного превосходства, то *мачизм* предполагал самоутверждение мужчин и преодоление ими своего рода комплексов неполноценности пу-

тем силы и агрессии, непосредственным объектом которого являются женщины.

Но вернемся к теме основных характеристик сицилийских рынков. Как и арабский *сук*, сицилийский «исторический рынок» действует не в отдельные «базарные» дни, как европейские рынки в их исторической ретроспективе, а перманентно<sup>7</sup>, практически в режиме «pop-stop», являя собой постоянную составляющую повседневного существования населения.

Легко было бы увязать особенности сицилийских «исторических рынков» и в целом специфику локальной самобытности с фактом длительного арабского присутствия на острове и вытекающего из него культурного влияния пришлых на аборигенов. Однако исследователь сицилийской культуры Р. Ла Дука полагает, что Сицилия обязана своей очевидной «восточностью» во многих сферах жизни, быта, культуры и ментальности не только арабскому завоеванию IX–XI вв., но и более раннему византийскому господству, и в целом принадлежности к единому пласту средиземноморской культуры<sup>8</sup>, или, иными словами, к «вязкому и густому левантийскому вареву Средиземноморья»<sup>9</sup>.

В Сицилии официальным статусом «исторических рынков» обладают следующие коммерческие институты: рыбный рынок в Ликата (юго-запад Сицилии), организованный в 70-е гг. XX в., но имеющий значительно более древние корни; рыбный рынок в Порто Эмпедокле (тот же регион острова), официально учрежденный в 1964 г., но также обладающий более почтенным возрастом; рыбный рынок в Шакка (юго-западное побережье Сицилии), появившийся на свет на рубеже XVII–XVIII вв.; древний рынок «Страт’а фоггья» (Strat’a foglia) в Калтаниссетта (центральная Сицилия) – его существование было впервые документально зафиксировано в XVI–XVII вв.; изначально рыбный, но сегодня «широко продовольственный» рынок «’А пискирия» (‘A

pischiria) в Ачиреале (восточное побережье области), первое упоминание о котором относится к 1422 г.; рынок «Фера о луни» (Fera o luni) в Катании (восточная Сицилия), впервые упомянутый под таким названием в 1693 г., но очевидно более древний; рынок «Пескерия» (Pescheria) в том же городе, родившийся в XV в. как рыбный торг, но затем расширившийся до продовольственного рынка широкого профиля; рынок «'А Кьяцца» ('a Chiazza) в Милаццо (Северо-Восток Сицилии) (основан в 1753 г.); мясной рынок в Сант'Агата ди Милителло (северное побережье острова), на котором также торгуют живой скотиной, учрежденный по указу Князя Галлего в 1700 г.; рыбный рынок «У' скару» (U' scaru), в Изола делле Феммине, недалеко от Палермо, учрежденный в 70-е гг. XX в.; рынки «Балларо'» (Ballaro' (IX–X вв.), «Капо» (Capo) (IX–X вв.), «Вуччирия» (Vucciria) (XIII в.) и «Борго Веккьо» (Borgo Vecchio) (1556) в Палермо; рынок в Сиракузах (восточное побережье острова) (50-е гг. XX в.); рынок в Марсала (1315); рынок в Трапани (западная Сицилия), называющийся также, как и рынок в Марсала (1875); рынок в Маццара дел Валло (западная часть острова), формально основанный в 20-е гг. XX в., но фактически значительно более старый<sup>10</sup>.

Нам хотелось бы остановиться в данной работе на различных сторонах деятельности трех рынков Палермо – Балларо', Капо и Вуччирия – дабы на их примере проследить, какое значение имеют в жизни сицилийского общества, в психологии и сознании населения «исторические рынки», проанализировать их разнообразные функции, а также подтвердить их роль «охранителей» многих принципов и практик традиционной культуры, в первую очередь, – ее гастрономической составляющей, но также и других ипостасей, в том числе и нематериальных, в наши дни.

Почему выбор был сделан в пользу именно трех этих рынков? Во-первых, это продиктовано возрастом данных торго-



вых институтов, являющихся самыми древними из всех рынков в Сицилии. Во-вторых, по своим масштабам (подробнее мы остановимся на этом ниже) эти торговые конгломераты являются самыми крупными и протяженными из всех исторических рынков на острове. В-третьих, с точки зрения присутствия и сохранности локальных традиционности и фольклора, именно Балларо, Капо и Вуччирия, по единодушному признанию всех исследователей Сицилии, являются наиболее «живыми» и характерными «концентрациями» сицилийской культуры, ареной не только товарного, но и культурно-информационного обмена, хранилищем традиционных форм труда и социальных контактов, своего рода матрицей или квинтэссенцией «сицилийскости» (*sicilianita'*), отражением духа и души населения области<sup>11</sup>.

Чем продиктована актуальность подобного исследования? Обращение к теме уличной (т. е. внемагазинной) торговли в первую очередь связано с сохраняющейся популярностью среди населения именно этой традиционной, восходящей к архаике, еще недавно наиболее распространенной в Сицилии формы коммерции. Одним из доказательств этой популярности может служить тот факт, что на острове и сегодня число проводимых ярмарок выше, чем где-либо еще в Италии<sup>12</sup>.

При этом «ярмарка» – понятие достаточно растяжимое в контексте Сицилии. Непосредственно ярмарка (*fiere*) представляет собой мероприятие на открытом воздухе протяженностью в один–два дня, с определенной периодичностью организуемое в различных районах города, на котором экспонируется и продается широкий спектр продуктов питания или гастрономического «сырья», чаще всего от производителя, и которое обслуживает население данного района. В этом значении ярмарка по сути ближе всего стоит к рынку в нашем понимании.

Есть и ярмарки более специализированные, имеющие «пан-сицилийское» значение. К их числу относится, например, необычайно популярная «Ярмарка мертвых» (*Fiera dei Morti*), устраиваемая в Палермо в канун Дня поминовения усопших (2 ноября) и занимающая несколько кварталов: на ней торгуют сладостями и игрушками<sup>13</sup>. К этой же категории ярмарок относятся и более редко проводимые «узкотематические» торги областного масштаба, как правило, посвященные продаже живого скота (лошадей, свиней, быков и др.).

Не менее популярными в Сицилии являются и *сагры* (позволим себе ввести в научный оборот эту кальку итальянского слова *sagra*). Речь идет о кратковременных ярмарках, проводимых, как правило, в сельской местности, опять же на открытом воздухе, и приуроченные к местным храмовым праздникам. В отличие от «широкопрофильных» ярмарок *сагры* соотносятся со сбором урожая какой-то одной сельскохозяйственной культуры или посвящаются какому-нибудь одному продукту или блюду во всем его разнообразии (хлебу, вину, *пасте* – макаронным изделиям, сладостям, и т. д.).

Так вот, статистика свидетельствует о ярко выраженной тенденции расширения масштаба ежегодного проведения *сагр* – если в конце 90-х гг. XX в. праздновалось 199 *сагр*, то в 2002 г. это число выросло до 309, а на конец 2010 г. во всех провинциях острова проводилось 545 *сагр*, и это число постоянно растет, равно как и список «объектов» празднования<sup>14</sup>. Причину увеличения их числа следует усматривать отнюдь не в развитии туризма – в Сицилии слабо обстоит дело с его организацией, и, в частности, с информированием туристов, а, кроме того, многие *сагры* проводятся в местах, весьма удаленных от традиционных туристических маршрутов – а именно в популярности среди населения этого коммерческого феномена.

Кроме того, в контексте разговора об органичности и популярности уличной торговли в Сицилии, о ее роли в жизни, сознании, психологии сицилийцев хотелось бы также для полноты раскрытия этой темы упомянуть такое явление, как «мобильные торговцы» (*venditori ambulanti*). Речь идет о «наследниках» весьма развитого архаичного «клана» уличных бродячих торговцев (продавцов свежей воды, льда, кофе, молока, улиток, чеснока, мороженого кустарного приготовления и др.) и ремесленников (брадобреев, лудильщиков, фотографов, сапожников и др.), сохранявшего свою жизнеспособность еще в 60-е гг. XX в. Им уделяли внимание все исследователи сицилийской культуры не только XIX-го, но и XX в., отмечая, что это явление, присущее разным культурам и народам в средневековую или даже античную эпохи, в Сицилии задержалось до наших дней<sup>15</sup>.

Сегодня уличные ремесленники исчезли (или осели в каких-то точках), а институт бродячих торговцев жив, хотя и существует в несколько модернизированной форме. Передвигавшиеся ранее пешком или верхом на осликах, торговцы сегодня пересели за руль крохотных мотофургончиков, предлагая каждый свой продукт: соль, хлеб, фрукты, рыбу и т. д. Чаще всего у этих многочисленных торговцев нет ни лицензии на продажу, ни санитарных книжек, их преследует полиция, но цены на их товар значительно ниже, чем в магазинах и даже на рынках, они доставляют его практически к порогу дома, и их присутствие в повседневной жизни сицилийцев востребовано и оправдывается большинством населения, вне зависимости от социальных слоев.

Любопытные результаты были получены в результате наших опросов, касавшихся места, которое занимают исторические рынки в сознании населения. Опросы охватывали выборочно представителей различных социальных слоев и социопрофессиональных групп. Поражает единодушие ответов: согласно им,

рынки воспринимаются сицилийцами как «высшее проявление» уличной торговли, ее сконцентрированные сгустки, как символ «свободы» и «самобытности», как «память о прошлом» и отсылка к традиционности.

В связи с этим хотелось бы остановиться на такой характеристике исторических рынков, как его посетители, затронув, в частности, проблему их социального состава. Опросы показали, что рынки пользуются равной популярностью практически во всех слоях сицилийского общества – от самых низов социума до его элиты.

Социальный состав покупателей меняется в зависимости от времени посещения рынка. Кто-то приходит за покупками пораньше, когда товары более свежи (но когда и стоимость их высока), другие, наоборот, стремятся попасть на рынок ближе к окончанию продаж, когда цена на товар резко падает, третьим и вовсе хватает бесплатных куч отбросов в сумерках, когда непроданные остатки завядших на солнце в течение дня овощей и фруктов сваливаются торговцами с лотков и мгновенно разбираются нищими и бродягами, – никто не остается голодным.

Как правило, в ранние утренние часы рынки посещает прислуга со списком поручений «от хозяев», а также и более обеспеченные горожане, которые не чураются сами приходить за покупками (представители профессуры, служащие банков и учреждений, предприниматели). От полудня до часа дня торговые ряды наводняет мелкий «рабочий люд», спешащий домой на обеденный перерыв, а также преподаватели, мелкие служащие, «среднее звено» предпринимательства – все те, кому «не по зубам» утренние цены. Время на закате отдано неимущим представителям общества, его париям, в число которых в наши дни зачастую входят и иммигранты.

С точки зрения гендерного состава покупателей, подавляющее большинство клиентов, при всех их социальных различиях, составляют мужчины. Разумеется, женщинам вход на рынок не табуирован, их никто не откажется обслуживать, но даже беглый взгляд на толпы людей, наводняющие улочки исторических рынков, позволяет выявить, что представительницы слабого пола относятся там к явному меньшинству. Любопытный факт: если на рынке и есть женщины-покупательницы, то это в основном иммигрантки, и они численно, очевидно, преобладают над «местными».

Таким образом, по составу как продающих, так и покупающих исторические рынки представляют собой на сегодняшний день «вотчину» мужчин. Констатируя эту социогендерную характеристику рынков, напомним, что мы уже отмечали ранее «маскилистский» характер сицилийского общества и детерминированную им систему ценностей.

Но, как нам сообщили коллеги из Университета Палермо, социологи и этнографы, вовсе не всегда женщины-покупательницы на этих торжищах были в меньшинстве. По их мнению, «отток» представительниц слабого пола с рынков произошел в 60–70-е гг. XX в., когда в Сицилии с наступлением эпохи массового потребления открылась широкая сеть магазинов, куда и «переместились» женщины-покупательницы, освободив место на рынках визитерам-мужчинам. Еще одним важным социоантропологическим открытием наших сицилийских коллег было то, что, на их взгляд, сегодняшняя гегемония мужчин-покупателей на рынках далеко не всегда исчерпывается причинами практического свойства; иначе говоря, мужчины приходят сегодня на рынок не только за материальной покупкой, но и в поисках чего-то другого. Чтобы пролить свет на эту ситуацию, обратимся к собственным полевым материалам, в частности, к результатам оп-

росов по поводу мотивации и частоты посещения исторических рынков.

Большинство из респондентов различной социальной принадлежности, как мужчин, так и женщин, единодушно отметили экономическую привлекательность исторических рынков: цены, «царящие» на них, в основном на рынках Балларо и Капо, намного ниже цен на прочих рынках и в магазинах Палермо. Также в качестве побудительного мотива посещения исторических рынков в ответах респондентов, вне зависимости от их пола, фигурировала возможность приобрести там не импортные, а «местные», «привычные» продукты.

Но лишь мужчины-респонденты подчеркнули, что сам антураж рынков прочно ассоциируется в их сознании с былым, другим временем, с традиционной культурой прошлого, с неким давно ушедшим хронологическим пластом, и одновременно – с застывшим традиционно сицилийским безвременьем, и они же отметили, что этим-то рынки и являются столь притягательными для них.

Не будем пытаться подвергнуть глубинному анализу причины столь острой востребованности этой коннотации с прошлым именно у сильной половины человечества в Сицилии в наши дни. Примем эту данность как факт, хотя предполагаем, что за этой ностальгией по прошлому стоит реакция сицилийцев на утрату консервативным локальным обществом многих привычных ему стандартов и норм жизни в условиях глобализма, которую мужчины как традиционно более социально-активный гендерный «компонент» этого общества просто вербализуют.

Следует также учитывать, что для населения Сицилии эта ностальгия тем более остра, что она «ложится» на то своеобразное ностальгическое отношение к собственному историческому прошлому и негативное – к любого рода инновациям, от-

куда бы они не приходили, которое всегда было присуще сицилийцам.

Именно эти черты сицилийского социума имел в виду 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»<sup>16</sup>, тем самым давая ключ если не к ментальности сицилийцев, то к характерному для них способу оценивать настоящее и прошлое.

Характерный акустический фон, шумы, яркие краски и цвета, острые запахи, живописная грязь рынков, расположенных в самых древних районах города, часто среди развалин, молчаливых свидетельств былого (напомним, что британские бомбардировки Сицилии 1943 г. подвергли разрушениям многие города острова, унеся жизнь 200 тыс. чел. и уничтожив среди прочего и ценнейшие памятники средневековой архитектуры и культуры), ассоциируются не только у сицилийцев, но и у стороннего наблюдателя отнюдь не с современной жизнью европейского региона в процессе глобализации, но являются знаками бытия Сицилии начала и середины прошлого века, в свою очередь восходящего к значительно более древним «первоистокам».

Но вернемся к вопросу актуальности анализа состояния исторических рынков в контексте сегодняшнего дня. Значение

подобного исследования становится особенно острым и важным в условиях современности, когда многие феномены и аспекты традиционной культуры размываются под натиском модернизации и консюмеризма, даже в столь консервативном регионе, как Сицилия. В частности, угроза традиционности в сфере торговли (и в особенности торговли пищевыми товарами) – ставящая под удар как качество товара, так и его «привычность» для потребителя, превращающая продукт «авторский», «индивидуальный» в нечто «безликое», разрушающая привычный для сицилийского покупателя прямой, личностный контакт с производителем и продавцом, замещающая фигуру лично знакомого торговца, стоящего на своем месте десятилетиями, «анонимным» продавцом или кассиром, – в первую очередь исходит от бесконечно «размножившихся» в Сицилии в последнее десятилетие супермаркетов с их товарами массового потребления. (Мы уже останавливались ранее на аналогичных процессах в Сардинии, где изменение системы торговли в деревнях, и в частности, вытеснение лавки, с ее «прямым» контактом между продавцом и покупателем, магазином или супермаркетом, во многом предопределило кризис традиционности, в том числе и в сфере межличностных контактов в социуме<sup>17</sup>.)

Очевидно, что в этих условиях исторические рынки превращаются в своего рода оплоты сохранения культурной самобытности. Правда, оплоты не всегда столь прочные; ниже мы остановимся на судьбе рынка Вуччирия, перерождающегося из живого торгового организма в мертвый, искусственно возвращаемый артефакт, предназначенный для туристов. Кроме того, материалы полевых исследований, проводившихся нами в Сицилии в 2002–2011 гг. показали, что некоторые свои позиции сдают и такие «цитадели», как рынки Капо и Балларо'. Так, отдельные составляющие присущих этим сицилийским историческим рын-



кам традиционных торгово-социальных контактов и практик, а также характерных культурных систем и элементов исчезают, другие мутируют, третьи замещаются «инородными», привнесенными из другой культурной традиции заимствованиями.

К теме «исторических рынков» Сицилии и Палермо, в частности, обращались многие исследователи островной культуры – от классика сицилиановедения Дж. Питре до многих современных культурных антропологов, этнографов и фольклористов. Это неудивительно, ибо исторические рынки являются богатейшей сокровищницей разнообразного культурного материала, не имеющего аналогов в других не только европейских, но и итальянских регионах, и поражающего воображение своей «отсылкой» и принадлежностью к иным, казалось бы, давно прошедшим эпохам. И, тем не менее, нельзя утверждать, что на сегодняшний день в арсенале исследователя имеются некие обобщающие работы по этой теме, тем более – работы, которые ставили бы во главу угла сформулированные нами проблемы соотношения традиций и инноваций. Поэтому в данной работе мы в значительной степени опираемся на собственные полевые материалы, полученные методом включенного наблюдения, опросов как покупателей, так и продавцов, а также фото-, аудио- и видеофиксации материала.

Итак, представим последовательно объекты исследования, но прежде подчеркнем одну присущую им всем черту. Как мы уже отмечали ранее, все выбранные нами для исследования рынки Палермо, сосредоточенные в одной зоне – зоне исторического центра города – и соседствующие друг с другом, были основаны в глубокой древности. В последующие времена, при перестройке и реконструкции города, неоднократно делались попытки перенести рынки на новые места, но, что показательно, как пишет историк Р. Ла Дука, эти попытки «выкорчевать их с

мест начального зарождения или как-то изменить их характеристики почти всегда оказывались обреченными на провал»<sup>18</sup>.

Рынок **Вуччирия** – самый молодой из выбранных нами в качестве объекта исследования исторический рынок. Формально он был основан в XIII в. (1299), но *Macellum magnum* («Большая бойня»), на основе которой он и вырос вначале, функционировала уже в IX в., еще до прихода в Сицилию арабов. К XII в. бойня и прилегающие к ней кварталы стали считаться самым большим в Палермо мясным рынком, именовавшимся *Suq-al-buhariyya*<sup>19</sup>. Постепенно рынок все более расширяется, и в XV в. он, по сведениям современников, занимает уже 12 (!) городских кварталов, причем, помимо мясников с их товаром, там торгуют и колбасники, и шорники, и кожевенники. К XVI в. рынок меняет название, именуется *Bocceria* (от французского *boucherie* – «мясо»; в этой связи уместно вспомнить *La Boqueria* – рынок в Барселоне) и состоит уже из двух частей – *Bocceria della carne* (мясного рынка), «приютившего» и торговцев рыбой, и *Bocceria della foglia* (зеленого рынка), на котором в изобилии продаются овощи и фрукты; собственно, в таком виде рынок и «дожил» до наших дней. Несмотря на присутствие торговых рядов и ремесленных кварталов, район Вуччирии в средние века населяли представители сицилийского нобилитета, свидетельством чего остаются многие ветшающие дворцы и украшенные гербами особняки.

В Палермо бытует присказка: «*Quando le balate della Vucciria si asciugano*» («Когда камни Вуччирии высохнут»), к которой прибегают, чтобы обозначить некое нереальное время в будущем, время, когда отмеченные события никогда не произойдут, своего рода «день морковкина заговенья». Камни мостовых рынка, в первую очередь центральной рыночной площади – *piazza Caracciolo*, – до недавнего времени всегда оставались мокрыми, ибо расположившиеся на ней рыботорговцы, разделявавшие

свой товар, постоянно промывали его, в отдаленные дни пользуясь водой из центрального фонтана площади, а в новое время – орошая товар водопроводной водой из шлангов. Казалось, так будет всегда.

Но в середине 1980-х гг. началась эпоха упадка для Вуччирии. Обусловили его многие причины. Прежде всего рынок вынужденно разделил судьбу всего исторического центра Палермо, который, невзирая на призывы общественности, в силу бездействия властей был отдан во власть хаосу и буквально погибал на глазах. Рушились ценнейшие средневековые памятники архитектуры – церкви, палаццо, старинные виллы; порожденные бомбардировками в годы войны развалины не только сохранялись, но и продолжали «крошиться»; здания (а, следовательно, и рынок, входивший в эту зону) в большинстве своем были лишены необходимых коммуникаций, что предопределяло наличие густого смрада, охватывавшего все эти кварталы; улицы оставались неосвещенными, что делало всю зону небезопасной для посещения с наступлением сумерек и т.д.

Еще одним фактором, предопределившим кризис Вуччирии, оказался экономический. Дело в том, что Вуччирия, по сравнению с Капо и Балларо, всегда слыла в Палермо «дорогим рынком», и в эпоху усиления кризиса всей зоны покупатели просто предпочли перейти в места продажи более дешевого товара.

Последний удар Вуччирии, как ни странно, нанесли городские власти Палермо и примкнувшие к ним частные инвесторы, исполненные самых благих намерений, примерно десятилетие назад. Спехватившись с большим опозданием, на гребне политики «спасения исторического центра Палермо», власти, «захотев как лучше», утвердили план реконструкции Вуччирии с целью превращения ее в туристическую зону, в своего рода «по-

казательный сицилийский рынок», квинтэссенцию локальной культуры и фольклора для гостей острова.

Начались реставрационные работы, в ходе которых многие лавки, магазинчики, местные ресторанчики, посещавшиеся только «своими», оказались временно закрытыми или подверглись перестройке. Мало этого, решением властей, следовавших неясной логике, достаточно близко от Вуччирии в 2001 г. был открыт продуктовый супермаркет, создавший сильнейшую конкуренцию рынку, – не случайно в Палермо этот торговый конгломерат известен под названием *'A bara* (гроб), что обыгрывает не столько его форму, сколько его роль в судьбах рынка и людей, имеющих к нему отношение. Все эти инициативы городской администрации и предопределили массовый исход торговцев с Вуччирии и «освоение» ими пространств Балларо и Капо.

Когда, в ходе бесед с торговцами мы задавали вопрос о причинах их ухода с рынка, многие из них мотивировали свое решение отнюдь не только причинами практического свойства (прекращение торговли), но и тем, что, на их взгляд, «был погран дух Вуччирии» («...hanno violentato lo spirito della Vuc-ciria...»), «слишком поздно пришла помощь, и потом это не та помощь, что нужна...» («troppo tardi e' arrivato l'aiuto, e poi aiuto non e'...»), «...это было нашим делом, и сюда другие не должны были входить» («...era cosa nostra e non ci dovevano entrare gli altri») – то есть тем, что живой функционирующий организм был превращен в забаву, игрушку для чужаков. На наш взгляд, подобные суждения весьма показательны, и, при всей их сентиментальности, они точно отражают суть проблемы.

Из «старой гвардии» на своем «посту» сегодня остались немногие: например, крупный торговец фруктами недалеко от площади Караччиоло; все еще открыта и активно функционирует старинная булочная, в которой мы проводили свои исследо-

вания; зазывает покупателей продавец пряностей и сицилийских «изысков» (сушеных помидоров, местных ликеров и десертных вин, фисташек, сушеных ягод мирта и т. д.), а главное – здравствует и работает *puliparu* (продавец вареного осьминога) Паоло, своего рода символ Вуччирии, сменивший на моей памяти своего отца Энцо, в свою очередь унаследовавшего дело от нескольких поколений предков. К сожалению, уходят в небытие многие колоритные фигуры – плоть от плоти рынка – известные всему городу: умер несколько месяцев назад старичок Чиччо, в течение 40 лет беспрерывно торговавший на одном и том же месте оливками и маслинами со своего лотка, закрыли и продали свое заведение легендарные «Рыжие» ('u Russu) – обладавшие огненной шевелюрой братья-булочники, представители 7-го поколения пекарей, торговавшие, помимо хлеба, необычайно вкусной сдобной выпечкой собственного производства (их коронным товаром были *savoiard*i – «язычки» из слоеного теста), а также другие, не менее характерные персонажи. Конечно, на сегодняшний день рынок еще функционирует, но сказать, станут ли опять мокрыми камни мостовых Вуччирии, и вернутся ли вновь на свои места все торговцы в будущем, трудно.

Рынок **Балларо**, или **Баддаро** (Baddarro), как произносят его название в Палермо, – едва ли не самый крупный, живописный и «активный» из исторических рынков Сицилии. С древнейших времен он развивался как продовольственный, хотя, несомненно, там присутствовали и ремесленные «мануфактурные» ряды, что доказывают многочисленные топонимы в его зоне (речь об этом пойдет ниже).

Балларо родился как арабский рынок в IX в. в недрах древнего квартала Палермо Албергерия (Albergheria), который в то время относился к числу арабских кварталов города. По сведениям, которые приводит арабский путешественник того вре-

мени 'Ibn Hawqal, изначально рынок назывался *Segel-Ballarath*, или *Suq-al-Ballarath* – «рынок Баллара» (Ballarath было названием крохотного местечка в окрестностях города Монреале неподалеку от Палермо, откуда происходили первые торговцы-арабы, – фактические основатели рынка.)<sup>20</sup> На рынке торговали мясом, рыбой и пряностями, привозимыми из Индии, причем последний вид коммерции в своих руках сосредотачивали исключительно торговцы-евреи.

Нынешняя площадь рынка – свыше 4 км<sup>2</sup> – значительно уступает прежней. По подсчетам современных историков, ориентирующихся на сохранившиеся до сегодняшних дней памятники архитектуры и характерные топонимы – своего рода «вешки», обозначающие границы рынка, – в XV–XVI вв. он занимал площадь не меньше 6 км<sup>2</sup>, и это при том, что площадь Палермо в ту эпоху никак не превышала 36 км<sup>2</sup><sup>21</sup>. Более того, Балларо включал в себя целую совокупность более мелких локальных рынков, как, например, «Швабский рынок» (Mercato degli svevi), «Каталанский рынок» (Mercato dei catalani) и другие (многие из этих топонимов апеллируют к различным эпохам «этнически окрашенных» завоеваний Сицилии, соответственно «швабской» /XII в./, «каталанской» /XIV в./ и др.). Своего рода символом Балларо являются так называемые «водяные башни», возведенные в XV в., которые обеспечивали распределение воды из реки Кемонии в жилые дома.

Еще одним арабским по своему происхождению историческим рынком является **Капо**, несколько уступающий по своим размерам Балларо. Капо расположен в «сердце» Палермо, в самом центре главной исторической зоны города. Он появился на свет в IX в., в эпоху арабского завоевания Сицилии, на древней улице Sari-al-Qadi («улице Судей»), давшей в более поздние времена имя всему кварталу – Seralcadi. Название рынка – *Сапо* – про-

изошло от *Caput Seralcadi* (лат. – «начала», т. е. верхней части квартала Сералкади, расположившегося на берегах реки Папирето, главной водной артерии Палермо). По сведениям, сохранившимся в древних документах, рынок изначально специализировался на овощах и фруктах, а также был рыбным торгом<sup>22</sup>. В более поздние времена – к XI в. – он включил в себя также мясные, кондитерские и прочие продовольственные ряды, а также «оброс» многочисленными ремесленными базарами, такими, например, как *suq-es-sabun* – «рынок ковров», который располагался на современных улицах Сант'Агостино и Каппуччинелле (via Sant'Agostino, via Cappuccinelle), где и сегодня сосредоточена торговля тканями, или *suq-al-badik* – «рынок траурных одежд».

При разрастании площади Капо к середине XII в. он поглотил и новые территории, на которых располагались, например, и еврейские кварталы Палермо с синагогами. Более того, «внутри» Капо продолжал функционировать и еврейский рынок с арабским названием *suq-al-attarin* (давший имя современной улице Lattarini) – «рынок пряностей». Подобные исторические факты заставляют задуматься не только о богатейшем этническом составе населения Палермо эпохи раннего средневековья, но и о характере взаимоотношений различных этноконфессиональных общин в городе; в целом следует вспомнить мнение многих историков Сицилии об атмосфере толерантности, царившей в Палермо в период господства арабов и норманнов<sup>23</sup>.

К концу XIII в. рынок «растекся» и занял всю площадь так называемого обширного «квартала рабов» (*quartiere degli Schiavoni*), где обитали люди, промышлявшие морским разбоем, а также наемники и торговцы рабами<sup>24</sup>. Последнее показательно, поскольку район Капо, в отличие от Вуччирии и даже Балларо, всегда относился к числу бедных и народных зон города, где нико-

гда не селились представители ни локальной аристократии, ни – позже – сицилийской буржуазии.

Если исходить из принципа функциональности исторических рынков, то их первым и очевидным назначением в наше время является экспозиция и продажа товаров, в первую очередь пищевых (уже упомянутые полотняные ряды существуют сегодня только на Капо).

Подобная узкая специализация – дань сегодняшнему дню; как уже было сказано ранее, исторически все исследуемые нами рынки включали в себя как «пищевые», так и «вещевые» ряды, где продавались изделия живших там же или близко мастеров, объединенных в «цеха» – шорников, ткачей, кузнецов, кожевников, ювелиров. Об этом свидетельствуют многочисленные сохранившиеся «ремесленные» топонимы Палермо, позволяющие воссоздать карту размещения тех или иных цехов, преимущественно сконцентрированных в районе исторических рынков, и освещающие широкий спектр ремесленных производств.

Вспомним такие существующие и ныне названия улиц, как, например, «*via dei Pirriaturi*» («улица Каменщиков»), «*via dei Biscottari*» («улица Пирожников»), «*via dei Materassai*» («улица Матрасников»), «*via dei Maccheronai*» («улица Макаронщиков»), «*via dei Cintorinai*» («улица Изготовителей поясов», переименованная несколько лет назад), «*via dei Candelai*» («улица Свечников»), «*via Maestri d'Acqua*» («улица Водяных дел мастеров»), «*via Seggiole Volanti*» («улица Летящих стульев»), «*via Lampionelli*» («улица Лампадок») и многие, многие другие «ремесленные» топонимы Палермо<sup>25</sup>.

В большинстве случаев сохраняется лишь название улицы как «отсвет» некогда локализованного там ремесла, ушедшего в небытие. Так, например, на существующей и сегодня *via degli Ambrai* («улица Янтарщиков») в квартале с красноречивым на-



званием *Vecchia Argenteria* («Старый серебряный квартал») в районе рынка Борго Веккьо в XV–XVII вв. жили и работали мастера по обработке этой ценной смолы. Есть *vicolo Cataro* на Капо, но нет больше ремесленников, мастеров и продававших там *cati* – ведра. На уже упомянутой *via Seggiole Volanti* на Капо вплоть до XIX в. производили портшезы, пользовавшиеся в Палермо, с его специфической архитектурой и узкими улочками, большой популярностью. На *via Maestri d'Acqua* в этом же районе некогда жили «сантехники», золотари, водоносы и мастера всех видов работ, связанных с водоснабжением населения, на *via dei Candelai* – свечных дел мастера, на *via Panneria* («улица Суконщиков») – ткачи и портные, на *via dei Biscottari* в районе Балларо – кондитеры, пирожники и пекари, причем в последнем случае уходящее корнями в древность ремесленное производство было живо еще в середине XX в.

В других случаях «законсервированный» топоним отражает сохраняющуюся специализацию улицы, где, правда, на смену ремесленникам с их продукцией пришли продавцы того же товара. Так, например, на уже упомянутых *via dei Materassai*, *via dei Maccheronai*, *via dei Cintorinai* сегодня нет ремесленных мастерских, но есть лавки и магазинчики, торгующие соответственно матрасами и постельным бельем, различными видами макаронных изделий, а также изделиями из кожи. А вот на *via Divisi* в районе древнего арабского рынка *Suq-al-Attarin* древний топоним ушел в небытие, а «реликты» былой специализации сохранились, правда, забавно видоизменившись: там, где делали и продавали элементы повозок, в последние 80 лет торгуют велосипедами.

Но весьма часто в современном Палермо можно найти и живые «следы» напрямую восходящих к средневековой традиционных ремесленных производств. Едва ли не самый красноречивый пример – *via Calderai* («улица Котельщиков» / «Лудильщи-

ков»/), примыкающая к Балларо, Улица представляет собой совокупность соседствующих друг с другом лавок-мастерских, в которых производят и продают исключительно скобяные изделия, и где лудят кастрюли и тазы, куют металл. Это цеховое объединение ремесленников, «зародившееся» в недрах еврейского квартала Палермо, официально известно с XIII в.

В районе рынка Капо на *via dei Cassari* («улице Сундучников») и сегодня много мастерских краснодеревщиков, специализирующихся преимущественно на изготовлении резных деревянных ларей и сундуков, на средневековой *via dei Mobiliari* («улице Мебельщиков») мастера продолжают вручную изготавливать и продавать мебель. В «переулке Бахромщиков» (*vicolo dei Frangiai*) и до сих пор функционируют многочисленные «точки», где плетут бахрому, делают тесьму и различные украшения из нитей и ткани. На *via dei Bambinai* на сегодняшний день сохранилась одна из некогда «покрывавших» всю улицу ремесленных мастерских по изготовлению *bambinelli* – восковых фигурок для вертепа, преимущественно фигурок *bambino* – «ребенка» (т. е. младенца Иисуса); также мастера из того же материала делали *ex voto* – вотивные (жертвенные) слепки различных человеческих органов и частей тела – подношения, которые исцелившиеся приносили в храм в благодарность за выздоровление (практика подобных жертвований, весьма распространенная в католичестве, в Сицилии и сегодня пользуется особой популярностью)<sup>26</sup>.

Но вернемся к назначению рынков сегодня. Повторимся: в первую очередь это сбыт готовых пищевых продуктов и гастрономического сырья.

На исторических рынках торгуют исключительно *prodotto nostrano* – «местным продуктом» (а в буквальном переводе – «нашим продуктом»): на прилавках лежит лишь то, что производит земля и вода Сицилии, а импортируемый товар от-

существует. Именно в этом и состоит основное и радикальное отличие исторических рынков от супермаркетов, магазинов, прочих рынков и всех «торговых точек» в Сицилии, ассортимент которых, в соответствии с политикой Общего рынка и современной интернационализацией торговли, изобилует товарами практически из любых частей мира. Таким образом, можно смело утверждать, что выбранные нами объекты исследования выполняют функцию защиты локальной гастрономической традиции от инокультурных влияний.

Небольшим «допущенным» исключением на сегодняшний день являются бананы (латиноамериканского происхождения), один из сортов апельсинов – *brasiliane* (об их происхождении говорит само название), *parmiggiano* и *mozzarella* – пармезан из Пармы и моццарелла «родом» из Кампании, а также *baccala* и *stoccafisso* – соответственно соленая и сушеная треска, традиционно импортируемая из Норвегии и Дания. Но последние продукты известны сицилийцам с XIV–XV вв. (именно тогда установились торговые контакты с этими скандинавскими странами, выменивавшими рыбу на соль из сицилийского города Трапани), они заняли прочное положение в локальной системе питания, и в наши дни воспринимаются в Сицилии исключительно как «свои».

Следует подчеркнуть, что на исторических рынках в готовом или сыром виде продают не просто то, что «родит» природа Сицилии, а то, что входит в состав апробированного веками традиционного народного меню, то есть то, что требует и диктует спрос.

В этом смысле показательна ситуация с индюшатиной. Этот вид мяса можно найти в магазине (супермаркете), реже – на ярмарках, но никак не на историческом рынке. Дело в том, что индюшатины в том или ином виде не входит в традиционный ассортимент народных блюд; более того, этот вид мяса в народе пре-

зрительно называют «пищей бедняков». Парадокс же в том, что индюк, появившийся в Сицилии только в XVI в. и вначале разводившийся лишь при монастырях иезуитов, попадал лишь на стол богатых, и в силу этого никак не мог быть блюдом народным<sup>27</sup>.

Точно также на исторических рынках, особенно в Палермо, весьма редко встречается курятина, несмотря на ее свободное присутствие в других системах торговли. (На трех исторических рынках в процессе проведения опросов прилавков с курятиной с трудом был найден лишь на Вуччирии, где ее приобретают монахини для кухни своей обители, мотивировавшие свой выбор дешевизной этого товара, и на Балларо, где кур в основном покупают иммигранты – румыны и североафриканцы.) Связано это с тем, что в народной гастрономической практике мясо курицы представало своего рода «сакральным продуктом», связанным с трапезами по таким редким и эксклюзивным поводам, как рождение ребенка, а главное – смерть. Именно в провинции Палермо, как и во всей Западной Сицилии, курица в народе, в первую очередь, ассоциировалась с поминками, на которых подавали бульон и вареную курятину.

Зато в том, что касается «настоящего» (в понимании сицилийцев) мяса – свинины, говядины, баранины, козлятины, конины, и различных субпродуктов – вымени, рубцов, требухи, ливера – исторические рынки дают значительную фору всем прочим системам торговли. Ни в одной лавке, ни в одном супермаркете нельзя найти в продаже, например, требуху, что связано с санитарными запретами властей.

Именно на исторических рынках наиболее полно представлен весь спектр и традиционных сицилийских сыров либо типичных локальных «сырных изделий» – *cascavaddu* (или *cacciocavallo*, название которого тут же вызывает в памяти болгарский /«турецкий»/ *кашкавал* из коровьего молока; коровий

либо овечий *canistratu*; овечий остро перченый *bruntisi*; овечьи сыры *majorchinu*, *piacentinu* и *ennisì*; молодой сыр *primintiu*; грушевидная *provola* из коровьего молока; «молодой» сыр *tuma*; *tumazza* из смеси буйволиного, овечьего, козьего и коровьего молока; разнообразные виды *ricotta* (творога): *frisca* (свежий), *salata* (соленый), *'nfurnata* (запеченный), *sicca* (высушенный на солнце соленый творог); наконец, *zarbinata* (араб. – sarb) – смесь творога и сыворотки. А вот такие «заимствования», как, например, итальянские *gorgonzola* (горгондзола), *asiago* (азиаго), *fontina* (фонтина), или еще более экзотические сыры (французские, испанские, швейцарские) на рынках обнаружить сложно, а иногда и практически невозможно – их следует искать в магазинах.

Поражают воображение и изобильнейшие рыбные ряды, где на колотом льду, выстилающем наклонные прилавки, экспонируется все богатство окружающих Сицилию морей (следует учитывать, что эта область – единственная из всех итальянских областей, берега которой омываются тремя морями – Ионическим, Тирренским и Средиземным).

Так, взору покупателя здесь открываются такие рыбы, как *anciova* (анчоусы), *augghia* (сарган), *vopa* (полосатик), *capuni* (красная тригла), *addotta* (групер или бурый каменный окунь), *cristaredda* (сайра), *lenticì* (зубан), рыба с предельно неприличным названием *minchia di re* (радужник), *gruncu* (конгер, или морской угорь), *capuni* (лампуга или тупоголов), мелкие рыбки *cicireddi* (атерины), *aiula* (мраморная рыба), *fragagghia* (мальки рыб разных видов), *mulettu* (кефаль), *murina* (мурена), *murruzzu* (сайда, или мерлан), *sau vidicchiu* (дорада), *pauru* (пагр), *palamitu* (пеломида), *palummu* (европейская кунья акула), *saracu* (ласкирь, или морской карась), *tracina* (морской дракон) *mavestu* (рыба-сабля), *raja* (скат-хвостокол), *fetula* (желтохвост), *rummulu* (черный палтус), *pisci jaddu* (солнечник), *sarda* и *sarduzza* (два вида сардин),

*crivieddu* (губан), *scrofanu* (скорпена, или морской ерш), *scurmi* (скумбрия, или макрель), *linguata* (морской язык, один из видов камбалы), *pisci serra* (лаврак, или морской волк), и, наконец, короли местных вод – *tunnu* (тунец), *pisci spada* (рыба-меч) *trigghia* (барабулька, или султанка).

Мы позволили себе столь подробно остановиться на ассортименте «морского товара» не только ввиду разнообразия и богатства меню традиционной сицилийской рыбной кухни, но и потому, что продажа рыбы и всех морепродуктов в Сицилии отдана на откуп исключительно историческим рынкам (в значительно меньшей степени этот товар представляют в передвижных лавочках уличные торговцы, а в магазинах его не продают).

Кроме непосредственно рыбы, *'u piscialoru* (торговцы рыбой) продают и многочисленные ее законсервированные «производные», находящие столь широкое применение в традиционной сицилийской кухне, но не встречающиеся в продаже нигде, кроме как на рынках. В их числе надо назвать засоленного или сушеного целиком тунца, такие деликатесы, как *bottarga* – засоленные и положенные под пресс молоки или икра тунца; *surri-i* – соленые и засушенные брюшки этой рыбы, *sosizzuni* – колбаски из обрезков тунца, просоленное и высушенное филе дельфина, а также упомянутых ранее *baccala'* и *stoccafissu*.

В отличие от прежних времен, сегодня крайне редко, даже на рынке, можно встретить немногочисленных в Сицилии пресноводных рыб (*alaccia* – один из видов селедки), *aluzzo* (щука), *tencia* (линь), *trota* (форель), *anciddi* (угорь), роль которых в локальной кулинарии весьма скромна.

Зато *'u piscialoru* также предлагают съедобные водоросли, из которых в Сицилии делают супы, морских ежей (*rizzi*), многочисленных ракообразных – *alaustra* (лангуст), *jammari* (омары), *scampi* (тигровые креветки), а также моллюсков – *calamaru* (каль-

мар), *sicci* (каракатицы), *purpu* (осьминог), *cozzi* (мидии), *patedda* (пателлы), *cuozzuli* (морские гребешки), *ogghiu a mari* (актиния)

С гордостью признаемся, что нам повезло обнаружить на Балларо и Капо, всего у двух *'u piscialoru*, некий абсолютный сицилийский гастрономический раритет – так называемый *pastizzu di San Giuseppi* (пирог Св. Иосифа). Речь идет о настолько древнем и позабытом сегодня блюде, что о нем часто не знают даже повара в Сицилии, а такой дотошный исследователь сицилийской кухни, как Дж. Кория, упоминая этот кулинарный изыск, затрудняется привести его подробный рецепт<sup>28</sup>. Пирог сделан на основе сдобного теста, в состав начинки входят рыба, дикий фенхель, отваренный и потом припущенный на масле, а также отварная поджаренная цветная капуста.

В общем и целом жители сицилийских городов знают, если нужно приобрести что-то типичное, из числа того, «что делала бабушка», то следует отправляться на исторические рынки. Ищите пасту из помидоров, приготовленную по старинной технологии – на деревянных плитах под прямыми солнечными лучами? На Капо вы ее найдете. Требуется особый набор трав для мяса или рыбы? Вас ждет продавец на Вуччерии или Балларо.

Весьма убедительным и красноречивым доводом в пользу и защиту нашего предположения о том, что исторические рынки представляют собой форпосты сохранения культурной традиции, являются данные, полученные в ходе исследования современного состояния хлебопроизводства в Сицилии, и, в частности, в Палермо, проводившегося нами в 2010–2011 гг. Целью этого исследования было выявление традиционных и инновативных технологий «рыночной кухни» выпечки хлеба, изменения его ассортимента и иконографии, а также анализ социодемографических параметров его потребления.

Так вот, в результате выборочного обследования 48 булочных-пекарен в различных районах Палермо (из 430 официально зарегистрированных в городе) было установлено, что только в 4-х из них, расположенных на Вуччерии (1), на Капо (2) и на Балларо (1), жива традиция изготовления хлеба, восходящая к канонам XVIII–XIX вв.

Все 4 булочные оказались наиболее старыми в городе с точки зрения возраста их существования (самая древняя – на Капо – была открыта в 1850 г., самая «молодая» – на Вуччерии – в 30-е гг. XX в.). Что показательно, все они не меняли владельцев, а переходили от поколения к поколению в рамках одного клана собственников; все операции в них (от подготовки теста и выпечки до продажи) производятся руками членов одной семьи, без применения наемной силы «со стороны», что также немало важно с точки зрения сохранения преемственности и соблюдения традиции.

Нами было установлено, что именно на исторических рынках Палермо производится самый большой ассортимент хлебных изделий в городе. Своего рода абсолютный рекорд был зарегистрирован в булочной на рынке Вуччерия (избранной нами в качестве своего рода «демонстрационно-сравнительного образца»), где ассортимент производимого хлеба исчисляется 41 его видами; несколько меньше разновидностей хлеба (28 видов) было обнаружено в одной из булочных-пекарен на рынке Балларо' и в хлебной лавке на рынке Капо (20 видов).

Напомним в этой связи, что в Италии, в состав которой входит 20 областей страны, в совокупности зарегистрировано около 400 разнообразных видов хлеба<sup>29</sup>, из которых на одну только Сицилию приходится свыше 70, а по нашим данным – и 85–90 разных видов хлеба. Для сравнения: в Ломбардии ассортимент хлебобулочных изделий на сегодняшний день насчитывает 10 на-



именований, в Лацио – 11, в Кампании – 14 видов хлеба, в Сардинии – 10<sup>30</sup>. Все приведенные выше цифры убедительно свидетельствуют о том, что и в сфере хлебопроизводства булочные-пекарни на исторических рынках остаются некими очагами и форпостами сохранения той традиционной культуры, которая была жива еще в середине XX в.

В хлебном магазине-пекарне на Вуччерия мы обнаружили такие сорта хлеба, как: *scacciato* (раздавленный), *scacciatteddu* (плоский), *spada* (узкий батон «меч»), *spiga* (колос), *cuddura* (хлеб «бубликом»), *ciabatta*, *trizza* (плетенка), *trizzidda* (обсыпанная семенами кунжута плетенка другого вида), *panuzzi mignon* (маленькие хлебы разной формы), *pagnotta*, *rimacinato*, *rimacinatino*, *sfilatino* (в виде батона), *casereccio* (домашний хлеб ковригой) и *pani i casa* (домашний хлеб караваем), *filuni ri parrini*, *filuni*, *cusuzza*, *muffuletta*, *vota*, *vaconza*, *pupu*, *parigino*, *pizziato*, *scaletta* (лестенка), *mafalda*, *vastedda*, *barbetta* или *vabruzzo* (бородка), *francesinu*, *torcigliato* (перекрученный), *semprefresco* (всегда-свежий), *tartaruga* (черепашка), *rosetta* (розан), *gadduzzu* (петушок), *toscanino*, *pani cunzatu* (так называемый пропитанный хлеб, который получают, действительно пропитывая оливковым маслом готовую ковригу и обильно сдабривая ее солью, перцем, томатом и различными травами) и схожие с ним *focaccina* (добавлены масло, орегано, соль и перец), а также значительно более редко встречающийся *ranza sciura* (хлеб, в тесто которого до выпекания добавлены соль, перец, оливковое масло, сырой лук, тертый сыр, майоран, иногда мелко измельченные анчоусы или домашняя колбаса), достаточно схожие *briosce* и более древняя *tabisca*, а также достаточно редкие виды хлебов с добавками: *'ngirata* (хлеб со свекольной ботвой), *pani cu' putadamuri* (хлеб с томатами), *pane con olive* (хлеб с оливками/маслинами).

Хлебопродукция на Капо и Балларо также тяготеет к ярко выраженной иконографической и типологической архаике хлебов, но в меньшей степени, нежели в пекарне на Вуччирии. Кроме того, в булочной на Вуччирия, на Капо и на Балларо, как нас проинформировали их владельцы, и сегодня к праздникам появляются в продаже «специальные» хлеба. К Пасхе, например, во всех трех булочных выпекают такую специфическую продукцию, как, например, *piri cu l'uovo* – особые хлебцы с запеченным в скорлупе яйцом, *cannateddi* – сходные с ними хлеба; *ciciliu* – плоскую ковригу с выступающими с ее краев запеченными яйцами, обильно декорированная миндалем; в булочной на Вуччирии также сообщили, что у них делают *cuddura di Pasca* – пасхальный хлеб, обильно начиненный вареными яйцами.

Еще одно событие, к которому на Вуччирии и Капо делают специальные хлеба, – День поминовения всех усопших (2 ноября). Речь идет о *pani ri morti*, особом «хлебе мертвых». Также на Капо и Вуччирии в период Великого поста, хотя и весьма ограниченным тиражом, выпекают и такой характерный хлеб, как *quaresimale* (великопостный). Интерес вызывает состав его теста. Этот хлеб по традиции делается бездрожжевым, сдобным, с большим содержанием молотого миндаля и различных пряностей, но часто замешивается на большом числе яиц и обильном количестве свиного жира, что, казалось бы, противоречит алиментарным запретам, бытующим в христианстве в период поста, на которые, очевидно, в Сицилии закрывали глаза.

Во всех этих булочных принимаются заказы от монастырей и частных лиц на votивные (для подношений в храм) хлеба либо хлеба, посвященные каким-либо торжественным событиям. Так, например, на Капо нами были обнаружены небольшие хлебцы, отмеченные крестом – заказ монашек ордена Св. Терезы, а также огромный праздничный каравай, украшенный «лепниной»

из теста, – *pane della sposa* – «хлеб новобрачной», заказанный частным клиентом на свадьбу дочери. Подобной практики в подобном масштабе, привычной для Сицилии и Палермо, в частности, еще в середине XX в., мы не встретили больше нигде в городе; в сельских населенных пунктах на сегодняшний день она сохранилась весьма выборочно и в ограниченном объеме.

Напомним, что во всех случаях речь идет о белом хлебе, изготовленном из пшеничной муки более или менее тонкого помола, из твердых или мягких сортов пшеницы, с вариациями в весе в диапазоне от 30 гр. (например, *panuzzi mignon*) до 1 кг (*filuni, filuni ri parrini, vastedda, casereccio, pani i casa*), включая многочисленную «когорту» 500-граммовых хлебов (таких как, например, *cusuzza*), которые на фоне сегодняшнего преобладания в Палермо «средних» хлебцев весом в 250–300 гр. выглядят архаичными раритетами.

Дабы не быть голословными, утверждая, что исторические рынки со всеми своими внутренними составляющими (людьми – продавцами и покупателями, торговыми структурами – магазинами, лавками, в том числе и хлебными, и т. д.) представляют собой некий консервирующий традицию социум, обратимся к некоторым технологическим характеристикам производства хлеба в булочных-пекарнях рыночного ареала.

В отличие от превалирующего большинства точек хлебопроизводства в Палермо, пекарни на исторических рынках широко используют муку из сортов пшеницы твердых сортов, исторически традиционно применявшуюся в кулинарной практике Сицилии, но сдавшую свои позиции в 60–70-е гг. XX в. под натиском более дешевой муки из мягких сортов пшеницы, которая позволяла не только по меньшей цене и быстрее накормить хлебом население, но и отвечала коммерческим запросам большинства хлебопроизводителей (хлеб из мягких сортов пшеничной

муки черствеет быстрее, чем выпечка на основе твердых сортов, что заставляет клиента чаще возвращаться в булочную).

Так, например, в булочной Вуччирии в подавляющем большинстве разновидностей превалировала мука твердых сортов (всего 15 видов хлеба были сделаны из пшеничной муки мягких сортов, а в двух случаях речь шла о смеси видов муки), в хлебных магазинах Капо и Балларо более половины хлебов была сделана на основе муки твердых сортов.

Еще одним своего рода «маркером» архаичной традиции хлебопроизводства являются хлебные (натуральные) дрожжи. В Палермо их используют единичные пекарни (поскольку такой вид дрожжей, в отличие от пивных, обладает достаточно высокой себестоимостью и сильно увеличивает время подъема теста), несколько чаще они используются в пекарнях сельских населенных пунктов, где объемы и ассортимент выпечки весьма ограничены. В булочной-пекарне же на Вуччирия натуральные дрожжи и старинный опарный способ приготовления теста применялись для 8 типов хлеба (*scacciati, scacciatteddu, casereccio, pani i casa, muffuletta, ciabatta, gadduzzu, filuni*), а на Капо и Балларо – примерно для четверти изготавливаемой хлебной продукции.

Важным открытием было обнаружение в булочных-пекарнях на исторических рынках дровяных старинных хлебных печей – еще одного «показателя» архаичной традиции хлебопечения – практически полностью отсутствующих в булочных за пределами рыночных границ, где выпечка ведется в электрических духовых шкафах. Так, на Вуччирии и на Балларо дровяные печи сосуществуют бок о бок с электрическими (в первых выпекают такие сорта, например, как *casereccio, pani i casa, ciabatta, gadduzzu, filuni*), а на Капо в самой древней хлебной лавке функционирует только дровяная печь.

Правда, в последнем случае это сказывается на более низких по сравнению с другими «хлебными точками» объемах производства: если в среднем в Палермо в пекарнях производится по 250-300 кг хлеба в сутки, а в каждой из булочен-пекарен на исторических рынках – до 200 кг хлеба, то на Капо объем выпечки не превышает 100 кг.

Очевидно, что в силу выработанной стратегии поведения владельцев рыночных пекарен количество готовых хлебов сильно уступает среднему выходу продукции во «внерыночных» булочных, но зато ставка делается на качество: у пшеничного хлеба из твердых сортов пшеницы, замешенного на натуральных дрожжах и выпеченного в дровяной печи отличные вкусовые и ароматические показатели, он хорошо пропечен, долго не черствеет, не покрывается плесенью.

Цены на эти виды «традиционного» хлеба выше, чем в среднем в городе. Так, если в Сицилии в среднем 1 кг хлеба стоит 2.65 евро (для сравнения: в Венеции 1 кг хлебобулочных изделий обходится в 3.87 евро, а в Риме – в 2.31 евро)<sup>31</sup>, то в пекарне с дровяной печью на Капо цена 1 кг хлеба достигает примерно 3 евро.

Таким образом, верность традиционности, которая совершенно очевидно усматривается в «линии поведения» производителей хлеба на исторических рынках Палермо, подтверждается и тем фактом, что здесь все еще производятся определенные «старинные» по технологии виды традиционного хлеба (такие, как «домашний хлеб» – *casereccio*, *pani i casa* или «пропитанный хлеб» – *ranza sciura*, а также такие раритеты, как древняя *tabisca*, *'ngirata* или *pani cu' pumadamuri*), и тем, что в этой зоне города все еще сохраняют свою жизнеспособность различные социальные практики, связанные с хлебом (изготовление на заказ вотивных или специальных хлебов), и тем, что ассортимент производимой хлебобулочной продукции, зафиксированной нами в бу-

лочных-пекарнях на исторических рынках, поражает богатством иконографии хлебов, среди которых огромное место занимают «исторические архетипы» хлеба и встречаются многие достаточно архаичные их типы, зафиксированные в литературе, но крайне редко встречающиеся сегодня в жизни.

Действительно, если подвергнуть анализу тот широкий диапазон видов хлеба, который был нами обнаружен в булочной-пекарне на Вуччирия и в целом в «хлебных точках» рынков, станет очевидно, что, наряду с более «новыми» видами хлеба, вошедшими «в оборот» в Сицилии в 60–70-е гг. XX в. (такими, как, например, *panuzzi mignon*, *parigino*, *toscanino*, *mafalda*, *semprefresco*, *rosetta*), в ассортименте присутствуют и имеют численное преимущество принадлежащие «исторической традиции» древние (как по технологии производства, так и по внешнему облику) виды хлеба – например, *spiga*, *trizza*, *casereccio*, *pani i casa*, *scaletta*, *vastedda*, *vota*, *torcigliato*, *cuddura*, *filuni ri parrini*, *filuni*, *cusuzza*, *muffuletta*, *vota*, *vaconza*, *pupu*, *gadduzzu*, *tabisca* и многие другие. Исходя из «возраста» этих архетипов, к числу наиболее древних можно отнести, несомненно, такие виды, как *trizza*, *cuddura*, *casereccio*, *pani i casa*, *vota*, *gadduzzu* и *tabisca*<sup>32</sup>. *Gadduzzu*, например, по единодушному мнению специалистов по сицилийскому хлебу, имеет как по форме, так и по названию явную коннотацию с фаллическим началом<sup>33</sup>; ярко выраженной фаллической формой, по признанию исследователей<sup>34</sup>, обладает и *filuni*, тем более, что название одной из разновидностей этого хлеба (*filuni ri parrini*) в буквальном переводе предстает достаточно смелым (палка крестного), что в контексте сицилийского диалекта получает и вовсе фривольное звучание; *cuddura* ассоциируется с женским лоном<sup>35</sup>; *tabisca* (от араб. *tabisc* – кусок кислового теста) достался в наследство сицилийской гастрономической культуре от эпохи арабских завоеваний VIII–X вв.<sup>36</sup>; *case-*

*reccio, pani i casa, vastedda* и *vota* представляют собой древнейшие простые ковриги хлеба.

Продолжая разговор о консервации традиции, отметим, что нами был обнаружен интересный факт: в пекарнях исторических рынков наблюдается рекордная не только для Палермо, но и для Сицилии частотность выпечки хлеба – в течение суток в них делается от 8 до 10 закладок партий хлеба в печь, и это при том, что в Палермо, как и в большинстве крупных центров Сицилии, в среднем этот показатель колеблется между 6 и 9, тогда как в областях Италии хлеб ежесуточно закладывается в печи не более чем троекратно<sup>37</sup>.

Данный показатель очень традиционен и значим в контексте истории Сицилии и ментальности жителей острова, поскольку иллюстрирует и подтверждает сохраняющуюся «ненасыщаемую генетическую страсть сицилийцев к хлебу» (*insaziabile passione genetica dei siciliani per il pane*), если говорить словами видного классика «сицилиановедения» Антонино Уччелло<sup>38</sup>, и, в частности, предпочтение, отдаваемое ими горячей, «только что из печи» выпечке. Дело в том, что столь высокая частотность суточных закладок хлеба напрямую связана с повышенным спросом в Сицилии именно на горячий хлеб, особенно в народных кварталах, воплощающий вековую мечту сицилийцев о сытости, роскоши и достатке, символом которых он был. Сицилийцы игнорируют советы диетологов, утверждающих, что горячий хлеб вреден для желудка, для них он – лакомство, причем лакомство «барское», «господское», услада синьоров. Тот факт, что горячий хлеб исторически воспринимался большинством населения как абсолютная роскошь, деликатес, изысканное яство, которое крестьянин не мог себе позволить, красноречиво иллюстрирует сицилийская поговорка: «*Si-vvo fari mpuariri u bbaruni, pani sauru e-mmascarruni!*» («Разорится даже барон, если будет

есть горячий хлеб и макароны»)³⁹. Удивительно, но такое отношение к горячему хлебу, своими корнями уходящее в глубокую архаику и апеллирующее к древней традиции, до сих пор живо в сознании и подсознании большинства населения острова, что и детерминирует высокую частотность выпечек.

За поддержание традиции приходится платить: пекарни на рынках открываются раньше остальных в городе. Как правило, первую партию теста пекари ставят в 3–4 часа утра, в булочной на Капо – в 2 часа ночи, (в Палермо в среднем это происходит в 6–7 утра), поскольку всхожесть теста на муке из твердых сортов пшеницы и на натуральных дрожжах требует большего времени, нежели «скороспелое» тесто на основе муки из мягких сортов и на пивных дрожжах. Последнюю вечернюю партию хлеба «рыночные» пекарни также ставят позже всех: на Вуччирии и Капо – в 7–8 часов вечера, на Балларо – в 7 вечера, тогда как в среднем по Палермо последняя закладка приходится на 5–6 часов пополудни. При этом если городские булочные имеют фиксированный час закрытия, торговля хлебом на рынках продолжается если и не до последнего клиента, то до окончания реализации в основном финальной порции выпечки.

Владельца булочных на рынках, отвечая на наши вопросы о социальной принадлежности покупателей, подчеркивают, что они обслуживают клиентов самого широкого социального диапазона – клиентами этих булочных являются представители как самых бедных слоев населения (вплоть до бродяг и неимущих иммигрантов, густо населяющих улицы старинных рыночных кварталов), так и самых обеспеченных: банкиры, профессора, предприниматели, служащие высокого ранга, не ленящиеся зачастую приезжать издалека, чтобы таким образом приобщиться к традиционной архаичной гастрономической культуре Сицилии.



Таким образом, в число потребителей хлебной продукции на исторических рынках входят или те, кто прибегает к хлебу как к основному средству насыщения, или те, кто радуется возможности обрести здесь, пусть и за более высокую цену, нечто традиционное, изысканное, вкусное, трудно обретаемое в других частях города. Более того, отметим, что, невзирая на их большую по сравнению с «ординарными» видами хлеба стоимость, «исторически традиционные» виды хлеба настолько востребованы, что булочные зачастую просто не успевают удовлетворять запросы покупателей, и это вынуждает владельцев хлебных лавок останавливать очередность приобретения и заранее принимать заказы на те или иные виды хлеба.

Мы задавали вопрос о причинах «нерасширения» производства практически всем владельцам булочных-пекарен в ареале исторических рынков. Показательно, что все опрошенные из числа «рыночных» пекарей единодушно заявляли о «нежелании предавать политику семьи», о «необходимости сохранения традиции», о том, что «хлеб должен делаться как раньше». Эти ответы, при всей их сентиментальности, тем не менее, выказывают желание профессионалов, занятых в сфере производства хлеба, противостоять современным тенденциям глобализации, падения качества, уничтожения традиции в угоду современным веяниям и сохранить то, что досталось им в наследство от предков.

До сих пор в контексте разговора об исторических рынках мы касались культуры повседневности и повседневных продуктов питания. Теперь же целесообразно затронуть роль рынков в поддержании традиций праздников и ритуалов. Ранее мы уже останавливались подробно на этой проблеме на примере одного праздника – Дня поминовения усопших<sup>40</sup>, сейчас же мы хотим осветить ситуацию в целом, посмотрев на функции истори-

ческих рынков сквозь призму сохранения локального кондитерского, «сладкого» наследия.

Прежде всего следует помнить, что кулинарная традиция в Сицилии, особенно в том, что касается многочисленных и разнообразных *così duci* (букв. – сладкие вещи) – кондитерских изделий – еще недавно была полностью сакрально-детерминированной и всецело подчинялась календарю религиозных (а иногда и языческих) праздников. Не существует в Сицилии сладостей вне праздников: каждое лакомство – суть сакральный символ того или иного торжества. И не только. Роль и место в сознании и жизни сицилийцев того поистине огромного ассортимента сладостей, который существовал на острове, совершенно справедливо оценивал Э Онофрио, сицилийский историк и этнограф XIX в. Уместно привести здесь его слова: «В Сицилии... все праздники, большие и малые, кроме Карнавала, имеют религиозный характер; но мы же понимаем, что религия является поводом, святым поводом, чтобы помочь спасти видимость; истинной, конечной, настоящей целью является возможность предаться кутежам, обжорству. Хотите пример? Нет религиозного праздника в Сицилии, который не имел бы... соответствующей ему сладости» («Tutte le feste e festicciole particolari, tranne il Carnevale, hanno un carattere religioso; cioè, intendiamoci bene, la religione è un pretesto, un santo pretesto che serve a salvare le apparenze; ma lo scopo vero, ultimo, reale, è quello di far baldoria, di gozzovigliare. Ne volete un esempio? Non c'è festa religiosa in Palermo che non abbia... il suo dolciume occasionale»)<sup>41</sup>.

Действительно, исторически все сладости были «расписаны» по праздникам. Так, например, марципаны (*frutta della matorana* или *pasta reale*) и «сахарных кукол» (*pupi ri zuccharu*) по традиции делали на День поминовения усопших, знаменитые *cannoli* – трубочки с творожным кремом – в Карнавальную неде-

лю, не менее знаменитый сицилийский деликатес – творожный торт *cassata* – на Пасху; круглый пирог в форме бублика с начинкой из инжира – *bucciddati* – на Рождество; слепленные из слоеного теста в форме женской груди с начинкой из творожного крема сладости, именуемые *minne di Sant'Agata* («груди Св. Агаты»), увенчанные «соском» из вишенки, а также *uliveddi di Sant'Aita* («оливки Св. Агаты» из марципановой массы) – к празднику этой святой, длившемся с 1 по 5 февраля; разнообразные характерные печенья с миндалем и так называемые *muffuletti duci* (сладкие булочки) – ко дню Св.Мартина (11 ноября); *sfinci di cucuzza* (жареные сдобные лепешки из тыквы) – на день Св. Иосифа (19 марта); наконец, сладкую *cuccia* (кутью) с творогом или без него – к празднику Св. Лучии (13 декабря) и т. д.

В последние 20–30 лет в барах и кондитерских все чаще стали появляться в продаже все эти сладости вне «привязки» их к соответствующим датам и поводам, но главную роль в десакрализации традиционных сладостей и нарушении их «календарной детерминированности» играют супермаркеты, где все эти деликатесы присутствуют теперь практически круглогодично. В первую очередь, это касается таких десертов, как *cannoli*, *cassata*, *frutta della martorana*, ставших своеобразными сицилийскими гастрономическими сувенирами и из сакральных символов превращенных в элемент повседневного питания.

Согласно нашим полевым материалам, единственным местом, где сицилийские сладости появляются на прилавках в «нужные», «положенные» сроки, в полном соответствии с традиционным календарем, являются именно исторические рынки. Речь идет не только о широко известных сладких символах таких «больших событий», как Рождество, Пасха, Новый год, День поминовения усопших, встречающихся в продаже и за пределами рынков. Мы хотим сейчас остановиться на обнаруженных нами

сладостях, также приуроченных к этим торжествам, но по каким-то причинам «выпавшим из оборота» и ушедшим в небытие. Они еще живы в памяти населения, особенно старшего поколения, но превратились в раритеты, которые вне рынков достаточно редко можно встретить в кондитерских или барах. Также в число этих интереснейших этнографических находок на исторических рынках входят кондитерские блюда, «соотнесенные» с менее «значимыми» праздниками, производство которых в наши дни также почти полностью сведено к нулю.

Так, на Балларо и Капо, нами был зафиксирован такой изыск, как, например, рождественская *affuca parrini* – напоминающие «хворост» палочки из сдобного дрожжевого теста, обжаренные в кипящем масле или в свином жире (название данного изделия переводится как «удави-священника» и требует комментариев: по одной версии, сладость настолько вкусна, что не привыкшие к излишествам представители клира могут запросто подавиться от жадности, согласно второй, – поскольку «людям церкви» запрещено пить вино, поглощение изделий из теста всухомятку чревато бедой).

Также на одном прилавке Балларо нам повезло обнаружить *cavatuna* – старинный тип печенья ко дню Св. Каталдо (27 января); тесто замешивают на основе обжаренных молотых орехов и миндаля, с добавлением сахара, муки, меда, яичных белков и большого количества пряностей, среди которых, наряду с ванилью и корицей, главную роль играет черный молотый перец, после чего нарезанные из теста полоски запекают в духовке на свином жире.

За несколько дней до Рождества 2010 г. на трех прилавках на Капо нами были встречены традиционные для этого праздника *crispeddi di risu* – сладкие рисовые обжаренные, а потом запеченные лепешки, которые автор не видел со времен своего

детства: много лет назад их в конце декабря предлагали уличные торговцы, и уже тогда они были редким товаром в магазинах и булочных.

Также на Капо у одного торговца было обнаружено редкое в наши дни рождественское печенье с хулиганским названием *strunzi d'Angilu* («ангельские какашки»); оно было типичным для Палермо еще в середине XX в. Печенье сделано в виде квадратиков из теста с обильным добавлением лимонной корки и покрыто в готовом виде сахарной глазурью; очевидно, белый цвет последней и позволил народной фантазии соотнести печенье с ангелами.

В канун праздника Св. Иосифа – едва ли не самого любимого в Сицилии святого – и на Балларо, и на Капо нами были обнаружены в готовом и сыром виде так называемые *gnocculi di San Gisepi* («клецки Св. Иосифа»). Речь идет о блюде, напоминающем пончики, – колечки из переплетенных косичкой полосок сладкого теста жарят в обильном масле или свином жире и припудривают в готовом виде сахарной пудрой. Данное блюдо, по воспоминаниям пожилых информаторов, готовили (и оно достаточно широко встречалось в продаже) лет 40–50 назад. Эта сладость также известна под многими другими диалектальными именами, одно из которых, что примечательно, – «уши Аммана», что непосредственно указывает на связь с миром иудейской культуры. Нам представляется, что здесь мы имеем дело все же не с прямым алиментарным заимствованием – хотя иудейская община в Сицилии относилась к числу наиболее крупных в Европе, и культурные контакты христиан и иудеев на острове были весьма тесными и активными<sup>42</sup>. Скорее речь идет об опосредованном, косвенном, обусловленном уже упоминавшимся ранее фактором принадлежности Сицилии к единому пласту средиземноморской культуры.

У этих же продавцов летом мы увидели на прилавках и *milidda* – анисовые бисквиты ко дню Св. Бьяджо, епископа Себастьянского (5 июля), преданные забвению в наши дни, но популярные несколько десятилетий назад, а также *panuzzi di Santa Cataria* – «хлебцы Св. Катерины», которые готовили ко дню этой святой (8 июля) – булочки с начинкой из тушеной тыквой с миндалем, корицей и ванилью, разделившие участь *milidda*.

И, наконец, на Балларо, лишь у одного торговца, опять же в канун праздника Св. Иосифа, были обнаружены характерные для этой даты *mpanatigghi* – сладкие пирожки с мясом в форме полумесяца, примечательные тем, что мясной фарш (свиной и говяжий) начинки обильно приправляется шоколадом или сахаром. Такое нетипичная комбинация ингредиентов дает основание эксперту по арабским заимствованиям в сицилийской кухне Т. Д'Алба подозревать «восточные корни» данного блюда<sup>43</sup>. Заметим также, что это далеко не единственное блюдо сицилийской кухни, где «несладкий» ингредиент, в частности, мясной, сочетается с шоколадом, сахаром или какао; достаточно вспомнить, например, *pastizzu di carne* – еще один вид сладких мясных пирожков, *sancielu duci* – сладкую кровяную колбасу с цукатами и изюмом. Список «находок» можно было бы продолжать, но рамки данной работы накладывают определенные ограничения, поэтому остановимся также и на другого рода кондитерских «открытиях», сделанных на исторических рынках.

До сих пор речь шла о сакральных сладостях, «доживших» до наших дней или сохранных в живой человеческой памяти как недавнее социогастрономическое явление. Но по нашим наблюдениям и на основании подробного анализа в 2010–2011 гг. ассортимента ряда кондитерских, баров и прочих мест «появления» праздничных сладостей в Палермо, включая рынки, именно последние оказались тем своего рода заповедником, где мы

зафиксировали необычайно широкий ассортимент сладостей – раритетов, производство и потребление которых прекратилось многие десятилетия назад, и упоминание о которых не всегда можно встретить даже в специализированных кулинарных книгах.

Так, например, никто из владельцев баров и даже кондитеров-профессионалов не смог нам сказать, что представляет собой *iris* (ирис), обнаруженный у двух торговцев сладостями на Балларо. Речь идет о древнем десерте, который посвящали Св. Лео-олука – покровителю Корлеоне и одному из весьма популярных в Палермо святых, день которого праздновали 1 мая. Сладость готовили следующим образом: пласт за пластом слоеного теста промазывали шоколадным кремом и накладывали один на другой, полученную многослойную «конструкцию» щедро обваливали в панировочных сухарях и на мгновение опускали в большое количество кипящего оливкового масла (раньше, в соответствии с сицилийской древней традицией – в свиной жир). Примечательно, что обнаруженный нами *iris* был изготовлен в «положенное» время, в первых числах последнего месяца весны.

Не можем не похвастаться еще одним открытием: в одной из лавочек на Балларо нами была зафиксирована такая редкость, как *feddi di cancellieri* – кондитерское изделие, форма и название которого предельно загадочны. Об этой сладости, исчезнувшей, по сведениям различных кулинарных изданий, из гастрономического оборота Палермо более века назад, известно лишь одно – что она с XVII в. представляла собой фирменное блюдо монастыря при Церковном трибунале Палермо (*Badia del Cancelliere*), монахини которого изготавливали сладость на продажу в канун Пасхи. Буквально название этого раритета переводится с сицилийского диалекта кровожадно и непонятно как «ломти верховного судьи». Но оно становится совсем интригующим, если вспомнить, что слово *feddi* означает также и «ягодицы». При этом сла-

дость, внешне представляющая собой два соединенных по полюсам ломтя бисквита в форме полусферы с выступающей между ними полосой начинки на основе абрикосового варенья и яичного крема, действительно напоминает эту часть тела. Но одновременно, как отмечают это некоторые исследователи, в том числе и Дж. Кория, это кондитерское изделие обладает также пугающим сходством и с женскими половыми органами, что явно указывает на более древние и языческие корни этой якобы «родившегося» в монастыре лакомства<sup>44</sup>.

Еще одним нашим сладким «открытием», снова на Балларо, была *froschia* – творожная запеканка к Пасхе древнейшего происхождения. Сведений о ней мы не нашли даже у такого эксперта сицилийской кухни, как П. Корренти; второй глубокий знаток вопроса, уже неоднократно упомянутой Дж. Кория, лишь упоминает эту сладость и ее ингредиенты, не приводя в точности рецепта ее приготовления в силу незнания его<sup>45</sup>. В состав сладости входят творог, сахар, большое число яиц, натертый свежий несоленый сыр *sacciocavallo*, щепоть корицы и горсть листьев мяты, а также небольшое количество молотых сухарей, требующихся, чтобы придать массе большую плотность. Как рассказал нам торговец, в семье которого еще сохраняется традиция изготовления этого блюда, *froschia* запекали в очаге либо обернув несколькими слоями листьев инжира прямо в золе, либо в форме, обмазанной свиным жиром.

Мы привели выше лишь несколько примеров наших «сладких» открытий, но ими отнюдь не исчерпывается список сакральных гастрономических традиционных раритетов, обнаруженных нами на исторических рынках. Рамки данной работы не позволяют раскрыть полностью тему сицилийских сладостей, поскольку она настолько обширна, что заслуживает самостоятельного исследования.



Говоря о сладостях как «знаках» праздников и торжественных ритуалов, нельзя игнорировать и тему «оформления» этих праздников на рынках, а шире – и тему эстетики рынков в целом, которой мы ранее вскользь затрагивали, говоря о праздновании Дня поминовения усопших в Сицилии<sup>46</sup>. Отдавая себе отчет в том, что данная тема крайне трудна для анализа и описания, мы, тем не менее, хотим хотя бы вкратце коснуться ее, тем более что она, что удивительно, никогда не попадала в фокус внимания исследователей.

Дух театральности на рынках присутствует всегда: сам процесс купли-продажи содержит много игровых моментов, «актеры» (продавцы, а часто и покупатели) действуют по давно отрепетированному, традиционному сценарию, «декорации» призваны выгодно оттенить предлагаемый товар и психологически ввести потенциального покупателя в игру, из созерцателя превратив его в активного участника процесса, и т. д.

Именно поэтому первое, что надлежит делать ежеутренне каждому продавцу на рынке, это *parari* или *armari 'a putia* – обустроить или украсить витрину с товаром. Как сказал нам продавец фруктов на Вуччирии, владелец одной из старейших «точек» на рынке: «Эту работу ты не то чтобы делаешь или выдумываешь, она рождается вместе с тобой, передается тебе с момента твоего появления на свет. Каждое утро, когда я 'ставлю' экспозицию, в зависимости от сезонов, я комбинирую разные цвета – это касается и фруктов, и овощей, и зелени. В конце, когда ты завершил работу, добавил зелени среди фруктов, получается потрясающая картина... 'U scaffiatu – это такой тип 'украшательства', декорирования, самый древний, так умеют 'подать товар' только самые старые 'заведения', как наше, которым больше 80 лет. Там много надо чего уметь. Например, использовать красный тент, чтобы 'добавить цвета' товару, когда ярко светит солнце или наобо-

пот, идет дождь...» («Questo lavoro non e' che si fa o si inventa, nasce co me dal momenta della tua apparsa in questo mondo. Io tute le matine, quando faccio la 'vetrina', dipende dai periodi di stagione, si accoppiano i colori sia per la frutta, sia sulle vedure e sia sugli ortaggi. Alla conclusione di tutto, quando si finisce di addobbarer, mettendo un po' di verde in mezzo alla frutta, viene fuori un quadro eccezionale... 'Uscaffiatu e' un tipo di arredamento piu' antico che hanno solo le botteghe come la nostra con piu' di ottant'anni di attivita'. La tenda e' rossa per dare piu' colore al tipo di luce che usiamo noi quando c'e' il sole o quando piove»).

Схожие вещи говорит еще один продавец фруктов, молодой торговец с Балларо: «... С этим сюда приходят, этому не научишься сам, надо родиться с этим в крови... Когда помидоры помещаешь рядом с зелеными стручками гороха, сразу поражаешь взгляд, это не то, если бы ты положил морковь рядом с томатами. Фрукты надо укладывать 'горкой', это создает эффект избытия... если кабачки ставить вертикально, а не класть, они напоминают букеты цветов. То же касается и спаржи – ее сразу видят тогда. Посмотри, как красиво – морковь и рядом латук. А еще мы кладем рядом кабачки и баклажаны по контрасту цветов. Ящики с фруктами помещаем 'лесенкой' по прилавку, чтобы у покупателя было чувство, что все это добро – его. И у нас есть секретное оружие, наш красный зонт: когда его пронизывает солнце, под ним и апельсины, и клубника становятся такими красивыми. Но не все используют красные зонты и тенты, а только те, кто работает здесь век или два...» («Con questo qua si viene, non ci si puo' insegnare, occorre nascere con questo senza ... Mettendo vicino il pomodoro rosso e i piselli verdi si ha un colpo d'occhio diverso che mettere le carote vicino al pomodoro. La merce 'a montagna' da un'altro colpo d'occhio. Le zucchini messe belle in alto, invece che coricate, sembrano un mazzo di fiori. Lo stesso gli asparagi. Le carote

insieme all'insalata verde, guardi che bell'occhio che da'. Peperoni e melanzane li mettiamo assieme perche' allora I colori si distinguono meglio. Le cassette le mettiamo da salire a scendere, «a scala»bper far capire al cliente che tutto questo e' gia' roba sua. Messe. Un'altro bel segreto che abbiamo, una nostra arma segreta e' il nostro ombrellone rosso: arrivando la luce del sole con questi ombrelloni le arance, le fragile sembrano piu' colorite, piu' belle. Ma non tutti fanno uso di tendon e ombrelloni rossi, ma solo chi ci sta qua un secolo o due...»).

Ему словно вторит третий информатор, с исторического рынка Борго Веккьо: «Надо уметь разбивать цвета, как делали наши деды» («*Bisogna spezzare i colori come hann'fatto i nostri nonni*»).

Данные интервью подтверждают наличие некоторых отработанных веками традиционных канонов декорирования (красный цвет, стандарты композиции, характерные хроматические сочетания), абсолютную продуманность экспозиции товара, полное отсутствие случайности, спонтанности, причем, по словам респондентов, продуманность во многом автоматическую, профессиональную, поскольку унаследованную.

Важную роль в оформлении всего «рабочего места» торговца вместе с товаром, помимо тентов и огромных матерчатых зонтов, играют прилавки, которые ставят на открытом воздухе под углом в сторону покупателя, металлические крючья, на которые подвешивают гроздья фруктов или куски мяса и которые драпируют гирляндами искусственной зелени, добавляя им также то здесь, то там какой-то один пластиковый фрукт.

Мясники сегодня используют, наряду с открытыми деревянными прилавками с мясом и старинными колодами для рубки, и холодильные камеры, «вынесенные» на улицу, которые стараются получше задрапировать, закрывая их разрисованными от руки самодельными рекламными плакатами. А вот рыботорговцы экспонируют все богатство морей традиционно, по ста-

ринке, на колотом льду, на мраморных прилавках (*bbalata*), продуманно перемежая красные куски тунца и алые барабульки белыми кальмарами, розовыми креветками и серо-голубыми тушками рыбы различных видов, и оживляя всю экспозицию пучками изумрудных водорослей, золотистыми лимонами и пурпурными стручками жгучего перца.

Между прочим, только у торговцев рыбой на исторических рынках жив архаичный обычай, отмеченный еще Питре, – украшать прилавки с «мясом» тунца букетами красных гвоздик или роз (у *piscaloru* в городских «точках» продажи рыбы мы подобной практики не зафиксировали)<sup>47</sup>. О причинах подобного уважения к тунцу мы будем говорить ниже.

Несомненно, кроме эксплуатации уже упомянутых характерных композиции товара и определенной хроматической гаммы, на рынках, в целях усиления экспрессивности товара и «приближения» покупателя к нему, широко используется и принцип «гласности», когда покупатель словно вовлекается в неформальные отношения с продавцом и уже соучаствует, наряду с последним, в манипулировании товаром. Речь идет об использовании торговцем определенного поведенческого кода, а именно, о «вынесении на улицу», на публичное созерцание, процесса разделки мясных туш или рыбин, которые свежуют, потрошат и рубят прямо в присутствии потенциальных клиентов.

Широко используется и электрический свет цветных гирлянд, причем отнюдь не только в вечерние часы, а часто с самого утра – подсветка заставляет играть цвета товара и бросает отблески с тентов на витрины, создавая праздничную атмосферу на рынке и вне праздников или торжественных дат.

Непременная составляющая общего антуража рынков – отмеченные печатью времени потемневшие семейные фотографии в глубине складских помещений или на стенах домов; вос-

ковые и гипсовые фигурки святых; старинные вывески; яркие, сделанные от руки рекламные плакаты на картоне; расписные элементы традиционных сицилийских повозок (задки и боковые стенки), умело «вписанные» в декорации торгового места; глядящие на покупателя повешенные на улице старинные же картины на дереве и жести в стиле трогательного народного «примитивизма» с каноническими сюжетами: Святое семейство, Дева Мария, Младенец Иисус, барашек с женским лицом, Св. Роланд, поражающий непропорционально маленьких мавров; пожухлые печатные изображения рыночных рядов в прошлом. Добавляют колорита звуки сплетающихся воедино традиционных сицилийских народных мелодий (аккордеон, флейта, варган) и тягучих «жестоких романсов» конца XIX – начала XX вв., которые глушат крики торговцев.

В дни праздников на рынках все становится еще ярче: улочки и переулки перегораживают цветные гирлянды, бумажные и пластиковые, они же, наряду с серпантинном, обвивают прилавки, выстилаемые цветной бумагой. Конфетти густо покрывает камни мостовых, товар помещается в «гнезда» из цветных бумажных или деревянных стружек и опилок. Иллюминации прибавляется: в изобилии зажигаются цветные лампочки и фонарики, даже в дневные часы. Появляются изображения святых, их гипсовые фигуры, часто в человеческий рост, которые словно «несут вахту» возле прилавков с товаром, украшенным букетами цветов.

Говоря о праздничности и атмосфере театральности, царящей на исторических рынках, нельзя проигнорировать и такой мелофонетический аспект их «бытия», как крики торговцев, рекламирующих свой товар.

В начале данной работы мы уже затрагивали феномен *(a)bbanniate*, служащих акустической сопровождающей ежедневно разворачивающихся процессов купли-продажи. Мы не соби-

раемся в данной работе подвергать глубокому анализу «корни» и «состав» (*a)bbanniate*, тем более, что данная тема уже многократно представляла объектом исследования со стороны ряда маститых ученых<sup>48</sup>. Ограничимся лишь беглым обзором этого явления.

(*A)bbanniate* продолжают звучать на всех трех избранных нами исторических рынках, с прежней силой и размахом – на Капо и Балларо, в меньшей степени – на Вуччирия, где некоторые торговцы теперь «кричат» только по просьбе туристов и за деньги. Тексты «криков» в основном архаичны и представляют собой переданные по наследству не менявшиеся «речёвки», в которых коррекции подвергается только наименование меняющейся со временем денежной единицы оценки товара (так, на смену бытовавшему в XVIII в. сольдо пришел франк, его сменила лира, а ее – евро; впрочем, многие (*a)bbanniate* содержат и сегодня указание цены в старых денежных единицах). Основное назначение (*a)bbanniate* – прославление товара, выявление его достоинств, привлечение к товару внимания покупателей. Обратимся к некоторым примерам.

Так, на Балларо торговец рыбой, раскладывая на колотом льду свежую сайру, кричал: «*A ddu liri, a ddu liri! Custardeddi ruossi! Sunnu cu sapur'i frauli sti custardeddi! Pari chi frauli su sti custardeddi! A ddu liri! Ma chi ciauru chi fannu!*» («По две лиры, по две лиры! Крупная сайра! У нее вкус клубники, у этой сайры! Похожа на клубнику эта сайра! По две лиры! Ай, какой у нее аромат!»).

Часто крики продавца призваны сократить дистанцию между ним и покупателем и вовлечь последнего в неформальные отношения с продавцом, в своего рода игру, целью которой является сбыт товара. Так, на Капо продавец рыбы и различных «рыбопродуктов», перекрикивая окружающих, хрипло распевал рифмованные похвалы своему товару: «*Taliatila ch'e' bbiva, surra e tunnina! E lu culuri di la cirasa avi, ch'e' bbiva! Surra e tunnina! E lu*

*ventu mi l'annaca e lu sulì me l'asciucca, ch'è' bbiva! Surra e tunnina! E tu manciasti surra e io tunnina, semu a la pari fin'a ddumani matina! Surra e tunnina!»* («Посмотрите, они живые, эти *surra* (соленое и засушенное брюшко тунца) и *tunnina* ('мясо' тунца)! И у них цвет черешни, такие они живые! И ветер их качает, и солнце их освещает, такие они живые! И ты ел *surra*, а я – *tunnina*, и мы с тобой на равных до завтрашнего утра! *Surra* и *tunnina!*»).

Нередко (*a*)*bbanniate* звучат достаточно фривольно и исполнены солёным по смыслу содержанием, явно указывающим, что они были некогда адресованы женской аудитории, что, в свою очередь, опровергает тезис о мужской гегемонии среди покупателей на рынках в прошлом. Так, зеленщик на Балларо, обращаясь к прохожим, «выпевал»: «*Signura, mi sta rumpennu tutti l'ova di lattucchi! Lattuchi c'annu vieru l'ova, lattuchi!*» («Синьора, вы мне разобьете все 'яйца' латука (т. е. нижнюю, черешковую часть этой салатной культуры. – О.Ф.) (Подразумевается: «если не возьмете мой товар. – О.Ф.)! Мой латук и вправду имеет яйца, синьора!»). Он же прославлял достоинства лежавших на его прилавке бананов: «*Oh signura vadassi chi l'aiu bbella, tisa e longa ogni bbanana! E cchi ssu ciurusu sti bbanani! A tri soldi u chilu!*» («Синьора, только гляньте, какой у меня красивый банан, какой он длинный и крепкий! Бананы, бананы, какие они у меня ароматные! За три сольдо килограмм!»).

На Капо рыботорговец зывал, адресуясь уже к мужской аудитории покупателей: «*Taghia, taghia, taghia, taghia! Bbaccalareddu, baccalareddu a quattru lireddi, a quattru lireddi, taghia! E u baccalareddu i donna Razia e ccu lu saggia non si sazzia! Taghia! Bbaccaluru, bbaccaluru! U baccaluru i donna Razia e ccu lu saggia non si sazzia! Taghia!*» («Налетай, нарежай! Соленая треска, соленая тресочка за четыре лирочки! Нарезай! Это тресочка донны Грации, и кто ее испробует, не насытится! Налетай! Что за тре-

сочка у донны Грации – кто ее испробует, не насытится! Нарезай!»). (Следует иметь в виду, что в Сицилии треска является символом женских прелестей. – О.Ф.).

Подобные (*a*)*bbanniiate* заставляют вспомнить М. Бахтина с его отсылками к эпохе Средневековья, к «коллективному веселью народной толпы на городской площади», к сферам «шутки», «игры», «веселья», часто фривольного, скабрёзного, «раблезианского» характера<sup>49</sup>.

Сами торговцы говорят о том, что (*a*)*bbanniiate* унаследованы ими от предков. Еще одно доказательство того, что это меллофонетическое явление во всех его конкретных проявлениях рождено не сегодня, а есть результат сохранения вербальной культурно-профессиональной традиции прошедших эпох, приводят литературные источники. Достаточно обратиться к текстам профессиональных «криков» бродячих торговцев в Палермо в XIX в., зафиксированных в литературе, в частности, в трудах Дж. Питре<sup>50</sup>, и можно легко убедиться в базовом сходстве старинных и сегодняшних образцов, строящихся по одному принципу, с использованием одних и тех же характерных выражений<sup>51</sup>.

Вновь возвращаясь к разговору об исторических рынках и их роли в сохранении локальной культурной традиции, нельзя не упомянуть о таком феномене, как «уличная кухня» (*cucina di strada*) – своего рода традиционном сицилийском «фаст-фуде», зародившемся в недрах рынков и неразсторжимо с ними связанном.

Речь идет о системе питания, которая как с гастрономической точки зрения, так и с точки зрения принципов ее организации относится к числу особых архаичных, уникальных и необычайно интересных категорий в контексте традиционной сицилийской кухни<sup>52</sup>.

«Уличная кухня» предполагает готовку еды на открытом воздухе, на мангалах, на грилях или в котлах, часто в присутст-



вии клиента, который и потребляет еду также на улице, преимущественно стоя, в основном без столов, стульев, тарелок и приборов (но может также забрать ее с собой). Но так в Сицилии готовят и подают многие виды пищи, которые, однако, не относятся в народном представлении к «уличной кухне». Поэтому отметим, что одной из основных ее детерминант является половая принадлежность как продавцов/поваров, так и покупателей – это мужская кухня, предназначенная для мужчин.

Каждая «точка» «уличной кухни» представляет собой небольшой прилавок (*bancone*), как правило, складной и на колесах, и переносной источник «живого» огня/углей, на котором повар, он же продавец, стряпает какое-то одно свое «фирменное» блюдо («уличная кухня» предполагает узкую специализацию поваров); при этом повар может готовить как из своего «сырья», так и из «сырья» клиентов.

«Уличную кухню» отличают ярко выраженные вкус и запах; она не просто взывает к обонятельной и вкусовой чувствительности ее потребителя, а прямо-таки поражает ее. На последней характеристике надо остановиться особо, поскольку она является важнейшим знаковым кодом в системе социогastrономических символов.

О том, что современная массовая «пищевая» культура предполагает стирание многих прежних черт, присущих традиционной кухне, в том числе запаха и вкуса, тяготея к «стандартности», «стерильности» и «безликости», неоднократно писали специалисты по истории питания<sup>53</sup>. Причина этого, полагает П. Кампорежи, автор многих трудов по данной тематике, рассматривавший «чувство запаха» и «чувство вкуса» в их исторической ретроспективе как сакральное и профанное отражение взаимоотношений человека с природой, с людьми и с божественным началом, в том, что наши «рот и нос чутко реагируют на изменения в моз-

гах, в свою очередь вызванные изменениями в социуме»<sup>54</sup>. В силу этого очевидно, что в наши дни сильные, острые, «очевидные» запахи и вкус еды зачастую отвергаются в соответствии с изменившимися социофизиологическими и гастрономическими стандартами чувствительности<sup>55</sup>. Соответственно, в выборе той или иной еды «решающее мнение» все чаще начинает принадлежать нашим не вкусу или обонянию, но зрению, четко улавливающему все новейшие и модные тенденции, не в последнюю очередь – через посредство СМИ<sup>56</sup>. Подытоживая сказанное, уместно в этой связи вспомнить мнение К. Леви-Стросса, полагавшего, что кухня представляет собой язык, прибегая к которому и на который общество бессознательно переводит собственную структуру и через посредство которого даже обнаруживает, также не осознавая этого, собственные противоречия<sup>57</sup>.

Если говорить о Сицилии, отметим, что традиционная ярко выраженная острота гастрономических вкусов и запахов, присущая этой локальной кухне, и сегодня во многом детерминирует ее сохраняющуюся индивидуальность и специфичность, особенно в сравнении с кухнями других итальянских и европейских регионов. Это отмечают этнологи и специалисты по истории питания, равно как и то, что эта ее законсервировавшаяся во времени «обонятельно-вкусовая выразительность» является маркером сохранения традиционности сицилийской культуры в целом<sup>58</sup>.

Правда, утверждать, как это делают многие патриоты Сицилии, что традиционная сицилийская кухня на сегодняшний день продолжает оставаться неизменной и адекватной кулинарно-гастрономическим моделям прошлых веков, по многим причинам трудно. Достаточно упомянуть тот факт, что в последние годы наметилась тенденция к формированию «высокой» сицилийской кухни<sup>59</sup>, правда, ограниченной рамками ресторанного питания. По замыслу пионеров этой новой и модной волны, «вы

сокая кухня» должна базироваться на заимствованных новейших кулинарных технологиях, разработанных Ф. Адриа Акостой и прочими гениями мировой гастрономической практики, при которой финальный кулинарный продукт максимально далеко отстоит от исходного сырья, а главный акцент в блюде делается не на вкусовые (ароматические) свойства продукта, а именно на технологические особенности переработки и трансформации материала. К этой тенденции истинные мастера-виртуозы сицилийской гастрономической традиции, такие, как кондитер Р. Албикокко (R. Albicocco), шоколатье мирового уровня Дж. Каппелло (G. Cappello), ресторатор и кулинар широкого профиля Р. Кашино (R. Cascino), относятся с большой долей иронии и насмешливого скептицизма.

Возвращаясь к теме «уличной кухни», отметим, что ее обонятельно-вкусовая выразительность является экстраординарной даже для Сицилии и указывает на архаичность и традиционность этого вида пищи, апеллирующей, по мнению исследовательницы Ф. Джалломбардо, к «прошедшим временам и к архаичным информативно-коммуникативным нормам и кодам поведения»<sup>60</sup>.

Как мы уже сказали, «уличная кухня» есть «детище» исторических рынков, где и сконцентрирована большая часть ее «точек» (т. е. в кварталах исторического центра городов), хотя они встречаются и за пределами рынков по всей Сицилии, как правило, в народных кварталах (например, если говорить о Палермо, то в последние годы «точки» «уличной кухни» возникли и в таких новых районах города, как Борго Нуово и С.Е.Р., населенных пролетарскими и «социально низкими» слоями населения – основными потребителями такой кухни<sup>61</sup>). В целом блюда «уличной кухни» являются маркерами «народной еды», но на практике адепты этой системы питания, особенно в наши дни, в

социальном отношении относятся к самым разным слоям населения (на этом мы остановимся ниже).

Если говорить о способе готовки, то в основном в «уличной кухне» преобладают жареные блюда, но также есть немногочисленные вареные. Меню этой кухни на рынках в каждом городе Сицилии включает в себя строго определенный набор блюд, причем их ассортимент не претерпел существенных изменений в исторической ретроспективе (некоторые блюда, в прошлом считавшиеся «уличными», например, кровяные колбаски, с течением времени перешли в разряд «общедоступных»).

Итак, к числу «канонических» блюд «уличной кухни» в Сицилии относятся следующие: *stigghiuola*, *mussu*, *quarumi*, *frittula*, *pani ca meusa*, *babbaluci* (основанных на мясном «сырье»), *puippu vugghiutu*, *saiddi a bbeccaficu*, *surra*, *rizzi* (блюда из рыбы и морепродуктов), *favi sicchi in umitu*, *caidduna* и *caciocciuli 'mpastietta*, *pullanchielli*, *ficurinnia*, *muluna rrusci* («растительные» блюда, овощи и фрукты). Отметим, что приведенный «список» касается Палермо, в прочих городах острова меню «уличной кухни» может несколько отличаться, хотя и незначительно.

Первое из таких блюд, *stigghiuola*, наиболее распространенное и известное из кушаний уличной кухни, играющее для сицилийцев роль некоего символа собственной этнокультурной идентичности, в наши дни готовят только в Палермо. Оно представляет собой телячьи кишки, жареные на вертеле, в готовом виде посыпанные солью и сдобренные лимонным соком; на Рождество и Пасху таким же образом готовят кишки ягнят и козлят. Кишки приобретают на бойнях в ближних пригородах Палермо, причем, согласно традиционным нормам, *stigghiuolaru* (повар и продавец этого блюда), должен помочь забойщику в забое скота. Далее кишки, предварительно промытые в соленой воде, нанизывают на вертел (сиц. – *spito*), чередуя их с полосками

белого нутряного жира (*cuddura bbianca*). Жарят *stigghiola* либо заранее дома утром (и потом разогревают), либо позже на месте продажи; в любом случае это блюдо появляется на улицах в первые часы пополудни и не задерживается позже 7–8 часов вечера. Связано это с тем, что в основном *stigghiola* играет роль своего рода «перекуса» по дороге домой для тех, кто работает в одну или две смены.

Это блюдо считается самым древним из всех деликатесов «уличной кухни»; о нем в своих трудах упоминает знаменитый фольклорист XIX в. Дж. Питре. Ученый пишет, что *stigghiola*, наряду с жареным тунцом, морскими ежами и вареными улитками, появлялась на улицах в канун праздника Св. Петра и Павла (29 июня) в самых старинных районах Палермо – Калсе и Борго, и именуется это кушанье «древним по происхождению» (*di origine antica*)<sup>62</sup>. Исследователь также добавляет, что «...народ, в особенности мужчины, очень охоч...» до этого блюда («*il popolino, specialmente maschile ne' e' molto ghiotto...*»)<sup>63</sup>.

Если *stigghiola* едят всегда в горячем виде, то *u mussu* подают холодным. Это мясное блюдо состоит из измельченных кусков остуженной отварной обрезки с говяжьих зареза, голяшки и рульки, а также хрящей, субпродуктов (вымени, половых органов быка), соединительных тканей. При продаже нужную порцию *u mussu* сдабривают солью и лимонным соком и подают на листках промасленной или пергаментной бумаги.

Вареным блюдом является и *'a quarumi* (в более архаичном варианте – *caudumi* или *caldum*) – смесь говяжьих внутренностей, ливера (легких и сердца), требухи, кишок, сальника и рубца (блюдо, напоминающее «обжорку», которую продавали описанные В.В. Гиляровским торговки на Хитровом и Смоленском рынках в начале XX в.). Название его восходит к архаичному греческому *cholades* (кишки, внутренности) и обнаруживает явное созвучие с

немецким *kaldaumen* и датским *kaldun*, обозначающими те же части животного<sup>64</sup>. Это блюдо готовят в котле в присутствии клиентов, и мясной ингредиент варится вместе с морковью, помидорами, сельдереем, чесноком и луком. Образовавшийся бульон наливают покупателю в пластиковые тарелки, из которых его и полагается пить без помощи ложек, а куски подают на четвертушках промасленной бумаги и едят их руками. Часто клиенты приходят со своими ёмкостями – канистрами и судочками – чтобы унести порции *a quarumi* домой. Надо отметить, что если *stigghiuola* встречается и за пределами исторических рынков, то *u mussu* и *'a quarumi* готовят исключительно на рынках.

В число «канонических» мясных «фирменных» уличных блюд входит также *'a frittula*, которым торгуют тоже только на исторических рынках. Это блюдо – едва ли не самое сложное по своему приготовлению из всех уличных деликатесов. В качестве сырья для него берутся все мясные остатки и обрезки, которые мясные магазины и бойни могут предложить *u frittularu* (повару/продавцу этого блюда) после разделки туш, причем используются одновременно обрезки свинины, говядины, баранины, козлятины и конины. Все эти фрагменты предварительно обжаривают на медленном огне в огромных железных чанах в большом количестве свиного топленого жира (сиц. – *saimi*, важного кулинарного элемента сицилийской кухни). Затем образовавшиеся твердые шкварки долго проваривают в котле. Наконец получившиеся пружинистые комочки помещают под пресс и оставляют там до тех пор, пока конечный продукт не предстанет в виде единого монолита. Поскольку как первая, так и вторая и третья операции требуют больших затрат времени, готовка на этих этапах происходит, как правило, дома. На «точке» *u frittularu* режет получившийся зельц на фрагменты и держит их в металлической емкости с подогревом; по просьбе клиента извлеченная горячая пор-

ция сдабривается солью, перцем и лимонным соком и передается потребителю на листке бумаги или прямо в руки. Бело-красные скатерки, покрывающие прилавок *u frittularu*, служат таким же характерным опознавательным знаком для клиентов, как и клубы пахучего дыма, поднимающиеся над лотком *u stigghiularu*.

Мясное блюдо «уличной кухни», которое готовят исключительно в Палермо, – *u pani ca mieusa* (хлеб с селезенкой), или *vastiedda*. Оно также «выходит» за пределы исторических рынков и встречается и на «точках» «уличной кухни» в городе. Данное блюдо стряпают прямо на месте продажи; для его приготовления крупно рубят говяжью селезенку, легкие, трахею, а затем образовавшийся фарш обжаривают в большом количестве свиного жира в сковородах. Подают клиенту готовый горячий фарш внутри хлебца (*muffuliettu*), и иногда также дополняют его ломтиками сыра *sacciocavallo* и творогом. *Вастиедда* с дополнением называется *maritata* (замужняя), без добавления сыра и творога – *schietta* (пустая, незамужняя); во втором случае фарш сдабривают, помимо соли и перца, большим количеством лимонного сока<sup>65</sup>.

И, наконец, к числу мясных блюд «уличной кухни», правда, с некоторой оговоркой, можно отнести и улиток, именуемых в Сицилии *babbaluci* (от перс. – *babus*). Их жарят в масле или варят в собственном соку, но и в том, и в другом случае – с добавлением томатов, чеснока, петрушки и обильных пряностей (жареные улитки готовят аналогичным способом и в Тунисе, где их именуют *babuci*). Этих моллюсков класса брюхоногих стряпают в присутствии клиентов, которые достают «тело» улитки из скорлупы при помощи зубочистки. Улитки в «уличном приготовлении» остаются «мужским» блюдом в течение всего года, за исключением 13 и 15 июля, когда Палермо празднует «дни Св. Розалии» – покровительницы города. В эти дни *babbaluci* превращаются во «всемирную еду», приготавливаемую дома и в рес-

торанах, а к готовым улиткам, продаваемым на улицах с лотков в котлах или сковородах, открывается «доступ» и женщинам.

Если говорить о рыбных блюдах «уличной кухни», то в их числе, в первую очередь, надо упомянуть, как мы уже сказали, *puippu vughiuttu* – вареного осьминога. Его продают на всех исторических рынках Палермо, но самым известным и вкусным считается *puippu vughiuttu*, приготовленный на Вуччирии; его повар и продавец Паоло, который уже упоминался выше, – седьмой в роду потомственных *puipparu* (осьминожников). Готового горячего осьминога разделявают на прилавке, на огромных характерных расписных керамических блюдах, обильно поливая лимонным соком, и втыкают в каждый кусочек зубочистку. Особым деликатесом, абсолютно табуированным для женщин, считается иссеченная на куски и плавающая в чернильной жидкости голова осьминога.

Особого внимания заслуживает такое блюдо, как *saiddi a bbeccaficu* (сардины а-ля *беккафико*), название которого интригует всех исследователей сицилийской кухни. Дело в том, что *беккафико* (клеватель инжира) – маленькая птичка из семейства воробьиных, в силу чего не совсем понятно, какое отношение она имеет к свернутых колечком и связанных ниткой обезглавленным сардинам, нафаршированных панировочными сухарями, изюмом и кедровыми орешками, которые жарят в обильном масле в чану, предварительно переложив кольцами лука и лавровыми листьями, прямо в присутствии клиентов. Знаток сицилийской гастрономии П. Корренти, цитируя маркиза В. Мортилло, автора кулинарной книги XVII в., считает, что название вызвано внешним сходством свернутого кольцом рыбка и маленьких птиц<sup>66</sup>. Другой знаток истории сицилийской кухни, Дж. Кория, полагает, что наименование блюда вытекает из аналогии приемов готовки птиц и рыб, а также, что название рыбного блюда есть во-



площение народной мечты о недоступных простому люду гастрономических изысках для господ – фаршированных птичках<sup>67</sup>. Но как бы то ни было, *saiddi a bbeccaficu* представляют собой единственное «уличное» блюдо, которое принадлежит не только «уличной кухне», но которое готовят в Сицилии и дома, и в мелких ресторанчиках.

Такое название древнего блюда «уличной кухни», как *surra* (от арабск. – *sorra*), строго говоря, подразумевает два кулинарных варианта готовки тунца. Первый (непосредственно *surra*) предполагает жарку на гриле жирных брюшек этой рыбы, второй – *surra frita* (букв. – жареная сура) – парадоксальным образом не имеет ничего общего с жаркой: блюдо представляет поданную в холодном виде отварную голову тунца, сдобренную лимонным соком, перцем и солью.

Замыкают «рыбный ряд» блюд «уличной кухни» *rizzi* – морские ежи, которых подают в сыром виде, открытыми и сдобренными лимонным соком, и которые, наряду с их продавцами, представляют собой объект охоты со стороны *guardia costiera* (береговая охрана) и полиции, в виду того, что прибрежные воды Сицилии не отличаются чистотой, а также потому, что браконьерская добыча ежей ведется варварски и не оставляет молодому поколению *rizzi* шансов на взросление и выживание. Тем не менее ежей широко продают, в основном на Балларо', но также и за пределами рынков – например, в Монделло, пляжной элитной зоне Палермо.

Среди овощных блюд «уличной кухни» в первую очередь надо упомянуть *favi sicchi in umitu* (тушеные сухие бобы). Их замачивают накануне вечером дома, а на рынках тушат в котлах с луком, базиликом, петрушкой на свином сале (жире). Такое блюдо, как *caidduna* представляет собой жареные на гриле стебли съедобного репейника в панировке, тогда как *sasciucciuli 'm'pas-*

*tietta* – это жареные в панировке на гриле артишоки. Наконец, замыкают ряд блюд «уличной кухни» *pullanchielli* (*puddanchied-di*) – вареные в котлах початки кукурузы, *ficurinnia* – очищенные от игл плоды опунции, и ломти *muluna russi* – арбуза.

Тот факт, что «уличная кухня» органично связана с историческими рынками, подтверждают и данные топонимики Палермо. Так, например, очевидна связь между *via Caldumai* на Капо и таким блюдом, как *'a quarumi*. То же самое касается и вареных кровяных колбасок (*sanguinazzu*), как острых, так и сладких, – их изготавливали в переулке Колбасников (*vicolo Sanguinazzai*) на Балларо. Расположенный на этом же рынке *vicolo dei Pieduzzi* (переулок Ножек) взял свое название от вареных окороков козленка – уличного блюда, упомянутого Дж. Питре, но ныне исчезнувшего из кулинарного «обращения»<sup>68</sup>. Неудивительно, что «ножки» входили в число уличных, а, следовательно, мужских блюд – козел был воплощением Дионисия, символом мужских сил и напрямую увязывался с идеей плодородия, производительности, репродуктивного начала.

Мы позволили себе привести столь подробное описание всех яств «уличной кухни» именно для того, чтобы показать, насколько разные по своему исходному сырью, по методам и технологиям приготовления блюда оказались объединенными в рамках одной единой социогастрономической категории.

Исследователь Ф. Джалломбардо, едва ли не единственная из всех сицилийских антропологов усмотревшая в феномене «уличной кухни» объект серьезного научного анализа, предприняла попытку очертить гендерно-детерминированные гастрономические «границы» этого феномена. Вследствие этой попытки оказалось, что далеко не все то, что готовится и продается из съестного на улице, подпадает под определение *cucina di strada*.

Так, например, как это показали и результаты наших опросов, *panielli* (традиционные сицилийские бобовые и гороховые лепешки), *sfinziuni* (*сфинчоне* – сицилийский вариант пиццы с анчоусами), *pani cunzati* (сдобренный хлеб – ломти хлеба, пропитанные оливковым маслом, посыпанные солью, перцем, рублеными чесноком и оливками), многочисленные и разнообразные моллюски в приготовленном и сыром виде, каленые каштаны, вареный в чанах картофель, печеные на гриле перцы, разрезанные на ломти цитроны (*pirittuna*) и дыни (*muluna*), казалось бы, и продаются на уличных лотках, но к числу блюд уличной кухни не относятся. Почему? Да потому, что, согласно народным традиционным поведенческим нормам, их могут потреблять все: мужчины и женщины, старики и дети, богатые и бедные<sup>69</sup>.

О том, что подобные нюансы доступны лишь «посвященным» – специалистам или местным уроженцам – свидетельствует, например, подробное описание блюд, которые англичанин М. Форт обнаружил на историческом рынке Борго Веккьо в Палермо, и которые он все ошибочно «гуртом» отнес к числу «уличных блюд» (*street cuisine dishes*). И если в отношении вареного в морской воде осьминога, тунца на гриле и классических жареных телячьих потрохов (*stighghiola*) это было совершенно справедливо, то *spiedini* (своего рода шашлык из мяса) и *сфинчоне* выпадали из этого списка, поскольку приобретение и потребление данных блюд на улице «разрешены» также женщинам<sup>70</sup>.

Правда, приходится констатировать, что в последние годы наметились некоторые изменения «границ» меню «уличной кухни». Так, например, поскольку Сицилия и Палермо, в частности, стали объектом массовой иммиграции из стран Африки, Азии и Латинской Америки, на улицах, и особенно на рынках, в последние пять лет начали появляться «точки быстрого питания», которые обслуживали мигрантов и были «ответом» на их

социогастрономические запросы. На этих «точках» стали готовить блюда, не входившие в сицилийское «каноническое» меню уличного питания (например, ребра барашка или куриные бедра на гриле), причем «точки» функционировали в неурочные для местного населения часы, в обед или поздним вечером. Постепенно эти блюда, не бывшие изначально «уличными», снискали популярность и у аборигенов, и теперь можно наблюдать случаи потребления их сицилийцами, причем в основном мужчинами, что наводит на мысль о возможности включения их в ассортимент уличной кухни.

Но остается все же не до конца ясным, согласно каким критериям и принципам «уличная кухня» оказалась исторически выделенной в особую социогастрономическую категорию, и что повлияло на отбор и включение тех или иных блюд в ассортимент этой кухни. Остается констатировать лишь тот неоспоримый факт, что единственным абсолютным маркером данного своеобразного и архаичного феномена традиционной сицилийской культуры является гендерная принадлежность сопричастных ему «персонажей»; «уличная кухня» – кухня мужская. Она представляет собой альтернативу домашней кухне, символом которой является стол, и находится к ней в полярной оппозиции, ибо в последней царят и готовят женщины.

В системе «уличной кухни», повторимся, нет приборов, нет столов и стульев, там едят стоя и руками, часто обильно запивая еду вином или пивом, там нет также привычных (домашних) регламентирующих норм поведения, там не соблюдаются нормы чистоты и порядка, и там правят и готовят для мужчин исключительно мужчины, объединенные своеобразным кодексом «свободы» и «равенства» и проживающие минуты купли-продажи, готовки продукта и его потребления в атмосфере сугубо мужской автономии.

Факт существования в социально-гастрономической практике Сицилии подобной мужской кухни и в целом наличие биполярного принципа разделения кухонь на женскую и мужскую – или, выражаясь языком К. Леви-Стросса<sup>71</sup> – на «эндокухню» и «экзокухню» – доказывает сохранение в этом регионе древнейшей культурной традиции, восходящей к глубокой архаике<sup>72</sup>. Напомним, «эндокухня» ассоциируется с женщинами, базируется на вареной пище, приготовляемой в кастрюле или котле, ее вектор «направлен» на дом, и она призвана скрепить внутренние связи узкого круга семьи и домочадцев. Что до мужской «экзокухни», то она ориентирована на «внесемейного», «внешнего» потребителя за пределами фамильного клана (сакральные торжества, банкеты, призванные объединить членов локального коллектива, и т. д.), и ее основой являются жареные на вертеле/гриле или запеченные блюда

В Сицилии подобное биполярное разделение систем питания по гендерному принципу еще четко прослеживалось в начале второй половины XX в., особенно в сельской местности или в народных кварталах городов. Так, женщины «курировали» повседневные трапезы, базовыми блюдами которых были супы и паста (макаронные изделия) во всех возможных модификациях ее приготовления, т. е. вареные блюда, а также поминки, которые в Сицилии представляли собой весьма «закрытое» сакральное действие, участие в котором часто ограничивалось членами семейного клана и ключевыми блюдами которого были, как уже говорилось выше, бульон и вареная курица<sup>73</sup>.

Мужчины же сосредотачивали в своих руках готовку на таких «открытых» для локального коллектива торжествах, как свадебные, пасхальные и рождественские трапезы – а также на поминках по *mortu virgineddu* (умерших молодыми, умерших девственниками)<sup>74</sup>, ибо традиция предписывала рассматривать

их кончину как праздник, а посему такие поминки приравнивались к праздничным торжествам, с соответствующей коррекцией меню. Основным блюдом мужских трапез было жареное или запеченное мясо.

Но во второй половине XX в. и в наши дни, когда сицилийская социокулинарная традиция претерпела значительные изменения, и домашние трапезы, особенно в дни торжеств, зачастую сменились банкетами в ресторанах, а приготовленные дома блюда – «казенными» покупными, когда, более того, весьма сдали свои позиции, даже в сельской местности, поминальные трапезы – *consolo*, подобное гендерно-ролевое, а, следовательно, и социокулинарное разделение систем питания ушло почти полностью в небытие.

Необходимо также отметить, что уже упомянутое нами выше господство мужчин на исторических рынках и в «уличной кухне», в частности, есть органичное порождение «маскилистского» по своему характеру сицилийского социума и отражение воплощенного в жизнь традиционного и архаичного, исконно сицилийского абсолютного и основополагающего принципа бытия: «Мужчина должен работать, а женщина – оставаться дома»<sup>75</sup>. Принципа, который в последние два десятилетия в силу ряда экономических и социальных причин, обусловивших изменение ролевых стандартов, психологических установок, женской и мужской ментальности, гендерно детерминированных стереотипов поведения в семье и социуме, во многом утратил в сицилийском обществе свою былую значимость.

В свете упомянутых выше изменений в сицилийском обществе тем более ценным с антропологической точки зрения является обнаружение и констатация на «исторических рынках» Палермо весьма разветвленной сети «точек» «уличной кухни» как сохраненной квинтэссенции почти утраченной в области

архаичной социокулинарной дихотомии и реликтов традиционной сицилийской культуры в целом в ее материальных и нематериальных проявлениях.

Как мы уже говорили, сложно очертить принципы, согласно которым те или иные блюда исторически вошли в меню «уличной кухни». Интерпретация их «знаковости» до сих пор не представляла объектом научного анализа. И все же позволим себе предположить – исходя из ярко выраженной гендерной окрашенности феномена «уличной кухни» – что одни ее гастрономические символы имеют, так сказать, «универсальный» характер, тогда как другие поддаются расшифровке и «читаются» в контексте сицилийских реалий, мифов и поверий.

Проще всего в данном случае с мясными блюдами на вертеле и вареной кукурузой – и початки, и шампуры апеллируют к фаллической символике. Не менее красноречивым символом считается и артишок с характерной для него «головкой», венчающей прямой и толстый стебель. Не случайно в сицилийском диалекте одно из названий артишока – *capozzula* (букв. – *головка*, от лат. *caput* – *голова, конец*)<sup>76</sup>. По народным сицилийским поверьям, артишок, с одной стороны, вызывает жажду и побуждает выпить вина, а с другой – «горячит нутро» и «согревает гениталии», что делает его бесспорно продуктом, предназначенным для мужчин. Так, один из характерных криков торговцев артишоками – это подтверждает Дж. Кория<sup>77</sup> – содержит достаточно «солёный» призыв, адресованный мужчинам: «Accatta, ca' ti scalda 'a minchia!» (Покупай, разогреешь себе...!).

Потребление репейника и бобов, также, по поверьям, способствует «винопитию»; как гласит сицилийская поговорка, «*sarduna amari e favuzza caliatu sdivacari tutta 'a cannata*» (горький репейник и тушеные бобы осушат весь бочонок).

Аналогичные качества приписывали и *babbaluci*: считалось, что улитки «зовут» вино, потребление которого относится к числу безусловно мужских привилегий. О том, что народное сознание увязывало улиток именно с вином, свидетельствует своеобразная и достаточно саркастическая сицилийская поговорка: «*Cu mancia babbaluci e vivi acqua, sunati li campani pirchi e' mortu*» (Кто ест улиток и пьет воду, по тому впору звонить в колокола, ибо он умер). Но в первую очередь за *babbaluci* в народной культуре исторически закрепились репутация мощного афродизиака (распространенная в Палермо поговорка с очевидным эротическим подтекстом гласит: «*Babbaluci a sucari e donni a vasari 'un ponni mai saziari*» (Съеденных, /дословно – высосанных. – *О.Ф./* улиток и исцелованных женщин никогда не бывает слишком много).

Красный цвет (ломти арбуза) в традиционной сицилийской колористике считается репродуктивным, сугубо мужским. Употребление в пищу вареного осьминога и морских ежей, по бытующим и сегодня в Сицилии поверьям, способствует повышению мужской потенции. (Правда, непонятно, почему к числу уличных, т. е. запретных для женщин блюд, не относятся в таком случае моллюски, также обладающие свойствами афродизиаков?)

Тунец играет роль «мужского» блюда в контексте историко-этнографических реалий в Сицилии, в частности, обряда добычи тунца. Эта практика осуществлялась с древнейших времен своего рода «бригадами» под руководством *начальника* (*rais*), что показательно, именовалась *mattanza* (убийство, от исп. *matar* – убивать) и выполнялась только мужчинами. При этом до участия в этой ночной ловле, которую предваряли и сопровождали особыми молитвами, характерными песнопениями и ритуальными криками, допускались только избранные и прошедшие своего рода проверку на крепость и выносливость, поскольку финальный этап операции предполагал скоординированный забой



рыбы ножами на том отгороженном сетями участке акватории, на который рыбаки загоняли стаи тунца и который именовался «камерой смерти» (сиц. – *culica, circuma*). Ловля тунца, особенно в ее заключительной «кровавой» стадии, считалась настолько мужским и сакрально-«кастовым» делом, что женщины не допускались ни до разделки туш на берегу, ни до дальнейшей обработки мяса тунца. В силу этого в фольклоре и сознании сицилийцев этот вид рыбной ловли является своего рода эталоном «маскулинности» и имеет четкую коннотацию с миром мужчин.

Дерзнем предположить, что и все виды внутренностей животных и требухи, столь широко используемые в уличной кухне, являются «мужским продуктом» в силу той связи, которая у всех народов с древнейших времен существовала между охотой и/или забоем скота и мужской брутальностью, а в Сицилии – между работой вообще и миром мужчин, в частности.

Сложно что-либо утверждать в отношении плодов опунции. Почему в очищенном виде они становятся «мужским продуктом», если при этом их свободно продают кому угодно неочищенными и на рынках, и в магазинах? Не исключено, что их ассоциирование с мужским началом связано с тем, что в прошлом синьоры досыта кормили своих батраков этими плодами в период сбора винограда, с тем, чтобы воспрепятствовать тем наедаться «винными ягодами»; очевидно, что батраками были мужчины, поскольку большинство работ в сельской среде Сицилии за пределами дома выполнялись именно представителями сильного пола.

Интересно присутствию котла (чана) в контексте «уличной кухни». Казалось бы, котел, будучи традиционной и неотъемлемой принадлежностью женской кухни, неся особую знаковую нагрузку и являясь архаичным символом женского лона, совершенно неуместен в мужской по своему духу и природе сицилийской уличной кухне. И все же его присутствие там неслучай-

но. Очевидно, что в этом случае «работает» древняя символика котла как средоточия клана, рода, единых корней – понятий, весьма актуальных в Сицилии, где до сих пор очень сильны патриархальные внутри- и межклановые связи. В поисках параллелей уместно вспомнить, что и на Севере Италии, в такой архаичной с точки традиционной культуры области, как Фриули, котел играет роль магического оберега, символа единства клана, более того, символа мужского<sup>78</sup>; аналогична и не менее важна роль котла и в кельтской мифологии<sup>79</sup>, и в древних верованиях некоторых кавказских народов, например, абхазов.

Вернемся вновь к тому, о чем мы уже говорили выше: мужчины – не только абсолютные «авторы» уличной кухни, но и ее абсолютные потребители; согласно локальным нормам, любое женское присутствие и участие в этой системе питания неприлично и табуировано. (Табуировано до такой степени, что даже если «запретную» пищу на улице приобретает мужчина, а рядом с ним стоит женщина, с которой он собирается разделить трапезу, то это чревато для нарушителя запрета красноречивыми взглядами, а часто и вербальными или жестовыми инвективами со стороны окружающих.)

Правда, существуют и некие любопытные исключения. Табу снимается в течение двух месяцев в году, в июле и августе, когда в Сицилию массово начинают возвращаться на летний период эмигранты. Вот в это время традиция допускает потребление блюд «уличной кухни» и женщинами, поскольку предполагается, что в их числе могут быть и эмигрантки, для которых эти трапезы – своего рода символическое приобщение к культуре предков.

Кроме того, табу «аннулируется», когда к продавцу «уличной кухни» обращается «очевидная» иностранка, «инородность» которой не вызывает сомнений. (Правда, автор данных строк бы-

ла свидетелем ситуации, когда на Балларо' продавец *стиггьолы* отказал девушке-голландке в покупке ею еды, сопроводив отказ словами: «'A fimmina po mancia ca!» (Женщины здесь не едят!). Но эти исключения не посягают на универсальность характера запрета.

Кстати, необходимо отметить, что более жестким табу предстает как раз на исторических рынках как в более ригидной и консервативной среде, тогда как в городе, особенно в последнее время, сфера «уличной кухни» претерпела определенные инновативные изменения. Так, как показывают результаты наших полевых исследований, среди покупателей стали иногда попадаться и представительницы женского пола. Правда, по свидетельству продавцов-поваров «уличной кухни», их не так много, речь идет только о молодых девушках и только о тех случаях, когда еду покупает разнополая компания, т. е. когда женское «участие в процессе» как бы оправдывается и уравнивается мужским присутствием. В основном запрет снят в отношении *pani sa mieusa*, опунций и арбуза, тогда как другие классические блюда «уличной кухни» по-прежнему остаются мужскими.

Иногда кажущиеся инновации в том, что касается сферы «уличной кухни», оказываются на поверку ложными. Так, например, когда перед продавцом на улице останавливается машина, водитель которой приобретает еду, немедленно поглощаемую внутри машины женщиной, ситуация, при всей ее кажущейся революционной новизне (женщина, допущенная до потребления «мужских» блюд), остается классически неизменной: платит мужчина, и именно он «держит» контакт с другим мужчиной (продавцом); наличие машины (отгороженного микрокосма) делает факт нарушения табу (допущения женщины в мужской мир и поглощения ею «запретной» еды) как бы невидимым, а следовательно – как бы несуществующим.

Приведенные выше примеры свидетельствуют о том, что социогастрономическая реальность «уличной кухни», при всей сохранности ее как традиционного института, не является абсолютно статичной категорией. Настоящее время вносит свои коррективы, и изменения, которые претерпевает эта система питания, отнюдь не исчерпываются расширением состава ее потребителей с гендерной точки зрения или изменением городской географии распределения «точек» ее локализации. Есть и некоторые другие модификации.

Если ранее пик потребления блюд «уличной кухни» приходился на зиму, то сегодня, в силу роста благосостояния населения и появления у семей второго дома (в деревне, горах или на море), усилилось летнее приобщение к такого рода еде, которую приобретают «навынос», для поглощения на лоне природы.

Если ранее такая кухня относилась к категории будничной, то сегодня, на фоне консюмеризма и изменения практики социогастрономического поведения населения в целом, зафиксирован рост ее потребления в воскресные и праздничные дни, что свидетельствует о начале превращения ее из еды каждодневной, «профанной» в некий гастрономический раритет.

Нельзя игнорировать и значительное расширение социальной базы сегодняшних потребителей «уличной кухни». Обратимся к примеру Палермо. Ранее число «сторонников» этой кухни ограничивалось пролетариями, ремесленниками, и, в целом, представителями тех слоев, которые в Сицилии именуются *u ropolinu* (букв. – народец, простецы). Сегодня же, в силу локализации исторических рынков с их высокой концентрацией «точек» «уличной кухни» в районах исторического центра города, где расположен и университет города, и Академия изящных искусств, и многие другие образовательные центры, а также банки, к ним прибавились и служащие, и студенты, и широкие слои интеллигенции.

Полевые материалы показали, что не брезгают этой едой и представители так называемого *Palermo-bene* (благополучного Палермо) – выходцы из буржуазно-аристократических кварталов города, для которых периодическое приобщение к «народной» пище связано с острыми (в социальном и гастрономическом смысле) ощущениями, с необычностью ситуации.

Кроме того, за блюдами «уличной кухни» настолько прочно закрепилась слава самых типичных из всех локальных гастрономических раритетов, что их дегустация в рамках посещения рынков входит теперь в число мероприятий, которые аборигены (туристические гиды, а иногда и местная администрация) предлагают гостям Сицилии, причем часто на самом высоком уровне. Также, как показали наши опросы, блюда «уличной кухни» весьма пришлись по вкусу и иммигрантам, число которых в Сицилии и в Палермо, в частности, достигает высоких показателей. Так, например, *a quarumi* приобретают многочисленные мигранты из стран Севера Африки и мусульманских стран<sup>80</sup>. Все вышeperечисленное подтверждает тот факт, что «уличная кухня» сохраняет свои позиции особой и архаичной категории в контексте сицилийской традиционной системы питания.

Наконец, в завершение нашего исследования нельзя не упомянуть и еще об одном социокультурном феномене, напрямую связанном с темой исторических рынков и их роли в консервации традиционности, в том числе и в сфере гастрономической. Речь идет об институте «рыночной кухни» – многочисленных маленьких ресторанчиках, тавернах, тратториях, остериях, существующих, наряду с «точками» уличной кухни, в ареале каждого рынка, в которых нашла прибежище уходящая в небытие повседневная сицилийская непрехотливая и недорогая «народная кулинария».

О местонахождении этих заведений, рассчитанных только на «своих», знают либо местные, либо истинные ценители традиционной сицилийской кухни; случайные посторонние зачастую просто не могут обнаружить эти «точки», а найдя – не осмеливаются туда зайти. Подобные крохотные, на 3–4 столика, мрачно-ватые заведения, внешне напоминающие низкопробные «забегаловки» (отсутствие вывесок, голые стены, посыпанный опилками пол, пластиковые столы и стулья, дешевые тарелки, а то и вовсе лотки из станиоля, бумажные стаканчики), на деле представляют собой своего рода «заповедники», где еще можно встретить блюда, ставшие сегодня раритетами. Эти блюда не были удостоены чести быть включенными в ресторанное меню и исчезают даже из повседневного рациона «народных кварталов», под влиянием алиментарной моды променявших их на инновативные заимствования. Тот факт, что совокупность этих блюд сохраняется сегодня преимущественно на рынках, и дает основание некоторым исследователям объединить их в единую категорию «рыночной кухни» (*cucina di mercato*), которую не следует смешивать с описанной выше «кухней уличной».

Выбор в маленьких ресторанчиках скромнен: ежедневно имеется всего 3–4 «дежурных блюда». В их число входят, например, *polpette di carne* (мясные котлеты) или *polpette di sarde* (рыбные котлеты из сардин) – жареные (*fritte*) или тушеные в томате (*al sugo*); традиционный салат из помидоров, анчоусов, кусочков холодного вареного мяса и базилика; *sfinciuni* (сфинчоне) – сицилийский вариант пиццы, с луком и помидором или картофелем и помидорами; различные «местные» виды блюд на основе *пасты* (макаронных изделий) – *pasta con le sarde* (паста с солеными сардинами), *pasta con i vrocchi arriminati* (макароны с цветной капустой в кляре, кедровыми орешками, изюмом и филе соленых анчоусов), *annelleti al forno con le melanzane* (своего рода

пельмени круглой формы с мясной или творожно-шпинатной начинкой, переложенные ломтями баклажанов и запеченные в духовке), и некоторые другие блюда.

В этих маленьких заведениях на исторических рынках подают весь диапазон знаменитых сицилийских традиционных «жаренностей» (*friggiotterie*), которые исчезают из повседневности городов острова (в Палермо, например, вне рынков осталось всего несколько мест, где их еще «правильно» делают). Так, например, здесь можно встретить *panelli 'i ceci* – лепешки из гороховой муки, *arancine* – обжаренные в кипящем масле колобки из вареного риса с разнообразными начинками (мясной, масляно-сырной, гороховой); *vrocchi m'pastedda* – цветную капусту в кляре, также обжаренную в масле; аналогичным образом приготовленные *sciuri i cuccuzi n'pastedda* – соцветия тыквы; *cazzilli* – картофельные крокеты в панировке, обжаренные до золотисто-коричневого цвета, и т. д.

Народная кухня всегда изобиловала овощными блюдами – дешевыми и достаточно элементарными в приготовлении, которые сегодня еще можно встретить в окрестностях рынков. Среди них, в первую очередь, заслуживают внимания *caponata* (от лат. *сауропа* – трактир): сицилийский народный деликатес, *трактирная еда* – тушеные с базиликом, луком, чесноком, томатом, каперсами в кисло-сладком соусе (уксус и сахар) предварительно обжаренные баклажаны, и *mulinciani 'nfurnati* – те же обжаренные баклажаны, но затем запеченные в духовке с луком, чесноком, томатной пастой домашнего приготовления, орегано и сыром. Помимо них, подают еще один сицилийский изыск – *'a frittedda* – тушеные артишоки с бобами, горохом, чесноком и луком.

Есть и еще более простые блюда: например, *cipolla arrostita* – жаренный на гриле (или запеченный в духовке) белый сладкий лук; жареная тыква в кисло-сладком соусе со странным

названием *ficatu ri setti canola* (печень семи струй), понятным только в контексте реалий Палермо, – некогда у фонтана Гарраффелло с семью струями воды собирались уличные продавцы овощей, торговавшие, среди прочего и тыквой – *печенью для бедных*; перец в различных модификациях его приготовления: предварительно запеченный, очищенный от кожуры и превращенный в фарш, из которого делаются котлеты; запеченный и тушеный в кисло-сладком соусе с чесноком, каперсами и большим количеством панировочных сухарей; «филе» пропеченных перцев, залитое кисло-сладким маринадом; фаршированные хлебным мякишем и тушеные перцы; по такому же принципу приготовленные артишоки, помидоры, оливки и картофель и многие другие овощи. Пока эта кухня еще жива и будет жива, очевидно, до тех пор, пока с рынков не перестанут приходить ее «потребители», – те, чьи предки утоляли этими блюдами голод, те, для кого она вкусна, привычна и востребована.

Но все эти маленькие заведения знамениты не только своей кухней, а еще и тем, что в них продолжают играть в *'u tossu* – старинную игру, которая раньше была широко распространена в народных кварталах всех сицилийских городов, а сегодня сохранилась только в ареале исторических рынков<sup>81</sup>. Дж. Питре, которому вторит еще один исследователь народной культуры, Л. Де Симоне, усматривал в *'u tossu* прямое заимствование из арсенала древнеримских забав<sup>82</sup>.

Что же представляет собой эта сугубо мужская сицилийская игра, которая начинается в тавернах в ранние полуденные часы и длится там часто до глубокой ночи? Она предполагает как минимум четверых участников, но чем больше число игроков она охватывает, тем более «живой» и «интересной» считается, лишь бы их число было четным. Игроки садятся за стол, и каждый из них заказывает для начала по бутылке вина. Далее «ве-



душий» – самый пожилой либо самый молодой участник игры – дает сигнал к началу игры, прибегая к ритуальной формуле: «*Tussamu! Tossu iu! Una, rui e ttr!*» (Бросаем! Бросаю я! Один, два, три!) – и все участники выбрасывают на пальцах то число, которое каждый задумал. «Ведущий» суммирует «номера», и, начиная с себя, по часовой стрелке ведет отсчет по «головам» игроков, останавливаясь на том, на кого выпадает последнее число полученной суммы.

Этот счастливец становится *patronu* (хозяин), тогда как остальные именуется *sottu* (те, кто внизу). *Patronu* получает выигрыш – право выпить вино и право распоряжаться судьбами *sottu*. Он может пропустить свой ход и вообще не пить, «сберегая» вино до следующего своего выигрыша, может угостить остальных участников либо назначить им дополнительные «круги» игры, может выпить вино в «один присест» или растянуть удовольствие на три «приема». Если *patronu* старается приложиться к бутылке в четвертый раз, остальные пресекают его попытку, прибегая к забавной старинной формуле: «*Fermiti truonu ca Ggesu Christu si fici uomo, ora pigghia e ppaia na bbutighia*» (Прекрати греметь, гром, Иисус Христос уже стал человеком, бери и плати еще за одну бутылку), побуждая его увеличить винный «фонд». В целом необходимо отметить, что все, что говорится во время игры, все команды либо комментарии, представляют собой интереснейшие старинные вербальные клише и не допускают какой-либо импровизации<sup>83</sup>.

После того как *patronu* решает судьбу своего вина, «ведущий» вновь дает команду к *'u tossu*, т. е. к «выбросу» на пальцах игроками различных чисел и к новому просчету «по головам» получившейся суммы. Очевидно, что к концу игры участники ее бывают мертвецки пьяными. За тем, чтобы обильные возлияния не привели к летальному исходу и за состоянием здоровья игро-

ков следит, как правило, владелец заведения, в стенах которого проходит игра. Согласно традиционному принципу, в Палермо звучащему как «*ttri qquaitti e 'na azzusa*» («три четверти вина и газировка»), вино можно и разбавлять, чтобы оттянуть быстрое опьянение игроков. В этом случае воду хозяин дает «от себя»; иногда он предоставляет и скромную закуску. Хозяин также вправе поставить даровое вино «от себя» тому участнику игры, который оказывается постоянно в проигрыше и вынужденно остается трезвым, вызывая оскорбительные нападки остальных игроков, но хозяин также, по правилам, вправе вмешаться в ход игры в случае каких-либо форс-мажорных обстоятельств.

Начиная с 60-х гг. XX в. правила игры претерпели некоторые изменения, во многом связанные с тем, что вместо вина зачастую в игре стало фигурировать пиво. Так, например, перестало считаться зазорным «*fari palummi*» (тошнить в случае перепоя), что раньше полагалось огромным позором, не возбраняется «пропустить» еще парочку бутылок по «своей воле», вне состояния игры, тем ее участникам, кто хочет «добавить». В некоторых случаях вместо «*u toccu*» игра теперь называют *giru i bbirra* (пиво по кругу) и в ней, вместо пальцев руки, «индикатором» числа стали карты. *Patronu* во многом утратил свои ранее абсолютные права, зато они расширились у прочих участников игры.

И все же «*u toccu*» и сегодня апеллирует ко многим аспектам традиционности в прошлом Сицилии. Во-первых, к правам и «свободам» мужчин на острове и тем мужским союзам, о которых мы вспоминали в контексте разговора об «уличной кухне». Во-вторых, речь идет о пережитке древнего игрового действия, восходящего к эпохе архаики; не случайно многие исследователи усматривают прямую связь между «*u toccu*» и *коттабом* – популярной в Древней Греции застольной игрой, основанной на мужском винопитии (по утверждению специалистов, *коттабза-*

родился в Сицилии и лишь оттуда был «экспортирован» в Грецию)<sup>84</sup>. В-третьих, игра несет в себе следы той жесткой социальной иерархии и духа подчинения, которыми были пронизаны сельские социумы Сицилии и ее народные кварталы – не случайно Дж. Питре в своем едва ли не самом главном труде «Обычаи и ритуалы, поверья и суеверия сицилийского народа» описывал *'u toccu* в главе «Мафия и закон *омерта*»<sup>85</sup>, а исследователь-антрополог конца XX в. Дж. Дэвис считает *'u toccu* ничем иным, как формой «игрового воспроизводства социально-криминальных взаимоотношений в руральных обществах Южной Италии и Сицилии»<sup>86</sup>. Более того, на наш взгляд, эта ролевая «силовая» игра, действительно воспроизводящая поведенческие социальные модели господства-подчинения, в целом должна рассматриваться в более широком (как хронологически, так и географически) контексте мужских «крутых забав», принятых и распространенных в кругах если и не околоскриминальных, то, по крайней мере, в мужских анклавах, апеллирующих к духу брутальности и гипермужественности. Достаточно вспомнить в этой связи стоящую в едином ряду с *'u toccu* игру «в веревочку», распространенную в пенитенциарной системе многих стран мира, или описанную С. Довлатовым в рассказе «Голос» игру «Тигр идет», которой развлекались охранники Усть-Вымского лагеря в Коми<sup>87</sup>.

\* \* \*

Мы многократно задавались вопросом: почему сицилийские исторические рынки являются тем «питательным бульоном», в котором так хорошо сохраняются и культивируются традиции? Ответ непрост, ибо речь идет о множестве факторов, определяющих этот «консервирующий» характер рыночной среды. Образно говоря, феномен «исторических рынков в Сицилии»

представляется нам огромным айсбергом, и мы в контексте данной работы всего лишь коснулись немногих точек на его поверхности. К сожалению, рамки настоящей статьи не позволяют в полной мере и всесторонне развить столь обширную тему.

И, тем не менее, отметим, что, в первую очередь, речь идет о Сицилии, социум которой исторически тяготеет к ярко выраженной «интровертности», консервативности и ригидности во всех сферах жизни и культуры. Многочисленные историки, политики, экономисты, этнологи, говоря о Сицилии, подчеркивали, что историческое развитие этого региона обладает характером не «замещающим», но «аккумулятивным»: инновация не вытесняет традицию, но сосуществует с ней в удивительном равновесии<sup>88</sup>. Уникальной характеристикой сицилийской культуры является ее способность органично абсорбировать, ассимилировать и консервировать все инокультурные заимствования, мгновенно превращая все инновации в традиции. Хотелось бы в этой связи вновь вспомнить приведенное нами в начале данной работы мнение А. Буттита о соединении прошлого и настоящего в некоем безвременном континууме, присущем паттернам сицилийцев, – мнение, которое мы полностью разделяем.

Именно поэтому мы позволили себе столь частые в этой работе экскурсы в историю и культуру Сицилии, удаляясь, казалось бы, от нашей основной темы и от нашего основного объекта исследования – исторических рынков. Эти отступления, на наш взгляд, не только оправданы, но и необходимы: без понимания Сицилии, ее характера и особенностей не может быть и понимания сути и функций исторических рынков.

Следует учитывать, что любой рынок вообще как социально-экономическое явление по своей природе является замкнутым, отгороженным от остального мира социумом, существующим в таком качестве достаточно долгое время, и уже в силу этого само

по себе сохраняется как особый «микромир», «наживший» свои собственные традиции.

Фактически исторические рынки в Сицилии все еще представляют собой «тотальные социальные факты», если прибегать к «формуле», разработанной французской социологической школой<sup>89</sup>. Это означает, что и сегодня взаимоотношения на рынках людей (мужчин), которые возникают в процессе их взаимобмена (товаром и информацией), затрагивают не только экономические – в узком смысле слова – аспекты жизни, но и связаны с «сакральными» ее сферами, а также и сферами «шутки», «игры», «веселья» (вспомним М. Бахтина!). Рынок в свете такого видения предстает местом обмена не только материальным «добром», товаром, но и культурной информацией, и «отсылает» нас к средневековому торгу, с его характерными моделями коллективного и ритуального поведения, с его ярким, сочным, часто «соленным» языком (ругательствами, божбой, клятвами, проклятиями), с его декламацией, – одним словом, к «коллективному веселью народной толпы на городской площади», «народно-праздничному веселью»<sup>90</sup>. Таким образом, если вернуться к феномену «рынков в Сицилии» и подвергнуть его анализу с точки зрения структурности этого явления, то получается, что мы имеем дело с совокупностью замкнутых консервативных систем, существующих в контексте замкнутого консервативного «макромира».

Во многом консервативность исторических рынков в Сицилии предопределена именно тем фактом, что их социальная «детерминанта» – рыночные торговцы – являются в подавляющем своем большинстве представителями многопоколенных династий людей, занятых одним и тем же делом и объединенных в своего рода кланы, восходящих корнями к средневековым цехам. Их предки занимались таким же, как и потомки, «ремеслом», «ве-

дали» таким же товаром и проповедовали тот же неписанный «кодекс поведения».

Факт подобной преемственности отмечают и исследователи, подвергавшие анализу социально-антропологические характеристики рынков, и это же убедительно доказали результаты наших полевых исследований. Особенно часто подобная «наследственность» была зафиксирована на Капо и Балларо. При этом респонденты-продавцы, если судить по их ответам, нередко являются 5–6-м и более поколением клана людей, передающим по наследству свою профессию и вместе с ней, как мы уже сказали, – и ту информационно-коммуникативную и культурную нагрузку, стереотипы поведения, традиции, представления, которые восходят к весьма удаленным от нас в хронологическом отношении эпохам с присущими им культурными стандартами и нормами. В этом смысле исторические рынки являются, повторимся, «прямыми наследниками» средневековых цехов ремесленников и торговцев, с их спаянностью, взаимответственностью и взаимовыручкой, зиждущимися на фундаменте единства экономической и социокультурной жизни и приоритетов.

Неслучайно на исторических рынках Сицилии и Палермо, в частности, и сегодня существуют определенные формы взаимовыручки, восходящие своими корнями к средневековым нормам социального поведения. В качестве примера мы можем привести такое явление, как *a rriffa ra spisa* (игра за товар) – своего рода еженедельную лотерею, с древнейших времен устраиваемую торговцами исторических рынков исключительно «для своих», где в качестве выигрыша фигурируют предложенные ими же продукты питания: например, дюжина бутылок оливкового масла, 3 пачки кофе, 5 кг мяса, те или иные овощи, и т. д. Кроме того, часто вышеотмеченная преемственность традиций консолидируется за счет брачных связей между представителями раз-

личных породнившихся кланов, тем более оптимизируя условия для функционирования исторических рынков как форпостов сохранения локальной культуры. Следовательно, говоря об исторических рынках, мы имеем дело со специфическими социокультурными институтами, изолированность которых от окружающего их мира, замкнутость и консервативность детерминирована как объективно, так и субъективно, волей и сознательностью людей, которые существуют «внутри» этих институтов и осознают их как «свой мир», как средство самоидентификации и способ самоутверждения в меняющейся вокруг них среде.

Сегодня, в условиях глобализма, когда даже в таком консервативном регионе, как Сицилия, сдвинулись с мертвой точки и пришли в движения институты и феномены, которым, как казалось, суждено было оставаться неизменными на века, когда под натиском инноваций, приходящих извне, стали исчезать многие традиционные культурные явления, консервативность исторических рынков подпитывается, как нам кажется, и извне. Желание и потребность сохранить рынки испытывают не только те, кто их «населяет», но и те, кто припадает к ним в поисках не только и не столько материальной, но и духовной, культурной традиции.

---

<sup>1</sup> *Pitre Gius.* La famiglia, la casa, la vita del popolo siciliano. Palermo. 1978. P. 212–235, 238–267; *Calcara M.T., Ariolo L., D'Amato T., Marino D.* Il teatro dell'esistenza. Palermo e i suoi mercati. Palermo, 2005. P. 49–51; *Mercati storici siciliani.* Palermo, 2007. P. 91–93, 94–111; *Blandi Gaet.* Le voci della strada. Palermo, 2003. P. 17–37; *Alessandro L.* Grida di mestieri in Sicilia. Palermo, 1982. P. 14.

<sup>2</sup> *Mercati storici.* P. 123, 127; *La Duca R.* I mercati di Palermo. Palermo, 1994. P.71–72.

- <sup>3</sup> *Bono N., Amato A.* Insularita', regionalismo e socialita'. Bari, 2010. P. 28; *Ritratto dell'Italia*. Roma–Bari, 2002. P. 35; *Фаис О.* Этническая традиционность и специфика полититической жизни // *Этнография, антропология и смежные дисциплины: соотношение предмета и методов*. М., ИЭ АН СССР, 1989. С. 7.
- <sup>4</sup> *Bono N., Amato A.* Op. cit. P. 29.
- <sup>5</sup> *Ritratto dell'Italia*. Roma–Bari, 2001. P. 135, 199.
- <sup>6</sup> *Ibid.* P.106–107.
- <sup>7</sup> *Бродель Ф.* Игры обмена. М., 1988. Т. 2. С.13–14.
- <sup>8</sup> *La Duca R.* I mercati di Palermo. P. 18; *Braudel F.* Il Meditertarraneo. Milano, 1987. P. 8.
- <sup>9</sup> *La Duca R.* Op. cit. P. 9–20.
- <sup>10</sup> *Mercati storici*. Op. cit. P. 200–252.
- <sup>11</sup> *Ibid.* P. 15–16, 161–163.
- <sup>12</sup> *Sagre e Turismo in Sicilia*. Palermo, 1999. P. 18–19; *Sagre di Sicilia*. Catania, 2003. P. 2–3; *La Tona M., La Tona A.* *Sagre e Turismo in Sicilia*. Palermo, 2011. P. 8–9.
- <sup>13</sup> *Фаис О.* Празднование «Дня Мертвых» на Сицилии // *Этнографическое обозрение*. 2011. N 6. С. 3–15.
- <sup>14</sup> *Sagre e turismo ...* P. 25–31; *Sagre di ...* P. 7–13; *La Tona F., La Tona V.* Op. cit. P. 13–17.
- <sup>15</sup> *Pitre' Gius.* Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano. Palermo, 1978. Vol. I. P. 363–403; *Pitre' Gius.* La famiglia, la casa. P. 212–266; *Alessandro L.* Op. cit.; *Blandi G.* Op. cit.; *Mercati storici siciliani*. P. 41–57.
- <sup>16</sup> *Buttita A.* Prefazione // *Coria G.* *Profumi di Sicilia. Il libro della cucina siciliana*. Catania, 2006. P. 6.
- <sup>17</sup> *Фаис О.* Модернизация в Сардинии. Этнокультурные трансформации. М., 2003. С. 216.
- <sup>18</sup> *La Duca R.* I mercati. P. 15.
- <sup>19</sup> *Calcara M.T., Ariolo L., D'Amato T., Marino D.* Op. cit. P. 40–41.
- <sup>20</sup> *Ibn Hawqal.* Libro delle vie dei reami // *Amari M.* *Biblioteca arabo-sicula* / Ed. by Loescher. Torino, 1880–1889. Vol. 1. P.10–24; *Traina A.* *Vicoli, vicoli*. Palermo, Guida intima ai monumenti umani, 2011. P. 57.
- <sup>21</sup> *La Duca R.* I mercati. P. 24; *Calcara M.T., Ariolo L., D'Amato T., Marino D.* Op. cit. P. 36–38.
- <sup>22</sup> *Calcara M.T., Ariolo L., D'Amato T., Marino D.* Op. cit. P. 34–35.
- <sup>23</sup> *Natoli L.* *Storia di Sicilia*. 1935. P. 175–176; *Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia sino all'espulsione del 1492*. Roma, 1995. P. 54, 57–59; *Муратов И.* *Образы Италии: В 3-х тт.* СПб., 2009. Т. III. С. 5.
- <sup>24</sup> *Traina A.* Op. cit. P. 190–191.
- <sup>25</sup> *La Duca R.* *Da Panormos a Palermo*. Palermo, 2008. P. 154–156; *La Duca R.* *I mercati*. P. 81–99.
- <sup>26</sup> *La Duca R.* *I mercati*. P. 81–99.
- <sup>27</sup> *Coria G.* *Profumi di Sicilia*. P. 232.
- <sup>28</sup> *Ibid.* P. 342.
- <sup>29</sup> *La Repubblica*. 22.01.2012. P. 22.
- <sup>30</sup> *Il Pane* (a cura di C. Papa). Perugia, 1992. P. 24–25.
- <sup>31</sup> *La Repubblica*. 22.01.2012. P. 22; [www.ice.it/paesi/europa/romania/index.htm](http://www.ice.it/paesi/europa/romania/index.htm); [www.assopanificatori.it](http://www.assopanificatori.it).



*О.Д. Фаис. «Исторические рынки» в Сицилии как форпосты  
сохранения традиционной культуры*

---

- <sup>32</sup> *Uccello A.* Pani e dolci di Sicilia. Palermo, 1976. P. 36–37.
- <sup>33</sup> *Uccello A.* Op. cit. P. 38; *Di Franco C.* Un'po' di Palermo. Cultura e tradizioni. Palermo, 2003. II. P. 63.
- <sup>34</sup> *Ibidem.*
- <sup>35</sup> Atlante del pane di Sicilia. Agrigento, 2004. P. 201.
- <sup>36</sup> *Ibid.* P. 280; *D'Alba N.* La cucina siciliana di derivazione araba. Palermo s.d. P. 13–14.
- <sup>37</sup> Il libro completo del pane. Roma, 2006. P. 23–24; *Mazzarella G., Mazzarella M.* Pani ri casa e cosi minuti. Siracusa, 2010. P. 12, 14.
- <sup>38</sup> *Uccello A.* Op. cit. P. 23.
- <sup>39</sup> *Romano E.* Alla ricerca delle radici. Messina, 1999. P. 98.
- <sup>40</sup> *Фаис О.* Празднование «Дня Мертвых».
- <sup>41</sup> *Onofrio E.* La Conca d'Oro – Guida Pratica di Palermo. 1882. Palermo, 1976. P. 75–76.
- <sup>42</sup> Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia. P. 16–19, 33–35.
- <sup>43</sup> *D'Alba T.* Op. cit. P. 127.
- <sup>44</sup> *Coria G.* Op. cit. P. 523.
- <sup>45</sup> *Ibid.* P. 527.
- <sup>46</sup> *Фаис О.* Празднование «Дня Мертвых». С. 11.
- <sup>47</sup> *Pitre' Gius.* Usi e costumi. P. 404.
- <sup>48</sup> *Ibid.* P. 212–235, 238–267; *Calcara M.T., Ariolo L., D'Amato T., Marino D.* Op. cit. P. 49–51; Mercati storici. P. 91–93, 94–111; *Blandi G.* Op. cit. P. 17–37; *Alessandro L.* Op. cit. P. 14.
- <sup>49</sup> *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М. 1990. С. 162, 169.
- <sup>50</sup> *Pitre' Gius.* La famiglia, la casa. P. 212–266; *Pitre' Gius.* Usi e costumi. P. 369–404.
- <sup>51</sup> *Blandi G.* Op. cit. P. 20–25, 37 43; *Alessandro L.* Op. cit. P. 11–15.
- <sup>52</sup> *Giallombardo F.* La tavola, l'altare, la strada. Palermo, Sellerio, 2005. P. 127.
- <sup>53</sup> *Camporesi P.* La miniera del mondo. Artieri, inventori, impostori. Milano, 1990. P. 175–185; *Corbin A.* Storia sociale degli odori. Milano, 1983. P. 12–18; *Giallombardo F.* Op. cit. P. 128.
- <sup>54</sup> *Camporesi P.* Op. cit. P. 175–176.
- <sup>55</sup> *Ferraro G.* Senso e passione. L'universo alimentare e i suoi regimi discorsivi // *Brugo I., Ferraro G., Schiavon C., Tartari M.* Al sangue o ben cotto. Miti e riti intorno al cibo. Roma, 1998. P. 14–15.
- <sup>56</sup> *Barth F.* Cucina ornamentale // Miti d'oggi. Torino, 1974. P. 125–126; *Giacomarra M.A.* Tavola coi giornali // Libera Università di Trapani. 1991. X. 28. P. 94–101.
- <sup>57</sup> *Levi-Strauss C.* Le origini delle buone maniere a tavola. Milano, 1971. P. 445.
- <sup>58</sup> *Correnti P.* Il Diamante della grande cucina siciliana. Milano, 1976. XX–XXI; *Buttita A.* Op. cit. P. 13.
- <sup>59</sup> *Di Marco M.T., Ferre' M.C.* La cucina Siciliana. Milano, 2010. P. 180–192.
- <sup>60</sup> *Giallombardo F.* Op. cit. P. 127–128.
- <sup>61</sup> *Ibid.* P. 130.
- <sup>62</sup> *Pitre' Gius.* Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano. I–IV. Palermo, Pedone-Lauriel, 1889. P. 323–325.
- <sup>63</sup> *Pitre' Gius.* Feste patronali in Sicilia. Palermo, Clausen, 1900. P. 98.

- <sup>64</sup> *Coria G.* Op. cit. P. 255.  
<sup>65</sup> *Di Franco C.* Op. cit. P. 65.  
<sup>66</sup> *Correnti P.* Op. cit. P. 198.  
<sup>67</sup> *Coria G.* Op. cit. P. 300.  
<sup>68</sup> Цит. по: *Coria G.* Profumi di Sicilia. P. 218.  
<sup>69</sup> *Giallombardo F.* Op. cit. P. 134.  
<sup>70</sup> *Форт М.* Сицилия: Сладкий мед, горькие лимоны. М., 2009. С. 268–274.  
<sup>71</sup> *Levi-Strauss C.* Il Triangolo culinario // *L'Arc.* 1965. P. 5–6.  
<sup>72</sup> *D'Onofrio S.* Le parole delle cose. Simboli e riti sociali in Sicilia. Galatina, 1997. P. 91.  
<sup>73</sup> *Pomar A.* L'Isola dei Sapori. Palermo, 1992. P. 15.  
<sup>74</sup> *D'Onofrio S.* Op. cit. P. 88–89, 91.  
<sup>75</sup> *Milazzo N.* Cannoli e polenta. Palermo, 2011. P. 73.  
<sup>76</sup> *Coria G.* Op. cit. P. 391.  
<sup>77</sup> *Ibid.* P. 390.  
<sup>78</sup> *Nicoloso Ciceri A.* Tradizioni popolari in Friuli. Udine, 2002. P. 54; *Morris D.* Amuleti e talismani. Milano, 2000. P. 208–209.  
<sup>79</sup> *Rolleston T. W.* The illustrated guide to Celtic Mythology. N.Y., 1995. P. 112.  
<sup>80</sup> *Giallombardo F.* Op. cit. P. 131.  
<sup>81</sup> Mercati storici. P. 166.  
<sup>82</sup> *Pitre Gius.* Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano. I–IV. Palermo, Pedone-Lauriel, 1889. P. 316–317; *De Simone L. G.* La vita della terra di Otranto // *Rivista Europea.* 1876. VII. II. P. 559–572.  
<sup>83</sup> Mercati storici. P. 172–173.  
<sup>84</sup> *Mastrelli C. A.* Per una interpretazione del greco «Kottabos gioco siciliano». Firenze, 1957; *Mazzarino S.* Kottabos siculo e siceliota // *Rendiconti della «Classe di Scienze morali, storiche e filologiche della Reggia Accademia Nazionale dei Lincei».* 1939. XV. P. 5–6.  
<sup>85</sup> *Pitre Gius.* Usi e costume. P. 283–303.  
<sup>86</sup> *Davis J.* Passatella: an Economic Game // *British Journal of Sociology.* 1964. V. 15. T. 3. P. 191–206.  
<sup>87</sup> *Довлатов С.* Рассказы. М., 1991. С. 225–226.  
<sup>88</sup> Mercati storici. P. 61.  
<sup>89</sup> *Mauss M.* Teoria generale della magia ed altri saggi. Milano, 1965. P. 14–292.  
<sup>90</sup> *Бахтин М.* Указ. соч. С. 162, 169.

Н.В. ШЛЫГИНА

ЭТНИЧЕСКИЕ МЕНЬШИНСТВА ФИНЛЯНДИИ:  
СОЦИАЛЬНЫЙ СТАТУС И ПРОБЛЕМЫ  
ДИСКРИМИНАЦИИ  
(КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX ВВ.)

---

В ходе последних десятилетий в Финляндии был опубликован ряд сборников и отдельных статей, посвященных проблемам дискриминации и расизма в современном финляндском обществе. Эти вопросы стали актуальными явно в связи с тем, что в стране появилось немалое количество новых мигрантов разного статуса – это и политические беженцы, и репатрианты, а также лица, прибывшие на правах граждан стран, входящих в Европейское Сообщество. Проблемы дискриминации в определенной мере существовали в Финляндии и ранее, до того, как она стала суверенным государством, а также и после обретения ею независимости. Негативное отношение испытывали на себе некоторые из этнокультурных меньшинств страны, причем это проявлялось и в политике властей, и в настроениях общественности. В данном случае мы попытаемся рассмотреть эти проблемы в указанных хронологических рамках и насколько это позволяют источники.

Финляндия искони отличалась гомогенностью своего населения – финны были его абсолютным большинством. Так, в конце XIX века финны составляли 94 % населения страны. В наши дни их доля снизилась до 90,3 % но, тем не менее, процент нефинского населения по-прежнему невелик.

Интересно, что в литературе середины XIX века можно найти высказывания о том, что наличие в стране этнокультур-

ных меньшинств обогащает финскую культуру. Однако на определенном этапе, в последней четверти XIX века, иная идея – идея моноэтничности финляндского населения приобрела в кругах интеллектуальной элиты того времени особое значение. Моноэтничность и монокультурность стали не только представлением о населении страны, но и определяющим признаком финской нации. Нация (фин. – *kansakunta*) рассматривалась именно как этнос, т. е. исторически сложившаяся этнокультурная общность – в отличие от тех наций, которые сформировались на основе гражданской принадлежности, определяемую как демос. По мнению ряда исследователей, и в частности, такого видного специалиста, как Э. Геллнер, представление о своей нации как этносе было характерно для тех стран, в которых обретению ими суверенитета предшествовал период национального движения или возрождения<sup>1</sup>. Это относится и к Финляндии, где соответствующая эпоха именуется «национальным пробуждением» (*kansallinen herääminen*).

Представление о моноэтничности и монокультурности населения Финляндии было все же весьма условным. С одной стороны, традиционная культура самого финского населения имела значительные локальные различия, что позволяло этнологам выделять по крайней мере три основных финских этнокультурных области с подразделением их на ряд более мелких подгрупп<sup>2</sup>.

Наряду с этим, в стране, как уже отмечено, издавна проживало несколько этнических меньшинств, которые в наши дни имеют статус «коренных» и гарантируемые благодаря этому соответствующие языковые и другие культурные и социальные права. К их числу отнесены саамы, цыгане, евреи и татары<sup>3</sup>. В прошлом их положение было далеко не однотипным, как и отношение к ним властей и общества. Тот факт, что Финляндия длительное время входила в состав Швеции, а затем стала российским Великим княжеством Финляндией, в определенной мере автоном-

ным, мало отразилось на положении местных этнокультурных меньшинств, поскольку политика и шведских и российских властей по отношению к ним была одинаковой.

Научному изучению меньшинств в Финляндии долгое время уделялось относительно мало внимания, исключение представляли, пожалуй, только саамы. Это объясняется отчасти тем, что они признавались древнейшим населением на территории Финляндии; вероятно, влияло и то, что саамское население соседних стран – в первую очередь, Швеции и Норвегии – активно изучалось учеными этих государств.

Разумеется, немалое значение имело и то, что традиционная культура саамов отличалась большим своеобразием, начиная с их языка, занимающего особое место в финско-пермской группе финно-угорских языков<sup>4</sup>. Интерес исследователей вызывали и древнейшие черты саамской культуры, в частности, наскальные росписи, сохранившиеся на территории Финляндии. Привлекала внимание и их традиционная культура современной эпохи – пережитки своеобразного полукочевого быта, материальная и духовная культура.

Положение финляндских шведов длительное время было в определенной степени привилегированным. Со времен завоевания финляндских земель Швецией, которое началось еще в период крестовых походов, и до начала XIX века, точнее 1809 г, Финляндия входила в состав Шведского королевства. Вследствие этого высшие посты в ее административном аппарате, также как и в вооруженных силах, занимали шведы. Из шведов формировалось и местное дворянство, в значительной мере и духовенство. Шведский язык был единственным официальным языком и языком культуры. Только после Реформации подросткам в период обучения в предконфирмационных школах преподавали начала грамотности на финском языке.

В результате завоевания финляндских земель Швецией в Финляндии появились шведские колонисты-крестьяне. Они обосновались в основном на побережье Ботнического и Финского заливов и занимались как земледелием, так и различными промыслами – рыболовством, охотой на тюленя, сбором на ближайших мелких островах яиц и пуха морских птиц, а также каботажным мореходством. Контакты с окружающим финским населением были, очевидно, довольно ограничены уже в силу языковых различий, однако в контактных зонах исследователи отмечают проникновение в быт финских крестьян ряда культурных заимствований от шведского населения<sup>5</sup>. При этом шведское крестьянство устойчиво сохраняло свою традиционную материальную и духовную культуру, а также оно в известной мере служило проводником культурных шведских влияний в среду местного финского населения.

К другим коренным меньшинствам отношение было весьма различным. Наиболее старым по времени их формирования были цыгане. Они появились на финских землях не позже середины XVI века, что подтверждается документальными сведениями. Эти первые архивные данные о цыганах территориально относятся к Аландским островам и затем – г. Турку (Або). Однозначно признается, что финляндские цыгане были переселенцами из Швеции, откуда власти их изгоняли под угрозой смертной казни. Финляндские земли находились под властью той же самой шведской администрации, но, возможно, цыгане считали, что будут там на большем от них расстоянии, а, может быть, полагали, что смогут укрываться в финляндских лесах; по сути дела других путей отхода, кроме как на восток, у них и не было.

Разумеется, цыгане были для финской крестьянской среды типичными «другими» и по внешнему облику, и по образу жизни. Даже употребляемый по отношению к ним этноним от-

ражал их антропологическое отличие. Так, в Швеции их называли *черными татарами* (svarta tatare), хотя известен был и термин *сикейрос*, восходящий к этнониму *цыган*. В Финляндии их также называли *черными татарами* и корень – *черный* (musta – муста) входит и в современное наименование цыган – *мусталайсет* (mustalaiset).

Самоназвание же финских цыган, как и их языка, – *кале* (kaale). В общении с нецыганами они называют себя также *рома*, *романэ*. Интересно, что по языку финляндские цыгане резко отличаются как от западных групп – в частности шведских цыган, – так и восточных, российских<sup>6</sup>.

Финляндские власти, как светские, так и церковные, относились к цыганам с определенным, если можно так это квалифицировать, недоверием. Однако это было связано не с их расовым типом, а с образом жизни и обычаями.

Известно, что цыгане, как правило, принимают ту религию, которая является основной в стране их расселения, – в данном случае, это лютеранско-евангелическая вера. Однако финляндские церковные власти считали, что воцерковлены цыгане были отнюдь недостаточно. Так, они проводили лишь одно из церковных таинств – крещение детей. Свадебные же обряды совершались по традиционным народным нормам, без венчания<sup>7</sup>. Церковь осуждала и то, что женщины-цыганки занимались предсказанием судьбы, в то время как «судьбы людей находятся в руках божьих». Светские же власти веками не могли согласиться принять их кочевой образ жизни и делали многократные попытки «посадить их на землю» (впрочем, безуспешно. – *Н.Ш.*).

Цыгане в те времена добывали средства к существованию торговлей (часто меновой) лошадьми, действовали и как коновалы. Многие занимались ремеслами, на которые был спрос в деревнях. Так, среди цыган были прекрасные кузнецы, ковавшие

лошадей, а также жестянщики, лудильщики котлов. Кроме того, цыгане изготавливали на продажу конские сбруи и седла. Иногда в своих кибитках развозили по деревням некоторые товары, как, например, оконное стекло. Женщины-цыганки ходили по дворам, гадали, продавали свое рукоделие (например, вязанные кружева). Выпрашивали старую одежду для детей, еду.

Несмотря на то, что цыгане были для сельского финского населения типично «другими», мы не встречаем упоминаний о каких-либо конфликтных ситуациях такого плана на бытовом уровне. Негативное отношение к ним проявлялось, как сказано, на административном и церковном уровне; а со временем к таким позициям присоединилась и развивавшаяся финская пресса. Так, в 1860–1870 гг. в печати – неизвестно, что дало к этому толчок – появляются негативные заметки о цыганах и их образе жизни. В них утверждалось, что цыгане живут попрошайничеством, будто они нищие, а на самом деле у них прекрасные лошади, мужчины по несколько раз в день пьют вино, а женщины без конца варят себе отнюдь не дешевый кофе.

Стоит упомянуть, что такая влиятельная в широких кругах финляндского населения личность, как З. Топелиус (1818–1898) в своей «Книге о нашем крае» писал в 1875 г., что к народу Финляндии принадлежат все *работающие* люди, явно не относя к таковым цыган. В последующих изданиях этого произведения автором было добавлено, что цыган (и евреев. – *Н.Ш.*) «следует привязать к земле». Написанная Топелиусом на шведском языке работа уже на следующий год была переведена на финский язык и десятилетиями – до 1940 г. – служила школьным учебником, что не могло не влиять на отношение финского населения к цыганам.

Идея заставить цыган «осесть на земле» сочеталась с привлечением их в принудительном порядке к «общественному тру-



ду»: мужчин, например, забирали на строительные работы, женщин – в ткацкие и прядильные мастерские.

Церковные власти, в свою очередь, пришли к идее «перевоспитания» цыган, начиная с детей: их следовало избавить от тягот кочевого образа жизни и приучить к труду. С этой целью в начале XIX века была основана Цыганская миссия (Romana Missio или Mustalaislähetys), которая стала организовывать приюты для цыганских детей. Судя по имеющимся данным, в приюты брали детей-подростков младшего возраста и это, видимо, не вызывало противодействия цыган. Считается, что в начале XX века 10–20 % цыганских детей побывали в приютах миссии. Однако воспитание в них не принесло желаемого результата, мало того, по имеющимся данным, бóльшая часть цыганских подростков, с которыми имела дело полиция, были именно воспитанниками миссии.

Кроме того, на рубеже XIX–XX веков правительством был создан специальный комитет по цыганским вопросам. В своей деятельности комитет придерживался, по сути дела, старой политики властей по отношению к цыганам. Так, в частности, он предлагал провести, во-первых, перепись цыган в каждой губернии, во-вторых, зарегистрировать их в местных церковных книгах – таким образом, кочевание должно было бы происходить лишь на ограниченной территории, а церковь могла бы отслеживать, проведен ли обряд церковного венчания.

Наряду с этим цыгане ощутили на себе новые трудности, связанные с теми существенными изменениями, которые происходили в экономике страны, начиная с последней четверти XIX века. С одной стороны, в стране весьма интенсивно развивалась промышленность и формировался рабочий класс, с другой – сельское хозяйство также меняло свои формы: шло интенсивное развитие животноводства, что вело к изменению и характера земледелия. При этом началось и его техническое переоснащение, вслед-

ствие чего упал спрос на рабочих лошадей. Это лишало цыган одного из источников их средств существования. Не было больше и прежнего спроса на труд лудильщиков, жестянщиков и др.

Как можно оценить отношение к цыганам властей в предреволюционный период? В целом оно было недоброжелательным и настороженным. Власти вели по отношению к цыганам и определенную дискриминационную политику. Так, в частности, их насильственно заставляли работать на строительстве крепостей, а женщин в текстильных мастерских и т. п.

Наряду с этим цыган пытались лишить возможности кочевания и насильственно «посадить» на землю, даже определяя места поселения. В Финляндии, не знавшей крепостного права, подобные насильственные действия по отношению к финскому крестьянству были бы просто невозможны. Но если можно с полным основанием говорить об определенной дискриминационной политике по отношению к цыганам, то нет оснований говорить о проявлении по отношению к ним какого-либо расизма – во всяком случае, на этом историческом этапе.

Татары и евреи, также отнесенные к числу коренных меньшинств Финляндии, рассматриваются – с полным основанием – как религиозно-культурные общности<sup>8</sup>. Обе эти группы невелики по численности: евреев на рубеже XX–XXI веков насчитывалось 1350 чел., из которых примерно 350 постоянно жили за границей. Татар на это же время числилось (округленно) 900 чел.

Но судьбы этих двух меньшинств, начиная с истории их формирования, весьма различны. Так, въезд евреев в Финляндию, еще со времен вхождения ее в состав Швеции, был запрещен. В не так давно вышедшем в Финляндии солидном исследовании, посвященном еврейской культуре, раздел о евреях в Финляндии назван «Запретная земля» (Kielletty maa)<sup>9</sup>. Известно, правда, что в XVIII веке в стране жило какое-то число этнических евреев, но

принявших христианство; по большей части это были купцы, переселившиеся из Любека. В их числе был некий Христофор Цебулон, обосновавшийся на севере страны, в г. Оулу. Известен также еще один выходец из евреев, лекарь Мейир Левин, работавший в XVIII веке в Туркуской Академии<sup>10</sup>.

После вхождения Финляндии в состав России ситуация с евреями практически не изменилась – въезд их в Финляндию царскими властями был запрещен. Правда, уже жившие там лица могли остаться, их не выселяли. Как установлено финляндскими исследователями, определенный приток евреев в страну все же шел, в основном из ближайших к Финляндии частей России, – Новгородской и Тверской губерний, а также из г. Шлиссельбурга. Но были также выходцы из Литвы и Польши. Переселялись в Финляндию обычно одинокие мужчины, которые, только обосновавшись на месте, подыскивали по сватовству жен-евреек на территории России.

Последний раз указ о запрете въезда евреев в Финляндию был издан Николаем II в 1899 г. В то время евреев в Финляндии насчитывалось всего (округленно) 500 чел. При этом они не имели прав на получение финляндского гражданства.

Несмотря на официальные препоны к началу XX века в Финляндии сложились две еврейские общины – в Хельсинки она оформилась в 1906 г., в Турку – в 1912 гг. Но практически евреи были расселены шире – об этом свидетельствуют, в частности, еврейские кладбища в городах Тампере, Вааза и Хамина.

Как уже сказано, гражданства евреи в Финляндии получить в то время не могли, но в армию их призывали. Нередко подростки-евреи шли в кантонисты, что разрешало им в дальнейшем определенную свободу в выборе места поселения.

Евреи, прибывшие в Финляндию из России, говорили на идише, а также по-русски. Постепенно русский язык забывался,

общение вне дома велось на шведском языке, который сохранял в Финляндии свои высокие позиции, как в области культуры, так и в деловой сфере. В первой еврейской школе, открывшейся в Хельсинки в 1893 г., языком обучения был шведский, наряду с ним преподавался иврит (и история еврейского народа). Со временем обучение стали вести на финском языке, который практически был более необходимым, чем шведский. Идиш постепенно вообще вышел из употребления, из старожильского еврейского населения Финляндии его никто не знает.

Вторая религиозно-культурная общность Финляндии – татары, которых на сегодняшний день числится около 900 чел. Татары появились на территории Финляндии относительно поздно, только после ее вхождения в состав России. Есть архивные данные, свидетельствующие о том, что царские власти привлекали татар, как и цыган, для строительства крепостей – Бумазунда на Аландских островах, где даже сохранилось татарское кладбище, и для возведения Свеаборгской крепости на острове, лежащем близ Хельсинки. Предполагается, что татары-строители в основном вернулись на исконные места жительства, поскольку длительное время о них почти нет упоминаний.

Известно, что наряду с этим татары приезжали в Финляндию просто на рынки, торговать овощами и другой сельскохозяйственной продукцией, но со временем часть их осела в Финляндии. Уже в 1830 г. в Финляндии была основана первая татарская мусульманская община. Заметный приток татар отмечается в 1870-е гг. Это были в основном выходцы из Сергачского уезда Нижегородской области, так называемые мишари, этот этноним вошел и в научную литературу, но самоназвание мишарей, в том числе и финляндских, – *татары*<sup>11</sup>.

Однако в революционные годы примерно половина живших в Финляндии татар вернулась в родные места. Отчасти это

было связано со стремлением вернуться в эти беспокойные годы «домой», отчасти с тем, что новые финляндские власти проводили политику высылки из страны российских граждан, и татары, будучи таковыми, опасались насильственных мер по отношению к себе. За период 1916–1918 гг. из Финляндии уехало до половины живших там татар<sup>12</sup>.

\* \* \*

Обретение Финляндией в конце 1917 г. независимости означало в принципе новый этап в политике ее властей и по отношению к своим национальным меньшинствам. Как известно, после долгих дебатов и обсуждения проблем государственного языка парламентом страны в 1922 г. было принято решение о признании государственными двух языков – финского и шведского<sup>13</sup>. Таким образом, шведское меньшинство страны оказалось в особом положении по сравнению с остальными коренными меньшинствами Финляндии.

По мнению многих исследователей, по этой причине шведов нельзя и относить к этнокультурным меньшинствам. Языковое равноправие обеспечивало шведам не только использование родного языка в официальной и деловой сфере, но и возможности обучения на шведском языке как в общеобразовательных школах, так и в высших учебных заведениях. В стране имели широкое распространение шведские печатные издания, как научные труды, так и информационная пресса, – газеты и журналы, издавались литературные произведения финляндских шведоязычных писателей, поступала в продажу также литература из Швеции. На общепинляндском радио работал шведский канал, со временем к нему прибавились и телевизионные передачи на шведском языке; в западных частях страны можно было смотреть также передачи и из Швеции<sup>14</sup>.

Стоит отметить, что в 1922 г. был образован самостоятельный шведский евангелическо-лютеранский епископат в центре в г. Борго (фин. – Порвоо). Среди шведов есть и православные (православие – вторая государственная религия страны). Православные шведы объединены в отдельные общины и служба в церкви ведется на шведском языке.

Правительство в определенной мере следит за сохранением прав шведского населения. Так, среди муниципальных единиц страны выделяются шведоязычные и двуязычные – к последним относятся те, где доля шведского населения не ниже общего процента шведского населения в стране. Для сохранения шведоязычных общин приток в них нешведского населения в ряде случаев ограничивался: так было во время эвакуации финского населения из тех восточных районов страны, которые в 1944 г. отошли Советскому Союзу, – переселенцам выделялись земли в разных частях Финляндии, но не в шведских и двуязычных муниципалитетах. Это было определено законодательно (§ 10 Основного закона, т. н. «параграф Паасикиви»). Не расселяли в этих муниципалитетах и финнов-ингерманландцев, эвакуированных в 1943–1944 гг. в Финляндию из оккупированных в то время Германией северо-западных районов Ленинградской области СССР. Наряду с сельскими шведскими муниципалитетами три города страны имеют постоянный статус двуязычных – это Хельсинки, Вааза и Турку.

Тем не менее, процент шведского населения в стране постепенно падает. Если на рубеже XIX и XX веков он составлял 12,6 % то к концу XX века лишь 5,5 %, на 2011 г. – 3,42 %. Это объясняется отчасти тем, что в первые годы после Второй мировой войны значительная часть финляндских шведов, в основном молодежь, уехала в более благополучную Швецию; определенную роль сыграли и смешанные браки. В научной литературе можно

встретить утверждения, что в смешанных браках дети «вырастают финнами» т. е. финноязычными. Правда, в последнее время эта тенденция стала исчезать<sup>15</sup>.

Наряду с тем, что официально проводилась политика сохранения шведского меньшинства и его прав, на бытовом уровне нередко преобладала иная установка – определение шведского населения страны как лишь «шведоговорящих финнов». Это было следствием все той же упомянутой выше позиции о «монокультурности» и «моноэтничности» населения страны.

В суверенной Финляндии в определенной мере улучшилось положение тех меньшинств, которые раньше не имели прав на получение гражданства, в частности, по причине их нехристианского вероисповедания. Так, в 1920 г. был принят закон об их праве на получение гражданства, а в 1921 г. – закон о свободе вероисповедания. Эти законы были особо значимыми для евреев и татар и повлияли на их судьбы в дальнейшем.

Наряду с теми меньшинствами, которые в настоящее время признаны как коренные, в Великом княжестве проживали и русские, которые к числу таковых официально не причисляются, и в работах об этнокультурных меньшинствах страны часто не рассматриваются.

В определенной мере это связано с историей формирования русского населения в Финляндии. Оно было в значительной мере следствием вхождения Финляндии в состав России. Во-первых, в стране появился российский управленческий аппарат, возглавляемый генерал-губернатором, которого назначало царское правительство. Играло роль и то, что были сняты таможенные барьеры, а это вело к развитию торгово-экономических связей. Как показывают статистические данные, в результате этого в Хельсинки 40 % купечества было русским, а в Выборге, с 1809 г. отошедшим Финляндии, оно составляло 50 %.

В данном случае следует кратко остановиться на отношении финнов к новым властям и русским после вхождения Великого княжества Финляндии в состав Российской империи. Ряд финляндских исследователей отмечает, что в стране отношение к царским персонам было в принципе положительным. Это относилось, прежде всего, к Александру I, поскольку он («властитель слабый и лукавый», как характеризовал его А.С. Пушкин) старался закрепить связь новообретенных земель с Империей, даруя им определенные привилегии, и сделать это законодательным путем. Так, он дал Финляндии статус Великого княжества («герцогства во княжении»), что определяло в известной мере – в отличие от «шведских времен» – ее автономию. При этом Александром I было подчеркнуто и новое положение самих финнов: выступая в марте 1809 г. на ландтаге, созванном в Борго, император декларировал, что отныне финский народ поднимается на уровень нации (*placée desormais au rang des nation*). Эта декларация была весьма значимой для финской элиты того времени.

Как «положительный правитель» вошел в историю Финляндии и Александр II (1855–1881), законодательно, на официальном уровне, утвердивший равноправие финского и шведского языков. Соответствующий указ был им подписан в 1863 г. во время его пребывания в военном лагере в Парола. Документ был представлен ему сенатором И.В. Снелльманом, ведущей личностью в национальном движении той эпохи, и он охарактеризовал этот указ как «краеугольный камень для будущего финского народа». Это был и определенный этап в развитии государственного двуязычия в стране. Можно считать, что именно с этим указом Александра II была связана и установка ему памятника на Сенатской площади финляндской столицы (скульптура была выполнена В. Рунебергом, сыном известного поэта и общественно-го деятеля И.Л. Рунеберга, автора слов финского национального



гимна). Александр I, в свою очередь, изображен на фронтоне Дома научных обществ.

В годы правления Александра II в Финляндии стали регулярно проводиться заседания сейма, губернии получили права самоуправления, образование было выведено из-под церковного надзора, проведен ряд и других прогрессивных реформ. Активно развивалась и экономика страны, строились железные дороги, в 1856 г. был открыт Сайменский канал. В 1860 г. Финляндия получила право на введение собственной денежной единицы – марки.

Наряду с этим можно полагать, что с политикой царского правительства в определенной мере было связано и возникновение антирусских настроений. В первую очередь, они проявились во время правления Александра III (1881–1894), которое и в российской историографии обычно именуется годами реакции. В этот период российским правительством были сделаны попытки лишить Финляндию ряда тех прав, которые ранее были гарантированы ее автономным статусом. Так, был издан указ, лишавший Финляндию права на собственные почтовые марки, и закон, разрешающий хождение российского золотого рубля наряду с финской маркой. Была сделана попытка ввести на территории Финляндии те же нормы воинской повинности, что и в России, а часть ее призывников должна была служить за пределами Финляндии. Этот закон, утвержденный в 1902 г. (уже Николаем II), был встречен пассивным сопротивлением: призывники просто не являлись на призывные пункты. Но в итоге Финляндия лишилась собственных военных частей. В 1899 г. указом Николая II были расширены нормы использования русского языка в официальной сфере. Права финляндского генерал-губернатора, место которого в 1898 г. занял Н.И. Бобриков, были по указу 1902 г. расширены настолько, что он становился полновластным диктатором страны. Как известно, вско-

ре, в 1904 г., Бобриков был застрелен Э. Шауманом, который тут же покончил с собой.

\* \* \*

Отношение же в Финляндии к русским, как народу, – это уже особый вопрос и на его ранних этапах мы можем остановиться лишь кратко и схематично. Так, известно, что в XV веке в Швеции (в состав которой входили и финляндские земли) считали московитов грубыми и глупыми; народом, который следует обратить в христианскую веру. (То, что русские уже за несколько веков до этого приняли крещение, было в Скандинавии, видимо, неизвестно. – *Н.Ш.*). Встречались в то время и более «развернутые» негативные характеристики русских: это хитрые обманщики, насильники, неуклюжие, пьяницы и вообще варвары, необразованное стадо<sup>16</sup>.

Напомним, что наряду с этим, в ту же эпоху, в 1557 г., в Вене вышла в свет работа С. Герберштейна, посвященная Московии и основанная на конкретном материале, его личных наблюдениях, сделанных во время путешествий по стране. Этот труд и сегодня служит ценным источником для исследователей. В нем встречаются некоторые ошибки, но в целом автор отличается объективностью взглядов<sup>17</sup>. Затем появилась еще одна работа о России: Адам Олеарий (1599–1671), знаменитый саксонский ученый, литератор и путешественник, принявший участие в экспедиции в Московское государство (и Персию), в своей «Истории северных народов» опубликовал разностороннее и объективное описание России XVII века, ее устройства, нравов и обычаев<sup>18</sup>.

Но если говорить о взглядах на русских в Финляндии, то бесконечные войны Швеции с Россией, шедшие частью на финляндских землях и при участии финских солдат, не способство-

вали становлению у финнов добрососедских отношений с русскими и формированию позитивных взглядов на них. Это была, в частности, Северная война (1700–1721), закончившаяся подписанием Ништадтского мира, по которому Россия вернула себе утраченные в начале XVI века (по Столбовскому миру) территории – северо-западное Приладожье и «Ингерманландию» – широкую полосу земель на южном берегу Финского залива, идущую от устья р. Нарвы до южного берега Ладожского озера. Затем последовали военные действия 1741–1743 и 1790 гг. В итоге Швеция вынуждена была уступить России еще часть земель финских провинций Карьяла и Саво. В ходе этих войн часть Финляндии дважды попадала под российскую оккупацию. Естественно, в Швеции и Финляндии Россия считалась весьма опасным соседом, а это, как и ранее, содействовало формированию негативных взглядов на русских и на отношение к русскому населению. Разумеется, это – «дела давно минувших дней». Вопрос, насколько живуча историческая память народа, считается спорным, но нам она представляется весьма устойчивой.

Современные финляндские исследователи по большей части не разделяют национальной теории о якобы извечной финской вражде по отношению к русским. Но такой специалист, как О. Каремаа, отмечает, что в народе, в фольклорных сюжетах сохранилось немало воспоминаний о русских и ужасах тех войн<sup>19</sup>.

Как уже отмечено, после вхождения финляндских земель в состав России отношение к представителям династии Романовых, во всяком случае в первый период, до 1880-х гг., было в Финляндии положительным, но таковое отнюдь не распространялось на царскую администрацию в Финляндии. При этом следует учитывать, что уже с середины XIX века в Финляндии зарождается и набирает силу национальное движение (см. выше), связанное с развитием установок общественности о праве финнов на

государственную суверенность. Наряду с этим получает широкое распространение и идея «панфинизма», а именно сопринадлежности всех, в первую очередь, живущих в России финно-угорских народов, и их – на этой основе – объединения. Эта идея в принципе не была новой. Исследователи отмечают, что она проходит красной нитью уже в упомянутой «Книге о нашем крае» З. Топелиуса.

Немалую роль в этом сыграл и ведущий лингвист того времени, Э.Н. Сетяля (1864–1935), разработавший систему соотношения угро-финских языков: это изложено в его фундаментальном труде «Финское племя» (1926). Следует отметить, что ему в принципе известны были и этнографические материалы по народам этой языковой семьи. Правда, Сетяля предупреждал при этом, что построения о сопринадлежности этих народов грозят возможностью формирования расистских взглядов.

Определенный вклад в обоснование общности культур угро-финских народов на основе эволюционистских построений внесли в то время и этнографы, в частности ведущий их представитель У.Т. Сирелиус<sup>20</sup>. Критику его теорий вскоре дал И. Маннинен в предисловии к III тому монументального труда «Финское племя»<sup>21</sup>. Позже ошибочность этих эволюционистических построений показал и ведущий этнолог 1950–1970-х гг. К. Вилкуна (в частности, на анализе типов рыболовецких орудий и пахотных средств)<sup>22</sup>.

Однако на рубеже веков идеи объединения всех финноязычных народов России нашли широкий отклик в рядах финляндской интеллигенции и особенно в студенческой среде. В их числе был и студент филолог К. Аспелунд, которого считают автором понятия «Великая Финляндия». Как представлялась «Великая Финляндия» приверженцам этой идеи, можно судить по различным материалам, в т. ч. и литературным произведениям.

Наиболее «скромной» была мысль об объединении Финляндии с Карелией (по финской терминологии «Восточной Карелией»). Другие считали, что объединение должно включить Архангельскую, Петербургскую и Олонецкую губернии. Но некоторым она рисовалась «более масштабной». Так, один из видных писателей тех лет, Юхани Ахо (Иоханнес Брумфельд, 1861–1921) мечтал о современном Александре Македонском, который объединил бы все угро-финские народы и создал бы великую финскую державу, простирающуюся от Финляндии до Чукотки. Выдающийся поэт и писатель Эйно Лейно (А. Лённбом, 1878–1926) представлял себе Великую Финляндию в тех же масштабах. Один из студентов-феннологов, издававших газету «Суометар», А. Алквист, написал поэтическую сказочку о такой великой «Финской державе» (*Suomen valta*). Идеологи Великой Финляндии считали также, что эта идея должна широко пропагандироваться с тем, чтобы завоевать сочувствие за рубежом, в европейских странах<sup>23</sup>.

Можно отметить, что аналогичные идеи расширения своих пространств имели тогда место и в других государствах и в этнокультурных областях России. Так, Румыния мечтала присоединить к себе Бессарабию, Армения – часть земель, находившихся на территории России и Турции, где были расселены и армяне. Польша также хотела бы включить в состав Царства Польского районы, прилегающие к нему с востока<sup>24</sup>.

Особый интерес у финнов вызывала соседствующая с ней Карелия. В то время деятели культуры проявляли большой интерес к традиционной культуре этой территории: возник так называемый *карелианизм* – увлечение как материальной, так и духовной культурой, а именно, фольклором карел. Это отразилось, в частности, на архитектуре того периода, т. н. финского модерна или национального романтизма, на внутреннем декоре ряда общественных и даже частных строений, например, знаменитом

Доме-музее Витряск (Hvitträsk), построенном в начале XX века тремя молодыми финляндскими архитекторами Э. Саариненом, А. Линдгреном и Х. Гезелиусом. Этот стиль сохранен и в ряде внутренних помещений этого дома. В том же национально-романтическом стиле были построены в Хельсинки Национальный музей, Национальный драматический театр и ряд других строений начала XIX века<sup>25</sup>.

Однако эти увлечения отнюдь не совпадали с повседневной политикой финляндских властей, которую они проводили на той части Карельского перешейка и северо-западного Приладожья, которые отошли Финляндии после вхождения ее в состав России (это было законодательно оформлено в 1812 г.).

Самобытные черты местной культуры властей не интересовали. Напротив, там велась активная финнизация местного населения. С одной стороны, сюда привлекались финские переселенцы из западных частей страны – им предоставлялись при этом различные льготы. Наряду с этим ограничивались права местных мелких предпринимателей (в частности, лавочников), не знающих финского языка. Насаждались школы с финским языком обучения; велась кампания по перемене карельских форм фамилий на финские, распространялась финская пресса, организовывались финские молодежные общества, проводились традиционные финские праздники и т. д. Активно действовала евангелическо-лютеранская церковь, старавшаяся потеснить традиционную здесь православную – от того времени сохранилось немало постулавших в Синод жалоб от православных священнослужителей на проводимое в этих местах «офинение»<sup>26</sup>.

Стремление Финляндии к обретению государственной суверенности и наряду с этим развитие панфинляндских идей вели к тому, что Россия рассматривалась как притеснитель жи-

вущих в ее пределах угро-финских народов, способствовало росту враждебных к ней отношений.

Другой вопрос, насколько это отражалось на отношении финнов к русским, как таковым, и в частности, живущим в пределах Финляндии. С русскими финны были знакомы отнюдь не понаслышке. Контакты с русскими были обычными – в первую очередь, для финнов юго-восточных районов Финляндии и, прежде всего, для жителей Карельского перешейка.

Для жителей этих мест близлежащая столица России была весьма важным фактором в их хозяйственно-экономической деятельности. Эта проблема освещалась во многих финляндских исследованиях, в частности, Г. Карстен-Лиикайнен была опубликована прекрасная монография «С. Петербург в жизни Карельского перешейка в конце XIX века и до 1918 года»<sup>27</sup>. С одной стороны, столица представляла для финнов обширный рынок для сбыта продуктов рыболовства, животноводства (в частности, молочной продукции), а также зерновых, сена, соломы, дегтя и др. Наряду с этим финские перекупщики везли из столицы в Финляндию такие товары, как чай, кофе, цикорий, табак и др.

Немалое число жителей Финляндии оставалось в столице на длительное время или даже на постоянное жительство. Многие из них шли на работу, не требующую квалификации – в дворники, истопники, домашней прислугой. Среди финнов было немало и квалифицированных ремесленников. Один из современных финляндских исследователей, М. Энгман, даже выразил мысль, что финляндские ремесленники, в частности ювелиры, часовщики, переплетчики и др., направлялись в столицу с тем, чтобы обучать там русских своим навыкам. На это Энгману уже ответила его соотечественница, О. Каремаа: дело обстояло как раз наоборот – финские ремесленники шли в столицу именно повышать свою квалификацию у петербургских мастеров, в частности, у тех же

ювелиров (достаточно вспомнить славу фирмы Фаберже у которого работало немало финнов). Да и у переплетчиков, сапожников и других российских ремесленников столицы техника была очень высокой, соответственно запросам высших слоев петербургского общества. Звание мастера, полученное в Петербурге, ценилось очень высоко. Некоторые из финнов, получив в столице звание мастера, оставались там на постоянное жительство и имели свои мастерские. Финляндская община в Петербурге была весьма велика – она насчитывала на рубеже веков не менее 60 тыс. чел.<sup>28</sup>.

Селились финны в столице в нескольких излюбленных районах. Таковыми были окрестности вокзала, хлебной пристани и рынков – Василеостровского и Сенного; а также районы на Малой Невке.

Переселенцы сохраняли многие черты своей культуры – начиная с языка и религии. В Петербурге работали две финские евангелическо-лютеранские церкви, одна со службой на финском, другая – на шведском языке. Правда, обе они входили не в финляндскую, а в российскую евангелическо-лютеранскую епархию, подчинявшуюся Синоду. При церквях было организовано начальное обучение детей. Финны организовали свой клуб, при котором был и самодеятельный хор. Жены состоятельных финнов вели благотворительную работу среди нуждающихся соплеменников<sup>29</sup>.

Каких-либо конфликтов с русским населением города у финнов не отмечалось, однако они происходили в «официальной сфере». В упомянутом труде М. Энгмана этому посвящен даже специальный раздел. Дело в том, что какая-то часть финских мигрантов не находила себе места в трудовой сфере. В итоге женщины шли на панель, мужчины нищенствовали, некоторые занимались воровством.



Число финнов, попадавших в петербургские тюрьмы за уголовные преступления было немалым. Так, по данным 1860-х гг., в тюрьму попадало в среднем 70 чел. в год., а в 1873–1875 гг. в тюрьмах находилось свыше 1000 уроженцев Финляндии. После отбытия наказания их, как правило, высылали в Финляндию<sup>30</sup>.

Но в целом основная масса финляндских переселенцев успешно адаптировалась к петербургским условиям труда и быта и никаких конфликтов с русским населением не возникало.

\* \* \*

Вторая сторона рассматриваемой проблемы – это отношение финнов к русскому населению, живущему в Финляндии. Сведения о русских, живших в Финляндии в предреволюционный период, довольно скудны, нет и точных данных об их численности. Так, П. Невалайнен считает, что в стране проживало 12 тыс. российских подданных и еще около 6 тыс. русских имело финляндское гражданство<sup>31</sup>. В число русских входили представители российской администрации, купцы и другие предприниматели, рядовые граждане, а также военные, численность которых существенно увеличилась в годы Первой мировой войны<sup>32</sup>.

Отношение финляндского населения к местным русским в целом было нейтральным, хотя в экстремальных ситуациях, как например, во время всеобщей стачки 1905 г., вспыхивали антирусские настроения. В Выборге в то время русские боялись выходить из дому, опасаясь за жизнь; о такой же ситуации в Хельсинки писала известная финляндская литератор Х. Вуолийоки (1888–1954), эстонка по происхождению, придерживающаяся левых взглядов. Она считала, что в те дни по отношению к русскому населению в ряде мест, в том числе в Выборге, проявлялась именно «этническая ненависть». Но все же говорить об «этниче-

ской ненависти» в ту эпоху к русским и проявлении расизма, во всяком случае в повседневной жизни финляндского общества, нет оснований.

К тому же время и пути распространения расовых теорий и расизма в Финляндии – это особый вопрос. Финляндские исследователи полагают, что идеи евгеники и превосходства одних народов над другими на основе их расовой или этнической принадлежности впервые были принесены в страну ее шведским населением. Причем уже ранее такие установки проявились в самой Швеции, после того как Финляндия вышла из ее состава и стала автономным княжеством России. В то время в Швеции, в ее общественных кругах, возник повышенный интерес к дальнейшим судьбам Финляндии: ведь изначально там предполагалось, что Финляндия должна была восстать против царских властей и войти в состав «планируемого» объединенного Скандинавского государства. В шведской прессе развернулась кампания, возглавляемая неким А. Сольманом, который написал ряд газетных статей, а затем выпустил книгу «Молодая Финляндия» («Det unga Finland», 1855). В них он стремился доказать, что финская нация не имеет должных основ для собственного государственного и политического развития. Сольман ссылаясь при этом именно на расовые свойства финнов. Он считал, что у финнов «не хватает для таких задач здравого смысла, ясности мышления и внутренней энергии» и что без воздействия шведской культуры они остались бы на том же уровне, что их соплеменники в Сибири<sup>33</sup>.

Наряду с зарубежной кампанией тех лет финнам пришлось сталкиваться с аналогичными взглядами и у некоторых представителей финляндских шведоязычных ученых-фольклористов, литераторов и этнологов того времени, таких, как например А.О. Фрейденталь, К.Р. Викман и ряд других. Так, Викман считал, что финны стоят на более низкой ступени развития, чем

шведы, вследствие чего более привержены к революционным настроениям. Можно было обнаружить также идеи, что одни народы могут создавать культурные ценности, а другие лишь воспринимать их (к последним, очевидно, причислялись и финны). Сам Фрейденталь подчеркивал, что в Финляндии есть две различные нации – финская и шведская<sup>34</sup>.

Из числа литераторов, касавшихся расового вопроса в Финляндии, можно назвать архитектора и шведоязычного писателя Я. Аренсберга, перу которого принадлежит, в частности, роман «Род из Хаапанкоски» (1893). В нем, как отмечал и сам автор, проводится та мысль, что Ж.А. Гобино прав в своих расистских построениях. Аренсберг был лично знаком с Гобино, проводил для него замеры финляндских черепов, а также на основе собранных им генеалогических данных составил для Гобино таблицу, которая должна была показать недопустимость браков между скандинавами и славянами, и что потомство от таких браков (*mischlings*) в определенной степени неполноценно<sup>35</sup>.

Поклонником Гобино был также А. Эклунд, считавший, что финны должны быть благодарны финляндским шведам, т. к. последние имели более высокие расовые данные. Этому посвящена его статья «Раса, культура, политика» (1914)<sup>36</sup>. В ней он выражал мнение, что шведов и финнов разделяет пропасть вследствие их расового различия. Дается и их характеристика: шведы более мужественны, предприимчивы, свободолюбивы, у них более легкий и оптимистичный склад характера. Им свойственен героизм и у них есть героическое прошлое. Финны же по характеру задумчивы, покорны и мрачны, их хладнокровие скрывает страстность, которая время от времени бурно выплескивается. Именно вследствие своих расовых врожденных качеств, самопожертвенности и энергии, шведы стоят выше финнов<sup>37</sup>. К приведенной негативной психологической характеристике финнов добавлена бы-

ла и внешняя: у шведов – благородная нордическая внешность, финны же ниже ростом, у них высокие скулы и более плоский нос<sup>38</sup>. Таким образом, в целом подтверждается та точка зрения, что расистские взгляды проникали в финляндское общество через шведоязычную литературу, и при этом негативное отношение в ней касалось не только финнов, но и русских («славян»).

Однако в те годы расистские взгляды в принципе не получили ни заметного распространения, ни отклика. Общественность была занята более актуальными проблемами, в частности, борьбой за равноправие финского языка со шведским, а также задачами осуществления этого равноправия – от организации финноязычных школ до внедрения финского языка во все сферы жизни. Шведское меньшинство страны вело в те годы широко развернутую работу как по сохранению роли шведского языка в различных областях культуры, так и по сбору лингвистического и этнографического материала в различных шведских ареалах Финляндии, развертывалась также работа по поддержанию местных шведских обычаев и традиций<sup>39</sup>.

\* \* \*

Перечисленные выше этнические меньшинства Финляндии, которые в настоящее время рассматриваются как коренные, имеют законодательно закрепленные за ними права, обеспечивающие сохранность ряда значимых элементов их традиционной культуры, в частности, языка и религии. Наряду с этими меньшинствами в Финляндии существовала еще одна группа иноэтничного населения, которая в силу своей специфики к «кореным» не причисляется – это русские. Во-первых, они были в принципе недавними пришельцами, появившимися в основном после вхождения Финляндии в состав России, т. е. с начала XIX

века. Наряду с этим, они не представляли ни локальных групп, ни какого-либо «социального единства». Это были царские чиновники разного ранга, военные и представители купечества, а также частные лица, по тем или иным причинам жившие в стране постоянно. Тем не менее, на положении русских в Финляндии и отношении к ним в начале XX века необходимо остановиться особо.

В принципе позиции финляндского населения, менявшиеся по отношению к царским властям, на отношении к русским до определенного времени не отражалось. Правда, иногда, как в период всеобщей стачки 1905 г., возникали и антирусские настроения – о чем мы уже упоминали. При этом в ходе времени отношение Финляндии к России, в состав которой она продолжала входить, менялось. С одной стороны, это было связано и с недалеконидной политикой царских властей в Финляндии, особенно в годы реакции. Наряду с этим имело значение и ослабление самой монархии, что стало очевидным по результатам войны 1905 г. с Японией, а затем – Первой мировой войны. Но решающую роль в отношении к России сыграли все же не столько эти неудачи, сколько разразившаяся в 1917 г. русская революция. Это привело к обретению Финляндией статуса самостоятельного государства и – как неизбежное следствие – отразилось на положении русских в Финляндии.

В сущности все финляндские исследователи считают, что ненависть к русским как к таковым возникла именно в период революции 1917–1918 гг. и приобрела при этом расистский характер. Так, один из ведущих историков Финляндии, М. Клинге еще в 1972 г. посвятил этой проблеме специальную работу<sup>40</sup>. Он отмечал, что расистская ненависть к русским возникла именно в 1917–1918 гг. и что имела при этом не исторический, а идеологический характер. О том, что антирусские настроения форми-

руются именно в эти годы, пишут и другие исследователи. Так, Ю. Каарле отмечает, что, в частности, в Турку, «западной столице» Финляндии, до 1917–1918 гг. отношение к русским было вполне лояльным. Также М. Хаймила в статье «Неблагодарные гости» пишет, что негативное отношение в прошлом существовало только по отношению к российским властям, а на русских вообще оно было перенесено в 1918 г.<sup>41</sup>

Формирование идеологических установок, имевших не просто антирусский, но и расистский характер, пришлось именно на время обретения Финляндией статуса независимости, на период революционных событий в России и гражданской войны, развернувшейся и в самой Финляндии. Ситуация в Финляндии в тот период была весьма непростой. С одной стороны, в стране были сильны революционные настроения. Осенью 1917 г. в Финляндии прошла всеобщая забастовка. В ходе событий этого времени в стране сформировались две добровольческие армии: при поддержке финляндской социал-демократической партии – Красная гвардия и Белая армия, организацию которой провели правые группировки<sup>42</sup>.

Волнения в стране усиливались вследствие наличия в ней российских военных частей. Они были расквартированы в ходе Первой мировой войны на западном побережье страны. Это было примерно 40 тыс. пехоты и, кроме того, экипажи военной эскадры, по некоторым данным в общем это было 125 000 чел.<sup>43</sup>

Среди российских солдат были сильны революционные настроения. К тому же, на тот момент они оказались лишенными какого-либо материального обеспечения. Возможно, они знали и о всеобщей демобилизации, объявленной в России. В итоге начались бесчинства, были разгромлены продовольственные склады. Но в целом солдаты более всего хотели вернуться в Россию, что в итоге, с помощью финских войск, было осуществлено.

В дальнейшем развитии событий в Финляндии немалую роль сыграло то, что в России в ноябре 1917 г. власть взяли большевики. В этой ситуации 6 декабря 1917 г. финляндский Сенат объявил свою страну суверенным государством. Этот день вошел затем в финляндский календарь как День независимости.

Однако стране требовалась признание ее суверенности другими странами. По всей очевидности, первой в этом вопросе должна была стать Россия. С этой целью в конце 1917 г. в Петроград была направлена финская делегация, возглавляемая П.Э. Свинхувудом. (Сделано это было не без нажима со стороны Германии.) Декрет о признании суверенности Финляндии был подписан в канун Нового года В.И. Ульяновым–Лениным, что было, в частности, подтверждением его установки на право наций на самоопределение. Вслед за Россией суверенность Финляндии признали страны Антанты, воздержавшимися были на тот период Англия и США. Несмотря на то, что суверенность Финляндии была признана советской Россией, финляндские власти все же испытывали определенные опасения за свою безопасность и до некоторой степени это связывалось с наличием русского населения в Финляндии. Идея «очищения» страны от русских для обеспечения собственного суверенитета широко пропагандировалась в различных формах. При этом в печати и других средствах массовой информации рисовался исключительно негативный образ русского. Так, Ларин Кэусти характеризовала его как вшивого, ленивого и (одновременно! – *Н.Ш.*) мятежного бунтовщика<sup>44</sup>. Можно отметить, что книга З. Топелиуса по-прежнему служила школьным учебником, но из нее изъяли его раннюю характеристику русских: тогда автор описывал их как трудолюбивых, веселых, доброжелательных и любящих детей.

В числе антируссистов выступала не только пресса, но и такие писатели как Эйно Лейно, Юхани Ахо, Илмари Кианто. По-

следний, получивший образование в Москве и в прошлом ярый толстовец, забыл уже «о непротивлении злу насилем» и активно призывал к изгнанию из страны «сибирских собак»<sup>45</sup>.

Кюэсти Вилкуна (Kyösti Wilkuna), народный писатель, принадлежавший по убеждениям к активистам (крайне правой политической группировке) называл русских «привратниками восточного варварства». Он писал в те годы, что от души надеется, что «рюсся (презрительная кличка русских. – *Н.Ш.*) не поторопятся уйти и их придется изгонять силой» и полагал, что «суверенность только тогда приобретает вкус, когда прольется кровь»<sup>46</sup>. Некоторые финляндские исследователи считают, что расизм, которым было окрашено в те годы отношение к русским, был «по происхождению» не финским, а германским и принесен тогда из-за рубежа, а именно, т. н. егерскими частями.

На этом вопросе следует остановиться особо. Власти Финляндии достаточно хорошо понимали, что с проблемами, как революционного движения в своей стране, так и обеспечением ее суверенитета при отсутствии обученных войск, им не справиться и определенные вооруженные силы были уже подготовлены. Создание их в самой Финляндии в годы царского режима было, естественно, невозможным, и финские власти еще в годы Мировой войны попытались подготовить их за рубежом. Первоначально они обратились с соответствующим запросом к Швеции, но та, соблюдая нейтралитет, ответила отказом. Однако оказать помощь согласилась Германия.

Уже в 1915 г. в Финляндии развернулась работа по вербовке добровольцев для военного обучения за рубежом; велась она преимущественно в студенческих кругах. За рубеж волонтеры выезжали под предлогом тренировки в скаутских отрядах. В германской армии прошли подготовку 1886 финляндских граждан<sup>47</sup>. Обучение шло в егерских частях, и в итоге был сформиро-



ван специальный 27-й Прусский егерский полк. Он высадился на северо-западе Финляндии, в Эстерботнии (фин. – Похъянмаа) 3 апреля 1918 г. Состав этого легиона был неоднородным – к егерям примкнули финляндские белогвардейцы, среди которых были и русские офицеры царской армии<sup>48</sup>. Командование легионом взял на себя барон К.Г.Э. Маннергейм, военную подготовку прошедший в России и служивший там в кавалергардских частях. Финляндскими властями он был признан верховным главнокомандующим. Легион был весьма разнородным по составу и к тому же «разноязычным», но сплоченным единой задачей расправиться с «красными». Белые части взятых в плен красногвардейцев расстреливали даже без военного суда. Остатки красных военных частей сгоняли в военные лагеря, где бóльшая их часть погибла от полученных ранений, голода и холода. Стоит упомянуть, что известного своими левыми взглядами литератора А. Унтала, писавшего под разными псевдонимами – Ватанен, Майю Лассила и др. и хорошо известного у нас по повести «За спичками» – расстреляли еще на пароме, перевозившем пленных в лагерь. Уже 16 мая легион Маннергейма вступил в столицу страны – в Хельсинки.

Как уже сказано, события гражданской войны негативно отразились на отношении к русским как к таковым. В те времена были известны и случаи расправы с ними на основе лишь национальной принадлежности. Так, в г. Оулу без каких-либо особых причин был застрелен русский офицер, в г. Тампере расстреляли всех взятых в плен русских – около 200 чел., в г. Пиэтарисари убивали спящих русских солдат, в г. Вааза было убито 17 русских, в г. Уусикарлебу (западное побережье Финляндии) – 90. Жертвами становились и члены русских семей – были убиты даже две девочки-школьницы<sup>49</sup>.

Отметим, что в наши дни финляндские историки не раз обращались к вопросу, когда и по какой причине отношение к

русским стало носить резко выраженный негативный характер, имевший явно расистский оттенок и определявший преследования местного русского населения, вплоть до физических расправ с ним. Нами уже упомянуто исследование М. Клинге «От 'братьев во вражде' до государственного социализма»; затем вышла его статья «Рюссияфобия» (более точно – «ненависть к русским» – *gus-sänviha*). М. Клинге стоял именно на той позиции, что эта ненависть была относительно новым явлением, возникшем в годы гражданской войны в Финляндии, т. е. в 1917–1918 гг. При этом он был склонен рассматривать это как явление не столь этнического, сколько идеологического характера, и считал, что до 1918 г. этой «извечной ненависти к русским» не существовало<sup>50</sup>, а отношение к русским изменилось именно в период 1917–1923 гг. На тех же позициях, что и М. Клинге, стоит О. Каремаа, на работу которой от 1998 г. мы уже ссылались. В более поздней публикации, вышедшей на русском языке в 2007 г., она четко формулирует и то положение, что власти Финляндии одобряли этот откровенный культ расовой ненависти к русским<sup>51</sup>. Немаловажно, что эти взгляды соответствовали правительственным установкам того времени. В частности, это отразилось и в речи П.Э. Свинхувуда, произнесенной 6 декабря 1917 г. на Сенатской площади столицы в связи с принятием Финляндией Декларации о независимости.

Следует сказать, что в этот период, в ходе развернувшейся в Финляндии по сути дела гражданской войны, проявлялись не только антирусские, но в определенной мере и антифинские настроения, поскольку среди финнов было немало «красных». Со стороны шведоязычного населения страны финны и ранее рассматривались как «ненадежный элемент». Так, уже упомянутый К.Р. Викман писал, что финны, поскольку они стоят на более низкой, чем шведы, стадии развития, более склонны к идеям социализма и революционным настроениям<sup>52</sup>. Уже всеобщая стач-

ка 1905 г. рассматривалась как «финский бунт». Теперь, в годы революции и гражданской войны, априори считалось, что шведоязычное население стоит на стороне белых. Установкой последних было сражаться против красных финнов, большевиков и русских, как таковых. Характерно, что взятых в плен белыми частями шведов отпускали на свободу. Этой проблеме, а именно расовым представлениям финляндских шведов в годы гражданской войны, посвящена, в частности, статья П.К. Хямяляйна<sup>53</sup>.

Однако в качестве основных врагов рассматривались именно русские, и это позволяло определенным правительственным кругам со временем отказаться от терминов «гражданская» и «братоубийственная» война, которые использовались первоначально. Теперь должна была восторжествовать идея единства финляндского народа, а военные действия, унесшие тысячи жизней финляндцев, рассматривались лишь как «освободительная война», направленная против русских. Таким образом именно русские объявлялись виновниками всех бед революционного периода, а финляндское население следовало рассматривать теперь как единое по своим настроениям. Собственных «красных» финнов следовало считать «совращенными» в восточные «идеалы» и даже представителями иной, чем основное население, расы.

По отношению к русскому населению, находившемуся в то время на территории Финляндии, был принят ряд дискриминационных мер. Российские граждане приказом, подписанным 26 апреля 1918 г. генералом Толем (Лёвстрёмом)<sup>54</sup>, объявлялись вне закона и должны были быть депортированы в Россию. Их численность была немалой, округленно 12 тыс. чел.<sup>55</sup> Были сделаны также попытки «очистить» от русских Выборгскую губернию и более северные, пограничные с Россией, районы. Пограничная полоса, определенная в 15 км была объявлена для них запретной, а тех русских, которые не хотели покидать эти места,

а также беженцев из России, свозили в определенные для их размещения лагеря, организованные близ Хямеенлинна и Хеннола. В стране активно насаждалась и распространялась точка зрения, что установлению стабильности в самостоятельной Финляндии должна была способствовать «этническая чистка» (от русского населения).

Тем не менее установка на «очищение страны от русских» оказалась нереализованной. Практически в тот же период через восточную границу Финляндии хлынул неудержимый поток беженцев из России. Это были люди различного социального статуса, разных политических взглядов и этнической принадлежности. Правда, представители высших слоев царской России были по большей части транзитниками и направлялись в страны Центральной и Западной Европы. Среди беженцев было немало и революционеров, не принявших октябрьского переворота, многие из них оставались в Выборгском районе, в надежде на скорое изменение политической ситуации и возвращение обратно в Россию. Немалую группу беженцев составляли участники различных антисоветских восстаний и походов, в частности восстания в Северном Олонце, «кронштадтцы», участники неудачных военных походов на Россию, в частности Олонецкого, а также Северо-Ингерманландского полка, который по финляндским планам должен был взять Петроград. Нередко вместе с такими беженцами шли и простые крестьяне, поддержавшие антисоветские выступления и теперь опасавшиеся репрессий. Они шли целыми семьями, часто везя на телегах домашний скарб и прихватив с собой рогатый скот<sup>56</sup>.

Остановить этот поток мигрантов было в то время весьма трудно. Отчасти это было связано с тем, что восточная граница Финляндии была на тот период плохо укрепленной, поскольку ранее не была государственной, и потому «легко проницаемой».

Иногда борьба на ней с беженцами сводилась к тому, что их тут же на месте перехода «перебрасывали» обратно.

Наряду с этим в стране не было никаких законодательных установок по приему мигрантов. Последние были разработаны и введены только в 1919 г., когда президентом страны стал К.Ю. Столберг, имевший юридическое образование. (Он стал также и председателем Комиссии по разработке новой Конституции Финляндии.) Правда, уже ранее были установлены официальные пункты пропуска мигрантов через границу и при этом им необходимо было иметь официальные визы. Они выдавались соответственно финляндскими посольствами в России. Но практически выдавались лишь транзитные визы. Несмотря на это, в Финляндии в этот период оказалось свыше 25 тыс. «перемещенных лиц»<sup>57</sup>. Правда, численность их стала быстро сокращаться уже в начале 1920-х гг., в основном за счет возвращения в родные места. Этот процесс шел несмотря на то, что не всем группам беженцев Советы обещали амнистию, и вопреки тому, что финляндские власти – и Карельская зарубежная комиссия – вели активную пропаганду с целью удержать этих мигрантов в Финляндии. Тем не менее, уже в 1921–1929 гг. в родные места вернулись 2 тыс. ингерманландских финнов, а также 1 тыс. чел. из числа олонечких и беломорских карел<sup>58</sup>.

Положение всех оставшихся в Финляндии мигрантов было весьма непростым. С одной стороны, экономика и, в частности, сельское хозяйство, за военные годы пришли в упадок, и в стране ощутимо не хватало продовольственных припасов. С другой стороны, – беженцы не имели гражданских прав, что лишало их налоговых льгот, бесплатного медицинского обслуживания и бесплатного обучения детей в начальных школах. Для получения гражданства требовалось свидетельство о проживании на территории Финляндии не менее пяти лет, причем необходимо бы-

ло и свидетельство местных полицейских властей об их благонадежности. В итоге, за период более, чем в 20 лет, к 1943 г., гражданство получили 5 тыс. русских, чуть более 2 тыс. карел и 1651 финн-ингерманландец<sup>59</sup>.

Трудоустройство мигрантов было «их собственной проблемой». В определенной мере, по данным, собранным П. Невалайненом, русские проявили бóльшую гибкость и приспособляемость к новым условиям жизни, чем «соплеменники». Некоторая часть из них сумела устроиться на работу в русские фирмы, имевшие филиалы в Финляндии, такие как табачная фабрика Сергеева, кондитерская фабрика Койтто, предприятия Карла Фацера и ряд других предприятий, работавших на финляндской части Карельского перешейка. В поисках заработка русские проявляли немало инициативы: две группы российских офицеров организовали докерские группы в портах Хельсинки и Уури, русские брались за любую работу – вплоть до разносчиков газет и чистильщиков обуви и т. п. Женщины устраивались портнихами, учительницами музыки и т. п. Но при этом немалые трудности русские переживали как из-за того, что не знали финского языка, так и в немалой степени именно потому, что были русскими.

Что касается иммигрантов-«соплеменников», то и они испытывали немалые сложности с трудоустройством уже потому, что значительная часть их была малообразованна. Среди них преобладало крестьянское население, но не будучи гражданами Финляндии, они не могли приобрести земельные участки. Лишь 7 % их сумело осесть на земле – кто-то женился на финке, другой взял надел в аренду и т. п. Но основная часть финнов-ингерманландцев пополнила ряды рабочих на фабриках и заводах. Выходцы из Беломорской Карелии пошли в основном на лесные работы и плотниками<sup>60</sup>.

\* \* \*

Ненависть к русским продолжала активно разжигаться в Финляндии, ставшей самостоятельным государством. К тому же это происходило в немалой мере в «организованных формах». Немалую роль играла в этом пресса, в частности шюцкоровские газеты, различные издания «активистов», а также пропагандистская деятельность Академического карельского общества (АКС), возникшего еще в 1914 г., (закрыто оно было только после 1945 г.).

Как констатируют финляндские исследователи, именно 1920–1930-е гг. ознаменовались яростной пропагандой ненависти к русским и носила неприкрыто расистский характер. В прессе обсуждался вопрос, можно ли вообще причислять русских к роду человеческому. Проводились кампании под лозунгом изгнания русских за пределы Финляндии. Вопросы и проблемы существования русского населения в Финляндии в эти годы требуют особого рассмотрения, что уже выходит за хронологические рамки настоящей статьи.

---

<sup>1</sup> *Gellner E. Nations and Nationalism. Oxford, Blackwell, 1998; Геллнер Э. Нации и национализм. М., Прогресс, 1998.*

<sup>2</sup> *Talve I. Suomen kulttuurirajoista ja alueista. Helsinki, 1972; Suomen kansakulttuurinen kartasto. Porvoo, 1986.*

<sup>3</sup> Более подробно об этнических меньшинствах Финляндии мы писали и ранее. См.: *Шлыгина Н.В. Традиционные меньшинства Финляндии: формирование и современный статус // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 281. М., ИЭА РАН, 2010.*

<sup>4</sup> *Хайду П. Уральские языки и народы. М., 1985. С. 110 и сл.*

<sup>5</sup> *Подробнее см.: Lönnqvist B. Suomen ruotsalaiset. Jyväskylä, 1981; Шлыгина Н.В. Финляндские шведы // Этнические меньшинства в современной Европе. М., 1997. С. 172–193.*

<sup>6</sup> *Деметер Н., Бессонов Н., Кутенков В. История цыган. Воронеж, 2000. С. 86.*

- <sup>7</sup> Grönfors. M. Suomen mustalaiskansaa. Porvoo, Helsinki, 1981. S. 38, 41.
- <sup>8</sup> Suomen kulttuurivähemmistöt / Ed. By J. Pentikäinen & V. Antonen. Publication of the Finnish National Commission for Unesco. 1978. N 32; Forsander & Ekholm. Monietnisyys, yhteiskunta ja työ. Helsinki, 2001. P. 105.
- <sup>9</sup> Harviainen T. Juutalaiset Suomessa. Kielletty maa // Juutalainen kulttuuri / Ed. T. Harviainen & K.-J. Illman. Keuruu, 2001.
- <sup>10</sup> Ibid. P. 291.
- <sup>11</sup> См.: Народы Европейской части РСФСР. Т. II. М., 1964. С. 636.
- <sup>12</sup> Leiyzinger A. Suomen tataarit: vuosina 1858–1944 muodustaneen muslimiyhteisön menestystarina. Helsinki, 2006. S. 22 js.
- <sup>13</sup> Anttila A. Kansallinen herääminen ja kielitaistelu // Suomen kulttuurihistoria. N 4. Jyväskylä; Helsinki, 1936; Шлыгина Н.В. История формирования двух государственных языков Финляндии // Европа на рубеже третьего тысячелетия. М., 2000. С. 108–160; Суни Л. Очерк общественно-политического развития Финляндии 50–70-е годы XIX в. Л., 1979. С. 75; 162–163.
- <sup>14</sup> Lönnqvist B. Op. cit.; Шлыгина Н.В. Традиционные меньшинства Финляндии. С. 15–16.
- <sup>15</sup> Nyman-Kurkiala R. Ruotsikielinen ja nuori Suomessa // Moniääninen Suomi: kieli, kulttuuri ja identiteet. Helsinki; Jyväskylä, 2002.
- <sup>16</sup> См.: Karemaa. Vihollisia, vainooja, syöpäläistä. Rasistinen venäläisviha Suomessa 1917–1923 // Biblioteka Historica. N 30. Helsinki, 1998. S. 1–15.
- <sup>17</sup> Sigismund von Herberstein. Moskowia. Wienn, 1557.
- <sup>18</sup> Олеарий А. Описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию. 1647. М., 2003; Его же. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906. Его же. Описание путешествия в Московию / Пер. с нем. А.М. Ловягин. Смоленск: Русич, 2003.
- <sup>19</sup> Karemaa O. Op. cit. P. 1–15.
- <sup>20</sup> Подробнее о роли У.Т. Сирелиуса в развитии финской этнографии см.: Lehtonen J.U.S. U.T. Sirelius ja kansatiede // KA. 23. 1972; Шлыгина Н.В. История финской этнологии. М. 1995. С. 67 и сл.
- <sup>21</sup> Manninen I. Johdanto // Suomen suku. III. Helsinki, 1934.
- <sup>22</sup> Vilku K. Aurantyypeja // Suomen kansankulttuurin kartasto. N I; Vilku K. Lohi. Kemijoen ja sen lähialusten lohikalastuksen historia. Keuruu, 1974.
- <sup>23</sup> Luntinen P. Karjalaiset suomalaisuuden ja venäläisyyden rajalla // Venäläiset Suomessa 1909–1917 // SHS HA 23. S. 33 js.
- <sup>24</sup> Luntinen P. Ibidem.
- <sup>25</sup> См.: Runeberg T&K. Jugend. Helsinki, 1975.
- <sup>26</sup> Luntinen P. Ibidem.
- <sup>27</sup> Karsten-Liikainen G. Pietari-suuntaus kannakselaisessa elämäntavossa 1800-luvun loppupuolella vuoteen 1918 // KA. 21. Helsinki, 1968.
- <sup>28</sup> Энгманн М. Финляндцы в Петербурге. СПб., 2003. С. 141. Таб. 7.
- <sup>29</sup> Там же. С. 280–284.
- <sup>30</sup> Там же. С. 285.
- <sup>31</sup> Невалайнен П. Изгой. СПб., 2003. С. 16.
- <sup>32</sup> Karemaa O. От морального возмущения до национальной программы // Два лика России. СПб., 2007. С. 198.



<sup>33</sup> См.: *Сунн Л.* Указ. соч. С. 141; *Jutikkala.* Op. cit. P. 283.

<sup>34</sup> Подробнее см.: *Anttila U.* Suomen kotiseutututkimus 1894–1920 // КА. 17. Helsinki, 1964; *Wikman K.R.* Osterbottens svenskar. Helsinki, 1941.

<sup>35</sup> См.: *Энгман М.* Соотечественники в России и в литературе // Два лика России. С. 100–101.

<sup>36</sup> *Hämäläinen P.K.* Suomenruotsalaisten rotukäsitteitä vallankumouksen ja kansalaissodanaikona // Mongoleja vai germaaneja? // SHS. Helsinki, 1985. S. 409.

<sup>37</sup> Ibid. P. 409–410.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> См.: *Anttila V.* Op.cit.

<sup>40</sup> *Klinge M.* Vihan veljestä valtiotalismiin. Helsinki, 1972.

<sup>41</sup> Цит. по: *Karemaa O.* Op. cit. p. 20.

<sup>42</sup> *Jutikkala.* Op.cit. P. 350–353.

<sup>43</sup> *Karemaa O.* Указ. соч. С. 198.

<sup>44</sup> Там же. С. 208.

<sup>45</sup> Там же. С. 201.

<sup>46</sup> *Karemaa O.* Op. cit. P. 236–237; *Karemaa O.* Указ. соч. С. 201–202.

<sup>47</sup> *Энгман М.* Егери и царские офицеры // Два лика России. С. 253; *Engman M.* Jääkäreitä ja tsarinupseereita // Venäjän kahdet kasvot. S. 297.

<sup>48</sup> *Энгман М.* Указ. соч. С. 255–257.

<sup>49</sup> *Karemaa O.* Указ. соч. С. 203–204.

<sup>50</sup> *Klinge M.* Vihan veljestä valtiotalismiin. Helsinki, 1972.

<sup>51</sup> *Karemaa O.* Указ. соч. С. 210–211, 215–216.

<sup>52</sup> *Wikman K.R.* Osterbottens svenskar. Helsinki, 1941. S. 92–94.

<sup>53</sup> *Hämäläinen P.K.* Op. cit. 1985. S. 409.

<sup>54</sup> Э.Б. Лёфстрём (1865–1937). Служил до революции в России, был полковником Семеновского полка. В 1918 г. вернулся в Финляндию и принял фамилию матери – Толль.

<sup>55</sup> *Невалайнен П.* Изгой. СПб., 2003. С. 36. (См. также: *Nevalainen P.* Viskoi kui luoja kerjäläistä. Helsinki, 1999).

<sup>56</sup> Его же. Указ. соч. С. 37–43.

<sup>57</sup> Там же. С. 349.

<sup>58</sup> Там же. С. 359.

<sup>59</sup> Там же. С. 102.

<sup>60</sup> Там же. С. 145–169.

ЧАСТЬ II.  
МНОГОКУЛЬТУРНОСТЬ

---

---

И.Ю. ЗАРИНОВ  
ПОЛЬСКИЙ ЭТНОНАЦИОНАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН И  
ЕГО ОТРАЖЕНИЕ В КУЛЬТУРЕ XX ВЕКА

---

---

«...Такие вот ‘кичливые ляхи’...»

*Липатов А.В. Поляки и русские:  
взаимопонимание и взаимонепони-  
мание. М., 2000. С. 23.*

Поляк... Польша... Слова, вызывающие в умах и сердцах современных людей разных стран мира мысли и чувства весьма противоречивые: от восхищения до неприятия. Эта противоречивость этнических гетеростереотипов – феномен яркой и бурной истории поляков на протяжении многих веков, что наиболее отчетливо подтверждает и минувший XX век. В самом его начале польская феноменология ознаменовалась возрождением независимости Польши, исчезнувшей с политической карты Европы конца XVIII в. в результате трех разделов Первой Речи Посполитой Австрией, Пруссией и Россией<sup>1</sup>. Исторический парадокс этого события состоял в том, что произошло оно в результате Октябрьской революции в России<sup>2</sup> – в стране, принявшей самое активное участие в упомянутых выше разделах Первой Речи Посполитой. Возвращение государственного суверенитета своей

страны после перерыва в более, чем столетие, поляки склонны воспринимать как восстановление исторической справедливости. Извечный спор России и Польши в отношении западных областей Белоруссии и Украины<sup>3</sup> (это пространство русские и поляки всегда считали своей национальной территорией) вновь обнаружил себя в контексте гражданской войны в Советской России 1918–1922 гг. Совершенно неожиданное поражение наступавшей Красной Армии на подступах к Варшаве в августе 1920 г. вошло в польскую историографию под названием *Cud nad Wisłą* (Чудо над Вислой)<sup>4</sup>. Последующее после этого контрнаступление поляков на восток привело к присоединению к Польше, по Рижскому договору 1921 г., западно-украинских и западно-белорусских земель<sup>5</sup>.

Возрождение польского государства в границах близких тем, которые существовали во времена геополитической идеологии «Польша от моря и до моря» (до трех разделов Первой Речи Посполитой), стало причиной взрыва польского этнонационального самосознания, подавляемого более ста лет в трех частях разделенной Польши, но латентно копившегося до поры, до времени. Этот взрыв национализма в контексте буржуазных преобразований способствовал началу этнокультурной гомогенизации страны в рамках трансформации локально-территориальных этнических идентичностей<sup>6</sup> в общепольскую нацию<sup>7</sup>. На пути к этому использовались все внутривнутриполитические ресурсы, вплоть до пресечения любых попыток этнокультурного сепаратизма. Особенно это касалось немцев Великой Польши, чехов и немцев Верхней Силезии, а также украинцев, белорусов и литовцев в восточных регионах страны. Здесь, в определенном смысле, можно говорить о политике этноцида в отношении этих групп населения.

Правда, как показывает историческая практика, в таком «грехе» можно уличить любое государство, особенно в период

его национального строительства. Доказательством этого может служить мирная конференция 1918 г., состоявшаяся после окончания Первой мировой войны. На ней, в рамках построения послевоенной Европы, был провозглашен принцип построения новых государств, предусматривающий принцип под названием «право наций на самоопределение». И межвоенная Польша, как и другие европейские страны, неукоснительно следовали этому принципу, исполнение которого требовало экстремальную политику в отношении этнокультурных меньшинств. Имеет место широко распространенное мнение о польском антисемитизме, начавшемся якобы в межвоенное время, что якобы вызвало значительную по численности еврейскую эмиграцию из страны<sup>8</sup>. Однако такие суждения расходятся с тем фактом, что во время войны именно в Польше зафиксированы случаи массового геноцида евреев (еврейское гетто на территории варшавской тюрьмы Павяк и концентрационный лагерь Освенцим). Массовое бегство евреев из Польши в Советский Союз и Америку в период Второй мировой войны привело к уменьшению численности евреев в послевоенное время, а не польский антисемитизм, который, если и существовал, то только на бытовом уровне.

Польский этнонациональный феномен в межвоенный период имел и внешнеполитическую составляющую. Польша, являясь геополитическим мостом между двумя (условно) цивилизационными мирами – Востоком и Западом – всю свою историю вынуждена была исполнять двойную роль. С одной стороны, роль этногенетического «родственника» и западного соседа России, но одновременно и постоянного ее геополитического соперника. С другой – роль страны, неудержимо стремящейся в западноевропейскую культурную среду и поэтому всегда доказывающую ей свою лояльность. Эта двойственность, как и в другие периоды польской истории, стала причиной внешнеполити-

ческих метаний Второй Речи Посполитой среди сил с противоположными геополитическими устремлениями. Следование исторически традиционному лозунгу «Польша от моря до моря»<sup>9</sup> с антисоветской доминантой и поиск геополитических выгод в союзе с идеологическими противниками СССР<sup>10</sup> поставило поляков, точнее их политический класс<sup>11</sup>, в положение, известное из поговорки, – «между молотом и наковальней». В конце концов в политических играх различных мировых сил Польша была отдана на заклатие, став формальным истоком Второй мировой войны, в которой польский этнонациональный феномен подвергся апокалипсическим испытаниям.

Однако перед тем, как оказаться на этой странице польской истории, целесообразно еще немного задержаться на межвоенном ее периоде в контексте оценки личности, сыгравшей неосценимую роль в ревитализации польского государства вкупе с национальным самосознанием его народа. Речь, конечно, идет о Юзефе Пилсудском (полное имя – Ю́зеф Кле́менс Гиня́тович Косьчэ́ша Пилсудский). Польский офицер в Первой мировой войне, он, вернувшись в Польшу 11 ноября 1918 г. (после освобождения его из крепости Магдебург, куда был посажен за пропаганду среди польских солдат отказа от присяги Германии и Австро-Венгрии), был назначен Регентским советом временным начальником государства. 22 ноября в Варшаве Пилсудский сформировал правительство во главе с социалистом Е. Морачевским. В январе 1919 г. Учредительный сейм признал его чрезвычайно широкие полномочия Начальника государства. Пилсудский сыграл решающую роль в советско-польской войне 1919–1920 гг. Будучи главнокомандующим польскими войсками, он стал символом победы над армией Тухачевского на подступах к Варшаве.

«...Однако раздел белорусских и украинских земель между Польшей и Советской Россией означал крах политической

концепции Пилсудского, предусматривавшей создание польско-литовско-белорусско-украинской федерации «Междуморье» (Międzymorze) на территориях прежней Речи Посполитой. Парадоксальным образом Пилсудский реализовал идеи своего политического противника Романа Дмовского – сторонника мононационального, этнически чистого польского государства»<sup>12</sup>. За заслуги перед отечеством Пилсудский в 1921 г. был награжден орденом Виртути Милитари (орден воинских доблестей), учрежденным в 1792 г. последним польским королем Станиславом Августом Понятовским. Казалось бы, такой непререкаемый авторитет в стране должен был стать для Пилсудского основой его авторитарной власти до конца жизни.

Но Польша, встав на путь буржуазно-демократического развития, должна была демонстрировать перед Западом на фоне советского тоталитаризма нормы экономического и политического либерализма. По конституции 1921 г. в стране ограничивалась власть главы государства, и в 1922 г. Пилсудский передал ее избранному президенту Габриэлю Нарutowичу, который через 5 дней после избрания был застрелен экстремистом Э. Невадомским. При новом президенте Станиславе Войцеховском Пилсудский был назначен начальником Генерального штаба, но в мае 1923 г. ушел в отставку. Был ли это политический маневр или нежелание играть второстепенную роль в политике страны? Скорее всего, в этом шаге присутствовало и то, и другое.

Используя внутривнутриполитический кризис в стране, чуть не превратившийся в гражданскую войну, в мае 1926 г. Пилсудский сначала занял пост военного министра и генерального инспектора вооруженных сил, а затем был избран президентом Польши. Отказавшись от этого поста в пользу Игнация Мосьцицкого, Пилсудский продолжал занимать пост военного министра, а затем дважды – в 1926–1928 г. и 1930 г. был премьер-министром Поль-

ши. Однако реально, опираясь на армию, Пилсудский установил авторитарный режим, вошедший в историю под названием «санация» (оздоровление). В действительности в это время была ограничена роль парламента, силовыми методами преследовалась оппозиция, что вынудило политических противников Пилсудского покинуть страну. В национальной политике особенно усилился процесс этнической гомогенизации общества, выразившийся в запрете любых территориально-автономных организаций.

На международной арене Пилсудский пытался установить некоторый баланс между Востоком и Западом. В 1932 г. с СССР был подписан пакт о ненападении, а в 1934 г. с Германией. Все остальные события в польской истории межвоенного периода, произошли уже после смерти маршала Польши Ю. Пилсудского. Его похороны стали манифестацией национального единства. За весь период межвоенной истории Польши единственный раз по всей стране был объявлен траур. В 1936 г. сердце Пилсудского было погребено в могиле его матери на кладбище Расу в Вильно (ныне Вильнюс), а тело покоится в Королевском замке (Вавель) в Кракове<sup>13</sup>.

В историографии Польши XX века Юзеф Пилсудский стоит в одном ряду с Папой Римским Иоанном Павлом II (до папства – краковский кардинал Кароль Юзеф Войтыла) и первым посткоммунистическим президентом Лехом Валенсой.

Вторая мировая война – время тягчайших испытаний Польши и ее народа. И именно максимальная степень этнической консолидации поляков<sup>14</sup>, во многом достигнутая в межвоенное время, способствовала их сопротивлению оккупационному режиму и сохранению себя как нации. Ведь Польша снова, как и почти полтора столетия назад, была разорвана на несколько частей. Восточные территории были присоединены к Советскому Союзу. Оккупированная немцами территория была расчленена на

две части. Западные, часть центральных и северные районы вошли в состав Третьего рейха, а из остальных польских территорий было создано генерал-губернаторство, к которому с началом войны Германии с СССР была присоединена Восточная Галиция. В связи с этим обнаружились внутривнутриполитические противоречия, существовавшие еще до войны, что заметным образом отразилось и на Движении Сопротивления на оккупированных территориях. Находящийся в Румынии президент И. Мосьцицкий, чтобы сохранить власть, выстроенную Пилсудским, назначил своим приемником Владислава Рачкевича. Либералы же при поддержке Франции создали польское правительство в эмиграции (в нем ведущие позиции заняли представители антисанационных партий – крестьянской, социалистической, национал-демократической и партии труда) во главе с премьер-министром Владиславом Сикорским<sup>15</sup>. В противовес националистически настроенной Армии Крайовой, созданной в 1942 г. и действовавшей партизанскими методами внутри оккупированной страны, при поддержке польских коммунистов<sup>16</sup> в 1944 г. была создана Армия Людова. Правда, эта военная организация уступала в популярности среди поляков, что выразилось и в ее численности.

Не просты были и отношения Польши с Советским Союзом, ибо захват им западных районов Украины и Белоруссии расценивался поляками как агрессия (до июля 1941 г. между государствами не было дипломатических отношений). Некоторое потепление в польско-советских отношениях наметилось после нападения Германии на СССР, и разрешение пограничного спора было отложено на будущее. Новый польско-советский конфликт возник в связи с «катынским делом», суть которого состояла в том, что один из отрядов оккупационных войск Германии в СССР обнаружил захоронение польских офицеров вблизи от белорусского села Катынь. Обе стороны (Германия и СССР) обви-



нили друг друга в этом злодеянии<sup>17</sup>, и только в послевоенное время следствие установило, что польские офицеры были расстреляны карательными отрядами НКВД.

Антисоветские настроения в Польше усилились и в связи с поражением Варшавского восстания (август 1944 г.) против немецких оккупантов. Его организаторы открыто проповедовали националистические и патриотические цели, направленные против левых прокоммунистических сил, сгруппированных вокруг Польской рабочей партии. Именно поэтому советские войска, находившиеся на подступах к Варшаве, не пришли на помощь восстанию, подавленного немцами с особой жестокостью.

Несмотря на то, что левые силы уступали по степени своего влияния в обществе лондонскому иммигрантскому правительству, в их пользу действовал внешний фактор: освобождение Польши Красной Армией и нейтральная позиция лидеров антигитлеровской коалиции в послевоенном геополитическом устройстве Восточной Европы. Это и обусловило приход к власти в послевоенной Польше, как и в других странах, освобожденных Красной Армией (кроме Австрии) коммунистических режимов.

Однако прежде чем перейти к характеристике польского этнонационального феномена послевоенного периода целесообразно остановиться на отношении польских коммунистов к национальному вопросу, который они сформулировали еще во время Второй мировой войны. Надо сказать, что формулировка эта не всегда была последовательной, хотя основной тезис их национальной политики сводился к созданию мононационального государства. Они даже критиковали Пилсудского за его недостаточно жесткую политику в отношении этнических меньшинств, особенно немцев на западе и украинцев на востоке.

Перспектива мононационального польского общества в послевоенное время, была изложена коммунистическим теоре-

тиком А. Лямпе в статье «Свобода неразделима». В ней среди прочего автор провозглашал: «Написав на наших знаменах лозунг свободы и независимости Польши, стремясь к объединению и возрождению польского народа в собственном государстве, придерживаясь принципа, что судьбу польского народа и польского государства должен решать польский народ, мы вместе с тем выступаем в поддержку свободы, независимости и национального объединения братских соседских народов»<sup>18</sup>.

Компактно проживающие этнические меньшинства, особенно немцы и украинцы, несли опасность сепаратизма, который, в свою очередь, мог помешать строительству нового коммунистического общества. Именно поэтому в официальных документах польских коммунистов декларировалось то, что Силезия, Вармия, Мазуры – это исторические польские земли. Восточная Пруссия теперь не будет бастионом немецкого империализма на северо-востоке Польши, а «над Одером встанет польская пограничная стража»<sup>19</sup>.

Однако польские коммунисты умеренного крыла, действовавшие в подполье, не были столь категоричны в своих лозунгах о моноэтничности страны. Такая их позиция объяснялась стремлением заручиться поддержкой со стороны этнокультурных меньшинств. Они всячески подчеркивали, что в будущей Польше «...будет равенство и братское существование всех народов»<sup>20</sup>, а также: «...граждане государства трактуются одинаково вне зависимости от их национальной принадлежности. Польская национальность не может являться привилегией по отношению к тем национальным меньшинствам, которые живут в границах польского государства»<sup>21</sup>. Однако эта декларация не соответствовала практическим действиям, осуществляемым коммунистическим режимом после войны. По договоренности с советской стороной в течение нескольких послевоенных лет было осуществлено добровольное переселение поляков из западных республик

Советского Союза в Польшу, и, наоборот, белорусов, украинцев и литовцев из Польши в соответствующие республики СССР (1945–1950). Добровольно не уехавшие из Польши выселялись из страны под давлением властей всех уровней при поддержке всего польского общества. Особенно это касалось немцев на западе и украинцев на востоке.

Начавшаяся в межвоенный период этнокультурная гомогенизация страны теперь приобретала законченный вид. Польские коммунистические руководители открыто провозгласили Польшу мононациональной страной, что было поддержано другими партиями и всем польским обществом. За этим латентно скрывался лозунг «Польша для поляков», который на практике проявился и в отношении еврейского населения. Несмотря на то, что признавалось их право на польское гражданство, польское правительство негласно санкционировало еврейскую эмиграцию в различные страны мира. Численность выехавших из Польши евреев в первые послевоенные годы документально установить трудно<sup>22</sup>. Известны лишь страны, в которые более всего эмигрировали евреи. Это, прежде всего, Израиль и США.

Напротив, эмиграция евреев в Польшу наблюдалась из Советского Союза. Она была вызвана начавшейся там сталинской антисемитской кампанией и проходила в рамках реэмиграции поляков на родину. Этот факт ставит под сомнение мнение некоторых идеологов еврейства о существовании перманентного антисемитизма в Польше. Хотя справедливости ради надо признать, что в контексте антиизраильской политики Советского Союза в первые три десятилетия после войны, и Польша на неофициальном уровне (как и в СССР) осуществляла политику дискриминации лиц еврейской национальности (например, при поступлении в высшие учебные заведения и занятии высших государственных и партийных должностей). Внутренняя нацио-

нальная политика Польши после войны проецировалось и на внешнюю. Одной из ее составляющих провозглашался принцип, поддерживающий стремление других народов к суверенитету и национальной целостности.

Вся социалистическая история Польши – это яркий и одновременно противоречивый этнонациональный феномен. Характерной его особенностью стали два противоположных вектора развития Польши: построение по официальной доктрине нового социалистического общества и неприятие этой доктрины на уровне массовой ментальности<sup>23</sup>. В этой связи любопытными выглядят два события, произошедшие в послевоенной Польше. Первое – это размещение штаба военного союза социалистического содружества, как противовеса НАТО, в Варшаве (Варшавский договор). Второе – возведение в центре польской столицы Дворца науки и культуры – высотного здания по типу семи московских, как символов сталинского культа личности. Символическим выглядит и тот факт, что Польша стала единственной из социалистических стран, которая удостоилась этого «сталинского подарка». Можно предположить, что сделано это было не случайно; видимо, таким образом, пусть даже на символическом уровне, «польскому гонору»<sup>24</sup> предлагалось смириться перед новым российским (теперь в образе СССР) диктатом. Однако, как показало время, эти символические жесты, оказались, вместе с неприятием большинством населения коммунистического режима, постоянным антисоветским раздражителем. Более того, любые другие попытки давления со стороны Москвы, способствовали еще большему национальному противодействию коммунистической официозности.

Важным, если не главным, компонентом польского этнонационального феномена всегда был, есть и наверняка всегда будет католический костел. Он играл определяющую роль в со-

хранении польской идентичности в пору более чем столетнего отсутствия государственности, в усилении национального самосознания в межвоенный период и даже в социалистические времена. Тогда в обстановке тотальной атеистической идеологии, официально господствующей почти во всех соцстранах, костел в Польше не был задавлен и реально представлял собой мощную общественную силу. Подавляющая часть поляков оставалась людьми воцерковленными. И хотя польско-ватиканский конкордат 1925 г., предусматривающий особые преференции католической церкви по отношению к другим конфессиям и к государству в целом, был отменен конституцией 1952 г. и подтвержден конституцией 1976 г., на практике польский костел оставался непререкаемым авторитетом в польском обществе<sup>25</sup>. Такое положение вещей создавало основу для юридических конфликтов между церковью и государством, которые получили свое разрешение в контексте избрания Папой Римским краковского кардинала Кароля Войтылы<sup>26</sup> и политического кризиса 1981 г. (введение военного положения в Польше). Созданная в это время правительственно-церковная комиссия подготовила несколько законопроектов о свободе совести и об отношениях государства с костелом, которые были ратифицированы в 1989 г. В течение более двадцати лет уже в посткоммунистической Польше позиции католицизма, как в самой Польше, так и в среде польских диаспор в различных странах мира, еще более укрепились.

Польский этнонациональный феномен, особенно в XX в., немислим без одной из главных его ипостасей – польской мировой диаспоры<sup>27</sup>. Сформировавшиеся в основном как массовое явление к концу XIX в., польские диаспоры, разбросанные почти по всему миру<sup>28</sup>, были в глазах доминирующего народа страны-реципиента и других народов в ней проживающих своеобразной матрицей польской культуры. На ее основе возникали и разви-

вались различные этнические гетеростереотипы в отношении поляка с набором таких антонимических качеств, как *трудолюбие/лень, доброжелательность/коварство, трезвость/пьянство, расчетливость/бесшабашность, щедрость/прижимистость*. В политическом дискурсе превалирующим этническим гетеростереотипом поляка среди многих народов является национальный комплекс<sup>29</sup>. И это вполне оправдалось на практике в том смысле, что польские диаспоры, особенно западноевропейские и американская, активно принимали участие идейно и финансово в событиях, происходящих в Польше в XX веке. Хорошо известно о таких шагах польских диаспор Великобритании, Франции и США в момент обретения независимости Польши, межвоенного строительства буржуазно-демократического государства, во время Второй мировой войны, и, наконец, в сорокопятiletний отрезок истории социалистической Польши. Можно предположить, что инициирование выбора краковского кардинала К. Войтылы на папский престол исходило, в том числе, и из лагеря польской мировой диаспоры, особенно американской<sup>30</sup>.

Бесспорно и влияние польских диаспор на усиление антиправительственных настроений в стране в период политического кризиса, вызванного противостоянием профсоюзного движения «Солидарность» и официальной власти, закончившегося введением в стране (1981–1983) военного положения. Это событие, точнее последующая на него реакция поляков, обнаруживает важную черту польской ментальности при переходе из одной (коммунистической) общественно-политической системы в другую (либерально-демократическую). Лидер первой – Войцех Ярузельский, осуществивший, по сути дела, подавление массового демократического движения, после победы последнего не был подвержен вполне ожидаемому преследованию<sup>31</sup>. Надо признать, что в процессе развала европейской социалистической системы

изнутри «первую скрипку» сыграла польская ментальность с традиционно антирусской составляющей, наполненная в данном случае антикоммунистическим содержанием.

При характеристике польского этнонационального феномена в XX веке нельзя не сказать и о культурных достижениях Польши за весь столетний период в истории страны. Для польского профессионального искусства и литературы, всегда имевших широкий резонанс во многих странах мира, прошедший век не стал исключением. То, что литература является частью целостной системы культуры и развивается во взаимодействии с жизнью социума, доказали выдающиеся и всемирно известные польские писатели двадцатого столетия. За два года до обретения Польшей государственной независимости ушел из жизни (1916) выдающийся польский писатель Генрих Сенкевич – лауреат Нобелевской премии (1905). Он является автором переведенных на многие языки мира книг: романа-трилогии «Огнем и мечом», «Потоп», «Пан Володиёвский», романа «Quo vadis» (в русском переводе «Камо грядеши»), романа «Крестоносцы» и др. Кроме того, библиография этого автора содержит повести и рассказы, известные не только на родине, но и далеко за ее пределами.

Вторым классиком польской литературы является Владислав Станислав Реймонд, который, как и Сенкевич, стал лауреатом Нобелевской премии (1924) за роман «Мужики». Немногие из национальных литератур XX столетия могут похвастаться двумя лауреатами этой престижной во всем мире награды<sup>32</sup>. Если к этим выдающимся писателям прибавить и такие всемирно известные имена, как Витольд Гомбрович Бруно Шульц, Станислав Игнаций Виткевич, Юлиан Тувим, то станет ясным, насколько была сильна польская словесность первой половины XX столетия.

Не сбавила свои обороты польская литература и во Второй половине XX столетия. Она, несмотря на идеологический

пресс в социалистические времена, продолжала демонстрировать свой богатый творческий потенциал. В первые послевоенные годы ярко проявили себя поэт Т. Ружевич и прозаик Т. Боровский. Период «хрущевской оттепели» в СССР принес свои плоды и в Польше. В это время особую известность приобрел писатель А. Вазик со своей скандальной книгой «Поэма для взрослых». Творчество поэтов Ст. Гроховяка и Т. Новака, ушедших в мир душевных фантазий, соседствовало с представителями неоклассицизма, среди которых выделялись А. Мензыжецкий и Я. Рымкевич. Писатель старшего поколения Е. Анджеевский особенно прославился своим романом «Пепел и алмаз», экранизированный Анджеем Вайдой – одним из выдающихся польских режиссеров. В области научной фантастики с налетом философской притчи ярко заявил о себе Ст. Лем, по одному из романов которого «Солярис» в Советском Союзе А. Тарковским был снят одноименный фильм. Мировую славу снискал себе драматург и прозаик Славомир Мрожек – один представителей «театра абсурда».

В феноменологию под названием «Поляк – Польша» вполне органически вписываются изобразительное искусство, театр, кино, музыка и даже спорт. Во всех этих видах социально-эстетической деятельности Польша в XX столетии явила миру достойные восхищения личности. Только перечисление их заняло бы большое текстуальное пространство. Поэтому остановимся лишь на самых знаковых именах, как в самой Польше, так и за ее рубежами.

Польская живопись, графика и скульптура в XX столетии отражали суть поиска свободы в художественном творчестве. Они после возрождения польской государственности в 1918 г. постепенно уходили от принципов отражения национальной памяти, обращаясь к международному опыту, но сохраняя свою специфику. В живописи это проявлялось в объединениях «Поль-



ские формалисты» и «Ритм», которые синтезировали в своем творчестве кубизм, фовизм, экспрессионизм и определенные мотивы польского народного искусства. Достаточно ясно проявило себя и течение конструктивизма, который являлся разновидностью международного авангарда.

После Второй мировой войны ведущим направлением в польской живописи был колоризм, эстетические принципы которого продержались достаточно долго. Несмотря на идеологическое давление со стороны коммунистических властей польская живопись развивалась в русле общеевропейских тенденций. Наиболее известным в стране стало творческое объединение «Самокшталты» во главе с Анджеем Врублевским. Главными темами этих художников стали трагедия войны и послевоенная депрессия. «Активное искусство» – вот основной лозунг, который они избрали, выставляя свои работы в варшавской художественной галерее «Арсенал». Не прошло мимо многих польских художников увлечение популярным после войны движением информель (абстракционизм). Ярким примером в этом отношении можно считать оригинальное творчество «новохутской группы». Развивались в Польше вслед за европейским изобразительным искусством концептуализм, хэппенинг, минимализм.

В период кризиса власти (1980-е) польское искусство в целом, и живопись, в частности, находясь под патернализмом католической церкви, возвращалось к национальным и религиозным символам. Вместе с тем возникали различные новые движения: например, живопись «дикий» экспрессии (Варшавская группа), парахэппенинговое движение вроцлавского творческого объединения «Помаранчова альтернатива», лодзинский андерграунд, сосредоточившийся вокруг галереи «Стрых», и группа «Лодзь Калишская». Эти художники провозглашали себя как анархисты-дадаисты.

Постсоциализм в живописи принес новые темы и вместе с ними новые проблемы. На рубеже веков (и одновременно тысячелетий) одни художники ушли в саморефлексию, другие продолжают оппонировать власти, представляя так называемое «критическое искусство» и используя различные информационные каналы. В ход идут проблемы, возникающие вокруг проблем религии, толерантности и секса.

Первая половина двадцатого столетия была временем дальнейшего развития пятивековой истории польской графики. В Кракове – это были Станислав Выспяньский, Ян Станиславский, Фердинанд Руциц, Витольд Войткевич, Юзеф Мехоффер, Войцех Вайс, в Варшаве – Франтишек Седлецкий. Модернизм и символизм был в основе творчества этих художников. Во время Второй мировой войны польские графики в подполье работали для печатания книг, плакатов, листовок. В Кракове, менее всего пострадавшем от военных действий, в 1946 г. возникла группа «девяти графиков», последователи которой, несмотря на диктат со стороны официальной идеологии, создавали интересные по форме и содержанию работы (Мария Ярема, Йонаш Штерн, Тадеуш Кантор).

Несмотря на то, что известных польских архитекторов (Клос Юлиуш, Вивульский Антоний, Хуэтт Пинхас) и скульпторов (Дуниковский Ксаверий, Хромы Бронислав, Хорно-Поплавский Станислав) в XX в. немного, архитектура и скульптура в Польше на протяжении всего этого столетия получили широкое признание в мире. Достаточно упомянуть их участие в восстановлении из руин разрушенной дотла Варшавы после подавления в ней августовского восстания 1944 г., а также в строительстве новых городов в послевоенное время.

Польская музыка во всех ее формах и жанрах известна во всем мире. В межвоенный период в Польше прошли несколько международных конкурсов, на одном из которых – конкурсе

пианистов им. Ф. Шопена – дебютировал Дмитрий Шостакович. В XX веке всемирную популярность получили такие польские композиторы, как Кароль Шимановский, Витольд Лютославский, Кшиштоф Пендерецкий, Хендрик Миколай Гурецкий, Войцех Килляр, Тадеуш Берд, Казимеж Сероцкий.

Польские театр и кино в европейской культуре XX века являются, пожалуй, явлением особенно феноменальным. В межвоенное время развитию польского театра способствовали такие отечественные драматурги, как Станислав Бжозовский, Станислав Игнаций Виткевич (псевдоним Виткацы), Стефан Жеромский, Константы Ильдефонс Галчиньский, Эмиль Зегадлович, Ярослав Ивашкевич, Ян Непомук Камньский, Владислав Козицкий, Леопольд Стафф. Ими и режиссурой этого периода был выстроен фундамент польского театра, расцвет которого, как это парадоксально ни прозвучит, пал на послевоенное время, т. е. на годы коммунистического режима. «...Ежи Гротовский, Тадеуш Кантор, Анджей Вайда, Юзеф Шайна, Конрад Свинарский, Ежи Яроцкий, Кристиан Люпа – столько громких театральных имен разом вряд ли сыщешь в новейшей истории любой другой страны. Поражает в равной степени и само их количество (подобным созвездием не могут похвастаться ни Франция, ни Англия, ни Германия), и абсолютная разомкнутость польской культуры навстречу нашему времени»<sup>33</sup>. К этим словам известного театрального критика и теоретика театра М. Давыдовой можно добавить, что польский театр стал поистине сценической рефлексией истории философии Польши.

Нечто подобное можно сказать и о польском кино. В истории мирового кинематографа случилось так, что сложились такие нарицательные понятия, как «американское кино», «французское кино», «итальянское кино», «японское кино», «индийское кино». К ним без сомнения следует отнести и «польское кино»<sup>34</sup>.

Оно освещено (как, впрочем, и освящено) такими режиссерскими именами, как Ежи Кавалерович, Анджей Мунк, Анджей Вайда, Ежи Гофман, Кшиштоф Занусси, Роман Поланский, Ванда Якубовская, Кристиана Янда. Это только главная шеренга, наиболее ярко представляющая польское искусство кино. Идущие за ними, имен которых «целый легион», также вложили свою лепту в понятие «польское кино».

Зарождение этого действительно всемирного явления некоторые историки кино относят к межвоенному периоду, с организации объединения «Страт». Авангардизм и левые взгляды характеризовали людей, входивших в это объединение, и ликвидацию его члены связывали с резкой позицией по отношению к ним со стороны санационного режима.

Парадоксально, но это факт: основой независимого и гуманистического кинематографа Польши второй половины XX века были кинодеятели коммунистических взглядов, которых вполне можно было назвать конформистами по отношению к действующему режиму. Поворот к общечеловеческим ценностям в польском кино произошел только в годы «польской оттепели» (начало в 1956 г.), когда был ослаблен пресс официальной идеологии. Именно тогда и появляются первые фильмы, заложившие фундамент всемирной известности польского кино. Пионером в этом процессе стала кинолента «Человек на рельсах» режиссера А. Мунка (1956) повествующая о моральном долге человека и о его бескорыстном поступке, граничащим с подвигом. За этой его кинокартиной последовали и другие, утверждавшие гуманизм и человеческое достоинство: «Эроика» (1957), «Косоглазое счастье» (1959), «Пассажирка» (1963). В процессе съемки последней киноработы режиссер погиб в автокатастрофе, (фильм был закончен его ассистентом Витольдом Лесевичем).

Конечно, в центре польского кинематографа стоит Анджей Вайда – режиссер, в фильмах которого сначала латентно, а затем и вполне открыто поднималась тема критического отношения к коммунистической идеологии через призму польской истории и польского национального самосознания. Среди них особо выделяются лента «Летучая» (1959), показывающая безрассудный героизм польской кавалерии, сражающейся против немецких танков в начале Второй мировой войны. Неким повторением этой темы является фильм «Канал», повествующий об обреченности польского героизма в Варшавском восстании, произошедшем уже на истоке этой войны. Трагизм первых лет послевоенной польской истории разворачивается в, пожалуй, самом выдающемся фильме А. Вайды «Пепел и алмаз» (1958), в котором главный герой фильма оказывается перед выбором между любовью и долгом, в мучительном процессе поиска грани между добром и злом. Далее были такие фильмы, составившие славу польского кинематографа, как «Врата рая» (1967), «Пейзаж после битвы» (1970), «Девочка Никто» (1996), «Пан Тадеуш» (1999), «Катень» (2007), «Аир» (2009).

Третьим классиком польского кинематографа, несомненно, является Кшиштоф Занусси с его фильмами-притчами философско-богословского звучания. В отличие от других своих коллег по кинематографическому цеху, он – приверженец четкой художественной формы и одновременно противник всяческих постмодернистических изощрений. Он и самый плодовитый художник польского кино; его фильмография насчитывает более полусотни работ, из которых наиболее известные: «Семейная жизнь» (1970), «Иллюминация» (1973), «Защитные цвета» (1977), «Спираль» (1978), «Императив» (1982), «Черное солнце» (2007), «Сердце на ладони» (2008). Кшиштоф Занусси, не будучи отмеченным первыми премиями престижных фестивалей, как ска-

жем, А. Вайда, К.К. Кешловсий и Роман Поланьский, тем не менее является, по-моему, самым ярким отражением польской ментальности в национальном кинематографе, или – в контексте названия данной работы – польского этнонационального феномена второй половины XX века<sup>35</sup>.

Польский кинематограф вывел к всемирной известности многих польских актеров, как собственно киношных, так и театральных. Перечислим наиболее выдающихся: З. Цыбульский, Г. Голоубек, Г. Томашевский, М. Павликовский, Д. Ольбрыхский, С. Микульский, Я. Махульский, Т. Ломницкий, А. Лапицкий, Я.Н. Каминский, В. Богуславский, Б. Брыльска, Л. Виницка, Б. Тышкевич, Э. Чижевска. И это далеко не все польские артисты, прославившие польское кино.

Проявил себя польский этнонациональный феномен и в спорте. Почти во всех его видах польские спортсмены получили на международной арене широкое признание. Среди особо выдающихся можно отметить автогонщика Роберта Юзефа Кубицу – первого победителя Гран-При Формулы 1 родом из Восточной Европы, боксера Томаша Адамека – чемпиона мира в полутяжелом весе по версии WBC, Ирену Шевиньку – выдающуюся легкоатлетку, трехкратную олимпийскую чемпионку и пятикратную чемпионку Европы, Адама Мálыша – прыгуна с трамплина на лыжах, четырехкратного обладателя Кубка мира и четырехкратного призера Олимпийских игр.

Многое еще, что можно сказать о национальных свершениях поляков в XX веке, но жанр статьи не позволяет сделать этого. В ее лишь концовке необходимо отметить, что данная работа – это лишь смутный набросок темы, достойной монографического освещения, ибо Польша XX века, как, впрочем, и вся предшествующая ее история, – пример постоянной борьбы поляков за сохранение своего своеобразного этнонационального облика.

Эта борьба всегда имела два вектора: внешний и внутренний. Первый, как уже было сказано выше, был обусловлен геополитическим положением Польши как моста между двумя культурно-историческими мирами: католическо-протестантским Западом и православно-исламским Востоком. Это, несомненно, наложило печать и на второй вектор, направленный во внутрь Польши.

Трудно, если вообще возможно, найти в мире народ противоречивей и парадоксальней по своему менталитету, чем поляки, о чем на пронзительной ноте сказала ранее цитируемый театральный критик М.Ю. Давыдова: «...Польша, удивительная и прекрасная Польша, – это страна-миф, страна-иллюзия, страна-фантом. Разъятая на части, изъеденная комплексами, постоянно жившая в каком-то романтическом и героическом порыве. Он чувствуется и у Генрика Сенкевича в его трескучих патристических романах, которые учат чуть ли не наизусть польские школьники. И в великом фильме Вайды «Пепел и алмаз». И в берущем за душу Полонезе Огиньского. И едва ли не во всех произведениях Шопена. Особенно, конечно же, в гениальной Сонате № 2 си-бемоль с ее заигранным расстроенными духовыми оркестрами на кладбищах Marche funebre. Что это, как не реквием по утраченным польским надеждам? Несмолкаемый грандиозный реквием... Конница против фашистских танков, один с шашкой против неприятельской колонны, вечная борьба с превосходящими силами противника, вечное понимание обреченности этой борьбы, вечная боль, вечная гордыня, вечная готовность к самопожертвованию, лихорадочная любовь к отчизне, переходящая в ксенофобию, – вот что такое Польша. Эта боль, эти комплексы, эта гордыня часто оказывались для поляков реальнее самой реальности»<sup>36</sup>.

Эти слова, за исключением последнего пассажа о ксенофобии, можно принять за квинтэссенцию всего пафоса данной работы.

<sup>1</sup> Трём разделам Первой Речи Посполитой посвящена обширнейшая литература: от сугубо публицистической до серьезных исторических исследований. Весьма примечательной является работа сенатора, главного управляющего архивом Коллегии иностранных дел России А.Ф. Малиновского «Исторические доказательства о давнем желании польского народа присоединиться к России», опубликованной в: «Записки и труды Общества истории и древностей российских». 1833. Ч. 6. С. V–X, 11–106. По одному названию виден основной пафос данного сочинения, противоречащий всем историческим реалиям взаимоотношений России и Польши. Любопытен и тот факт, что сам автор, судя по фамилии, имеет польское происхождение.

<sup>2</sup> Советская Россия провозгласила право Польши на независимость и аннулировала договоры о ее разделах, в то время как лидеры белого движения не признавали польский государственный суверенитет. Именно поэтому поляки приостановили военные действия против большевиков в августе 1919 г., чтобы те перебросили силы своего Западного фронта на разгром Деникина. Из двух зол было выбрано наименьшее.

<sup>3</sup> Суть этого многовекового противостояния очень точно охарактеризовал русский писатель-публицист Иван Солоневич: «С Польшей был у нас тысячелетний спор о 'польской миссии на востоке'; русская политика по отношению к Польше была неразумной политикой, но поляки разума проявляли ещё меньше» (Солоневич И.Л. Народная монархия. Минск, 1998. С. 242).

<sup>4</sup> Поляки, в основной своей массе люди религиозные, до сих пор считают, что это был Божий промысел: контрнаступление армии Ю. Пилсудского началось 15 (28) августа, в праздник Успения Пресвятой Богородицы.

<sup>5</sup> А еще раньше по Версальскому мирному договору 1919 г. Польше отошла большая часть германской провинции Позен, а также часть Померании, что дало стране выход к Балтийскому морю. Данциг (Гданьск) получил статус «вольного города». На западе страны в Силезии после волнений 1919–1921 гг. поляков против германских властей и референдума 1922 г. Лига Наций разделила этот регион на восточную и западную части. Восточная часть образовала автономное в составе Польши Силезское воеводство. В 1922 г. в состав Речи Посполитой вошла так называемая «Центральная (или срединная) Литва» с городом Вильно (Вильнюс).

<sup>6</sup> На западе – это великополяне, ленчицане и серадзяне. На юге – малополяне, имевшие в своем составе более мелкие локальные группы: гуралы, краковяне и сандомирцы, в Силезии – слензаны (слензаки), состоящие из таких территориальных групп, как ляхи и силезские гуралы. На северо-востоке – мазуры и варяжи. На побережье Балтийского моря – поморяне. К великополянам отнесли куявяне, а к мазурам – курпи. В Поморье особенно выделялись кашубы со своим языком и этнической культурой, что дает повод некоторым исследователям квалифицировать их как народ не польского происхождения.

<sup>7</sup> При определенных издержках в достижении этой цели были достигнуты заметные успехи, которые стратегически сыграли громадную роль в дальнейшей истории страны. По статистике Польша в настоящее время среди немногих европейских государств является относительно моноэтнической страной (чис-



ленность неполяков ныне составляет 3–4%). Это исключает сепаратистские движения, и стратегически играет важную роль в развитии страны.

<sup>8</sup> Разные источники фиксируют различную численность еврейских эмигрантов из Польши в межвоенное время: от ста тысяч до полумиллиона. Но большая часть статистических данных по этому вопросу относит эту эмиграцию к периоду, предстоящему непосредственно Второй мировой войне, т. е. вызванному боязнью возможного геноцида со стороны немцев, а не национальной политикой в Польше.

<sup>9</sup> В межвоенный период Польша не скрывала своих претензий на роль великой державы в Европе.

<sup>10</sup> Польско-французский союз (1921), договоры о ненападении с СССР (1932) и Германией (1934), присоединение по Мюнхенскому соглашению части чешской Силезии – Тешенской области (1938), соглашение между Польшей и Великобританией о взаимопомощи в случае нападения одного из «Европейских государств» (1939).

<sup>11</sup> Очень резко о нем сказал Уинстон Черчилль: «...Храбрейшими из храбрейших слишком часто руководили гнуснейшие из гнуснейших!» (*Черчилль У. «Мускулы мира»*. М., 2002. С. 90).

<sup>12</sup> [http:// ru. wikipedia.org](http://ru.wikipedia.org)

<sup>13</sup> В этой связи вспоминаются давно минувшие времена. Будучи консультантом Управления внешних сношений АН СССР по связям с ПАН, я в 1972 г. был послан на курсы польского языка, которые проходили в Варшаве и Кракове по две недели в каждом городе. В Кракове при посещении Вавеля (королевский замок) студентами курсов, приехавших из разных стран мира, произошел примечательный случай. В подвале замка, где покоятся останки польских королей, маленькая сухонькая полька-гид рассказывает о каждом из них скороговоркой, увлекая нас за собой из одного в другой маленький темный отсек. Наконец, мы выходим в просторный светлый зал, в центре которого возвышается надгробье. Громко и торжественно наш гид произносит: «Здесь покоится великий герой польского народа Юзеф Пилсудский». И дальше мы слышим рассказ о подвигах Пилсудского при возрождении страны, в войне с большевиками и в процессе строительства Второй Речи Посполитой.

<sup>14</sup> Самым ошутимым, не считая немцев и чехов, в Польше является кашубский регионализм, но он все время находится в мейнстриме польского национализма, сохраняя лишь некоторые этнокультурные особенности, главным образом в языковой сфере. Проблема кашубского языка остается среди лингвистов до сих пор дискуссионной: одни считают его отдельным языком балто-славянского происхождения, другие – одним из диалектов польского языка.

<sup>15</sup> После оккупации немцами Франции это правительство переехало в Лондон.

<sup>16</sup> 5 января 1942 г. была образована партия коммунистической направленности – Польская Рабочая Партия (ППР).

<sup>17</sup> Польская сторона встала на сторону немцев, что дало повод советскому руководству обвинить поляков в сговоре с Гитлером и в одностороннем порядке прервать отношения с польским правительством в иммиграции.

<sup>18</sup> *Armia Krajowa w documentach*. Т. III. London, 1970–1981. S. 221.

<sup>19</sup> Polska Partia Robotnicza. Dokumenty programowe 1942–1948. Warszawa, 1984. S. 504.

<sup>20</sup> Ibid. S. 54.

<sup>21</sup> Ibid. S.121, 148.

<sup>22</sup> Электронная еврейская энциклопедия оценивает эту численность в 30 тыс.

<sup>23</sup> В других странах – сателлитах Советского Союза, даже в ГДР, это так естественно и резко не наблюдалось. Недаром в народе ходила такая шутка, что «в социалистическом лагере польский барак – самый веселый».

<sup>24</sup> Здесь необходимо сказать, что польское слово *honor* обычно переводится на русский язык, как *высокомерие, спесь*, тогда как это слово в польском языке имеет иную коннотацию – *честь*.

<sup>25</sup> Во время одной из моих научных командировок еще в социалистическую Польшу я познакомился с семьей атеистов, в которой, из рассказов родителей, дети при общении с другими учениками в школе имели большие проблемы.

<sup>26</sup> Избрание поляка Папой Римским, после 500-летнего периода доминирования на папском престоле итальянских кардиналов, имело явную политическую подоплеку. Ярый противник коммунистического режима краковский кардинал К. Войтыла, став Папой Иоанном Павлом Вторым, должен быть стать знаменем борьбы против этого режима в стране, где антикоммунистические настроения были традиционно сильны. Вообще эта личность в истории не только Польши, но и всего мира, не получила еще всеобъемлющей оценки. Но уже сейчас ясно, Иоанн Павел II стал важным символом польского этнонационального феномена в XX в.

<sup>27</sup> Трем самым значимым из них по численности и по влиянию, как внутри стран-реципиентов, так на страну-донора, т. е. Польши, посвящена моя монография «Поляки в диаспоре. Сравнительная характеристика этнической истории польских диаспор в России, США и Бразилии» (М., 2010).

<sup>28</sup> Среди мировых диаспор польская по численности уступает только китайской, российской и итальянской. Поляки находятся в группе народов, у которых более 20 % их представителей проживают за пределами своих стран.

<sup>29</sup> В этом отношении красноречивым выглядит некогда ходивший анекдот: разные страны опубликовали свои книги о слонах. Американцы озаглавили ее «Что нужно знать среднему американцу о слонах», французы – «Слоны и любовь», русские – «Краткий курс ВКПб о слонах», поляки – «Слоны и национальный вопрос».

<sup>30</sup> Не надо забывать о влиянии на мировые политические процессы такого одиозного представителя американской диаспоры, как Збигнев Бжезинский.

<sup>31</sup> Многие в Польше считают даже, что военное положение, введенное Ярузельским, остановило гражданскую войну.

<sup>32</sup> Точнее тремя. Третьим лауреатом Нобелевской премии в области литературы (1996) стала поэтесса Вислава Шимборская, которая родилась за год (1923) до Нобелевской премии, полученной С.В. Реймондом.

<sup>33</sup> Давыдова М. Польская театральная аномалия // Театр. 2012. № 5. С. 4.

<sup>34</sup> В странах социалистического содружества рядом с ним можно поставить лишь советское кино с его золотой ветвью под названием «грузинское кино».

<sup>35</sup> И даже уже более десятка лет XXI столетия.

<sup>36</sup> Давыдова М. Указ. соч.

М.К. ЛЮБАРТ

## ПРАЗДНИК «ФЕС-НОЗ» КАК ЯВЛЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ БРЕТОНЦЕВ

---

*Фес-ноз* – весьма простой и даже незамысловатый на первый взгляд, праздничный танцевальный вечер, который проводится в современной Бретани весьма часто, практически каждую неделю в той или иной местности. Однако, всякий, кто побывал на нем, согласится, что за видимой простотой этого праздника, очевидно, кроются «большие смыслы». Возьмемся утверждать даже, что *фес-ноз* представляет собой целый комплекс значимых элементов бретонской культуры. Он является настолько важным, массовым и общепризнанным в современной Бретани, что в 2012 г. праздник был включен в список Мирового культурного наследия ЮНЕСКО.

Феномен современной формы этого праздника, возможно в силу его относительной новизны, а может быть также и в силу других обстоятельств, еще не нашел должного освещения во французской науке, в том числе и в Бретани; появляются лишь отдельные статьи, а проводившиеся университетские полевые исследования остаются пока недоступными для общественности. Это обстоятельство в совокупности с культурным значением этого феномена, обусловило мое обращение к этой теме.

Итак, что же такое *фес-ноз*, каковы его культурные корни? *Fest-noz* (по-брет. произносится *фест-ноз*, а во французском произношении – *фес-ноз*) в переводе значит «танцевальный ночной праздник». Главным содержанием его являются старинные танцы, большинство из которых некогда исполнялись крестьянами под народную музыку или пение песен. Дневным аналогом этого праздника является *fest-dez*, т. е. «дневной праздник», однако, заме-

тим, что и прежде, и в наши дни, ночной праздник танца все-таки более распространен.

Предпринимая попытку осмысления *фес-ноз'а*, мы сразу оказываемся перед несколькими вопросами: почему в качестве самого популярного ныне праздника оказался праздник танцевальный? Каким образом именно он, по-видимому, отражает потребность бретонцев в своей культурной идентификации? Какие именно социокультурные функции реализуются посредством этого феномена, и какое место занимает ныне *фес-ноз* в современной культуре бретонцев? В поисках ответа нам предстоит обратиться к рассмотрению ряда аспектов культурного прошлого и настоящего бретонцев.

Итак, ответ на вопрос, почему именно таково содержание праздника *фес-ноз*, кажется, лежит на поверхности. В современной культуре бретонцев народная (традиционная) музыка и танцы играют очень заметную роль, являясь одной из «визитных карточек» региона. Считается, что из всего богатого культурного 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<sup>1</sup>. 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<sup>2</sup>. 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. Однако эти массовые современные праздники имеют немного общего с тем, какими они были в прошлом.

Происхождение бретонского *фес-ноз*'а теряется в глубине веков, он был распространен в сельской местности, и даже не во всей Бретани, а в основном в северной и северо-восточной ее части. Приурочивались *фес-ноз*'ы обычно к сельскохозяйственной страде лета и осени, в особенности, – к сбору урожая. Днем крестьяне работали, а по вечерам собиралась для отдыха, самой распространенной формой которого были танцы. Вечеринки иногда длились далеко за полночь, а веселье молодежи порою не кончалось до утра. Многие из танцев, особенно таких, где участниками исполняются несложные повторяющиеся движения ног с согласованным ритмом, которые танцевали на *фес-ноз*, обязаны своим происхождением коллективным работам. С помощью подобных движений уминали, уплотняли землю для глинобитного пола в доме, или совершали «первичный обмолот» зерна перед обработкой его цепями и т. д. Для таких работ приглашали обычно соседей и друзей, чтобы облегчить труд. Ритмичные, синхронизированные движения ног весьма органично вписались в бретонские танцы типа *цепи*, и в танцевальную традицию в целом. Заметим, что танцы *цепью* занимали большое место, вероятно, одной из причин этого было то, что католическая церковь запрещала парные танцы *kof-a-kof* (живот-к-животу) как безнравственные. Напротив, танцев, участники которых держались друг за друга только «мизинцами рук», а именно такое «сцепление» характерно для многих танцев Бретани, – этот запрет не касался. Наряду с очень старинными танцами в исполнение включались время от времени и более новые, приходившие в основном из Парижа.

Заметим, что поводом для танцев были не только *фес-ноз*'ы. Танец во все времена и во всех слоях бретонского общества был любим и являлся важной частью различных праздников и досугов. История бретонских танцев, с их узнаваемой специфич-

кой – преобладанием движений ног – 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<sup>3</sup>. Об их многовековой истории говорит и типологическая общность, схожесть ряда движений бретонских и ирландских танцев. С островными кельтскими народами бретонцев связывает общность происхождения, – часть бриттских племен, мигрировала из Ирландии на полуостров Бретань еще в V–VII вв. н.э. И значит, скорее всего, ко времени начала этих миграций танцы уже существовали.

Однако первые настоящие описания танцев относятся только к эпохе Возрождения, когда народные движения совершенствуются, рафинируются и регламентируются дворцовыми танцмейстерами. Благодаря описаниям придворных танцев, сделанных еще в XVI в. Туано Арбо<sup>4</sup>, мы узнаем, что многие из тех, что получили распространение на балах французской столицы, пришли из провинций, в т. ч. и из Бретани. Так было, например, с самым популярным бальным танцем XV–XVI вв. – *бранлем*, который первоначально имел народный хороводный характер, и в каждой провинции имел свои особенности. Похоже, что бретонский *бранль*, описанный Т. Арбо в своем труде первым из восьми региональных *бранлей*, был самым известным. Еще Маргарита Валуа (будущая королева Франции) в своих мемуарах описывала, что для королевского праздника из разных провинций страны приезжали девушки-исполнительницы танцев. «Каждая группа пастушек исполняла танец своей провинции: пастушки из Пуату танцевали под звуки волынки, из Прованса – вольту под цимбалы, пастушки из Бургундии и Шампани – под маленький гобой

и скрипки. Бретонки танцевали веселые пассье, бранль и т. д.»<sup>5</sup>. От дворцовых балов, пройдя путь регламентации, *бранль* снова вернулся в Бретань, где развивался дальше. В народной среде он лишился придворной церемонности, многочисленных поклонов. И прежде, и теперь, бретонская разновидность этого танца характеризуется прежде всего ритмикой ног, и их характерным отстукиванием<sup>6</sup>. Постепенно эволюционируя, *бранль* приобрел в Бретани большое количество вариаций, к настоящему времени их насчитывается около пятисот. Согласно распространенному мнению<sup>7</sup>, большинство бретонских танцев так или иначе развились из этого ренессансного танца.

Еще одной чертой *бранля*, сохранившейся с глубокой старины до нашего времени, является незамысловатость движений этого танца, в основе его лежат всего четыре небольших шага, последний из которых – приставной. Однако эти шаги имеют довольно много вариаций, и в массовом ритмичном исполнении выглядят интересно; несложность исполнения, кажется, только вдохновляет танцоров. Ритмичность *бранля* усиливается движениями рук – танцоры образуют цепь, держа друг друга мизинцами рук и раскачивая руками вверх до уровня локтя и затем вниз, чуть заводя руки за спину. В *цепи* этого танца может участвовать любое количество людей. Автору не раз приводилось наблюдать, как в современном исполнении участники воодушевляются своим единением, чувством локтя, можно сказать, в прямом смысле слова.

Старинные и очень распространенные до сих пор танцы *пассье* (*passeried*) – тоже по сути дела являются разновидностями бретонского *бранля*, получившие в этом регионе отдельное название. Эти танцы приурочивались часто к какому-либо случаю (танец девушек, сопровождавших невесту, «монашеский» *пассье* и т. д.) или содержали в себе движения, характерные для каких-либо коллективных работ (стирка и др.).

Еще один, очень популярный и сегодня в Бретани танец, берущий свое начало в глубине веков – *гавот*. Так же как и *бранль*, он был описан уже в XVI в., и первоначально, как и многие танцы, родившиеся в народной среде, был хороводным. Его судьба имеет немало общего с *бранлем*: известный не только у бретонцев, но и в ряде французских провинций, он тоже прошел аранжировку при дворе. В качестве же бального *гавот* был одним из самых манерных, вычурных и торжественных. По «возвращении» же в регионы, в т. ч. и Бретань, он довольно сильно изменился. Бретонский *гавот*, точнее множество его разновидностей, и по сей день имеет отличительные особенности, наиболее характерные из которых, – движение *цепью* и в особенности – *воздушные ла*, подскоки разной степени интенсивности, от совсем небольших, до довольно высоких. Последние исполняются только мужчинами. Именно по этому признаку *гавот* можно отличить и сегодня на бретонских *фес-ноз'ах*. Упомянутые танцы, а также некоторые другие, включая спонтанные элементы народной пляски, исполняли в Бретани на протяжении столетий, в т. ч. на крестьянских *ночных праздниках*.

В XIX в. танцы, танцевальные вечера и балы\* приобрели необычайную популярность во Франции, да и во многих других странах Европы, они стали в это время любимым видом досуга разных социальных слоев. Впрочем, значение танцев было шире, они были также местом куртуазного общения и оттачивания манер, социализации молодежи и т. д. Такое же значение имели они и в Бретани, где мода на различные балы (в деревнях – с явным преобладанием народных танцев) сохранилась вплоть до первых десятилетий XX в.

---

\* Словом «бал» во Франции называют не только светский бал, но и любое большое собрание танцующих людей, будь то в городе или сельской среде, и даже любую вечеринку с танцами.



В это время танцы обычно устраивались по воскресеньям, почти обязательными они были и на приходских праздниках. Одним из неперенных поводов для них продолжали оставаться и сельскохозяйственные работы. Самыми большими празднествами в бретонских деревнях были свадьбы, которые игрались обычно по четыре дня, и в эти дни танцевальное веселье достигало своего апогея; одновременно в нем принимало участие практически все местное сообщество. Эти многолюдные танцы (до нескольких сот человек на свадьбах, несколько десятков – на других праздниках) в условиях деревни исполнялись обычно на открытом пространстве вне дома – на улице в прямом смысле слова.

С урбанизацией Бретани, устремлением молодежи в города, ее тягой к городской культуре уже в первые десятилетия XX в. и сельские балы, и в особенности *фес-ноз'ы*, перестают иметь прежний размах. В 1920–30-е гг., на волне модернизации, народная, аутентичная культура в целом, включая танцевальную, оказалась в тени, стала считаться неким признаком «отсталости», интерес к ней крестьян (прежде всего молодежи) стал угасать. В тридцатые же годы, с широким распространением новых способов земледелия и падением значения коллективных работ, сельские *ночные праздники*, приуроченные к страде, почти полностью исчезли.

Однако уже с начала XX в. в городской среде намечается противоположная тенденция – здесь начинает развиваться и постепенно становится весьма влиятельным движение за сохранение богатства бретонской культуры. По инициативе деятелей движения Emsav<sup>\*</sup>, в особенности «кельтских кружков» (*Cercles celti-*

---

<sup>\*</sup> Emsav – неформальное движение, возникшее в первые десятилетия XX в., объединяет политические, экономические и культурные организации, которые ставят себе целью способствовать сохранению и развитию своеобразия Бретани

ques), в поле зрения энтузиастов попало уходящее танцевально-музыкальное искусство бретонцев. «Кельтские кружки» – это ассоциации, которые ставят своей целью поддержание культуры, характерной для Бретани. Первый из них возник в Париже в 1919 г., а затем они появились и в городах самой Бретани – Нанте, Рене, Камперле и др. В начальный период своего появления кружки декларировали интерес к бретонской культуре в целом, включая литературу, театр, народные песни и хоровое пение, пластическое искусство, изучение и практику бретонского языка<sup>8</sup>. Однако довольно скоро в их деятельности выдвинулось как преимущественное направление изучение и пропаганда народного танца. Благодаря подвижнической деятельности «кельтских кружков» удалось довольно рано (в 1920-е гг.) обратиться к этой сфере народного творчества, зафиксировать многие танцы, привлечь к обучению молодых людей, носителей традиции, искусных деревенских танцоров. Энтузиастами «кельтских кружков» (в особенности Kendalc'h и War'Leur) впоследствии на протяжении нескольких десятилетий создавались видеодархивы бретонских танцев.

При покровительстве «кельтских кружков» получило развитие творчество профессиональных танцоров-исполнителей и ансамблей бретонского танца. В Париже в эти годы достигла небывалого успеха танцевальная группа Korollerien Breiz (Танцоры Бретани), обратившая внимание столицы на танцы этого региона и сделавшая их популярными.

Угасание народных праздников в деревнях, желание образованных бретонцев зафиксировать эту культуру, стремление к проявлению своей самобытности выразилось и в попытках соз-

---

или отдельных аспектов этой специфики. Это движение не имеет строгой организации и структуры, а также единого руководства.

дания некоего общebritонского праздника. Таковой был создан в 1923 г. усилиями Луи Ле Бури (L.Le Bourhis) и получил название по месту своего проведения – Фестиваль Корнуайля\*. В довоенные годы, впрочем, шло только становление праздника. Однако уже тогда определилось его содержание – это была манифестация песенно-танцевального народного творчества разных местностей Бретани, которые представляли группы участников в народных костюмах.

Еще одним явлением, которому в движении культурного возрождения Бретани и появлении нового *фес-ноз'а* была уготована большая роль, – обращение группы бретонских музыкантов к народной музыке. Так появились *багады* (bagad – брет. – группа), без которых сегодня немыслимо ни одно большое культурное мероприятие в Бретани. Первый из них, *багад КА V* был основан в Париже в 1932 г. Э. Ле Меном, одним из представителей многочисленной бретонской диаспоры во французской столице. В 1943 г. появился первый *багад* и в самой Бретани<sup>9</sup>. Считается, что прообразом появления бретонских *багадов* послужили подобные шотландские ансамбли. Однако они заметно различаются по своей исполнительской манере: бретонские коллективы более свободны в интерпретации и развитии мелодий, музыкальное наследие не воспринимается как застывшее, стиль игры музыкантов более разнообразен, вариации, если они укладываются в общую народную (бретонскую) стилистику, считаются допустимыми. Эта особенность стала очень характерной и для исполнительской манеры музыкантов на современных *фес-ноз'ах*.

В основе музыкального «арсенала» *багада*, который насчитывает минимум 21 исполнителя, не так много инструментов, это прежде всего традиционная пара духовых, символизир-

---

\* Корнуайль – один из департаментов Западной (Нижней) Бретани.

рующая традиционную бретонскую музыку – *биню* (небольшая бретонская волынка) и *бомбарда* (пищаль), а также ударные, представленные традиционными или современными инструментами. Забегая вперед, скажем, что сегодня каждый город, населенный пункт Бретани имеет свои *багады*, иногда и не один. Они настолько распространены, необходимы для того, чтобы состоялся любой большой городской праздник, что кажутся неотъемлемо присущими для бретонской культуры испокон веку. Однако это вовсе не так, поскольку прежде на деревенских праздниках, в том числе танцах, музыкальное сопровождение ограничивалось часто всего лишь парой исполнителей на *биню* и *бомбарде*. Именно эта диада, не только по мнению общественности, но и современной администрации Бретани, «символизирует традиционную бретонскую музыку», эта пара часто появляется на разных официальных мероприятиях и народных праздниках<sup>10</sup>. Заметим также, что музыканты *багадов* в течение последних двух десятилетий занимаются также собиранием и записью народной музыки.

В послевоенные годы бретонские танцы приобрели такую популярность в городской среде, что деятельность «кельтских кружков», количество которых в 1945 г., видимо, доходило до 200–300<sup>11</sup>, сосредоточилась, в первую очередь, на изучении и обучении этим танцам. Именно эта сфера остается важнейшей в работе «кельтских кружков» и сегодня.

1940–1950-е гг. были временем возрождения, повышенного интереса к бретонской культуре. В 1947 г. впервые после войны был проведен Фестиваль Корнуайля. Он длился только четыре часа и не вызвал большого общественного резонанса. Объяснялось это тем, что в сознании людей он ассоциировался с деятельностью бретонских автономистов, которые в годы фашистской оккупации шли на компромиссы с нацистами. В те годы фашистская администрация поощряла националистические идеи

радикальных бретонских политических организаций, увлекая их надеждами на отделение от Франции<sup>12</sup>.

Однако довольно скоро ситуация изменилась, поскольку организацией этого мероприятия занялись видные и уважаемые деятели культуры – Франсуа Бего, Пьер-Жакес Элиас, Жозеф Алеган. И уже в следующем, 1948 г., состоялся Большой праздник Корнуайля, собравший около двухсот исполнителей и около ста тысяч человек зрителей. Начиная с этого года, который часто считается датой его рождения (несмотря на упоминавшееся выше факты), авторитет главного фольклорного праздника постоянно рос, к его организаторам присоединились и другие популярные в Бретани люди – «отец-основатель» корнуайльского праздника Ле Бури, руководитель первого бретонского *багада* Полиг Монжаре и др.<sup>13</sup>. Участие этих и других известных деятелей культуры Бретани, взаимодействие различных культурных ассоциаций в проведении общebritонского фестиваля придавало ему статус главного культурного события региона. Праздник скоро стал считаться символом Бретани.

По словам П.-Ж. Элиаса, видного деятеля бретонской культуры того времени, «все бретонцы, чтобы не забывать, кем они являются, должны видеть этот праздник»<sup>14</sup>. В предисловии к программе Праздника в Корнуайле 1959 г. он пишет знаменательные слова, показывающие отношение деятелей культуры Бретани к ее наследию: «Если бы эти праздники были только прославлением прошлого, ежегодным проведением ‘живого музея’, они могли бы привлечь внимание только как вызывание исторического призрака. Но они пытаются сохранить и продвинуть в будущее некоторые характерные черты жизни и менталитета бретонцев, которому со всех сторон угрожает униформизация современного мира»<sup>15</sup>.

Это грандиозное событие, проводимое ежегодно и до настоящего времени в течение нескольких дней в конце июля<sup>16</sup>,

каждый раз имеет свою программу, основа которой неизменна – выступления танцевальных коллективов-представителей «кельтских кружков» разных областей Бретани и *багадов*. Количество исполнительских коллективов – обычно около сотни. Демонстрация творчества танцевальных групп в народных костюмах на этом празднике в конце 1950-х – начале 1960-х гг. заканчивалась танцами всех присутствующих, а также зрителей, прибывших из разных мест Бретани и других регионов страны. Этот самый большой и впечатляющий фольклорный праздник во Франции быстро стал известен во всей стране и за рубежом, сделал Бретань популярным местом туризма. В самой же Бретани под его влиянием возникали все новые и новые танцевальные коллективы.

Народные танцы и музыка еще раз подтвердили свое ведущее место среди явлений бретонской культуры. Однако танцевально-музыкальному творчеству могла быть уготована судьба профессионально-сценического, стилизованного и адаптированного искусства, которое демонстрирует себя на разного рода сценах и фестивалях. Если бы ни одно обстоятельство – появление народного *фес-ноз'а*.

В обстоятельствах той общественной атмосферы обращение к забытому несколько десятилетий назад крестьянскому танцевальному празднику оказалось вполне логичным, и с конца 1960-х гг. начинают предприниматься попытки его восстановления. Энтузиасты бретонской культуры, среди которых выделяется фигура Л. Ропарза, предложили его новую форму – некоего общественного досуга, «фольклорного бала». Ими предполагалось, вполне в согласии с упомянутыми выше идеями П.-Ж. Элиаса, что исполнение старинных танцев должно находиться в развитии, что танцевальная традиция не должна превратиться в «музейный экспонат», но остаться «живой».

Для нового бала бретонских танцев, несмотря на то, что он организовывался прежде всего в городах, было предложено старинное название, отсылавшего к крестьянской культуре – *fest-noz*<sup>17</sup>. Заметим, что прежде и это название, да собственно и сам ночной праздник, имели в Бретани лишь локальное распространение. Новый *фес-ноз* сначала появился в Верхнем Корнуайле (центральная часть Западной Бретани), а впоследствии распространился и в тех районах, для которых он прежде не был характерен. Сегодня, повторимся, он устраивается во всей Бретани.

Удаче этого начинания способствовал возраставший интерес к своим традициям целого поколения любителей бретонской культуры и ученых. При этом деятельность любителей, включая инициаторов *фес-ноз'а*, подчас была весьма серьезна и основательна. Однако собирались не только танцы, но также музыка и традиции народного вокала, являющиеся неотъемлемой частью праздника.

Важным фактором в «актуализации» старинных танцев была и работа ученых-этнологов, и в первую очередь – Жана-Мишеля Гильше, для которого они стали основным объектом исследований. Появление его первого и уже отличавшегося фундаментальностью труда «*La Tradition populaire de danse en Basse-Bretagne*» (1961) пришлось на время повышенного интереса в обществе к традициям танцевальной культуры бретонцев. Гильше опирался на уже собранное, а также на собственную полевую работу в этом направлении, которую он вел еще с 1930-х гг. вместе с женой Элен, а затем, с 50-х гг. и с дочерью Наик, также исследовательницей и пропагандисткой бретонского танца<sup>18</sup>. Благодаря работе Ж.-М. Гильше было систематизировано, научно описано и осмыслено в социокультурном ключе богатое танцевально-песенное наследие бретонцев<sup>19</sup>.

Сильный импульс сохранению и пропаганде музыкального наследия придала деятельность организации Дастум (Dastum – от брет. глагола «собирать, соединять»). Созданная в 1972 г группой музыкантов, исполнявших музыку на традиционных инструментах, эта ассоциация поставила себе целью собирать, сохранять и распространять наследие устного творчества бретонцев, в особенности наследия музыкального (вокального и инструментального). Было найдено и фиксировано более 30 тыс. песенных и инструментальных мелодий, общим объемом более 10 000 часов звучания<sup>20</sup>. Несомненно, что деятельность этой ассоциации (кстати сказать, первой подобной во Франции), послужила усилению интереса к бретонской традиционной музыке и расширила возможности для ее популяризации, изучения, широкого использования музыкальными коллективами. Роль бретонских добровольных ассоциаций, и в первую очередь Дастума в сохранении музыкального наследия переоценить невозможно. В этом движении участвовало около 500 собирателей. Заметим, что собственно официальные научные, университетские исследования в этой сфере по ряду причин отставали.

С 1970-х гг., которые часто называются «бретонской культурной революцией»<sup>21</sup>, бретонская музыка, особенно благодаря исполнителям, ставшим культовыми фигурами в Бретани, – Алану Стивелю и Милигу Ар Сканву, испытывает небывалый взлет. Десятки музыкантов, вдохновляются этими примерами. Народные мелодии и их интерпретации звучат на концертах, на радио, и, конечно же, на *фес-ноз'ах*. Первоначально люди даже часто приходили на эти вечера как на концерты народной музыки, и лишь затем стал популяризироваться танец<sup>22</sup>.

Таким образом, благодаря большой работе музыкантов-исполнителей и исследователей, знатоков, энтузиастов, которые стали, своего рода, переоткрывателями почти забытых народных



практик танца, деятельности таких организаций, как «кельтские кружки», Дастум и др., а также большому общественному интересу к своему культурному наследию в 1970-е гг. прежние народные танцы и танцевальные праздники оказались вновь востребованными.

Уже в 1960-е, и особенно 1970-е гг., формируется новый феномен городской культуры – городской *фес-ноз*. В отличие от прежнего сельского праздника, его характеризуют новые черты. Исчезла его сезонность, связанность с полевыми работами. Теперь в нем принимают участие члены не только одной сельской общины, но любой желающий, при этом количество участников сильно возросло. *Фес-ноз* стал по-настоящему массовым, общедоступным праздником, к тому же такой формой досуга, где нет различий по полу, возрасту, профессии, т. е. по-настоящему демократичным. Вместо двух сельских музыкантов, игравших на *биню* и *бомбарде*, на новом *фес-ноз'е* задействованы чаще всего профессиональные музыканты. Сам праздник происходит не на улице или в хозяйственном помещении, а в больших, соответственно украшенных залах.

«Урбанизация» *фес-ноз'а*<sup>23</sup> не означает и того, что праздник стал декоративным. На нем не увидишь сценических танцев, «спектакля», исполняемого для зрителей. Зрителей здесь и нет, потому что все присутствующие являются участниками. Кстати сказать, демократичность присутствует и во внешнем облике участников. Как правило, на *фес-ноз'е* не увидишь людей в подчеркнуто праздничных нарядах, надевших традиционные костюмы, или даже какие-то его элементы.

В 1970–80-гг. *фес-ноз* по сути дела принял на себя функцию возрождения и реализации бытования бретонской музыки и танца, их манифестации. Собранное энтузиастами и специалистами наследие не осело в виде записей в музейных собраниях,

но оказалось востребованным широкими слоями населения, оказалось живым. Большую роль в процессе возрождения *фес-ноз'а* сыграло участие настоящих носителей традиции – певцов, музыкантов, танцоров. Пожилые люди, мастера своего дела, стали учителями молодежи, проявлявшей к нему большой интерес<sup>24</sup>. Кстати сказать, уже позднее, в 1990-е гг. автору довелось наблюдать, как на курсах бретонских танцев вел занятия мужчина весьма преклонных лет. Ритмика и характер движений этих танцев, не требующих больших физических усилий, позволяет исполнять их в любом возрасте. Преподаватель, прекрасный танцор-практик, не имевший профессионального образования, не только виртуозно исполнял «па» ногами, но и сопровождал свое обучение рассказами об истории бретонского танца и его значении для бретонцев, как он это понимал. Ему внимали и четко слушались его указания десятка два молодых людей и девушек, образовавшихся вокруг него круг<sup>25</sup>.

Этот интерес привел к появлению различных курсов игры на народных инструментах, а затем – и появлению новых музыкальных групп. В наши дни в Бретани ежегодно появляются новые исполнители и исполнительские группы. Конечно, их деятельность не ограничивается только *фес-ноз'ами*, они участвуют во многих других общественных мероприятиях, дают концерты. Однако, такие исполнительские коллективы с удовольствием принимают предложения играть и на *фес-ноз'ах*.

\* \* \*

Как же проходят современные *фес-ноз'ы*, кто их организует и кто участвует в самой танцевальной ночи? Большинство из них организуются различными культурными ассоциациями, которые действуют практически в каждом бретонском городе и

сельских населенных пунктах. Для этого организаторы обычно снимают большой зал, который имеется для праздничных мероприятий на территории каждой коммуны, залы обычно оснащены для этого случая соответствующим аудио- и музыкальным оборудованием. Вход в большинстве случаев платный, чтобы покрыть расходы организации мероприятия, однако цена не велика. В среднем, по моим наблюдениям, она составляет от 7 до 25 евро за всю ночь, вход для детей до 12 лет часто бесплатный.

О предстоящем *фес-ноз'е* оповещается заранее. В городе (или поселении) появляются афиши с объявлением о предстоящем событии, указанием ансамбля или певцов, которые будут сопровождать танцы. В наши дни *фес-ноз* проходит обычно в воскресные дни. Точнее, он начинается вечером в субботу (в 18 или 19 часов) и длится всю ночь до утра.

Большой зал заранее украшается гирляндами, цепями флажков с бретонской символикой. Это прежде всего бело-черные полосатые флаги, на которых в левом углу изображены символические горностаи, а также (реже) другие графические символы Бретани. Поскольку национальными цветами региона являются черный и белый, то благодаря такой цветовой гамме эти украшения имеют сдержанный, но в то же время довольно торжественный вид. На стенах зала можно увидеть плакаты культурных ассоциаций, иногда на столах, у стены идет распространение издаваемой ими литературы<sup>26</sup>.

Организаторы *фес-ноз'ов* в последнее время часто предлагают для желающих краткие курсы бретонских танцев. Они проходят в тот же день, перед началом вечера. Существуют разные по длительности занятия – от нескольких часов до полутора и даже одного часа. Впрочем, кроме таких краткосрочных курсов, во многих городах Бретани действуют более длительные и фундаментальные курсы. Они действуют обычно при ассоциа-

циях бретонской культуры и местных «кельтских кружках». Проходят занятия, как правило, раз в неделю (если не предусмотрен более интенсивный режим), учащиеся – обычно молодежь, а преподаватель – нередко пожилой человек, который застал бретонские танцы еще тогда, когда они «в живую» танцевались на улицах городов и деревень, как в описанном выше случае. Занятия проходят очень просто: молодые люди встают в круг, в центре – учитель, показывающий движения, которые повторяются и отрабатываются молодыми людьми под музыку. Ее исполняют на таких занятиях обычно пара музыкантов, чаще всего играющие на аккордеоне и каком-либо струнном инструменте, нередко один из исполнителей поет. К концу занятия осваивается, как правило, один из популярных танцев.

Кроме собственно курсов существуют и другие возможности для желающих приобщиться к народным танцам. Это Интернет-сайты, на которых можно познакомиться с описанием самых популярных из них<sup>27</sup>, руководства для изучающих бретонский танец в виде книг, брошюр, обучающих курсов на DVD, среди которых выделяются многотомные издания, выпущенные ассоциацией *Dastum*<sup>28</sup>, а также серия в 10 томах, созданная под руководством Yves Leblanc. В ходу также видеокассеты с записями танцев серии «Фес-ноз, мои первые шаги» («Fest-noz, mes premiers pas»). В магазинах продаются и просто диски с музыкой для *фес-ноз'а*.

На самих фес-ноз'ах исполняются десятки различных «традиционных» танцев, происхождение которых, впрочем, относится к разным историческим эпохам, кроме того, они несут на себе неизбежные модификации, которые наложило на них время. Таким образом, сегодня «в ходу» несколько сотен различных бретонских танцев и их локальных вариаций. При всем своем многообразии, танцы подверглись в ходе их освоения широкими

слоями общества определенной унификации, сложился их общий репертуар, и в некоторых районах охотно исполняются и те из них, которые прежде были не характерны для данной местности. Это разнообразие позволяет организаторам *фес-ноз'ов* каждый раз выбирать программу. Заметим, что «репертуар» каждого праздника свой, не повторяющийся, хотя можно, конечно, выделить самые востребованные танцы. Среди них – танцы кругом или цепью, о которых уже упоминалось выше. Именно эти танцы являются наиболее древними и, пожалуй, наиболее характерными для бретонской культуры. Танцы *цепью*, когда участники, исполняя ритмичные движения ногами, продвигаются по залу «бесконечной» цепочкой, которая в любом месте может быть «разорвана», чтобы в нее мог включиться новый участник, на мой взгляд, являются самыми характерными для *фес-ноз'а*. Довольно популярна также форма *рондо*, когда участники образуют танцевальные круги.

Итак, самые популярные на сегодняшний день танцы *фес-ноз'ов* – это различные вариации *гавота*, *паспье*, *рондо*, а также «ан-дро» (*l'an-dro*), *l'hanter-dro*, *laridé*, *ridé*, *jabadao*, *le plinn*, *tro plin*, *dérobée*, *yvesle Kost ar c'hoad*, и др. Так или иначе, но большинство старинных танцев, исполняемых на *фес-ноз'ах*, как бы получили вторую молодость. Существует даже мнение, они приобрели здесь иной характер: стали более веселыми и живыми<sup>29</sup>, не утратив при этом главного – чувства сплоченности и коллективизма.

Исполняются также, хотя и не в первую очередь, а в середине праздника или ближе к его концу, и танцы *фигурами*, т. е. *четверками*, *кортежем* и др., происходящими от контрдансов XVIII–XIX вв. Реже можно увидеть танцы *парами*, участники которых также часто образуют кортеж, – эти танцы появились относительно недавно, только в XIX в. Кроме того, исполняются и «небретонские» танцы, получившие здесь свою специфику. Это

различные польки, шотландские танцы (*Scottish*), и др. Иногда на большом *фес-ноз'е* объявляется, что тот или иной танец исполняется в честь присутствующей делегации из той или иной «кельтской страны», чаще всего речь идет об уэльсцах, ирландцах или шотландцах.

Что касается музыки, то она претерпела в последние десятилетия заметную эволюцию. На современных *фес-ноз'ах* можно услышать разные формы музыкального сопровождения. Во-первых, это может быть пение *а капелла*, которое имеет у бретонцев довольно развитую традицию, и существует как в виде одиночного пения, так и в виде *кан-а-дискан* (*kan-ha-diskan*) – своеобразного певческого диалога двух исполнителей. Эта манера пения, сегодня считающаяся «традиционно бретонской», получила свое развитие и приобрела ту форму, в которой она известна сегодня, лишь в XIX столетии. Изначально она использовалась при коллективном сельскохозяйственном труде, для ритмизации работ. До наших дней дошло большое количество мелодий, исполняемых в традиционной манере профессиональными певцами и любителями. Благодаря частому исполнению на *фес-ноз'ах* эта вокальная практика, являющаяся специфичной для Бретани, остается живой, и с успехом продолжая свое бытование в этой культурной нише, передается новым поколениям.

В качестве сопровождения танцев *кан-а-дискан* исполнялся иногда и под инструментальный аккомпанемент, сейчас же чаще всего его можно услышать без него. Кроме того, существуют некоторые виды бретонских танцев (самый распространенный из которых *dañs tro*), который начинается с речитативной прелюдии певцов, т. н. «призыва к танцу». Сначала в медленном темпе певцы обращаются в нескольких фразах к присутствующим, демонстрируя свое искусство речевой импровизации. Танцоры в это время занимают позиции для танца, затем темп убы-

стряется, а певцы переходят к песне, набирающей темп, начинается танец. Прежде исполнители речитативов и пения *а капелла* находились среди танцующих, в их кругу, как бы свободно общаясь. Теперь же, как и все другие музыканты, они находятся на сцене перед микрофоном.

Второй вид сопровождения танца – *инструментальный*. В целом, можно говорить о его большом разнообразии, которое обязано своим существованием, вероятно, тому обстоятельству, что оно не подвержено какой-либо регламентации, но благодаря традиции исполнения бретонской музыки *багадами*, допускает ряд вариаций. Итак, невооруженным взглядом заметно деление этого вида музыкального сопровождения на две группы. Это, во-первых, ансамбли, играющие на традиционных для региона инструментах, самыми характерными из которых являются уже упоминавшаяся пара *биню* и *бомбарда*; а также другие дуэты – *лира с вращающимся колесом* (*vielle à roue*) и *бомбарда*; дуэт двух кларнетов. Бретонская исполнительская манера, впрочем, весьма «гостеприимна» для иноземных инструментов, и потому совсем не удивительным выглядит тот факт, что в качестве «традиционных» уже давно выступают инструменты, появившиеся в Бретани по историческим меркам не столь давно. Так обстояло дело, например, с парой скрипка-кларнет, которая начала вытеснять предшественницу *биню-бомбарду* на народных «балах» с середины XIX в. И сегодня она нередко сопровождает *фес-ноз'ы*. В качестве очень популярного инструмента часто выступает и аккордеон. Этот инструмент появившийся в Бретани в 1890-х гг., весьма часто звучит на *фес-ноз'ах* и давно уже воспринимается как свой. В 1995 г. отмечалось даже «100-летие аккордеона на бретонской земле». В отличие от него позиции старинных музыкальных инструментов, особенно волынок, существенно поколеблены. Сегодня, согласно проведенному автором анализу инст-

рументального состава ансамблей, играющих на *фес-ноз'ах*<sup>30</sup>, волынка бретонская малая (*biniau kozh*) присутствует теперь на меньшей части танцевальных вечеров. Нечасто можно услышать и звуки шотландской и иных волынок.

Наряду с характерными в прошлом для Бретани дуэтами, сегодня распространена и такая форма музыкального исполнения: солирует один инструмент (хроматический или диатонический аккордеон, губная гармоника, скрипка, волынка), который поддерживает ансамбль других инструментов. Тенденция некоторого «вытеснения» старинных инструментов на *фес-ноз'ах* не означает их ухода из сферы исполнения традиционной музыки совсем, напомним, что они прочно удерживают свои позиции на соответствующих концертах, шествиях, состязаниях *багадов*, фестивалях.

Другая разновидность инструментального сопровождения – музыкальные ансамбли с участием традиционных и современных инструментов. Такие ансамбли могут состоять из разного количества исполнителей, варьирует и сочетание инструментов, все зависит от конкретного музыкального коллектива.

Приведем примеры музыкальных ансамблей *фес-ноз'ов*: группа «*Aelig*» включает 7 чел., которые играют на следующих инструментах: *аккордеон, синтезатор, ударные, акустические и электрогитары, ирландская флейта, шотландская и бретонская волынки, бомбарда*, а также вокал. А вот инструментальный состав группы «*Aff Ti Kozh*» (4 участника): *диатонический аккордеон, бомбарда, флейта, бодран* (небольшой ирландский барабан, по которому ударяют палочками с наконечниками), *биню, свистки*. И еще пример – ансамбль «*Dalc'h SoNj*» (4 чел.): *аккордеон, гитара, кларнет, саксофон*.

Уже из приведенных примеров можно заметить следующие характерные черты ансамблей *фес-ноз'ов*: произвольный со-



став инструментов, иногда один или несколько участников группы играют на двух или более инструментах каждый, порой исполнение совмещается с вокалом. В этих примерах заметна и еще одна черта – у всех данных и подавляющего большинства остальных групп названия звучат на бретонском языке.

Более полную картину можно видеть по данным приводимой ниже таблицы, показывающей частотность использования того или иного инструмента в 65 ансамблях *фес-ноз'ов* с учетом того, что в одном ансамбле возможны случаи игры музыканта (-ов) на нескольких инструментах, а вокальная партия может исполняться отдельными певцами или кем-либо из музыкантов<sup>31</sup>:

	Название инструмента (или вокал)	Количество в единицах	Количество в %%
1.	Вокал	52	80
2.	Аккордеон	51	78,5
3.	Гитары (акустические, соло, бас-гитары, «фольклорная», и др.)	51	78,5
4.	Бомбарда	42	64,6
5.	Флейта	41	63
6.	Волынки (бинню и шотландские)	32	49,2
7.	Кларнет	12	18,5
8.	Клавишные (включая синтезаторы)	7	10,8
9.	Саксофон	7	10,8
10.	Контрабас	4	6,2
11.	Арфа (кельтская, ирландская)	3	4,6

Кроме того, на *фес-ноз'ах* можно услышать и другие, редкие еще или новые для Бретани инструменты. Однако обращает

на себя внимание, что включаемые в состав ансамбля «новички» принадлежат чаще всего либо к духовым, либо ударным, что соответствует в целом характеру бретонской традиционной музыки. Это, например, гобой, труба, гудки и свистки (в основном шотландского или ирландского происхождения), бубенцы, ударные (барабаны) из Северной Африки, впрочем нередко используются и самые современные ударные установки и др. Как ни удивительно, эти инструменты гармонично интегрировались в музыку бретонских танцев. «Расширение» инструментального состава, совершается, впрочем, осознанно, вероятно, с целью сделать музыкальное сопровождение танца более выразительным и современным.

Старинные мелодии приобретают часто новые интерпретации и аранжировки, новое инструментальное звучание, развиваясь в направлении, которое позволяет все-таки называть эту музыку бретонской, народной. Все согласны, что таким образом она обогащается новыми современными интонациями, что расценивается как положительное обстоятельство. Идет также процесс проникновения в сферу «традиционной» музыки рока, джаза, других общемировых музыкальных стилей. Можно говорить, пожалуй, и о том, что *фес-ноз* породил целую волну музыкальных экспериментов на волне народной бретонской музыки.

Сегодня в Бретани появились сотни профессиональных музыкантов и тысячи музыкантов-любителей, работающих на этой «ниве». Интерес к этой музыке обусловил возникновение целой сети музыкальных образовательных учреждений, где дети и молодые люди учатся игре на народных музыкальных инструментах, – от отделений при различных культурных центрах до высших музыкальных учебных заведений, из которых стоит,

прежде всего, упомянуть музыкальный институт в Нанте<sup>\*</sup>. В различных учебных заведениях – частных и государственных – обучаются тысячи молодых бретонцев, некоторые большие музыкальные школы культурных ассоциаций насчитывают до 500 учеников<sup>32</sup>. Популяризации этой музыки способствует также и выпуск музыкальных записей, дисков, которые находятся в свободной продаже.

\* \* \*

Возвращаясь к структуре *фес-ноз'а*, заметим, что непременной его частью является также наличие в зале буфета. Его отличительной особенностью, на мой взгляд, является разнообразие не столько еды, сколько напитков. Самым популярным из последних, конечно же, является «самый бретонский» из напитков – сидр, точнее разные его варианты (из разных местностей Бретани). Сидр в какой-то мере даже олицетворяет этот праздник, и выпить стакан сидра является почти непременным ритуалом. Кроме того, в буфете можно приобрести и другие напитки – разные сорта пива. Употребление более крепкого питья на этом празднике распространено гораздо менее.

Музыканты играют так, что заставляют танцевать, но сами не танцуют, оставаясь все время на сцене.

Добавим также, что танцы, общение, одним словом, веселье, по общему правилу заканчивается только на рассвете, т. е. современный *фес-ноз* по-прежнему оправдывает свое название, продолжаясь всю ночь.

---

<sup>\*</sup> Город Нант – историческая столица Бретани, главный административный центр деп. Атлантическая Луара, который в настоящее время не входит в регион Бретань, однако считается большинством населения бретонским городом.

\* \* \*

Когда-то именно на осень, пору сбора урожая, приходилось «главное время» *фес-ноз'ов*. Эта пора и по сей день отличается в Бретани большим числом проводимых «ночных праздников», в т. ч. многолюдных городских; апогей их приходится на канун 1 ноября и последующие дни. Этот период здесь славится большими манифестациями традиционной культуры. Конечно, это отсылает нас к тому факту, что на протяжении веков и даже тысячелетий на эти дни приходился главный календарный праздник кельтских народов – *Samain, Samhein*, основным содержанием которого была встреча Нового года.

В наше время, в отличие от других регионов Франции, и, особенно, Парижа, где в эти дни согласно новым веяниям можно увидеть многочисленные атрибуты ставшего международным праздника Хэллоуина, в Бретани они насыщены другим культурным содержанием. По моим наблюдениям, несколько дней вокруг даты 1 ноября, происходит обращение не столько к древнему кельтскому наследию, явных следов которого мне увидеть не удалось, сколько проведение праздников, просто демонстрирующих бретонскую (и шире – кельтскую) культуру.

Эти праздники – без налета архаизма, но в то же время построенные на элементах традиционной культуры (музыка, танцы, пение, кухня), имеют совершенно современный, живой характер. И главным среди них является *фес-ноз*, точнее – многочисленные *фес-ноз'ы*, происходящие в разных городах и населенных пунктах всей Бретани.

Однако в наши дни *фес-ноз'ы* проходят не только осенью, в последние десятилетия они проводятся в разных местах Бретани в течение всего года. Их связь со временем уборки урожая утратилась, теперь это просто праздник танца. На мой воп-

рос, обращенный к сотруднику Ассоциации бретонской культуры в г. Бресте М. Ле Иру, о том, почему люди в Бретани так любят *фес-ноз'ы*, он ответил просто: «Потому что это хороший досуг»<sup>33</sup>. Таким образом, «ночной праздник» вышел за свои исторические временные рамки став общедоступным, распространенным досугом.

\* \* \*

Осмысляя феномен бретонского *фес-ноз'а* невозможно не задуматься о «метафизике» его праздничности, о его атмосфере и о том, что стоит за музыкой и танцами, ведь «праздник – это всегда философия»<sup>34</sup>. Конечно, на *фес-ноз'ах* царит приподнятое настроение, поскольку они – событие праздничное, для них характерно чувство радости от общения, движения, которое всегда дарит танец, здесь много улыбок, участники относятся друг к другу очень доброжелательно.

Пространство *фес-ноз'а* – это также пространство общения самых разных людей. На *фес-ноз'е* можно встретиться с людьми и просто поговорить, в т. ч. на бретонском языке, побеседовать со знакомыми и незнакомыми «за стаканчиком» о жизни, погрузиться в атмосферу бретонской культуры. На *фес-ноз'е* не все танцуют, как правило, вдоль стен есть места и даже столики, где можно посидеть, отдохнуть и где часто сидят пожилые люди, желающие просто посмотреть на танцующих, здесь же иногда играют дети.

Для *фес-ноз'а* характерно также и другое единство – это отсутствие границ между музыкантами, певцами и танцорами. Никто не является артистом, но все – участниками. Вероятно, можно говорить и о том, что согласованная ритмика бретонских танцев, рождает также чувство единения и сопричастности од-

ной культуре. Здесь ощутимо также чувство солидарности, «локтя» (не забудем, что большинство бретонских танцев предполагает как раз контакт рук, локтя в прямом смысле слова).

Впрочем, иногда (хотя и не часто) на *фес-ноз'ах* актуализируются не только чувства культурной сопричастности. Поскольку большие городские *фес-ноз'ы* открыты обычно для всех желающих, здесь могут оказаться представители разных социальных групп и политических убеждений, благодаря чему иногда (не часто) чувствуется политизированность мероприятия. На протяжении нескольких десятилетий, которые в Бретани были отмечены периодическими подъемами сепаратистских настроений, *фес-ноз'ы* использовались для выражения такого рода идей. Автору доводилось бывать на подобных вечерах, где в той или иной степени звучали политические мотивы. Например, на одном из таких праздников осенью 1995 г., в качестве почетных гостей принималась баскская делегация. Это было беспокойное время проявления баскских националистических настроений. Чувствуя моральную поддержку в Бретани, баскские экстремисты иногда приезжали «прятаться» от властей в Бретань. На стенах зала, где проходил тот *фес-ноз* висели плакаты типа «Бретонцы и баски против фашизма французского государства!», раздавались агитационные материалы, пропагандировалась демонстрация сепаратистского толка, которая должна была произойти в Париже в ноябре того года. По моим впечатлениям, сильного отклика среди людей, пришедших потанцевать, эта радикальная пропаганда не имела. И тогда, и, тем более, в последние годы попытки политизировать *фес-ноз*, как мне видится, обычно не удаются. Конечно же, «ночные праздники» – это манифестация бретонской идентичности, однако не столько политическая, сколько культурная.

На сайтах, посвященных *фес-ноз'ам*, и танцевальных ассоциаций, на их блогах, часто прямо объявляется, что *фес-ноз* – это

«территория вне политики», что «здесь обсуждается непосредственно сам праздник и предложения по его усовершенствованию»<sup>35</sup>. Но и на такие форумы порой «врываються» высказывания типа: «Без деятельности Emsav этот форум бы не существовал, как и другие форумы, называющие себя 'бретонскими'... Призыв же форума 'никакой политики' является абсолютно французским якобинством и характеризует уступку бретонцев францизации их менталитета»<sup>36</sup>. И все-таки большинство участников этих блогов не испытывают, как мне представляется, необходимости выходить за рамки обсуждения самых обычных вопросов о танцевальном вечере, таких как: где и когда будет происходить следующий «стоящий» *фес-ноз*, какой и почему был лучше организован, какие виды танцев исполнялись и т. д.

Современные *фес-ноз'ы* имеют разных инициаторов, в зависимости от того, для кого они предназначаются. Так, они могут проходить в каких-либо организациях, предприятиях в виде «корпоративного вечера», но весьма часто, как уже указывалось, устраиваются культурными ассоциациями, а также администрацией городских коммун<sup>\*</sup>, администрацией какого-либо населенного пункта, коммунальными комитетами по организации праздников, спортивными клубами, благотворительными организациями, школами, факультетами университетов и т. д. Подчас *фес-ноз'ы* являются не самоцелью, но сопровождают другие мероприятия – фестивали, акции социальной или экологической направленности и т. д.

В последние годы власти региона, администрация отдельных городов также организует *фес-ноз'ы*, приурочивая их к праздникам бретонской культуры. Так, например, во время проведения дней бретонского театра в г. Ренн (столица Бретани) в июне

---

\* Коммуна – самая мелкая административная единица во Франции.

2011 г. на площади мэрии были организованы *фес-дэз* (дневной танцевальный праздник) и *фес-ноз*. Сменяющиеся на сцене группы музыкантов играли в течение шести часов до полуночи, а жители города танцевали. На праздник приходили целыми семьями. Власти поддерживают проведение народных танцевальных праздников, усматривая в них «интеграционную» роль: они позволяют участвовать в этом мероприятии всем поколениям семьи, таким образом происходит своего рода «трансмиссия» бретонской культуры<sup>37</sup>.

*Фес-ноз* устраивается и по поводу других больших событий, им отмечаются музыкальные фестивали, например, регулярно проводимый фестиваль кельтской (и иной этнической музыки) *Севенадюр*, организуемый «кельтскими кружками». Так, например, на двенадцатом фестивале *Севенадюр* в фервале 2011 г. выступали бретонские *багады*, а также гости – музыканты из Занзибара, звучала и берберская музыка, демонстрировались выставки бретонских художников, спектакли театральных коллективов (на бретонском языке) и т. д. Центральным же событием фестиваля считался *фес-ноз Fest n'Breizh* (Праздник Бретани). *Фес-ноз* проходил в большом актовом зале города, в Ренне<sup>38</sup>.

Помимо больших и малых *фес-ноз'ов*, проходящих по всему региону, каждую весну в г. Шатонёф организуется общebritонский *Большой фес-дэйз* и *фес-ноз*. В празднике принимает участие огромное число танцующих и исполнителей; по данным Интернет-портала «Весна Шатонёфа», только дуэтов музыкантов и певцов в 2012 г. насчитывалось около 40 пар<sup>39</sup>. В этом году большой весенний *фес-ноз* состоялся уже в тридцать шестой раз. Пожалуй, можно сказать, что значение «шатонёфской весны» выходит за рамки танцевального праздника, это настоящая демонстрация живого музыкального и танцевального творчества населения региона.



Еще одной формой праздника, возникшей недавно благодаря современным Интернет-технологиям, является *Кибер-фес-ноз*, – одно из самых многолюдных культурных событий не только во Франции, но и в мире, которое регулярно, начиная с 1999 г. организуется бретонской ассоциацией «Ap Tour Tap» (брет. – Маяк). Целью этой ассоциации, как заявляют ее организаторы, являются пропаганда и поддержание бретонской культуры в мире, опираясь, в первую очередь, на многочисленные общины бретонской эмиграции. *Кибер-фест-ноз* ежегодно происходит в одном из городов Бретани в течение двенадцати часов «нон-стоп», с участием большого количества музыкальных групп. Его отличительная особенность состоит в том, что он транслируется по Интернет-связи не только на больших экранах, но и на мобильных телефонах пяти континентов планеты в 81 стране мира. Участники реального *фес-ноз'а* в Бретани видят на больших экранах своего зала людей, разделяющих их праздник в других странах. В последние годы *Кибер-фест-ноз* собирает более миллиона участников, включая танцующих, зрителей и музыкантов. Для проведения праздника ассоциация задействует более 13 600 сотрудников и порядка 100 добровольцев, обеспечивающих техническую сторону дела<sup>40</sup>.

В 2000-е гг. *фес-ноз* испытывает в Бретани настоящий бум. На сайте одного из кельтских кружков Бретани читаем: «Удивительно видеть, какой успех имеют сегодня ассамблеи бретонских танцев, известные под названием ‘*фес-ноз*’ или ‘бретонских ба-лов’», это явление называется «экстраординарной молодостью старой традиции». О массовости *фес-ноз'а* и популярности этого праздника говорят и цифры. Согласно официальным данным, ежегодно в городах и селах Бретани проходит около тысячи *фес-ноз'ов*, их посещает от сотни до многих тысяч человек. В 2002 г., например, их состоялось 984.<sup>41</sup>

Заметим также, что в наши дни бретонский *фес-ноз* вышел за пределы своего региона и организуется иногда в других частях Франции<sup>42</sup> – в Пикардии, в северных районах Иль-де-Франса, Па-де-Кале, восточной Нормандии, в Провансе, а также и в Париже. Одним из известных организаторов этого мероприятия в столице является культурная ассоциация, объединяющая выходцев из Бретани и всех любителей бретонской культуры – «Paris-Breizh». Правда, *фес-ноз* в Париже – вещь довольно редкая, если не сказать эксклюзивная. «Paris-Breizh» организует обычно один такой большой праздник – осенью. В частности, в 2012 г. он назначен на 20 октября. Эта ассоциация, наряду с другими видами пропаганды бретонского языка и культуры, занимается и преподаванием бретонских и ирландских танцев. Кроме постоянных курсов бретонского танца, ассоциация предлагает для новичков, желающих принять участие в празднике, два бесплатных предварительных занятия<sup>43</sup>.

В последние годы *фес-ноз'ы* по типу бретонских организуются и у кельтских соседей – в Шотландии и Ирландии, а также в Бельгии и в Нью-Йорке, где существует бретонская община и действует Ассоциация бретонцев Нью-Йорка<sup>44</sup>.

Итак, мы можем констатировать, что *фес-ноз*, традиционный в своей основе танцевальный праздник, возникший в своей современной форме совсем недавно, менее полувека назад, приобрел сегодня невиданную популярность. Он стал некоей общепризнанной, воспринимаемой как собственно бретонская и широко поддерживаемой в обществе формой праздника. Более того, благодаря тому, что в последние десятилетия *фес-ноз* приобрел уже много форм, можно говорить о том, что существуют, как минимум, его две основные разновидности. Это, во-первых, *фес-ноз* как собственно танцевальный праздник, танцевальный вечер. И, во-вторых, *фес-ноз* как форма отмечаия какого-либо

праздничного события, в первую очередь, события общественной жизни в Бретани, разного характера и масштаба.

Каковы же причины популярности *фес-ноз'а*? Это не только форма замечательного досуга, где возможно объединение всех членов общества, повторимся, поскольку это важно, – без социальных, гендерных, возрастных различий. Это также чувство сопричастности к родной культуре, сопричастности реальной, действенной. Очень важным для популярности этого праздничного события, как мне представляется, является и то, что участие в нем не требует сверх усилий, поскольку научиться бретонским танцам – вполне доступно для каждого, для обычного участия в вечере не нужно обладание исключительными навыками. В том, что *фес-ноз* стал массовым феноменом, сыграла роль и установка его «отцов-основателей», поддержанная обществом, что это – не застывший обряд, а доступная практика, и, следовательно, бретонские танцы сегодня не должны являться точным копированием стародавних образцов, сковываться условиями, ушедшими в безвозвратное прошлое. Современная танцевальная практика допускает развитие, жизнь традиции, ее определенную подвижность и свободу интерпретации.

Говоря о значении *фес-ноз'а* в современной культурной жизни Бретани, следует пожалуй, сказать о том, что феномен этого праздника позволяет сохранять и передавать будущим поколениям огромный песенный и танцевальный репертуар народа, сохранять то, что называется «народной культурой». Важнейшей функцией *фес-ноз'а* является также трансмиссия культуры через «погружение в традицию». «Благодаря фес-нозу, многие древние вокальные и инструментальные практики, некоторые из которых очень специфично бретонские, продолжают практиковаться и передаваться в живой манере новым поколениям», – говорится в

заявке на включение этого феномена бретонской культуры в Список мирового культурного наследия<sup>45</sup>.

Осмысление феномена *фес-ноз'а* приводит к выводу, что его популярность обязана также тому обстоятельству, что эта форма праздника (или отмечания праздничного события) в наибольшей степени отвечает потребности выражения себя в рамках своей, местной, региональной культуры. Это действительно форма народного неформального праздника, не связанного с деятельностью какой-либо централизованной структуры. В доказательство тому скажем, что на сегодня не существует и какой-либо единой региональной федерации организаторов *фес-ноз'а*.

Все это вместе делает бретонский *фес-ноз* современным и в то же время «насыщенным традицией» праздником, находящимся в рамках «кода» бретонской культуры и позволяет говорить о том, что *фес-ноз* является одним из центральных элементов современной массовой бретонской культуры, в значительной степени отвечающим потребности выражения бретонцами своей культурной идентичности.

---

<sup>1</sup> Полевые материалы автора. Западная Бретань, г. Брест и др. 1995 и 2008 гг. (далее – ПМА. 1995, ПМА. 2008)

<sup>2</sup> Цифры приведены по результатам опубликованного 23 августа 2010 г. в газ. «Ouest France» социологического исследования, в котором приняли участие 1002 респондента в возрасте от 18 лет из всех департаментов Бретани, включая деп. Атлантическая Луара, формально относящегося к другому французскому региону // [http://www.ouest-france.fr/actu/actuDet\\_Les-decors-bretons-attirent-les-cameras-3639-1484573\\_actu.Htm?xtor=RRS\\_MVI\\_ouest-france&utm\\_medium=RSS&utm\\_campaign=RSS/](http://www.ouest-france.fr/actu/actuDet_Les-decors-bretons-attirent-les-cameras-3639-1484573_actu.Htm?xtor=RRS_MVI_ouest-france&utm_medium=RSS&utm_campaign=RSS/)

<sup>3</sup> *Guilcher J.-M.* Rondes, branles, caroles. Le chant dans la danse. Brest, CRBC, 2003. С. 9.

<sup>4</sup> *Arbeau T.* Orchesographie. P., 1588.

*М.К. Любарт. Праздник «Фес-ноз» как явление  
в современной культуре бретонцев*

---

<sup>5</sup> *Маргарита Валуа*. Мемуары // Память детства. Западноевропейские воспоминания о детстве от поздней античности до раннего нового времени (III–XVI). М., 2001. С. 149.

<sup>6</sup> *Guilcher J.-M.* Les derniers branles de Bearn et de Bigorre // Arts et Traditions Populaires. 1968. Juillet-décembre. P. 259–292.

<sup>7</sup> [http://fr.wikipedia.org/wiki/Danses\\_bretonnes](http://fr.wikipedia.org/wiki/Danses_bretonnes).

<sup>8</sup> См.: Les cercles celtiques // [http://fr.wikipedia.org/wiki/Cercle\\_celtique/](http://fr.wikipedia.org/wiki/Cercle_celtique/)

<sup>9</sup> <http://fr.wikipedia.org/wiki/Bagad>.

<sup>10</sup> [http://www.bretagne.fr/internet/jcms/j\\_6/accueil](http://www.bretagne.fr/internet/jcms/j_6/accueil)

<sup>11</sup> <http://fr.wikipedia.org/wiki/Bagad>.

<sup>12</sup> См. об этом: *Любарт М.К.* Бретонцы Франции // Этнические меньшинства в современной Европе. М., 1997. С. 290.

<sup>13</sup> L'Ouest en mémoire // <http://www.ina.fr/fresques/ouest-en-memoire/fiche-media/Region00008/les-grandes-fetes-interceltiques-et-cornouailles.html>

<sup>14</sup> *Helias P.* La plus grande Fête Folklorique de France // Fête de Cornouaille. Quimper, 1959. P. 5.

<sup>15</sup> Ibid. P.3.

<sup>16</sup> С 1981 г. Праздник Корнуайля стал называться Фестивалем Корнуайля.

<sup>17</sup> Fiche type d'inventaire du patrimoine culturel immatériel de la France // [www.culture.gouv.fr/mpe/ethno\\_spc/pdf2/fest-noz.pdf](http://www.culture.gouv.fr/mpe/ethno_spc/pdf2/fest-noz.pdf).

<sup>18</sup> Наик Равиар (Naïk Raviart) является специалистом по танцам XVIII века, она также – одна из организаторов Ассоциации по изучению и обучению традиционному танцу – Atelier de la danse populaire.

<sup>19</sup> Его основные работы также: La Tradition populaire de danse en Basse-Bretagne, Les Formes anciennes de la danse en Berry. 1965; La Contredanse et les renouvellements de la danse française, 1969; (en coll. avec Y. Guilcher) L'Histoire de la danse, 1994; Ronde, branles, carole: le chant dans la danse, 2003; Danse traditionnelle et anciens milieux ruraux français, 2009.

<sup>20</sup> Fiche type d'inventaire du patrimoine culturel immatériel de la France.

<sup>21</sup> <http://www.wiki.fr.emsav>.

<sup>22</sup> ПМА. 1995.

<sup>23</sup> Термин см: [http://www.routard.com/guide/bretagne/858/culture\\_et\\_traditions.htm](http://www.routard.com/guide/bretagne/858/culture_et_traditions.htm)

<sup>24</sup> *Helias P.* La plus grande Fête Folklorique de France // Fête de Cornouaille. Quimper, 1959. P. 4.

<sup>25</sup> ПМА. 2008.

<sup>26</sup> ПМА. 1995; ПМА. 2008.

<sup>27</sup> Напр.: <http://dancesbretonnes.gwalsrn.org> и др.

<sup>28</sup> Apprenez les danses bretonnes / Ed. Coop Breizh. V. 1–12; Bal Breton. d'A. Penneç / Ed. A. Penneç. V. 1–4; Musique à danser de haute Bretagne. De M. James et Y. Leblanc. V.1-3; Dansal e breiz tro breiz / de J. Baron et Ch. Anneix, Keltia Musique.

<sup>29</sup> [http://www.routard.com/guide/bretagne/858/culture\\_et\\_traditions.htm](http://www.routard.com/guide/bretagne/858/culture_et_traditions.htm).

<sup>30</sup> Анализ сделан по данным сайта, рекламирующем соответствующие ансамбли для организации *фес-ноз'ов*. <http://www.fest-noz.net/>

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Fiche type d'inventaire du patrimoine culturel immatériel de la France. P. 6.

<sup>33</sup> ПМА. 2008.

*Очерки о европейской идентичности и многокультурности*  
*Часть II. Многокультурность*

---

<sup>34</sup> Пигров К.С., Смирнов Е.А., Юдин Н.Л. К метафизике праздничности. М., 2011. С. 31.

<sup>35</sup> <http://www.tamm-kreiz.com/echanges.html>.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> <http://www.rennes.lemensuel.com/recherche/tag/culture-bretonne.html/>.

<sup>38</sup> <http://www.Sevenadur.org/joomla>.

<sup>39</sup> <http://printemps-de-chateauneuf.org/presentation/2012-04-08/36-fest-deiz-ha-noz>.

<sup>40</sup> [http://fr.wikipedia.org/wiki/Cyber\\_fest\\_noz](http://fr.wikipedia.org/wiki/Cyber_fest_noz).

<sup>41</sup> Fiche type d'inventaire du patrimoine culturel immatériel de la France. P. 2

<sup>42</sup> <http://infolk60.free.fr/>

<sup>43</sup> <http://www.Paris-Breizh>.

<sup>44</sup> <http://www.bzh-ny.org/>.

<sup>45</sup> Fiche type d'inventaire du patrimoine culturel immatériel de la France.

И.Г. ОСТРОУХ  
РУССКИЕ НА КИПРЕ

---

Республика Кипр занимает одно из ведущих мест в Европейском Союзе по числу проживающих здесь на постоянной основе иностранцев в пропорции к гражданам страны<sup>1</sup>.

В соответствии с последней переписью, проведенной в 2011 г. в странах Европейского Союза, общая численность населения острова составляет почти 900 тыс., из них на греков-киприотов приходится 76 %, на турков-киприотов – 17 %, армян – 4 %; на Кипре также проживают арабы – выходцы из Ливана и Сирии со статусом беженцев. По данным последнего исследования Европейской службы статистики, число иностранцев на острове составляет 128 тыс. чел. или 16 % от общего населения страны. Из них 78 тыс. (почти 10 %) – это граждане ЕС, а остальные 50 тыс. – выходцы из третьих стран, включая Россию<sup>2</sup>. Русская община на Кипре появилась в 90-е гг. двадцатого столетия и насчитывает по разным источникам от 40 до 50 тыс. чел. В основном русские проживают в городах Лимасол (от 10 до 20 тыс.), который считается столицей «русского» Кипра, Ларнака, Пафос и Никосия. На острове также постоянно проживает некоторое число граждан Молдовы, Беларуси и Украины.

Данная статья написана по результатам полевого исследования автора, проведенного в греческой части о-ва Кипр в марте–апреле и августе–сентябре 2012 г. В предлагаемой работе под русской общиной мы подразумеваем всех русскоязычных граждан вне зависимости от их этнического происхождения, а именно тех, кто сам причисляет себя к ней и участвует, в различной степени, в ее культурной и общественной жизни.

В качестве примера приведем семью из Татарстана, проживающую на Кипре уже восемь лет. Глава семьи работает в российской нефтяной компании, филиал которой находится в Никосии. Трое его детей учатся в одной из русских школ, а жена получила в этом году место вебдизайнера в одном из семи русскоязычных журналов страны. За прошедшие восемь лет они приезжали в свой город в России только один раз. Ежегодно эта семья принимает у себя большое число родственников и друзей, таким образом, постоянно коммуницирует с близкими людьми, знает обо всех их проблемах и новостях. К российской общине Кипра принадлежат и многие другие русскоязычные жители острова, чьи имена и фамилии часто звучат совсем не по-русски, что абсолютно не мешает им считать себя частью общины.

В средствах массовой информации и на бытовом уровне наравне с определением *русская община* можно услышать термин *российская диаспора*. В научном же сообществе понятие *диаспора* все чаще встречается в его расширительном значении. *Диаспора* трактуется как часть народа, проживающая вне страны происхождения и имеющая социальные институты для поддержания и развития своей идентичности<sup>3</sup>. Под российской диаспорой подразумеваются в основном русскоговорящие граждане, выходцы из России или Союза ССР и признающие свою духовную, историческую и культурно-этническую связь с Российской Федерацией или любым из ее субъектов. Т. о. отнесение тех или иных лиц к российской диаспоре часто не зависит от их этнической принадлежности, вероисповедания, места жительства и других обстоятельств, а выражает их включенность в «русский мир».

Базовым пунктом для формирования идентичности становится определение индивидуумом или группой отношения к *своим* и *чужим*. При этом идентичность позиционируется как



свойство психики определять свою принадлежность к различным национальным, этническим, религиозным, языковым и другим социальным сообществам с присущими им особенностями. Несмотря на то, что термин *диаспора* для современных общностей не является строго определенным, по поводу правомочности его употребления не утихают научные дискуссии, он прижился, и, в общем, все понимают его смысловую нагрузку. На Кипре он распространен больше, чем *русская* или *русскоязычная община*. Например, на информационном русскоязычном портале можно прочитать следующий текст: «Уже сегодня российская диаспора на Кипре имеет высокую степень институализации: на острове существует несколько крупных организаций российских соотечественников, выходят русскоязычные журналы, есть радиопрограммы и телеканалы на русском языке»<sup>4</sup>.

Численность *российской* (или *русской*) *диаспоры* в мире превышает 25 млн. чел.<sup>5</sup> В эту категорию попадают не только граждане России. По статистике МИД РФ, граждан России, постоянно проживающих за рубежом и состоящих на учете в консульских учреждениях РФ, насчитывают около 1,2 млн. чел. Однако это число вбирает только 15–20 % всех реально проживающих за рубежом россиян. Это значит, что число сограждан, находящихся за пределами России, составляет, по крайней мере, от 8 до 10 млн. чел.<sup>6</sup> По данным Демоскоп Weekly, электронного аналитического журнала России, стран СНГ и Балтии, который выпускает коллектив Института демографии и Государственного университета «Высшая школа экономики», Россия в 2010 г. занимала третье место в мире по числу выехавших мигрантов – 11,1 млн. чел. По этому показателю лидирует Мексика (11,9 млн. чел.), следом идет Индия (11,4 млн. чел.)<sup>7</sup>.

Еще совсем недавно бытовало мнение, что современная русская диаспора – самая неустойчивая, меньше всех сохраня-

ет связь с родиной, что русские, выезжая за границу, прилагают максимум усилий, чтобы ассимилироваться в другой стране. Возможно, такая стратегия существовала у советских людей, пытавшихся скорее адаптироваться к новым реалиям жизни, и в первые годы постсоветской довольно массовой эмиграции из стран СССР. Сейчас этого не происходит. У любого переезжающего на постоянное место жительства или просто на какой-либо долгосрочный период в страну, например, Европейского Союза, теперь есть выбор дальнейшей жизненной стратегии. Некоторая часть русскоязычных иммигрантов первого поколения целенаправленно старается ассимилироваться: не общается с соотечественниками, переходит на местный язык в общении с детьми, не пользуется русскоязычными источниками информации.

На Кипре ее выбирает ошутимое меньшинство переселившихся на остров из России. Информационный сайт ассоциации Европейский русский альянс – общественная инициатива русских Европейского Союза оценивает численность этой группы переселенцев в 5–10 % от общего количества русскоязычных жителей. Здесь же приводится следующая статистика по русской диаспоре Кипра: число русскоязычных граждан в стране – 40 тыс., включая и проживающих нелегально, как правило, с просроченной визой – 25–30 %; русскоязычное население, имеющее гражданство Кипра составляет 15 %, доля имеющих российское гражданство равна 60 %. 20 % русскоязычных переселенцев заявили, что владеют государственным языком (греческим) на уровне, достаточном для работы и понимания масс-медиа<sup>8</sup>. Здесь необходимо заметить, что статистика одного информационного агентства или какой-либо общественной организации часто не совпадает с данными, опубликованными другим источником. Понятно, что время от времени делаются какие-либо замеры и социологические исследования, но ситуа-

ция стремительно меняется, а цифры приводятся старые, возможно, используются и разные методики мониторинга. Факт, который непросто объяснить, заключается в том, что статистические показатели по русской общине на Кипре часто не совпадают с реальной ситуацией в среде переселенцев на остров.

Сколько же на самом деле русских проживает на Кипре? Ответ будет неоднозначным, в первую очередь, он зависит от того, как и кого считать *проживающими*. *Российские киприоты* определяют число сограждан, как превышающее 80 тыс. По информации чрезвычайного и полномочного посла Российской Федерации Вячеслава Шумского постоянно на Кипре проживает 40 тыс. россиян. По большей части «это семьи бизнесменов, имеющих на острове недвижимость и работающих в Москве, также среди них есть сотрудники крупных международных организаций». Приведена цитата из интервью посла, данного им в ноябре 2011 г. одному из агентств по продаже недвижимости. На вопрос: «Какая недвижимость больше всего интересна россиянам?» В. Шумский ответил следующим образом: «В основном, это элитные виллы от 1 млн. евро и выше, которые приобретают молодые амбициозные бизнесмены. В этом смысле наш покупатель в корне отличается от англичан-пенсионеров – их чаще привлекает бюджетное жилье»<sup>9</sup>.

По официальным данным, опубликованным в СМИ, около десяти крупнейших предпринимателей России владеют активами на Кипре, среди них Михаил Прохоров, Сулейман Керимов, Владимир Лисин, Алексей Мордашов, Алишер Усманов, Вагит Алекперов, Владимир Потанин и другие известные имена. Сотрудники их холдингов и компаний становятся желанными покупателями недвижимости на острове, т.к. их фирмы платят налоги в стране регистрации, тем самым пополняя ее бюджет.<sup>10</sup> Покупка недвижимости на острове дает право на полу-

чение вида на жительство, а в дальнейшем и возможность получить гражданство Кипра (обычно на это требуется от 3-х до 7 лет после обращения), а это, в свою очередь, дает право проживать в любой стране Европейского Союза. На счету будущего гражданина Кипра должно быть не менее 300 тыс. евро. Паспорт гражданина Российской Федерации у соискателя кипрского гражданства остается. Заметим, что в кампанию по выборам в Думу и Президента России в 2012 г. в посольстве и консульствах на избирательных участках РФ на Кипре наблюдались большие очереди из желающих отдать свой голос за одного из кандидатов.

Таким образом, посол Российской Федерации помог нам определить одну из категорий российской диаспоры, проживающей на острове. Семьи бизнесменов, возможно, одна из самых представительных составляющих русской общины, но не единственная. В основном наши соотечественники работают в тех сферах бизнеса, которые принадлежат россиянам: в филиалах российских банков и инвестиционных компаний, в фирмах, оказывающих юридические и бизнес услуги, например, по регистрации новых фирм на Кипре, а также в компаниях, осуществляющих международные морские перевозки, в туристическом и ресторанном бизнесе. Российские инвестиции составляют более 100 млн. евро в год<sup>11</sup>.

Власти Кипра предоставляют полную свободу в области прямых инвестиций и нерезидентам. Для того, чтобы вложить средства в экономику острова законодательство Кипра не требует от инвестора получать специальное разрешение в Центральном Банке страны. Поэтому на острове ежегодно регистрируется всё больше филиалов российских банков и компаний. Деятельность нерезидентов в бизнесе контролирует только Министерство финансов Кипра<sup>12</sup>. Налог на прибыль корпораций

на Кипре самый низкий в странах ЕС. Он составляет 10%, что делает Кипр идеальной оффшорной зоной для российских денег, большая часть которых реинвестируется обратно в Россию<sup>13</sup>.

На острове живут и российские пенсионеры. Схема переселения та же: покупка жилья, возможно, и в бюджетном секторе (от 50 до 100 тыс. евро) и наличие счета в банке. Многие из них продали свои квартиры в различных городах России и в других странах, входивших в Советский Союз, и решились на переезд на Кипр. Покупка недвижимости дает возможность получить вид на жительство, но не дает права на работу и бесплатное медицинское обслуживание, поэтому необходимо озаботиться покупкой и медицинской страховки. Как правило, у многих пенсионеров здесь уже проживали ко времени переезда их дети, но в некоторых случаях это были родственники и даже просто соседи, которые помогли им определиться с жильем и оформить документы для переезда. Эту категорию условно можно назвать как «переселившиеся по совету тех, кто уже обосновался здесь».

Удивительно, но люди быстро привыкли к тому, что есть такая возможность – жить в другой стране. Сначала приезжают посмотреть на то, как живут их родственники или знакомые, а потом решаются сами. Эта категория людей, как правило, не работает, они живут на деньги, полученные от продажи или сдачи в аренду собственных квартир на родине, некоторые получают дивиденды от акций. Иногда они становятся нянями в русских семьях, возят детей в школы, обучают музыке и русскому языку. Поскольку среди этих жителей Кипра большое количество людей с университетским образованием, они находят себе занятия и подработку. Именно эта категория переселенцев не чувствует оторванности от родины и ностальгии, про которую говорили все советские эмигранты. Если совсем

недавно сам факт эмиграции означал «прыжок в неизвестность», отрыв навсегда от привычного существования и отлаженного образа жизни, то сегодня среди русских, проживающих на Кипре, понятия *эмиграция* или *иммиграция* по отношению к своему переезду на постоянное место жительства услышишь нечасто.

Основным языком общения для русских вне рамок диаспоры является английский. Кипр, как известно, с 1878 по 1960 гг. находился под управлением Великобритании, и английский язык стал обязательным языком делового общения, преподавался во всех учебных заведениях, поэтому на нем в той или иной степени говорят все киприоты. Русские, желающие быстрее адаптироваться, или, как еще говорят, натурализоваться, начинают говорить между собой и с детьми не на греческом языке, а на английском. Хотя в дальнейшем многие начинают посещать курсы греческого языка. Если позволяют финансовые возможности, детей отправляют учиться в частные английские школы, которые представлены на острове в достаточном количестве, а также в частные колледжи, где обучение ведется на английском языке, что дает возможность поступить в дальнейшем в любой университет Великобритании и других стран Европейского Союза, при наличии, конечно же, достаточного проходного балла. Если есть гражданство Кипра или вид на жительство, то ребенка могут взять в кипрскую школу (муниципальный детский сад тоже обязан принять). Эти детские учреждения бесплатные, но, в таком случае, как правило, нанимают няню – носительницу греческого языка. Здесь необходимо уточнить, что русские проживают в основном в греческой части острова, хотя, по данным агентства по продаже недвижимости, в последние годы участились покупки россиянами домов и в турецкой части. Русские школы,

дающие аттестат государственного образца, на острове тоже есть, о них подробнее речь пойдет ниже.

Мотивы переехать на Кипр у всех пенсионеров были, конечно, разные, но всех их объединяет любовь к размеренности местной жизни, нравится климат, чистый воздух, природа и низкий уровень преступности. Некоторые, совершенно не сговариваясь, замечали, что порой чувствуют себя, как в Крыму, где были в последний раз во времена своей молодости. Пенсионеры производят впечатление самой довольной части российской диаспоры. Возможно, это поверхностное впечатление, при более близком знакомстве они говорят, что им не хватает общения с бывшими коллегами и друзьями. Жительница Петербурга жаловалась на отсутствие хороших городских парков, музеев и ощущения причастности к местной жизни. Но эти люди сделали свой выбор и жалеть о нем не хотят. Вот что говорит еще одна переселенка Наталья, 67 лет: «Я прожила в России всю жизнь, там, где значительную часть года лежал снег, устала от всего этого, сейчас хочу тепла и спокойствия». Еще ей нравится собирать грибы в лесах Троодоса. Сезон грибов на Кипре наступает в ноябре–декабре, местные их не очень жалуют, в основном собирают кипрские лесные шампиньоны, а Наталья уже 15 лет ежегодно засаливает грузди к Рождеству<sup>14</sup>.

На Кипре выпускаются газеты и журналы на русском языке, есть две местные русскоязычные радиостанции, русские центры творчества для детей и взрослых. Переселенцы имеют доступ ко всем телевизионным каналам, получают ту же информацию, что и жители России, любят сериалы, канал «Культура» и программу «Танцы на льду», смотрят праздничные концерты<sup>15</sup>. Существует у них и возможность подписки на российские журналы и газеты. На Кипре есть магазины с «русскими» продуктами. Конфеты из советского детства, пастилу,

зефир, клюкву в сахаре, мармелад, колбасы, пельмени, сардельки, консервы и многие другие традиционные «русские» продукты без проблем можно купить в специальных русских магазинах. Все это привозят из огромного склада-магазина, расположенного в Германии, откуда продукты и другие товары распространяют по всей Европе.

То, что так мило на острове для большинства пенсионеров, не устраивает молодое поколение, особенно представительниц женского пола, тех, чьи мужья работают в России, а свои семьи вывезли на Кипр. На сайтах русскоязычных жителей страны они постоянно жалуются на скуку и однообразие. Их жизнь ограничена: дети, школа, хозяйство. Они пытаются объединиться для совместного досуга, самоорганизоваться, устраивают совместные праздники, детские прогулки, но тема «разгуляться негде» присутствует во всех сообщениях. Эти молодые женщины не работают, а роль матери и домохозяйки для них недостаточна. Но скучно на острове не только им. Так, например, Татьяна, 30 лет, менеджер в финансовой компании говорит: «Ненавижу Кипр! Что хорошего в этой деревне Лимасол? Скучища. Культурной жизни – ноль. То ли дело Москва! Простор, красивые дома, много зелени. Шикарные магазины, рестораны...»<sup>16</sup>. Помимо непосредственного общения с представителями русской общины и проведения кратких интервью-бесед, интересным источником информации о жизни на Кипре стали русскоязычные порталы и форумы, где люди обмениваются мнением обо всем, что происходит, и часто жалуются на то, что после жизни в России им кажется, что событий очень мало. Особенно тяжело в этом контексте жителям больших городов. Они начинают рассматривать остров как стартовую площадку для дальнейшей жизни в какой-либо еще стране. «Для детей здесь рай, но вообще-то – деревня», – резюме многих сообщений.<sup>17</sup>



Для многих русских семей в качестве мотивации переезда на постоянное место жительства на Кипр стала забота о безопасности детей, стремление дать им образование европейского образца и возможность дальнейшего обучения в Европе. В Республике Кипр действуют, как уже упоминалось, бесплатные государственные школы, ведущие обучение на греческом языке, и частные английские и русские. Есть школы, практикующие обучение по американским и английским программам, а также по французским и ливанским.

Как правило, россияне первоначально выбирают для своих детей русские школы. В республике действуют четыре русские школы, (по одной – в Никосии и Пафосе, две – в Лимасоле), два детсада, Русский православный образовательный центр в Ларнаке, центры культуры и эстетического воспитания. Наиболее укомплектованные и хорошо оснащенные школы находятся в Лимасоле. Они образованы чуть более 10 лет назад – в 1998–1999 гг. При каждой школе действует детский сад и подготовительное отделение для будущих первоклассников. Все школы являются частными и лицензированными. Например, школа «Ученики Пифагора». По окончании школы учащиеся получают аттестат кипрского образца (на английском и русском языках), а также государственный аттестат Российской Федерации после сдачи ЕГЭ в школе при Посольстве Российской Федерации в Республике Кипр. В качестве дополнительного образования в школе заявлен центр «Интеграция», работающий по трем направлениям: художественно-эстетическое, спортивно-оздоровительное, научно-техническое. Занятия в секции по волейболу и художественной гимнастике ведут опытные тренеры, мастера спорта международного класса СССР и России. Большинство приезжающих на Кипр русских стремится дать своим детям полноценное европейское образование. Но дос-

тижению этой цели мешает, прежде всего, отсутствие знания английского языка. Поэтому первый шаг всех приезжающих – обучить ребенка английскому и, по возможности, греческому языкам. В Лимасоле действует около 30 различных языковых курсов. Занятия ведут выпускники московских лингвистических вузов, киприоты, учившиеся в России, а также носители языка – преподаватели из Великобритании. Наталия Степунина, специальный корреспондент русскоязычной газеты «Европа-Кипр», любезно предоставила подробный отчет о системе обучения в русских школах на Кипре, и нам представилось уместным включить его в предлагаемое исследование.

«Первоначально мы выбрали курсы английского языка рядом с домом, но в процессе занятий оказалось, что тот же самый педагог преподает в школе LITC. Причем стоимость занятий в школе в конечном итоге ниже, чем на курсах.

При выборе школы для нас определяющим стало, во-первых, ее месторасположение, а во-вторых, включение в сетку занятий уроков с носителями английского языка. Дислокация школы важна по нескольким причинам. Лимасол – город достаточно крупный, его протяженность вдоль моря составляет около 20 км. Не хотелось возить детей из одного конца города в другой, теряя время на дорогу. Кроме этого, очень важно было то, что школа расположена вдали от курортной зоны, где всегда шумно и беспокойно. К минусам школы сразу отнесли то, что она располагалась на первых трех этажах жилого дома. Но как оказалось в дальнейшем, это ничуть не мешало детям нормально учиться и проводить перемены в специально отгороженном дворе»<sup>18</sup>.

Школа работает по учебным программам Министерства образования Российской Федерации, но с углубленным изучением английского языка и информатики. Помимо обязательных предметов преподаются физкультура, музыка, черчение,

греческий, испанский языки. Контрольные и переводные годовые работы проводятся в соответствии с учебным планом, принятым в Российской Федерации. Работы присылаются из Никосии, из школы при Посольстве РФ. Почти по каждому основному предмету есть факультативы. Они оплачиваются дополнительно.

Директор школы – киприотка, окончившая МГУ, преподаватели – киприоты, болгары, русские, украинцы. Абсолютно все говорят на 3 языках – русском, английском и греческом.

Зачисление в школу происходит при наличии заявления от родителей, личного дела учащегося, медицинской справки и оплаты вступительного и страхового взноса (общая сумма – 500 евро). Ежемесячная плата в начальной школе составляет 300 евро, в средней и старшей – 400 евро. Родители обязаны приобрести комплект учебников (от 50 до 100 евро), форму с эмблемой школы (70–150 евро). Можно также оплатить горячие обеды (70 евро) и автобус (40 евро).

В связи с тем, что многие российские граждане проживают на Кипре временно, в классах проходит постоянная ротация – дети приезжают, уезжают. Численность детей в классах в начальной школе – 15–18 чел. В средней и старшей школе – 10–12. Дети приезжают с разным уровнем подготовки, с разным знанием языка. Поэтому в школе практически обязательны дополнительные занятия по основным предметам и по языкам – английскому и греческому. Занятия платные. Самые популярные дополнительные занятия у учеников – уроки английского языка с профессиональными преподавателями из Великобритании. Уроки проходят довольно интенсивно – 3 раза по 3 часа. В конце каждого года учащиеся сдают экзамен на очередной уровень знания языка. Греческий язык менее востребован, поскольку основное общение идет на английском.

Состав учащихся – дети из самых разных российских регионов, Москвы, Санкт-Петербурга, но есть также украинцы, молдаване, белорусы, болгары, сербы, которые по тем или иным причинам выбирают русскую школу. Основная часть семей – легально и нелегально проживающие на острове россияне. Примерно 30 % составляют дети от смешанных браков русских и киприотов.

Администрация школы крайне заинтересована в притоке учеников, поэтому совершенствует не только учебные программы, но и дополнительное образование. В школе действует кружок информатики, юного шахматиста, психологии, йоги, изобразительных искусств, вокальный ансамбль «Росинка», который ведет бывший педагог Академии им. Гнесиных.

Школа выиграла право на участие в Европейской программе «Европа – наш общий дом». С 25 по 27 января 2012 г. в школе L.I.T.C. прошла очередная рабочая встреча участников европейского проекта «Introducing migrant children into and to the European community», посвященного интеграции детей-иностранцев в жизнь европейского сообщества. Партнерами в проекте, стартовавшем в июле 2011 г., являются русские школы из шести стран ЕС: Бельгии, Германии, Дании, Испании, Кипра и Финляндии<sup>19</sup>.

Практика показывает, что после 2–4 лет обучения в русской школе родители стараются перевести детей в английское учебное заведение, где обучение ведется по английским программам. Но даже те дети, которые получают аттестат русской школы, почти стопроцентно поступают в колледжи и высшие учебные заведения Кипра.

В этом году в Лимасоле состоялась очередная III Всекипрская конференция русскоязычных педагогов и родителей. Заявленные на форуме темы: «Русская школа за рубежом», «Повышение мастерства учителя», «Союз семьи и школы» за-

интересовали более полусотни участников, приехавших из разных городов Кипра и из России<sup>20</sup>.

Впервые учителя, живущие и работающие на Кипре, встретились три года назад по инициативе Русского православного образовательного центра. Выяснилось, что таких педагогов – более сотни, среди них немало «ветеранов» с 30-летним стажем работы. Потому и решили – встречаться каждый год, общаться, делиться опытом. Концепция «Русская школа за рубежом» родилась всего полгода назад на Всемирном форуме соотечественников в Москве. Именно на этом форуме впервые разработали стратегию развития русских школ за рубежом, подняли проблему их поддержки со стороны России.

Еще одним интересным образовательным учреждением на острове, объединяющим наших соотечественников, стал Научно-координационный центр «Гносис». Он начал свою деятельность в городе Ларнака летом 2010 г. Инициатором его создания стала проживающая на Кипре россиянка Амалия Утамиши – этнограф, кандидат исторических наук. Идею организации Центра активно поддержала группа ученых Института океанологии РАН, МГУ им. М.В. Ломоносова и Центра океанологии Университета Кипра. В рамках проекта «Гносис» осуществляются океанографические экспедиции и проводятся семинары для школьников по естественнонаучным дисциплинам с привлечением профессуры из российских университетов, планируются программы по морской археологии и этнографии Кипра. Центр «Гносис» активно участвует в реализации государственной политики России по укреплению связей с соотечественниками, проживающими за рубежом. Амалия Утамиши считает, что целесообразно включать в деятельность российской диаспоры «не только этнических русских, но и всех тех, кто находится в русском культурном поле». По ее мнению,

важно, что новые русские общины в разных странах объединяют вокруг себя и украинцев, и белорусов, и граждан бывших прибалтийских и среднеазиатских республик, проживающих за рубежом<sup>21</sup>.

Несмотря на то, что русская община на острове устраивает совместные праздники и культурные мероприятия, их, конечно же, не так много, как в России. На острове существует несколько крупных организаций российских соотечественников, самые известные: общество «Россия – Кипр», бывшее общество дружбы «СССР – Кипр», «Ромашка», образованное еще в 1980-е гг. для граждан СССР, постоянно проживавших на Кипре (в основном в результате вступления в брак), Ассоциация русскоговорящих жителей Кипра «Горизонт», «Русское общество Ларнаки». Они совместно с еженедельной газетой «Вестник Кипра», которая выходит с 1995 г. по пятницам и освещает на русском языке кипрские, российские и международные новости, устраивают различные фестивали и праздники, включая Новый год с Дедом Морозом и Снегурочкой, Рождество, традиционные елки для детей, широкую Масленицу с блинами, Восьмое марта, Пасху<sup>22</sup>.

На Кипр приезжают мировые звезды, в т. ч. и из России, гастролируют театры, привозятся различные шоу, но культурных мероприятий, по меркам наших соотечественников, недостаточно. Кипр – не рай и для конюмеристов, там нет такого разнообразия и количества торговых центров, ресторанов и развлекательных заведений, как в Москве или в другом европейском мегаполисе. Наши соотечественники называют такую ситуацию отрицательным фактором, сопровождающим их жизнь на Кипре<sup>23</sup>.

Русские почти не включены в местную действительность, жизнь киприотов и россиян проходит параллельно. Воз-

можно, это временное явление, российская община здесь еще совсем молодая, но наблюдается некоторая замкнутость и замкнутость на своих внутренних проблемах. Вроде бы все неплохо складывается, но нет оптимистического отношения к жизни, некое недовольство, вывезенное из России, сохраняется. О киприотах все отзываются очень хорошо, никто не жалуется на какое-либо недоброжелательное отношение со стороны местного населения, но говорить с ними не о чем, нет общих тем. Многих задевает то, что при приеме на работу, например, в туристическом бизнесе, предпочтение отдается гражданам Европейского Союза<sup>24</sup>. Если местный работодатель нанимает россиянина, то он должен доказать, что никто из киприотов не может заменить его, что российский претендент лучший.

И все же, по общему мнению, киприоты традиционно дружелюбно настроены по отношению к русским и вообще к иностранцам, исключение, может быть, представляют арабы из стран Ближнего Востока, поселившиеся здесь после 2004 г. по квоте Европейского Союза со статусом беженцев. Поведение киприотов по отношению к ним демонстративно корректное, но настороженное. С их появлением «ожили» мечети в греческой части острова.

Довольно много заключалось и заключается браков между киприотами и русскими, в основном в брак вступают русские женщины. Так повелось еще со времен существования Советского Союза, когда граждане Кипра получали высшее образование в учебных заведениях Москвы, Ленинграда, Воронежа, Твери, Ростова. На острове много врачей и инженеров с советскими дипломами. Вместе с дипломами они привозили русских жен. Киприоты нередко вступают в браки с иностранцами. Чаще всего в таких парах мужья – киприоты, жены – иностранки, реже мужчины – иностранцы, в основном англичане, греки и

сирийцы, женятся на киприотках. Жен из Восточной Европы в смешанных браках можно встретить чаще, среди них румынки, польки, украинки, но подавляющее большинство – русские<sup>25</sup>.

В книге Ады Баскиной «Листок посреди моря: как живут современные киприоты» приводятся интервью с русскими женами. Как правило, они отмечают, что среди ценностей жителей острова самой главной является семья, но не нуклеарная, а большая, расширенная, родственные связи пронизывают всю жизнь киприотов, отношение к родственникам всегда очень внимательное, их мнение очень значимо, игнорировать его просто неприлично. В нашей стране все уже давно по-другому, поэтому русским женам трудно привыкнуть к тому, что поездка в гости к дяде в деревню в воскресенье обязательна. Там надо долго пить кофе, потом обедать, потом опять пить кофе, разговаривать про других родственников и получать от этого удовольствие. Для русской жены такое воскресенье «не удалось», а муж-киприот уже планирует провести так следующее<sup>26</sup>.

Кипр очень долго развивался как сельскохозяйственный регион, поэтому крепкие большие семьи сохранились и в наши дни. Отношения между родственниками традиционно очень близкие. Русским женам кажется абсолютно неприемлемым то, что мама и сестры мужа могут давать советы по ведению хозяйства, следить за расходами семьи, «вмешиваться» в процесс воспитания детей и иметь активную жизненную позицию по различным внутрисемейным конфликтам. В то же время многим русским женам не нравится, что их мужья-киприоты принимают серьезное финансовое участие, например, в подготовке к свадьбе сестры. На острове до сих пор принято, что муж приходит жить на «территорию» жены, поэтому покупкой будущего дома или квартиры для молодых занимается вся большая семья. Подавляющее большинство киприотов считают, что



семья – это самая большая ценность, ради семьи зарабатываются деньги, на нее тратится все свободное время. Семейные праздники среди большого количества родни дают им чувство защищённости и причастности к клану близких людей. Они ходят в гости друг к другу и в будние дни, без предупреждения, по-родственному. Для женщин из больших российских городов такие близкие отношения среди родственников не всегда подходят, соответственно часты конфликты между женой и мужем. Как сказала одна наша соотечественница: «Быть замужем за киприотом – это значит быть замужем за всей его семьей»<sup>27</sup>. Но только те браки, где жены понимают и принимают значимость таких стандартов семейных отношений, имеют шансы сохраниться. Многие рассказы о непростых отношениях в браках публикуются в рубрике «Житейские истории» в русскоязычной еженедельной газете «Европа – Кипр». Часто русские жены жалуются на необоснованную ревность мужей, на запреты ярко одеваться и краситься, встречаться с подругами в кафе и на требование отчитываться о проведенном времени в отсутствие мужа. Наши соотечественницы подчеркивают, что неудачные браки киприотов с русскими нередки, но женщины не спешат уезжать и пытаются найти счастье с другим претендентом<sup>28</sup>.

Смешанных браков не становится меньше даже несмотря на наличие на острове большого количества русскоязычных, как говорят на Кипре, «артисток»<sup>29</sup>, то есть женщин, приезжающих работать в кабаре и другие ночные увеселительные заведения. Кроме выступлений в различных шоу они часто подрабатывают, оказывая сексуальные услуги. Конечно, не все «артистки» заняты в этой сфере услуг. Сотрудницы банков и российских фирм, сотни студенток, обучающихся на Кипре, вовсе далеки от подобного поведения. Но они часто сталкиваются с

тем, что киприоты видят в них олицетворение свободных и раскрепощенных женщин, готовых вступить с ними в легкие и необременительные отношения. А многие киприотки смотрят на них как на потенциальных разрушительниц семьи. И все же, в большинстве своем, по мнению киприотов, русские женщины могут стать хорошими женами. Они красивые, образованные, чистоплотные, хозяйственные, умеют готовить и с удовольствием делают это. Главное, что, в отличие от европейских женщин, они пока не феминистки<sup>30</sup>.

Но и мужчины, и женщины в смешанных браках отмечают, что ожидания от совместной жизни у тех и других при его заключении были различны. Отличаются их привычки, обычаи и образ мышления, который, как правило, опирается на опыт жизни в родительской семье. На Кипре, например, большую роль играет репутация семьи и такое понятие как «честь семьи», поэтому поведение ее членов должно соответствовать традиционным нормам поведения, принятым в семье их родителей. Основная из них – разная степень свободы для юношей и девушек. Первым дозволяется до брака полная свобода: никто не осудит мужчину за то, что он вступил в связь, и не одну, до свадьбы. Но на молодую женщину будут смотреть с большим осуждением. И это в городах, а в деревнях согрешившая девушка становится позором для всей семьи. Киприотки предпочитают выходить замуж за своих соотечественников, по их мнению, брак с европейцем – это всегда рискованное мероприятие. Те, по их мнению, редко настроены на создание крепкой семьи. Киприоты же планируют вступать в брак один раз в жизни и сохранять его, несмотря на какие-либо семейные конфликты. Конечно, современные тенденции распространяются и на семейные отношения киприотов, но не так стремительно, как в других частях Европы.

Еще одна особенность отличающая киприотов от других европейцев – они, как и греки, религиозны. Четыре пятых населения страны принадлежит к православной церкви Кипра. Религия и церковь имеют большое значение в жизни каждой киприотской семьи, даже если она не очень регулярно бывает на богослужениях и не соблюдает все ритуалы. Несколько раз в год в дни религиозных праздников киприоты посещают монастыри. Почти у каждого монастыря есть своя земля, на ней издавна выращивают оливки, апельсины, лимоны и другие фрукты. Во многих монастырях занимаются пчеловодством, монастырский мед отличается особым ароматом и вкусом, очень ценится и монастырское оливковое масло. Занимаются в них виноделием и производством виноградной водки, сохраняется и поддерживается монахами традиции иконописи, вязания четок и крестиков из ниток, а в женских монастырях широко распространены вышивка и шитье.

Кипрская церковь имеет огромное влияние на жизнь страны и на ее экономику, владеет большим объемом недвижимости и земли. В ее собственности находится один из крупнейших банков страны и объекты курортной инфраструктуры острова. Сегодня она осуществляет серьезные инвестиции в энергетический сектор республики, одним из последних инновационных проектов кипрской церкви стала постройка крупнейшей на острове производственной линии солнечных панелей. Архиепископ Хризостом сообщил в прессе, что церковь уже подписала предварительное соглашение о строительстве крупной электростанции на острове, которая по мощности скоро сможет конкурировать с Электрической компанией Кипра<sup>31</sup>.

И, конечно же, говоря об авторитете и влиятельности церкви, необходимо вспомнить, что первым президентом Республики Кипр 13 декабря 1959 г. был избран глава автокефальной Кипрской Православной Церкви архиепископ Макариос III,

непосредственно участвовавший в борьбе киприотов за независимость от британского колониального правления, а турок-киприот доктор Фазиль Кучук стал первым вице-президентом. 16 августа 1960 г. была провозглашена Республика Кипр. В 1963 г. турки-киприоты вышли из состава правительства из-за разногласий по поводу поправок, внесенных в конституцию республики и создали Временное турко-кипрское управление. В результате в 1964 г. возник конфликт между греческой и турецкой общинами острова, что привело к принятию Советом Безопасности ООН решения о введении туда миротворческих сил. В 1974 г. на Кипре произошел военный переворот, в результате которого был отстранен от власти президент архиепископ Макариос III. Турция, в свою очередь, воспользовалась переворотом как поводом для введения своих войск на территорию Кипра. 20 июля 1974 г. турецкие войска высадилась на острове и взяли под свой контроль 37 % территории на севере страны. Примерно 200 тыс. греков-киприотов, проживавших в северной части были выселены со своих земель. Турецкие войска до сегодняшнего времени контролируют северную часть острова. Остров поделен на две части, в которых проживают две общины. Проблема раскола страны на две части остается нерешенной и после вступления республики Кипр в Европейский Союз в 2004 г.

На протяжении всей более чем полуторатысячетелней истории церковь Кипра была автокефальной, сохраняла полную независимость и играла интеграционную роль в среде православного населения острова. За этот период островом владели римские и византийские императоры, крестоносцы, франки, венецианцы, османская империя, британская корона. Каждое завоевание оставило свой след в самобытной культуре народа, который, несмотря ни на что, сохранил греческую основу и кипрский диалект греческого языка.

Притом, что Церковь пронизывает всю жизнь греков-киприотов, она как институт весьма толерантна по отношению к иностранцам и отдыхающим на острове. Нам показалось уместным включить следующий рассказ Андрея, 20 лет, из Москвы о праздновании Пасхи на Кипре: «Будучи крещеным как православный еще в детстве, в России я никогда не ходил в церковь на праздники, и празднование Пасхи видел лишь по телевизору, что, на мой взгляд, представляло собой крайне скучное зрелище. Но в 2011 г., оказавшись на Кипре в апреле, когда на улице уже по московским меркам настоящее лето, можно купаться в море, а туристов еще немного, я попал на кипрскую Пасху. Это был год, когда совпали даты православного и католического календаря, и христиане праздновали Пасху 23 апреля. Курортный городок Айя-Напа выглядел в тот день как обычно: люди с красными от загара лицами бродили по улицам, сидели по многочисленным барам, русские и англичане старались перекричать друг друга в караоке. Но ближе к вечеру на центральной площади между церковью XIV века и недавно построенным храмом собралось необычно много людей. На подиуме стояли священник и несколько служителей церкви и читали что-то по-гречески, осознавая, что слова понимают далеко не все, ведь едва ли не половина собравшихся на площади были туристами.

Народу прибывало все больше и больше, и, когда совсем стемнело, площадь постепенно стала освещаться огоньками: в церковь привезли благодатный огонь из Иерусалима, и люди медленно передавали друг другу свечи, зажигая их одну от другой. Вдруг все вздрогнули от громкого треска, который раздался из рощи напротив церкви и заглушил шум толпы. Оказалось, что там люди взрывали петарды, празднуя Пасху, как это делают на Новый год в московских дворах. Канонада продолжа-

лась минут двадцать, а грохот стоял такой, что было невозможно говорить. Местным жителям это очень нравилось, они что-то кричали и размахивали огромными белыми зажженными свечами. На площади, где собралась не одна тысяча людей, выстроилась стройная очередь в церковь, куда люди заходили, но не задерживались там надолго. Киприоты радостно приветствовали всех иностранных участников праздника, находившихся в то время на площади. Греческая, английская и русская речь слышалась со всех сторон. Тусовочная Айя-Напа, известная пляжным отдыхом, отелями по системе «все включено» и барами на каждом углу, вдруг на несколько часов стала местом христианского единства и тут же вернулась к прежней жизни, показывая своим примером, что совмещать радости морского отдыха с церковными праздниками вполне возможно»<sup>32</sup>.

Русская Православная Церковь традиционно поддерживала дружеские связи с кипрской Церковью. Сейчас на территории острова есть ее приход. В деревне Алетрико недалеко от Ларнаки находится храм Иконы Божьей Матери Семистрельной, где установилась традиция: после окончания службы прихожане устраивают совместную трапезу, приносят из дома угощение и пьют кофе, обмениваясь новостями, помогая друг другу советами, собирают помощь нуждающимся. Прихожанами храма становятся не только русские, но и молдаване, украинцы, белорусы, сербы, болгары. В 2010 г. РПЦ был передан в собственность участок земли в пригороде Лимасола, а в июне 2012 г. был заложен камень в основание первого на Кипре русского православного храма Святителя Николая. Многие члены русской общины принимают участие в православных праздниках, даже те, кто никогда не посещал церковь у себя на родине, на Кипре крестят детей и венчаются. Церковь становится объединяющим фактором для россиян. Хотя среди право-

славных встречаются и те, кто предпочитает ходить в кипрские храмы, несмотря на то, что служба идет на греческом языке. Среди них большинство женщины: «во время богослужения можно сидеть и не надо покрывать голову платком»<sup>33</sup>. Российская диаспора на Кипре ежегодно прирастает и, несмотря на то, что одни россияне уезжают с острова на постоянное место жительства в другие страны Европы, а другие возвращаются на родину, уже сейчас ясно, что на Кипре ими созданы устойчивые социальные институты, среди которых РПЦ занимает важнейшую позицию.

Русская община на Кипре сформировалась, в первую очередь, в результате глобализации мировых экономических процессов и создания общего информационного пространства. На протяжении длительного исторического периода наряду с диаспорами, возникавшими в результате изгнания (как правило, подразумевается еврейская) или вынужденного бегства (например, армянская), существовали диаспоры, чье происхождение было связано с более или менее добровольными миграциями со своей родины – в поисках работы или коммерческой выгоды<sup>34</sup>.

В данном контексте классическим примером может служить греческая диаспора, появившаяся в древности в результате создания греческих колоний в Средиземноморье.

Процесс возникновения современных *российских диаспор*, как нам кажется, имеет некоторое сходство с событиями двухтысячелетней давности. Как признают многие исследователи, до недавнего времени таких *русских диаспор* не существовало. Во времена Российской Империи русские, осваивая новые территории – Сибирь, Кавказ или Среднюю Азию, ощущали себя проживающими в своей стране. Термин *диаспора* относительно к русским не употреблялся, как и к потомкам британ-

цев в Австралии, США, Канаде и других частях мира. Не применялся он к многочисленным колониям немцев, как в России, так и в других частях света. В ранний период истории *диаспора* (греч. – рассеивание) имела отношение к грекам Средиземноморья, потом под этим понятием стали подразумеваться только еврейские общины в разных странах, далее допускалось наличие армянской диаспоры. С конца двадцатого века этот термин используется очень широко по отношению ко многим народам, проживающим за пределами родины, хотя по-прежнему считается, что он используется не всегда правомерно. Но другого определения, адекватно отражающего ситуацию, пока не предложено.

До начала двадцатого века относительно немногочисленные русские эмигранты нигде не образовывали устойчивых и замкнутых сообществ. Эмигранты из СССР стремились как можно скорее адаптироваться и натурализоваться, у них совершенно не было возможности поддерживать отношения с Советским Союзом. Исключением, может быть, стала Великая Отечественная война, после которой многие решили вернуться, и это возвращение для них печально закончилось, в «лучшем» случае они были надолго поражены в правах у себя на родине. После распада СССР более 17 % живших в стране русских оказались за пределами России. Появились основания рассматривать их как русскую диаспору. На современном этапе русские за рубежом начинают стремиться к поддержанию связей с исторической родиной.

В России в 2007 г. создан фонд «Русский мир», исполнительным директором которого был назначен В.А. Никонов. Одним из направлений этой организации стала поддержка культурных связей с российскими диаспорами за рубежом. Отметим, что 26 октября 2012 г. в Санкт-Петербурге проходил



IV Всемирный Конгресс соотечественников, в котором приняли участие более 500 делегатов из 94 стран. На форуме было заявлено, что «25–30 млн. наших соотечественников проживают за рубежом, а по численности российские эмигранты уступают только приезжающим из Китая»<sup>35</sup>. Особо хотелось бы обратить внимание, что определения *российские эмигранты* и *наши соотечественники*, употребляемые на съезде, не имели строгой этнической и юридической коннотации и относились к широкой категории выходцев из России, проживающих за рубежом. Свою задачу Конгресс видит в том, чтобы «способствовать консолидации российской диаспоры за рубежом, защите русского языка и сохранению отечественной культуры»<sup>36</sup>.

Современные средства коммуникаций дают возможность выезжающим на постоянное место жительства не чувствовать так остро культурного и информационного отрыва от страны происхождения. В век информации диаспора не замыкается только на себе в стране пребывания, люди свободно контактируют, находясь в любой точке планеты. Русскоязычные сообщества возникают по всему миру. В Интернете можно найти сайты и информационные порталы «Русские на Гоа», «Русские на Бали», «Русские в Лондоне»; представлены все страны Европы, обе Америки, Африка и Австралия. Как считает социолог Р. Коэн, модернизация и глобализация разрушают все «локалистские» перегородки. «Глобализация усилила практическую, экономическую и аффективную (эмоционально окрашенную) роль диаспор, показавших себя как в высшей степени адаптационная форма социальной организации»<sup>37</sup>, делает вывод известный ученый.

Диаспора позволяет человеку существовать в двух средах одновременно, помогая адаптироваться к новой реальности. Международная конференция, проведенная издательством

«Новое литературное обозрение» в Москве 6–7 апреля 2012 г., посвященная «культурным механизмам конструирования идентичности в диаспорах», очень удачно, с нашей точки зрения, была названа «Между собакой и волком», что отражает проблему идентичности людей, проживающих вне страны происхождения. Там же рассматривались и другие вопросы, возникающие при формировании диаспор. Внутри некоторых диаспор создаются новые сообщества, возможность существования которых раньше трудно было предположить, например, «Русскоязычные еврейские писатели Германии». Здесь речь идет о тройной, транснациональной или вненациональной идентичности. Такие объединения способны глубже отражать современные процессы, происходящие, как в обществе, так и на индивидуальном уровне, что, в свою очередь, несомненно, станет объектом исследования различных специалистов.

Пример существования российской диаспоры на Кипре подводит нас к выводу о том, что она находится на начальной стадии создания и осмысления своей роли в глобальном сообществе. И, вероятнее всего, она может стать только временным прибежищем и способом адаптации. Потомки россиян на Кипре должны будут сделать выбор и либо вернуться на родину, либо найти свое место в новой национальной социокультурной среде.

---

<sup>1</sup> По этому показателю лидирует Люксембург, где 44 % жителей – иностранцы. Многие статьи и аналитические материалы, посвященные демографическим процессам в европейских странах, приводят данные статической службы Европейского Союза (Eurostat), где второе место по числу иностранцев, проживающих на территории страны, принадлежит Латвии, а третье место делят между собой Кипр и Эстония, что не соответствует реальной ситуации.

Такая путаница сложилась из-за того, что, как известно, в Латвии и Эстонии проживает категория людей, не получивших гражданства (неграждане), но имеющих особые паспорта этих стран, где их статус обозначен англоязычным юридическим термином *alien*, который в качестве такового переводится как *иностранец* или *чужак*. Иностранцами в мировой практике называются люди, имеющие гражданства других стран. И только в Латвии и Эстонии термин *alien* применяется к людям, не являющимся гражданами другой страны. В Республике Кипр статус постоянно проживающего иностранца имеют лица, легально находящиеся на ее территории более одного года. Для них используется термин *permanent resident*.

<sup>2</sup> Справочник по Кипру. Сайт и информация про Кипр // [http://prokipr.ru/cyprus\\_population.html](http://prokipr.ru/cyprus_population.html)

<sup>3</sup> Русский Архипелаг. Сетевой проект «Русского мира» // [http://www.archipelag.ru/ru\\_mir/rm-diaspor/proposition](http://www.archipelag.ru/ru_mir/rm-diaspor/proposition)

<sup>4</sup> Проект «Русскоязычный мир» // <http://www.russian-world.info/russkie-na-kipre>

<sup>5</sup> Электронная версия бюллетеня «Население и общество». Центр демографии и экологии человека Института народнохозяйственного прогнозирования РАН // [demoscope.ru/weekly/2005/0221/rossia01.php#1](http://demoscope.ru/weekly/2005/0221/rossia01.php#1)

<sup>6</sup> Википедия – свободная энциклопедия // [http://ru.wikipedia.org/wiki/Российская\\_диаспора](http://ru.wikipedia.org/wiki/Российская_диаспора).

<sup>7</sup> Сайт проекта Фонда «Новая Евразия» «Миграционный барометр в Российской Федерации» // <http://www.baromig.ru/experts/stati-o-migratsii/demoskop-weekly-445-446-29-noyabrya-12-dekabrya-2010.php>

<sup>8</sup> Общественная инициатива русских Европейского Союза «Европейский русский альянс» // <http://eursa.eu/>

<sup>9</sup> Википедия – свободная энциклопедия // [www.realestate.ru/interview.aspx?id=366](http://www.realestate.ru/interview.aspx?id=366); RealEstate. Информационный портал о недвижимости // <http://www.km.ru/biznes-i-finansy/2011/12/30/ekonomika-i-finansy/novogodnii-podarok-russkim-na-kipre>

<sup>10</sup> Сетевое издание KM.py // <http://www.cypriot.ru/business/>

<sup>11</sup> Проекте Cypriot.ru – почти все о кипрском на русском // <http://www.bizneskipra.kamtur.ru/zakonodatelstvo-kipra.html>

<sup>12</sup> Бизнес на Кипре. Золотые правила международного бизнеса // <http://www.reuters.com/article/2012/06/15/cyprus-bailout-russia-idUSL5E8HF6QN20120615>

<sup>13</sup> Информационное агентство Рейтер .<http://www.reuters.com/article/2012/06/15/cyprus-bailout-russia-idUSL5E8HF6QN20120615>

<sup>14</sup> Полевые материалы автора. Кипр, 2012. (далее – ПМА).

<sup>15</sup> ПМА.

<sup>16</sup> Интернет версия журнала «Собеседник» // <http://sobesednik.ru/incident/20120226-kak-zhivut-russkie-na-kipre>

<sup>17</sup> ПМА.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Научно-координационный центр «Гносис» на Кипре // <http://gnosis-cyprus.com/>

*Очерки о европейской идентичности и многокультурности.*  
*Часть II. Многокультурность*

---

<sup>22</sup> ПМА.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> *Баскина А.* Листок посреди моря: как живут современные киприоты. М., 2010. С. 121.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> ПМА.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> *Баскина А.* С. 150.

<sup>30</sup> ПМА.

<sup>31</sup> Портал Кредо.ру. Мониторинг различных СМИ, связанных с религией // [www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=91831](http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=91831)

<sup>32</sup> ПМА.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> *Cohen R.* Global Diasporas. London: UCL Press, 1997, p. 180. цит. по: *Вишневский А.Г.* Русский или прусский. Размышления переходного периода времени. М. 2005. С. 195.

<sup>35</sup> Информационное агентство РИА-Новости // <http://ria.ru/infografika/20121026/906781538.html>

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> *Cohen R.* Там же.

О.Д. ФАИС

**МИГРАНТЫ В СИЦИЛИИ: ВОСПРИЯТИЕ ИХ  
МЕСТНЫМ НАСЕЛЕНИЕМ И ПРОБЛЕМЫ  
ТОЛЕРАНТНОСТИ**

---

---

В историческом контексте Италия представляет собой один из ярчайших примеров региона традиционной миграции. В этой связи достаточно вспомнить массовый исход в начале XX в. многих тысяч эмигрантов из Италии, в первую очередь из Сицилии и других областей итальянского Юга, в Аргентину, США и Канаду, а также растянувшуюся на десятилетия и исчисляемую несколькими миллионами человек послевоенную итальянскую «промышленную» иммиграцию в Швейцарию, Германию, Австрию, Францию и другие, экономически более развитые, чем Италия, страны. Массовый исход из Сицилии представлял собой столь характерный феномен, что стало символом едва ли не всей итальянской эмиграции (это явление нашло свое отражение в литературе, драматургии, кинематографе<sup>\*</sup>).

В численном отношении эмиграционные потоки достигли своего пика в первой четверти и в 50–60-е гг. XX в.. Но уже к 70-м гг. этого же столетия традиционная массовая эмиграция из Италии как социодемографическое явление начинает сходить на нет, а к концу означенного десятилетия оно и вовсе исчезает (в наши дни итальянская эмиграция представляет собой качественно и численно иной феномен – «утечку мозгов»). Более того, к концу 70-х гг. XX в., т.е. за исключительно короткий срок,

---

<sup>\*</sup> Вспомним, например, романы Э. Шарль-Ру «Забывать Палермо», Н. Льюиса «Сицилийский специалист», Т. Бенаквиста «Малавита» и «Малавита-2», киносагу Ф.Ф. Копполы «Крестный отец» и многие другие произведения.

Италия превратилась из страны исхода рабочей силы в объект массового притока иммигрантов, вначале из государств Африки, Азии и Латинской Америки, а затем и Восточной Европы, к которым в последнее время добавились мигранты из менее развитых в экономическом отношении стран – «новоиспеченных» членов ЕС<sup>1</sup>. В качестве условной точки отсчета начала массовой иммиграции в Италию принимается 1979 г. Именно тогда, в результате проверок, проводившихся полицией в порту Генуи, выяснилось, что гостиница для моряков «Стелла Марис», заполнена постоянно проживающими в ней «цветными» иммигрантами, не собирающимися возвращаться в регионы исхода. Известие вызвало сенсацию, но вскоре о нем забыли<sup>2</sup>.

Власти спохватились спустя десятилетие, к концу 90-х гг. XX в., когда численность «экстракоммунитариев» (т. е. выходцев из стран, не входящих в ЕС), перевалило за 3 млн. чел. На 1 октября 1996 г. в Италии значилось 1,2 млн. зарегистрированных легальных мигрантов, тогда как реальное их число представители правоохранительных органов оценивали в 5–6 млн. чел., а ежегодное пополнение мигрантов – примерно в 200–250 тыс. чел.<sup>3</sup>. В настоящее время, по самым общим оценкам, в Италии, население которой насчитывает свыше 58 млн. чел. (данные на 2009 г.)<sup>4</sup>, проживает около 7 млн. легальных мигрантов<sup>5</sup>, тогда как численность нелегальных мигрантов весьма сложно определить.

Примечательно, что примерно четверть этих легальных мигрантов, а именно 1,3 млн. чел., проживает в области Сицилия, население которой в «чистом виде» (т. е. без учета мигрантов) насчитывает 5,6 млн. чел. Любопытным свидетельством темпов «освоения» легальными мигрантами этой области может служить сравнительный анализ телефонных книг трех самых крупных сицилийских городов – Палермо, Мессины и Катании – за 2007 г. и 2010 г. В двух первых городах число зарегистриро-

ванных абонентов неитальянского (преимущественно азиатского) происхождения выросло за этот период на 70 %, в Катании – на 60 %<sup>6</sup>. Число же нелегальных мигрантов, по некоторым оценкам представителей правоохранительных органов, зашкаливает за показатель в 1,5 млн. чел.

Таким образом, Сицилия среди всех итальянских областей является лидером по абсолютной численности мигрантов и их доле на душу местного населения, а сицилийский город Маццара-дел-Валло занимает первое место в Италии по относительному присутствию мигрантов – население города в 480 тыс. чел. наполовину (235 тыс. чел.) состоит из иммигрантов.

Но парадоксальным образом Сицилия пользуется славой и одной из наиболее толерантных по отношению к иммигрантам итальянских областей. Это подтверждают и иммигранты в процессе опросов, и местные жители, и представители правоохранительных органов, и средства массовой информации.

Это тем более поразительно, что, очевидно, речь идет о некоем исключении из правил, поскольку Сицилия представляет собой едва ли не самую «закрытую» в масштабах Италии область страны. Действительно, в социальном отношении Сицилия – исторически интравертный, консервативный и замкнутый архаичный социум, население которого на коллективном и на личностном уровне весьма жестко и негативно относится и к любого рода инновациям, тем более приходящим извне, и к носителям этих инноваций<sup>7</sup>.

«Закрытость», ригидность и «непроницаемость для чужих» сицилийского общества тем более сильна, что усугубляется его сильной социоурбанистической структурированностью, в силу чего не только сицилийские города, но и их отдельные районы представляют собой в социально-культурном отношении обособленные консолидированные микромиры, своего рода микро-

космы, обитатели которых весьма нетерпимы ко всем «иным». Поясним: в роли «чужаков» выступают не обязательно «приехавшие издалека» – иностранцы, итальянцы с «континента» или уроженцы прочих зон Сицилии; объектом ксенофобии значительно чаще являются «свои» – например, жители других районов города; вернувшиеся в родные места после долгого отсутствия эмигранты; чем-либо отличающиеся «местные» и т. д.

Любопытное свидетельство подобной «самоизоляции» населения микроструктур сицилийского общества приводит исследовательница А. Траина. Так, например, Калса – едва ли не самый древний район Палермо, выросший на базе арабских кварталов города IX в., население которого говорит на своего рода «микродialeкте», непонятном обитателям остального Палермо (речь идет не о говоре и не об арго, а именно о диалекте в лингвистическом смысле слова), и обладает своей самобытной культурой, в т. ч. и социальной, – слывет самой «закрытой» зоной города.

Это не означает, что забредшему в Калсу туристу или выходцу из другого района Палермо грозит опасность<sup>8</sup>, – отнюдь. Просто любому «чужаку», будь то уроженец других областей Сицилии или житель иных районов Палермо, опрометчиво решившему переселиться в Калсу, никогда не стать «avusitanu» (самоназвание жителей Калсы); его существование превратится в ад, ибо он немедленно превратится в объект постоянного ostracизма, невидимого, но настолько агрессивного, что сама по себе идея переезда в эти кварталы абсурдна в своей основе.

И вот такая социокультурная и психологическая среда присуща слывущему самым «странноприимным» для мигрантов в Италии региону.

В настоящем исследовании мы не ставим перед собой задачу ни подвергнуть анализу экономическую и социально-политическую мотивацию развития современной иммиграции в Ита-



лию и Сицилию, ни исследовать причины изолированности сицилийского общества и его традиционного психологического негативизма в отношении «иных», «пришлых», «чужих».

Наша цель – остановиться на особенностях пребывания мигрантов в Сицилии, в частности – в Палермо, административном центре этой области, на отношении к ним местных жителей, и на взаимоотношениях «гостей» с представителями «принимающей стороны».

Оговоримся сразу: все соображения, которые будут высказаны ниже, основаны исключительно на авторских полевых материалах, в частности, на результатах длительного включенного наблюдения, проводившегося в Сицилии, и, в первую очередь, – в Палермо, и посему далеко не всегда подкреплены ссылками на статистические или любые другие официальные источники. Связано это с тем, что интересующая нас тема толерантности в отношении иммигрантов в Сицилии весьма слабо освещена не только в научных исследованиях, но и в публикациях в прессе; кроме того, она также не разрабатывается и представителями тех организаций, как «аборигенных», так и «иммигрантских», которые занимаются проблемами мигрантов в этой области.

Очень часто мнения и даже численные показатели по интересующему нас вопросу приводились компетентными лицами в частном порядке в ходе проводившихся нами опросов, что также лишает нас возможности апеллировать к ним как к официальным источникам. Косвенно на наши выводы влияют также данные, полученные вследствие проводившегося нами широкого исследования некоторых категорий мигрантов по всей Италии<sup>9</sup>.

Итак, возвратимся к иммигрантам в Сицилии. Прежде чем останавливаться на особенностях психологического микроклимата, в котором иммигранты существуют в области, и на специфике их взаимоотношений с местным населением, зададим

себе ряд вопросов. Что представляют собой иммигранты с точки зрения их этнического или регионального происхождения? Какая иммиграция преобладает в гендерном отношении? Где живут мигранты, род их занятости?

Первым в хронологическом и численном отношении потоком мигрантов в Сицилию (он продолжает оставаться основным) были выходцы из стран Магриба (Туниса, Марокко и Алжира), среди которых в абсолютном отношении преобладают тунисцы (до 50 % всех мигрантов). Почти одновременно с ними появились и выходцы из ряда «черных» регионов Африки – Эфиопии, Заира, Кот-д’Ивуара, Мали, Кабо-Верде, – те, кого в Сицилии за глаза и в глаза, нимало не озадачиваясь проблемами толерантности, именуют «*u pìvuru*» («черный»). По мере легализации статуса и упрочения положения первых мигрантов-мужчин в Сицилии стали появляться и женщины из этих африканских регионов.

За «африканским» потоком последовал «азиатский» – выходцы из Индонезии, Филиппин, Таиланда, Шри-Ланки, Индии, Пакистана. Представителей «азиатской» группы мигрантов в Сицилии в просторечье называют *u turcu* (турок), что означает «мусульманин», «азиат», «чужак». Следует отметить, что термин этот, средневековый по своему происхождению, зародившийся еще в эпоху сарацинских и турецких набегов на побережье острова, достаточно широко используется сицилийцами в быту в качестве инвективы применительно к «своим», к местным уроженцам, но применительно к чужаку термин «нейтрализуется» и теряет свою оскорбительность, превращаясь в своего рода экзотоним.

В целом на выходцев из стран Азии и Африки, пребывающих в Сицилии, по неофициальным оценкам представителей правоохранительных органов, приходится свыше 80 % мигрантов.

На рубеже 80–90-х гг. XX в. в Италии, и в Сицилии, в частности, начали появляться выходцы из Латинской Америки –

Боливии, Перу, Венесуэлы, Колумбии. Трудно оценивать численность всего латиноамериканского потока в Италии, но в Сицилии совокупность уроженцев «пылающего континента» достигает 17–20 тыс. чел.

В этот же период политические изменения, произошедшие в Восточной Европе, «обогатили» миграционный фонд в Италии, и в Сицилии, в частности, выходцами из государств «посткоммунистического пространства», в частности, представителями Польши, Албании, республик бывшей Югославии (большую долю последних составляли цыгане) и ряда республик бывшего СССР, в первую очередь, Украины. Выходцам из Албании принадлежит особое место в совокупном иммиграционном потоке, причем специфичность этой группы мигрантов детерминируется целым рядом факторов. Так, не будучи самой значительной по абсолютной численности группой мигрантов в Италии (в Италии их присутствие исчислялось 150–200 тыс. чел., из которых на Сицилию приходилось свыше 80–90 тыс.), они составляли внушительную часть населения Албании. Именно среди выходцев из Албании (эмиграционный «выброс» из которой, пришедшийся на начало 90-х гг., был массовым, компактным и «одноразовым»), наблюдались самые высокие до сих пор показатели нелегальности. Кроме того, среди представителей именно этой группы мигрантов, по данным правоохранительных органов, зафиксированы наиболее высокие показатели социальной девиантности и преступности. На этой характерной «особенности» албанских мигрантов мы еще остановимся ниже.

Высока численность украинской миграционной группы. В 2005–2006 гг., по данным итальянских СМИ, число легальных украинских мигрантов в Италии, т. е. лиц, обладающих «permesso di soggiorno» («видом на жительство»), достигало 120 тыс. чел., на которых, по данным правоохранительных органов, приходилось

до 900 тыс. чел. украинцев-нелегалов<sup>10</sup>. Региональное распределение украинских иммигрантов было следующим: около 50 % мигрантов приходилось на северные области страны, около 25 % – на центральные и еще 25 % – на южные, причем бóльшая часть последних концентрировалась в Сицилии<sup>11</sup>. Сегодня эти численные рубежи остались далеко позади. На настоящий момент, по самым приблизительным оценкам, в Италии находятся более 560 тыс. легальных и около 300 тыс. нелегальных мигрантов с Украины, из которых число первых в Сицилии превышает 300 тыс., а число вторых – 80 тыс. чел.

Один из наиболее «свежих» в хронологическом отношении компактных миграционных региональных потоков составляют выходцы из Румынии (примерно 400 тыс. человек на 2011 г. по всей Италии, из них – свыше 200 тыс. чел. в одной только Сицилии), и в значительно меньшей степени – представители Молдовы (примерно 20 тыс. чел. во всей Италии).

Наконец, нельзя не упомянуть и китайских мигрантов, число которых медленно, но неуклонно возрастает. Первые из них появились в Сицилии в середине 90-х гг., а массовое пополнение сицилийского «иммиграционного фонда» выходцами из Китая началось на рубеже XX и XXI вв. и продолжается по настоящее время (на сегодняшний день численность китайцев в Сицилии достигает показателя в 380 тыс. чел., из которых около 200 тыс. сконцентрировано в самом Палермо и провинции Палермо)<sup>12</sup>.

Все отмеченные выше миграционные потоки существенно отличаются друг от друга не только по численному, но и по многим другим показателям: гендерному, социальному, образовательному, профессиональному.

Так, например, иммиграция из Туниса и стран Магриба является преимущественно мужской, равно как и иммиграция из Шри Ланки и Пакистана. Преобладание мужчин в составе маг-

рибского миграционного потока объяснимо: регионы исхода рядом, нет нужды перемещаться всей семьей, поскольку всегда можно вернуться домой – даже если потом этой возможностью никто из мигрантов и не воспользуется. Поток же, прибывающий из Украины в Сицилию, на 96 % составляют женщины; группа из Молдовы – полностью женская; румынская иммиграционная группа на 85 % также состоит из женщин (более того, она неоднородна и в этническом отношении – примерно одну половину ее составляют непосредственно румынки, а вторую – румынские цыганки). Смешанной с точки зрения полового состава является латиноамериканская группа, но, по сведениям представителей миграционных служб и информаторов, в ней также преобладают женщины (до 70–75 %). Женщины преобладают также среди филиппинских мигрантов и выходцев из Индонезии. В равных пропорциях мужчины и женщины входили в состав албанской группы, равно представлены представители обоих полов и среди китайской диаспоры<sup>13</sup>.

Чем заняты мигранты в Сицилии? Обобщая, можно говорить о четком соотношении этнической принадлежности мигрантов с их социопрофессиональной занятостью.

Исходя из этой весьма генерализированной классификации, не принимающей во внимание исключения из правил, отметим, что подавляющее большинство выходцев из стран Магриба круглогодично занимается розничной торговлей, по преимуществу уличной (поскольку климат это позволяет). Встречаются и «оседлые» торговые точки, на которых торгуют коврами, циновками, плетеной мебелью, предметами для дома (метлами, щетками, совками), но в основном речь идет о бродячих торговцах, торгующих с переносных лотков галантереей, дешевыми бижутерией и украшениями для молодежи. В летнее время они перемещаются на пляжи, расширяя свой ассортимент за счет «мор-

ского товара»: надувных кругов, матрасов, спасательных жилетов, ласт, масок для подводного плавания и т. д. Поскольку магрибцы торгуют преимущественно без патента, они часто меняют свою дислокацию. Выходцы из стран Северной Африки находят себе применение также, хотя и в меньшей степени, на стройках в качестве чернорабочих, и в сельскохозяйственной сфере – в качестве сезонных работников. Нельзя сказать, чтобы к выходцам из стран Северной Африки в Сицилии относились плохо, их не обижают, но отношение к ним балансирует на грани жалости и своего рода пренебрежения как к созданиям нищим и деклассированным.

Представительницы украинской диаспоры в Сицилии в большинстве своем заняты в качестве различных категорий *badanti* (в Италии этот термин, переводимый как «присматривающие», используется в расширительном смысле, обозначая различные категории наемной силы, применяемой в сфере домашнего хозяйства): в качестве *tata* (нянь), непосредственно *badanti* (сиделок при больных, стариках, недееспособных лицах), *colf* (*collaboratore familiare* – домашних работниц). В этой же сфере заняты и молдаванки, и мигрантки из стран Латинской Америки, которых охотно берут в семьи в качестве *tata*.

Отметим, что подавляющее большинство представительниц этих этнических групп живут в семьях, в которых работают, и, тем самым, относятся к категории не приходящей, а «постоянной» прислуги (*collaboratori fissi*). Этому способствует и то, что в неписаной иерархической классификации мигрантов украинки и латиноамериканки (в меньшей степени – молдаванки) представляют своего рода «элиту». Весьма многие опрошенные сицилийцы, удивив нас своим единодушием, называли представительниц этих миграционных анклавов «почти европейками» (*quasi europee*), мотивируя тем самым степень глубокого к ним доверия и глубину положительного отношения.

Мужчины-мигранты – представители румынской диаспоры – находят работу также при доме – в качестве садовников, уборщиков, а за пределами домашней сферы – и как чернорабочие или сторожа при складах, небольших предприятиях, магазинах. Представительницы румынской диаспоры чаще всего работают как *badanti* или как *colf*, но считаются значительно менее квалифицированными, нежели украинская или молдавская прислуга. Чаще всего они относятся к категории «приходящей» прислуги.

Вначале отношение к румынской диаспоре было весьма положительным; более того, десять лет назад румынская прислуга была в моде<sup>14</sup>. Но постепенно в отношении румынских мигрантов сложились определенные, достаточно негативные стереотипы. Так, представителям румынской диаспоры вменяется в вину неумеренная склонность к алкоголю и низкая работоспособность. Женщин же румынок называют *разбивательницами семей (rompifamiglia)* или даже более жестко именуют *покрывательницами постелей (copriletto)*. Связано это с тем, что, как рассказывают респонденты-сицилийцы, весьма часто взятые в семью в качестве *badanti* румынки вели себя предельно цинично и в открытую «покушались» на глав семей, не смущаясь наличием жен, приводя к развалу семей работодателей, и умело и настойчиво добивались либо заключения брака с ними, либо – если не повезет – финансовой поддержки, особенно в случае рождения у них детей.

Представители т. н. «азиатского анклава» – пакистанцы, выходцы из Индии, Шри Ланки, Тайланда – заняты чаще всего в сфере торговли; они содержат маленькие магазинчики или лавки с разнообразным товаром, ориентированные частично на «этнически своего» покупателя (пряности, специфические пища и напитки, локальная одежда), частично – на итальянских потребителей (сувениры, индийские одеяния в молодежном духе, поде-

лочные камни и украшения из них, бижутерия и недорогие серебряные изделия). Достаточно часто представители «азиатского анклава», – те, кого в Сицилии относят к числу *u turcu*, – содержат небольшие ресторанчики с этнической кухней, популярность которых среди сицилийцев, в основном среди молодежи, в последние годы растет.

Выходцы из различных регионов Африки – *u nivuru* – находят, как правило, временную «черную» работу на стройках, не требующую особого профессионализма или квалификации, а также применение и в сельскохозяйственном секторе: в качестве сборщиков урожая или пастухов, при прополке или обработке полей инсектицидами. Женщины из этих же этнических анклавов либо не работают, существуя в Сицилии «при муже», либо подрабатывают уборкой квартир; некоторые представительницы именно этой группы мигранток занимаются проституцией.

Китайская диаспора в своем преобладающем большинстве занята в сфере торговли (оптовые магазины одежды и обуви) и обслуживания (содержание ресторанов). Китайские рестораны, в отличие от упомянутых выше «восточных» точек питания, обслуживают нужды преимущественно самих китайских мигрантов, составляя тем самым часть своего рода необходимой для диаспоры инфраструктуры. Отношение к китайцам в Сицилии сложное. Эта категория мигрантов не вызывает открытой агрессии, ни даже открытого негативного отношения. Но за глаза их называют захватчиками, поскольку даже невооруженным глазом видно, как они отвоевывают новые жизненные пространства и как в сицилийских городах растет число заведений, отмеченных характерными красными бумажными фонариками с иероглифами.

В истории взаимоотношений китайцев с сицилийцами есть на сегодняшний день единственная, если не черная, то отмеченная черными пятнами страница. Речь идет о конфликте,



имевшем место в Палермо в 2009 г. Возник он вследствие того, что китайские торговцы появились на традиционном, собирающемся десятилетиями по воскресным дням в историческом центре Палермо блошином рынке. Этот рынок представляет собой достопримечательность Палермо, на нем торгуют особые местные продавцы – потомки старинных локальных торговых династий, а основной товар составляет антикварная мебель, посуда и украшения; на него, по согласованию с представителями миграционных «торговых кругов», всегда допускались только «свои». До недавнего времени это правило свято уважалось как аборигенами, так и «пришлыми». Появление здесь китайцев вызвало эффект разорвавшейся бомбы, но поначалу «нарушителей конвенции» вербально попросили удалиться. Тогда, схватившись за мобильные телефоны, китайцы вызвали соотечественников на подмогу, и мгновенно старинная Пьяцца Марина превратилась в арену боевых действий, – настолько активных, что, вопреки бытующим в Сицилии нормам поведения, торговцы вызвали туда полицию. Сицилийцы отстаивали территорию блошиного рынка; самым поразительным, по рассказам респондентов-очевидцев, был тот факт, что на стороне аборигенов выступали пришедшие «со стороны» торговцы «из мигрантов» – тунисцы, африканцы, представители «азиатского анклава» – хотя прямой заинтересованности они в «освобождении» площади не имели.

Еще одна этнически компактная группа населения, в отношении которой в Сицилии сложились весьма негативные представления, – албанцы. Несмотря на то, что их пребывание в Сицилии в начале 90-х гг. было недолгим (первым пунктом на пути «освоения» албанцами Италии и европейских стран была как раз Сицилия, не являвшаяся при этом для албанцев самоцелью), они оставили по себе весьма недобрую память. По утверждению сотрудника Квестуры (Главного полицейского управления) Па-

лермо, высказанному нам в ходе частной беседы, едва ли не 90 % представителей албанской иммиграционной группы, причем как мужчины, так и женщины, в Сицилии оказались связанными с преступной деятельностью: сбытом наркотиков, проституцией, разбоем, грабежами, причем как с контролем этих «секторов» преступности, так и с непосредственным участием в них. Поразительно и показательно, что в таком столь жестко структурированном с точки зрения преступной организации обществе, как сицилийское, албанцы, несмотря на то, что их пребывание в Сицилии как компактной группы не превысило 4–5 лет, смогли почти сразу по прибытии «отбить» себе «нишу» и прочно занять ее, хотя и ненадолго.

Выразителем настроений сицилийцев в отношении албанских иммигрантов стали жители Албанского Плато (Piana degli Albanesi). Этот сельский населенный пункт в провинции Палермо был основан в XV в. албанцами и греками полуострова Морья, спасавшимися от турецкого господства (население Албанского Плато, насчитывающее свыше 5 тыс. чел., говорит на одном из диалектов староалбанского языка, исповедует православие греческого толка и ревностно сохраняет традиции греко-албанской культуры). Сразу после «высадки» иммиграционного анклава албанцев в Сицилию жители Албанского Плато выступили с инициативой принять 800 чел. из числа вновь прибывших «братьев» в знак солидарности с их освобождением из посткоммунистического «плена». «Новым» албанцам были предоставлены дома и работа, выданы безвозмездно определенные суммы денег. Но уже через два месяца жители Плато изгнали своих «братьев», которые категорически отказывались работать, пьянствовали, воровали и предавались различным порокам.

И все же пример албанцев и китайцев не показателен и является скорее исключением из правил, нежели правилом. По-

вторим: взаимоотношения сицилийцев с иммигрантами отличаются большим взаимоприятием и коренным образом отличаются от стандарта взаимоотношений «местных» с «пришлыми», распространенного по всей Италии.

Нам представляется, что «допущение» мигрантов в повседневное бытие сицилийцев в значительной степени детерминруется характером занятости последних. Что интересно: в ряде случаев толерантность аборигенов в отношении «пришлых» основывается на сходстве их занятий (как в случае, например, магрибцев, работающих в сфере мелкой уличной торговли, представляющей в Сицилии самую распространенную и исторически популярную и традиционную форму коммерции), в других «мягкое» отношение к мигрантам обуславливается тем, что последние выполняют работу, которой уже могут себе позволить пренебречь сицилийцы, – ухаживают за больными, занимаются уборкой, «черными работами» на стройках или в сельском хозяйстве и т. д.

В первом случае «работает» традиция, на которой и зиждутся отношения с мигрантами, во втором – действует принцип комплементарности, взаимодополняемости: на первый план выходят инновации, изменения в социальной и экономической жизни современной Сицилии, которые и создают новые «ниши», занимаемые мигрантами.

Также взаимоотношения мигрантов с местным населением и формирование у последнего тех или иных стереотипов восприятия «пришлых» не в последнюю очередь детерминируются той, образно говоря, большей или меньшей дистанцией, которая устанавливается между «чужими» и аборигенами. Она же, в свою очередь, зависит от глубины «проникновения» первых в повседневную жизнь последних, от частоты и интенсивности их контактов, влияющих на степень деформализации и «очеловечивания» их взаимоотношений. У всех категорий мигрантов эта дис-

танция, связанная с родом их деятельности в Сицилии, своя, и на ее масштабы влияют самые различные факторы.

Мы не случайно затронули выше проблему половой принадлежности мигрантов. Дело в том, что, на наш взгляд, подтвержденный, впрочем, мнением как самих иммигрантов, так и респондентов-сицилийцев, женщины в целом вызывают в «принимающей» среде более позитивное отношение, чем мигранты-мужчины; более того, толерантное отношение к женщинам-мигранткам, представляющим ту или иную иммигрантскую диаспору, зачастую переносится и на принадлежащих этой диаспоре мужчин.

В первую очередь, как нам кажется, это связано с особенностями исторически сложившейся структуры южно-итальянского и сицилийского, в особенности, общества. В частности, речь идет о том, что сицилийский социум с социокультурной и психологической точки зрения исторически представляет собой не только *маскулинное*, но и *маскилистское* общество (мы позволим себе ввести в обращение этот неологизм, образованный нами от итальянского существительного *maschilismo*, переводимого как «сознание мужского превосходства»). Речь идет о социуме, зиждущемся на принципе доминирования и идее превосходства мужчин, что отмечают многие исследователи<sup>15</sup>, констатирующие наличие подобной модели общества во всем средиземноморском ареале – не только на юге Европы, но и в странах Ближнего Востока и Севера Африки.

В силу того, что женщины всегда находились на «психологической» периферии этого общества и обладали в нем заниженным социальным статусом, женщины-мигрантки не вызывают сильных негативных эмоций в силу своей подразумеваемой социальной «никчемности», а, наоборот, выступают объектом более или менее сильного, пусть даже потенциального, брачно-сексуального интереса со стороны мужчин-аборигенов. Мужчины

же в восприятии сицилийцев вызывают более негативные эмоции, тем более сильные, когда речь идет о мигрантах – «пришлых», «чужих» мужчинах.

Итак, в условиях Сицилии сам факт половой принадлежности мигрантов может оказаться доводом *pro* или *contra* в детерминации отношения местного населения к «чужакам»; значительная доля женщин-иммигранток среди всего анклава «пришлых» в Сицилии в целом предопределяет положительный характер отношения аборигенов к «чужим».

Наряду с этим именно пол мигрантов часто напрямую связан с характером работы, которую мигранты находят в Сицилии, а, следовательно, со степенью их сближения с местным населением, степенью их «внедрения» в повседневное бытие аборигенов и участия в нем, с их взаимоотношениями.

Так, например, самый высокий образовательный уровень зафиксирован в туниССкой миграционной группе: каждый второй (!) из этих прибывающих в Сицилию мигрантов обладает высшим образованием, полученным не только в Тунисе, но и за его пределами, в Европе или США. Тем не менее, туниССцы, ввиду жесточайшей безработицы на родине, в Сицилии, как мы уже говорили, обрекают себя на роли или т. н. *vi-cumpra*' (на искаженном итальянском – *вы-купить*) – бродячих уличных торговцев, своего рода офеней, или становятся поденщиками, батраками на сельскохозяйственных работах. Тот факт, что эти мигранты в массовом порядке обладают высоким уровнем культуры и образования, никак не сказывается на их положении: поскольку они мужчины, их по традиции не берут в семьи на «домашние работы» на роль *badanti*. Подавляющее большинство опрошенных нами из числа местных жителей акцентировали как раз половую, а не этническую принадлежность туниССцев, мотивируя этим их «незадействованность» в сфере домашних работ: как это, мужчину в

дом! (Нам, правда, представляется, что в отношении выходцев из Северной Африки, бывшей для Сицилии источником угрозы в раннем средневековье, пусть и в весьма размытом виде, все же сохраняются некие негативные «исторические стереотипы».)

Правда, не всегда образовательный уровень игнорируется при найме на работу и формировании положительных стереотипов восприятия мигрантов. Хотя, как мы считаем, половая принадлежность мигрантов продолжает оставаться решающим фактором в деле формирования стереотипов их восприятия сицилийцами, такие «доводы» в пользу мигранта, как образование, культурный уровень, высокие моральные качества никто не сбрасывает с весов, – наоборот, они лишь усиливают факт «привлекательности» иммигранта по признаку пола. Приведем несколько примеров.

Украинские женщины весьма высоко котируются во всей Италии и в Сицилии, в частности. Их по-прежнему в первую очередь нанимают на работу в «домашней сфере» – в качестве *tata badanti* и *colf*. Отмечаются их высокие моральные и душевные качества, их ответственность, порядочность, надежность, готовность помочь, причем часто больше, чем того требуют их профессиональные обязанности<sup>16</sup>. Украинкам доверяют, их охотно впускают в семьи, на их попечении остаются дети, их высоко оценивают, и мнение о них положительно влияет на стереотипы восприятия всей украинской диаспоры. При этом важнейшую роль в формировании отношения сицилийцев к украинской диаспоре играет факт культурного уровня этой категории мигрантов, их высокого образовательного уровня, высокой «учености», к которой сицилийцы всегда испытывали уважение и пиетет, и которая в украинской диаспоре представлена массово<sup>17</sup>, – это утверждает большинство опрошенных респондентов-сицилийцев.

Напротив, приведенный нами выше пример румынок показывает, что далеко не всегда половая принадлежность сама по се-

бе гарантирует хорошее отношение «аборигенов» к «пришлым» – требуются и определенные моральные ценности. Пример африканских женщин из числа *u pivuri*, которых в Сицилии крайне неохотно берут на домашние работы, также свидетельствуют о том, что быть просто женщиной недостаточно, чтобы тебя в «принимающем регионе» любили, – им вменяется в вину недостаток образования и культуры – как гуманитарной, так зачастую и бытовой, а также весьма слабые моральные устои.

Не всегда наличие «короткой дистанции» между работодателем и «исполнителем»-мигрантом является само по себе залогом терпимости и странноприимности, которую обнаруживают мигранты именно в Сицилии (ведь и в других областях Италии «пришлые» также находят работу в домашней сфере). Обратимся к примеру выходцев из Пакистана, Индии, Шри Ланки, Тайланда. Эта категория иммигрантов держится в Сицилии достаточно отстраненно и дистанцированно от местного населения, и их контакты с аборигенами не выходят за рамки сугубо рабочих отношений. При этом создается впечатление, что именно подобная социальная дистанция является залогом доброго к ним в Сицилии отношения, ввиду того, что в этом случае соблюдается дорогой сердцу сицилийца принцип: «Ты меня не трогай, и я тебя не трону!». Этот принцип «отстраненности» исторически был и остается (хоть и в меньшей мере) основой традиционного мировосприятия сицилийцев и краеугольным камнем, лежащим в основе сицилийской региональной интровертности<sup>18</sup>.

Таким образом, один из ответов на вопрос – почему в Сицилии население столь толерантно относится к иммигрантам – получен: местный социум допускает существование иммигрантов именно потому, что последние ведут «параллельное» с местными уроженцами существование, не претендуя на полноценное «внедрение» в локальное бытие.

В начале нашего исследования мы приводили статистические данные, иллюстрирующие пропорции распределения мигрантов в Италии. Даже беглый взгляд на них убедительно свидетельствует о том, что на Сицилию действительно приходится значительная доля иммиграционного потока. Одна из причин этого – особенности социально-политического и экономического микроклимата, сложившегося в этой области Италии<sup>19</sup>.

Сицилия исторически «страдает дефицитом присутствия государства», слабостью позиций любых официальных постстарных структур, роль которых всегда исполняли другие, локальные, клановые институты власти<sup>20</sup>. Об этом социально-политическом и культурном феномене неустанно говорят и политики, и представители СМИ, и экономисты. Не останавливаясь сейчас подробно на истории социально-политического развития Сицилии, ни на роли мафии и клановых структур в этой области, отметим лишь, что в силу вышеотмеченных особенностей Сицилия представляет собой настоящую Мекку не только для нелегалов, но и для легальных мигрантов. Несмотря на то, что трудовая деятельность в этом регионе сопряжена с большими сложностями (Сицилия – один из итальянских лидеров по уровню безработицы)<sup>21</sup>, с меньшим числом социальных гарантий и более низкими зарплатами (средняя заработная плата в Сицилии на 20 % ниже, чем в центральных областях Италии, и на 30–40 % – по сравнению с северными областями)<sup>22</sup>, пребывание там привлекательно именно потому, что мигранту в Сицилии легче затеряться, «уйти на дно», найти «черную» работу, некий левый приработок, может, далеко и не всегда законный. «Дефицит государственности» зачастую способствует и просто «растворению» мигранта в сицилийской среде, его уходу от контроля, «выпадению» из поля зрения правоохранительных и миграционных властей.



Но, несомненно, как показали ответы наших многочисленных респондентов, Сицилия для иммигрантов соблазнительна не только тем, что в этой области легче обосноваться, но также тем, что бытие иммигранта на острове предстает более комфортным, чем где-либо еще в Италии, в силу отсутствия ксенофобии.

Тезис «Пусть бедно, но зато спокойно!» был лейтмотивом многих высказываний мигрантов из самых различных регионов земного шара в отношении выбора места их миграции. Особенно притягателен для них Палермо – столица области Сицилия, город с более чем миллионным населением.

Символично решение Ирины (46 лет), иммигрантки из Украины, которая по истечении срока действия контракта работы в Милане, имея возможность получить новое место в Ломбардии, тем не менее предпочла уехать на Юг, в Сицилию, «на меньшие деньги» и на неизмеримо более тяжелую работу (в Милане Ирина работала няней, в Сицилии ей было предложено место *badante* – сиделки при парализованной пожилой больной с психическими отклонениями). Мотивируя свой выбор, иммигрантка сказала, что нигде в Италии (за плечами Ирины – предыдущий разнообразный опыт работы в различных областях страны, в том числе и в Сицилии) она не сталкивалась с таким «безобразным» к себе отношением, как в «приличном» Милане (все заковыченные выражения – цитаты из интервью Ирины). «На Севере вообще чужих не терпят, – говорит она. – Это ладно еще, я белая, несильно от местных внешне отличаюсь, и то распознают. А неграм как, а азиатам? Просто прибить могут... В Сицилии я такого не видела. Пусть там с тобой на «ты», пусть грубоватые, но не обидят, как северяне, для которых ты не человек, а тряпка».

Ей вторит Маноч (29 лет), афганец, родившийся в Индии и имеющий в Катании на паях лавочку по продаже поделочных камней: «Мне есть, с чем сравнивать – я до этого работал у брата

в Удине (область Фриули-Венеция Джулия, на северо-востоке Италии. – *О.Ф.*). Там все такие воспитанные, на улицах чисто, но меня трижды избивали – дважды «скинхеды», а еще раз – веселая компания, вышедшая из пивной, там и девушки были. Здесь горы мусора на улицах, есть нищие, сумасшедшие, много странных, и мне говорят, что я – *и турци*, И все-таки я здесь не боюсь, я даже здесь немного, как дома. Я знаю, что они и друг с другом такие же, как со мной – могут пошуметь, но не обидят... Надеюсь...».

Третье свидетельство принадлежит Мэри (34 года) из Боливии, няни в Палермо, до этого работавшей сиделкой во Флоренции (Тоскана), которая в разговоре с нами также подчеркнула, что она по своей воле переехала на Юг, потеряв сильно в оплате своего труда, но приобретя взамен чувство душевного покоя и внутреннего комфорта, которых была лишена на Севере – «потому что боялась там».

Подобные мнения, при всей их эмоциональности, весьма показательны. Отметим, что аналогичные ответы нам дали более чем 87 % опрошенных нами респондентов из числа мигрантов, работающих в Сицилии. Более того, тезис о «странноприимности» области, о благоприятной для иммигрантов психологической атмосфере, которую они обнаруживают в этом регионе Италии, в той или иной форме звучал в ответах очень многих респондентов-мигрантов различной этнической принадлежности, живущих и за пределами Сицилии, в других регионах страны. Приведем некоторые из них.

Так, например, Нелли (28 лет), темнокожая мулатка из Венесуэлы, работающая в Удине (область Фриули-Венеция-Джулия) уборщицей, сказала, что хотела бы переехать в Сицилию, где, по ее словам, «значительно спокойнее, чем здесь, особенно таким, как я, – так многие рассказывают, кто там был».

Филиппинец Роки (34 года), в течение многих лет живущий в Милане, разносчик товаров от оптового магазина в рестораны, утверждает, что в Сицилии иммигрантам лучше, «спокойнее и безопасней». Респондент ссылается при этом на высказывания своих соотечественников, которые, по его словам, «имеют право и основание сравнивать жизнь здесь и в Сицилии: в Милане, вообще на Севере очень сильный расизм и нетерпимость, на острове с приезжими обращаются на равных, потому что сицилийцев самих не любят в Италии».

Лапидарным был ответ Нелу (43 года), из Румынии, работающего садовником в поместье под Прато, недалеко от Флоренции (Тоскана): «Я часто бываю в Сицилии, знаю, там у меня брат нашел себе хорошее место. Но я не из-за брата скажу: на острове лучше! Там таким, как мы, легче чувствовать себя людьми. Меня обзывают «цыганом» и здесь, и там, но здесь бьют, а там хлопают по плечу!».

В действительности, если обратиться к хроникам и к статистике, в Сицилии можно пересчитать по пальцам случаи агрессивного и хотя бы просто отрицательного отношения к мигрантам, что особенно впечатляет на фоне общеитальянской картины правонарушений в отношении «чужих». Возьмем лишь несколько примеров. Так, в 2007–2008 гг. в Италии было зарегистрировано 8913 случаев нападения на иммигрантов; в большинстве случаев жертвами были выходцы из Африки и Азии, но также украинцы, поляки и румыны. Абсолютное большинство правонарушений (от оскорблений иммигрантов до разбойных нападений, сопровождающихся побоями, и убийств) приходилось на регионы итальянского Севера и Центра. На Юге, включающем две островные области (Сардиния, Сицилия) и области «на континенте», расположенные южнее Рима (Апулия, Кампания, Базиликата, Калабрия), было совершено всего 3 % этих правонарушений.

Статистика делинквентности в отношении иммигрантов за 2009 – 2010 гг. (т. е. в период острого экономического кризиса, создающего, как правило, идеальную «питательную среду» для роста недовольства населения, «поиска виновных» и, в конечном итоге, усиления ксенофобии) показывает еще больший «разрыв» между Севером и Югом: на Севере число нападений на «пришлых» выросло за этот период на 25 %, на Юге оно сократилось до 1,9 % от общей статистики<sup>23</sup>.

Любопытны ответы опрошенных нами сицилийцев, причем представляющих различные социальные слои, подтверждающие мнение респондентов о наличии в Сицилии атмосферы толерантности. Так, например, Марио, торговец фруктами на рынке Капо в Палермо (т. е. представитель одной из наиболее консервативных социопрофессиональных страт в Сицилии, живущий и работающий к тому же в одном из наиболее «закрытых» и традиционных районов города) говорит: «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, *chisti pouri cristiani* (эти несчастные), 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 Palermo-bene (*благополучного Палермо* – буржуазно-аристократических районов столицы Сицилии), считает, что помочь иммигрантам, а главное – поддержать их морально, – христианский, а главное, – «национальный» долг островитян (*nostro dovere nazionale*): кому, как не сицилийцам, знать, что такое эмиграция, унижения, расизм; толерантность к «пришлым» в Сицилии – это, на ее взгляд, солидарность униженных с униженными, «сырых» с «сырыми».

Паоло, банковский клерк, подчеркивает, что странно-приимность сицилийцев, в т. ч. и в отношении мигрантов, есть следствие их «природных» радушия и открытости, но, кроме того, и историческая традиция Сицилии, где с древнейших времен смешивались разные культуры.

Леолука, служащий мэрии, считает, что доброе отношение сицилийцев к пришлым есть отражение солидарности *исторически униженных (storicamente umiliati)* с *современными униженными (umiliati di oggi)*.

Вышеприведенные мнения вполне разделяет Гарио, профессор искусствоведения университетов Палермо и Катании. В ходе проводившегося нами опроса который, он, тем не менее, подчеркнул, что есть и более «сущностные» (*essenzial*) причины существования в сегодняшней Сицилии подобной терпимости. Его взгляд представляется нам особенно ценным, поскольку, говоря о традициях странноприимности сицилийцев, он апеллирует к историческим реалиям Сицилии.

Так, с одной стороны, говоря о толерантности сицилийцев, он увязывает ее с исторической памятью населения, в свою очередь, связанной с прошлым данного региона. В частности, наш респондент апеллирует к тому периоду средневековья (XI–XIV вв.), когда в Сицилии на практике воплощался принцип «плавильного котла», когда местное население на равных сосуществовало с норманнами, арабами, греками, византийцами, евреями, а официальными языками были арабский, греческий и «молодой» сицилийский язык (наследник латыни), когда столица острова удостоилась титула *Palermo felicissima* (Счастливейший Палермо). Говоря об этой эпохе, мы хотели бы процитировать П.П. Муратова – русского писателя, историка, художественного критика, – который писал, что норманнские правители из династии Отвилей, правившие в Сицилии, – Ружер I, Ружер II, Вильгельм Злой,

Вильгельм Добрый, Фридрих II, – показали «в своей необычайной терпимости... высокую государственную мудрость»<sup>24</sup>.

С другой стороны, Гарио в контексте разговора о мотивации толерантности сицилийцев в отношении мигрантов затронул тему, касаться которой в Сицилии исторически считается запретным и неприличным, – тему мафии и, в частности, ее роли в практическом формировании установок, стратегии и тактики населения в отношении мигрантов. Мы не собираемся подвергать институт мафии всестороннему анализу в силу невозможности сколько-либо серьезного охвата даже одной из его граней; ограничимся лишь констатацией того, на что экивоками указывали многие наши респонденты. После того как в 80-е гг. XX в. утратил силу дотоле незыблемый закон *омерта* (молчания) и заговорили арестованные мафиози, после принятия в этот же период т. н. закона Ла Торре (по имени его автора, депутата парламента Пио Ла Торре, убитого мафией в 1982 г.), согласно которому правоохрнительные органы получили право делать запросы в отношении происхождения подозрительных им банковских вкладов, экономическому и потестарному потенциалу мафии был нанесен сильнейший удар. Она ушла в подполье, стала менее видимой, что, тем не менее, не сделало ее менее влиятельной, могущественной, а главное – уважаемой силой для многих сицилийцев.

В силу этого можно смело полагать, что странноприимность сицилийцев, несомненно, во многом «санкционирована свыше». Это не означает, что мы умаляем значение всех перечисленных нами факторов, предопределяющих и «питающих» терпимость сицилийцев в отношении мигрантов и симпатии к ним на бытовом уровне, но очевидно, что в целом эта толерантность имеет место лишь тогда и поскольку, когда и поскольку она разрешена и дозволена теми, кто реально «правит» в Сицилии.

До тех пор, пока иммигрант ведет себя «корректно» с точки зрения мафии, ему в Сицилии обеспечено место и хорошее отношение, если же он начинает нарушать правила игры, вторгаться в «запретные» сферы, он становится изгоем. Приведенный нами выше пример албанцев весьма показателен: их попытка «освоить» криминальные «промыслы», исторически принадлежащие мафии, привела к тому, что они не задержались на Сицилии, тогда как все прочие «этнические анклав» иммигрантов продолжают оставаться в области в атмосфере притяжения их со стороны аборигенов.

В завершение данной работы обратимся к событиям конца 2010 – начала 2011 гг.

Политические процессы в Тунисе в этот период, «жасминовая революция» и последовавшие за ней события в Египте и во многих государствах Севера Африки, дали новый стимул иммиграции в Италию через ее «южные врата» – Сицилию, где и оседает подавляющее большинство вновь прибывших.

В Сицилию же мигранты попадают водным путем через о-в Лампедузу, находящийся всего в 140 км от североафриканского побережья и в 30 км от Сицилии. Ежегодно в территориальных водах Италии возле Лампедузы правоохранительные силы Италии «принимают» прибывающих иммигрантов, в число которых, помимо преобладающих тунисцев, входят ливийцы и египтяне. На 14.02.2011 г., по данным Euronews, на Лампедузе скопилось до 7 тыс. мигрантов, и это при том, что существующие на острове структуры по приему беженцев рассчитаны на 800 чел.; остается в этой связи поражаться, что население острова, численность жителей которого составляет 5 тыс., проявляет к мигрантам удивительную терпимость и благожелательность. По сведениям, приводимым газетой «La Repubblica» от 10.03.2011, на Лампедузу едва ли не каждую ночь прибывает в среднем 1 тыс чел., – на наш взгляд, данные цифры не требуют коммен-

тариев. По данным итальянских СМИ и канала Euronews от 19.03.2011., накануне, 18.03.2011, когда число мигрантов на Лампедузе перевалило за 11 тыс., жители острова впервые вышли на манифестацию, протестуя против дальнейшего увеличения числа иммигрантов: манифестанты блокировали причалы порта, и тем самым вынудили корабли береговой охраны отконвоировать приведенное ими очередное утлое суденышко с беженцами к берегам Сицилии. И, наконец, по данным указанных выше источников от 28.03.2011 г., на Лампедузе, где число иммигрантов превысило 15 тыс., введено чрезвычайное положение; правительство Италии направило Тунису заем в 150 млн. евро с целью разрешения проблемы эмиграции из страны. Вслед за этим остров посетили представители правительственных структур Италии, которые огласили решение правительства о распределении беженцев по лагерям приема в Апулии и Сицилии, с каковой целью к берегам Лампедузы были направлены специальные суда. Вследствие вывоза беженцев с острова их число снизилось вначале до 6 тыс., а затем до 2 тыс. Волнения среди местного населения затихли, зато они охватили беженцев, жалующихся на «жесткие» условия содержания. Проблема мигрантов на Лампедузе, а вследствие этого – и на Сицилии, пока остается неразрешимой еще и потому, что практически каждую ночь туда прибывают все новые группы беженцев, и трудно предсказать, сколь долго такая ситуация продлится и какими будут ее политические, демографические и социальные последствия.

---

<sup>1</sup> Фаис О. Эмиграция из России и Украины в Италию: некоторые аспекты феномена // Меняющаяся Европа. Проблемы этнокультурного взаимодействия. М., 2006. 119–135; Фаис О. «Полуторное поколение» как новая категория им-



*О.Д. Фаис. Мигранты в Сицилии: восприятие их местным населением и проблемы толерантности*

---

мигрантов в Италии – общий абрис проблемы // Европейская интеграция и культурное многообразие. М., 2009. Ч. I. С. 62–80; *Фаис О.* Институт «badanti» как новое явление в жизни Италии: некоторые социально-психологические аспекты феномена // Европейская интеграция и культурное многообразие. М., 2009. Ч. II. С. 79–133.

<sup>2</sup> *Ferrarotti F.* Oltre il razzismo. Verso la societa' multirazziale e multiculturale. Roma, 2004. P. 80–81; *Rojas A.* Noi, immigrati d'Italia. Roma; Bari, 2003. P. 118.

<sup>3</sup> *Ferrarotti F.* Op. cit. P. 86–87; *Rojas N.* Op.cit. P. 123.

<sup>4</sup> ISTAT (Istituto Italiano della Statistica). Roma. 2009. P. 239.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Pagine bianche. Palermo, 2007; Pagine bianche. Messina, 2007; Pagine bianche. Catania, 2007; Pagine bianche. Palermo, 2010; Pagine bianche. Messina, 2010; Pagine bianche. Catania, 2010.

<sup>7</sup> *Anfossi A.* Socialita' e organizzazione in Sardegna. Milano, 1968. P. XVI; *Bono N., Amato A.* Insularita', regionalismo e socialita'. Bari, 2010. P. 13–14.

<sup>8</sup> *Traina Alli.* Vicoli, vicoli. Palermo, 2011. P. 152–153.

<sup>9</sup> *Фаис О.* Эмиграция из России. С. 119–135; *Фаис О.* «Полуторное поколение». С. 62–80; *Фаис О.* Институт «badanti». С. 79–133.

<sup>10</sup> Bollettino del MAI. 2005. N 12.

<sup>11</sup> *Armano A.* Anche noi badanti, nel nostro piccolo, facciamo la valanga arancione // Vanity Fair. Italy, 2005. N 3. P. 72–74.

<sup>12</sup> Bollettino del MAI. 2011. N 10.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> *Фаис О.* Институт «badanti». С. 75–76.

<sup>15</sup> *Bono N., Amato F.* Op. cit. P. 28; Ritratto dell'Italia. Roma; Bari, C.ed. Laterza, 2002. P. 134; *Фаис О.* Этническая традиционность и специфика политической жизни // Этнография, антропология и смежные дисциплины: соотношение предмета и методов. М., ИЭА РАН, 1989. С. 4–11.

<sup>16</sup> *Фаис О.* Эмиграция из России. С. 126–127.

<sup>17</sup> Там же. С. 128–129.

<sup>18</sup> *Bono N., Amato F.* Op. cit. P. 39–40.

<sup>19</sup> *Фаис О.* Этническая традиционность. С. 7.

<sup>20</sup> Ritratto dell'Italia. P. 171, 175–176; *Miliziano M.* Io, siciliano... Tra orgoglio e disincanto. Palermo. 2009. P. 29–43.

<sup>21</sup> ISTAT. 2010. P. 114; Ritratto dell'Italia. P. 82–85.

<sup>22</sup> ISTAT. 2010. P. 114; Ritratto dell'Italia. P. 82–85; Scusi, Lei si sente italiano? Roma, 2009. P. 71.

<sup>23</sup> Italiani Violenti: Tolleranza e delinquenza in Italia. Bari, 2011. P. 23–25; Scusi, Lei si sente italiano? P. 38.

<sup>24</sup> *Муратов П.* Образы Италии. СПб., 2009. Т. 3. С. 305–306.

И.А. КУЧЕРОВА

## ÁSATRÚARFÉLAGIÐ – ИСЛАНДСКИЙ ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЙ

---

### История

*Ásatrú* (вера в асов) – религиозное неоязыческое движение в Исландии (а также в некоторых других странах, в первую очередь в Скандинавии и США), представляющее собой попытку возврата к древнескандинавским верованиям. Название *асатру* до определенной степени условно, поскольку относится к различным религиозным организациям, основанным на разных принципах. Сами верующие предпочитают называть свою религию *языческий/старинный обычай* или *наш обычай* (исл. – *heidinn/forn síður, vor síður*); в последнее время, однако, термин *асатру* становится все более распространенным. В настоящей работе речь пойдет только об основной неоязыческой организации Исландии<sup>1</sup> – *Ásatrúarfélagið Íslands* (Исландское общество верящих в асов (в дальнейшем – ИОА)).

ИОА было создано небольшой группой единомышленников под руководством Свейнбьёрна Бейнтейнссона в 1972 г.<sup>2</sup> Благодаря их деятельности асатру было официально признано религией уже в 1973 г., а в 1993 г. – получило статус государственной религии Исландии наравне с христианством<sup>3</sup>. По данным Статистического бюро Исландии, на 2012 г. членами ИОА являются 1952 чел.<sup>4</sup>, из них большая часть – мужчины (1338 чел.); к организации также приписано 188 детей.

## Структура

Особенностью структуры ИОА является стремление подтвердить свою преемственность по отношению к общественной системе Исландии эпохи народовластия. «Копирование» элементов средневекового общества происходит, прежде всего, за счет использования соответствующих названий (*годи*, *годорд*, *законоговоритель* и т. п.); а также за счет имитирования средневековой общественной структуры (например, органами управления ИОА являются *тинг* и *лёгретта*); ИОА, таким образом, представляет собой Исландию «века саг» в миниатюре. Все должности в ИОА являются выборными, выборы проходят каждые пять лет.

Главой ИОА является т. н. *верховный годи* (*allsherjagoði*) – высшее лицо в ритуально-обрядовой сфере (несмотря на декларируемую преемственность, в средневековой Исландии такой должности не существовало). Он также является председателем организации и ее основным «публичным» лицом, представляя ИОА в средствах массовой информации. Именно *верховный годи* озвучивает официальную позицию общества по большинству вопросов.

Помимо верховного *годи*, организация включает в себя еще восемь *жрецов-годи*, каждый из которых «приписан» к определенной территории – *годорду* или местности (например, *годи* Рейкьянеса, *годи* Западных Фьордов, *годи* Кьяларнеса)<sup>5</sup> и/или выполняет определенную религиозную функцию (*годи* Фрейра, *годи* сейда). *Годорды* носят средневековые исландские названия: так, Кьяларнесом называется область от Рейкьявика до Боргарфьорда. Один из *годи* также является заместителем *верховного годи*; в настоящее время это – *годи* Кьяларнеса (Йоуханна Хардардоухтир). *Годи* проводят жертвоприношения и ритуалы, связанные с обрядами жизненного цикла, читают лекции для инте-

ресующихся *асатру* и желающих вступить в ИОА. Семь жрецов из девяти также обладают правом официальной, приравниваемой к гражданской, регистрации языческих обрядов (брака, в т. ч. между однополыми парами, похорон). При вступлении в должность *годи* приносят клятву, созданную на основе нескольких текстов<sup>6</sup>, в которой перечисляются обязанности современного *годи*: «Я призываю вас в свидетели того, что я даю клятву на этом кольце, что я готов принять *годорди* и всю ответственность и обязанности, которые из этого следуют. Я буду укреплять нашу веру, примирять людей, заботиться о моем языке и укреплять нашу культуру, также как и [заботиться о] природе нашей страны. Буду поддерживать закон, традиции и хорошие обычаи, соблюдать договор, который наши предки заключили с матерью-землей, заселяя страну. Буду жить в мире со всеми скрытыми существами, духами-охранителями земли, *альвами*, *дисами*, *карликами* и *троллями*. <...>»<sup>7</sup>.

Высшим советом, обладающим законодательной властью, является *лётретта* (*lögrétta*). В *лётретту* входят семь членов ИОА, не считая двух заместителей: *законоговоритель*, четыре выбранных на общем собрании члена общества, а также *верховный годи* и представитель от остальных *годи*<sup>8</sup>. В функции *лётретты* входит выбор *законоговорителя*, временное замещение *верховного годи* в случае, если тот смещен с должности за нарушение правил и законов ИОА, а также назначение преемника *верховного годи* в случае, если тот не может исполнить свои обязанности.<sup>9</sup>

В административной сфере главная роль отводится *законоговорителю* (*lögsögumaður*) – хранителю традиций общества, определяющему направление его развития. *Законоговоритель* является главным администратором организации, хранит все документы и тексты законов ИОА, назначает управителей, организует встречи членов общества. В случае чрезвычайных обстоя-

тельств (или в случае согласия 2/3 *лётретты*), он (или его заместитель) также может принимать на себя управление фондами *лётретты* и фондами развития. В административную сферу ИОА также входят летописец и казначей<sup>10</sup>.

Наконец, важнейшей частью системы ИОА является *всеобщий тинг* (*allsherjarþing*) – своего рода парламент, общее собрание, которое проводится раз в год, как правило, в октябре. В него входят все члены общества старше 18 лет<sup>11</sup>. Все решения, касающиеся ИОА, принимаются только после их утверждения на *тинге* большинством голосов. Прочие структуры ИОА обязаны отчитываться перед *тингом* по всем вопросам: от стратегических, связанных с определением развития общества, до управления финансами. *Всеобщий тинг* также выбирает *лётретту* и членов комитетов.<sup>12</sup>

## Религия

*Источники.* Поскольку открытое отправление языческих ритуалов было запрещено альтингом после принятия христианства в 1000 г., современная «вера в асов» является, по сути дела, творческой реконструкцией («открытием заново»<sup>13</sup>, если воспользоваться терминологией Йормунда Инги Хансена) традиционных верований.

Основными источниками для восстановления «прежней» религии стали, прежде всего, литературные тексты: «Старшая Эдда» – сборник мифологических и героических эпических песен, и «Младшая Эдда» Снорри Стурлусона<sup>14</sup> – своего рода учебник по скальдической поэтике, содержащий значительное количество мифов в авторском изложении. Еще одним источником стала поэзия скальдов. Использовались также данные родовых и королевских саг и прядей, в том числе содержащиеся в них

«вставные» тексты (например, уже упоминавшийся текст клятвы годи). Помимо этого, представители ИОА стремятся сделать еще одним источником для восстановления традиционных верований «языческие» верования и ритуалы (например, «кормление» эльфов), до сих пор распространенные среди деревенского населения старшего возраста.<sup>15</sup> В меньшей степени ИОА используют археологические источники.

\* \* \*

«Старшая Эдда» занимает особое место в идеологии ИОА. Ее песни воспринимаются как непосредственное выражение мировоззрения средневековых исландцев, напрямую связанное с языческими ритуалами, о которых практически не сохранилось сведений. Соответственно, «Эдда» считается сакральным (но не священным) текстом, и строфы из нее декламируются во время ритуалов. Наиболее важную роль играют «Речи Высокого» и «Прорицание вёльвы», которые интерпретируются ИОА как произведения, в наибольшей степени отражающие картину мира средневековых скандинавов. «Речи Высокого» (т.е. Одина) представляют собой гномический текст, описывающий социально-этический код средневековых скандинавов (а также дающий представление о системе рун и их магической функции); таким образом, эта песнь описывает «синхронное» общественное устройство «повседневного» мира, одновременно являясь одним из немногочисленных источников по рунической магии. «Речи Высокого» также выступают в качестве текста, предлагаемого для изучения проходящим «посвящение» (*siðfesta*) (языческий аналог конфирмации) – строфы из песни декламируются иницируемым и продолжаются годи – таким образом подросток посвящается в социальное «пространство» асатру и мир взрослых. Напро-

тив, «Прорицание вёльвы» (также используемое для обучения иницилируемых) скорее характеризует сакральную картину мира исландцев «века саг», описывая мир в целом, его устройство, происхождение и конец. Текст «Прорицания» диахроничен и (как и «положено» сакральному произведению в современном восприятии) довольно темен и сложен для понимания. Мир, описываемый в нем, персонифицирован, полон имен и названий, перечисление которых в сакральном тексте превращается в своего рода «сотворение заново», а иницилируемый знакомится со священным пространством и временем.

Сакральное значение имеет не только устная декламация эддического текста, но и его письменное выражение: например, в ходе церемоний верховный годи совершает возлияния из рога, на который нанесена строфа из песни «Речи Сигдривы»: «Клену тинга кольчуг / даю я напиток, / исполненный силы / и славы великой; / в нем песни волшбы / и руны целящие, / заклятья благие / и радости руны»<sup>16</sup>. При этом текст вырезан стилизованными под руны буквами – «магическая» функция поэтического произведения объединяется с магией рунического текста (как с точки зрения формы, так и содержания); записанная строфа оказывает особое воздействие, помещая рог для питья в пространство ритуала.

Несколько лет назад ИОА также выпустило собственное издание «Речей Высокого» с введением и комментариями Эйвинда П. Эрикссона (годи Западных Фьордов) – «первое в истории издание «Речей Высокого», предваренное предисловием язычника»<sup>17</sup>, как оно было представлено на сайте ИОА. Языческие «Речи Высокого» становятся своеобразной альтернативой христианской Библии – как в плане выражения моральных и этических норм, так и в отношении роли, которую текст произведения играет в ИОА: как уже говорилось выше, его изучают на подготовительных курсах (своего рода аналог катехизиса), а да-

рение подписанного годи экземпляра «Речей» становится общепринятой частью церемонии. Даже оформление обложки книги напоминает о Библии: лаконичный дизайн, темный кожаный переплет с вытисненным крестом в круге (солярным знаком, выступающим как символ асатру и ИОА).

Однако в скандинавской языческой традиции практически не сохранилось образцов обрядовой поэзии (в первую очередь текстов, связанных с семейными обрядами, обрядами жизненного цикла – за исключением похорон, с которыми в массовом сознании ассоциируются строфы «Гибнет скот, гибнут родичи...» из «Речей Высокого»<sup>18</sup>). Члены ИОА вынуждены заполнять этот вакуум, заново создавая собственную традицию: в качестве обрядовых текстов используются стихотворения первого верховного годи Свейнбьёрна Бейнтейнссона. Так, сложенная им в «эддической» манере виса читается при церемонии имянаречения.

*Верования.* Члены ИОА верят в асов, ванов и других сверхъестественных существ, таких как духи земли (*landvættir*), альвы, дисы, йотуны, гномы, духи предков и др.<sup>19</sup> Основой для создания «списка» божеств являются обе «Эдды». При этом боги и богини считаются «равновысокими и равноценными» (*jafnréttá og jafndýrkuð*)<sup>20</sup>. По словам годи Кьяларнеса, это значит, что «Они равны. Они имеют равное могущество. Равные права. Равную ответственность. У них гендерное равноправие»<sup>21</sup>.

Приверженцы *асатру* не очень любят термин *язычество*, считая его слишком общим, и предпочитают называть свою веру либо *верой в асов*, либо *древний обычай*.<sup>22</sup> Несмотря на то, что некоторые члены ИОА употребляют по отношению к самим себе эпитет *heidinn* (язычник / язычница), очевидно, что понятия *язычество* и *асатру* не являются полными синонимами. В своем интервью К.С. Зигфриду годи Кьяларнеса Йоуханна так объяс-



няет разницу между *ég er Ásatrúari* и *ég er heiðinn*: если человек – приверженец *асатру*, он верит в асов, верит в богов, что бы он под этим ни понимал, читает «Речи Высокого», хочет приблизить свой стиль жизни к описанному в них, вдобавок принадлежит к ИОА<sup>23</sup>. Слово *язычник* в данном случае может выступать синонимом, но является значительно более широким понятием. В интерпретации Йоуханны его отличительной чертой является противопоставление христианству: «Если я говорю *ég er heiðinn*, это не означает, что я верю в богов. Я могу вообще ни во что не верить или верить в себя, или в камни в моем саду, или в эльфов, или в *huldufólk* (скрытый народец), или во что-то еще. *Heiðinn* обозначает, что я *не* христианин. Я не верю в христианство. В этом смысле я не религиозен. <...> Иногда люди говорят – люди, которые вышли из Церкви Исландии и не зарегистрированы ни в какой религиозной группе, и *ни во что* не верят – они говорят, *ég er heiðinn*. *Heiðinn* всегда обозначает *heiður* – «ясный». ‘У меня ясная голова’»<sup>24</sup>.

В интерпретации современных исландцев боги, как правило, неантропоморфны: они рассматриваются скорее как некие сущности, силы природы или проекция собственных сил и стремлений человека. Как говорит Йоуханна Хардардоухтир, *годи* Кьяларнеса: «Что касается наших богов – древнескандинавских богов – то я в них не верю, и, думаю, это относится к примерно 95 % (если не больше) приверженцев *асатру* в Исландии. Мы не верим в персонифицированных богов. Наши боги – не существа, они – силы. Они символизируют наши внутренние силы и силы природы. Это правда»<sup>25</sup>. Это, однако, не мешает обращаться к ним за помощью «по специальности»: «Верящие в асов не возносят молитв, но призывают божественные существа в зависимости от обстоятельств. В случае опасности на море призывают какое-нибудь морское божество, Ньёрда, Эгира или Ран, а в делах сер-

дечных – богиню любви Фрейю. Фрейр помогает людям в случае бесплодия, и для каждой проблемы есть свой бог, так, Один [помогает людям] мудростью и колдовством, Тор – силой и мужеством, Браги – поэтическим даром и Идунн или Эйр – здоровьем», – говорит Оутгар Оттоусон, законоговоритель ИОА.<sup>26</sup>

Характерно, что при этом в ИОА нет общей декларируемой «системы верований». Отсутствие четких границ, гибкость и плюралистичность позволяют каждому члену общества расставлять акценты по-своему – это четко видно на примере интервью с *верховными годи*. Йормунд Инги Хансен предлагает дуалистичную картину мира, в которой создающие асы противопоставляются разрушителям-*йотунам*<sup>27</sup>, в фокусе внимания Йоунины К. Берг – единство с природой<sup>28</sup>, а Хильмар Эрн Хильмарссон рассматривает богов как персонификацию людьми неких высших «первичных сил»<sup>29</sup>, подытоживая: «В этом положительное отличие политеизма от монотеизма. Монотеизм – это одна правда для многих, а политеизм – много правд для индивида. <...> Проще говоря, вы можете верить в любого бога или богиню, которые вам нравятся, в любое время. В понедельник утром вам может понадобиться Фрейя, а во вторник днем абсолютно необходимым для вас окажется Тор. <...> У нас нет «правды свыше». Это не религия откровения. У нас нет конечной правды, высеченной в камне, как в иудаизме и христианстве, а позже и в исламе. Это и вправду скорее зависит от нас»<sup>30</sup>.

Однако существуют определенные различия в верованиях между представителями разных поколений. Так, создается впечатление, что если для более старших членов общества (особенно тех, кто присоединился еще при Свейнбьерне Бейнтейнссоне) *асатру* – не столько религия, сколько определенное мировоззрение, философско-этическая система, то, по мере увеличения числа участников, особенно молодежи, *асатру* все более приоб-

ретаает религиозный характер. Так, годи в ходе интервью очень редко упоминают свой религиозный опыт как таковой; они мотивируют свое обращение к *асатру*, главным образом, детскими впечатлениями, ссылаясь на большую роль устной традиции (саги, римы, тулы, стихи, истории-былички), переданной им старшими родственниками, и обрядов (например, «угощение» эльфов), свидетелями которых они были в раннем возрасте, а также внутреннюю неудовлетворенность христианством<sup>31</sup>. Например, Йормунд Инги Хансен так объясняет свою приверженность *асатру*: «Сколько я себя помню, я всегда верил в асов и не понимал, почему окружающие меня – христиане. Теперь я мог бы обвинить в этом свою прабабушку, которая часто сидела со мной, когда я был маленьким, и рассказывала мне различные языческие истории из Скагафьорда вперемешку с псалмами и *тулами*. Моя мать в детстве была ясновидящей и видела альвов и скрытый народец. Это было наследием старых языческих обычаев»<sup>32</sup>. Многие из них подтвердились, потому что так было принято или просто потому, что родители обещали им подарить ударную установку, как нынешнему *верховному годи*<sup>33</sup>.

Однако это не отрицает некоторого мистического опыта. Йоуханна, которую мы цитировали выше, «работает с рунами» (фактически, гадает по ним) и говорит, что понимание рун и их восприятие пришли к ней «извне»: «Когда я была ребенком, я вдруг начала видеть руны везде, хотя тогда еще ничего о них не знала. Я не знала, что это и *были* руны. Я видела их на камнях и скалах, они просто там были. И только в шестнадцать или семнадцать лет я на самом деле открыла для себя руны – то, чем они были, потому что в те годы люди не работали с рунами»<sup>34</sup>. «Интуитивное» знание рун Йоуханна дополнила чтением эддических песен («Речей Высокого», «Прорицания вёльвы», «Речей Сигдривы» и «Речей Лодфафнира»), собирая кусочки «традиционно-

го» знания и интерпретируя его по-своему – в духе *асатру*. Однако руны не являются для нее «сверхъестественным знанием» – они скорее предстают как форма высвобождения внутренних сил и сил природы, способ медитации и размышления, поиск ответов на вопросы, которые нужно искать в самом себе<sup>35</sup>.

Напротив, младшее поколение, как правило, приходит в общество за более старшими родственниками – членами ИОА. Естественно, что в рассказах иницилируемых подростков религиозный компонент занимает большее место, хотя и не превалирует; обращает на себя внимание и большая унифицированность их представлений об *асатру*, на что, безусловно, оказывает влияние «централизованное» обучение, которое они проходят (см., например, интервью с Эйриком Гримом Хлинссоном: «Я так думаю, что боги, в которых мы верим, – в действительности воплощение сил природы. Так, например, ветер представился богом, плодородие – другим и так далее. Лично я скорее склоняюсь к Тьюру и Тору. Я занимаюсь спортом, и, например, когда мне требуется сила, хорошо обратиться к Тору»<sup>36</sup>. Интересна реакция сверстников Эйрика: «Вначале это их несколько удивило, но когда я описал это [инициацию], они согласились, что это, пожалуй, круче, чем традиционная (*hefðbundin*) церемония»<sup>37</sup>, – несмотря на декларируемую ИОА традиционность, подростки воспринимают «языческие» обряды как нечто новое и модное. На вопрос, каким должен быть верящий в асов, Эйрик отвечает: «Он должен быть верным и надежным, поскольку его товарищи ему доверяют, справедливым и добрым, ну, и потом ему не должно не доставать мужества»<sup>38</sup>.

Пожалуй, наиболее четко ситуацию с верованиями в обществе обрисовывает ответ Йоуи Леви, члена ИОА. На вопрос на форуме о том, что значит быть верящим в асов в Исландии: «Трудно сказать. Иногда мне кажется, что мы, исландцы, несколько странный народ с нашей религией и верованиями; большая часть

из нас не является ортодоксами [ортодоксальными христианами] или приверженцами доктрины, но библейский фундаментализм также присутствует. Иногда мы представляем собой смесь старого христианства и спиритуализма, широко распространены общие представления о жизни после смерти и реинкарнации. Я знаю людей, которые смешивают несколько религий и других вещей с собственными представлениями о жизни; это делает их своего рода мультирелигиозными людьми. Некоторые медиумы провозглашают, что на этом острове много старых душ (дом престарелых для душ? Или выживших из ума от старости душ?). И, конечно, присутствуют атеизм и материализм. Может быть, это все потому, что на протяжении поколений мы были практически изолированы от мира, и Бог и Природа на протяжении веков пытались уничтожить нас; или таковы все островитяне, живущие на удаленных островах.

В «Исландском обществе верящих в асов» у нас есть все типы людей: члены общества, которые считают себя атеистами, но интересуются старинными обычаями и фольклором; мультирелигиозные люди; *язычники* (heathens), *язычники* (pagans); *виккане*; люди, которым просто нравится быть в ИОА; люди, которые выписались из Государственной церкви, но не нашли себя в других религиозных организациях, и поэтому пришли к нам, и многие другие. Мы – пестрая группа»<sup>39</sup>.

### **Обрядовая жизнь**

Как уже говорилось выше, сведений о том, как в действительности проходили средневековые исландские языческие обряды, сохранилось немного, а известные описания не всегда соответствуют современной системе ценностей. Соответственно, члены ИОА вынуждены заново создавать культуру своего сооб-

щества – как форму обрядов, так и новое духовное содержание для нее. Одним из создателей современного облика ритуалов ИОА был Йормунд Инги Хансен, *верховный годи* в период 1994–2002 гг., который так описывает этот процесс: «Насколько нам удалось реконструировать или воссоздать наши старые обычаи, каждый, разумеется, оценивает сам для себя. Как мы вообще можем воссоздать что-то столь фундаментальное как религия и обычаи наших предков? Ответ – мы не можем этого сделать. Мы не можем воссоздать то, что было утеряно. <...> Мы не воссоздаем, мы открываем заново, а между воссозданием и открытием – большая разница»<sup>40</sup>. Он также описывает сам процесс подготовки обряда: «Все они (церемонии. – *И.К.*) основаны на старинных обрядах. Это, возможно, и не вполне научный подход, но когда я готовлю церемонию, я обращаюсь к старым книгам законов, к сагам, ко всем древним традициям, которые часто сохраняют значительную часть старинных знаний. Я просто обращаюсь к своему подсознанию, к тому, что мне рассказывали мои бабушки и прабабушки. Конечно, большую часть этого я забыл, но все же что-то остается. Я знаю, что мои старания увенчались успехом, потому что люди говорят – ‘это прекрасная церемония’ и так далее, и еще ‘это так по-исландски’»<sup>41</sup>. Таким образом, «открытые заново» ритуалы не претендуют на научную достоверность; но их ценность для зрителей и участников определяется их «исландскостью», и в этом смысле они «аутентичны»<sup>42</sup>.

Основным способом почтить богов и духов в ИОА является обряд *blót* (обычно переводится на русский как *жертвоприношение*). График жертвоприношений определяется древнеисландским календарем, используемым ИОА, и совпадает с природным циклом. Обязательных жертвоприношений, согласно уставу ИОА, насчитывается четыре<sup>43</sup>. Первое из них – *Jólablót* – обряд, проводимый на Йоль (зимнее солнцестояние), – знаменует

начало новой жизни. Оно посвящается Фрейру, богу плодородия. В этот же день проводится детский праздник – *Ljósathöfn* («Церемония света»). Далее следует Жертвоприношение победы (*Sigurblót*), приуроченное к первому летнему дню, который одновременно является днем учреждения ИОА; оно посвящено Фрейру, Фрейе и *ванам*. Следующая церемония – Летнее жертвоприношение (*Sumarblót*), или жертвоприношение *тинга*, приуроченное к летнему солнцестоянию; *годи* освящает закон, *тинг* и всех его участников. Наконец, последнее жертвоприношение в году – Жертвоприношение зимней ночи, проводимое в первый день зимы (первый четверг октября). Оно посвящено «Одину, осенней жатве и всем живым существам, которые должны пройти через одиннадцать жизненных кругов»<sup>44</sup>.

Помимо четырех основных, могут проводиться и другие жертвоприношения, приуроченные как к датам (например, *þorra-blót* – жертвоприношение, приуроченное ко Дню *бонда* – первому дню старинного месяца *торри*), так и к определенным событиям. Например, любой *годи* может принять решение о необходимости почтить духов: поводом и сакральным событием может стать, например, высадка саженцев березы на участке ИОА в Хейдмёрке. Жертвоприношения также могут быть связаны с историческими событиями – так, в 2000 г., несмотря на сопротивление христианской общественности, на Полях *тинга* (параллельно с церковной церемонией) состоялось жертвоприношение, приуроченное к Крещению Исландии. Ритуалы ИОА могут проводиться и для того, чтобы почтить память конкретных людей, как исторических личностей (например, средневекового поэта Эгила Скаллаgrimссона или писателя Снорри Стурлусона), так и тех, кто внес свой вклад в создание и развитие ИОА (например, создателя ИОА Свейнбьёрна Бейнтенссона). А перед ежегодным

сбором парламента, как правило, проходит торжественное жертвоприношение на Полях *тинга*, открывающее заседание Альтинга.

Разумеется, даже если не брать во внимание недостаточность сведений о том, как в действительности проводились религиозные обряды в средневековой Исландии, их точное выполнение невозможно ввиду изменившихся законодательных и морально-этических норм. Так, принесение в жертву животных не соответствует ценностям современного общества<sup>45</sup>, а ритуальный алкоголь может употребляться только совершеннолетними и т. п. Тем не менее, на основе данных саг, археологических источников и общих этнографических знаний ИОА создало собственные варианты большинства упомянутых в сагах церемоний. Рассмотрим их подробнее.

Все ритуалы проводит жрец-*годи* (в особо торжественных или значимых случаях – *верховный годи*), при обязательном участии членов общины, часто на открытом воздухе<sup>46</sup>, поскольку должны присутствовать четыре основные силы: огонь, вода, земля и воздух. В ходе обрядов используется открытый огонь (в помещении – свечи), исполняющий функцию магического очищения и «посредничества» между людьми и богами, а также и известная по сагам атрибутика средневековых *годи*: священный рог для возлияний и священное кольцо – знак власти *годи* и его связи с миром богов, которым освящают рог; иногда сакральное пространство обозначается статуями богов. Центральным моментом в жертвоприношении является освящение *верховным годи* места и времени. При этом годи произносит следующую формулу: «Освещаю я святость места, освещаю я святость человека, освещаю я святость жертвоприношения. Освещаю я границы, освещаю я мир, освещаю я примирение» (*Lýsi ég staðarhelgi, lýsi ég mannhelgi, lýsi ég blóthelgi. Lýsi ég véböndum, lýsi ég griðum, lýsi ég sáttum*)<sup>47</sup>. Формула провозглашения мира и перемирия – пример сохранив-



шегося в сагах фрагмента ритуального текста, произносившегося перед началом Альтинга, но ИОА распространило его на большинство церемоний. Жертвоприношение также обязательно включает в себя кропление мёдом или пивом из рога – угощение духов («бескровная жертва») и «физическое» освящение пространства. При желании участников, отдельно освящаются пища и мёд. Декламируются песни из «Старшей Эдды», подходящие к событию, в честь которого происходит жертвоприношение, времени года и месту. Затем рог с напитком (медом или пивом, но возможны варианты в зависимости от ситуации) пускается по кругу и все присутствующие отпивают из него и чествуют тех богов, каких пожелают. Восхваляются *асы*, *ваны*, духи, «могучие существа», предки и умершие, а также те люди, которых пьющий считает достойными этого; сообщается о каких-либо событиях, связанных с темой жертвоприношения. Как правило, частью жертвоприношения является совместная трапеза всех присутствующих, однако, функцию «сакральной» конины (несмотря на то, что конское мясо по-прежнему употребляется в пищу в Исландии) зачастую выполняют сосиски гриль. Церемонии ИОА, как правило, открыты для всех желающих, независимо от их вероисповедания; если предполагается трапеза, все участники платят небольшую фиксированную сумму.

Сакральное время/пространство требует особого внешнего вида участников, поэтому *годи* одеты в торжественные облачения, украшенные знаками и амулетами – атрибутами своих богов. Единого стандарта одеяний нет, поэтому костюмы могут довольно сильно отличаться друг от друга. Неизвестно, как одевались *годи* во время исполнения обряда, однако на стиль некоторых жреческих облачений, на наш взгляд, оказали влияние торжественные одежды христианских священников. На фотографиях общества, однако, видно, что общий стиль одеяний *годи* посте-

ленно сдвигается в сторону стилизованной средневековой одежды. На присутствующих членах ИОА обычно также стилизованные средневековые одежды или шерстяные свитера с традиционным исландским орнаментом (фактически, выполняющие роль «национальной» одежды в современной Исландии). Значительная часть мужчин-членов ИОА носит бороды.

Важной частью жизни ИОА являются ритуалы, связанные с обрядами жизненного цикла, – имянаречение (введение ребенка в общину, этот ритуал зачаровывает и защищает его); инициация подростков и новых членов общины; свадьба и похороны. Очевидно (и вполне естественно), что создание внешнего облика и функций ритуалов проходило в своего рода диалоге с обрядами христианской церкви: некоторые из неоязыческих обрядов фактически дублируют церковные.

Наиболее «публичными» ритуалами, чаще всего освещаемыми в СМИ, являются свадьба и инициация. Рассмотрим подробнее обряд заключения брака. Он проводится по стандартной для ритуалов ИОА схеме: в праздничном зале расставляют по кругу девять свечей. Жрица призывает мир и благополучие, затем приглашает в круг молодоженов. Годи призывает Фригг, Фрейю и Вёр, которые укрепляют связи между мужчиной и женщиной. Жених и невеста произносят придуманные ими самими клятвы и обмениваются кольцами или другими символическими предметами (например, жених может отдать невесте ветку дерева в обмен на лилию). Затем они и жрица берутся за руки, образуя круг, и жрица оглашает брак. После этого молодоженам подносят «священную чашу» – рог с медом или шампанским – и их брак считается заключенным<sup>48</sup>.

Зарегистрированный ИОА брак считается официальным, и это привлекает приверженцев языческих верований не только из Исландии, но и из-за рубежа (например, США<sup>49</sup>). Языческий

обряд также становится выходом для неверующих пар, которые не хотят ограничиваться гражданской регистрацией, или для пар, в которых жених и невеста принадлежат к разным конфессиям. Например, в конце 2009 г. таким образом вступили в брак католичка и мусульманин (стоит отметить, что молодожены – не коренные исландцы, а иммигранты, прожившие в Исландии 5 и 12 лет)<sup>50</sup>. Плюсом языческой церемонии выступает и то, что она легко приспосабливается к нуждам и желаниям брачующихся: например, на вышеописанной свадьбе жених и невеста решили надеться в традиционные исландские костюмы, но сама церемония проходила на английском, т. к. было много гостей из других стран, и включала в себя элементы свадебной обрядности других культур. С другой стороны, исландцы-неоязычники могут праздновать свадьбу по тому же принципу, но на открытом воздухе, с палатками и грилем, а их родственники поют «старинные стихи и исландские песни»<sup>51</sup>.

Еще одним важным обрядом является инициация. Годы начинают церемонию с провозглашения мира и перемирия. Зажженные спиртовки или свечи обозначают кольцо огня. Внутри кладется символ земли, например, плоский камень. В жертвенный рог наливается безалкогольный мёд или вода. Иницируемый входит в огненное кольцо. Он должен самостоятельно процитировать хотя бы один фрагмент из трех, выбранных им из «Речей Высокого». *Годи* декламирует оставшуюся часть. После декламации трех частей начинается речь *годи*. Он приветствует молодого человека, входящего в мир взрослых, мир язычников и рассказывает ему о главных принципах: *ответственности* за себя и за своё; *уважении* к природе и всему живому на земле; *благородству* (или честности), терпимости и порядочности. Церемония оканчивается тем, что *годи* передает прошедшему обряд подростку подписанный им экземпляр «Речей Высокого» на память о церемонии<sup>52</sup>.

Инициация подростков в современной Исландии выступает в качестве альтернативы традиционной христианской конфирмации. Соответственно, влияние христианства проступает здесь наиболее ярко: подростки, (а также те, кто хочет официально вступить в общество), в течение определенного времени посещают специальные подготовительные занятия, на которых изучают «Старшую Эдду» (в первую очередь, «Прорицание вёльвы» и «Речи Высокого», слушают лекции *годи*, знакомятся с исландской языческой картиной мира и традиционными ценностями (разумеется, в современной интерпретации). Помимо изучения «катехизиса» и заучивания сакральных письменных текстов (во время церемонии иницируемый должен продекламировать наизусть несколько выбранных им строф из «Речей Высокого»), подросткам предлагается выучить определение системы ценностей «идеального язычника» – нормы начинают унифицироваться. Прошедшим церемонию дарят на память специальное издание «Речей Высокого», выпущенное ИОА – своего рода аналог Библии при конфирмации. Современное законодательство также накладывает свой отпечаток: в церемониальном роге, который подносят подросткам – только безалкогольные напитки, что противоречит традиционному значению инициации. Как правило, большая часть молодежи приходит в ИОА вслед за родителями, которые либо уже являются членами общества, либо собираются в него вступить. Однако при этом совершенно необязательно быть «настоящим язычником»: зачастую по сути неверующие подростки выбирают языческую инициацию как менее обязывающую: «Я не верю в бога, и мои родители – последователи асатру; мне не хотелось идти на городскую конфирмацию, поэтому я решил пройти ее здесь [в ИОА], вот и все»<sup>53</sup>.

К современной ситуации в стране приспособляются и немногочисленные ритуалы, описанные в сагах. Так, во время ми-

рового финансового кризиса, когда Исландия практически стала банкротом, местное телевидение и газеты сообщили о выполнении ритуала обращения к духам-хранителям Исландии (*landvættir*), упомянутого в «Круге Земном»<sup>54</sup>: *годи* провели церемонии в каждой четверти, обращаясь к духам с просьбой защитить страну от иностранных «врагов». Указывается, что ритуал был направлен прежде всего на голландское коалиционное правительство и премьер-министра Англии Гордона Брауна, назвавшего Исландию «террористической страной». В посвященной этому событию статье<sup>55</sup> Хильмар Эрн зачитывает текст хулительного стихотворения<sup>56</sup>, сложенного про Брауна (что характерно, на английском – видимо, для повышения «эффективности»), и полушутя отмечает, что ритуал все-таки возымел свое действие: в правительстве Голландии начались проблемы, Гордон Браун стремительно потерял популярность, а необычно холодная зима в Европе, вероятно, стала средством божественного отмщения за страдания обанкротившихся исландцев.

Еще один ритуал, тесно связанный с предыдущим и описанный в «Саге об Эгиле» – воздвигание шеста *нида*. Это действие выполняется представителями *асатру* в знак осуждения решений правительства, которые могут нанести ущерб окружающей среде: так, в 1985 г. Свейнбьёрн Бейнтейнссон таким образом высказывал свою позицию относительно проекта строительства атомной электростанции<sup>57</sup>, а в 2003 г. ИОА протестовало по поводу принятого правительством решения о строительстве гидротермальной платформы<sup>58</sup> (несмотря на то, что обычно использование возобновляемых источников относят к «зеленым» технологиям, ИОА настаивало на недопустимости подобного шага: строительство нарушало уникальный ландшафт, а пары серы, выделяемые при бурении, токсичны).

Несмотря на некоторое сходство, различие этих двух ритуалов очевидно: в первом случае обряд направлен прежде всего на защиту от внешнего врага – хулительный стих играет в данном контексте магическую роль, не только позоря противника, но и разрушая его удачу; *нид* в современной интерпретации значительно менее оскорбителен, чем традиционный, и вся ситуация в целом не лишена своеобразного юмора, что подчеркивает и Хильмар Эрн в своем интервью. В свою очередь, второй обряд направлен именно в осуждение своего правительства – строительство электростанции воспринимается как позор и оформляется с помощью соответствующего акта – воздвигания шеста *нида*; тон его более серьезен. Однако, очевидно, что и в том, и в другом случае средневековые ритуалы становятся публичным<sup>59</sup> способом выражения своей позиции, возможностью показать свое отношение к актуальным проблемам с помощью традиционных, и хорошо известных исландцам по сагам, средств.

### Характерные черты

Говоря об *асатру*, можно выделить следующие характерные черты: в первую очередь, для *асатру* (как и большинства других неоязыческих религий) характерна своеобразная диалектика старого и нового, которая проявляется на всех уровнях: в структуре организации, декларируемых ценностях, в идеализации «демократической» средневековой Исландии. Таким образом, *асатру* установится «новой старой религией», гармонично совмещающей ценности эпохи викингов (точнее, представление о них) и современные демократические принципы. *Верховными годами* специально подчеркивается преемственность – не только на уровне верований, но и на уровне культуры в целом. «Мы рассматриваем саги и старинные своды законов как часть продолжающейся

исландской традиции. Я всегда считал, что устная традиция саг была очень сильна в Исландии, но традиции церемоний и обычаев гораздо лучше сохранились в Скандинавии и других частях Северной Европы. Но затем мы постепенно обнаружили, что обычаи в Исландии передавались тем же способом, что и повсюду. Они просто так тщательно прятались от церкви, что представлялись чем-то другим, и в таком виде становились частью жизни людей. Такое, пожалуй, происходило везде, и многое из того, что делают люди, на самом деле получено ими от их старой религии. Мы просто этого не замечаем. Нужно посмотреть на это немного по-другому, чтобы это увидеть. Люди часто лучше замечают такие вещи в чужих культурах, нежели в собственной. Когда человек в первый раз ухватывает кончик этой 'красной нити' традиции и начинает следовать по ней, он уже ее не выпускает»<sup>60</sup>. «Природа языка такова, что она передает время, то есть в языке, на котором мы говорим сегодня, скрыты старинные связи и значения. В таком старом и сложном языке, каким является исландский, для маленьких детей обычно делать ошибки, которые на самом деле представляют собой устаревшие языковые формы»<sup>61</sup>. Примечательно, что несмотря на частое упоминание «исландскости» и исконности *асатру*, члены ИОА подчеркивают, что их религия не носит отпечатка национализма: разумеется, бóльшую часть верующих составляют исландцы, тем не менее, в организацию может вступить каждый<sup>62</sup>; церемонии открыты для посещения, а такие ритуалы, как свадьба, проводятся для всех желающих, независимо от этнической принадлежности и официального вероисповедания.

В отличие от многих неоязыческих организаций, деятельность ИОА носит подчеркнуто мирный и не националистический – по крайней мере, в отрицательном значении этого слова – характер. Толерантность и уважение к другим религиям и спо-

собам жизни представляется базовой ценностью, а явные националисты исключаются из общества<sup>63</sup>. Йоуханна Хардардоухтир объясняет это следующим образом: «У меня есть друзья в разных частях света, которые разделяют эти же чувства, и некоторые из них не верят в асов. У меня много друзей в разных религиозных группах, и я действительно не думаю, что это имеет отношение к Богу. Если Бог *существует* – точнее, *если* он существует – я думаю, что он исходит из самого человека. Я думаю, это что-то в самом себе. Это не есть что-то что приходит *откуда-то* к тебе, но что-то, что приходит из твоего сердца, или души, или как это еще можно назвать. Очень многие люди в мире имеют это в себе. Это просто вопрос того, как они это называют»<sup>64</sup>.

Важным аспектом *асатру* (как и большинства неоязыческих верований) является восприятие религии как части национальной/культурной идентичности и средства ее утверждения. *Асатру* рассматривается как «аутентичная», исконно исландская религия, принципы которой глубоко укоренены в мышлении жителей Исландии. В этом качестве она противопоставляется христианству и «новым религиям», которые начали проникать в Исландию в XX в. (создание ИОА воспринималось его организаторами как средство противостояния набирающим популярность сектам)<sup>65</sup>; в эпоху глобализации локальность воспринимается как достоинство. «Лучшим способом сохранения локальной идентичности является сохранение местных традиций, которые всегда были связаны с асатру или другой местной языческой верой. Если у человека нет традиций – у него нет идентичности, но никакая книга не способна дать человеку идентичность, даже такая книга, как Библия»<sup>66</sup>. Христианство вбирало в себя местные обычаи и обряды, придавая им новое значение – теперь пришло время вернуться к истокам. «Это (местные праздники, возвращаемые к первоначальной традиции.– И.К.] – здоровое явление, совершенно



не имеющее отношения к национализму, который всегда создается искусственно. Связь национализма с традицией обычно поверхностна: отдельные слова, песни, популярные символы <...> В то же время местный патриотизм является позитивным явлением для общества. Мне кажется, что для европейской идентичности это очень важно. Европа не должна стать огромной Европой с общеевропейским национализмом, поскольку это будет искусственно. При этом местные чувства к природе, культуре и традициям – очень позитивные явления. Мне кажется, что язычество или Асатру является лучшим способом возвратиться к истокам, вернуть чувство гордости за свою принадлежность – гордости без ненависти к тем, кто отличается от тебя»<sup>67</sup>.

Отличительной особенностью исландского неоязычества является важность письменных источников. Разумеется, источники по религии предков играют большую роль во всех неоязыческих движениях – в случае отсутствия таковых, как правило, появляются фальсифицированные тексты, воспринимаемые как священные. Однако в Исландии исторически сложилось особое отношение к средневековой литературе. На протяжении нескольких веков саги выступали не только как средство развлечения (тексты саг читались и переписывались на отдаленных хуторах вплоть до середины XX в.) – они стали символом исландской идентичности, в т. ч. и на государственном уровне (особую роль при этом играли печатные издания саг)<sup>68</sup>, способом трансляции ценностей и образцов поведения<sup>69</sup>, символом обретения независимости и средством конструирования национальной идентичности (спор с Данией о возврате манускриптов из Датской королевской библиотеки и Коллекции Арни Магнуссона в Университете Копенгагена)<sup>70</sup>. В этом контексте, учитывая символическую роль печатных изданий средневековых памятников литературы в Исландии, выпуск ИОА собственного издания «Речей Высокого»

также становится способом укрепления группового самосознания членов религиозного объединения – а также своеобразным доказательством того, что место *асатру* в жизни исландского общества вполне легитимно.

\* \* \*

Большинство верующих выделяют в *асатру* не столько религиозно-обрядовую, сколько этико-философскую сторону. Ценности, якобы взятые из традиционной скандинавской культуры эпохи викингов, наполняются содержанием, которое актуально для современного европейского общества. Так, основными ценностями считаются «ответственность за себя и своё, толерантность, честность, благородство, уважение к природе и всему живому»<sup>71</sup>. «Ответственность за себя» представляет собой альтернативу «коллективной» ответственности христианства, уже не столь актуальной в современном индивидуализированном обществе; в то же время она уживается с вполне протестантской «честностью», идеализированным «благородством» героической эпохи викингов и культивируемыми в европейском обществе толерантностью и экологическим сознанием. Последнее играет особую роль в восприятии *асатру* как «традиционной» религии. Как и многие другие неоязыческие движения<sup>72</sup>, *асатру* рассматривается его приверженцами как возвращение к целостному, циклическому миру, в котором человек не отделен от окружающей среды. «Для нашей религии очень важным является воссоздание связи с Природой, со всеми силами Природы, чтобы лучше понимать их. Дерево растет или течет ручей, человек – лишь часть этого процесса. Он должен понимать, что является частью общего течения вещей»<sup>73</sup>.

Однако исландское неоязычество имеет и свои характерные отличия. Географическая изоляция и немногочисленное население позволили сохранить определенные особенности: напри-

мер, важную роль играет поддержание семейных связей, которые и по сей день представляют значительную ценность в современной Исландии, в отличие от большинства стран Западной Европы. Заявления о преемственности имеют особое значение, т. к. сохранившиеся со средних веков генеалогии позволяют многим жителям страны проследить свое происхождение вплоть до героев саг (например, прадедушка Йоуханны Хардардоухтир в 27 поколении – знаменитый исландский средневековый писатель Снорри Стурлусон)<sup>74</sup>. Интерес к генеалогии и генетике поддерживается и государством<sup>75</sup>. Созданный несколько лет сайт «Íslendingabók»<sup>76</sup> («Книга об Исландцах»), позволяет всем желающим увидеть свое генеалогическое древо. Свою лепту в восприятие *асатру* вносит и то, что некоторые традиционные обряды сохранялись до недавнего времени, особенно в сельской местности. Так, Йормунд Инги приводит пример с принесением еды в жертву *альвам* – ранее он считал, что эта традиция прервалась в начале 1960-х гг., однако в разговоре с молодой женщиной, новым членом ИОА, выяснилось, что ее бабушка делает так до сих пор<sup>77</sup>.

Важное место в ИОА занимает творчество. Средневековое восприятие исландцев как рассказчиков, скальдов, историков и писателей, отраженное в сагах, вероятно, наложило свой отпечаток на его роль в обществе; вдобавок, само по себе воссоздание средневековой религии в современном контексте носит творческий характер. Так, основатель организации Свейнбьёрн Бейнтейнссон – поэт и писатель, его стихотворными произведениями<sup>78</sup>, как упоминалось выше, сопровождаются обряды *асатру*; он также предложил принцип пения эддической поэзии, используя в качестве основы традицию пения рим. Свейнбьёрн Бейнтейнссон выпустил несколько дисков со своими записями «Старшей Эдды», *рими* собственной поэзии; он даже выступал на сцене вместе с исландскими рокерами. Декламация эддической поэзии под

рок-музыку – еще один повод для гордости исландцев – предстает как вполне логичный вариант современной интерпретации эпического текста и его представления, который, тем не менее, тесно связан с аутентичной средневековой исландской традицией.<sup>79</sup> Так, в интервью, посвященном выходу диска Свейнбьерна Бейнтейнссона, музыкант Эйнар Эрн Бенедиктссон говорит следующее: «Когда мы слушали, как Свейнбьёрн декламирует под рок-мелодии, мы слышали, как современный и старинный дух встречаются между собой. Многие из рок-групп, в частности «Пурркур Пиллник», исполняли песни в стиле рэп. Но мы всегда говорили, что исполнение Свейнбьёрна было очень оригинальным, то, как он декламировал текст, в такт и в ритм. Мы считаем, что такая манера была распространена во времена, когда исландцам запрещали петь. Поэтому у нас остались только аутентичные народные мелодии; у нас, например, нет традиции трубадуров»<sup>80</sup>.

Другие верховные годи продолжили традицию, являясь представителями творческих профессий: Йормунд Инги Хансен, дизайнер и художник, его скульптуры богов принимают участие в обрядах; Йоунина Кристин Берг (исполнявшая обязанности *верховного годи* в 2002–2003 гг.) – ароматерапевт и целитель; Хильмар Эрн Хильмарссон – известный композитор и музыкант, автор музыки к нескольким фильмам, сочиняет музыкальные пьесы специально для обрядов ИОА.<sup>81</sup> Поэзия, прежде всего, песни «Старшей Эдды», но также *римы*, авторская поэзия и изредка поэзия скальдов, занимает важное место в ритуалах. При ИОА также функционирует поэтическое общество «Идунн», названное по имени супруги бога поэзии Браги. Мотивы скандинавской мифологии и средневекового искусства используются многими членами ИОА в своем творчестве, например, Хаукуром Халльдорссоном – художником, скульптором и дизайнером.

По сравнению с другими странами, в которых существуют неоязыческие общины, в Исландии «вера в асов» значительно менее маргинальна, она достаточно естественно вписывается в общество<sup>82</sup>. Характерно, что, если в 1970-е гг. общество активно протестовало против признания *асатру* государственной религией<sup>83</sup>, то сейчас место ИОА в обществе вполне легитимно<sup>84</sup>. Для религиозной организации, численность которой составляет всего 0,5 % от общего населения Исландии, она имеет большое влияние в обществе. ИОА достаточно активно пропагандирует себя: присутствует в Интернет-пространстве (<http://asatru.is/>, <http://www.facebook.com/asatrufelagid?ref=ts&fref=ts>), (блоги, которые ведут *годи*, как правило, на двух языках: исландском и английском, с расчетом на международную аудиторию); предоставляет материалы для СМИ (*верховные годи* дают интервью, принимают участие в ток-шоу; газеты печатают краткие заметки о готовящихся или прошедших ритуалах и жертвоприношениях, с приглашением всех желающих<sup>85</sup>; весной, в период конфирмации публикуются интервью с молодыми людьми, в число которых обязательно входят подростки, прошедшие инициацию в *асатру*); участвуют в политической жизни (например, выступают с проектами об изучении *асатру* в школах наравне с христианством и официальным приравниванием инициации к конфирмации; требуют разрешить ИОА регистрацию однополых браков<sup>86</sup>; на протяжении нескольких последних лет вместе с другими религиозными организациями требуют отменить привилегированное положение Государственной церкви Исландии<sup>87</sup>; наконец, *годи* Хегранеса Сигурйоун Тордарсон с 2003 по 2007 гг. был одним из депутатов от Либеральной партии Исландии<sup>88</sup>), а также проводят публичные ритуалы – от достаточно масштабных, как ежегодное освящение Полей Тинга перед началом заседаний парламента (помимо ИОА право проводить церемонии на Полях Тинга име-

ют только президент и епископ Исландии), до более скромных, которые, однако, всегда открыты для всех желающих.

Таким образом, в настоящее время *асатру* начинает играть несколько другую роль. Если вначале оно выступало как средство переосмысления своей истории, способ возврата к идеализированному прошлому «на новом витке» как следствие приобретенной независимости, а также как противодействие чужеродным влияниям, то сейчас *асатру* становится способом сохранения и подчеркивания своей идентичности на новом уровне – Европы как общего культурного пространства и части глобализующегося мира. Новизна *асатру* позволяет ей более эффективно отвечать на вызовы времени, обращаясь к актуальным проблемам (таким как однополые браки, внешняя и внутренняя политика страны) и современным ценностям (экология, толерантность). В качестве новой «старой» религии *асатру* дает людям то, чего они зачастую не могут найти в современном христианстве: локальность религии в противоположность универсальности; возможность выбора своего «личного» варианта религии и плюралистичность верований; сочетание индивидуальной ответственности и родовых связей; предоставление способов влияния на собственную жизнь; наконец, возможность относиться ко всему этому с юмором, даже будучи *верховным годи* – трудно представить себе церковного иерарха, который позволял бы себе шутить на тему загробной жизни.

Недавнее формирование ИОА объясняет и его постоянное развитие и трансформацию. За последние несколько лет, в связи со значительным увеличением количества членов общества, его структура и направление деятельности значительно изменились, а само ИОА заняло относительно прочное место в сознании исландцев. От создания ритуалов и культуры сообщества ИОА переходит к унификации обрядов и установлению более четких

границ. Интимность и плюралистичность постепенно уступают место некоторой унификации: вступающие в общество проходят направленное обучение с усвоением «правильных» ценностей; ритуалы начинают проходить по единой схеме; строится центральное святилище. Таким образом, предпринимается попытка создать общие ценности, усилить внутригрупповую идентичность – пусть и несколько в ущерб индивидуальности.

### **Источники**

1. Речи Сигдривы // Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях / Пер. А.И. Корсуна. М.;Л., 1963. С. 109–112.
2. Шнирельман В.А. Неоязычество и национализм. Восточноевропейский ареал // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 114. М., ИЭА РАН, 1998.
3. Сайт Ásatrúarfélagið Íslands: // <http://asatru.is/>
4. Сайт базы данных по генеалогиям исландцев Íslendingabók //: <http://islandingabok.is/>
5. Ásatrú // Viljinn. 1982. № 25. S. 24–26.
6. Blain J. Nine Worlds of Seid Magic: Ecstasy and Neo-Shamanism in North-European Paganism. Routledge, 2002.
7. Bocquet G. Nordic Gods Alive in Reykjavik // The Reykjavík Grapevine. 01.12.2006. // <http://www.grapevine.is/Home/ReadArticle/Nordic-Gods-Alive-in-Reykjavik> [Интервью с Йормундом Инги Хансеном].
8. Blótað í Arnardal // Fréttablaðið. 10.07.2009. S. 8.
9. Breytingunum ber að fagna // 24 stundir. 27.06.2008. S. 6.
10. Byock J. Modern Nationalism and Medieval Sagas // Northern Antiquity: The Post-Medieval Reception of Edda and Saga / Ed. A. Wawn. L., 1994. P. 163–187.
11. Dornoy D. Interview med Alsherjargoði: Jörmundur Ingi // Valravn. Hednisk tidsskrift om samfund ok kultur. 30.07.2002. S. 22–26. [Интервью с Йормундом Инги Хансеном].
12. Finnst við aldrei hafa orðið almennilega kristin // Morgunblaðið. 12.01.2003 // <http://www.mbl.is/greinasafn/grein/708342/> [Интервью с Хильмаром Эрном Хильмарссоном].

13. Friðarbúðir í minningu helsprengrunnar // *Alþýðublaðið*. 01.08.1985. S. 2.
14. *Fontaine-Nikolov P.* The Pagan MP. Interview with Liberal Party MP Sigurjón Þórðarson // *The Reykjavík Grapevine*. 19.08.2005 // <http://www.grapevine.is/Features/ReadArticle/The-Pagan-MP> [Интервью с Сигурйоуном Тордарсоном]
15. Galdurinn gegn Bretum og Hollendingum virkaði // *Fréttablaðið*. 24.11.2010 // <http://www.visir.is/galdurinn-gegn-bretum-og-hollendingum-virkadi/article/2010905906205>
16. *Palsson G., Rabinow P.* Iceland: The Case of a National Genome. Project // *Anthropology Today*. Vol. 15. № 5. P. 14–18. October 5, 1999.
17. Guðlegir vættir ákallaðir // *Fréttablaðið*. 22.10.2010. S. 4. [Интервью с Оуттаром Оттоусоном].
18. Guðmundur Hálfðanarson Interpreting the Nordic Past: Icelandic Medieval Manuscripts and the Construction of a Modern Nation // *The Uses of the Middle Ages in Modern European States: History, Nationhood and the Search for Origins* / Eds. R.J.W. Evans and G.P. Marchal. [S.l.], 2011. P. 52–71.
19. Hallur undir Tý og Þór // *Fréttablaðið*. 10.03.2009. S. 14. [Интервью с Эйриком Гримом Хлинссоном].
20. Hátíðlegt ásatrúarbrúðkaup // *Morgunblaðið*. 18.03.2005. // [http://www.mbl.is/mm/gagnasafn/grein.html?grein\\_id=1007431](http://www.mbl.is/mm/gagnasafn/grein.html?grein_id=1007431).
21. Hef alltaf verið ásatrúar. Jörmundur Ingi Hansen er sjötugur í dag // *Fréttablaðið*. 14.08.2010. S. 44. [Интервью с Йормундом Инги Хансеном].
22. Hugsjón mín er að efla tengslin við náttúruna // *Morgunblaðið*. 27.07.1996 // [http://www.mbl.is/greinasafn/grein/278311/?item\\_num=27&dags=1996-07-27](http://www.mbl.is/greinasafn/grein/278311/?item_num=27&dags=1996-07-27) [Интервью с Йоуниной К. Берг]
23. Hvernig fer siðfesta fram // *Fréttablaðið*. 10.03.2009. S. 14.
24. *Helgason J.* Continuity? The Icelandic Saga in Post-Medieval Times // *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture* / Ed. by R. McTurk. Blackwell, 2005. P. 64–81.
25. *Jörmundur I.* Pagan High Priest Interview // *Scandinavian Press*. № 1. 2000 // <http://www.nordicway.com/search/Paganism.htm> [Интервью с Йормундом Инги Хансеном]
26. *Jörmundur I.* Paganism or the Rediscovery of Identity / Доклад, на Международной языческой конференции в Антверпене, 07.03.1999 // <http://www.wcer.org/members/europe/Belgium/jormundur.htm>



27. Kárahnjúkar kvaddir // Morgunblaðið. 26.10.2003 // [http://www.mbl.is/greinasafn/grein/759788/?item\\_num=65&dags=2003-10-26](http://www.mbl.is/greinasafn/grein/759788/?item_num=65&dags=2003-10-26)
28. Kaþólikki og múslimi giftust að heiðnum sið // Fréttablaðið. 17.02.2010. S. 2.
29. Kraftmikið og frjálst // Morgunblaðið (электронная версия mbl.is). 26.05.2001 // [http://www.mbl.is/mm/gagnasafn/grein.html?grein\\_id=607866](http://www.mbl.is/mm/gagnasafn/grein.html?grein_id=607866)
30. Kristin trú // Morgunblaðið. 22.12.1973. S. 18.
31. Kveðskapur allsherjargoðans Einar Örn Benediktsson og Bragi Ólafsson segja frá // Morgunblaðið. 17.12.1994 // [http://www.mbl.is/mm/gagnasafn/grein.html?grein\\_id=169127](http://www.mbl.is/mm/gagnasafn/grein.html?grein_id=169127)
32. Máli Ásatrúarfélagsins vísað frá // Morgunblaðið. 16.10.2012 // [http://www.mbl.is/frettir/innlent/2012/10/16/mali\\_asatruarfelagsins\\_visad\\_fra/](http://www.mbl.is/frettir/innlent/2012/10/16/mali_asatruarfelagsins_visad_fra/)
33. *Seigfried K.E.H.* Interview with Hilmar Örn Hilmarsson of the Ásatrúarfélagið. Part 1 // <http://www.norsemyth.org/2011/06/interview-with-hilmar-orn-hilmarsson-of.html> [Интервью с Хильмаром Эрном Хильмарссоном]
34. *Seigfried K.E.H.* Interview with Hilmar Örn Hilmarsson of the Ásatrúarfélagið, Part 2 // [http://www.norsemyth.org/2011/06/interview-with-hilmar-orn-hilmarsson-of\\_30.html](http://www.norsemyth.org/2011/06/interview-with-hilmar-orn-hilmarsson-of_30.html) [Интервью с Хильмаром Эрном Хильмарссоном]
35. *Seigfried Karl E. H.* Interview with Jóhanna G. Harðardóttir of the Ásatrúarfélagið, Part 1 (<http://www.norsemyth.org/2011/01/interview-with-johanna-g-harardottir-of.html>) [Интервью с Йоуханной Г. Хардардоухтир]
36. *Seigfried K.E.H.* Interview with Jóhanna G. Harðardóttir of the Ásatrúarfélagið, Part 2 // [http://www.norsemyth.org/2011/01/interview-with-johanna-g-harardottir-of\\_27.html](http://www.norsemyth.org/2011/01/interview-with-johanna-g-harardottir-of_27.html) [Интервью с Йоуханной Г. Хардардоухтир].
37. *Seigfried K.E.H.* Interview with Jóhanna G. Harðardóttir of the Ásatrúarfélagið, Part 3 // <http://www.norsemyth.org/2011/02/interview-with-johanna-g-harardottir-of.html> [Интервью с Йоуханной Г. Хардардоухтир].
38. *Seigfried K.E.H.* Interview with Jóhanna G. Harðardóttir of the Ásatrúarfélagið, Part 4 // [http://www.norsemyth.org/2011/02/interview-with-johanna-g-harardottir-of\\_24.html](http://www.norsemyth.org/2011/02/interview-with-johanna-g-harardottir-of_24.html) [Интервью с Йоуханной Г. Хардардоухтир].
39. *Strmiska M.* Ásatrú in Iceland: The Rebirth of Nordic Paganism? // Nova Religio. The Journal of Alternative and Emerging Religions. Vol. 4. № 1 (October 2000). P. 106–132.

40. *Strmiska M.F., Baldur A. Sigurvinsson* Asatru: Nordic Paganism in Iceland and America // *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives* / Ed. Strmiska M. Santa-Barbara; Denver; Oxford, 2005. P. 127–180.

41. *Strmiska M.F.* Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives // *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives* / Ed. Strmiska M. Santa-Barbara; Denver; Oxford, 2005. P. 1–54.

42. *Strmiska M.F.* Putting the Blood back into the Blót: The Revival of Animal Sacrifice in Nordic Paganism // *The Pomegranate*. Vol. 9. № 2. 2007. P. 154–189.

43. *Wieland D.* The Idea of Mystical Power in Modern Iceland // *The Anthropology of Iceland* / eds. Durrenberger, E. Paul; Gísli Pálsson. Iowa, 1989. P. 19–38.

44. *Jóhansson Þ.* Leiðirnar að guðdómnum eru margar. Rætt með Jörmund Inga Reykjavíkurgóða um inntak hins norræna siðar og Ásatrúarfélagið // *Lesbók Morgunblaðsins*. 14.11.1992. S. 4–5. [Интервью с Йорmundом Инги Хансеном]

45. *Unnur Dís Skaptadóttir, Loftsdóttir K.* Cultivating Culture? Images of Iceland, Globalization and Multicultural society // *Images of the North: Histories, Identities, Ideas* / Ed. Sverrir Jakobsson. Amsterdam; New York, 2009. P. 205–216.

---

<sup>1</sup> Помимо «Ásatrúarfélagið Íslands», правительством Исландии официально признана еще одна организация асатру – «Reykjavíkurgóðorð» («Годорд Рейкьявика»), созданная в 2006 г. и возглавляемая Йорmundом Инги Хансеном, бывшим *верховным годи* (жрецом) «Ásatrúarfélagið Íslands». «Годорд Рейкьявика», однако, не играет в исландском обществе сколько-нибудь существенной роли. По данным Статистического бюро Исландии на 2012 г. в нем состояло всего лишь 27 чел. См.: [http://www.statice.is/?PageID=1180&src=/temp\\_en/Dialog/varval.asp?ma=MAN10001%26ti=Populations+by+religious+organizations+1998-2012+++++%26path=../Database/mannfjoldi/Trufelag/%26lang=1%26units=Number](http://www.statice.is/?PageID=1180&src=/temp_en/Dialog/varval.asp?ma=MAN10001%26ti=Populations+by+religious+organizations+1998-2012+++++%26path=../Database/mannfjoldi/Trufelag/%26lang=1%26units=Number)

<sup>2</sup> Подробнее историю ИОА см.: *Strmiska M.F., B.A. Sigurvinsson*. Asatru: Nordic Paganism in Iceland and America // *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives* / Ed. Strmiska M. Santa-Barbara; Denver; Oxford, 2005. P. 166–170.

<sup>3</sup> Признание асатру государственной религией подразумевает под собой, вопреки, государственную поддержку, в т. ч. финансовую: право на получение

процента отчислений с религиозного налога пропорционально количеству членов организации, право на получение участков земли для строительства святилища, расположения кладбища, проведения обрядов. Во-вторых, данный статус означает легитимность и официальность таких ритуалов как, например, свадьба и похороны. Так, заключенный по обряду *асатру* брак считается официально зарегистрированным; супруги обладают всеми правами, в т. ч. имущественными, развод (как и при гражданском браке) должен проходить рассмотрение в парламенте.

<sup>4</sup> 0,61 % от общей численности населения Исландии на 2012 г. (данные Статбюро Исландии) // [http://www.statice.is/?PageID=1180&src=/temp\\_en/Dialog/varval.asp?ma=MAN10001%26ti=Populations+by+religious+organizations+1998-2011++++%26path=./Database/mannfoldi/Trufelog/%26lang=1%26units=Number](http://www.statice.is/?PageID=1180&src=/temp_en/Dialog/varval.asp?ma=MAN10001%26ti=Populations+by+religious+organizations+1998-2011++++%26path=./Database/mannfoldi/Trufelog/%26lang=1%26units=Number)). Характерно, что количество членов ИОА постоянно растет, как в количественном, так и в процентном соотношении: для сравнения, в 1998 г. оно составляло всего 280 чел. (0,1 % от общей численности); в 2011 г. к организации было приписано уже 1700 чел. (0,53 % от общей численности). Подробную статистику с 1998 г. см. на сайте Статбюро Исландии: [http://www.statice.is/?PageID=1180&src=/temp\\_en/Dialog/varval.asp?ma=MAN10001%26ti=Populations+by+religious+organizations+1998-2011++++%26path=./Database/mannfoldi/Trufelog/%26lang=1%26units=Number](http://www.statice.is/?PageID=1180&src=/temp_en/Dialog/varval.asp?ma=MAN10001%26ti=Populations+by+religious+organizations+1998-2011++++%26path=./Database/mannfoldi/Trufelog/%26lang=1%26units=Number).

<sup>5</sup> Часть названий территорий соответствует названиям средневековых *годордов* (*godogð*) – территорий, находящихся под управлением определенных *годи*, на которые была поделена Исландия. Изначально *годордов* было 36.

<sup>6</sup> Сайт ИОА называет в качестве источников «Сагу о Греттире», а также тексты из «Книги Йона» (*Jónsbók*) и «Книги Стадархола» (*Staðarhólsbók*) // <http://asatru.is/upplýsingar/allsherjargodar/>.

<sup>7</sup> <http://asatru.is/upplýsingar/allsherjargodar/>

<sup>8</sup> <http://asatru.is/upplýsingar/stjorn/>

<sup>9</sup> Устав ИОА (<http://asatru.is/upplýsingar/log-asatruarfelagsins/>).

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Ранее на всеобщий *тинг* с правом голосования допускались все члены общества старше 14, но за последние несколько лет возрастной ценз увеличился – сначала до 16, а в последний год – и до 18 лет; тем не менее, право вносить предложения на рассмотрение сохраняется за всеми членами ИОА, независимо от возраста.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Jörmundur Ingi – Pagan High Priest Interview // Scandinavian Press. № 1. 2000 // <http://www.nordicway.com/search/Paganism.htm>

<sup>14</sup> Стремление переместить текст Снорри в свое «языческое» пространство приводит к его интерпретации некоторыми членами ИОА как язычника-традиционалиста, лишь прикрывающегося личиной христианина для своих целей (см., напр.: *Seigfried K.E.H.* Interview with Jóhanna G. Harðardóttir of the Ásatrúarfélagið, Part 3 // <http://www.norsemyth.org/2011/02/interview-with-johanna-g-harardottir-of.htm>

<sup>15</sup> *Wieland D.* The Idea of Mystical Power in Modern Iceland // *The Anthropology of Iceland* / Eds. Durrenberger, E. Paul; Gísli Pálsson. Iowa, 1989. P. 24–27.

<sup>16</sup> Речи Сигдривы // Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях / Пер. А.И. Корсуна. М.; Л., 1963. С. 110.

<sup>17</sup> <http://www.asatru.is/>. Характерно, что оформление книги на первый взгляд сильно напоминает обложку Библии: лаконичный дизайн, тисненый на переплете символ асагру; солярный знак (крест в круге).

<sup>18</sup> Например, в фильме «Útlaginn» («Изгнанник», 1981. Реж. Аугуст Гудмундссон), снятом по «Care о Гисли» именно эти строфы поются в сцене похорон.

<sup>19</sup> <http://asatru.is/asatru/>

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> *Seigfried K.E.H.* Interview with Jóhanna G. Harðardóttir of the Ásatrúarfélagið. Part 3 // <http://www.norsemyth.org/2011/02/interview-with-johanna-g-harardottir-of.html>

<sup>22</sup> Возможно, из-за двойственного отношения к термину *языческий* в современных неоязыческих движениях; см.: *Strmiska M.F.* Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives // *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives* / Ed. Strmiska M. Santa-Barbara; Denver; Oxford, 2005. P. 4–12.

<sup>23</sup> *Seigfried K.E.H.* Interview with Jóhanna G. Harðardóttir of the Ásatrúarfélagið, Part 4 // [http://www.norsemyth.org/2011/02/interview-with-johanna-g-harardottir-of\\_24.html](http://www.norsemyth.org/2011/02/interview-with-johanna-g-harardottir-of_24.html)

<sup>24</sup> *Seigfried K.E.H.* Interview with Jóhanna G. Harðardóttir of the Ásatrúarfélagið, Part 4 // [http://www.norsemyth.org/2011/02/interview-with-johanna-g-harardottir-of\\_24.html](http://www.norsemyth.org/2011/02/interview-with-johanna-g-harardottir-of_24.html)

<sup>25</sup> *Seigfried K.E.H.* Interview with Jóhanna G. Harðardóttir of the Ásatrúarfélagið, Part 1 // <http://www.norsemyth.org/2011/01/interview-with-johanna-g-harardottir-of.html>

<sup>26</sup> Guðlegir vættir ákallaðir // Fréttablaðið. 22.10.2010. S. 4.

<sup>27</sup> Jóhansson Þ. Leiðirnar að guðdómnum eru margar. Rætt með Jörmund Inga Reykjavíkurgóða um inntak hins norræna siðar og Ásatrúarfélagið // Lesbók Morgunblaðsins. 14.11.1992. S. 4.

<sup>28</sup> Hugsjón mín er að efla tengslin við náttúruna // Morgunblaðið. 27.07.1996 // [http://www.mbl.is/greinasafn/grein/278311/?item\\_num=27&dags=1996-07-27](http://www.mbl.is/greinasafn/grein/278311/?item_num=27&dags=1996-07-27)

<sup>29</sup> Finnst við aldrei hafa orðið almennilega kristin // Morgunblaðið. 12.01.2003 // <http://www.mbl.is/greinasafn/grein/708342/>

<sup>30</sup> *Seigfried K.E.H.* Interview with Hilmar Örn Hilmarsson of the Ásatrúarfélagið, Part 2 // [http://www.norsemyth.org/2011/06/interview-with-hilmar-orn-hilmarsson-of\\_30.html](http://www.norsemyth.org/2011/06/interview-with-hilmar-orn-hilmarsson-of_30.html)

<sup>31</sup> «Hef alltaf verið ásatrúar». Jörmundur Ingi Hansen er sjötugur í dag // Fréttablaðið. 14.08.2010. S. 44.

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Finnst við aldrei hafa orðið almennilega kristin // Morgunblaðið. 12.01.2003 // <http://www.mbl.is/greinasafn/grein/708342/>

<sup>34</sup> *Seigfried K.E.H.* Interview with Jóhanna G. Harðardóttir of the Ásatrúarfélagið, Part 2 // [http://www.norsemyth.org/2011/01/interview-with-johanna-g-harardottir-of\\_27.html](http://www.norsemyth.org/2011/01/interview-with-johanna-g-harardottir-of_27.html)

<sup>35</sup> Стоит отметить, что гадание по рунам также выступает для Йоуханны одним из способов заработка, наряду с продажей «викинских» изделий ручной

работы и проведением экскурсий по своему хутору Хлесея, названному так в честь усадьбы морского бога Эгира.

<sup>36</sup> Hallur undir Tú og Þór // Fréttablaðið. 10.03.2009. S. 14

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Jói Levy. Комментарий на форуме ИОА от 13.06.2009 // [http://www.asatru.is/spjall/comments.php?DiscussionID=53&page=1#Item\\_0](http://www.asatru.is/spjall/comments.php?DiscussionID=53&page=1#Item_0)

<sup>40</sup> *Jörmundur I.* Pagan High Priest Interview // Scandinavian Press. № 1. 2000 // <http://www.nordicway.com/search/Paganism.htm>

<sup>41</sup> *Bocquet G.* Nordic Gods Alive in Reykjavik // The Reykjavik Grapevine. 01.12.2006 // <http://www.grapevine.is/Home/ReadArticle/Nordic-Gods-Alive-in-Reykjavik> [Интервью с Йормундом Инги Хансеном].

<sup>42</sup> Ср.: *Blain J.* Nine Worlds of Seid Magic: Ecstasy and Neo-Shamanism in North-European Paganism. Routledge, 2002. P. 20 об *асатру* в США: там в роли критерия аутентичности также выступает личное переживание, пропущенное через определенную систему взглядов (исторический и культурный фактор, естественно, играет в этом случае меньшую роль; на первый план выступает мистический опыт).

<sup>43</sup> <http://asatru.is/athafnir/blot/>

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> В противоположность практикующим *асатру* в США, где традиция «кровавых» жертвоприношений, напротив, начинает оживать (см.: *Strmiska M.F.* Putting the Blood back into the Blót: The Revival of Animal Sacrifice in Nordic Paganism // The Pomegranate. Vol. 9. № 2. 2007. P. 154–189.

<sup>46</sup> С 2008 г. в Рейкьявике идет строительство первого в Европе официального языческого святилища (<http://www.tst.is/verkefni/hof-asatruarfelagsins>). Небольшие святилища есть в некоторых *годордах* – например, у хутора Йоуханны Г. Хардардоухтир, заместительницы *верховного годи*.

<sup>47</sup> <http://asatru.is/athafnir/blot/>

<sup>48</sup> Kaþólikki og múslimi giftust að heiðnum sið // Fréttablaðið. 17.02.2010. S. 2.

<sup>49</sup> Kraftmikið og frjálst // Morgunblaðið. 26.05.2001 // [http://www.mbl.is/mm/gagnasafn/grein.html?grein\\_id=607866](http://www.mbl.is/mm/gagnasafn/grein.html?grein_id=607866)

<sup>50</sup> Kaþólikki og múslimi giftust að heiðnum sið // Fréttablaðið. 17.02.2010. S. 2.

<sup>51</sup> Hátiðlegt ásatrúarbrúðkaup // Morgunblaðið. 18.03.2005 // [http://www.mbl.is/mm/gagnasafn/grein.html?grein\\_id=1007431](http://www.mbl.is/mm/gagnasafn/grein.html?grein_id=1007431)

<sup>52</sup> Hvernig fer síðfesta fram // Fréttablaðið. 10.03.2009. S. 14

<sup>53</sup> Hallur undir Tú og Þór // Fréttablaðið. 10.03.2009. S. 14

<sup>54</sup> *Снорри Стурлусон.* Сага об Олаве сыне Трюгви // *Снорри Стурлусон* Круг Земной / Пер. Гуревич А.Я. и др. М., 1980. С. 119. В саге исландцы складывают хулительные висы о датском конунге и его наместнике; когда конунг тайно отправляет своего колдуна в Исландию, чтобы изыскать возможность отомстить, того прогоняют духи-охранители страны.

<sup>55</sup> Galdurinn gegn Bretum og Hollendingum virkaði // Fréttablaðið. 24.11.2010 // <http://www.visir.is/galdurinn-gegn-bretum-og-hollendingum-virkadi/article/2010905906205>

<sup>56</sup> «In London town this lying clown / our land he drowns and shatters. / Gordon Brown is going down, / his good renown in tatters».

<sup>57</sup> Friðarbrúðir í minningu helseprengjunnar // *Albýðublaðið*. 01.08.1985. S. 2.

<sup>58</sup> Kárahnjúkar kvaddir // *Morgunblaðið*. 26.10.2003 // [http://www.mbl.is/grein/asafn/grein/759788/?item\\_num=65&dags=2003-10-26](http://www.mbl.is/grein/asafn/grein/759788/?item_num=65&dags=2003-10-26).

<sup>59</sup> Проходят в ходе официальных протестов (воздвигание шеста *нида*), освещаются в газетах и СМИ.

<sup>60</sup> *Dornoy D.* Interview med Alsherjargoði: Jörmundur Ingi // *Valravn. Hednisk tíðsskrift om samfund ok kultur*. 30.07.2002. S. 23.

<sup>61</sup> *Jörmundur I.* Paganism or the Rediscovery of Identity / Доклад на Международной языческой конференции в Антверпене. 07.03.1999 // <http://www.wcer.org/members/europe/Belgium/jormundur.htm> Такой «лингвистический» дискурс, в принципе характерный для большинства неоязыческих движений, в Исландии приобретает особый оттенок: см., напр., о роли языка в восприятии «своего» и «чужого»: *Unnur Dís Skaptadóttir, Loftsdóttir K.* Cultivating Culture? Images of Iceland, Globalization and Multicultural society // *Images of the North: Histories, Identities, Ideas* / Ed. Sverrir Jakobsson. Amsterdam; New York, 2009. P. 207.

<sup>62</sup> Ранее для вступления в ИОА нужно было получить рекомендацию и/или пройти испытательный срок; теперь для постоянно проживающих в Исландии достаточно подать заявление в Службу учета населения.

<sup>63</sup> См., напр., интервью с Хильмаром Эрном Хильмарссоном, где он упоминает, что был вынужден исключить одного из пожилых членов ИОА за высказываемые им националистические идеи (*Seigfried K.E.H.* Interview with Hilmar Örn Hilmarsson of the Ásatrúarfélagið, Part 1 // <http://www.norsemyth.org/2011/06/interview-with-hilmar-orn-hilmarsson-of.html>

<sup>64</sup> *Seigfried K.E.H.* Interview with Jóhanna G. Harðardóttir of the Ásatrúarfélagið, Part 4 // [http://www.norsemyth.org/2011/02/interview-with-johanna-g-harardottir-of\\_24.html](http://www.norsemyth.org/2011/02/interview-with-johanna-g-harardottir-of_24.html)

<sup>65</sup> *Seigfried K.E.H.* Interview with Hilmar Örn Hilmarsson of the Ásatrúarfélagið, Part 2 // [http://www.norsemyth.org/2011/06/interview-with-hilmar-orn-hilmarsson-of\\_30.html](http://www.norsemyth.org/2011/06/interview-with-hilmar-orn-hilmarsson-of_30.html).

<sup>66</sup> *Dornoy D.* Interview med Alsherjargoði: Jörmundur Ingi // *Valravn. Hednisk tíðsskrift om samfund ok kultur*. 30.07.2002. S. 24.

<sup>67</sup> *Ibid.* S. 25.

<sup>68</sup> *Byock J.* Modern Nationalism and Medieval Sagas // *Northern Antiquity: The Post-Medieval Reception of Edda and Saga* / Ed. A. Wawn. L., 1994. P. 163–187.

<sup>69</sup> См., напр., *Helgason J.* Continuity? The Icelandic Saga in Post-Medieval Times // *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture* / Ed. By R. McTurk. Blackwell, 2005. P. 64–81., Хильмар Эрн Хильмарссон описывает саги и Эдду как «исконно исландскую» литературу, тесно связанную не только с дохристианскими верованиями, но и с исландской идентичностью в целом. См.: *Seigfried K.E.H.* Interview with Hilmar Örn Hilmarsson of the Ásatrúarfélagið, Part One // <http://www.norsemyth.org/2011/06/interview-with-hilmar-orn-hilmarsson-of.html>

<sup>70</sup> *Guðmundur Hálfðanarson.* Interpreting the Nordic Past: Icelandic Medieval Manuscripts and the Construction of a Modern Nation // *The Uses of the Middle Ages in Modern European States: History, Nationhood and the Search for Origins* / Eds. R.J.W. Evans and G.P. Marchal. [S. l.], 2011. P. 52–71.

<sup>71</sup> <http://asatru.is/asatru/>

<sup>72</sup> Шнирельман В.А. Неоязычество и национализм. Восточноевропейский ареал // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 114. М., 1998. С. 3.

<sup>73</sup> Свейнбьёрн Бейнтейнссон.

<sup>74</sup> *Seigfried K.E.H.* Interview with Jóhanna G. Harðardóttir of the Ásatrúarfélagið, Part 3 // <http://www.norsemyth.org/2011/02/interview-with-johanna-g-harardottir-of.html>

<sup>75</sup> Так, американская компания ДеКод проводит в Исландии один из крупнейших современных проектов по расшифровке генома. Среди целей проекта, помимо общего генетического сканирования населения, – выяснение происхождения исландцев (сравнение с данными саг) и т. п. О кампании по расшифровке генома и связанных с этим проблемах см.: *Gisli Palsson, P. Rabinow.* Iceland: The Case of a National Genome. Project // *Anthropology Today*. Vol. 15, № 5. P. 14–18. October 5, 1999.

<sup>76</sup> <http://islendingabok.is/>. Сайт создан на основе различных источников: церковных реестров, данных переписей, саг, исторических сочинений, сохранившихся генеалогий и пр. В настоящий момент доступ к базе данных генеалогий ограничен только официально проживающими в Исландии лицами.

<sup>77</sup> *Dornoy D.* Interview med Alsherjargoði: Jörmundur Ingi // *Valravn. Hednisk tidsskrift om samfund ok kultur*. 30.07.2002. S. 23.

<sup>78</sup> Характерно, что Свейнбьёрн складывал стихи в нескольких стилях: в том числе и стилизованные под *римы* и средневековую скальдическую поэзию. См.: *Ásatrú* // *Viljinn*. 1982. № 25. S. 26.

<sup>79</sup> А также и рок-музыка, и неоязычество противостоят «мейнстриму».

<sup>80</sup> *Kveðskapur allsherjagóðans Einar Örn Benediktsson og Bragi Ólafsson segja frá* // *Morgunblaðið*. 17.12.1994 // [http://www.mbl.is/mm/gagnasafn/grein.html?grein\\_id=169127](http://www.mbl.is/mm/gagnasafn/grein.html?grein_id=169127)

<sup>81</sup> *Strmiska M.F., Baldur A. Sigurvinsson.* *Asatru: Nordic Paganism in Iceland and America* // *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives* / Ed. Strmiska M. Santa-Barbara; Denver; Oxford, 2005. P. 170.

<sup>82</sup> В связи с важностью средневековой литературы для конструирования современного исландского самосознания, имена богов в Исландии постоянно «на слуху» – в связи с историей и культурным наследием, в топонимике и как части имен людей (см.: *Strmiska M.* *Ásatrú in Iceland: The Rebirth of Nordic Paganism?* // *Nova Religio. The Journal of Alternative and Emerging Religions*. Vol. 4. № 1 (October 2000). P. 109–110.

<sup>83</sup> *Kristin trú* // *Morgunblaðið*. 22.12.1973. S. 18.

<sup>84</sup> Любопытно, что свою роль в этом сыграло именно противодействие церкви во время празднования 1000-летия крещения Исландии – несправедливое обращение вызвало общественное сочувствие и интерес к обществу (см.: *Strmiska M.F., Baldur A. Sigurvinsson.* *Asatru: Nordic Paganism in Iceland and America* // *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*. P. 171.

<sup>85</sup> Напр., *Blótað í Arnardal* // *Fréttablaðið*. 10.07.2009. S. 8.

<sup>86</sup> *Breytingunum ber að fagna* // *24 stundir*. 27.06.2008. S. 6.

*Очерки о европейской идентичности и многокультурности.*  
*Часть II. Многокультурность*

---

<sup>87</sup> Протест был отклонен Европейским судом по правам человека (Máli Ásatrúarfélagsins vísað frá // Morgunblaðið. 16.10.2012 // [http://www.mbl.is/frettir/innlent/2012/10/16/mali\\_asatruarfelagsins\\_visad\\_fra/](http://www.mbl.is/frettir/innlent/2012/10/16/mali_asatruarfelagsins_visad_fra/)

<sup>88</sup> <http://www.althingi.is/cv.php4?nfaerslunr=664> Сам Сигурйоун, отвечая на вопрос журналиста «Чувствуете ли Вы, что Ваши коллеги относятся к Вам по-другому, потому что Вы язычник?», говорит: «Не думаю, что вероисповедание имеет в этом случае значение. Если какие-то чувства и выражаются, то, как правило, это уважение». // *Fointage-Nikolov P.* The Pagan MP. Interview with Liberal Party MP Sigurjón Þórðarson // *The Reykjavík Grapevine.* 19.08.2005 // <http://www.grapevine.is/Features/ReadArticle/The-Pagan-MP>



Е.А. СОРОКИНА

ШКОЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ШВЕЦИИ В  
СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

---

---

Уровень образования и его доступность является одним из основных и важных показателей качества и уровня жизни населения. В Швеции образование и образовательная политика являются важной составной частью общей государственной политики. Грамотные, хорошо образованные профессионалы в самых разных сферах жизни и деятельности – основа экономики и общества. Признание права на образование обязывает государство предоставлять возможности для его получения всеми гражданами. Другими словами, в Швеции существует государственное обеспечение образования, в первую очередь, школьного. В политических кругах есть понимание важности поддержания хорошего уровня и качества среднего и высшего образования, что необходимо для успешного будущего социально-экономического и политического развития страны. И одной из главных задач государства, в том числе в образовании, провозглашается создание равных стартовых возможностей для всех детей, независимо от происхождения, вероисповедания, социально-экономического положения и т. д.

Образовательная политика и система образования – важная часть не только социально-политической стратегии в целом, но и государственной семейной политики – *familjepolitik* (поддержка детей и семьи) в рамках провозглашенной политики достижения равенства на рынке труда и гендерного паритета в обществе.

Система образования в Швеции представляет важную составную часть общей концепции «государства всеобщего благо-

состояния» – *welfare state* или социального государства, одной из целей которого является достижение «консенсуса между политическими и социальными силами по стратегии развития», отказ от крайностей и тесное взаимодействие социально ориентированных проектов с инновационными направлениями развития<sup>1</sup>.

Шведское государство в своей деятельности стремится к обеспечению определенного уровня социального благополучия и регулированию социально-экономических процессов в стране, что становится возможным при существующих давних традициях политического диалога и распределении полномочий между центральными и низовыми – коммунальными и муниципальными – органами власти. Забегая вперед, отметим, что финансирование школ и контроль за их деятельностью на низовом уровне осуществляют именно коммунальные органы управления. Другими словами, – на высшем государственном уровне определяются общие цели и задачи образования, разрабатываются программы и учебные планы. Конкретный контроль за реализацией учебных программ и работой школ возложен на низовые, коммунальные власти, на территории которых они находятся.

Государство берет на себя финансирование образовательной политики и образовательных программ. Обучение в общеобразовательных средних школах, также как и питание, и занятия в различных кружках бесплатны. Небольшая плата (зачастую почти символическая) может взиматься в дошкольных учебных заведениях. Существующая гибкая система тарифов по оплате дошкольных учреждений дает возможность семьям с низким доходом практически ничего не платить. Семьи с более высоким доходом платят незначительные суммы.

Конечной целью курса полного среднего образования в Швеции является приобретение молодыми людьми профессиональных знаний и навыков для последующей трудовой жизни и

участия на рынке труда. Оно включает обучение в обязательной девятилетней школе и в гимназии – последней ступени полной средней школы. Различные профессиональные навыки молодые люди приобретают, обучаясь в специализированных гимназиях. Надо особо подчеркнуть, что всеми преимуществами бесплатного дошкольного, обязательного среднего и профессионального образования в равной мере пользуются все дети и подростки соответствующего возраста.

Вопросы состояния и развития дошкольного и школьного образования в современной Швеции приобретают особое значение в контексте современных социально-экономических процессов. Начиная с 1980-х гг., периода массового притока в Западную Европу мигрантов-беженцев из различных регионов мира, Швеция превратилась из монокультурной страны в многокультурную<sup>2</sup>. Эти люди попали в Западную Европу из Ирана, Ирака, Ливана, Сирии, Турции, Эритреи. Несколько позже, в 1990-е гг., появились беженцы из Сомали, Косова, некоторых государств Восточной Европы.

В настоящее время население Швеции насчитывает около 9,5 млн. чел., из которых около 2 млн. составляют дети и молодые люди в возрасте до 18 лет, около 20 % населения – переселенцы из других стран<sup>3</sup>. Основная масса детей и подростков живет с обоими родителями, которые состоят в официально зарегистрированном браке или в такой, признанной в Швеции форме брака, как совместное проживание без юридического оформления (*samboende, sambo*). Около одной трети детей живет с мачехой или отчимом. Каждый пятый ребенок (около 14 тыс.) «имеет иностранные корни в другой стране» (по шведской терминологии. – Е.С.). Это означает, что хотя бы один из родителей – нешведского происхождения или сами дети родились где-то еще, но не в Швеции, и являются усыновленными – *adopted*). Боль-

шинство таких детей, которые или сами или их родители родились за границей, – из Ирака, Сомали, Польши или Таиланда.

В Швеции существуют сильные законодательные гарантии защиты прав детей и на эти цели расходуются значительные суммы из собираемых налогов. Также существует большое количество разных организаций, куда дети, подростки, молодые люди могут обратиться, когда они находятся в затруднительном положении или нуждаются в помощи. Такие организации обеспечивают поддержку через телефонные линии помощи, чаты и электронную почту путем консультаций молодых людей, находящихся в трудных жизненных ситуациях.

Законодательно установлено равное право на образование для всех детей и подростков, независимо от пола, места проживания, обстоятельств социально-экономического характера. Подчеркнем еще раз, что обучение детей в школах системы обязательного среднего образования (равно как и питание для всех школьников) бесплатное; дошкольные и высшие учебные учреждения частично финансируются государством.

Еще с XIII века в Швеции существовали различные типы школ, в т. ч. церковные, монастырские, городские. В XV веке был основан старейший Уппсальский университет, а в первой трети XVII века была основана первая в стране гимназия. В 1842 г. по решению шведского парламента-риксдага было введено обязательное четырехлетнее бесплатное образование во вновь учрежденных «народных школах». С 1880-х гг. народные школы стали шестилетними, с 1930-х гг. – семилетними, а в 1950-е гг. – восьмилетними. С 1972 г. введено обязательное девятилетнее образование<sup>4</sup>.

Несмотря на давние исторические традиции в Швеции сейчас практически отсутствует домашнее обучение в любом виде. Основная часть детей обучается в общеобразовательных школах по единым государственным программам. По единым же, но

специально разработанным образовательным учебным программам (*särskola*) проходят обучение и в существующих немногочисленных специальных школах (*specialskola*) дети с нарушениями слуха и речи, зрения, а также с интеллектуальным отставанием. Также в Швеции нет общеобразовательных школ со специальным религиозным обучением (за исключением воскресных школ) и нет надомного, домашнего обучения детей, связанного с религиозными или какими-либо другими (помимо здоровья) причинами.

В Швеции насчитывается около 4800 общеобразовательных школ, из которых почти 4200 – муниципальные<sup>5</sup>. Существует некоторое, довольно незначительное, число частных школ. Есть также некоторое количество специальных школ, которые входят в систему обязательного среднего образования. Это, в первую очередь, саамские школы и, как отмечалось выше, спецшколы (*specialskola*), для которых существуют особые учебные программы.

Система образования в Швеции в целом предусматривает различные виды и уровни общеобразовательной подготовки, которые зависят от возраста, потребностей и индивидуальных предпосылок детей. Цели и задачи дошкольного образования, групп продленного дня, обязательного и полного школьного образования были установлены риксдагом Швеции в Законе об образовании от 1991 г. По этому закону государство передало ответственность за обеспечение школьного процесса на всех его стадиях органам муниципального и коммунального самоуправления. Это означает, что граждане сами могут оказывать прямое и непосредственное влияние на образовательный процесс.

Шведский закон об образовании гласит, что все дети и молодые люди должны иметь равный доступ к образованию, независимо от пола, места жительства, любых социальных или экономических факторов. Система обязательного среднего образования в Швеции включает в себя детские сады и дошкольные уч-

реждения, основную ступень общеобразовательной школы (по девятый класс включительно) и гимназии (или верхнюю ступень, полный курс средней школы). Школьное обучение обязательно для всех детей в возрасте от 7 до 16 лет. Дошкольные учреждения рассчитаны на детей в возрасте от одного года до пяти лет. Причем, муниципалитеты обязаны выделить в них места тем детям, у которых родители работают или учатся. По данным на 2008 г., к примеру, 85 % детей в возрасте от одного года до пяти лет посещали муниципальные дошкольные учреждения или семейные детские сады. После окончания неполной средней школы все учащиеся имеют возможность перейти для обучения на старшую – гимназическую ступень полной средней школы (это относится и к детям с ограниченными возможностями).

С 2006 г. в стране стал действовать закон, запрещающий дискриминацию детей и учащихся по полу, этнической принадлежности, религиозным убеждениям, функциональным ограничениям и другим личностным особенностям. В Швеции существует специальный омбудсмен (назначаемое должностное лицо парламента), осуществляющий контроль за соблюдением законов против дискриминации и (*Diskrimineringsombudsmannen, DO*). Практически каждое учебное заведение имеет свой собственный план работы в этом направлении, в выполнении которого участвуют наряду с учителями учащиеся и родители<sup>6</sup>.

С октября 2008 г. в организации дошкольного и школьного обучения Швеции произошли изменения. Системой школьного образования теперь занимаются три государственных органа: Государственная школьная инспекция (*Skolinspektionen*), Государственное управление среднего образования (*Skolverket*) и Государственное управление специальной педагогики и школ для учащихся с особыми потребностями (*Specialpedagogiska skolmyndigheten*). В сферу деятельности школьной инспекции входит про-

ведение регулярных проверок качества обучения по всей стране, а также контроль за соблюдением закона о запрете дискриминации и различных форм обращения с детьми и учащимися, которые унижают их достоинство.

Государственное управление среднего образования занимается распространением информации и новых знаний в образовательной сфере, а также распределением и контролем за использованием государственных ассигнований и грантов. В сферу деятельности Государственного управления специальной педагогики входит работа с детьми, подростками и взрослыми, а также школами для детей, имеющих специальные (особые) потребности из-за функциональных ограничений. Основной целью деятельности этого управления является создание для таких детей, подростков и взрослых равных со всеми возможностей для развития личности и получения образования.

Наряду с обычными общеобразовательными школами работают и т. н. «свободные» школы и гимназии (*friskolor*). Среди таких учебных заведений можно назвать конфессиональные школы, музыкальные и языковые школы и гимназии. Также есть специализированные школы, работающие по системе Монтессори, и другие. В период 2006/2007 учебного года насчитывалось 64 конфессиональные общеобразовательные школы и 5 гимназий такого же толка, которые работали под эгидой 49 христианских общин, 8 мусульманских и 3 иудейских<sup>7</sup>. Важным принципом работы таких школ является контроль за их деятельностью со стороны муниципальных (местных) органов власти.

Муниципальные общеобразовательные школы страны получают финансирование полностью из муниципальных финансовых средств. Свободные школы также частично получают финансирование из средств муниципалитетов, но основное финансирование все же поступает от учредивших их общин и органи-

заций. В программах свободных школ мусульманских общин большое внимание уделяется изучению основ ислама, арабского, а также шведского языков. В них соблюдаются мусульманские традиции в отношении поста, молитв, еды и прочего, а в некоторых школах запрещены современная музыка и сексуальное образование молодежи<sup>8</sup>.

Принципы самостоятельного и независимого воспитания детей, принятые в шведских садах и школах, нередко встречают непонимание и даже сопротивление со стороны иммигрантских мусульманских семей, в которых традиционно существует патриархальный порядок с главенством отца семейства<sup>9</sup>. Отмечается, что наиболее заинтересованы в таких мусульманских конфессиональных школах национально-культурные общины сомалийцев и арабов. Исследователи современной этнической и миграционной ситуации в Швеции, пришли к выводу, что обучение таких детей в мусульманских конфессиональных школах значительно тормозит процесс интеграции иммигрантов в шведское общество<sup>10</sup>. Это связано, в первую очередь, с тем, что не удается донести в полной мере до них традиционные шведские демократические ценности, т. к. иммигранты зачастую живут в замкнутом мире своей общины, имея ограниченные контакты с внешним миром.

Выходцы же из Ирана, Боснии и Турции предпочитают отдавать своих детей учиться в государственные коммунальные (муниципальные) школы. Они справедливо считают, что эти школы, где совместно учатся дети шведов и иммигрантов (*инвандраге*) – самый быстрый путь для интеграции в принимающее шведское общество.

На протяжении нескольких последних десятилетий в Швеции действует общегосударственная программа по реализации Детской конвенции ООН (Конвенция ООН о правах ребенка). В 1970-е гг. Швеция была одним из первых государств, ратифици-



ровавших эту Конвенцию. В 1979 г. в Швеции были законодательно запрещены всякие телесные наказания детей.

Обучение начинается с того, что родители отдают своих детей, достигших возраста 1 год, в детский сад, который называется *förskola* (буквально – предшкола. *E.C.*) или *dagis*. Дошкольное образование воспринимается шведскими родителями как необходимая часть общего образования. По официальным данным, основная часть детей – около четырех пятых от одного года до шести лет – посещают детские сады хотя бы несколько часов в день. В шведской системе дошкольного воспитания делается акцент на воспитание у детей понимания таких демократических ценностей, как терпимость и уважение к другим, а также того, что называется гендерное равенство. Происходит это путем различных совместных игр и участия в создаваемых игровых ситуациях<sup>11</sup>. Отметим, что результаты такого гендерного воспитания можно увидеть на примере молодых шведских отцов, которые значительно чаще (по сравнению с другими странами) сидят дома и ухаживают за детьми, чаще принимают участие в домашних бытовых делах.

В 6 лет большинство детей идет в подготовительный класс, где закладываются основы для обучения и развития ребенка и его последующего обучения в школе. После этого дети поступают в начальную школу (с 1 по 3 класс), потом переходят на среднюю ступень школы (с 4 по 6 класс) и в старшие классы неполной средней школы (с 7 по 9 класс). Дети от шести до двенадцати лет имеют право на то, чтобы им был обеспечен дневной уход в доурочное и послеурочное время. Это может осуществляться в форме групп продленного дня (зачастую в самой школе). Также существуют семейные детские группы и муниципальные открытые послеурочные центры или группы продленного дня. Такова структура шведской обязательной неполной средней школы.

В старших классах неполной средней школы – с седьмого по девятый – начинается специализация обучения и создаются учебные группы. На этой ступени обязательного образования учебные предметы преподаются в течение года блоками. Ряд естественнонаучных предметов (физика, химия, биология, техника) объединены под названием *naturorientering* – ориентация в природе. Гуманитарные дисциплины (история, география, религиоведение и обществоведение) объединены в блок *samhällorientering* (ориентация в обществе).

Старшей ступенью полной общеобразовательной школы является гимназия, обучение в которой, строго говоря, не является обязательным. Однако практически все учащиеся, которые удовлетворительно закачивают неполную среднюю школу по шведскому и английскому языкам и математике, продолжают обучение в гимназии, где в течение трех лет необходимо выбрать одну из восемнадцати утвержденных образовательных программ. Двенадцать из них дают возможность получения профессиональной подготовки и навыков, что позволяет молодым людям выходить на рынок труда после окончания общеобразовательной школы уже со специальностью.

Шесть других программ позволяют молодым людям после успешного окончания школы продолжать дальнейшее обучение в высших учебных заведениях. Надо также отметить, что обучение по любой из этих восемнадцати гимназических программ дает учащимся возможность при желании впоследствии продолжить обучение в высших учебных заведениях. В каждой из программ есть восемь базовых предметов – шведский и английский языки, математика, естествознание, обществоведение, религиоведение, декоративно-прикладное искусство, физкультура и гигиена. В т. н. интегрированных гимназиях есть возможность выбора различных вариантов прохождения учебных гим-

назических программ. Существуют одногодичные профессионально ориентированные программы, двухгодичные технические программы и трехгодичные академические программы обучения. Для прохождения курса полной средней школы можно выбрать различные национальные образовательные программы – либо академическую, либо техническую, либо профессионально ориентированную. Считается, что такое дифференцированное обучение в гимназиях и получаемое молодыми людьми образование должно в максимальной степени отражать потребности рынка труда.

Те учащиеся, которые по каким-либо причинам не имеют возможности поступить на старшую ступень полной школы, могут продолжить учебу по индивидуальной программе. Это впоследствии позволит им поступить в гимназию – старшую ступень полной общеобразовательной школы для обучения по одной из государственных программ, дающих профессиональную подготовку. Около трети молодых людей в Швеции продолжают обучение в высшей школе после окончания средней. Также в Швеции традиционно популярно получение высшего образования взрослыми людьми в форме так называемых заочных корреспондентских курсов. Большинство университетов и других высших учебных заведений предлагают различные объемы и типы такого обучения. Люди могут получить высшее образования независимо от места проживания, работы, семейного положения, других социально-экономических условий жизни.

Напомним, что обучение подростков в неполной средней школе длится до 15–16 лет. После этого подростки, как правило, продолжают обучение в гимназии. Срок обучения в гимназии может быть от одного до трех лет – в зависимости от выбранной программы обучения. Учебный год делится на два семестра, весенний и осенний. Дети получают по одной неделе перерыва в за-

нятиях осенью и весной, также есть каникулы на Пасху и на Рождество и 10-недельные летние каникулы. Есть также еще несколько свободных дней в течение учебного года.

Важными принципами школьного обучения являются обязательное обучение иностранным языкам, в первую очередь, английскому (как правило, со второго класса общеобразовательной школы), естественнонаучным и гуманитарным предметам. Примерно с шестого класса, детей начинают обучать третьему языку, как правило, испанскому, французскому или немецкому.

Дети в Швеции, начиная с самого детства и детского сада, воспитываются как самостоятельные и независимые личности, которые самостоятельно принимают решения в различных ситуациях и сами несут ответственность за принятые решения. Это касается всего – от того, какой выбрать сок, что надеть в детский сад, до того, как потратить карманные деньги. В общеобразовательных школах помимо занятий в классах, серьезное внимание уделяется организации и проведению досуга детей и подростков, спортивным занятиям и активному отдыху. Дети участвуют в различных мероприятиях, организуемых учителями, пока родители на работе. Это могут быть занятия спортом или на компьютере, или домоводством. Одним из важных принципов в шведской средней школе остается совместная деятельность детей в каких-либо группах для развития навыков работы в коллективе и сотрудничества, что необходимо в будущей самостоятельной жизни. Для детей и подростков наиболее популярными занятиями в свободное время являются игра на различных музыкальных инструментах и спорт (футбол, верховая езда, хоккей, плавание и т. д.). В шведской школе ученикам не выставляют оценки за знания, что является проявлением шведского менталитета, когда не принято демонстрировать свое превосходство в чем бы то ни было, кроме спортивных достижений.

Шведская система образования предусматривает также организацию отдельных классов, в которых обучение проходит по дополнительным специальным языковым и культурным программам. Это связано с тем, что в стране, помимо коренных шведов, существуют официально признанные этнические меньшинства. Это – пять национальных (по шведской терминологии) меньшинств – саамы (коренной народ, численность от 20 000 до 35 000 чел.), шведские финны (от 450 000 до 600 000 чел., значительная часть живет в центральной Швеции в районе озера Мэларен), торнедалские финны (около 50 000 чел., проживают в основном на севере в районе Норботтена), цыгане (от 50 000 до 100 000 чел.) и евреи (около 25 000 чел.), расселенные по всей территории страны<sup>12</sup>. Представители этих пяти национальных меньшинств говорят на своих языках, которые официально признаны в Швеции – это саамский, финский, мянскиели, романи чиб и идиш.

Законодательно установлено право представителей этнических меньшинств изучать родные языки (не считая шведского), а также поддерживать и развивать свою культурную идентичность. Вследствие такой взвешенной государственной политики языки национальных меньшинств остаются сегодня востребованными и живыми языками, используемыми представителями этих этнических групп в повседневной жизни наряду со шведским. В стране существуют саамские и финские детские сады и школы, а также специальные классы, в которых цыганские дети могут изучать свой язык, культуру и историю. В Швеции также существуют шведско-финские детские сады и несколько шведско-финских свободных школ (*sverigefinska friskolor*)<sup>13</sup>. Также работает Торнедалская народная школа в Овертурнео (Tornedalens folkhögskola i Övertorneå), которая по поручению государственных органов разработала учебные веб-материалы

для желающих изучить язык мянкиеле. В рекомендациях, подготовленных шведским Институтом языка и языкового наследия (Institute för språk och folkminnen) в связи с обсуждением проблемы языков этнических меньшинств подчеркивается, что роль родного языка состоит не только в том, чтобы на нем говорили, читали и писали. Важное значение имеет также то, что этот язык оказывает влияние на формирование менталитета их носителей<sup>14</sup>.

Несколько иначе обстоят дела с изучением цыганского языка – романи чиб. К примеру, в Стокгольме в школах существует около 2000 цыганских культурных классов со своими учебными планами, в которых уделяется внимание не только шведской истории и языку, но и цыганскому языку и культуре<sup>15</sup>. Зачастую старшие ученики выполняют роль наставников для младших, а школа тесно сотрудничает с родителями школьников. Действуют учебные курсы по цыганской устной культуре, по знакомству с принципами организации традиционной цыганской жизни и кухни. Несмотря на возражения некоторых специалистов, что создание различных специализированных культурных классов (в т. ч. и цыганских) является своего рода сегрегацией и, возможно, способствует вероятной изоляции таких детей, подчеркивается практическая полезность такой работы. Исследователи считают, что обучение языку и традициям позволяет, не только сохранять живой культуру этнических меньшинств, но и востребованной ее на государственном и муниципальном уровне<sup>16</sup>. Дети, растущие в двуязычной среде, овладевают двумя родными языками – шведским и своим национальным.

Как известно, Швеция принадлежит к тем европейским странам, которые принимают наибольшее (относительно общей численности населения страны) число беженцев и иммигрантов. Так, к примеру, небольшой город Седерталье (Södertälja) с населением 60 тыс. жителей, принял в 2003 г. около 6000 беженцев,

что составляло порядка 5 % всех беженцев из Ирака, прибывших в Европу. В средствах массовой информации этот небольшой городок даже получил название «маленький Багдад»<sup>17</sup>. В соответствии с этим в Седерталье была открыта новая начальная школа, в которой созданы специальные группы для лучшей адаптации иракских детей.

В 2008 г. в Швеции попросило убежища 38 000 чел. из различных стран мира. Это т. н. «легальные мигранты», беженцы. Треть из них была размещена в пяти (из существующих почти 300) коммун страны: в трех крупнейших городах (Стокгольм, Гётеборг и Мальме), в столичном пригороде Бутчурка и уже упоминавшемся городке Седерталье (около Стокгольма). Причем, лишь 2 % беженцев, ожидающих рассмотрения своих дел (т. е. когда будет принято решение властями о предоставлении им вида на жительство или об отказе в этом), имели постоянную работу. Всего 6 % таких зарегистрированных беженцев участвовало в мероприятиях, называемых «рабочей практикой», и только пятая часть из них изучала шведский язык<sup>18</sup>. Остальные получали денежное пособие и просто ждали.

В последние годы все более громко звучат предложения общественности, чтобы беженцы получали возможность самим зарабатывать на жизнь, а не просто безразлично существовать на государственное пособие. Все чаще вызывает недовольство шведских граждан и то, что вновь прибывшие в Швецию беженцы могут достаточно благополучно жить на социальное пособие, не занимаясь никаким трудом. Такое положение дел способствует развитию социальной пассивности и нежеланию «новых граждан» искать работу, изучать шведский язык, участвовать в общественной жизни. Очевидно, что такая ситуация вызывает определенное недовольство шведов, на чьи налоги функционирует данная социальная система<sup>19</sup>.

Дети из иммигрантских семей (как граждане страны, так и те, кто только ожидает документы и разрешение на проживание), могут учиться в таких же общеобразовательных средних школах, что и шведские дети. Разумеется, для обучения необходимо владеть шведским языком. Сразу по прибытии в страну новые иммигранты имеют возможность бесплатно изучать шведский язык на курсах, где преподают сами носители языка. Существующая ныне практика совместного обучения в одних и тех же классах детей шведов и иммигрантов, сложилась не сразу. Целые районы в пригородах крупных городов заселены почти целиком иммигрантами. Под Стокгольмом это Фиттья, Тенста, Ринкебю. Готсунда и Гренбю – под Упсалой, есть такие районы в Мальме и Гётеборге. На первых порах набирались целые классы из детей иммигрантов и бывали случаи, когда для шведских детей выделялся отдельный класс. Однако в этом случае дети иммигрантов были практически изолированы от шведских, что затрудняло их интеграцию в шведское общество. Кроме того, значительная часть детей иммигрантов зачастую просто не заканчивает обязательную девятилетнюю школу, бросая занятия или не сдавая полагающихся по окончании экзаменов<sup>20</sup>. Такие молодые люди не получают никакой специальности и пополняют ряды неработающих и живущих на социальное пособие.

При сравнении т. н. «культурных классов» в общеобразовательных школах (например, цыганских) и специальных школ (саамских и финских), в которых дети из этнических меньшинств Швеции изучают родной язык и культуру, с отдельными специальными классами для детей иммигрантов (*инвандраре*, по шведской терминологии), можно сделать некоторые выводы. Становится очевидным, что в случае с созданием и функционированием культурных классов в общеобразовательных школах успешно реализуется идея сохранения и поддержания культурной иден-



тичности этнических меньшинств Швеции. Попытки же создания отдельных классов для детей-иммигрантов были признаны неудачными, поскольку такие дети практически изолированы от шведских сверстников и не имели достаточных возможностей для общения с ними, что значительно затрудняло их успешную интеграцию в шведское общество.

Сохранение культурной идентичности иммигрантов признается важной задачей в шведском обществе. Но ее решение предполагается в основном осуществлять через деятельность различных национальных культурных общественных центров, работу воскресных школ и т. д. Надо отметить, что муниципальные власти, контролирующие школьное образование, достаточно просто решают вопросы с питанием у детей иммигрантов-мусульман, в соответствии с их религиозными традициями. Просто решаются и вопросы о отдельных занятиях физкультурой для мальчиков и девочек (в соответствии с мусульманскими традициями).

Вопрос о возможной успешной интеграции иммигрантов и их детей в современное шведское общество во многом зависит от целого ряда обстоятельств. Одним из важных аргументов является то, как сами иммигранты планируют действовать дальше – остаться, «осесть» в Швеции или вернуться на родину. Не имея целей оставаться жить постоянно в принявшей их стране, даже при наличии необходимых разрешений и документов, эти люди стремятся жить замкнутыми этническими группами, сохраняя все свои традиции и образ жизни. Они изучают шведский язык зачастую только для того, чтобы не лишиться социальных пособий и поэтому практически ни они сами, ни их дети не владеют языком в достаточной степени, они пассивны в общественной жизни. Но есть и другая часть иммигрантов, которая стремится стать настоящими «новыми шведами» и при этом сохра-

нить свою идентичность – собственную религию, культуру, национальные особенности<sup>21</sup>.

Общеобразовательные школы и церковные приходы (низовое звено шведской свободной церкви) являются теми местами, где зачастую происходит воспитание молодежи в традициях терпимости и взаимного уважения к представителям разных культур. В этой работе участвует население приходов, сами прихожане. Во многом благодаря такой совместной работе жителей, представителей церкви и самих иммигрантов удастся решать конкретные бытовые проблемы жизни иммигрантов.

Сложилась и другая интересная практика по обучению молодого поколения шведов, как им избегать возможных конфликтов на религиозной и культурной почве и, в то же время не оставаться безразличными наблюдателями в случае возникновения такого конфликта. Это очень прогрессивный и позитивный опыт взаимного сосуществования представителей различных культур и религий в многокультурном обществе. Целям интеграции иммигрантов и лучшему взаимопониманию друг друга способствуют также и совместные уроки этики в некоторых школах, которые проводят шведские священники и имамы<sup>22</sup>.

Процесс адаптации, а впоследствии интеграции, мигрантов проходил в Швеции в различных формах на протяжении довольно длительного времени, начиная еще с 50-х гг. прошлого века. В то время приезжали в основном трудовые мигранты, т. е. на шведском рынке труда не хватало рабочих рук. Мигранты общались к шведской жизни, узнавали обычаи и традиции, нормы поведения, в то же время стремясь сохранить свою культуру и идентичность.

Шведское общество в целом терпимо и с пониманием относится к культурным особенностям жизни и поведения представителей других культур и религий. Так, к примеру, в одной из

коммун Смоланда (а позже – и в других областях) стали заключать соглашения между представителями мусульманских общественных объединений и руководством школ по вопросам питания, соблюдения поста и других сторон жизни учеников-мусульман. Кроме того, ученикам-мусульманам также разрешалось брать с собой в школу свои завтраки. Также была достигнута договоренность между руководством школ и представителями мусульманских общественных объединений о том, что ученики-мусульмане могут не принимать участия в школьных праздниках, связанных со шведскими христианскими традициями. Тем не менее, есть ряд принципиальных позиций, которые шведские общественные круги защищают. Это относится, в частности, к некоторым вопросам школьного обучения. В первую очередь, это касается вопросов гендерного равноправия в шведском обществе и в школе. Так, и общество и власти не поддерживают идеи создания отдельных школ для девочек-мусульманок и досрочного завершения девочками обучения в средней школе из-за раннего замужества, устроенного родителями<sup>23</sup>.

В шведской прессе стали все громче звучать утверждения о том, что «новые граждане», приехавшие в Швецию, должны признавать и уважать законы и традиции приютившей их страны, изучать язык и приспосабливаться к существующему образу жизни, не теряя своей идентичности<sup>24</sup>. Оптимальным решением, по мнению журналистов, является сохранение «новыми гражданами» своей собственной идентичности и дополнение ее шведскими традициями и правилами.

\* \* \*

Швеция на протяжении столетий оставалась в основном монокультурной страной и лишь с конца XX века стало превра-

щаться в многокультурную. Процессы налаживания взаимопонимания коренных граждан и «новых шведов» интеграции последних проходят довольно непросто. Очевидно, что шведское общество в целом нашло достаточно конструктивное решение: с одной стороны, – поступательный процесс интеграции «новых граждан», а с другой – поддержание существующих в шведской культуре традиций толерантности и диалога. Этот непростой процесс налаживания добрососедских отношений и взаимопонимания старых и новых граждан страны проходит, начиная с самого раннего возраста детей, в дошкольных и школьных учебных заведениях. Шведский опыт показывает, что политика интеграции «новых граждан», начиная с самого раннего возраста, должна проходить постепенно и поступательно, с уважением к существующим порядкам и законам принимающего общества и с возможным сохранением культуры и традиций иммигрантов. Шведская система обязательного среднего образования представляет собой важную часть традиционной шведской культуры и социально-политической стратегии страны. В процессе обучения, начиная с дошкольного уровня, у детей формируется уважение к шведским законам и правам личности, воспитывается стремление к диалогу и общественной активности, прививается интерес и уважение к иным культурным ценностям представителей других культур.

---

<sup>1</sup> См.: Социальная Европа / Под ред. М.В. Каргаловой. М., 2011. С. 300–301.

<sup>2</sup> Det Nya Sverige-Stockholm, 2002; *Borevi K. Väldfärdsstaten i det mångkulturella samhället.* Uppsala, 2002; *Välfärdedens förutsättningar. Arbetsmarknad, demografi och segregation.* Stockholm. 2000. SOU 2000: 37.

<sup>3</sup> <http://eugeo.ru>.

<sup>4</sup> Landquist John. *Pedagogisk historia*, Gleerup, Lund. 1963.

- <sup>5</sup> <http://www.sweden.se/eng>.  
<sup>6</sup> SOU, 2007:131.  
<sup>7</sup> Sveriges Wikipedia.org/wiki.religiösa\_friskolor.  
<sup>8</sup> Плевако Н.С., Чернышева О.В. Можно ли стать шведом. М., 2011.С. 232.  
<sup>9</sup> Ouis P., Roald A.S. Muslim i Sverige. Stockholm, 2003. S. 137.  
<sup>10</sup> Op. cit. S. 189.  
<sup>11</sup> The Swedish gendered studies. Stockholm, 2003.  
<sup>12</sup> Nationella minoriteter-Stockholm, 2011.  
<sup>13</sup> Det går att lära sig många språk+och det lönar sig. Stockholm, 2010.  
<sup>14</sup> Kieliviesti,Suomi ja meänkieli Ruotsissa,2011,3. S.31.  
<sup>15</sup> Romsk kraft! En inspirationsbok om vägar till utbildning ocharbete.Sthlm, 2011. S. 46.  
<sup>16</sup> Nationella minoriteter. Rättigheter och möligheter. Stockholm, 2011. S. 4.  
<sup>17</sup> <http://www.sv.r.05-06-2008>.  
<sup>18</sup> <http://www.sv.r.25-02-2009>.  
<sup>19</sup> Плевако Н.С. Политика иммиграции в Швеции как часть шведской идентичности и составляющая шведской модели // Шведы. Сущность и метаморфозы идентичности. М., 2008. С. 202.  
<sup>20</sup> Svenska Dagbladet. 17.03.2005.  
<sup>21</sup> Там же. С. 175.  
<sup>22</sup> Ouis Pernila och Roald Anne Sofie- Muslim i Sverige-Stockholm, 2003. S.131.  
<sup>23</sup> Ibid. S. 90–91.  
<sup>24</sup> Dagens nyheter. 28.09.2007.

## НАШИ АВТОРЫ

*Заринов Игорь Юрьевич* – к.и.н., с.н.с. ИЭА РАН. Сфера научных интересов: теоретико-методологические проблемы этнологии и социально-культурной антропологии, диаспоры и адаптация. Специалист в области польской этнологии.

*Кауганов Евгений Леонидович* – аспирант ИЭА РАН, специализируется в области социально-культурной антропологии Германии.

*Кучерова Ирина Алексеевна* – сотрудник ИЭА РАН, специализируется в области исландской мифологии.

*Любарт Маргарита Кемальевна* – к.и.н., с.н.с. ИЭА РАН. Сфера научных интересов: социальная антропология народов Европы, проблемы семьи и детства. Специалист в области французской этнологии.

*Мартынова Марина Юрьевна* – д.и.н., проф., зав. Центром европейских и американских исследований ИЭА РАН, зам. директора ИЭА РАН. Сфера научных интересов: социальная и культурная антропология/этнология населения Европы и России, проблемы миграций, конфликтология, поликультурное образование. Специалист в области истории и этнологии Балкан.

*Остроух Ирина Германовна* – к.и.н., с.н.с. ИЭА РАН. Сфера научных интересов: социальная антропология европейских стран, социокультурные процессы в постиндустриальном обществе, современная семья, миграционные процессы. Специалист в области германской этнологии.

*Руднев Вячеслав Валентинович* – к.и.н., с.н.с. ИЭА РАН. Область научных интересов: культура населения Европы, народный опыт освоения природы и проблема устойчивого развития общества, метеорология. Специалист в области шотландской этнологии.

*Сорокина Елена Анатольевна* – к.и.н., с.н.с. ИЭА РАН. Сфера научных интересов: история и социальная антропология Северной Европы. Специалист в области шведской этнологии.

*Устинова Мара Яновна* – к.и.н., с.н.с. ИЭА РАН. Сфера научных интересов: теоретические аспекты формирования межэтнических отношений, напряжений и конфликтов и практические подходы к их урегулированию, гражданское общество. Специалист в области латвийской этнологии.

*Фаис Оксана Давыдовна* – к.и.н., с.н.с. ИЭА РАН. Сфера научных интересов: проблемы социокультурной модернизации и традиционной правовой культуры. Специалист по этнологии Италии и стран Средиземноморья.

*Шлыгина Наталия Васильевна* – д.и.н., в.н.с. ИЭА РАН. Сфера научных интересов: этнология прибалтийско-финских народов, проблемы миграций, самосознания, адаптации и интеграции. Специалист по финской этнологии.

Научное издание.

**ОЧЕРКИ О ЕВРОПЕЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ  
И МНОГОКУЛЬТУРНОСТИ**

Отв. редактор-составитель *М.Ю. Мартынова*

Дизайн обложки Е.В. Орлова

Подписано в печать 15.12.2012 г. Формат 60x84/16  
Печать офсетная. Бумага офсетная. Гарнитура Silfaen.  
Усл. печ. л. 20,8. Усл. кр.-отт. 20,9.

Тираж 300 Заказ 17

---

Институт этнологии и антропологии им.Н.Н. Миклухо-Маклая РАН  
119334, г. Москва, Ленинский проспект 32А

---

Участок множительной техники ИЭА РАН  
119334, г.Москва, Ленинский проспект 32А, тел. 495-930-81-21