

Екатерина Колычева

Tatiana Zachar Podolinská. Marian Devotion among the Roma in Slovakia: A Post-Modern Religious Response to Marginality. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2021. 166 pp. ISBN 9783030563639.

Екатерина Колычева, факультет антропологии, Европейский университет в Санкт-Петербурге, Россия. ekolycheva@eu.spb.ru.

Книга Татьяны Захар Подолински «Marian Devotion among the Roma in Slovakia: A Post-Modern Religious Response to Marginality» посвящена изучению влияния религиозной принадлежности цыган Словакии на преодоление их маргинализованного положения в обществе. Концептуально значимым для исследования является термин «переход от периферии к центру», заимствованный автором книги из работ Виктора Тернера (Turner 1973; Turner and Turner 1978). Подолинска предполагает, что цыганам Словакии, «тихому и невидимому меньшинству» (с. 41), может помочь перейти от социальной периферии к центру либо принятие религии национального большинства – католицизма, где особое значение имеет почитание Девы Марии, – либо переход в пятидесятничество – не столь популярное в сравнении с католицизмом и отчасти стигматизированное в Словакии религиозное течение.

Представление цыган в качестве угнетенного этнического сообщества в Европе является распространенным топосом в академической литературе и нередко воспроизводится в контексте обсуждения политики Европейского Союза (ЕС) 2000-х годов относительно национальных меньшинств. По замечанию Елены Марушиаковой и Весселина Попова (Marushiakova and Popov 2013), статус цыган как угнетенного сообщества закрепился в цыгановедческих исследованиях (Romaní studies), где доминируют либо экзотизирующие (если цыгане признаются уникальным и своеобразным сообществом), либо маргинализирующие (если цыгане признаются ущемленными в социальном плане и нуждающимися в постоянной государственной заботе и защите) точки зрения на положение цыган Европы. Как пишет Питер Вермеерш, «наиболее важным препятствием, мешающим политическому развитию цыган, является то, как “цыганская проблема” формулируется и воспроизводится в обществе» (Vermeersch 2002:98). Как отмечает автор рецензируемой книги, «постмодернистские общества все еще работают с концепцией приписывания коллективных идентичностей, классифицируя людей по группам, которые, как предполагается, имеют определенные общие характеристики и даже предрасположенности» (с. v). Ангела Коци обращает внимание на формирование образа цыган как культурно «иных» во Франции и Италии вследствие распространения расистских дискурсов и политики неолиберализма, чему также способствует использование термина «кочевничество» (KócszÉ 2017). Отдельное место в академических статьях занимает разговор о корректном использовании этнонимов в отношении цыган для избежания расистских коннотаций – «цыгане» (*gypsy/tsigane* или *tsygane*) или «рома» (*roma/romani*) (Lemon 2000; Liégeois 1994 и др.) В Словакии на официальном уровне принят этноним *roma*, обладающий менее

окрашенной семантикой, нежели *cigáni*, однако последнее все еще используется как эмический этноним (с. 47–48).

Несмотря на то, что политика ЕС по улучшению социального положения национальных меньшинств повлияла на жизнь цыган Словакии, пишет Подолинска, они чаще, по сравнению с национальным большинством, сталкиваются с дискриминацией. Автор приводит в пример черты «мейнстримного образа» цыган, продуцируемого в том числе СМИ: «негативное отношение цыган к работе, их злоупотребление мерами социальной поддержки и жизнь за счет социальных пособий, высокий уровень рождаемости, неподобающее сексуальное поведение (включая инцест), плохая гигиена, низкий уровень образования, сниженные интеллектуальные способности и высокий уровень преступности» (с. 46).

В академической литературе распространено представление об адаптивном характере цыганской религиозности при сохранении культурной специфичности: цыгане принимают вероисповедание той социальной группы, с которой чаще всего взаимодействуют (Slavkova 2014). Это обобщение, как демонстрирует автор рецензируемой книги, разбивается о конкретный социологический и антропологический материал. Так, в Словакии наиболее распространен католицизм (с. 48), однако благодаря протестантским миссиям, работавшим среди цыган в 2010-х годах (с. 53), все большую популярность у них приобретает пятидесятничество, которое, впрочем, обладает пока статусом маргинализованного религиозного течения в глазах католического большинства. Для исследования Подолински наиболее важным является акцент на развитии постмодернистской (синонимично в данном контексте с «постсоциалистической») религиозности цыган «традиционного»¹ (то есть католического) вероисповедания, продуктом которого выступает этнизированный культ Девы Марии Семи печалей. Этот феномен автор концептуализирует как попытку обрести цыганами «маргинальную центральность» в процессе «самоцентрализации» (с. v, vi). Новые пятидесятнические церкви, в свою очередь, нивелируют этническую подоплеку цыганской религиозности, предлагая взамен протестантскую идентичность. В поисках ответа на вопрос о возможных религиозных средствах преодоления маргинального статуса цыган Подолинска использует «мультифрактальные линзы, сочетающие макро- и микроперспективы» (с. vii). Имеется в виду оперирование статистическими данными из общедоступных источников; самостоятельно собранные в 2003–2019 годах среди цыганских общин румунгро², в том числе в поселениях *осада*³, этнографические материалы (причем преимуществен-

¹ Приверженность католицизму среди цыган Подолинска называет «традиционной» религиозностью в смысле ее глубокой укорененности в католицизме и «сосредоточенности вокруг христианских трансцендентных фигур Бога, Иисуса и Девы Марии» (с. 57). В этом смысле «нетрадиционной» религиозностью является обращение в пятидесятничество.

² На территории Словакии проживают несколько этнических групп цыган: румунгро, словацке, унгрике, владские (румынские), синти (немецкие). Среди названных групп цыган есть дифференциация и иерархия, определяющая отношения между представителями разных этнических общностей (с. 47).

³ *Осада* – по определению автора книги, «сегрегированные и социально изолированные сельские поселения с ограниченной или полностью отсутствующей инфраструктурой» (с. 46).

но это материалы, собранные у цыган-католиков, – автор работала всего в нескольких протестантских общинах) (с. 56); исторические данные о положении цыган в Словакии, почитании Девы Марии и пр. Впрочем, в некоторых случаях источниковедческая база исследования вызывает вопросы: например в цифровом варианте книги присутствуют ссылки на статьи из «Википедии» (с. 6–10).

Рецензируемая книга разделена на четыре главы. В первой, исторической главе «Следы Марии в современном мире» Подолинска описывает древние общемировые аспекты почитания Девы Марии. Здесь автор рассматривает эту традицию как особенно важную для «угнетенных» народов, этнизирующих Богоматерь (Ченстоховская Дева Мария, Гваделупская Дева Мария) и использующих ее образ при нациестроительстве, а также как один из аспектов формирования постмодернистской религиозности в постсоциалистических странах. Подолинска утверждает, что некоторые древние аспекты образа Девы Марии (например то, что культ древнейших женских божеств, а значит и Девы Марии, часто связан с цветами, целебными источниками, небесными светилами и пр.) находят отражение в современном ее почитании: «Ее статуи и изображения продолжают плакать и кровоточить. Она продолжает являться местным жителям, вызывая чудесные исцеления и солнечные чудеса» (с. 17). Подолинска описывает пройденный Девой Марией⁴ путь от «периферии» к «центру» – через периоды атеизма, «либерализма, детрадиционализацию и секуляризацию западных обществ» (с. 1) – и превращение в покровительницу угнетенных сообществ.

Во второй главе «Цыганское христианство в Словакии: религиозность тех, кто находится на периферии» Подолинска в общих чертах описывает словацкое почитание Девы Марии, которое было утверждено в стране в качестве символа национальной идентичности в начале XX века, а также развитие цыганского культа этнизированной Девы Марии Семи печалей. Подолинска отмечает, что почитание Девы Марии в Словакии было развито еще со времен миссии Кирилла и Мефодия, об этом свидетельствуют и многочисленные храмы, посвященные Богородице, и многие записи чудес и исцелений. Словаки «присвоили» венгерскую Деву Марию Семи печалей, превратив ее в собственный национальный символ. Это было продиктовано потребностью в формировании национальной идентичности после длительного периода притеснений со стороны венгров (в том числе в процессе мадьяризации⁵ после создания Австро-Венгрии) (с. 43). По словам автора, словаки позаимствовали у венгров почитание Девы Марии, а цыгане переняли его у словаков, совершив тем самым еще один цикл этнизации культа.

В двух заключительных главах анализируется собранный автором книги этнографический материал. В третьей главе «Почитание Девы Марии среди цыган в Словакии: этнизированная и инкультурированная Дева Мария» автор на мате-

⁴ Точнее было бы сказать, что не сама Богоматерь прошла какой-то путь, но менялся контекст ее почитания, однако для Подолински крайне важным является придание агентности Деве Марии.

⁵ Мадьяризация – распространение венгерского языка и культуры на невенгерские страны, в том числе на Словакию, наиболее активный период этого процесса пришелся на середину XIX – начало XX века.

риалах своей этнографической работы в поселениях *осада* (и не только) описывает стратегии «присвоения» Девы Марии, а также материальный аспект религиозности цыган. В финальной главе «Явления Марии среди цыган: От периферии к центру» Подолинска дополняет картину религиозности цыган в Словакии примерами, описывающими их обращение в пятидесятничество в постсоциалистический период.

Ключевой парадокс, сформулированный Подолинской в отношении религиозности цыган и в связи с их маргинализированным статусом, заключается в том, что «традиционное цыганское христианство» на самом деле не вызывает одобрения среди католического большинства, поскольку для этого «цыганского варианта» характерны верования, не соответствующие догматам церкви (с. 64–66). Понятие «традиционной» религиозности цыган, используемое автором, дополняется и культурно-специфичными чертами, которые нельзя назвать исконно христианскими: имеются в виду разного рода магические практики, гадания, вера в ходячих покойников и пр. Подолинска также приводит многочисленные примеры домашнего почитания Девы Марии, в частности, включая в текст фотографии статуй и изображений Богородицы в домах своих информантов. Домашнее почитание связано с отсутствием в общении с Богородицей необходимости «посредничества» со стороны «привилегированного» католического священства. Дева Мария наделяется агентностью, привязывающей ее к домашнему обиходу каждой конкретной семьи: «она наблюдает и контролирует все, что происходит в доме, включая процессы приготовления и подачи пищи, просмотра телевизора, прослушивания музыки, сна и занятий любовью» (с. 89). Автор зафиксировала случаи, когда цыгане сознательно подчеркивали разницу между «их Марией» и общепринятым католическим образом Марии как вербально («Она не белая», «Она выглядит по-другому» и т. д.), так и невербально (предназначенные для продажи статуи Марии были скопированы цыганами и окрашены в коричневый цвет).

Вместе с этим в книге подчеркивается наличие стереотипов о нестабильном, адаптивном, при этом консервативном и домашнем «цыганском христианстве»⁶ (с. 52), внецерковности и адогматизме цыган (с. 49–52). По результатам работы среди общин румунгро, Подолинска пишет, что цыгане выступают как периферийные христиане, так как христианские общины и священнослужители часто их игнорируют, не принимают. Это касается в особенности тех, кто живет в поселениях *осада*. При этом румунгро празднуют католические праздники, совершают паломничества к святым местам, но, по словам автора, не принимают некоторые из церковных догматов (например воскресение из мертвых), поскольку это противоречит цыганской вере в ходячих покойников. Тезис об исключенности цыган из католической приходской жизни в книге не подтвержден сведениями, полученными от нецыганского окружения. Между тем такой акцент позволил бы избежать некоторой односторонности повествования. Вообще этнографический материал в

⁶ Подолинска пишет о «цыганском христианстве» следующее: «Концепция цыганского христианства в Словакии – это воображаемая научная проекция, которая была намеренно создана для того, чтобы отразить природу изменчивого и сложного процесса присвоения цыганами основной религиозности» (с. 56).

книге в большинстве случаев преподносится так, что возникает представление о гомогенности словацких цыганских сообществ (напомню, что этнографическая работа проводилась исключительно среди общин румунгро), границы между которыми, будучи обозначены лишь номинально, построены исключительно на субэтнических или религиозных признаках. Надо отметить, что пятидесятнические церкви, хотя и предлагают цыганам выход из порочного круга маргинализации путем принятия нового вероисповедания (поскольку старое, «традиционное» крепко связано с их «периферийностью»), сами занимают пограничное положение в словацком обществе. Религиозная идентичность, предлагаемая пятидесятническими миссиями, построена на «внутренней этнической эмансипации цыган» и повышает «их метагрупповое самосознание» (с. 144), выступая с критикой главных «столпов» католической веры: «а) культа Девы Марии; б) антропоморфизма («идолопоклонства») – выражается в религиозном декоративизме цыганского дома (святые углы, домашние алтари и почитание святых изображений); в) устойчивой веры в ходячих покойников – мулос» (с. 142–143). Соответственно пятидесятнические церкви лишают Богоматерь «божественности», возвращая это свойство Святому Духу.

Этот парадокс в книге наиболее ярко иллюстрируют примеры нескольких попыток этнизации Девы Марии. Грета, католичка, имеющая неопротестантское образование, назвала Деву Марию «шоколадной», противопоставляя ее «белой» Марии католического большинства и при этом избегая расистских коннотаций, заключенных в словах «черная» или «коричневая» (с. 113–114). Такой эпитет Дева Мария получила по приписываемым ей этническим чертам, свойственным цыганам: смуглая кожа, темные волосы и т. п. Вторая участница исследования, Кристина – католичка из другого поселения (*осада*) – рассказывала автору о своей «миссии» среди местных цыган: она стремится приобщить их к регулярному посещению церкви и отказу от «совершения “неортодоксальных” религиозных ритуалов и магических практик перед сакральными изображениями дома (принятие клятв, обетов, проклятий, чрезмерная молитва, занятия черной и любовной магией и т. д.)» (с. 117). Кристина также описывала неоднократные видения «шоколадной» Девы Марии. Автор отмечает: «по иронии судьбы обе этнически темнокожие Девы Марии еще не получили признания со стороны более широких местных цыганских общин. У Девы Марии, изображенной Кристиной, было цыганское лицо, но Ей недоставало самого главного – цыганского сердца. Этой этнической транскрипции Марии не хватало культурного перевода, и поэтому она была отвергнута местными цыганами» (с. 117). Как поясняет Подолинска, недоверие к видениям Кристины было связано в том числе с тем, что для их интерпретации она обратилась к священнослужителям «белых» церквей. Что касается Греты, то она «не смогла передать свой религиозный энтузиазм и зажечь общую искру эмансипации цыган широкому сообществу» (с. 118) из-за того, что была косвенно причастна к пятидесятничеству.

Книга завершается обозначенной в самом начале интригой: «Можем ли мы ожидать формирования словацко-католической волны цыганского эмансипационного движения под знаменем Девы Марии, строящей нарратив метаэтнической

группы цыган на религиозном, то есть католическом, уровне? . . . Или можно скорее ожидать, что вместе с растущей неопротестантской и пятидесятнической миссией среди цыган в Словакии . . . ослабнут позиции Девы Марии?» (с. 145). Сопоставляя этнизацию культа Девы Марии цыганами Словакии с другими примерами «национализированных» святых (Фатимской, Лурдской и другими богородицами), книга в сущности строится на предположениях о возможных вариантах перехода цыган от «периферии» к «центру». Однако автором выбрана лишь одна из возможных линий – религиозная. Между тем рефлексия самих участников исследования по поводу их пограничного социального статуса и возможных стратегий преодоления этой ситуации не представлена в работе в полной мере, ценность исследования, как кажется, в другом: академические работы, затрагивающие вопросы религиозности цыган в Европе и исследующие вернакулярную религиозность цыган, до сих пор весьма немногочисленны. Большинство работ лишь воспроизводят обобщенные недоумения относительно статуса цыган в обществе и «приспособленческого» характера их религии. Рецензируемая книга представляет собой совсем иной пример: в ней совмещаются материалы длительного этнографического исследования и скрупулезная работа с историческими источниками, в результате чего вырисовывается весьма правдоподобный контекст жизни одной субэтнической группы цыган в Словакии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Kóczé, Angéla. 2017. "Race, Migration and Neoliberalism: Distorted Notions of Romani Migration in European Public Discourses." *Social Identities* 24(4):459–473. <https://doi.org/10.1080/13504630.2017.1335827>.
- Lemon, Alaina. 2000. *Between Two Fires: Gypsy Performance and Romani Memory from Pushkin to Post-Socialism*. Durham, NC: Duke University Press.
- Liégeois, Jean-Pierre. 1994. *Roma, Gypsies, Travellers*. Strasbourg, France: Council of Europe Publications.
- Marushiakova, Elena, and Vesselin Popov. 2013. "Between Exoticization and Marginalization: Current Problems of Romani/Gypsy Studies." *Behemoth* 4(1):51–68.
- Slavkova, Magdalena. 2014. "Prestige and Identity Construction among Pentecostal Gypsies in Bulgaria." Pp. 59–72 in *Romani Pentecostalism: Gypsies and Charismatic Christianity*, edited by David Thurfjell and Adrian Marsh. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Turner, Victor. 1973. "The Center out There: Pilgrim's Goal." *History of Religions* 12(3):191–230.
- Turner, Victor, and Edith Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspective*. New York: Columbia University Press.
- Vermeersch, Peter. 2002. "Ethnic Mobilisation and the Political Conditionality of European Union Accession: The Case of the Roma in Slovakia." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 28(1):83–101. <https://doi.org/10.1080/13691830120103949>.