

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Інститут української археології та джерелознавства
ім. М. С. Грушевського

НАУКОВІ ЗАПИСКИ

*Збірник праць молодих вчених
та аспірантів*

Том 15



Київ 2008

ББК І 90

Засновник: Інститут української археографії та джерелознавства
ім. М. С. Грушевського НАН України.

Рік заснування: 1996.

Тематичний випуск: Роми України: із минулого в майбутнє (до Ромської
Декади Європи 2005-2015).

Редакційна колегія

П. С. Сохань (відповідальний редактор),

Г. В. Боряк, В. А. Брехуненко,

Д. В. Бурім (відповідальний секретар),

І. Б. Гирич, М. М. Капраль,

О. О. Маврін (заступник відповідального редактора),

В. І. Мільчев, Н. І. Миронець, Ю. А. Мицик, В. І. Наулко,

О. В. Павлюченко, Ю. А. Пінчук, В. І. Ульяновський

*Затверджено до друку рішенням
Вченої ради Інституту української археографії
та джерелознавства ім. М. С. Грушевського
Національної академії наук України*

© Інститут української археографії
та джерелознавства ім. М. С.
Грушевського НАН України, 2008
© Автори статей, 2008

З М І С Т

Наулко В.І., Зіневич Н.О. (<i>Київ, Україна</i>) Вступне слово	10
Бачинська О. (<i>Одеса, Україна</i>) Цигани-козаки: перебування циган Бессарабії в Дунайському козацькому війську	16
Бєліков О. (<i>Донецьк, Україна</i>) Державна політика стосовно циган України: історія і сучасність	24
Бєссонов Н. (<i>Москва, Россія</i>) Игры детей и молодежи в цыганских кочевых таборах	57
Бєссонов Н. (<i>Москва, Россія</i>) Нарративные источники как один из информационных ресурсов цыгановедения	73
Величко Т. (<i>Київ, Україна</i>) Етнографічні музейні дослідження традиційно-побутової культури “кримських циган” кінця ХІХ – початку ХХІ ст.	95
Воронко О. (<i>Чернігів, Україна</i>) Матеріали загальних переписів населення 1959-2001 рр. як джерело вивчення ромів України: етнодемографічний аспект проблеми	108
Гельбїг А. (<i>США</i>) Між наукою та проблемами захисту прав ромів: куди зникає об’єктивність в ромознавчих дослідженнях?	120
Григоріченко П. (<i>Київ, Україна</i>) “Десятиліття ромської інтеграції в Європі 2005–2015” та План дій України щодо приєднання до нього	124
Гринєвич О. (<i>Миколаїв, Україна</i>) Роми України і Миколаївщини	136
Джорджевич Д. (<i>Ниш, Сербія</i>) О чём ромология должна бы позаботиться?	146
Данїлкін О. (<i>Бїла Церква, Україна</i>) Культурно-антропологічна ідентифікація циганів України	155
Duminiца I. (<i>Moldova</i>) The Educational Process of the Roma Community in the Republic of Moldova	162

Заатов І. (<i>Симферополь, Україна</i>) Крымскотатарские цыгане «чингенелер» глазами путешественников XVI–XIX вв., в контексте эволюции крымскотатарской народной музыки	171
Заатов І. (<i>Симферополь, Україна</i>) Публикация Ваджип оджа “Материалы по этнографии и истории крымских цыган”.	189
Зіневич Н. (<i>Київ, Україна</i>) Цигани в дослідженнях українських архівістів кін. XIX – поч. XX ст.	212
Іваненко Ю. (<i>Херсон, Україна</i>) Пропозиції щодо підвищення рівня освіти і збереження культури в рамках комплексної державної програми підтримки ромів України	223
Івашків Г. (<i>Львів, Україна</i>) Цигани і Гуцульщина крізь призму розписів у кераміці	232
Йованович Д. (<i>Белград, Сербія</i>) Мимикрия цыган Сербии – как последнее прибежище	245
Курочкін О. (<i>Київ, Україна</i>) Карнавальні “цигани”: етнічний стереотип і обрядова маска	255
Левыкин В. (<i>Київ, Україна</i>) К вопросу о национальном составе вермахта	270
Марушиакова Е., Попов В. (<i>Софія, Болгарія</i>) Идентичности цыган/рома в новом европейском контексте (ситуация в Восточной Европе)	275
Марчук Е. (<i>Мерефа, Україна</i>) Цыгане и протестантизм	299
Махотина И. (<i>Тверь, Росія</i>) Устный репертуар русских цыган по материалам архива семьи Панковых	315
Навроцька Є. (<i>Ужгород, Україна</i>) Особливості вивчення історії ромів Закарпаття в шкільному курсі	327
Наулко В. (<i>Київ, Україна</i>) Етнічна ідентифікація і статистичний облік ромів України	335
Омельчук Д. (<i>Сімферополь, Україна</i>) Доля ромів Криму, засуджених за політичними мотивами в 30-40 роки XX століття	344
Павлюченко О. (<i>Київ, Україна</i>) Архівне джерело про сербських ромів на теренах України (початок XX ст.)	349
Песчаний О. (<i>Київ, Україна</i>) Цигани і Швейцарія	353
Семілетко В. (<i>Біла Церква</i>) До питання про лексичні особливості сервітського діалекту мови ромів України	359

Смирнова-Сеславинская М. (<i>Москва, Россия</i>) Культурная матрица проторомов как фактор формирования ромской этнической субкультуры и проблемы социализации цыган в России	364
Slavkova M. (<i>Sofija, Bulgaria</i>) A Critical View of Contemporary Romology: Employing the Evangelical Sources	385
Старков В. (<i>Київ, Україна</i>) До питання про ігрову культуру циган	394
Стьопченко Е. (<i>Київ, Україна</i>) Німці-колоністи та “сусіди” – цигани в поліетнічному оточенні півдня України наприкінці XVIII – XIX століття	402
Тодорович Д. (<i>Ниш, Сербия</i>) Пути протестантизации ромов в Сербии	419
Торопов В. (<i>Иваново, Россия</i>) Язык и фольклор крымских циган (результаты некоторых исследований автора)	428
Тяглый М. (<i>Киев, Украина</i>) Палачи – жертвы – наблюдатели: нацистская антицыганская политика в оккупированной Украине и позиция местного населения (на примере Крыма): методологические замечания	437
Федорова О. (<i>Ужгород, Україна</i>) До питання забезпечення рівного доступу ромської молоді до освіти і охорони здоров'я з метою успішної інтеграції в українське суспільство	459
Цветков Г. (<i>Москва, Россия</i>) История и социальное развитие цыган-ловарей	471
Черенков Л. (<i>Москва, Россия</i>) Цыганская диалектология в Украине. История и современное состояние	489
Шановал В. (<i>Москва, Росія</i>) Переоцінка внеску українського циганського діалекту до російського злодійського жаргону у світлі критики сумнівного джерела 1927 р.	504
Явір В. (<i>Київ, Україна</i>) Ксенофобія у ставленні до ромів	517
Додаток. Проект Національний план дій України в рамках “Десятиліття ромської інтеграції у 2005–2015 роках”	523
Про наших авторів	555
Ілюстрації	564

ВСТУПНЕ СЛОВО

Нині набирає оберті тенденція світового співтовариства по створенню для національних меншин необхідних умов для саморозвитку та самоорганізації. Останні десятиріччя тема ромської меншини є однією із “знакових” складових політики Ради Європи та Євросоюзу по забезпеченню рівноправ’я національних меншин. Неприятливі умови розвитку ромського етносу, зокрема політика прямої чи завуальованої денационалізації та соціально-економічної дискримінації, які проводилися щодо ромів в минулому призвели до маргінального статусу цієї меншини в світі в цілому, і в Україні зокрема.

Роми не мають власної етнічної території, власної державності, і тривалий час мешкають в різних країнах, що визначило їх міжнародно-правовий статус, як транснаціональної меншини. Тому збереження етнокультурної самобутності народу рома, можливе лише за умови міждержавного співробітництва та на рівні спеціальних міжнародних угод.

Можна констатувати що і дотепер ромська спільнота найбільш соціально дезадаптована серед інших етнічних спільнот нашої країни, а більшість проблем ромів залишаються такими ж гострими, як і раніше.

Сучасне становище ромської спільноти в Україні вимагає негайної і серйозної уваги з боку владних структур та громадськості. Згідно останнього перепису населення 2001 р. в Україні проживає 47 917 ромів (0,1% населення України), однак моніторинг стану забезпечення їхніх прав, зокрема, щодо ромів Волинської області показав фактичну чисельність бл. 2 000 ромів – на противагу 103 особам, які фігурують у переписі; а подвірний медичний обхід 109 місць компактного проживання ромів на Закарпатті виявив 31 093 осіб, хоча перепис зафіксував 13 762 роми. Тому створення банку статистичних даних по ромам України, постає в переліку нагальних завдань співзвучних з діяльністю Ромської Декади Європи.

Участь України в заходах “Десятиліття ромської інтеграції у 2005–2015 роках” сприятиме розвитку правових засад життєдіяльності ромського етносу як національної меншини, подоланню елементів та проявів ксенофобії в українському суспільстві, забезпечить безперешкодний розвиток ромської мови, ромської культури і традицій. Будуть забезпечені умови для подальшої інтегрованості ромів до економічного культурного та політичного життя суспільства, що сприятиме соціалізації ромського населення шляхом створення умов для отримання його представниками освіти та їх відповідного працевлаштування.

Світовий досвід засвідчує, що ефективна етнополітика є однією зі складових стабільного внутрішнього розвитку країни. Залучення України до Ромської Декади стане ще одним практичним кроком з наближення вітчизняного законодавства до міжнародних нормативно-правових стандартів щодо розвитку і підтримки національних меншин, їхніх мов і культур та сприятиме подальшій інтеграції нашої держави в Європейське співтовариство.

На необхідності негайного приєднання України до заходів “Десятиліття ромської інтеграції у 2005–2015 роках” наголосила Рада з питань етнонаціональної політики при Президентові України, яка розглянула це питання 17 жовтня 2007 року.

В процесі підготовки “Загальнодержавної програми розвитку ромського народу України на 2009 – 2013 роки”, серед пріоритетних завдань визначено інтеграцію ромської громади до українського суспільства і розробка навчально-методичного комплексу посібників з вивчення мови, історії та культури ромів України.

Звернення ромської інтелігенції до наукової діяльності, тісно пов’язане з культурно-просвітницькою або літературною працею, потребує фахової підтримки розробки довідкового бібліографічного та інформаційно-аналітичного забезпечення, проведення науково-практичних конференцій.

Вирішення проблем ромської освіти не можливе без залучення до співпраці численних осередків ромської культури з науковими і освітніми установами. Основні проблеми в освітній діяльності серед ромів пов’язані з відсутністю навчальних програм, підручників, словників, довідкової літератури, фахівців (педагогів і вчених), незавершеністю кодифікації мови – романі, яка в Україні функціонує в аспекті діалектів.

Циганознавство (ромознавство) як галузь народознавства, об’єктом дослідження якої є ромська етнічна спільнота розвивається в Європі вже понад століття. Традиції його наукового дослідження нараховують понад два сто-

ліття, однак лише в останні десятиліття намітилася тенденція до осмислення ромською інтелігенцією власної історико-культурної спадщини та посилення уваги вітчизняних вчених-гуманітаріїв, державних наукових і освітніх інституцій до проблем цього етносу.

На сторінках даного збірника наукових статей розглядаються проблеми історії формування ромів, з'ясовуються сучасні питання та перспективи їхнього розвитку в Україні, визначаються перспективи наукових циганознавчих (ромознавчих) досліджень, ведеться пошук оптимальних шляхів збереження національної ідентичності, мови і культури ромської національної меншини та її гармонійної інтеграції в українське суспільство.

У наукових розвідках розглянуті проблеми формування джерельної бази циганознавства (ромознавства): проаналізовані успадковані традиції та можливості сучасної науки; запропоновані наукові підходи вирішення проблем задоволення освітньо-мовних та культурно-інформаційних потреб ромської меншини в Україні та світовий досвід; проблеми дослідження та збереження ромської мови – романі. Робочі мови конференції українська, російська, романі, англійська, тому матеріали тематичного збірника етнологічно-джерелознавчої історико-політологічної та філолого-педагогічної проблематики включають тексти усіма вищенаведеними мовами, та містять анотації трьома мовами (укр., рос., англ.).

У збірнику представлено науковий доробок вітчизняних і зарубіжних дослідників ромської історії та культури вчених-гуманітаріїв (істориків, етнологів, політологів, мистецтвознавців), викладачів, музейних працівників, ромських громадських і культурних діячів. Така тематична добірка праць широкого кола фахівців-циганологів дозволить сформулювати сучасне бачення багатьох проблем циганознавства, невирішення яких гальмує впровадження достовірних знань про циганський етнос в соціально-культурній освітній, суспільно-політичній царинах життя українського суспільства; ініціювати систематизацію інформації про історію та культуру рома України, що безумовно вплине на рівень самосвідомості представників рома, сприятиме збереженню ними власної культури, і, можливо, спонукає представників ромської інтелігенції до більш глибокої рефлексії над проблемами ромів України; створити передумови для формування української історіографії циганознавства (ромознавства) як окремої наукової дисципліни, через виокремлення різних поглядів на історію та культуру рома України і Європи в існуючому на сьогодні науковому дискурсі. Підвищення рівня проінформованості суспільства про історію та культуру ромів сприятиме посту-

повому подоланню упередженого ставлення населення України до представників цього етносу, яке не в останню чергу породжене низькою інтегрованою рома до різних сфер життя українського суспільства, шляхом поширення достовірних відомостей про історію та культуру ромів.

Проведення вперше в історії України Міжнародної циганознавчої (ромознавчої) науково-практичної конференції викликано як науковими, так і практичними потребами. Конференція має на меті самовизначитись в обрях світового вітчизняного циганознавства, й акцентувати увагу на актуальних проблемах історії, мови та культури ромів України. Довідково-бібліографічне та інформативно-аналітичне та науково-методичне забезпечення циганознавчих (ромознавчих) досліджень – найбільш актуально-прикладні проблеми.

Протягом другої половини ХХ ст. у більшості країн Європи сформувались досить потужні наукові осередки, в яких циганознавчі (ромознавчі) студії пройшли тривалий шлях від фіксації окремих відомостей про циган, через вузькофахові регіональні дослідження, до комплексного погляду на проблеми історії і культури ромського етносу. Згаданою проблемою в країнах Західної та Центральної Європи опікуються наукові та освітні циганознавчі (ромознавчі) центри. Після Другої світової війни постала низка науково-дослідних осередків, спеціалізованих архівів і музейних зібрань, що сприяло широкому суспільному резонансу, дозволило комплексно поглянути на циганознавчі (ромознавчі) дослідження в Європейському регіоні, та стимулювало інституційні процеси і включення окремих вчених-циганознавців у різноманітні форми комунікаційних відносин.

В 2006 році тематичні циганознавчі (ромознавчі) круглі столи відбулися в травні та листопаді в м. Донецьку за підтримки Держкомнацрелігій. Потребу в проведенні наукової конференції неодноразово озвучували для ЗМІ як відповідальні держслужбовці так і лідери ромських громадських організацій. Зростає увага до проблем ромознавства і в науковому середовищі в Україні.

Роми (цигани) виступають у контексті циганознавчих (ромознавчих) студій не просто як етнічна або соціальна спільнота, що підлягає об'єктивному аналізу у часі і просторі, чи не вперше актуальних рис набирає дослідження насичена емоційним психологізмом етнічної свідомості циганського етносу його історична пам'ять, що з минулого перекидається у світ надій і сподівань майбутнього, формуючи уявлення про історичну долю народу. Нині циганознавчі дослідження, досить розвинені в світі, набуваючи професій-

ного рівня, мають відіграти важливу роль у формуванні їхньої етнічної самосвідомості розвитку та збереженні національно-культурної самобутності.

Систематизація інформації про історію та культуру рома України в тематичному науковому збірнику, впливатиме на рівень самосвідомості представників рома, сприятиме збереженню ними власної культури і, можливо, спонукає представників ромської інтелігенції до більш глибокої рефлексії над проблемами ромів України, створить передумови для формування української історіографії циганознавства (ромознавства) як окремої наукової дисципліни, через виокремлення різних поглядів на історію та культуру рома України і Європи в існуючому на сьогодні науковому дискурсі. Без належного розвитку останньої, як підтвердив досвід культурно-просвітницької діяльності ромських громадських організацій останніх років, неможливо здійснювати ефективні культурно-просвітні та освітні проекти для дітей рома.

Матеріали наукового збірника конференції представляють традиції і здобутки вітчизняної і зарубіжної науки з циганознавчих досліджень в Україні.

Зокрема, конференція вважає доцільним в подальшому рекомендувати владним та науковим структурам впроваджувати такі заходи, спрямовані на:

- сприяння збереженню національно-культурної самобутності, а в подальшому – етнокультурному ренесансу ромів України через підвищення рівня задоволення їхніх освітньо-мовних, інформаційно-культурних потреб, поширення достовірних знань про ромів серед ромської інтелігенції, представників засобів масової інформації, науковців, викладачів вищих навчальних закладів, студентів, вчителів, державних службовців;
- забезпечення доступу до науково-достовірної інформації про ромів України і світу;
- розширення дослідницької бази наукових досліджень з історії та культури ромів;
- налагодження міжнародної співпраці вітчизняних дослідників ромської історії;
- подолання психологічного бар'єру у царині налагодження співробітництва між ромами-аматорами, які займаються вивченням історії і культури свого народу і професійними вченими-ромознавцями;
- налагодження співпраці між ромськими громадськими, науковими та культурними діячами в Україні та за кордоном;

- впровадження системного підходу до вирішення проблем ромської етнічної спільноти в Україні;
- залучення України до загальноєвропейських ініціатив та проєктів щодо ромів;
- сприяння популяризації циганознавчих (ромознавчих) студій в Україні;
- підвищення рівня освіти та історико-культурної свідомості серед представників ромського етносу;
- створення інформативної бази для культурно-освітньої роботи серед ромів, підготовки методичної та довідкової літератури;
- забезпечення підґрунтя для інформаційно-аналітичного підходу до циганознавчих(ромознавчих) досліджень в наукових та освітніх установах України, громадських організаціях та національно-культурних товариствах ромів;
- через поширення об'єктивних відомостей про історію та культуру ромів України сприяти формуванню толерантного ставлення до представників цього етносу шляхом популяризації наукових циганознавчих досліджень і висвітлення їх у мас-медіа.

*Член-кореспондент НАН України,
доктор історичних наук, професор
В. І. Наулко,*

*кандидат історичних наук
Н. О. Зіневич*

Олена Бачинська (Одеса, Україна)

ЦИГАНИ-КОЗАКИ: ПЕРЕБУВАННЯ ЦИГАН БЕССАРАБІЇ В ДУНАЙСЬКОМУ КОЗАЦЬКОМУ ВІЙСЬКУ

Після приєднання у 1812 р. Бессарабії до Росії на цих землях проживали дві категорії циган: кріпосні, які належали молдавським боярам, і коронні, які знаходились на становищі державних селян. У 1813 р. в області нараховувалася 221 родина коронних циган. До 1839 р. їхня кількість збільшилась і становила 1 135 родин [9, с. 608]. Поповнення відбувалось циганами-втікачами із-за Прута, звільненими циганами-кріпаками та іншими. Серед інших можна відзначити й родини циган, що переселились протягом 1810–1811 рр. до міста Ізмаїл. Голови родин давали свідчення в ізмаїльському карантині. Так, Василь Єхремів, 55 років був “обличчям смуглий, волосом сивий, очима карий, носом продовгуватий, зросту середнього”, мав він достатньо велику родину, яка складалась з дружини Станки та трьох одружених синів з дітьми. Василь поживав у фортеці Браїлів, а першого травня 1811 р. перейшов на поселення в Ізмаїл. Разом з Василем Єфремовим до Ізмаїлу з Браїлова перейшов Іони ця Єманді, 25 років, з дружиною Яною, своїми дітьми та матір’ю, братом та сестрою. Через декілька тижнів до Ізмаїлу з с. Монастирище (Добруджа) перейшла ще одна родина циган Іониці Мітула. Вона складалась з його дружини Мангль, трьох одружених братів та двох сестер. Іоница Мітул, 30 років був “обличчям смуглий, волосом чорнуватий, очима карий, носом горбуватий, росту немалого” [10, арк. 9 зв.-10; 23 зв.-24].

Розселялися коронні цигани по всій території області. За способом життя та заняттями вони поділялися на три підгрупи: *лінгурари* – “ложкарі”, які займалися деревообробним ремеслом; *урсари* – “ведмежатники”, ті, що демонстрували ведмедів у середньовіччі; *лаєши* – спеціалізувалися у ковальській справі. Керування ними здійснювала спеціальна установа – Контора коронних циган [4, с. 214].

Царська влада намагалася оселити циган на казенних землях. У 1829 р. уряд прийняв рішення про переведення усіх коронних циган на осілість. Передбачалось надати кожній родині, що осіла, по 30 десятин землі, грошову позику, збіжжя для посіву та звільнити на 4 роки від податків [4, с. 214]. Внаслідок усіх цих заходів, що проводилися в цьому напрямку, частина з них була оселена в Аккерманському повіті – у селах Фараонівка та Каїри (останнє тепер с. Крива Балка. Обидва села в Саратовському районі Одеської області). На 1832 р. – оселено 165 і 150 родин відповідно [3, с. 115–116].

Спроба примусового переведення циган на осілість виявилася не зовсім вдаюю. Причинами цього стали зміни традиційного укладу життя циган. Про це в 1837 р. досить об'єктивно доповідала Бессарабська казенна палата: “Про хліборобство ж вони всі поняття не мають, а за цим і за кочовою їх нацією, ще від предків у них, яка укорінилася, неможливо буде привчити їх до постійного життя та до польових робіт. Найкращі з них цигани, дещо навчені до землеробства, хоча з великими труднощами поселені...” [9, с. 169–170].

У наступні роки підготовка до поселення неосілих циган продовжувалася, для чого надавалося понад 11 тис. десятин землі. Ці заходи співпали зі збільшенням та розширенням Дунайського козацького війська. За домовленістю Військового відомства та Міністерства державного майна в 1838 р. коронних циган підпорядкували військовому управлінню. Мотивування було наступним: цигани “за природою прихильні до коней і найкращі коновали та ковалі”, тому вони будуть добрим поповненням у війсьکو [1, с. 42 – 43]. В дійсності, міністерства бажали позбавитися від відповідальності про “неспокійний народ” та його облаштування.

За “Височайшим повеленієм” 29 травня 1839 р. усі коронні цигани Бессарабії (кочові осілі) офіційно були зараховані до Дунайського війська. На початку 1840 р. в Бессарабії нараховувалось осілих і кочових циган усього 4 883 особи: 2 554 чоловіків та 2 329 жінок [2, с. 20; 11, арк. 104, 278]. Вже у статистичному огляді війська на 1840 р. відзначалось, що в його складі: “малоросіяни, великоруські, молдавани, болгарини та цигани”. Вже на початку 50-х років XIX ст., коли населення війська складало понад 12 тисяч чоловіків і жінок, цигани складали 22,7%, більшість складали українці – 34%, потім йшли молдовани – 27,8% і росіяни – 15,5%, значно менший відсоток складали болгарини, сербин, греки, албанці та поляки [підраховано автором за: 5, с. 145 – 155].

Що собою являло Дунайське козацьке військо до якого так несподівано приєднали циганське населення? Воно сформувалось під час чер-

гової російсько-турецької війни 1828–1829 рр., протягом якої російське командування вжило низку заходів для розширення контингенту своїх військових сил. Водночас, бойові дії похвалили надії задунайських запорожців, усть-дунайських та чорноморських козаків (Задунайські запорожці – козаки з Задунайської Січі (Добруджа, Османська імперія), які протягом 1820-х років перейшли до Російської імперії; усть-дунайські та чорноморські козаки – ті, які служили в Усть-Дунайському Буджацькому війську під час російсько-турецької війни 1806–1812 рр. та Чорноморськокозацькому війську під час російсько-турецької війни (1789–1791 рр.), які осіли в Бессарабії, Одещині та Херсонщині після російсько-турецької війни 1806–1812 рр., на створення в краї козацького війська. Їх делегація звернулася до командування 2-ї російської армії з проханням дозволити вступити до діючих військ і в червні 1828 року отримала дозвіл. Козацькі полки формувалися не лише з задунайських, чорноморських та усть-дунайських козаків, в згодом до них приєднали волонтерів з Балканських країн та Молдавії, відставних солдатів, українських і російських селян, і навіть, як зазначалось вище, коронних циган Бессарабії. Проживали дунайські козаки у станицях Аккерманського повіту Бессарабії – Акмангіт, Старокозачя, Волонтирівка, Петрівка, Михайлівка, Миколаївка, Ново-Троїцька, Костянтинівка, Фараонівка, Каїри, Миколаївка-Новоросійська (тепер у Саратському, Білгород-Дністровському, Кілійському, Татарбунарському районах Одеської області та районі Штефан Воде Республіки Молдова) [2].

В адміністративному і військовому плані Дунайське військо підпорядковувалось новоросійському бессарабському генерал-губернатору Місцеве управління здійснювалося Військовим правлінням на чолі з наказним отаманом, який призначався урядом. Військове правління поділялось на цивільну і військову частини. У станицях керівництво здійснювалось виборними станичними отаманами. Штаб і Військове правління перебувало у м. Аккерман, з 1857 р. в станиці Миколаївці-Новоросійській.

Служба тривала 30 років: 25 років – польова, 5 років – внутрішня, але козаки виконували її значно довше установленого часу. Переважна більшість козаків мала військову підготовку та бойовий досвід.

Цигани були зараховані до війська разом із землями, що відводились їм під поселення, та заснованими на них селами – Фараонівка та Каїри. На початок 1840 р. в цих селах проживало 1 381 циган: 786 осіб у Фараонівці та 595 в Каїрах [11, арк.138, 174, 278]. Для того щоб привчити “любителів бродяжити” до осілості, в циганські станиці поселяли козаків із українців

та молдаван, усього 128 осіб [20, с. 253; 12, арк. 93]. Відбувалися і зворотні процеси. Циганські родини селили в інші станиці війська. Так, протягом 1840 – 1843 рр. зі станиць втекли з родинами із Акмангіту 41 особа циган, Старокозачої – 15, Волонтирівки – 3, Ново-Троїцької – 26, Миколаївки – 24, Михайлівки – 14. Цигани розмовляли переважно циганською або молдавською мовою. Свідченням того є той факт, що в 1855 р. для зачитання маніфесту про загальне ополчення їм був потрібен перекладач [18].

Циганська частина козацтва досить суттєво відрізнялась від усіх інших його етнічних складових, яка, за виключенням військової служби, майже не мала нічого спільного в побуті з іншими групами населення. Один із сучасників цього зазначив, що “якщо б залишити циган-козаків деякий час без нагляду та надати їм свободу діяти за своїми схильностями, то вони проміняли б свої господарства на кочове життя та легку працю. Навіть військова служба не викоринить із циган природних схильностей і хоча в полках вони бувають досить непоганими козаками, але повертаючись додому швидко засвоюють старі звичаї та прихильності до лінощів і бродяжництва. Проїжджаючи влітку по станицях, можна побачити багато наметів у циганських подвір'ях та на гарманах, куди вони переселяються із хат родинами навесні і залишаються допоки холоди заженуть назад” [3, с. 121].

Зміни в традиційному укладі життя циган, що проводились бюрократичними методами, викликали завзятий опір з їхнього боку. Для циган неспроможних до землеробської праці і суворої військової дисципліни, військово-господарський побут козаків був органічно неприйнятним.

У перші ж роки, після приєднання циган до складу Дунайського війська починається їх боротьба за вихід з нього. Цигани не бажали переселятися до станиць, а ті, хто вже проживав в них, порушували порядок, за яким не мали права відлучатися без дозволу адміністрації. Навесні 1841 р. Комісія, що займалась влаштуванням коронних циган у Дунайському війську, повідомляла Бессарабському військовому губернатору про прохання 171 особи циган відрухувати їх із війська [6, арк. 6, 22, 31–33, 50].

Помітні ознаки невдоволення циган козацькою регулою почали виявлятися вже влітку 1842 р. Цигани ст. Фараонівка і Каїри зібрали близько 1 500 крб. і за допомогою губернського секретаря С. Федоренка, що проживав у Кишиневі, почали звертатися до різних урядових установ в Кишиневі, Одесі, Петербурзі з проханням про вихід із війська. Як доповідав про це наказний отаман С. Т. Василевський, “вони наважилися

чинити відверту непокору проти розпоряджень моїх, заявляючи просто, що вони не бажають бути козаками ... З цього часу виявились шукання про повернення їх в попередній податний стан” [тут і далі: 18].

Влітку 1843–1844 рр. у ст. Фараонівка і Каїри відбувались таємні зібрання найбільш активних учасників руху за вихід із війська, збирали кошти для клопотання на ім'я царя і відправки депутатів до Кишинева, Одеси, Петербурга. Нормальне життя в станицях виявилось паралізованим. Цигани-козаки не підкорялись станичним і військовим владам. Переховуючись від переслідувань військової адміністрації, ініціатори хвилювань Іван Лупул і Кириак Пуркар у вересні 1843 р. їздили до Петербурга, де передали царю своє прохання. Отримавши відмову, цигани не припинили своїх спроб і в жовтні того ж року знову звернулись до царя. Тричі циганські депутати клопотали передноворосійським та бессарабським губернатором в Одесі, перед бессарабським губернатором у Кишиневі. Цікаві деякі подробиці цих поїздок. У березні-квітні 1844 р. Іван Лупул і Кириак Пуркар приїхали до Кишинева, де звернулись до Бессарабської казенної палати. Очікуючи відповіді, вони “ходили працювати в виноградний сад до одного болгарина ... і заробили обидва по 2,50 крб.". Після поїздки восени 1843 р. до Одеси ці ж делегати “прийшли до німецької колонії Лунгу Аккерманського повіту, де будували німців поденно кам'яну огорожу ... заробили лише по 1 крб. сріблом, які після повернення віддали своїм родинам на прожиття”.

10 червня 1844 р. адміністрація в ст. Каїри збрала циган-козаків і “виголосили заяву про те, що уряд категорично відмовив їм у відрахуванні з війська”. Але це викликало хвилювання серед циган, які “почали знову, як раніше, бунтувати”.

Намагаючись подолати такі настрої, військова влада розпочала масові арешти найбільш активних учасників заворушень.

18 липня в Волонтирівці станичний отаман за допомогою “вірних козаків” заарештував циганських депутатів Івана Шерпу, Онуфрія Будана і Ананія Кокарчу, 27 липня в Фараонівці – Івана Лупула і Кириака Пуркаря, 28 липня – зібрання в 40 осіб у будинку Нягі Форкаша.

В грудні 1844 р. заворушення на деякий час припинились, але невдоволення циган перебуванням у війську в подальшому вилилося в ще декілька виступів. Цигани продовжували без дозволу залишати станиці. Так, в 1840–1844 рр. самовільно залишили станиці війська 127 осіб [7, арк.1–4].

Восени 1842 р. відбувались також хвилювання циган-козаків, які мешкали не на військових землях, а в селі Темелеуци. Направлений для

“нагляду” за ними урядник Стекольникову листопад 1842 р. доповідав наказному отаману, який цигани чинили йому опір, звільнили арештованих та побили козака Романівського, що охороняв їх. Під час спроби за допомогою поліції заарештувати ініціаторів виступу, цигани зникли в лісі. Лише після того, як Стекольников з десятима озброєними козаками раптово заарештував найбільш активних учасників хвилювань Діордія Ібріяна, Василя Мавроєна і Григорія Подуряна, виступи припинилися [19, арк. 7–85].

У листопад 1849 р. почалися заворушення козаків під час складання переліку черги служби в полках. Вони “учинили опір та буйство проти осавула Жонтанова” і “всі цигани в запалі заявили, що не бажають бути козаками”. “Підбурювачами виступу в ст. Каїри були Тодор Сергій і Лука Стрямиця, у Фараонівці – Спиридон Чоба, Ангел Козак, Тодор Ковалескул і Костянтин Цуцук [15, арк. 19–26; 9, с. 330].

Значні заворушення циган, пов’язані з боротьбою за вихід з війська, відбувались навесні і влітку 1856 р. У квітні того ж року в зв’язку з Кримською війною почався додатковий набір козаків у полк № 3. При цьому в ст. Каїри під час зібрання громади циган-козаків для приведення їх до присяги відбулися різні безладдя, які за втручання жінок і дітей мали вигляд загального обурення та непокори законній владі. Цигани взагалі намагались вийти з війська [9, арк. 476; 8, арк. 8, 29–30 зв.]. Військова влада арештувала і покарала винних. Водночас серед них розповсюдились чутки про те, що служба у війську – справа добровільна. Фараонівські цигани за допомогою підрозділу солдат, який дислокувався в станиці, уклали “перелік загальної згоди” й “активно домагались звільнення з козацької верстви”. На кошти, зібрані у станичників, депутати цигани – Іван Гинда і Спиридон Чоба тричі їздили до Кишинева до губернатора. Звертаючись зі скаргами до новоросійського та бессарабського генерал-губернатора, вони заявили, що їх “усіх, без винятку, від старих до малих примушують до військової служби, піддають тілесним покаранням, арештам і тримають у в’язниці”. В станицях козаки-цигани відмовлялися брати участь у навчаннях і виконувати розпорядження військової адміністрації. Протягом червня-жовтня 1855 р. були заарештовані й ув’язнені в Аккермані ініціатори і керівники виступу Спиридон Чоба, Іван Гинда, Іван Лупул, Тодор Сергій, Михайло Литра і ще 22 особи з Фараонівки та Каїр. Двоє козаків з 4-ї сотні 3-го полку були віддані під суворий нагляд офіцерів. Усіх заарештованих звинуватили в ухиленні від “службових вимог начальства”, в самовільному залишенні

станциъ, “таємних намірах звільнитись з козацького звання, пов’язаних з грошовими поборами та іншими витратами” [15, арк. 19–26].

У подальшому намагання позбавитись від військової регули виявлялись вже лише у втечах окремих козаків зі служби і станиць. Справжнім лихом для військової адміністрації стали масові залишення станиць без дозволу козаків-циган, які ніяк не могли миритися з жорстокою військовою регламентацією козацького життя. В жовтні 1861 р. Волонтирівське станичне правління повідомляло, що “деякі з станичників цієї станиці з коронних циган, а особливо козаки Фараонівки, постійно полишають станиці та хутори без писемних видів, таємно, та деякі не з’являються по цілому року, а інші повертаються по закінченні зими навесні наступного року”. До ліквідації війська у 1868 р. за станицею Каїри нараховувалось 46 втікачі і за Фараонівкою – 8 [16, арк.5; 17, арк. 93, 139–140].

Таким чином, циганське населення, яке офіційно включили до Дунайського козацького війська, намагались насильницькими засобами утримати на військовій службі, щоб перевести їх на осілість, що однак не принесло суттєвих результатів. Тривала боротьба циган за вихід із війська, врешті закінчилась їхньою перемогою і, більшість з них була відрахована з козацької верстви.

Джерела та література

1. *Анципов И. А.* Государственная деревня Бессарабии в XIX в. – Кишинев, 1966.
2. *Бачинська О.* Дунайське козацьке військо 1828–1868 рр. (До 170-річчя заснування): Монографія. – Одеса: Астропринт, 1998.
3. *Егунов А.* О цыганах в Бессарабии // Записки Бессарабского областного статистического комитета – Кишинев, 1864. – Т. 1. – С. 115-116.
4. *Зеленчук В. С.* Население Бессарабии и Приднестровья в XIX в.: Этнические и социально-демографические процессы. – Кишинев, 1979.
5. *Кабузан В. М.* Народнонаселение Бессарабской области и Левобережных районов Приднестровья: конец XVIII – первая половина XIX в. – Кишинев, 1974.
6. Національний архів Республіки Молдова (далі – НА РМ), ф. 2, оп. 1, спр. 3214.
7. НА РМ, ф. 2, оп. 1, спр. 4332.
8. НА РМ, ф. 2, оп. 1, спр. 6273.
9. Положение крестьян и крестьянское движение в Бессарабии. 1812–1861 гг. – Сб. Документов – Ч. 2 // История Молдавии: Документы материалы. – Кишинев, 1969. – Т. III.

10. Комунальна установа “Ізмаїльський архів”, ф. 514, оп. 1, спр. 4.

11. Комунальна установа “Ізмаїльський архів”, ф. 755, оп. 1, спр. 20; В довіднику “Козачьї войска. Хроника”. – С. 18 помилково віднесено зарахування коронних циган до Дунайського війська в серпні 1836 року. На цей час було лише передано частину незаселеної землі з селищ Фараонівка і Каїри (Див. ПСЗ.П. – 1836. – СПб., 1837. – Т.ХІ. – № 8883).

12. Комунальна установа “Ізмаїльський архів”, ф. 755, оп. 1, спр. 39.

13. Комунальна установа “Ізмаїльський архів”, ф. 755, оп. 1, спр. 204.

14. Комунальна установа “Ізмаїльський архів”, ф. 755, оп. 1, спр. 169.

15. Комунальна установа “Ізмаїльський архів”, ф. 755, оп. 1, спр. 150.

16. Комунальна установа “Ізмаїльський архів”, ф. 755, оп. 1, спр. 180.

17. Комунальна установа “Ізмаїльський архів”, ф. 755, оп. 1, спр. 204.

18. Комунальна установа “Ізмаїльський архів”, ф. 755, оп. 1, спр. 247.

19. Комунальна установа “Ізмаїльський архів”, ф. 755, оп. 1, спр. 269.

20. *Юсипенко И.* Фараоновка, приход Аккерманского уезда // Кишиневские епархиальные ведомости. – 1877. – № 6. – С. 253.

Бачинська Олена. “Цигани-козаки”: цигани Бессарабії у Дунайському козацькому війську

Досліджено архівні джерела про життя кріпосних і коронних циган, відомості про спроби імперської влади примусово розселити ромів на казенних землях (села Каїри і Фараонівка), починаючи з 1829 р., і зарахувати їх до Дунайського козацького війська з 1839 р. Після тривалого опору владі переважна частина ромів була відрахована з козацького стану.

Бачинская Елена. “Цыгане-казаки”: цыгане Бессарабии в Дунайском казачьем войске

Исследованы архивные источники о жизни крепостных и коронных цыган, сведения о попытках царской власти принудительно расселять ромов на казенных землях (с. Каиры и с. Фараоновка) начиная с 1829 г. и причислять их к Дунайскому казачьему войску с 1839 г. Продолжительное сопротивление царским властям вскоре привело к отчислению большинства цыган от казачьего сословия

Bachynska Olena. “Romanies-Cossacks”: Bessarabia gipsies in the Danube Cossack Army

The author studied archival sources dedicated to life of “servs” and “crown” Romanies, information about attempts of Tsar’s authorities to settle Romanies forcedly on the state lands (Kairy and Faraonovka villages) starting from 1829, and to add them on the Danube Cossack Army from 1839. After their long resistance to authorities, majority of Romanies were expelled from Cossack Army.

Олександр Беліков *(Донецьк, Україна)*

ДЕРЖАВНА ПОЛІТИКА СТОСОВНО ЦИГАН УКРАЇНИ: ІСТОРІЯ І СУЧАСНІСТЬ

Україна є багатоетнічною державою – представники більш ніж ста тридцяти народів мешкають сьогодні на її теренах. Ця етнічна строкатість віддзеркалює складні етапи розбудови нашої держави, її соборність. У сучасному світі подібна ситуація є більш звичайним явищем, ніж існування моноетнічних держав. Багато країн у світі (Австралія, Канада, США, Індія тощо) сьогодні дотримуються принципів: “Багато народів – єдина нація”, “У різноманітності знаходимо багатство”, “З багатьох – єдине”, й ставлять захист прав людини вище захисту прав будь-якого “титульного” етносу. Практика показує – коли людина вільно користується власними правами, захищена від свавілля, може розмовляти рідною мовою, сповідувати релігію за власним бажанням – проблем з її етнічністю виникати не буде.

Цигани мешкають в українських землях здавна і завжди знаходили певні ніші, попит на власні послуги та товари. На жаль, сьогодні вони у більшості складають маргінальні шари нашого суспільства, у свідомості пересічних громадян часто пов’язані з шахрайством, злочинністю тощо. Чому так сталося? Як можна виправити такий стан? Тим більш, що на початку ХХІ століття, у самісінькому центрі Європи зубожіє, піддається дискримінації, асимілюється й нарешті зникає цілий пласт культури – яскравої та самобутньої, а носії її перетворюються на маргіналів. Як реагує на це наше суспільство та сама циганська спільнота? Держава?

Для кращого розуміння сучасного стану циган України дуже важливим є питання, яким чином історично розвивалися стосунки між державою, суспільством та циганським населенням, формувалась правова база, здійснювалась реальна політика щодо циганського народу з боку центральних та місцевих органів влади, які були зроблені помилки та які маємо здобутки.

Проблема ускладнюється тим фактом, що українські землі у різні часи перебували у складі багатьох державних утворень (Речі Посполи-

тої, Великого Князівства Литовського, Молдавського князівства, Австрійської, Турецької Російської імперій, СРСР й УРСР, Чехословаччини, Польщі, Угорщини тощо), в кожному з яких була своя специфіка у ставленні до циган з боку владних структур. Ще одна важлива риса для розуміння державної політики стосовно циган полягає у надзвичайній строкатості циганського населення українських земель (тут мешкають представники кількох десятків циганських етнодіалектних груп). Звичайно, ставлення до циган, які кочували з місця на місце, відрізнялися мовою, одягом, звичаями, “ходили в злиднях” було інакшим, ніж до заможних циган, які прожили кілька поколінь серед місцевого населення, володіли його мовою, користувалися пошаною, ходили в ті ж самі церкви.

Слід згадати, що з XVII ст. більшість українських земель поступово підпадає під владу Московської держави. Протягом кількох століть російський уряд проводив певну політику стосовно циганського населення Малоросії, Слобожанщини, Півдня, Криму тощо. З приєднанням нових територій до Російської держави збільшувалася й чисельність циган. Після приходу до влади більшовицького уряду починається доба радянської інтернаціональної політики. Нова епоха у ставленні держави до циганського населення (як можна сподіватися) окреслилася після проголошення незалежності України.

Метою даної роботи є компаративний аналіз державної політики стосовно циган з боку Російської імперії, СРСР (разом з УРСР) та незалежної України.

Історіографія проблеми не є великою: загальну характеристику правового стану циган в Східній Європі та Росії надав американський дослідник Д. Крув [1]. Політику Російської імперії висвітлювали І. Данилович [2], М. Плохинський [3], короткий нарис законодавчих заходів стосовно циган міститься у “Енциклопедичному словнику” Брокгауза та Єфрона [4]. Радянську політику щодо циган досліджували О. Баранников [5; 6], Т. Кисельова [7]. Є. Друц й О. Гесслер [8], М. Іванеско [9], Н. Зіневич [10], Н. Деметер, М. Бессонов [11]. Деякі аспекти сучасної державної політики України характеризуються у роботі “Романі Яг. Історія, культура, право” [12]. Певний доробок у вивченні цієї проблеми належить й автору статті [13].

У цілому можна констатувати, що науковцями досліджувалися різні аспекти імперської політики Росії стосовно циган, але узагальнюючих робіт з цієї проблеми створено не було. Радянська доба циганської історії

розглядалася дуже упереджено з перебільшенням позитивних аспектів, сьогодні ж деякі дослідники впадають до іншої крайності – стверджуючи, що радянська політика стосовно циган принесла тільки шкоду. Сучасна політика української держави щодо циган практично не розглядалася науковцями, оскільки знаходиться зараз у стані формування.

Цигани були постійною складовою українського суспільства вже з XVI ст. Що стосується циган Лівобережної України, то відомо, що у XVIII ст. вони розподілялися на полки, очолювані отаманами. Так, під 1751 р. в документах згадуються циганські отамани: “...Тимош Панченко, Пилип Козенко, Михайло Золотаренко, Леско Воронченко, Гаврило Панченко, Ничипір Федоренко, Петро Косяченко з усіма малоросійськими та волоськими циганами” [3, с. 110]. Інститут отаманів було створено передусім для збору податків [14, с. 178], а також для нагляду за циганами, утримання їх від “непристойностей”. Отаману заборонялося ображати циган й надавалося право суду серед циганського населення [15, с. 401-402]. Отамани під час існування відкупу циганського збору призначалися відкупщиком, після скасування відкупу – Військовою Генеральною канцелярією, цигани мали право просити призначити того чи іншого отамана.

За малоросійським правом цигани стояли нижче за посполитих громадян. Так, за поранення та вбивство цигана належало до стягнення суми у половину проти суми за посполитих. За злочини циган засуджували на рівні з малоросійськими обивателями (стаття 820) [16].

Цигани у Малоросії являли собою у більшості кочовий елемент. Отож, у 1765 р. майже усі сотні донесли, що бувають цигани в них проїздом на ярмарках та іноді зимують. Але є докази того, що й осілих циган була значна кількість. Так, за деяких кочових циган поручалися іноді їх одноплемінники (поручителем міг бути тільки осілий): згадуються П. Бичок з Роїської сотні, родини Ющенкових і Міненкових з Батурина; Янковських з Ямполья та ін. [17, с. 12].

Малоросійські цигани платили до Військового Малоросійського Скарбу оброк. Збір цього оброку у XVIII ст. віддавався на відкуп на підставі указу Петра Великого від 1723 р. й інструкції від 20 травня 1729 р. [3, с. 215] Від відкупщика вимагалось не обтяжувати циганське населення надмірними податками. Але майже проти кожного з них висувалися численні скарги. Відкупщики часто нав'язували циганам будь-яку річ, вимагаючи за неї набагато дорожче її вартості. Так, відкупщик Вятковський примушував циган купувати горілку тільки у нього, за

дорогою ціною. Отамани, які призначалися відкупщиками, жорстоко поводитися з циганами. Полковіотамани, які були призначені М. Ющенком, завдавали циганам “смертні рани сокирами” [3, 114].

Сума відкупу постійно зростала: на початку XVIII ст. цигани платили по 120 карбованців на рік, у 1755 р. – 1424 карбованці. Кожний вносив згідно зі своїм заробітком та майном: від п’ятдесяти копійок до десяти й більше карбованців. Цигани, що сплачували оброк, звільнялись від “ярмаркового” збору, але у деяких сотнях Миргородського та Ніжинського полків їх зобов’язували платити цей збір. Цигани часто ухилялися від сплати: уходили до слобідських полків [3, с. 116].

Останнім циганським отаманом у 1763 р. був призначений В. Міненко. 30 вересня 1765 р. російський уряд провів реформу адміністративного управління циган: посаду отамана було скасовано, кожен з циган повинен був обрати місце для постійного проживання, жити від “праведного рукоділля” й поступити під відомство сотенних (полкових) управ. Бажаючі могли залишитися у будь-якого власника як вільні піддані. Якщо потрібно було кудись поїхати, то циган повинен був отримати паспорт від управи чи володаря [15, с. 402].

До реформи спонукали численні зловживання циганських отаманів; те, що під виглядом циган інколи приховуватися “підлі люди” – злодії та шпигуни; а бродяжництво циган було “поганим прикладом для малоросійських родимців” [3, с. 108]. Уряд розумів труднощі виконання цього указу. Владі було приписано “намагатися” зробити з циган звичайних громадян, не вживаючи насилля, діючи лагідно, словами і переконанням. Деякі цигани навіть оселилися, але ненадовго: часто, після отримання паспорта, вони не поверталися роками.

Відомості про циган Слобожанщини містяться в імператорському указі 1733 р. з приводу заснування слобідських полків. Було наказано додатково на утримання Сумського, Охтирського, Ізюмського полків визначити збір з циган, аналогічний малоросійському [18]. У доповіді генерал-лейтенанта Шаховського вказано, що циган до переліку писати було неможливо, тому що вони дворами не живуть [19, с. 484]. Указ сенату від 1 березня 1766 р. визначав “покласти у семигривенний оклад усіх циган у Слобідсько-Українській губернії” [20]. В 1780 р. в Охтирській провінції Харківського намісництва циган зарахували до казенних обивателів і збирали з них 70 копійок податку (з інших 85) на рік [21, с. 176].

Указ Сенату 1783 р. передбачав “покласти усіх ще нікуди не приписаних циган у рівний з іншими державними селянами оклад для того, щоб

усі вони у придатних та пристойних місцях поселені були й бездіяльно ніде не тинялися” [22]. Інший акт цього року не дозволяв “надавати паспорти на від’їзд з їхніх місць проживання, й без паспортів циган ніде не терпіти” [23]. У 1800 р. Сенат суворо підтвердив неодмінність виконання указів про поселення циган. В указі було пояснено, що у “деяких губерніях оселені цигани звикли до хліборобства й сільської осілости, в інших губерніях вийшли у купці та міщани, багато циган прибули до місць поселення, але знов пішли у невідомому напрямку” [24].

У 1803, 1809 – 1812 рр. уряд знов вживає заходів щодо припинення бродяжництва циган та оселення їх [25]. Є відомості, що на початку ХІХ ст. у Волинській губернії нараховувалося 304 цигана-селянина, які стали кріпаками вже при російському уряді [26, с. 368–398]. Імператор Микола І під час подорожі по українських губерніях відзначив, що кочування циган продовжується. 13 березня 1839 р. він підписав Указ, за яким треба було до 1 січня 1841 р. розселити циган у казенних поселеннях [27]. У Київській губернії було “задворено” 160 родин. З казни виділили 3 802 карб. 28 коп. та видано деревину для будівництва житла [28, с. 66]. У середині ХІХ ст. майже всі цигани у Полтавській губернії були приписані до міщан та державних селян [27].

У 1812–1856 рр. кордони Російської імперії було відсунуто до Кілійського рукава гирла Дунаю [29, с. 88]. З утвердженням російського впливу в регіоні правовою основою управління став “Статут про створення Бессарабської області” від 29 квітня 1818 р. [30, с. 54]. Злидений стан циган не узгоджувався з урядовою програмою перетворення губернії у “благодатний край”. У зв’язку з цим царський уряд вжив цілеспрямованих заходів для покращення стану коронних циган [31]. Залежно від рівня добробуту циган розподілили на три класи, представників яких мали сплачувати податки від двадцяти до сорока левів на рік. Для керівництва ними у 1818 р. було створено Контору коронних циган.

Щодо власницьких циган, яких було в Бессарабії набагато більше, то уряд не намагався нічого змінювати й надав право панам розпоряджатися подальшою долею своїх кріпаків [32, с. 130]. В документі Бессарабської обласної ради було зазначено, що “для поміщиків та монастирів цигани суть єдина допомога у господарському побуті, а багато незаможних дворянських родин підтримуються тільки прислугою власних циган” [30]. У маєтках усіх бессарабських бояр, купців працювали цигани-кріпаки. Так, поміщик К. Раза володів 84 родинами циган (336 осіб).

Найбільшим власником циган у Бессарабії був князь Кантакузін. У селах Хотинського повіту йому належало 1 358 циган. Тільки у с. Маркоуци серед його кріпаків циган було: 100 ковалів, 185 чоботарів, 185 музик [33, с. 228].

Численні архівні матеріали першої половини ХІХ ст. розкривають картину насилля над циганами. Так, поміщик Янович забрав від цигана Жудала його дванадцятирічну доньку для “розваг”, відібрав у нього намет, кибитку та майно. Поміщиця Касандра Палладі постійно наказувала бити кріпаків; власноручно стьобала батогами циган. Від побоїв померли хлопчики Гайсан та Лапотуши. Дворових циганок зв’язаними тримали вночі у клуні. Під час пожежі загинули дві дівчини, про яких забули. Поміщиця була покарана лише церковним покаванням. Поміщик Корчевський 27 вересня 1831 р. покалічив кріпачку-циганку Григорашеву, її десятирічну доньку Саніку та вбив циганку Чеботарьову. Поміщик Россет забив на смерть двадцять два кріпаків-циган [33, с. 231–233, с. 236–237].

Хоча багатокріпачество в цьому регіоні привчило циган до пасивності, у першій половині ХІХ ст. з боку циган спостерігалися випадки непокори, а іноді й відкритих виступів проти володарів у формі скарг обласному уряду на жорстоке з ними поводження, втеч, підпалення маєтків, а іноді й вбивства поміщиків [33, с. 237]. Чи не єдиною спробою полегшити стан кріпосних циган був указ 1827 р., який забороняв поміщикам продавати циган окремо від членів їх родини [34, с. 12].

На території “Казенної Бессарабії” (Буджака) циган-кріпаків проживало небагато. В акті від 1828 р. вказувалося, що селяни, “включаючи циган, не можуть бути у кріпачькому володінні ні у бессарабських поміщиків, ні у дворян російських” [35]. Цигани, що приходили із-за Прута (втікаючи з Молдавського князівства), поступали до розряду казенних циган, отримуючи особисті права [33, с. 223–224]. Ще більш радикальне перетворення відбувалося з циганами із-за Дунаю: вони отримували права іноземних колоністів і селилися у колоніях задунайських переселенців [36]. Формально визнаючи права зарубіжних поміщиків на утікачів-циган, російська влада запропонувала таку складну систему розшуку, що майже ніхто не зумів довести справу до кінця [33, с. 224, с. 225, с. 235].

У 1829 р. було прийнято указ щодо покращення стану циган у Бессарабській області [37]. Кожна родина, що переходила до осілості, отримувала тридцять десятин землі, грошову позику у 23 рублі 50 копійок

та дві чверті насіння. Крім того цигани звільнялися на чотири роки від податків. У 1831 р. було вирішено оселити 752 родини циган на ділянці номер дванадцять в Акерманському повіті [34, с. 43]. Втілення указу відбувалося зі значними труднощами. У перший рік переселилося лише 140 родин. Керуючий Конторою коронних циган доносив, що ділянки не заселяються, тому що цигани не бажають цього [34, с. 61]. Новоросійський та бессарабський генерал-губернатор М. Воронцов писав міністру фінансів: “Закореніла схильність до кочового життя й зараз є головною перешкодою до досягнення мети” [34, с. 169].

Після додатково вжитих заходів було засновано дві станиці – Каїр та Фараонівку, де оселили 752 циганські родини, яким було побудовано хати, надано 9 902 десятини землі, насіння, плуги й видано по 32 карбованці для господарських потреб. У 1836 р. в Каїрі нараховувалося 141, а у Фараонівці – 146 будинків [38]. Проте цигани не бажали виплачувати борги й виконувати повинності. Частина їх залишила поселення. Через чотири роки увесь інвентар було знайдено непридатним до використання, худоба – непридатною до праці, будинки – не придатними для проживання, запашки майже не виконувалися [39, с. 121].

У подальшому уряд здійснив ще одну спробу перевести державних циган на осілість, але в іншій формі. З коронних циган Акерманського повіту було вирішено у 1839 р. зробити козаків. До складу Дунайського (з 1856 р. – Новоросійського) козацького війська було зараховано два селища разом з циганами, які там мешкали (306 родин) та 746 родин кочових (колишніх коронних) циган. Але за нестачею земель було поселено тільки 150 родин, інші залишилися у місцях попереднього мешкання [40, с. 5–8]. У 1840 р. було знов повторено ці заходи, але з тим же “успіхом”. У 1848 р. Сенат наказав провести перевірку кріпосних циган: “Циган, на належність яких власники не нададуть законних доказів, звільнити з кріпосного стану. Із них тим, які схильні до ремесла або до промислів, дозволити прописуватися по містах у міщани або цехи; усіх інших зарахувати, подібно до коронних циган, до Дунайського козацького війська” [41]. У 1855 р. у війську було 584 циганські родини [42]. Однак тільки у 1855–1857 рр. цигани, які були приписані до Дунайського війська, “несли цю службу більш-менш задовільно” [39].

Водночас спробували зарахувати кочових циган півдня України до Азовського козацького війська. 29 травня 1839 р. на підставі Найвищого повеління до Азовського козацтва мала приєднатися 251 родина циган “за умови, що вони не будуть позбавлені прав, які надають особам віль-

ного походження при переході до козацького стану” [43]. Планувалося, що цигани займуться землеробством. Проте оселити циган не вдалося. Азовському війську не були ані збільшені земельні фонди, ані виділені кошти. 1844 р. циган було передано Міністерству державного майна, яке мало вживати заходів щодо припинення бродяжництва циган [44]. У козачому війську їх залишилася незначна кількість.

Іменними наказами у 1838 р. з кочових циган Таврійської губернії у Севастополі було створено дві виправні циганські роти для різних робіт. Планувалося в процесі “виправлення” ці роти перетворювати у військово-робітничі, але у 1843 р. циганські роти було розформовано [45]. Під час Кримської війни до військової служби було взято у козаки 420 циган [46, 37]. У 1868 р. циган приписали до казенних поселень або за їх бажанням перевели до розряду міщан.

Таким чином, спроба примусового переведення бродячих циган до осілости виявилася не зовсім вдалою. Причиною цьому були бюрократичні засоби зміни традиційного укладу циган. З часом невдача цієї реформи стала очевидною для організаторів, хоча вони не бажали розуміти дійсних причин невдачі й все пояснювали “небажанням” циган переходити на осілість.

Збільшення випадків виступів циган проти поміщиків, а також посилення тиску на уряд суспільної думки примусило самодержавство піти на деякі поступки зі зміни правового статусу циган [47]. Згідно з “Положення про правове становище жителів Бессарабської області” від 10 березня 1847 р., дворові цигани обкладалися з 1851 р. податком у 95 копійок (як платять за дворових у Росії), а цигани, поселені на панських землях – 30 копійок на рік. Податки за циган повинні були платити їхні власники. Уряд намагався примусити власників мати тільки необхідну кількість дворових циган, а інших оселити на своїх землях або продати для покращення долі циган й викоренення серед них бродяжництва [48, с. 237]. Однак ці заходи тільки погіршили економічний стан циган.

Кочові цигани повинні були сплачувати оброк від трьох до п’яти карбованців. У випадку невиконання оброку поміщики зганяли родини боржників у загоны й виснажували їх, поки не отримували певну суму [33, с. 221, с. 235]. Чисельність державних циган швидко зростала за рахунок утікачів з-за Пруту, а також циган-кріпаків, яких пани відпускали на волю, або звільнених за рішенням суду У 1813 р. в Бессарабії нараховувалася 221 родина цієї категорії, а в 1839 р. – 1 135 родин [49, с. 607].

Скасування кріпацтва 1861 р. Бесарабії стосувалося передусім поміщицьких та монастирських циган. У 1861 – 1863 рр. з 5 500 кріпаків-циган на волю без землі було відпущено 1 701 особа. 1984 цигана перейшли у стан селян, а інші, будучи вільними, залишалися у стані поміщицьких дворових [50]. 31-й пункт “Правил про людей, що вийшли із кріпацької залежності у Бесарабії” передбачав, що: “Кочові цигани при переході на осілість звільняються на чотири роки від будь-яких податків та повинностей” [32, с. 146].

Отже, Російський уряд майже ніколи не виокремлював циган із загальної маси населення (єдиним обмеженням було те, що до постійного оселення їм не видавали паспортів [51, с. 67], але завжди намагався зробити з них землеробів. Цигани, як й інші піддані імперії, могли користуватися: правом на працю (не примусову); на землю (осілі українські цигани мали земельні наділи); на житло (багато циган купували собі домівки) [52, с. 82 – 83]; на навчання (більшість циганської інтелектуальної еліти 30-х рр. ХХ ст. отримала освіту ще при цараті [52, с. 15]; вони мали право займатися ремеслами, торгівлею, були приписані до певного місця проживання (що давало їм можливість брати участь у виборах до Державної думи та органів місцевого самоврядування). Імперський уряд, проте, опинився неспроможним законодавчим шляхом “цивілізувати” циган, змінити їх спосіб життя.

Доля циган України кардинально змінилася унаслідок Лютневої, а потім Жовтневої революцій 1917 р. Під час короткої доби української державності уряд УНР прагнув втілити концепцію культурного самоврядування для етнічних меншостей (закон від 9 січня 1918 р.) [53, с. 556]. Але громадянська війна, чужоземне вторгнення, панування загальної анархії, голод, розруха і, наприкінці, прихід до влади більшовиків не дали можливості реалізувати цю політику.

У літературі радянської доби можна прочитати, що цигани прийняли Жовтневу революцію 1917 р. з радістю. Ідеї соціалізму, ніби-то, відповідали громадському устрою табору й зміни пішли циганам на благо [11, с. 197]. Так, дійсно, частина циган-бідняків підтримала революцію. Але насправді революція зруйнувала усталену структуру життєзабезпечення циган. Падіння рівня життя корінного населення вдарило по доходах від традиційних циганських промыслов. Крім того, життєві пріоритети циган суперечили програмним цілям більшовиків. Це визнавала навіть радянська преса, так, газета “Крестьянская правда” у 1928 р. писала: “Заняття, побуд, спосіб життя циган суперечать основам нашого соціалістичного суспіль-

ства. Експлуататорський та спекулянтський устрій за царату був більш сприятливим для діяльності циган. Хоча революція принесла циганам покращання їх правового стану, але вона болоче вдарила по їх джерелах існування...” [54]. Цигани не бачили нічого поганого у наявності заможних верств суспільства, навпаки, саме наявність багатих робила їхні промисли прибутковими. Крім того, такі заняття, як торгівля, мезджування кіньми, ворожіння тощо, вважалися циганами не менш шанованими, ніж виробнича праця. Першими постраждали заможні цигани – цигани-торговці, землевласники, господарі – вони втратили власність. Цигани не почали зі зброєю в руках захищатися: в силу власної ментальності, яка ставить життя вище будь-якого майна, покинули майно, яке накопичувалося поколіннями, та пішли кочувати. Втрачали джерело до існування й міські цигани-музики (зачинялися ресторани, зникали заможні клієнти), й кочові табори – в умовах суцільного зубожіння населення ворожіння, циганські промисли не могли вже прогосудувати.

Однак ще у 20-х рр. ХХ ст. можна було бачити в Україні чимало заможних циган, що жили “наче справжні купці”, мали наймитів. Коли підсилювалися заходи боротьби з приватною торгівлею, становище цих циган похитнулося, їм залишилося лише посередництво між покупцем й продавцем коней [6, с. 33].

До того ж, цигани (у тому числі й члени комуністичної партії) не зважаючи на антирелігійну пропаганду святкували церковні свята, тримали ікони, вінчалися та хрестилися; цигани-мусульмани здійснювали намази тощо. Ще одним фактором напруження між циганами та радянською владою стали спроби (традиційні для циганського населення) звести державний контроль до мінімуму.

1 жовтня 1926 р. була прийнята постанова ЦВК СРСР “Про заходи щодо сприяння переходу кочових циган до трудового осілого способу життя”, в якій було запропоновано ЦВК й РНК союзних республік взяти заходів щодо першочергового пільгового наділення землею циган, які бажають перейти до осілого способу життя. У випадку виділення землі циганам у сільських місцевостях, на них розповсюджувалися усі пільги, встановлені для переселенців [57].

23 лютого 1927 р. було прийнято постанову ВУЦВКУРСР щодо землеустрою циган й заходів по сприянню переходу циган-кочовиків на осілість [58] та “Інструкцію про проведення заходів економічного та організаційно-адміністративного порядку для допомоги переходу кочовим циганам до осілого життя та втягування їх у трудові процеси” [59]. Серед

заходів були облікциган, скликання нарад циганського населення, залучення циган у “трудові процеси” (сільське господарство, кустарні артілі, промисловість) [60, с. 37]. Газета Сталінського ОКП(б)У “Диктатура труда” 1 березня 1927 р. оприлюднила статтю “Про перехід циган до осілого життя”, яка доводила до відома громадян Донбасу основні положення постанови ВУЦВК УРСР [61]. Кредити надавалися тільки колективам. Виділялися кошти й земельні ділянки під забудови, відкриття торговельних приміщень, кустарне виробництво [62]. Житлові спілки допомагали циганам в одержанні ними житла в кооперативних будівлях [9, с. 68].

За даними ЦКНМ вже у 1927 р. цигани Запорозької [63], Криворізької та Маріупольської округ одержали землю й почали працювати [64]. Прилуцька окружна рада повідомила, що з 40 циганських родин зголосилися на переселення з метою зайнятись хліборобством 18 родин. У Вінницькій окрузі “все циганське населення безземельне й висловило бажання про переселення” [9, с. 66–69].

У доповідній записці на адресу ВУЦВК від 18 вересня 1929 р. про роботу серед циган Мелітопольщини відзначалось, що “у Мелітопольському окрузі є 204 циганські родини. В Якімовському районі було спочатку 62 родини, а потім лишилося 12. Дев’ять родин організували спілку обробки землі, три родини живуть індивідуально, а решта повернулася до Іванівського району, де вони позасівали землю” [65, с. 51]. Крім того, зазначалося, що цигани живуть розпорошено, окремими родинами, їм бракує культурних сил [66]. У 1929 р. відбулися Всеукраїнська й місцеві конференції трудящих циган, де розроблялися заходи щодо заохочення циган до трудового осілого життя [67].

Зміни у господарюванні, що принесла колективізація а також нестача металу та палива, перетворення колгоспних кузень на ремонтно-механічні майстерні, відсутність коней у селян призвели до занепаду традиційних форм циганського господарства. Це спонукало кочових циган до пошуків інших джерел існування. У 1929 р. Сталінське окружне бюро національних меншин повідомляло, що циганського населення по округу нараховується 420 осіб, які займаються торгівлею, не мають права голосувати й мешкають дуже розпорошено. Відомо, що 11 січня 1930 р. до Сталінської міськради звернулася група циган (30 родин) з проханням “виділити землю на пісках” [68, с. 61].

У січні 1933 р. до Сталінської міської ради звернулися 95 циган з заявою, у якій вони висловлювали бажання організувати колгосп. Цей

документ відображає дух доби (стиль документу збережено. – Прим. авт.):

“А мы у советский республике живемо и так защищали наши некоторые товарищи у рядах Красной Армии, так вы не можете лишить нас из-за кнута права голоса. Так вот мы просимо маса нацменів циган встановити нам право избрания голосов и выдать нам землю и организовать коллектив чтобы работали мы как все пролетариаты” [69, 15].

У 1929–1931 рр. ЦКНМ при ВУЦВК регулярно розглядав питання втягнення циган до землеробства [70, с. 52]. Це свідчить, що адміністративно-організаційні заходи місцевих органів влади не мали великого успіху [71]. Кочові цигани у більшості йшли на заняття землеробством дуже неохоче. Осілі цигани говорили про кочових:

“Темний народ. Вони нас осілих не люблять. Коли ми їх зємо на землю, вони не вірять, сміються... деякі кричать: собаці сіна дати хочуть” [72].

Проте перші циганські колгоспи були створені. Так, у 1928 р. під Запоріжжям організується сільськогосподарський колектив циган з 10 родин (55 осіб) [73], якому було надано 196 гектарів землі [74]. Станом на 1 січня 1930 р. в Україні існувало дев'ять циганських колгоспів, які об'єднали 173 родини: три колгоспи у Мелітопольському окрузі, два у Криворізькому по одному у Херсонському Першотравневому Маріупольському та Одеському [75, с. 6]. У січні 1931 р. був створений колгосп “Трудовий нацмен” (на Правобережжі). У 1935–1937 рр. у с. Юленці на Київщині – колгосп ім. Постишева (керував ним М. Сандуленко, засновник відомого музичного роду Сандуленків). У 1936 р. у Лозівському районі Харківської області було створено циганський колгосп ім. Димитрова, якому безкоштовно було передано господарські будівлі від радгоспу Лозівського райвиконкому на суму 88 250 карбованців, потрібну для господарства худобу на умовах довгострокового кредитування (на сім років) [9, с. 68].

Плинність циганських кадрів у колгоспах наприкінці 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст. була дуже висока. Більшість циган не мала навіть елементарних навичок сільськогосподарської праці [76]. Дуже показовою є розповідь цигана І. С. Пихви про надання у 1928 р. циганам землі коло села Пантаївки:

“Почали обробляти поле, поробили днів два. Робить нічого не вміють. Вийшли в поле і співають і танцюють, а робити не хо-

чуть... Тих, що вміють робити на землі як селяни, не багато, цигани розійшлися" [6, 53–54].

Влада переводила напівзруйновані циганські колгоспи до інших, нециганських колгоспів або організовувала господарства з циган та татар, циган та українців. Це призводило лише до міжнаціональних чвар. Так, один з українських колгоспів перед об'єднанням з циганським висунув умови: щоб цигани не їздили по ярмарках; щоб до них не приїздили родичі; щоб цигани не влаштовували бійки. Подібні колгоспи скоро розпадалися [9, с. 288].

Колгоспна система суперечила циганському укладу. Вона передбачала насильне прикріплення до землі шляхом позбавлення паспорта, заробітну платню у вигляді "трудоднів", високі натуральні податки, табірний строк за втечу або за невиконання завдання [77]. Але преса того часу описує великий ентузіазм з боку циган: численні ходочки йшли до місцевих органів влади, на циганських зібраннях проголошували "Дайте землю!" [78]. Пояснення цього феномену просте: цигани бажали отримати грошову допомогу. Як свідчить "Доповідь про переселення нацменшостей на Україні" 1928 р., норма кредитування циган складала 500 рублів на родину [75, 4]. Після її отримання "колгоспники", як правило, зникали. Лише незначна частина циган робила дійсну спробу організувати життя на нових началах. Якщо у 1932 р. було лише 25 циганських колгоспів, то до 1938 р. було створено вже 52. Проте загальна кількість колгоспників не перевищувала п'яти відсотків від загальної кількості циган.

Поширювалася також й індивідуальна трудова діяльність циган. ЦКНМ подав до Ради Народних Комісарів проект відповідних заходів, що передбачав "залучати циган до трудколективів циган-підлітків посилати на навчання до кустарів, утворювати кустарні промислові артілі та в плановому порядку постачати їм кредити й сировину" [64]. У різних містах цигани влаштовувалися працювати на промислові підприємства або утворили артілі з ремонту котлів та посуду ковальські тощо [9, с. 56]. У Сімферополі у 1927 р. циганами було створено кооперативне житлово-будівельне товариство [79] та циганський "червоний куток" "Демерджі", членами якого у 1928 р. було більш 300 циган [80]. У травні 1928 р. у ньому відбувся перший випуск гуртка кооператорів [81]. Випускники пішли до кооперативних секцій, четверо були направлені на курси пропагандистів [82]. У Харкові у 1928 р. було організовано артіль циган-лудильників та котлярів [83, 41]. У м. Сталіно у жовтні 1933 р. при Металпромсоюзу діяла промислова артіль

з 26 родин *келдерарів* по виготовленню посуду [84]. Частина циган була працевлаштована на підприємствах та об'єктах народного господарства. У Севастополі на Морзаводі працювали цигани-ковалізі стажем роботи п'ять-шість років [85].

Разом з цим влада констатувала, що “облік та звітність у циганських артілях пущені на самоплив”, “готова продукція збувається у приватному порядку”, “в артілях взагалі не ведеться політично-просвітня робота”. Спроби виправити ці “недоліки” призводили до того, що артілі почали розпадатися.

У 1926 р. у Москві була створена Всеросійська спілка циган. Метою цієї спілки було: об'єднання циган, захист їх інтересів, підвищення культурного рівня, взаємодопомога. За діяльністю Спілки спостерігав НКВС [11, 205]. За планом роботи ЦКНМ при ВУЦВК України серед малочисельних національностей на 1926 – 1927 рр. передбачалося налагодити зв'язок із Всеросійською Спілкою циган. Але цигани в Україні поставилися з підозрою до цієї організації. Її емісари відряджені в Україну, не знайшли спільної мови з місцевими циганами. Навіть дійшло до сутичок, після чого робота спілки в Україні була згорнута [60, с. 37].

Певним досягненням було створення у 1926 р. циганської писемності на основі кирилиці. Упродовж 1927–1930 рр. побачили світ букварі для загальноосвітніх шкіл, а також п'ять книжок бібліотечки для читання циганською мовою (праці В. Леніна, І. Сталіна, матеріали ВКП(б), антирелігійна література, підручники з арифметики та циганської мови) [9, с. 297]. У 1927–1932 рр. виходили друком громадсько-політичні та літературні часописи “Романі зоря” та “Нево дром” [86, с. 128]. У 1929 р. при Нацбюро Всесоюзного товариства пролетарських письменників було організовано групу письменників-циган, яку у 1932 р. було перетворено на циганську секцію Московської асоціації пролетарських письменників. Проте станом на 1929 р. серед циган України писемних було лише 8 % [64]. У Сімферополі у 1927 р. при татарській школі працювали три гуртки для циган (політграмоти, історії кримських циган, театральний) [79]. У 1928 р. тут була побудована школа для дітей-циган [87]. У щорічній доповіді ЦКНМ при ВУЦВК УСРР “Про стан нацменроботи на Україні та її перспективи” констатувалося, що у 1930 р. серед циган проведено велику роботу у галузі народної освіти, але бракує підручників і літератури циганською мовою [88, с. 15]. У 1937/38 навчальному році в Одеській області навчалися 39 учнів у школі з російською і циганською мовами викладання [89, с. 255].

Велику роль у становленні циганського мистецтва відіграв театр “Ромен”, який було створено у 1931 р. в Москві. У 1934 р. були здійснені гастролі театру в Україну. Відомо, що циганські виконавці виступили перед будівельниками Харківської ТЕЦ [52]. У 1935 р. у м. Остер був знятий фільм “Останній табір”.

Проте політика сприяння розвитку національних культур скоробула згорнута. 24 січня 1938 р. була прийнята таємна постанова ЦК КП(б) СРСР “Про ліквідацію національних шкіл й національних відділень у школах” [9, с. 207]. Остаточний крок у ліквідації освітніх закладів для національних меншин України було зроблено протоколом № 20 засідання Політбюро ЦК КП(б)У від 10 квітня 1938 р. “Про реорганізацію національних шкіл на Україні” [90, с.1 – 4]. У серпні ця директива була втілена в життя – усі вказані класи були реорганізовані “як шкідливі, які ізолюють дітей від радянського життя”. З 1939 р. видання літератури циганською мовою припинилося. Офіційно не було ніякої заборони, але були створені умови, які унеможлилювали видання літератури рідною мовою. Національні редакції при видавництвах у Москві були ліквідовані. Їхні функції передавалися з центру на місця. Але республіки не мали для цього належної бази.

Не обійшли циган й політичні репресії 30-х рр. у країні [91]. Традиційно аполітичних кочовиків найчастіше заарештовували й засуджували за статтями: бродяжництво, контрреволюція, шпигунство, шкідництво, скупка валюти тощо. Однією з причин репресій була зацікавленість державних органів у вилученні матеріальних цінностей. Першими постраждали представники найбільш заможних циган, які мали зовнішні ознаки багатства (золоті моніста, сережки, браслети, срібні та золоті монети у волоссі жінок). До речі, звинувачення у скупці валюти ґрунтувалися на тому факті, що цигани виробляли моніста з талерів, дукатів тощо.

У 1929 р. булорозгромлено Спілку циган [56, с. 137]. Членів циганської артїлі “Румунський іноземець” відправляли до таборів як ворогів народу [8, с. 292]. Дід циганолога Л. Черенковасидів у таборі, спочатку як польський шпигун (тому що володів польською мовою), а потім як японський та німецький. За ст. 58 сиділи цигани, колишні піддані Австро-Угорщини, які приїхали до Росії напередодні революції та не здогадалися “загубити” австро-угорські паспорти [92]. Нерідко циган засуджували до тюремного ув’язнення та заслання до Сибіру за повернення до кочового життя. Так, у середині 1930-х рр. було заарештовано

келдерарський табір, який кочував по Україні. Людей у літню спеку заштовхали до “теплушок”(вантажних вагонів) й повезли до Сибіру. У дорозі половина людей померла. Іншу половину кинули у тайзі. З трьохсот осіб залишилось живими менше двадцяти [11, с. 202].

Трагедією циганського народу став голод 1932–1933 рр. [93, с. 63]. Осілі цигани повністю розподілили долю багатьох українців. Цигани, які тікали від голоду за наказом Л. Берії розстрілювались [8, с. 68]. 27 грудня 1932 р. було введено інститут прописки громадян. Наявність прописки дозволяла отримати продовольчі картки. Прописатися у великих містах (Москва, Київ, Одеса, Харків тощо), у яких було краще постачання продуктів, циганам було майже неможливо. На вокзалах, ринках проводились облави. У 1933 р. десятки таборів *сервів, влахів, кишинівців, кримських* циган змогли потрапити до великих міст. Цей рік ознаменувався найбільш масштабними каральними акціями, влітку пройшли масові арешти у Москві, Києві та Ленінграді і депортації до Сибіру [94]. Тільки з Москви з 23 червня по 3 липня 1933 р. було депортовано 5 470 циган. Лише частина *кримських циган* змогла влаштуватися на будівництво московського метро й вціліла.

Наприкінці 1930-х рр. циган розпочали заарештовувати не таборами, а поодинці, направляти не на заслання, а в табори за обвинуваченням – “соціально небезпечний елемент” [94]. Так, у 1937 р. поблизу Черкас підчас облав на циганські табори усіх, хто не встиг заховатися, ув’язнювали; цигана Костеште заарештували за те, що він не пустив дітей до школи. У серпні цього ж року в Оржиці (Полтавщина) буцімто за крадіжку зерна, заарештували п’ятьох безвинних циган [93, 13]. Селище-табір “Тайга” біля Новосибірську нараховувало 340 родин (1 800 циган) і поповнялося внаслідок облав, що проводилися в Білорусі, Молдавії і Україні [94].

У 1937 р. був розстріляний талановитий циганський письменник Володимир Зорін (Веля Пашун), член ВКП(б) з 1919 р., кореспондент харківської газети “Вісті”, лауреат першої премії літературного конкурсу проведеного Наркоматом освіти України [86, с. 191].

Деякі дослідники вважають, що напередодні війни були розстріляні сотні циган і найменш 10 тисяч стали жертвами депортацій. Власне, це стало причиною приховування циганами власної національної належності [94].

Таким чином, політику радянської влади стосовно циган у 1920–1930-х рр. не можна оцінити однозначно. Було впроваджено комплекс

заходів, скерованих на оселення та “окультурення” циган, який мав як позитивні, так й негативні наслідки.

Друга світова війна мала важкі наслідки для циган України: жертви, каліцтва, діти-сироти, руйнація майже усіх досягнень 30-х рр. ХХ ст. тощо. У важкі повоєнні роки багато з них повернулося до кочового способу життя. Так, деякі табори *келдерар* кочували вже не в кибитках, а в залізничних вагонах: заселяли вагон, домовлялися з начальником станції (який часто був радий позбутися галасливих та неспокійних сусідів), чіплялися до поїздів та пересувалися до іншого міста.

Цигани Житомирщини й Чернігівщини під час війни переховувалися у поліських лісах. Їхні будинки були або зруйновані, або в них поселилися інші біженці, тому тільки частина циган з часом повернулася у власні домівки, більшість продовжувала кочувати [28]. Цьому сприяло те, що повоєнному селі тільки у циган можна було виміняти голки, булавки, фарби, отримати або замовити ковальські вироби. Ворожіння також було в ціні: солдатки зазивали ворожку, щоб почути хоча б щось про затримку у “казенному домі”, про довгий шлях додому щоб мати надію на повернення рідних з війни. Цигани були джерелом інформації щодо цін у місті, подій в сусідніх селах тощо [95].

Такий “паразитичний спосіб життя” не вписувався до радянських ідеалів. Влітку 1956 р. перший секретар ЦК КПРС М. Хрущов, перебуваючи на Донбасі, зустрівся з кочовими циганами [96]. Ця зустріч мала значні наслідки для циган. 5 жовтня 1956 р. вийшов Указ Президії Верховної Ради СРСР “Про залучення до праці циган й заборону бродяжництва”. Третій пункт указу встановлював кримінальну відповідальність за заняття бродяжництвом циган у вигляді заслання до п’яти років з обов’язковим залученням до праці (цей пункт втратив силу лише 25 березня 1961 р.). 27 жовтня 1956 р. Рада міністрів УРСР прийняла відповідну постанову за № 1342 [96]. Облвиконкоми були зобов’язані у тримісячний термін розселити на постійне місце проживання, працевлаштувати і організувати культурно-побутове обслуговування циган [97]. Було затверджено перелік районів розселення циган в УРСР.

На виконання постанови обласні органи внутрішніх справ повинні були скласти соціально-демографічні характеристики осілих циган. Органи міліції зобов’язувалися затримувати циганські табори, забезпечувати документами членів осілих циганських родин. Так, згідно з контрольным листом, складеним у Сталінській області, з 222 дорослих циган більшість не мала паспортів (193), постійної роботи (148). З 358 осіб мали прописку лише 65.

У листопаді 1956 р. виконком Сталінської обласної Ради прийняв рішення щодо розселення та працевлаштування ще 141 циганських родин [98]. Аналогічна робота проводилася в інших областях України.

Якщо проаналізувати цю ситуацію, слід відмітити, що у 1950-х рр. кочовий образ життя економічностав себе зживати. Промислове виробництво товарів широкого споживання, механізація сільської праці, обмеження використання коней в особистих господарствах, переслідування т. зв. спекуляції тощо підірвали циганську економіку. Спільно пережита війна зблизила циган з людьми інших національностей, багато циган вже працювали у галузі культури, промисловості, сільського господарства тощо й можна казати, що процес осідання вже відбувався.

Внаслідок акції 1956 р. відбулося зовнішнє припинення циганської кочівлі. Так, наприклад, у середині 50-х рр. ХХ ст. тільки у с. Ново-Троїцьке Донецької області приїхало 34 родини (понад 200 осіб) циган-сервіє з Київської та Полтавської областей, що поновили кочування під час війни та післявоєнні роки. По приїзду вони трудилися у колгоспі, чоловіки працювали також ковалями [99]. Після примусового оселення більшість, або 90,5 % циганських сімей, мешкала у власних будинках, 9,3 % – у державних і лише 0,2 % – у кооперативних квартирах. Власні будинки не можна було вважати цілком придатними для проживання. Житловий фонд циганських сімей був зношений (на 80 % у середньому) і майже не оновлювався, був позбавлений елементарних зручностей. Так, у Закарпатті не в усіх будинках було навіть електричне освітлення. Лише 4,1 % мало центральне опалення, у 13,5 % був водогін, у 12,6 % – каналізація, у 2,3 % – гаряча вода.

У 1980-х роках дедалі більше циган почали отримувати державне житло. Тільки в Ужгороді, Мукачеві, Берегові й Виноградіві в багатопверхових будинках їм було виділено близько 400 впорядкованих квартир [100].

Скрізь в Україні проводилися заходи з встановлення шефства трудових колективів над циганськими громадами, родинами, окремими людьми з метою залучення молоді до навчання, дорослих до суспільно-корисної праці і ліквідації безробіття тощо [101]. Циган забезпечували безкоштовно житловими будинками або квартирами (!), вони отримали можливість користуватися перевагами осілого життя, такими, як медичне обслуговування, соціальне забезпечення, регулярна заробітна плата, дитячі садки та школи для дітей, можливість обирати та бути обраним до рад народних депутатів.

У практичній реалізації постанови звичайно були присутні й елементи примусу. Нерідко циган примушували за безцінь продавати державі коней, затримували чоловіків, які чинили опір (через кілька днів відпускали). У цілому, маємо констатувати, що репресії за непідкорення указу були мінімальними [8].

Протягом 1960 – 80-х рр. частина циган відійшла від “традиційного циганського життя”, отримала добру освіту, почала працювати у різних галузях народного господарства.

Яскравим прикладом цього є доля інженера, потім директора Новокраматорського заводу важкого машинобудування, заступника голови Раднаргоспу Донецької області цигана-серва І. Катеринича [96]. *Серв Д.* Безручко протягом 1977 – 1985 рр. був депутатом районної ради народних депутатів у м. Чернігові, у 1987 р. він став лауреатом II Всесоюзного фестивалю народної творчості як самодіяльний художник [28].

З 1977 р. московський театр “Ромен” очолює український циган-серв народний артист СРСР М. Сліченко [102]. Серед членів КПРС нараховувалося 603 цигани [103]. За кількістю циганської інтелігенції СРСР посідав одне з перших місць у світі [104].

Незважаючи на суцільну осілість циган після 1956 р., рецидиви кочування можна було зустріти й пізніше. Наприклад, у 70-х рр. ХХ ст. табір *ловар* з м. Нікополя переїхав до м. Калуша Івано-Франківської області. Через деякий час табір раптом виїхав до м. Ясинуватої. Там він розділювався: частина циган переїхала до Кременчука, кілька сімей – до Житомира, дехто – до Синельникового [105].

Оселивши більшість циган, радянська влада відійшла від активної політики стосовно цього народу. Проблеми циган накопичувалися, державної програми розвитку циганського населення не існувало. Про циган згадували тільки тоді, коли мова йшла про правопорушення або, у кращому випадку, про театр “Ромен”. Більшість циган поступово опинялася на задвірках суспільства, перетворюючись на маргінальний шар. Низький культурно-освітній рівень циган не дозволяв їм інтегруватися повною мірою у радянське суспільство. Тому освіта циган стала однією з самих болісних проблем. Ситуація, дійсно, була складною. Багато циганських дітей не відвідували школу. Так, наприклад, у Закарпатті третина учнів-циган не відвідувала школу хронічно. Вчителі починали робочий день, “виловлюючи” учнів. Не заохочували до навчання ані безкоштовні обіди, ані одяг, ані взуття, що видавалося циганчатам. Батьки, які їздили на заробітки, зазвичай забирали й дітей. Масовий від’їзд

з квітня до листопада сприяв відвіканню від школи [106]. Чимало шести-семикласниць не відвідували школу через те, що виходили заміж [107].

Така ситуація була характерною для багатьох регіонів України. Її погіршувала відсутність спеціальних навчальних програм, підручників для циганських дітей, кваліфікованих педагогічних кадрів. Незважаючи на це, держава нічого не робила для виправлення становища. Єдиною спробою у післявоєнний час підготувати національні педагогічні кадри стало тимчасове відновлення циганського педагогічного технікуму, що дав тільки один випуск у 1948 р. [108] Лише наприкінці 1980-х рр. Держкомітет СРСР з народної освіти поставив питання зі створення навчальних програм, посібників для циганських класів з літератури, історії, мистецтва [104].

Втрата традиційних засобів існування, перешкоди у працевлаштуванні штовхали багатьох циган на протизаконні дії (шахрайство, спекуляцію, торгівлю наркотиками тощо). Складні проблеми накопичувалися роками й не отримували ефективного вирішення, що призводило їх загострення, збільшення кількості правопорушень з боку циган. На загальнодержавному рівні ці проблеми не вирішувалися, прикладом їх вирішення на місцях може слугувати створення у 1989 р. територіально-експериментальної зони охорони порядку зі збільшеною кількістю міліціонерів, дружинників у четвертій дільниці м. Ужгорода, де переважало циганське населення. Спільно з міліцією, міськкомом партії та комсомолу двічі проводили циганські збори, але ефекту це не дало, оскільки не враховувало причин проблеми [106].

Отже, післявоєнну політику радянської влади щодо циган можна охарактеризувати як досить непослідовну й незавершену. Вона сприяла не вирішенню проблем, а їх накопиченню. Всі ці проблеми перейшли у “спадщину” незалежній Україні.

З моменту отримання незалежності 24 серпня 1991 р. Українська держава приділяє увагу національному питанню. Одним з перших документів була Декларація прав національностей України від 1 листопада 1991 р., яка гарантувала всім народам України рівні політичні, економічні, соціальні та культурні права [109, с. 15]. Закон України про національні меншини 25 червня 1992 р. гарантував усім національностям право на національно-культурну автономію: користування рідною мовою, розвиток національних традицій, створення національних культурних й навчальних закладів тощо (ст. 6), надавав право створювати національні громадські об'єднання, підтримувати зв'язки з

особами своєї національності за межами України тощо (ст. 13–15) [109, с. 128].

На виконання положень Закону держава прийняла низку підзаконних актів, зокрема Концепцію розвитку культур національних меншин України. Згідно з її положеннями, пріоритетними напрямками державної етнополітики проголошено відродження звичаїв й традицій національних меншин України, всебічний розвиток їхнього мистецтва, створення умов для підготовки інтелігенції тощо. Проблеми культурно-освітнього життя національних громад повинні були вирішуватись передусім в рамках всеукраїнських державних програм розвитку культури та освіти з врахуванням національної самобутності й менталітету.

Все це, а також закони “Про освіту”, “Про мови в УРСР”, “Основи законодавства про культуру” заклали основу для вільного розвитку культури кожного етносу [109, 230]. Логічним узагальненням правової бази у сфері національно-державних відносин було прийняття Конституції України, стаття 11 якої закріпила право на розвиток етнічної та культурної самобутності національних меншин [89, 646].

На жаль, реальна державна етнополітика не завжди відповідала законодавчій базі: не було розроблено механізмів її практичного втілення, деякі статті залишалися лише деклараціями. Так, незважаючи на 16 статтю Закону України “Про національні меншини”, яка передбачала спеціальні асигнування у державному бюджеті України для розвитку національних меншин, за десять років чинності документа в жодному з державних бюджетів такої статті витрат не передбачалося. Як засвідчив у 1998 р. начальник управління Державного комітету України у справах національностей та міграції П. Овчаренко, “У нашій сфері не фінансується жодна державна програма” [110, 11]. За допомогою держави вдалося лише видати циганською мовою буквар, “Кобзар” Т. Шевченка та двісті примірників плакату “Циганська абетка” [111, с. 6]. Усього у 1997–1999 рр. національно-культурним товариством циган на проведення різноманітних культурних заходів було надано державою 12 300 гривень [10, с. 51]. У 1996 р. у Києві отримав статус державного циганський театр “Романс” [112]. За організаційним сприянням держави з 1999 р. проводиться щорічний Міжнародний фестиваль циганської культури у м. Києві “Амала”.

Слід зазначити, що наведеними вище правами різні національні меншини України користувалися в різних обсягах у залежності від об’єктивних (чисельність, тип розселення) та суб’єктивних ознак меншини

(організованість, структурованість тощо). Циган можна віднести до тих спільнот, хто найменше користується правами, передбаченими законодавством [113]. Проблеми попередніх років не були вирішеними.

Серед головних: проблеми освіти, працевлаштування та паспортного режиму, охорони здоров'я та екології циганських поселень, створення негативного етнічного стереотипу часто внаслідок некоректних публікацій у ЗМІ щодо циган.

Рівень освіти циган залишається одним з найнижчих у країні. Так, за даними Держкомстату України, у 1999 р. на тисячу циган Закарпаття середню спеціальну освіту мали п'ять осіб, загальну середню – 79, неповну середню – 406, початкову – 384 [114, с. 89 – 92]. У Шевченківському районі Запоріжжя з 153 циган шкільного віку відвідував заняття 61 учень. Регулярно відвідувало школу тільки близько 30 % дітей циган. Без належної підготовки, діти приходять до школи з рівнем розвитку нижчим від ровесників [100]. Значна частина дітей циган після 5–6 класу не відвідує школу. Як результат, більша частина циганської молоді залишаються осторонь освіти, що значно звужує можливості реалізації її життєвих інтересів [115].

Держава намагалася здійснити деякі заходи з поліпшення ситуації. Наприкінці 1990-х рр. у деяких селах Закарпаття вже існувала практика організації класів безпосередньо у таборах [116]. У с. Лінцях відкрили початкову школу для 130 дітей [117]. У районному центрі Міжгір'я влада у 2000 р. організувала роз'яснювальну роботу серед циган. При Міжгірській ЗОШ було створено спеціальний клас, щоб подати циганчатам у скороченому вигляді програму молодших класів. Дітей забезпечили одягом з гуманітарної допомоги [118]. Вчителі Воловецької школи ходили до батьків, розмовляли, просили їх сприяти навчанню дітей [119]. У 2000 р. у ЗОШ I – II ст. № 13 м. Ужгорода за сприянням відділу освіти Ужгородського міськвиконкому організували десятий клас з вечірньою формою навчання з 22 учнів-циган; відкрили клас для навчання дітей віком від шести до чотирнадцяти років [118]. Тобто перші кроки щодо підвищення рівня освіти циганських дітей та їх залучення до школи зроблені.

Певна частина циган має проблеми з паспортним режимом. Так, за оперативними даними МВС України (станом на 30 квітня 1999 р.), серед **80 368 циган України** було: громадян України – 79 089 осіб, іноземних громадян – 239, осіб без громадянства – 340, без документів – 164, без прописки – 497. Відсутність паспортів й прописки унеможливила

працевлаштування, отримання державних субсидій, пенсій та інших виплат, позбавляло права на голосування. У 1998 р. у Закарпатті з 176 опитаних циган пенсійного віку одержували пенсію у розмірі до 20 грн. 26 осіб, до 30 грн. – 37, до 40 грн. – 36, до 50 грн. – 16, до 60 грн. – 2, понад 90 грн. – 6, а 53 особи не отримували нічого. Більшість жінок отримувала соціальну пенсію в розмірі 16 грн. Вони в суспільному виробництві участі не могли брати, бо займалися вихованням 5 і більше дітей [101, с. 77].

Штамп про місце постійного проживання відіграв певну роль при призначенні компенсації Швейцарським спеціальним фондом жертвам голокосту. Більш ніж 30 циганам в Україні було відмовлено на основі відсутності саме цього штампу [120, с. 39 – 41]. Багато з циганських дітей не мало жодного документа [121]. Так, у с. Довгому на Закарпатті у квітні 2001 р. п'ятеро циганських дітей віком 4 – 5 років не мали свідоцтва про народження, тобто юридично не існували [122].

Великою проблемою залишається погана екологія циганських поселень: відсутність шляхів, питної води, каналізації, часто – електрики, побутова забрудненість [118]. Це, а також інші негативні чинники зумовлюють високий рівень захворюваності серед циган та дитячої смертності [123]. Так, у Закарпатті, у біля половини циган – бронхіально-легеневі, у п'ятій частини – шлунково-кишкові хвороби, у 16 % – туберкульоз. Смертність дітей у віці до одного року перевищувала 11 % [100]. У березні 2001 р. 33 дитини з королівського табору захворіли на вірусний гепатит.

Закарпатська обласна адміністрація, проте, знайшла можливості провести у чопському та ужгородському таборах централізоване водопостачання [185]. Програма “Ужгород – 2010” не обійшла увагою питання житла для циган: на вулиці Ужанській за бюджетні кошти спорудили 32-квартирний будинок для циган [118].

Катастрофічними виявилися для більшості циганських поселень повені восени 1998 і у березні 2001 роках. [125] Тільки у мукачівському таборі було зруйновано 17 будинків, постраждало 120 осіб [126]. На ліквідацію наслідків паводка 1998 р. було виділено значні бюджетні кошти [127]. Під час повені у березні 2001 р. новостворені дамби було розмито, затоплені села у Берегівському та Іршавському районах. Стихія завдала біди передусім циганам, тому що табори розташовувалися на околицях, на низовині, далеко від шосейних шляхів [128].

Складною проблемою залишається й проблема взаємин циган з оточуючим населенням [129]. Так, уповноважений у справах людини в

Україні Н. Карпачова вказувала на прояви ксенофобії та шовінізму щодо циган з боку нециганського населення [130]. В Україні засоби масової інформації часто помічають лише негативні сторони життя циган, а це впливає на формування негативного ставлення до них з боку населення; внаслідок чого порушуються фундаментальні права людини [131].

За даними Європейського центру захисту прав циган у Закарпатті, цигани часто несправедливо утискаються міліцією [131]. Незважаючи на відміну у 1992 р. статті 196 кримінального кодексу про відповідальність за порушення паспортного режиму, міліція постійно перевіряла циганські поселення й під час рейдів незаконно затримувала людей [132]. Подібні рейди проводилися у різних регіонах країни. У 1998 р. у Миколаївській області відбулася операція “Шатро” [133]. У грудні 2000 р. у м. Макіївці міліцією були затримані найбільш авторитетні цигани, що з’їхалися для участі у роботі “циганського суду” [134].

Під час соціологічних досліджень Київського Міжнародного інституту соціології у Києві у 1994 р. – 20 %, 1997 р. – 29 % і 2001 – 36 % респондентів вимовилися за те, щоб не допускати циган у країну [135]. У 1998 р. в Одесі 35 % респондентів були взагалі проти присутності циган в Україні [136].

З 7 по 12 травня 2000 р. під керівництвом автора студентами філософського факультету ДонДШІ було здійснено соціологічне дослідження (анкетування) щодо етнокультурних процесів в Україні. Опитування проводилось у Донецькій, Дніпропетровській, Черкаській, Київській, Полтавській областях та м. Києві. За результатами опитування автором було виявлено, що понад 32 % (з 2 445 респондентів) наполягало на тому, щоб заборонити доступ циганам до міст України. На запитання “Як Ви ставитесь до циган?” лише 7 % дали відповідь “позитивно до всіх”, 13 % – “позитивно до окремих”, 46 % – “нейтрально”, 24 % – “негативно до всіх”, 11 % – “негативно до окремих”. Дослідження висвітлило майже повну відсутність у населення об’єктивної інформації щодо історії та культури циган. Так, лише 3 % опитаних відповіло, що знають про цей народ багато. Цим фактом частково можна пояснити високий рівень “циганофобії” у населення України. Характерно, що серед респондентів, які знають багато про циган, зареєстровано 100-відсотковий показник позитивного ставлення до них [137, с. 73].

Державний комітет України у справах національностей та міграцій намагався дещо зробити для поліпшення ситуації. Він звернувся до Управління справ людини Ради Європи з пропозицією включити до про-

грами Ради Європи “Відродження циганської культури” проект стосовно циган України [177]. Управлінням етнонаціональних відносин було запропоновано скласти комісію з розробки рекомендацій щодо вирішення проблем циган (із представників міністерств, державних комітетів України, облдержадміністрацій та голів громадських організацій циган) й розробки державної програми “Рома в Україні”. Завдяки патронату Держкомітету у червні 2002 р. у м. Києві зміг відбутися Перший з’їзд громад та громадських організацій циган України, на якому були обговорені найболючіші проблеми циганського населення [197].

У вересні 2003 р. Кабінетом Міністрів України була прийнята “Програма соціально-духовного відродження ромів України на період до 2006 р.”, яка, на жаль, не набула обов’язкового для виконання всіма центральними, регіональними та місцевими органами влади і самоврядування статусу державного нормативного акту, не була належним чином фінансово забезпечена, мала фактично рекомендаційний характер. Цей документ із комплексу державних заходів перетворився у декларацію державою своїх намірів, не підтверджених ані організаційно, ані фінансово.

Вже у червні 2006 року Голова парламентського Комітету з питань прав людини, національних меншин і міжнаціональних відносин Г. Удовенко заявив про те, що в Україні завершився строк виконання “горезвісної” “Програми соціально-духовного відродження ромів України”. Г. Удовенко розкритикував колишній уряд за те, що той подавав цю Програму ледь не як “прорив” у розв’язанні основних ромських проблем, але надії, покладені на неї, на жаль, не виправдалися [110].

Отже, можна зробити висновки, що в Україні протягом 1990-х рр. була закладена законодавча основа державної політики стосовно циганського населення і зроблені певні кроки з її втілення (у напрямку підвищення рівня освіти, зниження злочинності серед циган, поліпшення умов життя, соціального захисту тощо). Але в умовах загальної кризи в державі, нестачі коштів, більшість з цих заходів залишилася лише декларацією, а те, що й зроблено, є недостатнім для остаточного вирішення проблем.

Взагалі ж можна констатувати, що протягом досліджуваного періоду циганське населення українських земель завжди знаходилося у правовому полі державної політики. Однак тільки у сучасній Україні здійснюються послідовні кроки по створенню належної правової бази щодо забезпечення умов для вільного розвитку циганської меншини, мож-

ливостей та перспектив подальшого вирішення соціальних та культурних проблем циган України на державному рівні.

Джерела та література:

1. *Crowe D.M.* A history of the gypsies of Eastern Europe and Russia. – N.Y.: St. Martin's Griffin, 1996. – XVII. – 517 p.
2. *Данилович И.* Историческое этнографическое исследование цыган // Северный архив. – 1826. – Т. X. – № 1 – 6.
3. *Плохинский М.* Цыгане старой Малороссии (по архивным документам) // Этнографическое обозрение. – 1890. – № 4. – С. 95 – 117; Его же. Иноземцы в Старой Малороссии. – Ч. 1: Греки, цыгане, грузины – М., 1905. – 235 с.
4. Энциклопедический словарь / изд. Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. – Т. XXXVIII. – Полутом 75. – СПб., 1903. – С. 304 – 308.
5. *Баранников А. П.* Цыганы СССР: Краткий историко-этнографический очерк. – М.: Нацмениздат, 1931. – 52 с.
6. *Баранников О. П.* Українські цигани. – К.: Всеукраїнська академія наук Етнографічна комісія. Кабінет нацмен, 1931. – 57 с.
7. *Киселева Т.Ф.* Цыгане европейской части СССР и их переходот кочевания к оседлости: Автореф. дис. канд. ист. наук 07.00.01. – М., 1952. – 15 с.
8. *Друц Е., Гесслер А.* Цыгане. – М.: Советский писатель, 1990. – 333 с.
9. *Иванеско М. І.* Цигани України. У пошуках кращої долі. Історичний нарис // Відродження – 1993. – № 12 (грудень). – С. 66 – 69.
10. *Зіневич Н. О.* Цигани в Україні: формування етносу і сучасний стан // УІЖ. – 2001. – № 1. – С. 40 – 52.
11. *Деметер Н., Бессонов Н., Кутенков В.* История цыган – новый взгляд. – Воронеж: ИПФ “Воронеж”, 2000. – 336 с.; *Бессонов Н.В.* Цыгане под сенью рубиновых звезд // “30 октября”. – 2002. – № 22.
12. Романі Яг. Історія, культура право. – К., 1998. – 136 с.
13. *Беліков О. В.* Актуальні завдання соціальної політики щодо ромського (циганського) населення України // Рома в Україні. Історичний та етнокультурний розвиток циган (Рома) України (16–20 ст.). – Донецьк, 2006. – С. 28–36; Державна політика стосовно циганського населення на українських землях // Етніческие сообщества Украины: история, современность, будущее/ под ред. А. А. Дынгеса, С. Ю. Кузнецовой – Донецк: Алект, 2006. – С. 159 – 226.
14. Путешественные записки Василия Зуева от С.-Петербурга до Херсона в 1781–1782 гг. – СПб., 1787. – С. 178–182.
15. Два слова о цыганах в пределах бывшей Гетманщины // Киевская старина. – 1882. – С. 401–402.
16. Права, по которым судится малороссийский народ. 1743. Пам'ятки політико-правової культури України / Упорядник та автор нарису К. А. Вислобоков. – К., 1997. – 547 с.

17. *Эйнгорн В.* К истории иноземцев в Старой Малороссии. – М.: Издательство Общества истории новой и древней при Московском университете 1908. – 53 с.
18. ПСЗРИ, I. – Т. IX. – 1733. – № 6430; 6454.
19. *Кеппен П.* Хронологический указатель материалов для истории инородцев Европейской России. – СПб., 1861. – С. 480-487.
20. ПСЗРИ, I. – Т. XVII. – 1766. – № 12,587.
21. *Описи Харківського намісництва кінця XVIII ст.* – К.: Наукова думка, 1991. – 222 с.
22. ПСЗРИ, I. – Т. XXI. – 1783. – № 15,823.
23. ПСЗРИ, I. – Т. XXIII. – 1792. – № 17,048.
24. ПСЗРИ, I. – Т. XXVI. – 1800. – № 19,484.
25. ПСЗРИ, I. – XXX. – 1809. – № 23,597; ПСЗРИ, I. – Т. XXXI. – 1810. – № 24,326; ПСЗРИ, I. – Т. XXXI. – 1811. – № 24,795; ПСЗРИ, I. – Т. XXXII. – 1812. – № 24,999. – П. 4.
26. *Баранников А.П.* Об изучении цыган СССР // Известия АН СССР. – VII серия. – 1929. – № 5-6. – С. 368–398; 457–478.
27. Ведомости о количестве оседлых и кочевых цыган по Киевской, Подольской и Волынской губерниям 1839 г. – ЦДІА України у Києві, ф. 442: Канцелярія Київського Подільського та Волинського генерал-губернаторства оп. № 181, спр. 2943, арк. 1–13.
28. *Данілкин О.* Культурациган України: минуле і сучасність. – К.: Контекст, 2001. – 77 с.
29. *Петров О.Є.* Деякі особливості вивчення правових відносин населення півдня Бессарабії в XIX – першій чверті XX ст. // Записки історичного факультету Одеського державного університету ім. І.І.Мечникова – Вип. 9. – Одеса, 1999. – С. 87–93.
30. *Гросул В. Я.* Реформы в дунайских княжествах и Россия. – М.: Наука, 1966. – 408 с.
31. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Екатеринославская губерния – СПб, 1862. – 356 с.
32. *Зеленчук В. С.* Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. – Кишинев: Штиинца, 1979. – 287 с.
33. *Крыжановская И.* Из истории крепостных цыган Бессарабии в первой половине XIX века // Труды центрального государственного архива МССР. – Кишинев, 1962. – Т. 1. – С. 186-245
34. Про поселення державних циган на ділянці номер дванадцять в Аккерманському повіті. – Центральний державний історичний архів Російської Федерації, ф. 379 (Департамент державного майна Міністерства фінансів), оп. 2, спр. 35, 238 арк.
35. ПСЗРИ, второе собрание (II). – Т. III. – 1836. – № 1834.

36. Дружинина Е. И. Южная Украина в 1800 – 1825 гг. – М.: Наука 1970. – 383 с.
37. ПСЗРИ, II. – Т. IV. – 1829. – № 2665; ПСЗРИ, II. – Т. VI. – 1831. – № 4646.
38. ПСЗРИ, I. – Т. XXXV. – 1818. – № 27,357. – П. 4.
39. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Бессарабская обл. / Сост. А.Зашук. – СПб, 1862.– С. 174–180, 207–210
40. Народное хозяйство СССР (1922–1972 гг.): Юбилейный статистический ежегодник – М.: Статистика, 1972. – 848 с.
41. ПСЗРИ, II. – Т. XXIII. – 1848. – № 22,394
42. ПСЗРИ, II. – Т. XXX. – 1855. – № 29,766.
43. ПСЗРИ, II. – Т. XXIV. – 1850. – № 24,144.
44. ПСЗРИ, II. – Т. XIV. – 1839. – № 12,104.
45. ПСЗРИ, II. – Т. XVIII. – 1843. – № 17,044.
46. Берг Л.С. Население Бессарабии. Этнографический состав и численность / Российская Академия Наук. Труды Комиссии по изучению племенного состава населения России. – Петроград, 1928. – № 6. – С.36-38
47. ПСЗРИ, II. – Т. XXII. – 1847. – № 20,987.
48. Гросул Я. С. Крестьянская реформа 1868 г. в Молдавии // Гросул Я. С. Труды по истории Молдавии. – Кишинев: Штиинца, 1982 – С. 235 – 250
49. Положение крестьян и крестьянское движение в Бессарабии (1812–1861). Документы и материалы. – Т. III. – Ч. II. – Кишинев, 1969. – 732 с.
50. Егунов А.О. О цыганах в Бессарабии // Записки Бессарабского областного статистического комитета – Кишинев, 1864. – Т. 1. – С. 109-124
51. В. В. Юридическое положение цыган в России // Юридическое обозрение. – 1882. – № 60. – С. 67 – 87
52. Ром-Лебедев И. От цыганского хора к театру “Ромэн”. – М.: Искусство 1990. – 271 с.
53. Мала енциклопедія етнодержавознавства/ відп. ред. Ю. І. Римаренко – К.: Довіра, Генеза, 1996. – 942 с.
54. Крестьянская правда (Луга). – 1928. – 13 ноября.
55. Пільги циганам при оселенні на колфондах// Вісті ВУЦВК – 1928. – № 166 (18 липня)
56. Бриль М., Попова Е. Цыгане в Союзе ССР // Советское строительство. – М., 1932. – № 2. – С. 137
57. Известия ЦИК. – 1928 – № 201 (30 августа).
58. Витяг з протоколу засідання Президії Всеукраїнського Центрального виконавчого комітету Харків, 23 лютого 1927. – Держархів Донецької області. Ф. Р 2. Оп. 1. Спр. 759. Арк. 128.
59. Інструкція про економічні та організаційно-адміністративні заходи для заохочення кочуючих циган до осідлого способу життя та залучення їх до

праці 1928 р. – Держархів Донецької області. Ф. Р 279. Оп. 1. Спр. 759. – Арк. 127– 128.

60. План работы ЦКНацмен при ВУЦИКе среди малочисленных национальностей на Украине на 1926 – 1927 гг – Держархів Донецької області. Ф. Р 279. Оп. 1. Спр. 759. Арк. 37.

61. К переходу цыган к оседлой жизни // Диктатура труда (Сталино). – 1927. – № 48.

62. К трудовой оседлости // Известия (Одесса). – 1927. – 20 октября.

63. Цыгане // Красное Запорожье. – 1928. – 21 февраля.

64. Циган до плуга та варстату // Вісті ВУЦВК – 1928. – № 292 (21 грудня)

65. Лист голови КЦНМ від 6 вересня 1929 р. “О созыве Всеукраинской конференции трудящихся цыган в ноябре 1929 г.” – ЦДАВО України, ф. 413: ЦКНМ (1923-1932), оп. 1, спр. 84 (ВУЦИК), арк. 109

66. Вісті ВЦУВК. – 1929. – 18 вересня.

67. Конференция трудящихся цыган // Коммунист – 1929. – 16 августа.

68. О численности цыганского населения Сталинского округа. – Держархів Донецької області, ф. Р-2, оп. 1, спр. 1004, арк. 61

69. Заява циган м. Сталіна щодо надання їм землі та створення колгоспу – Держархів Донецької області, ф. Р-279, оп. 1, спр. 1032, арк. 15; Докладная записка о зверствах немецких оккупантов в Артёмовском районе. – Держархів Донецької області, ф. Р-1838, оп. 1, спр. 2, арк. 21-25

70. Протокол № 15/75 заседания ЦКНМ при ВУЦВК от 23.12.1931. – Держархів Донецької області, ф. Р-279, оп. 1, спр. 472, арк. 52

71. *Плахоття П.* Цигана на землю // Комуніст – 1928. – 23 травня.

72. *Мар С.* Цыганский узел // Красная газета. – 1928. – № 23 (24 августа).

73. Цыганский колхоз // Экономическая жизнь. – 1928. – 26 мая.

74. Красная газета. – 1928. – № 157 (6 июня).

75. Доповідь “Про переселення нацменшостей на Україні” та Постанова ЦКНМ по доповіді наркомземправ (1930). – ЦДАВО України, ф. 413: ЦКНМ (1923–1932), оп. 1, спр. 527, арк. 2–7.

76. Цыганский поселок // Вечернее радио (Харьков). – 1928. – 24 июня.

77. Цыгане на земле // Харьковский пролетарий. – 1928. – 29 августа.

78. Р. П. Цыгане сегодня // Огонек – 1927. – № 33.

79. Хорошая инициатива и красный уголок для цыган // Красный Крым (Симферополь). – 1927. – 14 декабря.

80. Цыгане или демерджи // Красный Крым (Симферополь). – 1928. – 31 января.

81. *Усейнов Я.* Цыгане ведут культурную работу // Красный Крым (Симферополь). – 1928. – 13 июля.

82. Первый выпуск цыган-кооператоров (Культурная работа в красном уголке цыган усиливается) // Красный Крым (Симферополь). – 1928. – 11 мая.

83. Звіт про роботу серед нацменшостей Мелітопольської округи з Х.1928 по Х.1929. – ЦДАВО України, ф. 413: ЦКНМ (1923-1932), оп. 1, спр. 452: Документи про роботу серед нацменшостей, витяги з протоколів висновки, тези доповідей, таблиці, арк. 39-82

84. Службова записка “Про обстеження стану життя та роботи сербів та румунів-кочівників”. – Держархів Донецької області. Ф. Р-2794. Оп. 1. Спр. 1024 (Сталінська міська рада робочих, селянських та красноармійських депутатів. 24 травня – 24 грудня 1933). Арк. 48 – 50.

85. *Джеватов С.* Цыгане и татары на производстве (Морзавод) // Маяк Коммуны (Севастополь). – 1928. – 17 января.

86. *Келар С.* Від витоків до сьогодення // Сучасність – 1977. – № 2. – С.124–131; № 3–4. – С.188–193

87. Работа среди цыганского населения (президиум горсовета на цыганской окраине) // Красный Крым (Симферополь). – 1928. – 6 октября.

88. Тезиси доклада о состоянии нацменработы на Украине и ее перспективах. 1930. – Держархів Донецької області, ф. Р-279, оп. 1, спр. 225, арк. 15.

89. Національні процеси в Україні. Історія і сучасність документи матеріали. Довідн. у 2 ч. \ За ред. В.Ф. Панібудьласки – К., 1997. – Т. 1. – 583 с.

90. “Нацменшості УСРР до XII роковини Жовтня”.- ЦДАВО України, ф. 413: ЦКНМ (1923–1932), оп. 1, спр. 452: Документи про роботу серед нацменшостей, витяги з протоколів висновки, тези доповідей, таблиці, арк. 85

91. Мифы кочуют за табором. Беседа с вице-президентом Международного союза цыган, д.и.н. Н. Деметер // Труд – 2001. – 20 июля.

92. Я, Лев Черенков, цыган... // Союз. – 1990. – № 42 (октябрь). – С.19

93. *Бамбула В.* Цыганська доля – що вітер в полі. – Переяслав-Хмельницький, 2002. – 63 с.

94. *Бессонов Н. В.* Цыгане под сенью рубиновых звезд // “30 октября”. – 2002. – № 22.

95. *Чернецкая Т.* Цыганочка черная, не гадай // Слово. – 1999. – № 34 (352).

96. *Герценов Б.* Два цвета времени. Как Н. С. Хрущев хотел сделать оседлыми цыган // Первая линия. – 1993. – № 42 (200).

97. Постанова Ради міністрів УРСР № 1342 від 27 жовтня 1956 р. “Про залучення до праці цыган, які займаються бродяжництвом”. – Держархів Донецької області, ф. Р-2794, оп. 2, спр. 266, арк. 86-88

98. Контрольный лист. “Имеется цыган в области по состоянию на 27.10.1956 г.”. – Держархів Донецької області. Ф. Р-2794. Оп. 2. Спр. 266 “Постанови Ради міністрів УРСР з № 1301 по № 1436. Арк. 94.

99. *Гармаш Л. Н.* Новотроицкие цыгане (по материалам целевых исследований 1993 г.) // Летопись Донбасса. Краеведческий сборник. – Вып. 3. – Донецк, 1995. – С. 62-66

100. *Ємець Г., Мигович І.* Вимираючий етнос // Романі Яг. – 2001. – № 1.
101. *Мигович І.І., Макара М.П.* Закарпатський соціум етнологічний аспект – Ужгород Патент, 2001. – 160 с.
102. *Коренева Н.* “Фараоново плем’я” в гостиниці “Советская” // Юність. – 1988. – № 4. – С.92 – 93.
103. Национальный состав КПСС // Союз. – 1990. – № 19 (май)
104. *Бернаскони Е.* Народ ветра и огня // Эхо планеты. – 1990. – № 7. – С. 26–34.
105. *Кочанський В.* Доля напівкочового табору // Романі Яг. – 2001. – № 3.
106. Циганське сонце // Україна. – 1989. – № 48. – С. 8 – 10.
107. Коли прийде Будулай? Бесіда із старостою мукачівського “циганського табору” Золтаном Олахом // Людина і світ. – 1990. – № 2. – С.12
108. *Игнатов В.* На путях возрождения // Политика и время. – 1991. – № 17. – С.27
109. Етнополітика в Україні. Документи та матеріали / За ред. В. Євтуха – К.: Держком. України у справах національностей та міграції, 1998. – 353 с.
110. Циганський етнос на карті України. Інтерв’ю з начальником Управління етнополітичних процесів та у справах національних меншин Державного комітету України у справах національностей та міграції П.Овчаренко // Відкритий світ. – 1998. – № 2. – С. 10-11
111. *Мазоре І.* Чхіндлар. Розповідь про створення першого в Україні циганського букваря // Відродження – 1993. – № 7. – С. 4 – 6.
112. *Ляхович Т.* За цыганской звездой кочевой // Сегодня. – 1998. – № 189.
113. *Кравець Є.* Большие проблемы малых народов // Романі Яг. – 1999. – № 4.
114. *Питюлич М.* Занятость цыганского населения в новых условиях хозяйствования // Экономика Украины – 1993. – № 5. – С. 89 – 92
115. *Софій О.* Роми України. Громадянський діалог // Відкритий світ. – 1998. – № 2. – С. 4-5
116. *Камська Ю.* Жінка, усмішка якої зігриває // Романі Яг. – 2001. – № 5.
117. Школу построили прямо в таборе // Сегодня. – 1998. – № 146.
118. *Кочіш М.* Рідна земля, як мачуха // Романі Яг. – 2000. – № 16.
119. *Зубач В.* Птахи запилених доріг... // День. – 1998. – № 149.
120. *Navrotskaja E.* Roma and propiska in Ukraine // Roma rights Newsletter of the European roma rights center. – December 1998. – P. 39-41.
121. *Гороховский А.* Одиннадцатилетняя цыганская девочка Лиза втайне покупала себе куклы, но мать находила их и сжигала // Факты. – 2000. – 17 февраля.
122. *Бойко Н.* Дитячі очі // Романі Яг. – 2001. – № 8.
123. Роми краю: 10 років у контексті соціально-економічних реформ // Романі Яг. – 2002. – № 3.

124. Сембер С.: Звичайно, першими читачами мають бути роми... Інтерв'ю голови Ужгородської міськради // Романи Яг. – 2001. – № 3.
125. Чи буде чорною датою відзначена у календарі річниця паводка на Закарпатті? // Романи Яг. – 2002. – № 17.
126. Мукачівський табір: вчора, сьогодні, завтра // Романи Яг. – 1999. – № 2.
127. *Адам А. Є., Навроцька Є. М., Герцег-Паши Н. Ф.* Золотий дощ “гуманітарки” // Романи Яг. – 2001. – № 9.
128. *Герцег Н.* Паводок очима очевидця // Романи Яг. – 2001. – № 6.
129. Цигани мусять здобути симпатію інших народів // Відкритий світ. – 1998. – № 2. – С. 6–7.
130. *Волконская Л.* Украинские цыгане взывают о помощи // Салон Дона и Баса. – 2002. – № 44 (815).
131. *Макара М.* Квіти етнічного різнобарв'я // Романи Яг. – 2001. – № 10
132. *Юшкевич А.* Народ, якого немає, не може знайти свого місця і в Україні // ПіК. – 1999. – № 27. – С. 28-30.
133. The Misery of Law: The Rights of Roma in the Transcarpatian Region of Ukraine // Roma rights Newsletter of the European roma rights center. – Summer 1999. – P.19-45.
134. *Валерко В.* Які вони, цигани // Юридичний вісник України. – 1998. – № 4. – 22-28 січня.
135. *Валухов В.* У цыгана... лошадь украли. Оперативники предотвратили самосуд // Московский комсомолец Донбассе. – 2001. – № 2 (146). – 11 – 18 января.
136. Індекс соціальної дистанції відносно представників різних національностей в Україні // Сприяння поширенню толерантності у поліетнічному суспільстві / Майборода О., Чілачава Р., Пилипенко Т. та ін. – К.: Фонд “Європа XXI”, 2002. – С. 39–40.
137. *Казанжи З.* Цыгане шумною толпой... // Общественно политическая газета, Одесса. – 1997. – № 47 (262).
138. *Беліков О. В., Белікова Н. Ю., Туренко О. С.* Стан релігійності населення і перспективи розвитку міжконфесійних та етнокультурних відносин в Україні (за даними соціологічного дослідження Донецького державного інституту штучного інтелекту // Українське релігієзнавство. – 2001. – № 17. – С. 73.
139. Романи яг. – 2006. – Червень.

Беліков Олександр. Державна політика щодо ромів України: історія та сучасність

У статті йдеться про те, що поява державної політики щодо ромського етносу як складової частини українського суспільства фіксується з XVI ст. (у Малоросії – в XVIII ст., у Бесарабії – в XIX ст.). Вона залежала від того, до яких держав входили українські землі у різні історичні періоди. Проаналізовано досягнення і невдачі

радянської політики щодо ромів, зокрема спроби створення циганських колгоспів. Непослідовність і незавершеність державної політики стосовно ромського населення спостерігається в умовах побудови демократичного громадянського суспільства у незалежній Україні

Беликов Александр. Государственная политика в отношении цыган Украины: история и современность

В статье отмечено, что появление государственной политики в отношении цыган, как составляющей украинского общества фиксируется с XVI ст. (в Малороссии – в XVIII ст., в Бессарабии – в XIX ст.). Она отличалась в зависимости от государственной принадлежности разрозненных украинских земель в разные исторические периоды. Исследованы достижения и промахи советской политики в отношении цыган, в частности, попытки создания цыганских колхозов. Непоследовательность и незавершенность государственной политики в отношении цыган наблюдается и в условиях создания демократического гражданского общества в независимой Украине

Byelikov Oleksandr. The state policy with respect to Romanies in Ukraine: history and concerning

It is marked in the thesis that the appearance of public policy in respect of Romanies, as a component of Ukrainian society, is fixed from 16th century (Malorossiya – 18th century, Bessarabia – 19th century). It differed depending on state tenancy of scattered Ukrainian regions in various historical periods. The author investigated achievements and errors of Soviet policy in regard to Romanies, in particular, attempts to create Roma collective farms. Inconsistency and incompleteness of the state policy regarding Romanies is present when establishing the democratic civil society in independent Ukraine.

Николай Бессонов (Москва, Россия)

ИГРЫ ДЕТЕЙ И МОЛОДЁЖИ В ЦЫГАНСКИХ КОЧЕВЫХ ТАБОРАХ

При рассмотрении цыганских традиций этнологи описывали, прежде всего, свадебную обрядность, обычаи, связанные с родами и похороны. Широко обсуждались проблемы, связанные с ритуальной нечистотой (*пэкэлимос* или *магримос*). Определённое внимание уделялось в научных публикациях трудовому воспитанию детей. В то же время вопрос о цыганских играх в российской этнографии никогда не ставился. Цель данной статьи – восполнить этот пробел. Естественно, собранная мной в национальной среде информация является пока отрывочной, однако уже сейчас можно сделать некоторые предварительные выводы.

Во-первых, в игровой форме цыганские дети из кочевых семей готовились к взрослой жизни, развивая силу, ловкость или профессиональные навыки.

Во-вторых, именно от образа жизни конкретной цыганской этногруппы зависели формы детского, подросткового и молодёжного досуга.

В-третьих, сами игры были заимствованными у местного населения.

При всей своей кажущейся очевидности последний тезис требует более развёрнутого обсуждения. До сих пор не получило должной оценки наследие А. П. Баранникова, работы которого либо переиздаются без всяких комментариев [1], либо получают высокую оценку и цитируются как авторитетный источник. Между тем, в основу своих трудов напечатанных в 1930-е годы, А. Баранников положил порочный тезис об органически присущей цыганам криминальности. Пытаясь доказать эту мысль, советский цыгановед шёл на прямые фальсификации, а также тенденциозно трактовал исторические источники. Несомненно, коллеги понимают, что я имею в виду – однако напомним одно из положений, которое является для А. Баранникова программным. По утверждению этого автора главным этнокультурным контактом кочевых цыган с местным населением было общение в местах лише-

ния свободы. "... Цыганы, особенно же цыганы кочующие, по роду своих занятий не входят в более или менее тесное и длительное соприкосновение с представителями других профессий, кроме воровской", – пишет он в статье "Цыганские элементы в русском воровском арго" [2].

Я не буду утомлять читателей сходными цитатами – все они однотипны и повторяют мысль, что таборные семьи были изолированы от окружающего населения, поскольку их способ заработка способствовал полной обособленности. По Баранникову единственное место, где кочевые цыгане подолгу общались с русскими и украинцами – это тюремная камера. Мой коллега В. Шаповал подготовил доклад, разоблачающий недостойные методы, которыми цыгановед сталинского периода в десятки раз "увеличил" количество цыганских слов в воровском арго. Я же напомним то, о чём А. Баранников (и те, кто его некритически цитируют) предпочитают умолчать. Главным этнокультурным контактом кочевых цыган было общение с крестьянами, у которых на зиму снималось жильё. В Российской империи, а позже и в СССР таборы всех этногрупп проводили зимние месяцы в деревнях, что привело в итоге к огромным заимствованиям в материальной культуре фольклоре, языке и обычаях. Влияние крестьянской культуры на кочевые таборы было массовым и постоянно действующим фактором (в то время как массовость тюремных отсидок опровергается статистикой). Впрочем, сама жизнь опровергла клеветнические тезисы А. П. Баранникова всего через десять лет после их опубликования. Когда началась Великая Отечественная война, цыгане (как оседлые, так и кочевые) отважно воевали с оккупантами, проявив тем самым, не криминальное, а патриотическое сознание. Самопожертвование, проявленное цыганами в партизанских отрядах и в рядах Красной армии, стало предметом моих многолетних изысканий. Надеюсь, публикация данных фактов поможет нашему цыгановедению переосмыслить отношение к трудам А. П. Баранникова и его сторонников.

Реальная жизнь отличается от стереотипов массового сознания. Принято считать, что кочевые цыгане были поголовно неграмотны. Между тем, работа в национальной среде позволяет опровергнуть это утверждение. В ряде этнических групп было принято отдавать детей в школы в период зимовки. В результате даже в довоенный период в таборах *сэрвов*, русских цыган и *кишинёвцев* насчитывалось немало грамотных людей [3]. Интересно, что кочевые родители отправляли учиться не только мальчиков, но и девочек. Полагаю, не надо доказывать, что многомесячное пребывание в школе приводило к тому, что цыганские дети немало перенимали от своих славянских сверстников. Относится это и к играм.

Впрочем, и в тех этногруппах, которые игнорировали образование (*влахи, кэлдэрары, плацуны*) заимствования в игровой области были не меньше. Авторы советского периода любили подчёркивать, что между кочевыми цыганами и местным населением лежала пропасть. Принято писать о постоянных преследованиях со стороны властей и нетерпимости крестьян, гнавших таборы со своих земель. Без всяких сомнений, факты такого рода имели место. Но не они определяли общую атмосферу. В опровержение укоренившихся штампов приходится напоминать, что цыгане получили в Российской империи юридическое равноправие с момента своего прибытия, а население относилось к ним в целом терпимо. Несмотря на “чёрную мифологию” крестьяне видели в кочевых таборах определённую пользу. Цыгане снабжали деревню дешёвыми ремесленными изделиями, а гадание и цыганская музыка вносили разнообразие в размеренную жизнь. Простая логика показывает, что если бы крестьяне разделяли расистские взгляды ряда цыгановедов, они не стали бы впускать на зиму в свои дома “неисправимых преступников”. За столетия, проведённые в тесном бытовом контакте, цыгане и славяне трезво оценили достоинства и недостатки друг друга. Хозяева знали, чего можно ожидать от ежегодных постояльцев. Взаимные симпатии прошли проверку во время гитлеровской оккупации. Благодаря помощи русских и украинцев нацистский геноцид смогли пережить не менее половины цыган. Напомню, для сравнения, что оказавшиеся в сходной ситуации евреи были за редкими исключениями истреблены карателями.

Весьма показательный пример заимствований из русской среды я обнаружил у влашских цыган. Подростки выстраивались друг напротив друга и вели широко известный этнографам диалог:

- Бояре, мы к вам пришли, молодые мы к вам пришли,
- Бояре, а зачем пришли? Молодые, зачем вы пришли?
- Бояре, нам невеста нужна, и т.д.

Разумеется, эти вопросы и ответы дублировались по-цыгански:

- *Тэрнэ, мэ тумэндэ авиле.*
- *А пал со тумэ амэндэ авиле?*
- *Амэнди тэрни трэбуй.*
- *А сави тумэнди трэбуй?*

Потом завязывали мальчику глаза платком, и он шёл вперёд, пока не дотрагивался до юной цыганки ладонью. Тогда глаза завязывали уже ей, и она касалась кого-то в шеренге парней.

Кроме того, зимой в хате влашские дети играли в жмурки. Кому-то одному завязывали глаза, и он ловил остальных, ориентируясь на возгласы.

Летом отдавали предпочтение игре в прятки. Девочки-*власицы* освоили скакалку, и даже игру городских школьниц – “классики” [4]. Напомню, что в этой статье речь идёт не об оседлых, а именно о кочевых цыганах. Мои информанты провели своё детство в палатках. Тем не менее, приятельские отношения с русскими сверстниками сказались на формах развлечений.

Конечно же, были игры, которые имели более “цыганский” оттенок. Но и они, по сути, были одинаковы как в крестьянской, так и в таборной среде. Я имею в виду игру “в конячки”. Дети делали из прутьев и палок дугу, запрягали “тройку” и начиналась резвая беготня [4]. Поскольку обыденное сознание неразрывно связывает цыган с лошадьми, именно этот сюжет прежде всего привлекал внимание со стороны. Не случайно единственная известная мне картина с играющей таборной детворой называется “Цыганская тройка”. Данное живописное полотно написал Людвиг Кнауш в 1888 году (*илл. в приложении с. X*). Коней здесь изображают мальчишки, а в роли возницы выступает их старшая сестра, которая размахивает поднятым прутиком. По форме стоящих на заднем плане палаток можно определить, что немецкий художник сделал первоначальный эскиз (который также сохранился) в таборе *кэлдэраров*. Последние, как известно, прикочевали в Германию в 1860-х годах.

Нет сомнений, что игры, в которых имитировались кони, занимали у всех этногрупп почётное место. Особенно это относится к северной ветви цыганского народа (которая жила за счёт конной торговли). Русские, латышские, польские и финские цыгане имели настоящий культ лошади. Верный конь воспевался в песенном фольклоре [5], упоминался в сотнях пословиц и поговорок [6]. Мальчики росли в этой атмосфере, поэтому, едва научившись бегать, уже скакали верхом на палочке [7]. Подрастая, они играли в ролевые игры, копируя слова, услышанные на ярмарках. Купание и выпас коней становились источником самых ярких эмоций. Разумеется, родители поощряли интерес сыновей к будущему ремеслу. Менее ожидаемо (и потому особо интересно) то, что отцы в какой-то мере шли против цыганских традиций, желая доставить удовольствие дочерям. Как известно, взрослой цыганке запрещалось ездить верхом (в связи с понятием ритуального “осквернения”). Обычай предписывал цыганке ходить пешком даже на очень далёкие расстояния. И всё же я не раз слышал, что отцы баловали любимых своих дочерей – они усаживали девочку лет четырёх-пяти на лошадиную спину и катали вокруг палатки, держа уздечку в руке. Польская цыганка Анна Орловская рассказала о своей подруге детства, имевшей прозвище Пастырка (т.е. пастушка).

“Она очень коней любила. Нас, девчонок, если увидят отцы возле лошадей – сразу прочь гонят. Мы босиком, а кони многие кованые. Не дай Бог наступят, ногу отдавят. Так вот эту Пастырку бесполезно было отгонять. Вечно она возле коней с кнутом бегаёт, в морды их целует. От слепней “курилку” делает. Ноги у лошадей спутаны, они траву щиплют, и чтобы слепни их не заели, надо костёр развести и сырых веток туда набросать” [7].

Пристрастие девочки к лошадям было совершенно лишним с точки зрения её будущего. Отцы терпели склонности дочерей к “мужскому делу” только до поры. Между прочим, мне известен случай, когда нетрадиционное поведение привело в итоге к трагедии. В конце XIX века девушка из табора *лотвов* по имени Олго вышла замуж за прибалтийского немца Шульца и стала работать на конном заводе объездчицей. Итог был печален – Олго разбилась насмерть, осиротив малолетних детей [8].

Итак, при типовом развитии ситуации, цыганские семьи поощряли игры “в лошадок” у мальчиков, девочек же ориентировали на семейные ценности. С этой целью им дарили куклы. Некоторым матери шили их сами, но проще было достать такой подарок в деревне. “У девочек были старые тряпичные куклы, набитые соломой. – вспоминает Анна Орловская. – Матери во время гадания выпрашивали их в крестьянских домах” [7]. Интересным показался мне рассказ о времяпровождении девочек в таборах *плацунов*. Оказывается, возле настоящей цыганской палатки устанавливалась её уменьшенная копия. В шатёрике раскладывались перины с подушками. Матери шили дочкам тряпичные куклы, и в игрушечном таборе устраивались настоящие спектакли. Самодельная кукла “ходила в гости”, готовила, укладывалась спать. На ночь девочка устанавливала перед шатром своей любимицы свечку, чтобы ей было не страшно ночью возле “костра” [9].

Важным отличием цыганской игровой культуры был её пацифистский характер. Если у русских детей в дореволюционное время были популярны “казаки-разбойники”, а позже на смену пришла игра “в войнушку”, то от бывших таборных цыган я ничего подобного не слышал. Вероятно, исключения были. Но отказ от игр военного характера вполне сообразуется с традиционными цыганскими моральными установками.

Из сказанного отнюдь не следует, что мальчиков воспитывали, упуская из виду “мужские качества”. Цыган должен был вступать в жизнь готовым постоять за себя. Соответственно, взрослые поощряли состязания, требующие силы, ловкости и стойкости. У русских цыган существовала борьба “*пал э кустык*”. Участвовали в ней подростки в возрасте до 18 лет. Они

хватали друг друга за пояса. Победа присуждалась тому, кто сумеет повалить соперника на землю. Допускались подсечки, подножки, броски через грудь или бедро. За состязаниями с интересом наблюдали девочки и даже старики [10]. Точно такая же борьба существовала в таборах *кишинёвцев* [11] и *сэрвов*. Интересное описание о временах своего детства оставил Иван Корсун (следующий далее отрывок посвящён *сэрвицкому* табору):

“Я вернулся к шатрам и увидел, что собрались молодые ребята и устроили борьбу на поясах. Это когда одна рука держит ремень в брюках спереди, а вторая через плечо. Надо приподнять и повалить соперника, если есть сила. Кто проиграл, тот выходит, а кто победил, борется дальше. Мне попался высокий женатый парень. Он уже имел ребёнка в своей семье. Жена на него кричала, и мать тоже: “*Со кэрэс? Нанэ тукэ ладжяво чяворэнца тэ спхандэспэ*” (Что творишь? Не стыдно тебе с детьми связываться?).

Но он всё-таки борется со мной на поясах. Поднимает меня, но повалить не может. Я стою на ногах. Опять: крутил, крутил. Никак ему не положить меня на землю. Ну а я споднизу левой рукой хорошо захватил и когда он, нагнувшись, ниже стал – я со всей силы приподнял его и в сторону швырнул. Ремень оборвался в руках. Он растянулся на траве, и брюки сползли без ремня. Мать бросилась на него:

– *Дылыно мануш! Акэ со туса кэрдя чяворо. Дык, би-холовэнгиرو ачкирдя тут!* (Дурак! Вот что с тобой мальчишка сделал. Смотри, без порток тебя оставил!).

Он встал, схватился за штаны, и смех вокруг раздался. Весь народ подошёл уже смотреть из других шатров. А мне он порвал вышитую рубашку. Она у меня ещё долго была как память об этом таборе. Не могу точно вспомнить, какой был год. Сорок девятый или пятидесятый” [12].

В *котлярских* таборах подростки имели другую форму состязаний. Физическая сила очень ценилась в семьях лудильщиков, поэтому мальчишки тренировались, поднимая гири или кусок рельсы. Победителем считался тот, кто поднимет тяжести большее число раз [13]. Отмечу, что *котляры* с удовольствием фотографировались с гирями, гантелями или рельсами. Мне доводилось видеть такие снимки в Волгограде, Твери и посёлке Пери Ленинградской области.

Мне кажется, именно здесь будет уместно перейти к теме различий в играх, вызванных ментальностью. Особенностью *котляров* (*кэлдэраров*) было строгое разделение детей по признаку пола. Мальчики и девочки играли вместе только до тех пор, пока они были малышами. Лет до пяти-шести дети были голыми, что со стороны выглядело очень “по-цыгански”.

Особенно экзотичными выглядели зимние забавы. В предвоенном Ленинграде (на Охте) полуголыеребята катались на коньке, привязанном к босой ноге [14, с.31]. А в Куйбышеве (в конце 1950-х) *котлярский* табор поселился в бараке, завесив дверной проём матрасом. Время от времени на мороз выскакивали совершенно голые детишки лет четырёх и бежали к ледяной горке. Накатавшись, они бежали назад в барак греться у костра [15]. Понятно, что такие развлечения возможны были только благодаря крепкой закалке.

Кэлдэрары сформировались как этническая группа на румынских землях; некоторые из них перед тем, как прикочевать в Россию жили в Венгрии. Отношения полов у румын и венгров традиционно были более свободными, чем у русских. Конечно же, цыгане не могли избежать влияния окружающих народов, и вынуждены были вводить в противовес строгий контроль. Первым сдерживающим средством *кэлдэрарские* родители считали разделение подрастающих мальчиков и девочек. Не менее важными были и ранние браки. Отцы старались выдать дочерей замуж ещё до того, как наступит половое созревание. Реальная супружеская жизнь начиналась при этом иногда только через два-три года после свадьбы – однако благодаря этому у отца была гарантия, что ему не придётся стыдиться за недостойное добрачное поведение дочери. Строгий контроль за замужней женщиной осуществляла уже новая семья. По сию пору *котлярки* выходят за пределы своего посёлка группами, следя друг за другом. (Русских цыганок или *кишинёвок* мужа отпускают в одиночку даже в другой город, поскольку супружеские отношения в этих этногруппах строятся на доверии). Есть мнение, что строгий контроль за подрастающей *котляркой* имел и материальную основу. За дочь отец брал выкуп золотыми монетами. Соответственно, если бы девушка убежала с понравившимся парнем, семья теряла бы крупную сумму. Конечно же, данный фактор играл свою роль. Напомню, однако, что у крымских цыган за невесту также выплачивается крупный калым – но девушки этой этногруппы пользуются гораздо большей свободой.

Итак, *котлярские* мальчики и девочки составляли две отдельные группы. Несмотря на обособленность от окружающего мира, игры мальчиков были похожи на игры славянских детей (салочки, ножички, лапта). Практически весь двадцатый век у *котляров* была особая модель кочевья. На дальние расстояния они перемещались поездами, далее просили у властей барак для жилья и выполняли для всей округи лудильные работы. Приглядываясь к спортивным играм городских ребят, *котлярские* мальчики увлеклись футболом. При многочисленности детей не составляло никакого труда набрать несколько команд и устроить соревнования по всем правилам. Задолго до

указа 1956 года футбол стал культивироваться в *кэлдэрарских* таборах [16]. Эта традиция поддерживается и сейчас – например, в посёлке Косая гора в Тульской области.

Была у *котляров* в ходу также игра под названием “курица”, когда дети подбрасывали и ловили камешки, а также кидали их сквозь маленькие воротца [17].

Танцы же устраивались под присмотром взрослых. Вечерами в таборе цыгане собирались вместе, и детей вызывали показать, кто на что способен. При этом взрослые присматривались к будущим женихам и невестам [16].

У цыган северной ветви был иной подход. Те этногруппы, которые сформировались в славянской среде, впитали нравственные установки и обрядность русских, белоруссов, поляков. Умение девушек “блести себя” до свадьбы было правилом у коренного населения. Как известно, русские родители спокойно отпускали молодёжь “в хоровод”. Под хороводом здесь понимается “весеннее-летнее времяпровождение деревенской молодёжи в разных его видах”, включавшее в себя песни, пляски и ролевые игры [18, с. 382]. При этом “почти повсеместно широко бытовали среди молодёжи игры с поцелуями, а также считалось вполне уместным закрепление определённых пар парней и девушек, которые не скрывали взаимной симпатии” [18, с. 384]. Разумеется, я не буду пересказывать хорошо знакомые этнологам и фольклористам факты из жизни русской деревни. Отмечу, что в таборах существовал аналог “хоровода” – вечерние посиделки у костра.

В общем и целом родители в этногруппах *русска рома* и *польска рома* доверяли подрастающему поколению. Поэтому браки были более поздними, нежели у *котляров*. Вечерами родители отпускали девушек в молодёжную компанию. Считалось достаточным, если за ней наблюдал родной или двоюродный брат. По *котлярским* меркам на подобных посиделках было слишком много вольностей. Но раскованность не переходила в распущенность; ночные потехи имели строгие рамки. Доверие родителей дочери не оправдывали крайне редко. Ещё Т. Киселёва в своей диссертации 1952 года подметила эту особенность психологии русских цыган, цитируя характерную фразу: “Пусть погуляют. Дело молодое...” [24]. Такую снисходительность отец с матерью могли себе позволить именно потому, что не ждали на будущей свадьбе позора.

Польская цыганка Анна Орловская (из табора, кочевавшего в Белоруссии) была участницей посиделок накануне указа 1956 года. Ниже я приведу запись её воспоминаний:

“Когда ребятам и девчонкам уже лет по 15–16, они вечерами собирались у костра. Иногда их много. Человек пятьдесят. Они пели, плясали, играли в фанты. Вначале соберут со всех залог. Что-то, чем дорожишь – например, колечко или бусы.

Вот девушке скажут отвернуться, а сами передают эту вещь из рук в руки. Потом ей надо угадать по глазам, у кого залог.

– У тебя!

– Не попала!

Теперь, чтобы вернуть своё колечко, надо сделать, что скажут. Например, загадают ей спеть или станцевать. Бывало и так. Все знают, что за девушкой парень ухлёстывает. Тогда им велят целоваться. Здесь же сидит её брат двоюродный, или ещё кто. Но он не вмешивается, потому что знает – их вот-вот поженят.

Конечно, девушка отказывается целоваться при всех. Тут этой паре говорят: “Ладно, принесите дрова”. Они уходят и в темноте целуются. Ну а если девчонка ещё никого не любит, ей дают другое задание – например, испечь для всех картошку.

Случалось и нехорошо. Мою двоюродную сестру Маню, красавицу, парень сватал, но родители её не отдавали. И вот вечером у костра в фанты играли, и послали их за водой.

Они не вернулись.

Наутро в таборе крик: «Нашлэ!» (сбежали).

Появились они только через три дня. Пришлось играть свадьбу”. [7].

Примерно ту же картину описывали мне и другие пожилые женщины. Так, при полевой работе под Петербургом спрашивал русских цыганок из родов *сетки* и *малявчонки*. По их словам, после песен и веселья начинались игры. Карты считались делом взрослым, а вот в “фанты” и “ремешки” все играли охотно. Тот, кого выбрали водящим, собирал в шапку залог. Это могли быть серёжки, кольца, дорогие платки – словом вещи, с которыми жалко расстаться. Потом, держа предмет за спиной, водящий говорил: “Что этому фанту сделать?”. Назначалось какое-нибудь смешное или затруднительное задание, которое волей-неволей приходилось исполнять к общему удовольствию всей компании. При игре “в ремешки” штрафные санкции были серьёзнее. Водящий бил по ладони ремнём 15 раз. И здесь требовалось проявлять стойкость [20].

В Смоленской области я записал от цыганки Марии Тимченковой подробности упомянутой выше игры “в ремешки”. Ребята и девушки 17-18-летнего возраста, рассаживались парами. Водящий подходил к первой паре и спрашивал:

– *Ну со, чяво, бикнэса пэскирья ромня?* (Ну что, парень, продаёшь свою жену?)

– *На, мэ на бикнава, миры ромны гождо – джяла дэ гав, янэла балэ-вас, мас, парнорэ, ловэ. Хуланы мандэ ромны, хуланы!* (Нет, не продаю. У меня жена хорошая – ходит в деревню, приносит мясо, яйца, деньги. Хозяюшка моя жена, хозяйюшка!)

– *Ну, чяво, рикир-пэ! Бишто панч сьмири! Дэ васт.* (Ну, парень, держись! Двадцать пять ремешков. Давай руку)

С этими словами водящий бьёт по руке 25 ударов. Парень терпит, виду не подаёт. Водящий переходит к следующей паре.

– *Ну со, чяво, ту бикнэса пэскирья ромня?* (Ну что, парень, ты продаёшь свою жену?)

Тот не хочет ради этой девушки страдать и отвечает:

– *Ай, морэ, миры ромны на дасави, сыр раньше ёй исыс добисарка. Бикнава мэ ла.* (Нет, дружище, моя жена не такая, как раньше была добытчица. Продаю её.)

Девочка от него уходит, он берёт себе другую “жену”. А водящий идёт дальше от пары к паре и проверяет стойкость “мужей”. Потом начинается второй круг.

– *Ну со, чяво, бикнэса пэскирья ромня?* (Ну что, парень, продаёшь свою жену?)

– *Миры ромны хуланы. Каравэла лачё хабэ, драбакирла куч – на бикнава.* (Моя жена – хозяйка. Готовит хорошо еду, гадает удачно – не продаю).

– *Дэ васт.* (Давай руку).

Парень снова подставляет ладонь. Дают ему 30 ударов, но уже легче.

Далее игра продолжается до тех пор, пока не составятся прочные пары. Суть игры “в ремешки” состояла в том, чтобы ребята имели возможность проявить свои мужские качества перед девушками. Терпя удары, парень показывал своей избраннице, что готов ради неё пострадать, а она делала из этого выводы.

Была ещё одна игра с использованием ремешка, причём более вольного характера. Парня с девушкой усаживали на бревно рядом. Водящий хлестал по бревну, и при звуке удара надо было повернуть голову направо или налево. Если парень с девчонкой поворачивали головы в одну сторону, им надо было поцеловаться. Если в разные, они вставали и расходились [21].

Как известно, игра “в ремешок” изначально практиковалась в русской деревне. При этом также существовало разделение на пары. Свою верность

избраннице крестьянский парень подтверждал, подставляя ладонь под удары “с оттяжкой”, влюблённые пары уходили в сени целоваться и т.д. Нет сомнений, что цыгане переняли эту своеобразную форму ухаживания во время зимовок в русских избах.

Некоторые сведения удалось собрать о детском досуге в таборах *кишинёвцев* и *плацунов*. Разумеется, и у этих этнических групп игры были заимствованными. Так у *кишинёвцев* распространена была игра “в кремешки” – ей увлекались и мальчишки, и девчонки (последние даже чаще). Суть этого развлечения была такова. Девочки усаживались на землю и клали перед собой пять камешков. Первая брала камешек и подбрасывала его вверх. Пока он находился в воздухе, следовало подхватить с земли камень и подставить ладонь под тот, что падает. Это игра на ловкость. Дальше операция с подбрасыванием повторялась, но с земли надо было взять уже два камешка. Потом три, потом четыре. Если на любом этапе возникала неудача, очередь переходила к другой девочке. Та, что сумела дойти до конца, получала право бить щелчки по лбу сопернице. Количество щелчков зависело опять-таки от ловкости. На следующем этапе игры пять камешков подбрасывали вверх и ловили уже тыльной стороной ладони. Если на руке удержались все пять, то давалось право на пять ударов. Потом камешки можно снова подбросить вверх и поймать в горстку. Это ещё пять щелчков. В принципе самые умелые игроки могли довести счёт до двадцати щелчков [11].

Поскольку *кишинёвцы* кочевали по России, широкое распространение у них получили русские детские игры. Мальчишки играли в лапту. Играли “в ножички” по тем же правилам, которым подчинялся в детстве и автор этой статьи. Впрочем, финал был более жёстким. Проигравший должен был зубами выдёргивать из земли колышек забитый почти до конца. Девочки-*кишинёвки* скакали “в классики”, перебрасывались мячом. Была перенята и ролевая игра “в краски” с такими диалогами:

- Тук-тук!
- Кто тут?
- Я монах в красных штанах.
- За чем пришёл?
- За краской.
- За какой?
- За голубой.
- Её нет. Беги по голубой дорожке на одной ножке, и т.д. [22].

У *плацунов* мальчишки прыгали друг через друга, играли в мяч, делая ворота из камней. Встречались те же “кремешки” и “ножички”,

но в то же время родители не имели ничего против, когда ребята играли в карты [9].

Следует отметить, что информанты, с которыми я работал, могли рассказать лишь о временах своего детства. Таким образом, всё, что относится к дореволюционным временам, навсегда останется непрояснённым в силу отсутствия устных и письменных источников. Я не сомневаюсь, впрочем, что в XIX столетии цыганские дети играли в свайку и в бабки. Отсутствие сведений об этом в собранных интервью объясняется тем, что и в русской среде упомянутые деревенские забавы стали забываться уже в первой трети XX века.

При желании в формах детского досуга можно всё же выделить цыганскую специфику. Отличием было в частности поведение во время купания. Как известно, русские мальчишки в возрасте 12 – 13 лет не стеснялись купаться в трусах или даже совершенно раздетыми. Их сверстники из *сэрвицких* или русско-цыганских таборов имели более строгие понятия о приличиях. Поскольку мальчики и девочки заходили в воду рядом, они вообще не снимали одежду. В своих воспоминаниях Иван Корсунописывает одно из послевоенных купаний в речке: “Недалеко было песчаное место. Там мы увидели плавающую русскую девушку и спросили: “Какое дно? Чистое ли?” Она плавала хорошо. Сказала: “Не бойтесь”. С нами были девочки из табора. Они стали купаться прямо в широких юбках и кофтах, ну а мы в штанах и рубашках. Девушка засмеялась над нами” [23].

У польских цыган дети совмещали развлечение с заработком, танцуя для коренного населения. Подчеркну, что это не было формой подготовки ко взрослому заработку. Женатые мужчины и замужние женщины из этногруппы *польска рома* пели и плясали только на таборных стоянках. Уже упоминавшаяся выше Анна Орловская вспоминает о своём детстве следующее:

“Когда мы были маленькие, ходили плясать для русских. Соберёмся вместе – пять или шесть мальчишек и девочек. Ищем больницу, магазин или базар – где людей много. Начинаем петь, в ладоши подхлопывать и по очереди танцевать. Хорошо плясали! Нам бросают деньги, гостинцы. Как закончим, многие спрашивают: “Когда ещё к нам придёте?”

– Завтра!

Обратно идём. Ноги до крови о щёбёнку сбиты. Но довольные! У каждой девочки полный передник конфет, шоколадок. Даже в дома нас звали цыганские танцы посмотреть. Помню, однажды мужик

накормил супом, напоил молоком. Потом попросил спеть. Ну, мы для него постарались. А он смотрел-смотрел, растрогался и говорит: “Вас в артисты надо”.

Мы перепугались, что нас заберут – и бегом! Большие в ту деревню не ходили ” [7].

Закончить свою статью я хотел бы своими наблюдениями, сделанными на современных таборных стоянках. После указа 1956 года кочевье всех описанных выше цыганских этногрупп полностью прекратилось. Однако, и в наши дни, существуют два сообщества, которые можно с определённой натяжкой назвать кочевыми. После распада Советского Союза экономический кризис вынудил уезжать за сотни километров от своих домов как венгерских цыган из Закарпатья, так и среднеазиатских люли. Трудно найти более полярные по ментальности и обычаям этногруппы. *Люли*, именующие себя *мугатами* – мусульмане по вероисповеданию, а венгерские цыгане (иногда далее “*мадьярами*”) – католики и протестанты. У выходцев из Узбекистана и Таджикистана очень сильны семейные ценности, мадьяры же культивируют полную свободу нравов. В их таборах не осуждаются разводы и считается нормальным, если девушка до свадьбы имеет несколько половых партнёров. *Мугаты* абсолютно не криминальны, а среди мадьярок не редкость карманные воровки. Вместе с тем, чисто внешне наблюдается и большое сходство. Женщины и дети в обоих этногруппах занимаются попрошайничеством на улицах российских городов (данный промысел ранее был характерен для цыганок всех стран). Палатки, покрытые полиэтиленом настолько похожи у *мугатов* и *мадьяров*, что отличить их затруднительно. Более того, я наблюдал случаи, когда таборы из Закарпатья и Узбекистана располагались в лесу рядом, и между современными кочевниками завязывались приятельские отношения.

Насколько мог заметить, семьи среднеазиатских цыган основаны на взаимном уважении супругов. Если мужчины не могут найти работу в строительстве или сельском хозяйстве, они не видят ничего зазорного в приготовлении пищи и прочих хозяйственных делах. Несмотря на крайнюю бедность мугатских таборов, детям изредка покупают сладости и мороженое. Во время выпрашивания милостыни и старой одежды в сельской местности, родители не забывают об игрушках. Я видел на таборных стоянках кукол, маленькие колясочки и даже трёхколёсные велосипеды (*илл. в приложении с. XI*). Играя вокруг табора в салочки, мальчики одновременно выполняют сторожевые функции. Их задача сводится к тому, чтобы заметить посторонних на дальних подступах и предупредить мужчин (после чего

цыган, ответственный за порядок, выходит навстречу незваному гостю для переговоров) На стоянке возле Шатуры я обратил внимание на мальчика с мастерски сделанной рогаткой. Подобные видел только в фильмах сталинской эпохи (*илл. в приложении с. XI*). Мать объяснила мне, что её сын охотится на голубей в голодные дни, когда ей не удаётся ничего выпросить. Не берусь судить, насколько правдиво это объяснение. С уверенностью можно сказать, что система воспитания в мугатских семьях очень эффективна. Те же самые дети, которые могут показаться на улицах назойливыми, ведут себя возле палаток весьма достойно. Они вежливы со старшими и охотно помогают родителям по хозяйству.

Ситуация в мажарских таборах диаметрально противоположна. Матери заботятся только о том, чтобы сытно накормить сыновей и дочерей. В остальном дети полностью предоставлены сами себе. Поскольку в некоторых палатках есть телевизоры и видеотехника, работающая от аккумуляторов, подрастающее поколение испытывает сильное влияние со стороны боевиков даже кассет с эротическим содержанием. Соответственно, мальчики постоянно имитируют приёмы боевых единоборств. Их игровая подготовка как семейной жизни, весьма своеобразна. Следует пояснить, что мажары столетиями жили оседло и начали вести полукочевой образ жизни только в постсоветский период. Они не имеют традиций, характерных для прочих этногрупп. В девяностые годы XX века у закарпатских цыган, выезжающих на заработки в Россию, сложилась следующая модель семейных отношений. Мужчины живут исключительно за счёт женщин. Их функция сводится к продолжению рода и обустройству палатки. Досуг мажаров подчинён картам, причём играют они на деньги, которые приносят из города жёны. Материальная зависимость мужчин привела к неограниченной свободе женщин. Удачливая добытчица может менять мужа множество раз, не подвергаясь осуждению со стороны табора. Иногда у цыганки все дети от разных мужей. Подрастающий мальчик видит, что у него есть шанс на обеспеченную жизнь, только если он сумеет удачно жениться. Для того, чтобы привлечь на себя внимание девушек, он должен быть отчаянным в драках, а также хорошо плясать. В силу этого мажарские ребята упорно учатся народным и современным танцам, добываясь, порой виртуозного мастерства. Всё свободное время они играют в карты. Взрослые мажарки рассматривают игру своих мужей как потенциальный источник пополнения семейного бюджета. Действительно, хороший игрок способен за одну ночь добыть деньги, на которые семья может жить несколько месяцев. Цыганские мальчики мечтают о том дне, когда перестанут ходить на промысел вместе

с матерью и сёстрами. Женившись, и получив в своё распоряжение постоянный доход они смогут делать ставки в азартных играх. Готовясь к этому будущему подростки рассматривают карты не как забаву – а как единственное достойное мужчины занятие.

Что касается мажарских девочек, они охотно подражают своим матерям, привязывая куклу за спиной. Став постарше, они играют “в резиночку” (илл. в приложении с. XII). Суть забавы состоит в том, что две девочки становятся напротив друг друга, натянув над землёй закольцованную резинку. Их подружки прыгают через два эластичных барьера, проявляя свою ловкость. Это также заимствованная игра. У русских школьниц она стала популярной ещё в 1980-е годы.

В заключение мне хотелось бы призвать коллег, ведущих полевые исследования, включать вопрос о цыганских играх в программу своих бесед с пожилыми информантами. Поколение, которое помнит своё детство накануне указа 1956 года, всё ещё находится в трезвой памяти. Ещё не поздно совместными усилиями ликвидировать пробел в этнографических описаниях.

Источники и литература

1. Баранніков О. Українські цигани. // Народознавчі Зошити. 2005. № 3–4. – С.275-290.

2. Баранников А. П. Цыганские элементы в русско-мажарском марго // Язык и литература – Т. VII. – Л., 1931.

3. Интервью Н. Бессонова с Боцманом Фёдоровичем Орисовым, цыганом-кишинёвцем (1942 г.р.), Волгоград 2004 г.; Ермолаем Емельяновичем Чеботарёвым, цыганом-кишинёвцем (1934 г.р.) пос. Быково Московской области, 2004 г.; Виктором Пантелеевичем Черепихиным, *сэрво*. Киев, 2004; Зинаидой Петровной Подольской русской цыганкой (1937 г.р.), Нижний Новгород 2007 г.

4. Интервью Н. Бессонова с Галиной Николаевной Никитиной из *влашского* рода *цокэнки*. пос. Раменское Московской области, 2004 г.

5. Народные песни русских цыган. – М., 1988. – С. 19, 90, 99, 100, 106, 133.

6. Язык цыганский весь в загадках: Народные афоризмы русских цыган из архива И. М. Андрониковой/ Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и справочный аппарат С. В. Кучепатовой – СПб.: “Дмитрий Буланин”, 2006. – С. 130–143.

7. Интервью Н. Бессонова с Анной Антоновной Орловской (1942 г.р), цыганкой из этногруппы *польска рома*, Смоленская область, гор. Сафоново, 2004 г.

8. Интервью Н. Бессонова с Зоей Александровной Шульц, цыганкой-лотвицей (1937 г.р.), пос. Быково Московской обл., 1999 г.

9. Интервью Н. Бессонова с Лидией Григорьевной Драменко, цыганкой-*плащункой*, Краснодар, 2004 г.
10. Интервью Н. Бессонова с Яном Александровичем Сергуниным (Решетниковым), русским цыганом-*сибиряком*. (1954 г.р.). Москва, 2004 г.
11. Интервью Н. Бессонова с Ермолаем Емельяновичем Чеботарёвым, цыганом-*кишинёвцем* (1934 г.р.). пос. Быково Московской области, 2004 г.
12. Корсун Иван Сергеевич. (1935-2007) Воспоминания. Рукопись в архиве Н. В. Бессонова. Автор жил в г. Волховстрой Ленинградской области.
13. Интервью Н. Бессонова с Олегом Николаевичем Петровичем (Муршей ле Ристаско), *кэлдэраром* из *вицы сапоррони*. пос. Савватьевское Калининского района Тверской области, 2007 г.
14. *Деметер-Чарская Ольга*. Судьба цыганки. – М., 2003. – С.31.
15. Интервью Н. Бессонова с Еленой Александровной Головкиной русской цыганкой (1947 г.р.), Москва, 1997 г.
16. Интервью Н. Бессонова с Рикой Степановичем Михай (Рика ле Стёпако), *котляр*ом из *вицы дынони*. пос. Косая гора Тульской области, 2004 г.
17. Интервью Н. Бессонова с Олегом Николаевичем Петровичем (Муршей ле Ристаско), *кэлдэраром* из *вицы сапоррони*. пос. Савватьевское Калининского района Тверской области, 2007 г.
18. *Громыко М. М.* Мир русской деревни. – М., 1991. – С. 382
19. *Киселёва Т. Ф.* Цыганы европейской части Союза ССР и их переход от кочевания к осёдлости. Автореферат диссертации. – М., 1952.
20. Интервью Н. Бессонова с Александрой Степановной Ивановой, русской цыганкой (1938 г.р.) и Екатериной Николаевной Ружецкой русской цыганкой (1937 г.р.) пос. Горелово Ленинградской области, 2003 г.
21. Интервью Н. Бессонова с Марией Фёдоровной Тимченковой (1942 г. р.) г. Сафоново, 2004 г.
22. Интервью Н. Бессонова с Ольгой Александровной Чеботарёвой, цыганкой-*кишинёвкой* (1936 г.р.), пос. Быково Московской области, 2004 г.
23. Интервью Н. Бессонова с Анной Антоновной Орловской (1942 г. р.), цыганкой из этногруппы *польска рома*, Смоленская область, гор. Сафоново, 2004 г.

Николай Бессонов (*Москва, Россия*)

НАРРАТИВНЫЕ ИСТОЧНИКИ КАК ОДИН ИЗ ИНФОРМАЦИОННЫХ РЕСУРСОВ ЦЫГАНОВЕДЕНИЯ

Исторически сложилось, что наше цыгановедение имеет лингвистический уклон. При отсутствии капитальных работ по истории цыганских этногрупп СССР, мы имеем словари пяти диалектов, а также ряд профессиональных статей, посвящённых проблемам языка. Нельзя сказать, что история полностью игнорировалась. Но при обращении к этой теме либо выбирался компилятивный подход с упором на далёкое прошлое зарубежных стран, либо возникала политически безопасная тема фольклора. Отдельным направлением стали работы, посвящённые исходу из Индии (при полном отсутствии как документов так и достоверных сведений о той эпохе). Не отрицая важность всех этих исследований, заметим всё же, что проводились они в ущерб новейшей истории. Научные тексты, затрагивающие жизнь цыган Российской империи и СССР невелики по объёму, фрагментарны, неточны с фактической стороны и политизированы. Поскольку за основу до сих пор берутся не архивные источники, а статьи советского периода, созданные с пропагандистскими целями, объективного подхода добиться не удаётся. Более того, возникает впечатление, что российское цыгановедение избегает новых источников. Читая специальную литературу, мы вновь и вновь сталкиваемся с комбинациями давно опубликованных фактов.

Я отнюдь не являюсь противником популяризации. В 2000 году я выпустил в соавторстве с Н. Деметер “Историю цыган” (монографию компилятивного плана, используемую ныне как пособие в цыганских классах) [1]. Заполнив эту нишу, я обратился к работе над совершенно новым материалом. Мною было выпущено несколько публикаций о сталинских репрессиях, направленных против цыган [2]. Я вёл полевые работы на стоянках современных кочевых таборов (в частности у венгерских цыган из Закарпатья и мугат из Узбекистана и Таджикистана). Параллельно были написаны исследования по истории отдельных цыганских этногрупп. Кроме того,

мною подготовленая к печати документальная книга о цыганах СССР в годы Великой отечественной войны. Все эти проекты были бы недостаточно разработанными, а то и вовсе невозможными без привлечения нарративных источников

* * *

Цыганские информанты зачастую малограмотны, а то и вовсе безграмотны. В связи с этим возникает вопрос: в какой степени можно доверять их рассказам? Без всяких сомнений при анализе нарративных источников необходима крайняя осторожность. Однако, я многократно имел возможность убедиться в том, что сведения, полученные от пожилых людей, бывают очень точны. Несмотря на отсутствие образования, кочевые цыгане эмпирически осваивали две науки: географию и арифметику. Многие из них и по прошествии десятилетий называют место действия, по порядку перечисляя: населённый пункт, район и область той или иной республики СССР. Поскольку устный счёт был необходим для торговли, цыганские дети стремились как можно быстрее усвоить эти навыки. Научившись считать очень рано, они порой запоминали на всю жизнь точные цифры, даты и тому подобное. Приведу конкретные примеры.

В 1933 году была проведена спецоперация по выселению кочевых цыган из окружающих Москву лесов. В результате облавы многие таборы были отправлены в Сибирь в так называемые “трудпосёлки ОГПУ”. Мне удалось найти несколько жертв этой акции. В частности, я взял интервью у В. Шаматульского, которому в момент задержания было всего шесть лет. Оказалось, мальчик запомнил дату (конец июня 1933 года), а также подсчитал, что цыган было приблизительно пять тысяч. Естественно, я задал Владимиру Викторовичу вопрос, каким образом он оперировал такими большими цифрами в таком малом возрасте. *“Всё очень просто. – ответил мне пожилой цыган, – Я тогда как раз считать научился, и мне было интересно пробовать на разных примерах. Я пересчитал, что в нашем вагоне 35 человек. Потом пробежались с пацанами вдоль поезда. Посчитали, сколько вагонов. Перемножил – оказалось больше девяти сотен человек. А эшелонов было пять”* [3].

Через некоторое время у меня появилась возможность проверить цыганские выводы по документам. В архиве сохранился рапорт от помощника начальника ГУЛАГа Плинера, адресованный зам. председателя ОГПУ Ягоде. Из документа следовало, что операция по выселению цыган действительно началась в конце июня, а точнее 28 числа. Подтвердились данные о числе эшелонов, а общая цифра депортированных оказалась 5470 чело-

век [4]. Таким образом, цыганский мальчик в подсчётах ошибся очень незначительно. Кстати, рассказ В. Шаматульского полностью совпал с рапортом относительно места ссылки и бытовых условий в эшелоне.

* * *

Последние несколько лет я занимался историей нацистского геноцида. Рассказы выживших цыган я проверял, опираясь на материалы Чрезвычайной государственной комиссии (Далее – ЧГК) по расследованию зверств немецко-фашистских оккупантов. У меня была возможность убедиться в точности сведений, полученных в ходе поездки по Украине и России. Так в Волгограде взял интервью у супругов Кучеренко Пётр Иванович и Ольга Тихоновна чудом остались живы во время расстрела, но многие их ближайшие родственники погибли. Трагедия произошла в станице Николаевской Николаевского района, Ростовской области. Цыгане были схвачены незадолго до Рождества, в конце 1942 года. В таборе было примерно поровну *влахов* и *ричаров*. Мужчины выращивали лошадей на продажу; женщины гадали и побирались. Холода переживали, снимая жильё у крестьян. Табор погубил несчастный случай.

“Был у нас цыганок, – рассказывает Пётр Иванович. – Звали его Николай. Молодой – лет двадцати. Вот поехал он за кормом лошадей. Остановил сани возле скирды. Начал грузить и нашёл в соломе пачку листовок. Думал, это просто афишки. Неграмотный же. Взял на курево. На обратной дороге разорвал верёвку, стал вертеть самокрутку. Пачка рядом с ним лежит... Проезжает он через село. Ветер дунул, часть листовок разлетелась, а он и не замечает. Одну бумажку полицией подобрал – и в погоню! Наши цыганок думал, что он за сено ворованное разозлился и давай хлестать лошадь. Так и привёл погоню к табору... Взяли нас всех и повезли в район”.

Ольга Тихоновна, которая в то время была ещё не замужем, рассказывает о периоде под арестом следующее: *“Вот пробыли неделю во дворе. Комендант велел мужчин запереть в пустой почте, а нам разрешил перетаскать подводы на окраину. Поставили мы на снегу шатры. Ждём. Когда комендант велел расстреливать, нас не нашли. Мы в палатках на окраине жили, а одна старуха лет семидесяти догадалась. “Надо, – говорит, – спрятаться”. Женщины ночью перетянули подводы по льду на другой берег и поставили к русским во дворы. Сами с детьми по домам укрылись. Утром немцы хватились – нет никого. А искать уже некогда. Отступление шло”.*

Пётр Кучеренко продолжает: *“Повели расстреливать на бугор – в километре от окраины. Конвой был 12 человек: один полицей, остальные – немцы с автоматами... Мама со мной решила остаться...”*

Всё уже ясно. Убьют. Ну, мы с дядей – терять нечего – выбрали момент и прыгнули через забор. Так и так пропадать... Вот бежим мы по сугробам, петляем, ушли от погони. Спрятались в сарае. А остальных к яме повели и положили из автоматов”.

Ольга Тихоновна наблюдала те же события из окна через реку: *“Видим издали – вывели мужчин. Две молодые цыганки, Лида и Вера решили, что их в тюрьму уводят; побежали следом. Хотели упротить, чтобы мужей выпустили. Когда возлеямы начали стрелять, они всё поняли и побежали в поле. Их убили в спину. У одной был ребёнок на руках. Застрелили и его”.*

Супруги Кучеренко называли имена части жертв. Им запомнилось, что погибло 24 человека [5].

Итак, зная от цыган место массовой казни, я заказал из хранилища папку по Николаевскому району Ростовской области. Поиск увенчался успехом. В фонде ЧГК хранятся две бумаги, подтверждающие слова супругов Кучеренко. Прочитую один из этих документов – Акт № 1014: *“В декабре 1942 года немецкими извергами у группы цыган была обнаружена советская листовка – цыгане были арестованы, подверглись пыткам и 3 января 1943 года были расстреляны в количестве 38 человек, из них 3 женщины, 5 подростков и 1 ребёнок 6 месяцев”* [6].

Итак, благодаря этой архивной находке у нас появилась возможность перепроверить устную информацию. Сравнивая акты шестидесятилетней давности и современный цыганский рассказ, мы видим следующее

– Совпадает информация о листовке, послужившей предлогом к расправе.

– Станица и район, названы верно.

– Даты тоже совпадают. Муж и жена Кучеренко говорят об аресте под Рождество и расстреле неделю спустя. В документах то же самое: арест в декабре 1942 года, а казнь 3 января 1943 года.

– Три женщины и грудной ребёнок фигурируют среди жертв и в рассказе и в бумагах.

– Однако, общее число погибших у пожилой *влашской* четы занижено. Цыганские старики называют сейчас 24 человека, а колхозная комиссия написала о 38-ми. По всей видимости, супруги Кучеренко

хорошо запомнили число погибших родственников-*влахов*, а *ричары* были для них чужаками, поэтому полвека спустя некоторые лица стёрлись из их памяти.

А теперь давайте посмотрим на ситуацию с другой стороны. Представим, что мы бы располагали только архивными документами. В этом случае наши представления о событиях в станице Николаевской были бы гораздо беднее. Разве можно было бы понять, как у неграмотных цыган оказалась листовка? Навсегда осталось бы загадкой, почему среди погибших так непропорционально мало женщин и детей. Наконец, из документов невозможно выяснить, о кочевых или оседлых цыганах идёт речь; тем более акты ничего не говорят об этническом составе табора и именах погибших.

Здесь рассказ супругов Кучеренко дан в сокращении, но после выхода книги можно будет ознакомиться с подробностями, в том числе и с именами ряда жертв.

* * *

Цыганский активист Павел Лиманский переслал мне видео-кассету с интервью, записанными им в 2004 году. Пожилая цыганка Александра Григорьевна Мусиенко поведала следующее: *“Во время войны мы жили в селе Шилякино Воронежской области. Сидели, прятались 12 дней, не выходили из погребов – голодные, холодные. Немцы стояли у нас на дворе. Дядьку моего родного расстреляли – четверо детей сиротами остались. А всего 18 наших цыган там в землю закопали”* [7].

Я провел архивные поиски, надеясь перепроверить эту информацию. Рассказ оказался правдивым. Действительно, с приближением линии фронта жители села Шилякино Ладомировского района скрывались от обстрелов под землёй. 10 января 1943 года село было освобождено красноармейцами, но два дня спустя его вновь захватили превосходящие силы немцев и итальянцев. Ночью оккупанты начали карательную акцию. Как повествует протокол: *“Жители попрятались в погреба. Из погребов немцы выгнали всех жителей, отделили мужчин от женщин, женщин отвели дальше, а мужчин всех расстреляли”* [8]. Тогда погибло 90 человек, в основном молодёжь [9].

Данный трагический эпизод войны показывает, насколько важно сочетание нарративных и архивных источников. Документ ЧГК подтверждает факт расстрела и даёт нам точную дату. Но в нём нет ни слова о национальной принадлежности жертв. Другими словами, если бы мы не имели современного цыганского интервью, то никогда не смогли бы определить по официальному протоколу что из девяноста мужчин, погибших 10 января 1943 года, восемнадцать были цыганами.

Традиционно национальные активисты уделяют большое внимание в своих публикациях массовому расстрелу в деревне Александровка под Смоленском. Объясняется это, в частности, тем, что имеется очень подробное следственное дело [10], протоколы которого частично опубликованы. К сожалению, в статьях цыганских газет и журналов данный документ сопровождается неправдоподобными легендами, искажающими реальность [11]. Это лишний раз показывает, что вопрос увековечения памяти жертв нельзя оставлять в распоряжении исключительно цыганских активистов. Требуется предварительная работа историков, способных профессионально сопоставить документы военного времени и рассказы очевидцев. К счастью, в данном случае истину можно очистить от современных наслоений. Воспоминания очевидцев были частично записаны в начале 1990-х годов А. Анфиимовой и историком-краеведом Л. Котовым, а в 2004 году мне удалось пополнить этот материал во время поездки в Александровку. Здесь нет возможности повторить объёмный текст готовящейся книги. Замечу лишь, что нарративные источники дают ответ на ряд вопросов, которые даже не ставились во время расследования.

Дело о событиях в деревне Александровка, составляет 45 листов. Старший лейтенант госбезопасности Филиппов из Особой инспекции ОК УНКВД Смоленской области подошёл к своим обязанностям очень ответственно и зафиксировал как показания русских соседей, так и рассказы выживших цыган. Тем не менее, в силу ряда причин, многие свидетели не были откровенны с работником НКВД. В частности, никто не обмолвился, что Лидия Крылова была отпущена от расстрельной ямы благодаря заступничеству немецкого офицера. Показания такого рода могли бы создать серьёзные проблемы для спасшейся цыганки. Только долгие годы спустя сёстры Крыловы и их односельчане рассказали правду о том, что утаили во время расследования в 1943 году.

Благодаря комплексному рассмотрению нарративных и архивных источников мне удалось прояснить ситуацию с расстрельными списками, составленными накануне казни. Стало, наконец, ясно, каким образом удалось спастись двум десяткам цыган (хотя деревня была оцеплена). Удалось отсеять легенды беллетристического характера, сочинённые цыганскими активистами “для нагнетания драматизма”. На мой взгляд, гибель 176 чел. (включая грудных детей) сама по себе является страшной трагедией. Домыслы, будто “из под земли целую неделю были слышны стоны”, находятся за пределами возможного и являются абсолютно лишними, так как дают читателям повод усомниться в достоверности описываемых событий.

Хочу подчеркнуть, что по моему опыту особой точностью отличаются воспоминания пожилых очевидцев. Они обычно хорошо согласуются с документами. Проблемы начинаются в тот момент, когда об акциях геноцида начинают писать современные цыгане, которые опираются не на воспоминания стариков, а на приукрашенную версию их внуков. Не обладая специальным образованием, активисты не способны отличить правду от фольклоризированной версии. Именно здесь требуется работа профессиональных цыгановедов.

400 страниц в подготовленной мною монографии посвящены нацистскому геноциду. В научный оборот будут введены сотни ранее неизвестных документов из архива ЧГК. В короткий срок мне удалось установить места захоронений как минимум 10 тысяч цыган. Это треть от предполагаемого общего числа жертв. Полагаю, коллегам ясно, что архивы Чрезвычайной комиссии состоят из папок, составленных по географическому принципу. Обнаружить данные о цыганах возможно только просматривая дело за делом. Историк, далёкому от национальной среды, понадобилось бы десять – двадцать лет на постепенные поиски. Однако, работа в архиве была начата мною уже после того, как были проведены интервью с пожилыми цыганами из ряда республик бывшего СССР. Мне уже были известны места массовых расстрелов, и я заранее знал, какие папки следует заказывать из хранилища. В большинстве случаев народная память находила документальное подтверждение. Другими словами, эффективность работы в архиве была у меня на порядок выше благодаря предварительной работе с нарративными источниками.

Имеются, впрочем, события, которые подтвердить протоколами ЧГК невозможно. Самый яркий пример – киевский Бабий Яр. Преступления оккупантов в этом месте были настолько грандиозными, что в документах ЧГК цыгане были упущены (как малочисленный разряд жертв). Конечно же, на фоне таких категорий, как “евреи”, “украинцы” или “военнопленные” несколько таборов остались не замечены. Только благодаря поездке в Киев и общению с цыганскими семьями мне удалось установить имена некоторых жертв.

Важным подспорьем стала информация из национальной среды при описании массовых казней в Чернигове. О том, что цыгане были в числе расстрелянных, документы упоминают. Однако, по фамильные списки были составлены без графы “национальность”. Более того, комиссия сумела восстановить только 720 фамилий [12], в то время как в массовых захоронениях было обнаружено 45 тысяч тел [13]. При формальном подходе

задача по выделению цыганских семей из сохранившихся списков была бы неразрешимой. Помогла переписка с черниговскими цыганами, которые назвали известные им имена погибших родственников. В результате мне удалось доказательно установить, что в Чернигове немцы расстреляли 50 цыган из семьи Козимиренко, 34 из семьи Сулима, 7 Ануфриевых, 7 Горбуновых, 13 Белецких, 3-х Василенко и 5 Матусевичей [14].

Подводя итоги своей работы над темой геноцида, ещё раз подчеркну, что цыганские воспоминания при внимательном анализе и критическом подходе являются незаменимым подспорьем в работе.

* * *

Ещё один пример точности исторических сведений даёт этническая группа *кишинёвцев*. По происхождению это молдавские цыгане, однако, в отдельную общность они сформировались после перекочёвки на территорию Украины и России. В конце XIX века произошло разделение на украинских *кишинёвцев (тавриякэ)* и донских *кишинёвцев* (то есть российских). В литературе по цыгановедению данная группа игнорировалась, и главной причиной умолчаний было отсутствие письменных источников. Желая восполнить данный пробел, я подготовил к печати исследование “История цыган-кишинёвцев”. Подчеркну, что реконструировать миграции и основные события удалось только благодаря устной традиции. Если у русских цыган семейные воспоминания редко заходят далее деда, то у *кишинёвцев* по сию пору встречаются знатоки прошлого, упоминающие события 1820 года. Опираясь на этих хранителей родовой памяти, удалось воссоздать генеалогии старинных родов (*туркулешти, боулешти*) начиная с названной выше даты. Несмотря на полуторавековую давность, о персонажах этих генеалогий сохранились семейные легенды, достоверность которых не вызывает сомнений. Хотелось бы именно здесь мотивировать причины своего доверия к *кишинёвским* нарративным источникам. Приведу рассказ, который циркулирует в национальной среде в канонизированной форме.

Карabet был крепостным под Тирасполем, но ещё до отмены крепостного права получил вольную, сумев чем-то сильно угодить хозяину. Из Молдавии Карabet вышел не бедным, в новых местах стал ещё богаче. Совершал с купцами коммерческие сделки. К палаткам своего табора он подъезжал в фаэтоне с кожаным салоном, которым правил кучер, и не выходил до тех пор, пока ему не постелят под чёрные лаковые сапоги ковёр или дорожку. Приехавшего полагалось встречать фразой: “Баи булубаи баде ласкоре де Карabet” [15].

Итак, *кишинёвцы* помнят о том, что их предки были крепостными и связывают начало миграции на украинские земли с освободительной реформой 1861 года. Более того, мы можем установить, что в те времена у них существовал институт вожаков, подобный тому, который сохранился у *кэлдэраров* до наших дней. Это далеко не очевидный факт. Весь XX век *кишинёвцы* прожили без вожаков, придерживаясь принципа полной независимости каждого главы семьи. Конфликтные ситуации разрешались на общем собрании, именуемом молдавским словом “*жюдеката*” (суд). Уважаемые пожилые цыгане, которым доверяли разбор дела, опирались на неписаные законы и не были в повседневной жизни вожаками. Сделав этот комментарий, вернёмся к рассказу о Карабете, который описывается именно как вожак, похожий на “цыганского барона”. Здесь наибольший интерес представляет фраза на “старокишинёвском” диалекте. Когда я интересовался, понимают ли мои информанты её смысл, они отвечали: “*Нет. Точно перевести нельзя. Но именно об этих словах рассказывали наши деды*”. Между тем, из литературы о молдавских цыганах известно, что во времена крепостной зависимости кочевые таборы управлялись так называемыми “булибашами”. Вожак-булибаша был связующим звеном между цыганами и их владельцем. Он доводил до табора приказы официального хозяина и собирал ежегодную дань [16]. Само же слово – молдавское (вероятно турецкого происхождения) [17]. Таким образом, устная традиция *кишинёвцев* позволяет судить, что Карабет был вожаком именно такого типа. Значение слова “булубаш” никому сейчас не известно и воспроизводится оно как ритуальная формула приветствия с непонятным смыслом.

Переходя к обобщениям, следует отметить, что нарративные источники являются незаменимым инструментом для исследования малочисленных этногрупп. История русских цыган, *сэрвов* и *кэлдэраров* отражена в книгах, газетных публикациях и архивных документах. В силу ряда причин принадлежность к конкретной цыганской этногруппе здесь фиксировалась (если не прямо, то косвенно). Русские цыгане описаны в литературе хотя бы благодаря искусству знаменитых хоров. А если в документах 1930-х годов встречается фраза “артель цыган-сербов”, можно сделать уверенное заключение, что речь идёт о лудильщиках-*кэлдэрарах* из *нэциш* “сербия”. Однако же, нет, и не может быть такой же определённости применительно к *кишинёвцам*, *плацунам* и *ричарам*. Данные этногруппы малочисленны и специфика их занятий не способствовала публикациям. В значительной степени сказанное распространяется и на *ловарей*. Нет сомнений, что документы (как минимум судебные), относящиеся к этим общностям существуют. Но найти

и идентифицировать их можно, только если заранее узнать от цыган время, место фамилии и прочую ориентировочную информацию.

Подчеркну, что “малочисленные” вовсе не означает “неинтересные”. У каждой цыганской этногруппы был неповторимый социальный опыт, связанный со способом заработка и моделью отношений с коренным населением. Остаётся только пожалеть, что российские исследователи мало используют самый перспективный путь поисков.

* * *

За последние годы я пришёл к выводу, что следовало бы сосредоточить усилия на публикации цыганских мемуаров. За рубежом, в частности в Австрии и в Англии, такая работа была успешно проведена [18]. У нас же намечилось серьёзное отставание. Именно сейчас уходят из жизни последние свидетели цыганской предвоенной истории. Мы фактически упустили 1920-е годы. Удалось собрать некоторые воспоминания о колхозном движении, сталинских депортациях, гитлеровском геноциде. Вряд ли этот корпус информации сильно увеличится в будущем. При том безразличии к жизненному опыту пожилых цыган, которое господствует в научном мире, участники и очевидцы событий не будут выслушаны до самой смерти. В сущности, у цыгановедения остался последний шанс достойно описать традиционный образ жизни. Ещё не поздно зафиксировать воспоминания “последнего кочевого поколения”. Я уверен, что наши последователи будут недоумевать по поводу организации нашей работы. Разумно ли публиковать очередные компиляции или вести дискуссии о событиях тысячелетней давности в то время, как уникальная история середины XX века сознательно обрывается на забвение.

В профессиональной среде привычно сетуют на низкую грамотность цыган и на отсутствие в их среде литературной традиции. Между тем, ещё в 1997 году пожилая *кэлдэрарка* О. Деметер-Чарская выпустила книгу мемуаров “Судьба цыганки” (я помогал Ольге Степановне в редактировании этого текста) [19]. Последние годы ознаменовались двумя уникальными публикациями. Украинский цыган Владимир Бамбула опубликовал книгу, основанную на судьбах его родственников в 1930–1990-е годы [20]. По этому же пути пошёл российский *котляр* Олег Николаевич Петрович (Мурша ле Ристаско). Имея лишь начальное образование, он сделал то, на что не нашли времени дипломированные этнологи. Книга о *котлярском* таборе *сапоррони* сохранит практически всю устную информацию данной общины за период с 1900 года по наши дни [21]. Публикация Петровича обречена

на подробное цитирование и комментирование в специальной литературе, поскольку раскрывает *кэлдэрарскую* этнопсихологию с поразительной откровенностью.

К сожалению, книги О. Деметер-Чарской, В. Бамбулы и О. Петровича, это именно исключения из правил. Они в первую очередь показывают нам упущенные возможности. Следует находить в национальной среде людей с богатым жизненным опытом и оказывать им техническую поддержку в публикации воспоминаний. Исходя из этих задач, я сейчас готовлю к печати воспоминания Анны Орловской и Ивана Корсуна. Поскольку мой опыт может представлять методологический интерес, считаю нужным описать данные проекты подробнее.

И. С. Корсун (1935 – 2007) кочевал по Украине, Белоруссии и России. Его отец был безвинно репрессирован в 1937 г. по политической статье. Иван Корсун занимался торговлей лошадьми, далее поступил учиться в ФЗО, отслужил в армии и отдал несколько десятилетий работе на эстраде. Заинтересовавшись рассказами пожилого цыгана, я убедил его в том, что они заслуживают издания. На начальном этапе я записал со слов И. Корсуна ряд интересных эпизодов. В дальнейшем мы переключились на эпистолярную форму, поскольку Иван Сергеевич жил в Волховстрое и часто встречаться не было возможности. Несмотря на слабую грамотность, И. Корсун хорошо фиксировал свои воспоминания, придерживаясь разговорной манеры изложения. Свои рукописи он присылал почтой. Анализируя эти тетради, я иногда просил подробнее вспомнить те или иные события, представляющие особый интерес с этнографической точки зрения. К сожалению, смерть Ивана Корсуна прервала работу на заключительном этапе. Сейчас редактирование закончено и в ближайшее время воспоминания выйдут под эгидой Института культурного и природного наследия им. Лихачева.

Второй проект того же плана основан на устных рассказах Анны Антоновны Орловской (1942 г.р.), польской цыганки из табора, кочевавшего в Белоруссии. Следует отметить, что за двести лет своего развития цыгановедение так и не имеет в своём распоряжении ни одной книги, основанной на воспоминаниях кочевой цыганки. Все немногочисленные тексты о жизни в палатках созданы мужчинами. Между тем, у женской половины табора была своя специфика заработка и свой взгляд на окружающий мир. Воспоминания Анны Орловской позволяют хоть немного компенсировать прежний односторонний подход.

Поскольку Анна Антоновна неграмотна, мне пришлось несколько раз ездить в Смоленскую область с видеокамерой. В результате мы записали

интервью на русском и цыганском языке (в общей сложности 12 часов). Так как Орловская пользуется репутацией прекрасной рассказчицы и обладает уникальной памятью, редактирование свелось к хронологическому выстраиванию эпизодов.

Уже в ходе интервью выяснилось, что таборная действительность гораздо шире тех шаблонных представлений, которые господствуют в нашей области знания. К примеру, в литературе не описана ситуация с межнациональными браками. Молчаливо предполагается, что цыгане – замкнутый народ, строго придерживающийся эндогамии, поэтому смешанные брачные союзы возможны только у оседлых семей, подвергшихся некоторой ассимиляции. Ранее я встречал отдельные упоминания о хоровых цыганках, вышедших замуж за представителей русской аристократии, а также сведения о смешанных браках в крестьянских цыганских хозяйствах. Но ни единой строкой не описан вариант, в котором русская девушка вышла бы замуж за кочевого цыгана и стала жить в палатке.

Из воспоминаний Анны Орловской стало ясно, что такая модель брака была распространённой. Девушки из числа коренного населения нередко связывали свою судьбу с табором. Они круто меняли образ жизни: начинали гадать, просить подаяния, в совершенстве осваивали цыганский язык и т. д. В общей сложности Анна Антоновна назвала 10 таких примеров, причём два из них связаны непосредственно с историей её семьи (мать рассказчицы – полька, двоюродный брат женился на русской). Обратив внимание на такую распространённость межнациональных браков у польских кочевых цыган, я задался вопросом, не являлось ли это чисто локальным явлением. Мне пришлось провести отдельное исследование, и в ходе дальнейшей полевой работы выяснилось, что точно такая же ситуация наблюдалась во всех этногруппах кроме *котляров* (хотя и у них удалось обнаружить исключение из правила).

Итак, благодаря беседам с бывшими кочевыми цыганами удалось описать не известное ранее массовое явление. Готовящаяся книга построена в виде “воспоминаний с комментариями”. После каждой из четырёх глав, фиксирующих монологи Орловской, я поместил текст, в котором привожу подтверждающие архивные документы, а также близкие по теме интервью с другими пожилыми цыганами. Такая форма позволяет сделать некоторые обобщения. Как уже говорилось, цыгановедение крайне консервативно. В нашей области знаний не принято выходить за рамки ранее известного круга тем. При описании таборной жизни схема предписывает рассмотреть

свадебную и похоронную обрядность, материальную культуру национальную кухню. Это и делалось с разной степенью достоверности. Однако, с самого начала в разделе о воспитании подрастающего поколения был упущен пункт о детских играх. Данная тема привлекла моё внимание после бесед с А. Орловской. В дальнейшем я собрал соответствующие сведения у информантов из числа русских цыган, *влахов, кишинёвцев и плацунов*.

Приведу ещё один пример влияния нарративных источников на ход моей работы. Анна Орловская вспоминает, что табор польских цыган, в котором она росла, продолжал кочевье и зимой. Если большинство этногрупп в СССР зимовало в крестьянских домах, то “*польска рома*” меняли телеги на сани. Самой удивительной выглядела следующая деталь: всю зиму цыганки из табора Орловской ходили босиком. Этот обычай приносил материальные выгоды, поскольку будил у крестьян жалость и увеличивал подаяние. Анна Антоновна рассказала также о старинной народной методике, позволяющей женщинам и детям не отморозить ноги и избежать простуды. Эти способы были настолько действенными, что не болели даже русские девушки, вышедшие замуж за кочевых цыган (хотя они не имели с детства необходимой закалки).

Форма “воспоминаний с комментариями” позволяет проводить по конкретным вопросам более подробные исследования. Естественно, нельзя было принимать на веру столь неправдоподобную на первый взгляд информацию. Поэтому я провёл специальный поиск в литературе, а также стал вести расспросы во время своих поездок по России и Украине. Для большей объективности я брал интервью как у цыган, так и у представителей коренного населения (которому босые цыганки на снегу не могли не запомниться). В результате выяснилось, что помимо этногруппы “*польска рома*” такой же обычай существовал в некоторых таборах русских цыган (*смоляков, валдайцев* и так называемых *бобров*), а также у части *влахов*. Мотив у них тоже был экономическим – то есть присутствовало стремление разжалобить при сборе подаяния. В литературе же никто из коллег не обсуждал данную тему в силу упомянутого выше консерватизма. Между тем, поиск показал, что похожая практика существовала прежде в Румынии, Сербии, Германии, Польше, Армении и ряде других стран, имеющих зимой снежный покров. Окончательно подтвердили правдивость рассказов А. Орловской фотографии, найденные мною в ходе исследования. Эти снимки показывают босоногих польских цыганок, снятых в зимнее время в середине XX века. Разумеется, я включил эти иллюстрации в готовящуюся книгу.

* * *

Можно и дальше перечислять примеры того, что непосредственный опыт народа отражён в цыгановедении крайне недостаточно. Именно внимание к нарративным источникам позволяет выявить ранее не разработанные направления и значительно обогатить общую картину. Я не призываю строить цыгановедение на записи устных рассказов. Работа с информантами позволяет, прежде всего, установить вектор поисков. Но полагаю, коллеги согласятся со мной в том, что после целенаправленного подключения архивных данных и анализа литературы мы можем дать некую синтетическую картину. Выше я описал, насколько эффективным может быть такой подход. Остаётся только пожалеть, что догматизм подвёл нас к критической черте. Непосредственных носителей кочевого опыта осталось немного, и если не попытаться срочно исправить положение, мы рискуем оставить вместо цыганской истории XX века примитивную схему. Ни для кого не секрет, как узок на постсоветском пространстве круг специалистов. Я призываю коллег вспомнить, что анализ уже существующих источников можно с равным успехом провести сейчас или через сто лет. А фиксация устной традиции – дело безотлагательное. Надежда на то, что работа эта будет сделана кем-то ещё (допустим, цыганскими активистами) оказалась беспочвенной. Я не призываю оставить свои исследования. Но если бы все мы уделили 20-30 % своего рабочего времени непосредственной работе в национальной среде, это привело бы к качественному сдвигу в нашем цыгановедении.

Мне приятно напомнить в этом докладе имена авторов, которые записывали цыганские интервью. Вадим Торопов вёл полевую работу с крымскими цыганами [22]. Евгения Навроцкая, Аладар Адам и Юлия Зейкан собрали интервью у стариков, переживших в Закарпатье Вторую мировую войну [23]. Тот же период исследовала в начале 1990-х Анна Анфимова. Ею были проведены интервью с цыганскими ветеранами и членами их семей в Смоленской области [24]. Сочетает глубокое изучение литературы и работу в таборах Сергей Габбасов, избравший предметом своего исследования среднеазиатских цыган (мугат) [25]. На северо-западе России полевые исследования ведёт Ольга Абраменко [26].

* * *

Своё мнение о важности нарративных источников я хотел бы проиллюстрировать исторической параллелью. Как известно, одновременно существовало рабство негров в Новом свете и рабство цыган в Дунайских

княжествах. Этот бесчеловечный уклад был отменён во второй половине XIX столетия. Никто не будет отрицать, что невольничество в румынских землях было для цыган тяжким испытанием. Однако, мы не имеем ни одного интервью с бывшим цыганом-рабом. Литература на эту тему сводится к статистическим данным и описанию законов. Особенно много места уделяется тому, как румынские власти проводили реформу по отмене рабовладения. Какие-то конкретные эпизоды из жизни цыганских невольников мы находим лишь в мемуарах французских, русских и английских путешественников. Подчеркну, что указанные авторы уделяли место интересующей нас проблеме вскользь. Итак, от драмы, которая длилась 500 лет, осталось не более двадцати описательных и крайне поверхностных отрывков.

В Америке ситуация изначально была иной. Ещё в XIX веке были напечатаны сотни мемуаров бывших рабов. Однако, в 1930-е годы (когда неграм, пережившим рабство, было уже по 70 и более лет) стартовала федеральная программа по записи интервью. В результате буквально в самый последний момент наука получила огромный массив сведений. Ныне 22 тома негритянских воспоминаний доступны новым поколениям исследователей. Вот уже несколько десятилетий по этим материалам защищаются диссертации, выходят научные статьи и т.д. Работа по сбору интервью принесла свои плоды. Серия “American slave” содержит богатейшие сведения о повседневной жизни на плантациях, попытках побегов, афро-американском сленге. Я не говорю уже о чисто демографическом материале и этнопсихологии. Поскольку интервью записывались во всех южных штатах по единому вопросу, имеется даже возможность проследить региональные отличия.

Нетрудно заметить, что мы стоим перед тем же выбором, который в 1930-х годах сделали американские и румынские историки. Последние предпочли самоустраниться от проблемы и навсегда лишили малограмотную цыганскую общину Румынии значительной части её исторического опыта. На данный момент складывается впечатление, что наше цыгановедение выбрало именно этот порочный путь. Хотелось бы, однако, хотя бы частично перенять американский подход (преимущества которого описаны выше).

Я заранее знаю возражения. Коллеги укажут мне на то, что в США под сбор интервью было выделено финансирование, а у нас его нет, и не будет. Но разве имеем мы крепкую государственную поддержку в том, что делаем в настоящий момент? Для успешной работы нам не требуется федеральная программа, достаточно лишь перераспределить своё рабочее время и пра-

вильно ориентировать научную молодёжь. Могу уже сейчас указать на тему, которую можно было бы предложить вниманию студентов интересующихся цыгановедением. Это Указ 1956 года, а точнее его практическая реализация. Никто не будет спорить, что запрет кочевья стал вехой в цыганской истории. Оценки же этого правительственного постановления полярны. Публикации советского периода подчёркивают положительные стороны перехода на оседлость, а современные цыганские авторы называют Указ репрессивным актом. Чтобы не предаваться отвлечённым дискуссиям, было бы желательно собрать воспоминания пожилых цыган. В Болгарии подобную работу провели Е. Марушиакова и В. Попов. Из их публикации [27] видно, что сходный Указ болгарского правительства реализовывался мягко, сопровождался значительной материальной помощью и ныне не вызывает возмущения у непосредственных “жертв”. Те интервью, которые собрал в России я, выдержаны в том же ключе. Однако, выводы желательно делать на обширной базе данных. Такой базой могли бы стать интервью, собранные начинающими цыгановедами.

Задача, поставленная здесь, не требует практически никакой предварительной подготовки. Для того, чтобы узнать, где постановление 1956 года застало конкретный табор и что потом произошло с семьёй собеседника, не нужно знать ни язык, ни цыганские обычаи. Достаточно иметь краткий вопросник, составленный по принципу: число семей в таборе, этническая группа информанта, кто объявил Указ, дали ли жильё, были ли репрессии к нарушителям и т.д. Двести-триста свидетельств, собранных в разных республиках, могли бы составить отдельное издание. А в дальнейшем можно было бы сравнить личные впечатления цыган с отчётами по партийной, советской и милицейской линии, хранящимися в архивах.

Приобретя некоторые навыки общения с цыганами на простейшей теме, молодые исследователи могли бы перейти к более сложным задачам.

* * *

В заключительной части своего доклада я хотел бы поделиться своим личным опытом. Определённый интерес может представлять методика работы. За годы исследований я нашёл для себя ряд приёмов, облегчающих первое знакомство. Конечно, желательно входить в цыганский дом с человеком, которому в данной семье доверяют. В этом случае не придётся тратить час или более на установление контакта. Однако, в моей практике бывали случаи, когда попадал в города и посёлки, где у меня не было знакомых цыган. В таких случаях я шёл на рынок и, определив по внешнему

виду торговцев искомой национальности, вступал с ними в беседу. Разговор я начинал с цыганского приветствия и старался с первых же слов дать понять, что интегрирован в цыганскую среду. Должен сразу же предупредить о трудностях такого метода знакомства. Исходя из житейской мудрости, цыгане подозревают в любом незнакомце журналиста или милицейского оперативника. Даже у меня (несмотря на большой опыт) складывается удачно лишь один разговор из четырёх. Я посоветовал бы молодым коллегам никогда не представляться работниками СМИ или писателями. Предпочтительнее правда (“Я учёный, веду исследование на такую-то тему”). Впрочем, моё положение в этом смысле уникально. Будучи художником по образованию, я честно представляюсь живописцем, создающим цыганскую серию работ – и тут же показываю фото-репродукции со своих картин. Интерес такого рода выглядит в глазах моих случайных собеседников вполне безопасным, что и позволяет постепенно перейти ко второй части разговора.

Я рекомендовал бы коллегам возить с собой фотографии, отражающие предыдущие контакты с цыганами. Мой “рабочий комплект” показывает общение с большинством наших этногрупп, а также моего цыганского зятя, внуков, друзей и т. д. Обычно эти снимки рассматривают с интересом, а попутные комментарии усиливают доверие. В этот момент следует ненавязчиво употреблять слова, не знакомые коренному населению. Моя “стандартная фраза” звучит следующим образом: *“Это мой зять, он по отцу “крым”, а по матери “сэрво”, но рос среди русских цыган и говорит как они”*. Конечно же, мой опыт не подлежит механическому копированию, но свободное владение этнонимами в любом случае необходимо, поскольку убеждает, что вы вошли в цыганские дома. Начиная с историкам и этнологам я посоветовал бы сохранять спокойствие и благожелательный настрой даже в случае ответной грубости при попытках знакомства. Никто не обязан доверять совершенно чужим людям, и я могу привести десятки примеров, когда цыганские семьи пострадали, впустив в свой дом предвзятого журналиста. Поэтому не обижайтесь на замкнутость и помните, что труднее всего первый контакт. Если вы сможете наладить взаимопонимание хотя бы с одной семьёй, далее вас будут рекомендовать друзьям или соседям. Лично у меня в последние годы не было ни одной неудачной поездки в незнакомые города. Напротив, были случаи, когда цыгане сразу же приглашали меня на свадьбу или оставляли у себя ночевать (что является признаком доверия к чужому человеку у любого народа).

Если тем или иным способом первый контакт налажен, необходимо расспросить цыган, кто считается в их среде наиболее интересным и серьёз-

ёзным собеседником. Такими обычно называют пожилых людей с большим жизненным опытом и хорошей памятью. К сожалению, далеко не всегда удаётся вызвать на откровенный разговор этих знатоков цыганской истории. Последнее десятилетие ознаменовалось множеством махинаций с компенсациями за нацистский геноцид. Цыгане привыкли думать, что любой их рассказ может при определённых обстоятельствах стать “товаром”. Бывали случаи, когда часть денег, предназначенных старикам, присваивалась национальными активистами или даже родственниками. Зная о таких прецедентах, пожилые цыгане не желают делиться информацией, а особенно своими анкетными данными. Они опасаются, что на их словах “хотят нажиться”. Даже если речь идёт не о временах оккупации, это не всегда устраняет подозрительность. Мысль о том, что рассказанный случай можно “вставить в книгу” и получить миллионные гонорары, неоднократно озвучивалась в моём присутствии.

Нет никаких рецептов, как преодолеть эти возникшие недавно барьеры. Но если пожилой информант всё же поверит в искренность ваших побуждений, я бы не советовал пользоваться на первых порах звукозаписывающей аппаратурой. Диктофон или видеокамера действуют на цыган сковывающе. Поспешность может привести к тому, что интервью прервётся, едва начавшись. Лично я веду записи ручкой, глядя не на бумагу, а на собеседника. По моему опыту при этом можно и переспрашивать, уточняя даты, географические детали или звучание слов на конкретном диалекте. При определённых навыках такая фиксация позволяет довольно точно воспроизвести даже индивидуальную речевую манеру.

Располагая значительным резервом времени, желательно всё же договориться о видеозаписи. При формировании видеоархива следует не только удовлетворять свой исторический или этнографический интерес – но и собрать материал для коллег-лингвистов. Можно попросить информанта сдублировать свой рассказ на цыганском языке. При этом советую предупредить, чтобы он говорил на своём диалекте. Дело в том, что многие цыгане при общении вне пределов своей этногруппы автоматически переходят на русско-цыганский диалект. Делается это как из вежливости, так и для лучшего взаимопонимания.

* * *

Подведём итоги. Самокритично оглядывая свою профессиональную деятельность, мы должны признать, что нами упущены многие возможности. Записи устных рассказов дали бы бесценный материал с лингвистической, исторической и этнографической точки зрения. База, на которой

мы можем основываться, сужается с каждым днём. Фактически у нас осталось всего десять лет для работы с теми людьми, которым в момент Указа было 15-16 лет. Со своей стороны я делаю (и буду делать) всё, чтобы выслушать пожилых цыган. Если мои доводы убедят хотя бы одного из моих коллег внимательнее отнестись к нарративным источникам, я буду считать задачу этого доклада выполненной.

В идеальном случае хотелось бы провести дискуссию о возможности организовать соответствующую работу в плановом порядке. Цыгановедение России и Украины только выиграло бы, если бы мы выработали список наиболее важных тем и распределили имеющиеся научные силы по направлениям.

Источники и литература

1. *Бессонов Н., Деметер Н.* История цыган – новый взгляд. – Воронеж, 2000. 336 с., Илл.

2. *Бессонов Н.* Цыгане в России: принудительное оседание. Россия и её регионы в XX веке: территория-расселение-миграции. – М.: ОГИ, 2005. – С. 631–640; *Бессонов Николай.* Цыгане: годы ссылки и побегов // 30 октября. VI.2002. – М., № 26, С. 10; *Бессонов Николай.* Убиты за трудолюбие // 30 октября. 2002. – М., № 23, С. 5; *Бессонов Николай.* Цыгане под сенью рубиновых звёзд. // 30 октября 2002. – М., № 22, С. 6–7.

3. Интервью Н. Бессонова с Владимиром Викторовичем Шаматульским (Володей Глодо). Московская обл., Раменский р-н, пос. Железнодорожный 2002 г.

4. ГАРФ, ф. 9479, оп. 1, д. 19, лист 7.

5. Интервью Н. Бессонова с Петром Ивановичем Кучеренко (1929 г.р.) и Ольгой Тихоновной Кучеренко (1924 г.р.) в посёлке Гумрак на окраине Волгограда, 2004 г.

6. ГАРФ, ф. 7021, оп. 40, д. 775, лист 101.

7. Интервью П. Лиманского с Александрой Григорьевной Мусиенко (1933 г.р.), г. Новошахтинск Ростовской области, 2004 г.

8. ГАРФ, фонд 7021, оп. 22, д. 495, лист 200 (оборот).

9. ГАРФ, фонд 7021, оп. 22, д. 495, лист 204.

10. ГАРФ, ф. 7021, оп. 44, д. 1091.

11. *См. напр.: Татьяна Михайлова.* Могила ещё несколько дней дышала. // Цыгане России. № 2, М., 2007. С. 44. В данной статье оглашена ложная версия спасения сестёр Крыловых (противоречащая же собственным интервью, зафиксированным в 1943 и 1994 году). Для того, чтобы добавить драматизма, автор публикации уверяет, что вокруг могилы “больше недели стояла охрана, не подпуская туда никого”, поскольку из под земли доносились стоны и земля шевелилась. Между тем, цыгане показали на следствии в 1943 году, что уже вечером,

т. е. через несколько часов после расстрела они ходили к закопанным ямам, и никакого оцепления там не было. Естественно, если бы послышались стоны раненых, их попытались бы спасти, не имея к тому никаких препятствий.

12. ГАРФ, фонд 7021, оп.78, д.31, л.65 (оборот).

13. ГАРФ, фонд 7021, оп.78, д.31, л.59 (оборот).

14. ГАРФ, фонд 7021, оп.78, д.31, л.67, 67 (оборот), 69, 69 (оборот), 73, 85.

15. Интервью Н. Бессонова с Ермолаем Емельяновичем Чеботарёвым и Георгием Васильевичем Калашниковым. пос. Быково Раменского района Московской области, 2000 г.

16. *Аким Виорел*. Циганите в историята на Румъния. – София, 2002. – С. 64, 65.

17. *Дрон И. В.* Антропонимия цыган Молдавии. Цыгане. – М., 1999. – С. 41; *Аким Виорел*. Циганите в историята на Румъния. – София, 2002. – С. 68.

18. *Boswell Silvester Gordon*. The Book of Boswell. Autobiography of a Gypsy / Ed. by John Seymour. – London: Penguin Book, 1970; *Stojka Ceija*. Wir leben im Verborgenen. Erinnerungen einer Rom-Zigeunerin. – Wien: Picus, 1988; *Stojka Ceija*. Reisende auf dieser Welt. Aus dem Leben einer Rom-Zigeunerin. – Wien: Picus, 1992; *Stojka Karl*. Ein Kind in Birkenau. – Eigenverlag, 1990; *Stojka Karl*. Auf der ganze Welt zu Hause. Das Leben und Wandern des Zigeuners Karl Stojka. – Wien: Picus, 1994; *Stojka Mongo*. Papierende Kinder. Glueck, Zerstoerung und Neubeginn einer Roma Familie in Oesterreich. – Wien: Molden, 2000; *Nikolic Miso*”...und dann zogen wir weiter. Lebenslinien einer Roma-Familie. – Klagenfurt: Drava, 2002; К данным изданиям примыкает книга, написанная не-цыганом, интегрированным в кочевой табор *ловарей* в 1930-е годы – Yoors Jan. The Gypsies. – NY. 1983.

19. *Деметер-Чарская Ольга*. Судьбацыганки. – М., 1997; переиздания *Деметер-Чарская Ольга*. Судьбацыганки. – М., 2003; *Demeter-Charskaya Ol'ga*. Amaro trayo ande Russiya. – М., 1998.

20. *Бамбула Володимир*. Циганська доля - що вітер в полі. Нерідні діти світу – Переяслав-Хм., 2005.

21. *Петрович О. Н.* Барон табора “сапоронни”. – Тверь, 2006.

22. *Торопов В. Г.* История и фольклор крымских цыган. – М., 2004. – 88 с.; *Торопов В. Г.* Словарь языка крымских цыган. – М., 2003. – 72 с.

23. *Адам Аладар, Зейкан Юлія, Навроцька Євгенія*. Білий камінь з чорної катівні. Голокостромів Закарпаття – Ужгород 2006. – 146 с.: илл.

24. *Анфимова Анна*. Геноцидцыган в Смоленской области в годы нацистской оккупации // Тум-балалайка. №15-16. – СПб., 2000. – С. 10–12.

25. На данный момент с текстами Сергея Габбасова можно ознакомиться на сайте “Габбасов-этно” (<http://www.centri-asia.narod.ru>), а также частично на сайте “Цыгане России” (<http://zigane.pp.ru/history61.htm>).

26. *Абраменко О. А.* Очерки истории культуры цыган Северо-Запада России (русска и лотфитка рома). – СПб., 2006; *Абраменко О.А.* Свадебная обрядность цыган Северо-Запада России // Живая старина: журнал о русском фольклоре и традиционной культуре № 2 (54), 2007.

27. *Марушиакова Е., Попов В.* Преходът от чергарстване към усядане (по материали на устна история на ромии в Южна Добруджа). Христоматия по ромска култура – София, 2004. – С. 9–22.

Условные обозначения:

ГАРФ – Государственный Архив Российской Федерации
трудпосёлки ОГПУ – трудпосёлки Объединённого Государственного Политического Управления

ГУЛАГ – Государственное Управление Лагерьей

ОК УНКВД – Окружной Комитет Управления Наркомата Внутренних Дел

ФЗО – Фабрично-Заводское Обучение

Бессонов Микола. Наративні джерела як один із інформаційних ресурсів циганознавства

В статті розглянуто методи аналізу наративних джерел, верифікації даних інтерв'ю за даними архівних джерел і можливість їх комплексного застосування. Автор вказує на особливу точність спогадів очевидців похилого віку та збереженість в родовій пам'яті генеалогії старовинних циганських родів. Описано джерелознавчий потенціал циганських меморатів – інформації щодо циганської передвоєнної історії і спогадів “останнього кочового покоління”, розглянуто доцільність їх видання у формі “спогади з коментарями”. Наголошено на потребі фіксації циганознавцями свідчень циган похилого віку під час польових експедицій. Окреслено специфіку застосування роботи з циганами-інформантами методів інтерв'ювання для збору історичних, етнографічних, лінгвістичних відомостей і доцільність організації планової фіксації усних свідчень.

Бессонов Николай. Нарративные источники – один из информационных ресурсов цыгановедения

В статье рассмотрены методы анализа нарративных источников верификации данных интервью по архивным источникам, возможность их комплексного применения. Автор акцентирует внимание на особенной точности воспоминаний ромов преклонного возраста. Генеалогия старинных ромских родов хорошо сохранилась. Исследован источниковедческий потенциал “меморатов” – информации о цыганской довоенной истории и воспоминаний “последнего кочового поколения”. Рассмотрена целесообразность их издания в форме “воспоминания с комментариями”. Акцентируется внимание на необходимости фиксации исследователями во время полевых экспедиций устных свидетельств ромов преклонного возраста. Также рассмотрена специфика применения в работе с ромами-информантами методов интервьюирования для сбора исторической этнографической лингвистической информации, целесообразность организации плановой фиксации устных свидетельств.

Bessonov Nikolay. Narrative sources as a one of information resources for the Roma studies

Methods of narrative sources analysis, verification of interview data according to archive sources data and possibility of their complex combination is considered in the article. The author specifies particular accuracy of elderly eyewitnesses' recollections and preservation of ancient Romani generations' genealogy in the peoples' family memory. The author described source potential of Romani *memoratives* - information about Roma pre-war history and memoirs of the "last nomadic generation" and considered appropriateness of publishing them in the form of "memories and commentaries". Special attention must be paid to the importance of fixing elderly Romanies' recollections during the Romani studies field researches. The author describes specifics of interviewing methods when dealing with Romani informers for collecting historic, ethnographical, linguistic data and analyses suitability of arranging planned fixation of oral witnessings.

Тетяна Величко (Київ, Україна)

ЕТНОГРАФІЧНІ МУЗЕЙНІ ДОСЛІДЖЕННЯ ТРАДИЦІЙНО-ПОБУТОВОЇ КУЛЬТУРИ “КРИМСЬКИХ ЦИГАН” кінця ХІХ – початку ХХІ ст.

Етнографічне музейництво України, як зазначила дослідниця Г. А. Скрипник, “лучиться з розвитком етнографії як самостійної науки” [17, с. 29]. Особливістю музейної етнографії Півдня України, у т. ч. і Криму, стала спеціалізація на зборі, зберіганні й пропагуванні традиційно-побутової культури різних етнічних груп України, серед яких і кримські цигани – мусульмани.

Циганознавчий напрям можна відмітити у діяльності деяких кримських музейних установ. Так у дисертаційному дослідженні Н.О. Зіневич в одному з розділів зазначена поява циганознавчих студій в діяльності за останні десятиріччя Кримського етнографічного музею і Бахчисарайського історико-культурного заповідника [3, с. 15]. Згадується про дослідження етнокультури кримських циган Центральним музеєм Тавриди у 1920-х рр. в дисертації Л.І. Григор'євої [5, с. 123–125]. Окремі питання дослідження побуту кримських циган в ХІХ – на початку ХХ ст. висвітлені в біобібліографічних працях А.А. Непомнящого [16].

Завданням даної статті є простеження загальних форм циганознавчих студій кримських музеїв відповідно до основних етапів розвитку етнографічного музейництва Півдня України з середини ХІХ ст. і до сучасності; встановлення місця, яке займала циганська тематика в музейній етнографії Криму.

Термін “кримські цигани” потребує окремого пояснення. Ця назва узагальнююча щодо циганського населення півострову, яке сформувалося за часів Кримського ханства, сповідує іслам, розмовляє кримськотатарською мовою, перейняло багато рис кримськотатарської побутової культури і тісно чи іншою мірою інтегроване до кримськотатарського суспільства. Місцеве кримськотатарське населення називає кримських циган “*чінгене*”, іноді зустрічається назва “*дайфа*”, або “*тайфа*”, існує низка назв локальних груп

циган. За однією з версій, назва “*чингене*” візантійського походження, пізніше була прийнята адміністрацією Османської імперії, від якої була запозичена татарськими чиновниками [22, р. 94]. Кримські цигани були представлені різними групами, серед яких найбільш відомі “*аювджи*” (ведмежатники), “*демерджи*” (ковалі), “*алтинджилар*” (ювеліри), “*даулджи*” (музиканти), “*сурбеті*” або “*курбеті*” (торговці кіньми, візники), “*елекчі*” (майстри з виготовлення сит, кошиків) [2, с. 50 – 51].

Становлення етнографічного музейництва на Півдні України припадає на кінець XIX – початок XX ст. Протягом першої половини і середини XIX ст. зароджується інтерес до традиційно-побутової культури населення Півдня України, Кримського півострова зокрема.

Важливою подією, що вплинула на становлення етнографічного музейництва в Російській імперії загалом і в Україні зокрема, стала Етнографічна виставка 1867 року. Ініціатором її проведення виступило Російське Географічне Товариство. Організаційні клопоти щодо проведення виставки взяло на себе Товариство любителів природи при Московському університеті. Докладна інструкція зі збору експонатів була розіслана по всій Росії. Всі бажаючі мали можливість надсилати експонати та їх опис до оргкомітету виставки.

Виставка складалась із трьох відділів: групи фігур, що представляли різні етнічні групи населення імперії, в загальноетнографічному відділі експонувалися костюми, знаряддя, побутові предмети, малюнки, фотографії та антропологічні й археологічні матеріали [1, с. 9 – 30]. На ній були представлені колекції з Криму, які були надіслані в оргкомітет виставки “предводителем дворянства” м. Перекоп Абдувелі Мурза Карашайським [20, с. 65 – 67]. Група з чотирьох манекенів зображувала кримських татар (мурзу і хлопця з Півд. берегу Криму) та кримських циган (жебрак і жінка з дитиною). В розділі загальної етнографії було вміщено світлини кримських татар, кримських циган, кримських вірмен, кримських євреїв, караїмів [20, с. 46].

Незважаючи на те, що етнографія Криму була представлена незначним числом експонатів порівняно з іншими частинами імперії, (що можна пояснити неготовністю провінційної інтелігенції краю до участі в проектах такого масштабу і початковим зростанням інтересу до етнографії місцевого населення), виставка сприяла посиленню цього інтересу і стала зразком етнографічного колекціонування на науковій основі завдяки розробленим програмам збору та опису етнографічних експонатів. Також важливо відзначити, що поруч з кримсько-татарською етнографічною колекцією на виставці були представлені елементи традиційної культури кримських циган.

Південь України відрізняється від інших регіонів України тим, що саме тут виникли перші музеї ще на початку XIX ст. Їх поява пов'язана з так званім “археологічним бумом” першої третини XIX ст. після відкриття унікальних античних пам'яток в Північному Причорномор'ї. Археологічна спеціалізація музейних осередків Півдня України залишалась домінуючою протягом всього XIX ст., і відіграла важливу роль в XX ст. також.

Протенауковий збір етнографічних колекцій і створення етнографічних відділів на Півдні відбуваються пізніше ніж в інших регіонах України – наприкінці XIX – початку XX ст., незважаючи на колоритну побутову культуру поліетнічного населення краю.

Ініціатива створення і діяльності перших музейних осередків, що містили етнографічний матеріал, належить науковим товариствам того часу. Наприкінці XIX – початку XX ст. музейний напрямок діяльності Кримського гірського клубу (1890, Одеса), пізніше – Кримсько-Кавказського гірського клубу (ККГК), Таврійської Вченої архівної комісії (далі – ТВАК) активізує збиральну і дослідницьку етнографічну роботу.

Членами ККГК було організовано першу на Півдні “Кримську виставку” (1893), на якій за “Програмою” були представлені предмети побутової культури населення півострова [19]. Перші музеї, що містили етнографічний матеріал були створені ККГК в Одесі (1899) і відділенням клубу в Ялті (1892). Але відомостей про циганські збірки в цих музеях ми не маємо. В XIX – на початку XX ст. домінуючим в етнографічних дослідженнях в Криму стає кримськотатарська тематика.

Новий етап в історії етнографічного музейництва настає в 1917 – 1920-х рр. В цей період відбувається формування державної музейної мережі на основі розробленого законодавства і створення державної системи управління з музейної справи і охорони пам'яток. Музей як соціокультурний феномен до початку XX ст. отримав авторитет, а в 1920-х рр. став невід'ємною частиною культури. На території півострова етнографічний напрямок реалізують чотири музеї – Бахчисарайський музей татарської культури, Караїмський етнографічний музей в Євпаторії, Східний музей в Ялті, Центральний музей Тавриди в Сімферополі. Активізація музейної етнографії в галузі дослідження етнокультури етнічних груп Кримського півострова сприяла національно-культурній політиці більшовиків, яка отримала назву “коренізація”, а в Кримській автономії прийняла форму “татаризація”.

На початку 1920 р. оформлюється концепція розуміння ролі музеїв в суспільстві. Музеї розглядаються як сховища культури, опорні пункти науки,

які необхідно зберігати і зробити доступними народу з метою просвіти [21, с. 278]. Центральний музей Тавриди (далі – ЦМТ), мав статус центрального республіканського музейного центру, і належав до музеїв “змішаного типу”. Етнографічний відділ у музеї був створений у 1925 році. Спочатку для відвідувачів був відкритий тільки татарський підвідділ, однак музеєм на 1925–1926 р. було заплановано, поряд з караїмським і болгарським, відкриття циганського підвідділу [4, арк. 21, 23]. Наукові співробітники ЦМТ, втілювали програму створення експозиції з етнокультури кримських циган, проводили збір експонатів і експедиційне дослідження різних груп “чінгене”. Протягом 1926 р. завідувачка етнографічного відділу ЦМТ Айше Якубівна Ісхакова “робила обстеження і фотографування побуту циган” [4, арк. 50]. В результаті систематичного дослідження групи циган – “курбетів” А. Я. Ісхаковою в 1927 році було підготовлено рукопис “Сімферопольські цигани – курбети”.

Влітку того року студентом Ленінградського університету І. І. Кургіним проводились експедиційні дослідження побуту перекопських циган, а також циганської мови в порівнянні з татарською, фотографування побуту і окремих експонатів [4, арк. 63 – 64]. Польові матеріали А. Я. Ісхакової і І. І. Кургіна не були опубліковані як планувалось [4, арк. 67].

Згорання політики “татаризації” наприкінці 1920-х рр., репресії, які зачепили і кримських музейних працівників, Друга світова війна і депортація у 1944 р. народів Криму завдали непоправної шкоди музейним збіркам, особливо етнографічним. З колишньої багатой колекції ЦМТ з евакуації повернулась лише незначна частина. Експонатів, що характеризують культуру кримських циган майже не залишилось. Зараз в фондах ЦМТ зберігається 10 поштових листівок із зображенням кримських татар і циган [18, с. 398]. Можна припустити, що частина експонатів, які упродовж 1926 – 1927 рр. були зібрані серед кримських циган, зараз записані як кримсько-татарські предмети.

Протягом 1940 – 1980-х рр. музейна етнографія як і етнографічна наука в Криму перебувала в кризовому стані. Після депортації німців, кримських татар з якими були переселені також і кримські цигани, болгар, греки, вірмени, дослідження культури цих народів були заборонені, а музейні матеріали підлягали знищенню. В інтерв’ю з провідним науковим співробітником Кримського етнографічного музею, заслуженим діячем культури АРК Ю. С. Вайсенгольц згадується про трагічну долю кримськотатарських колекцій та спробу О. Д. Кондратенко врятувати колекцію ЦМТ [13].

Відродження етнографічного музейництва відбувається наприкінці 80 – 90-х рр. ХХ ст. Поновлюються старі і створюються нові етнографічні відділи і музеї, проводяться експедиційні дослідження, будуються нові експозиції. Нові форми здобуває освітня діяльність музеїв. Значною подією в розвитку музейної етнографії півострову стало створення у грудні 1992 р. Кримського етнографічного музею (КЕМ) на правах філії Кримського Республіканського краєзнавчого музею (з 2007 музей знову отримав назву ЦМТ). Спочатку музей не мав жодного експонату. Головним завданням перших років діяльності музею стало формування колекційного фонду з традиційно-побутової культури населення півострову. Влітку 1993–1994 рр. співробітники музею зібрали близько 2 тисяч експонатів у понад 70 населених пунктах Автономної республіки Крим.

Поновлення дослідження питань з етнографії кримських циган пов'язане з діяльністю КЕМ. Завідувачка сектором кримськотатарської етнографії Е. С. Зейналієва влітку 2002 р. брала участь у проєкті болгарських дослідників О. Марушиакової та В. Попова. Протягом двох місяців були обстежені циганські громади майже усіх районів Криму. Дослідники побували у Білогірську, Феодосії, Євпаторії, Бахчисараї, Джанкої, Армянську, Ялті. В результаті експедиції фонди КЕМ були поповнені колекцією фотографій і предметів побуту різних груп циганського населення півострову. На кінець 2002 р. фонди КЕМ містили 10 експонатів циган основного фонду і 16 науково-допоміжного [15, с. 359].

Серед музейних предметів, що зберігаються у фондах КЕМ, є кілька елементів народного одягу – три жіночих спідниці (початку ХХ ст., 60-х і 80-х рр. ХХ ст.) і фартух кінця ХІХ ст. зі смт. Октябрське [14, КП-502, КП-285, КП-266, НВ-95]. Науковці цінність представляють також вироби ремісників: ступа металева (кін. ХІХ ст.), кліщі ковальські (кін. ХІХ ст.), дві підкови (поч. ХХ ст.), кінська вуздечка (поч. ХХ ст.), зібрані в смт. Октябрське і Советське [14, КП-501, НВ-93, НВ-96-98].

Польові дослідження і збір експонатів, які проводила Е. С. Зейналієва, сприяли створенню в новій експозиції “Мозаїка культур народів Криму” експозиційного комплексу “кримські *“чінгене”* – ремісники і музиканти”. Нову експозицію було відкрито влітку 2006 року (відповідальний – завідувач КЕМ Ю. М. Лаптев, провідний експозиціонер музею – Ю. С. Вайсенгольц). На сьогоднішній день Кримський етнографічний музей єдиний на півострові, який зберігає і експонує незначну, але важливу колекцію предметів традиційно-побутової культури кримських циган.

Проблема створення етнографічного фонду з культури кримських циган, особливо “*чінгене*”, в тому, що більшість цієї групи повністю інтегрувалась в кримськотатарське суспільство і репрезентує себе як кримських татар. Але експозиційне відображення побуту “*чінгене*” кін. XIX – поч. XX ст. можливе за допомогою побутових речей, особливо меблів, посуду ремісничих виробів, що зберігаються у кримських музеях і зареєстровані як кримськотатарські колекції

Нові напрями сучасних досліджень етнокультурних взаємин, стереотипів, етнічної ідентичності здійснюються за допомогою усної історичної методу. Протягом 2004–2006 рр. співробітники музею були організаторами й учасниками таких експедицій в різні райони півострова, які проводили в співпраці з українськими і російськими науковими установами.

Наративний матеріал щодо кримських циган було зібрано у серпні 2006 р. під час Польової студентської школи з усної історії “Голокосточами українського, російського і кримськотатарського населення на прикладі Криму” (організатор – Український центр вивчення історії Голокосту Київ) і в етнографічній розвідці автора статті в м. Бахчисараї за темою “Етнокультурні контакти поліетнічного населення Криму: минуле і сучасне”.

Польова школа, що відбулась 4–11 серпня 2006 р., окрім лекційних і практичних занять для студентів вузів України, які цікавилися етнічною проблематикою, передбачала запис і обробку інтерв’ю. Дві польові групи протягом 6–9 серпня 2006 р. проводили обстеження в північному Криму: у Красногвардійському і Раздольненському районах. Під час роботи учасниками Школи були записані понад 60 інтерв’ю. Не зважаючи на навчальний характер інтерв’ю, вони є цінними джерелами з етнічної історії Криму.

Серед цих інтерв’ю у двадцятьох містяться відомості щодо побуту соціально-економічного становища, існування різних груп кримських циган, різного ступеню інтегрованості їх у кримськотатарське середовище. Особливу наукову цінність мають шість інтерв’ю кримськотатарською мовою, які були записані А. А. Еміровою з кримськими татарами, які народилися в степових районах півострову та повернулись з депортації в ці ж місця. Всі інтерв’ю є розшифрованими і зберігатимуться в архіві Українського центру вивчення історії Голокосту. Копії інтерв’ю передані в Державний меморіальний музей Голокосту (Вашингтон, США).

Під час триденної роботи в Бахчисараї було записано вісім наративно-біографічних інтерв’ю від представників різних етнічних груп: росіян (2), кримських татар (3), караїмів (1), греків (1), які народилися в довоєнному Бахчисараї. Одне інтерв’ю було записано від представника групи “*чінгене*”,

хоча інформант презентує себе як кримського татарина. Шість з них містять спогади і фольклорні сюжети, стереотипи щодо циганського населення Бахчисараю довоєнного часу і сьогодення. Інтерв'ю зберігаються в архіві автора статті, а копії також передані до Вашингтона.

Попередній аналіз інтерв'ю надає можливість окреслити низку наукових питань циганознавчого напрямку:

– В інтерв'ю зафіксовані різні етноніми, якими кримськотатарське населення іменували кримських циган. Інформанти відокремлюють “татарських циган – мусульман” від “російських циган”. Серед “кримськотатарських циган” найчастіше зустрічаються спогади або уяви про “чінгене” і “дайфа” (або іноді “тайфа”). Співрозмовники з Бахчисараю, які тривалий час жили поруч з “чінгене”, підкреслюють більшу близькість останніх до кримських татар, протиставляють їхню “культурність”, “охайність”, “осідлість” “злодійкуватості” й “жебрацтву” “тайфа”.

СІ: Фатма бита, а мына чингенелерде, чингенелерин арасында мына бакъын: чалгъыджылар бар эди, дайфалар, да кимлер бар эди?

Бабушка Фатма, а вот у чингене, среди чингене, вот смотрите: музыканты были, дайфа, а кто ещё был?

И: Дайфа бизим мында ёкъ эди.

Дайфа у нас здесь не было.

СІ: А да аюджылар бар эди...

А ещё медвежатники были...

И: Аюджылар да мында ёкъ эди.

Медвежатников здесь тоже не было.

СІ: Амма аслы кимлер олгъанынъы билесиз?

Но вот вообще кого знаете?

И: Мына шу чингенелер олгъанынъы билем, “чінгене”лер дий эдилер. Ну, бу ерин чингенелери бизлер дайын адамлар эди.

Вот знаю об этих чингене, чингене называли. Ну, здешние чингене, как мы, люди были” [7].

“Респондент Вот эта “тайфа”, кажется, по-моему, которых ходят по домам, вот эти читают всякие эти, обманывают, это “тайфа” по-нашему называется” [11].

Степові кримські татари знайомі з терміном “чінгене”, але більшість розповідей стосується “дайфа”. Інформанти з Роздольного неодностайні у висловлюваннях щодо “чінгене” і “чингене”. Інтерпретуючи чи інше інтерв'ю важливо враховувати місце проживання інформанта до депортації і наявність особистих контактів з циганським населенням.

“Интервьюер: Дайфа – это оседлые? Да?”

Респондент: *А те, что с повозками бездомные ездят с места на места разные. Повозку так делают, в ней – детвора. Сегодня в это село, завтра в то село*” [9].

– Декілька інтерв’ю, записаних в степових районах серед “нагаїв” дають уяву про назви внутрішніх груп циганського населення в кримськотатарському середовищі, пов’язані з їх господарською спеціалізацією: “*аювлылар*” (тат. мовою) – ведмежатники, “*сыргъалылар*” (тат. мовою) – “з сергою” – лудильники [12], “*кюмджи*” – ювеліри [6]. Одне з бахчисарайських інтерв’ю було записане з кримською татаркою, яка в дитинстві мешкала в передмісті Бахчисараю – Салачик, поряд з “*чінгене* – музикантами”. Інтерв’ю, в якому вона згадує багатьох музикантів, їхні імена, вказує на інструменти, на яких вони грали, називає будинки, де вони жили, є цінним джерелом для реконструкції побуту і повсякденності громади “*чінгене*” [7].

– Майже всі інтерв’ю, в яких згадується про циганське населення півострова, торкаються питання долі даної етнічної групи під час нацистської окупації Криму і депортації кримськотатарського населення з Криму у травні 1944 р., що відповідало завданням Польової школи. Декілька інтерв’ю містять історії окремих людей, які врятувалися завдяки заступництву “мусульманських комітетів” або старост [8;12]. В одному зі спогадів зустрічається історія єврейської жінки, яка була одружена з “*чінгене*” – музикантом і загибель якої від рук нацистів оплакував її чоловік [7].

– Глибокий аналіз записаних інтерв’ю дає можливість проаналізувати ставлення і відносини між кримськими татарами і так званими “татарськими циганами” протягом останнього століття, бажання деяких груп асимілюватися з кримськотатарським населенням і реакцією останніх на це бажання. Всі респонденти вказують на те, що зараз “*чінгене*” приховують своє походження і сприймають цю назву як образливе прізвисько.

“Респондент: *Сами себя они крымскими татарами, кстати, называют. Да, потому что вот я была в Болгарии и встретила вот такого, ну похож на цыгана, а говорит на, ну вот как цыгане везде, они же отличаются. И он похож на цыгана, говорит на татарском. Я ему говорю: “Вы татарин?” – Он говорит: “Нет, мы чингине”. Он не стесняется, наши вот, они как бы стесняются, как комплексуют, они все татары. А те откровенно говорят – нет, я цыган. И гордо произносят как бы это свое... А они, может быть выходцы из Крыма, я думаю. Потому что он говорит чисто на крымскотатарском языке. А когда я его спрашиваю, говорю, ой, мне*

так интересно стало, что он не татарин, что у нас, они никто не говорит, что да, я чингине, они это внутри знают, но все крымские татары и пишутся крымские татары. Как бы никто это даже, это как-то за оскорбление они принимают” [10].

– Польові дослідження 2006 р. показують, що на даний момент повне прийняття “татарських циган” в статусі “своїх” кримськими татарами не відбулося, незважаючи на спільність долі під час депортації, єдиної мови, наявності в минулому і сучасності спільних рис побутової культури єдиної релігії, які вплинули на колективну історичну пам’ять. Але “відчуженість”, що існувала ще з часів Кримського ханства остаточно кримськотатарським населенням не подолана. Крім існуючих стереотипів щодо циган, привертає увагу, наприклад, спротив батьків – кримських татар вступу дітей у шлюб з представником “чингене”.

Р.: Здець у нас знакомые есть, ещё одна есть, она говорит, они нам недалекие, говорит, понятно же, не говорит, не говорит она, что с чингене смешанная, может, если мама татарка, папа был, там смешиваются ведь, в этом самом, в Исмаиль-бее в Евпатории. Девушки за юношей-чингене выходят

И.: *Къачан?*

Когда?

Р.: *Вот шимди (куле). Бир къач танелери бизим даже нелеримизден къащып кеткенлер, бабаларындан, аналарындан.*

Вот сейчас (смеётся). Несколько даже из наших этих самых убежали, от мамы, от папы.

И.: *Сизин сойларыныздан? Танышларыныздан?*

Из Ваших родственников? Знакомых?

Р.: *Танышлар.*

Знакомые.

И.: *Бо не вакъыт болгъан шей?*

Это когда случилось?

Р.: *Шу бир-эки джылын ищинде. Бириси (нрзб) болгъан, бириси (нрзб) болгъан.*

Это в течение нескольких лет. Одни (нрзб) стали, одни (нрзб) стали.

И.: *Татар чингенелери? Аналары-бабалары бермий?*

Татарские чингене? Родители не отдают?

Р.: *Бермий, озьлери къащып кеткенлер.*

Не отдают, сами убежали

И.: *Сонъ насыл яшайлар?*

Ну и как живут?

Р.: *Ким биле? Биз Смаиль-бейге сийрек барамыз.*

Кто знает? Мы в Смаиль-бей редко ездим.

И: *А, о Исмаил-бейде болгъан шей! А о адамларын билесиз мы, насыл этип оларнен таныш олмагъа?*

А, это в Исмаил-бее случилось! А этих людей знаете, как с ними можно познакомиться?

Р.: *О эшитемиз де, мына бондай бир дженазе, дува болса, келелер, шоны, о къыз цингенеге баргъан, къацкъан. Айтып кеселер, бермий де ана-баба! Сонъ севшикен сонъ бир-бирин, вынуждены къацмагъа (куле). А потом ана-баба прощают.*

Прощают. Это слышим ведь, вот на таких похоронах, или поминках, приходят у этого дочка за “чингене” вышла, убежала. Если придут просить, не отдают ведь мать-отец! Потом, раз уж полюбили друг друга, вынуждены бежать (смеётся). А потом, мама-папа прощают. Прощают” [9].

– Деякі інтерв’ю містять суто етнографічний матеріал: опис елементів одягу, занять, способу життя, інтер’єру житла [6; 7; 12].

Сучасне етнографічне музейництво з одного боку розвивається за концептуальною моделлю музеїв як соціокультурної норми, що склалась впродовж ХХ ст. З іншого, сучасні етнографічні музеї перебувають у пошуку нових форм своєї діяльності. В умовах, коли на півострові в жодному з існуючих вузів немає окремої кафедри з етнології, кримські музеї, насамперед КЕМ, серед інших функцій, виконують роль дослідних центрів.

Отримані під час експедицій відомості, записані спогади, фольклорні сюжети, тексти мають не тільки наукове значення, а й музейне. По-перше, вони дозволяють реконструювати матеріальну і духовну культуру кримських циган поч. ХХ ст. По-друге, нові експозиції музеїв не тільки презентують звичаї та предмети матеріальної культури минулого, а й відображають сучасні етнічні процеси. Так, в грудні 2004 р. в КЕМ експонувалась виставка “Відомий та невідомий народ. Населення єврейських колгоспів очима етнічних сусідів”, створена за матеріалами польових досліджень, яка мала успіх серед відвідувачів. Частина експозиційних комплексів були присвячені історії єврейських громад Криму, один – святкуванню “Пейсаха”. Останній комплекс знайомив з польовими матеріалами, у т.ч. з існуючими стереотипами і упередженнями.

Оглядаючи процес становлення і розвитку етнографічного музейництва Півдня України, зокрема Криму, відзначимо, що інтерес до традиційно-побутової культури “кримських циган” проявився ще в ХІХ ст., про що свідчать спогади мандрівників, дослідження українських і російських

науковців, експонування предметів культури і побуту кримських циган на Всеросійській етнографічній виставці 1867 р. З бурхливим розвитком музейної етнографії у 1920-х рр. пов'язані експедиційні дослідження мови і етнокультури кримських циган. Ці матеріали було втрачено під час Другої світової війни.

Відновлення циганознавчого напрямку музеями Криму відбувається вже на початку XXI ст. і пов'язане з загальним відродженням народознавчих студій на сучасному етапі. Поповнення завдяки експедиціям фондів експонатами сприяло появі першого в Криму експозиційного комплексу що віддзеркалює окремі сторони традиційної культури кримських циган. Польові дослідження не тільки сприяють реконструкції побуту цієї етнічної групи на початку XX ст., а й проливають світло на сучасний стан татаро-циганських етнокультурних відносин. Центром наукового обстеження, зберігання і експонування культури кримських циган у 1920-х рр. став етнографічний відділ Центрального музею Тавриди, а в 2000-х рр. – Кримський етнографічний музей – філія Центрального музею Тавриди.

Джерела і література:

1. Всероссийская этнографическая выставка и славянский съезд в мае 1867 г. – М.: Унив. Типография, 1867. – 114 с.
2. *Зейналиева Э. С.* Кочевья длиной в сотни лет // Этнография Крыма XIX – XX вв. и современные этнокультурные процессы. Материалы и исследования – Симферополь, 2002. – С. 46 – 52.
3. *Зіневич Н. О.* Циганський етнос в Україні (історіографія та джерела): Автореф. дис... канд. іст. наук. 07.00.06 / НАН України, Інститут Української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського – К., 2005. – 21 с.
4. ГИМ ОПИ, ф. 54, д. 999 – Документи Центрального музею Тавриди.
5. *Григорьева Л. И.* История изучения этнических культур и развитие музейной этнографии Крыма (40-е гг. XIX – нач. XXI вв.): Дис... канд. іст. наук. 17.00.08 / Киевский национальный университет культуры и искусств. – Киев, 2006. – 187 с.
6. Інтерв'ю с А. А. от 26. 08. 2006, Бахчисарай АР Крым. Перевод с крымскотатарского Арзы Эмировой // Архів Українського центру вивчення історії Голокосту (Далі – УЦВІГ).
7. Інтерв'ю с Д. Ф. от 23. 08. 2006, Бахчисарай АР Крым. Перевод с крымскотатарского Арзы Эмировой // Архів УЦВІГ.
8. Інтерв'ю с Д. М. Я. от 24. 08. 2006, Бахчисарай, АР Крым. / Перевод с крымскотатарского Арзы Эмировой // Архів УЦВІГ.

9. Інтерв'ю с К. Ш. от 8. 08. 2006, Раздольное АР Крым. Перевод с крымскотатарского Арзы Эмировой // Архів УЦВІГ.
10. Інтерв'ю с М. С. от 23. 08. 2006, Бахчисарай АР Крым. Перевод с крымскотатарского Арзы Эмировой // Архів УЦВІГ.
11. Інтерв'ю с Н. Т. от 24. 08. 2006, Бахчисарай АР Крым. Перевод с крымскотатарского Арзы Эмировой // Архів УЦВІГ.
12. Інтерв'ю с С. Р. от 8.08.2006, Раздольное АР Крым. Перевод с крымскотатарского Арзы Эмировой // Архів УЦВІГ.
13. Інтерв'ю с Ю. С. Вайсенгольцот 21. 11. 2006, г. Симферополь // Личный архив автора.
14. Кримський етнографічний музей, фонди.
15. *Науменко Л. А.* Крымский этнографический музей: первые десять лет // Этнография Крыма XIX – XX вв. и современные этнокультурные процессы. Материалы и исследования – Симферополь, 2002. – С. 355 – 361.
16. *Непомнящий А. А.* Историчне кримиознавство. – Симферополь: Бізнес – Інформ, 2003. – 456 с.
17. *Скрипник Г.А.* До проблеми формування етнографічного колекційного фонду України // Музеї України XIX – початку XX ст. Збірник наукових праць. – К., 2005. – С. 29 – 45.
18. *Храпунова Л.Н.* Этнографическая коллекция Крымского Республиканского краеведческого музея // Этнография Крыма XIX–XX вв. и современные этнокультурные процессы. Материалы и исследования. – Симферополь, 2002. – С. 395 – 399.
19. Циркуляр об устройстве выставки в Крымском Горном Клубе. – Программа // Записки Крымского горного клуба. – Одесса, 1893. – № 3. – С. 11 – 15.
20. Этнографическая выставка 1867 года Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии состоящего при Императорском Московском университете. – М.: Типография Н. М. Лаврова и К., 1878. – 298 с.
21. *Юренева Т.Ю.* Музееведение Учебник для высшей школы. – М.: Академический проект, 2006. – 560 с.
22. *Crowe David M.* Muslim Roma in the Balkans // Nationalities Papers. – 2000. – Vol. 28. – No. 1. – P. 93 – 128.

Величко Тетяна. “Кримські цигани” у етнографічних дослідженнях музеїв Криму (кін. XIX – поч. XX ст.)

У статті розглянуто “циганський” напрямок у вивченні традиційно-побутової культури населення Південної України в музейних закладах Криму – Центральному музеї Тавриди, Кримському етнографічному музеї, Бахчисарайському історико-культурному заповіднику

Величко Татьяна. “Крымские цыгане” в этнографических исследованиях музеев Крыма (кон. XIX – нач. XX ст.)

В статье рассмотрено “цыганское” направление в изучении традиционной бытовой культуры населения Южной Украины крымскими музейными учреждениями (Центральный Музей Тавриды, Крымский этнографический музей, Бахчисарайский историко-культурный заповедник).

Velychko Tetyana. The “Crimean Gypsies” in the ethnographic research work of the Crimean museums (late the 19th – beginning of the 21st centuries)

The author analyzed “Romani direction” in the studies of traditional living culture of Southern Ukraine population conducted by Crimea museum establishments (Central Museum of Tavrida, Crimea Ethnographic Museum, Bakhchisarai historical and cultural reserve).

Олег Воронко (*Чернігів, Україна*)

**МАТЕРІАЛИ ЗАГАЛЬНИХ ПЕРЕПИСІВ
НАСЕЛЕННЯ 1959–2001 рр. ЯК ДЖЕРЕЛО ВИВЧЕННЯ
РОМІВ УКРАЇНИ
етнодемографічний аспект проблеми**

Вивчення сучасної історії України, як країни поліетнічної, повинно акумулювати аналіз історії розвитку кожної з етнічних груп, представники яких її населяють. Максимальної повноти науковий пошук може набути лише внаслідок взаємодоповнюючого аналізу соціально-демографічного та національно-культурногорозвитку всіх етносів України.

Питання етнодемографічного змісту складають важливу ланку в дослідницькій системі. Поєднання суто етноісторичного аналізу з соціально-демографічним дозволяє визначити весь комплекс причин, що призводили до змін у чисельності представників різних національних груп та виявити взаємовплив етнодемографічних та етносоціальних процесів.

Серед багатьох етносів, представники яких мають тривалу історію проживання на території України, слід назвати і циган. Ця розсіяна етнічна спільнота не вирізняється численністю своїх представників, але, безсумнівно, викликає значний інтерес як об'єкт історичного дослідження, про що переконливо свідчить широкий тематичний спектр наукових праць з ромознавства. Пріоритетними напрямками студіювання проблематики стали: визначення етнічної сутності ромів (типу їх етнічної спільності) [1, с. 41–42], характеристика історичних етапів розселення циганського етносу на українських теренах [2], аналіз мовних процесів у циган [3] тощо. В той же час науковцями неодноразово підкреслювалася необхідність здійснення у дослідницькій практиці саме соціально-демографічної характеристики національних груп, як можливості поглибленого вивчення питань етноміграційного, соціально-економічного та етнокультурного змісту [1, с.40].

Слід підкреслити, що ступінь аналітичності етнодемографічних і соціально-демографічних досліджень, у першу чергу, залежить від статистичної джерельної бази. Наукові пошуки в означеному тематичному руслі передусім повинні будуватися на статистичних відомостях загальних

переписів населення, програми яких передбачають виявлення комплексної інформації щодо всіх основних структурних характеристик населення: демографічної, етнічної і соціальної. Порівняльний аналіз статистичних даних таких широкомасштабних обстежень населення, здійснених у різні роки, є багатоаспектним, що повинно сприяти об'єктивності результатів їх предметного аналізу.

Всі загальні переписи населення, які проводилися в Україні з 1959 по 2001 рр.; базувалися на вітчизняному досвіді та світовій практиці проведення переписів. Важливі питання та зауваження до програм проведення переписів та обробки одержаних статистичних даних були висвітлені в документах Статистичної комісії ООН, рішення якої спрямовувалися на вдосконалення методико-методологічних вимог до проведення подібних соціально-демографічних обстежень населення у різних країнах світу.

Перспективні рекомендації ООН було визначено, зокрема, у “Запитальнику по перепису населення 1970 р.”, який містить майже всі варіанти різноманітних таблиць для збору і доопрацювання переписних даних та “Принципах і рекомендаціях до перепису населення” (зразку 1967р.), в яких глумачуться та пояснюються майже всі поняття і категорії, що використовувалися у публікаціях наступних переписів населення. З'ясуваючи ступінь взаємозв'язку міжнародних переписних програмних документів із вітчизняними аналогами слід відзначити їх співзвучність в питаннях етнодемографічного змісту, зокрема, таких, як: сімейно-шлюбні характеристики, етнічна приналежність тощо. Детальніше ознайомитися зі змістом матеріалів Статистичної комісії ООН дають можливість архівні справи 582-го фонду Центрального державного архіву вищих органів влади і управління України (далі ЦДАВО України) [4].

Невід'ємною складовою етнодемографічної характеристики населення є включене до програми всіх досліджуваних переписів питання про національну приналежність. Проти визначення національності респондентів неодноразово виступали представники наукової громадськості західноєвропейських держав, але це не вплинуло на рішення Комісії по народонаселенню ООН щодо внесення відповідного пункту до загального списку рекомендованих питань у програмах загальних переписів населення. В СРСР це питання спричинило наукові дискусії, ініційовані статистиками та етнологами. Відомі вітчизняні вчені С. Брук та В. Козлов у своїх публікаціях наголошували на необхідності його редагування, вважаючи невірним фіксацію саме національності опитуваних осіб, що не дозволяло радянським переписам населення враховувати відносно великі етнічні спільноти [5].

Протеці пропозиції були відхилені, мотивацією: для того, щоб респонденти не відчували ускладнень при відповіді на запитання про їх національність.

У програмі Всеукраїнського перепису населення 2001 р. питання про національну приналежність було сформульовано з урахуванням попередніх методологічних пропозицій: “Ваше етнічне походження (вказіть: національність (народність) або етнічну групу)”. Редагування цього питання стало можливим і внаслідок розмежування таких понять як “етнічна група”, “етнонаціональна група”, “етнічна спільність” та ін. [6]. Оскільки переписи проводяться методом самовизначення, то фіксується та національність (народність), яку вказує сам респондент, а національність дітей визначається батьками. Протягом досліджуваного періоду перелік національностей поступово збільшувався. Так, у 1989 р. він містив 128 національностей та 117 мов, а у 2001 р. їх кількість збільшилася відповідно до 132 та 119 пунктів.

Важливим є й ознайомлення з наявними публікаціями статистичних підсумків переписів. З 16 томів підсумкового видання перепису 1959 р., УРСР (як і до кожної з республік) присвячено один том, а також окремих збірників для службового користування [7]. Публікацію підсумків перепису населення 1970 р. було здійснено не по союзних республіках, а за темами. Всього було опубліковано 7 томів, але етнічної проблематики стосується також тільки один з них [8]. Втім, цікаву інформацію щодо динаміки чисельності та розміщення етнічних груп містить окреме видання, призначене не для широкого кола читачів (зберігаються подібні публікації в архівних фондах Центрального комітету статистики України та обласних статистичних управлінь) [9]. Низку показників 1970 р. було співставлено з даними попередніх переписів.

Матеріали перепису 1979 р. були видані у 1989 – 1990 рр. у 10 томах, деякі з них містили відомості про етнодемографічний склад населення [10]. Як і в 1970 р., підсумки публікувалися за темами. Вперше майже вся розробка підсумків здійснювалася за постійним населенням. Важливі дані про статеві-віковий склад циган за підсумками перепису 1979 р. можна віднайти й у окремому томі малотиражного видання (до 65 екземплярів) для службового користування [11].

У зв'язку з розпадом Радянського Союзу, підсумки перепису населення 1989 р. повністю опубліковані не були. Звичайно, Держкомстатом Української РСР по статистиці (з 1991 р. – Міністерство статистики України) протягом 1990 – 1993 рр. були підготовлені видані збірники за підсумками перепису. Однак тираж був обмеженим, і призначалося це видання також передусім для службового користування. Вказані збірники були видані за

темами, а розробка проводилася за постійним населенням. Щодо досліджуваної проблематики, статистична інформація публікації підсумків перепису обмежується відомостями тільки двох томів [12].

Програмою перепису 2001 р. було передбачено розробку переписних даних за такими розділами: кількість та територіальне розміщення населення; його демографічна та соціально-економічна характеристика; рівень освіти; національний склад та громадянство; міграція населення; кількість, склад та житлові умови домогосподарств. Підсумки першого Всеукраїнського перепису було видано у 14 тематичних збірниках, які складаються з сімнадцяти томів, два з яких безпосередньо стосуються теми дослідження [13]. Розробка підсумків здійснювалася за постійним населенням. Низку показників було співставлено з даними попередніх переписів.

Загалом для полегшення проведення перепису населення України 5 грудня 2001р. за наказом Держкомстату України 31 липня 2001р. було затверджено “Інструкцію щодо проведення Всеукраїнського перепису населення 2001р. і заповнення переписної документації”. Згідно інструкції, формуляр форми 2С “Переписний лист” складався на кожну людину, він включав 19 пунктів. Інформація по 1–13 пунктам заповнювалася на все населення, а по останнім шести (з 14 по 19) – тільки на постійно проживаюче. Перші 9 пунктів передбачали одержання відомостей етнодемографічного змісту: стать, дата народження, вік, місце народження, етнічне походження, мовні ознаки, громадянство, сімейний стан опитуваного. Тим самим, програма перепису давала можливість отримати інформацію про перспективи природного відтворення населення, між іншим, і в етнічному аспекті. Відповіді на поставлені питання дозволяли би визначити етнодемографічні характеристики населення з урахуванням їх соціально-поселенської структури. Останній пункт переписного формуляра стосувався тільки жінок і його дані були важливими для ретельного дослідження народжуваності та особливостей демографічного розвитку України.

Слід зазначити, що комплекс статистичних даних, які містяться у переписних підсумкових публікаціях щодо різних етнічних груп не є однаковим. Різноманітна інформація стосується найбільших за чисельністю національних груп, таких, як українці, росіяни, євреї, білоруси, поляки, молдовани, болгары. По кожній з них існують опубліковані переписні дані, які охоплюють їх поселенські (місто-село, області), демографічні (чисельність, стать, вік), етномовні (зазначення рідної мови) та соціальні (приналежність до суспільних груп, освіта) характеристики. Щодо менш чисельних етнічних груп, до яких відносяться і цигани, підсумкові статистичні відомості

тематично інформують не так повно, що цілком пояснюється метою і завданнями остаточних публікацій. Переписні видання різних років містять дані про чисельність циган, їх склад за статтю, визначають місце проживання, рідну мову та рівень освіти опитаних представників етносу.

Найбільше відомостей щодо циган міститься у підсумках переписів 1959 – 2001 рр. з питань динаміки чисельності представників етносу, співвідношення середніх міських і сільських мешканців та їх етномовних пріоритетів. У цілому кількість представників етносу за вказаний період змінювалася в Україні таким чином: з 22,5 тис. у 1959 р. вона збільшилася до 47,9 тис. осіб у 1989 р.¹, а пізніше, навпаки, зменшилася – до 47,6 тис. осіб у 2001 р. У цілому загальний чисельний приріст циган за досліджувані роки становив 2,1 разу, у містах – 2,8 разу, а в селах – лише 1,4 разу [13, с.14–19]. Необхідно зазначити, що цигани України були переважно міськими мешканцями: у 1959 р. питома вага городян серед ромів становила 53,4%, потім зросла до 72,8% у 1979 р., після чого стала поволі зменшуватися – до 70,3% у 2001 р. [14].

При цьому в міських поселеннях з 1959 по 1989 рр. їх чисельність збільшилася майже втричі і становила 33,9 тис. осіб, а до 2001 р. стала дещо меншою – 33,4 тис. осіб. Натомість у сільській місцевості кількість циган у складі населення у 1959 р. становила 10,5 тис. осіб і, зменшившись до 8,7 тис. осіб у 1970 р., надалі поступово зростала – до 14,2 тис. осіб у 2001 р. [13, с.14–19]. Слід зауважити, що основний приріст чисельності циган відбувся у містах з 1959 по 1970 рр. (на 56,3%), а в селах того періоду навпаки, спостерігалася від'ємна динаміка їх чисельності майже на чверть. Інтенсивне зменшення кількості сільських циган і збільшення чисельності ромів – мешканців міст у 1960-і рр. супроводжувалося зростанням питомої ваги останніх на 17,6%. Загалом така тенденція була притаманна змінам у чисельності всього міського і сільського населення УРСР і формувалася передусім масовими міграціями сільських жителів до міст.

У період з 1970 по 2001 рр. сільських циган стало більше вже на 61,7%, причому основні сплески їх кількісного зростання відбулися з 1970 по 1979 рр. та з 1989 по 2001 рр., а у містах чисельність представників етносу продовжувала повільно зростати до 1989 р. і лише за 1990-і рр. скоротилася на 0,5%. Таке співвідношення дає можливість припустити, що у селах збільшення чисельності циган прискорювалося уповільненням міграцій до міст (у 1990-х рр. щодо всього населення України навіть відбувся незначний

¹ Слід враховувати що дані за 1959 та 1970 рр. у підсумках переписів наведені за наявним населенням, а за наступні переписні роки – за постійним.

зворотний процес), а у містах динаміка кількості представників етносу залежала передусім від зменшення показників народжуваності.

Чисельне співвідношення представників різної статі у складі етносу також змінювалося: у 1959 р. жінок нараховувалося 51,7% від загальної кількості циган України, а у 1989 та 2001 рр. – по 50,6%. При цьому з 1959 по 1989 рр. відносна кількість жінок серед циган зменшилася у міських населених пунктах з 51,8% до 50,8%, а у сільській місцевості – з 52% до 49,9% [14]. До 2001 р. у містах відповідний показник зріс на 0,2%, тоді, як у селах зменшився на 0,1% [13, с.21,22].

Підсумкові публікації переписів не надають інформації щодо вікового складу усіх циган, що ускладнює аналіз причин формування подібної динаміки чисельності представників етносу у містах і селах України, а також з'ясування впливу зовнішніх факторів (зокрема, війни) на формування співвідношення чоловіків і жінок у їх складі. Дослідникам, які матимуть за мету здійснення вичерпної етнодемографічної характеристики цієї етнічної групи, необхідно залучати архівні відомості, які не є зведеними, що не сприятиме оперативності наукового аналізу.

У підсумкових виданнях загальних переписів 1959 – 2001 рр. найбільш докладна інформація щодо вікової структури циганського етносу міститься у публікаціях Всеукраїнського перепису 2001 р. Внаслідок порівняно малої кількості циган, котрі є мешканцями України, та значної компактності їх постійного проживання, у підсумках перепису 2001 р. відомості про статеві-віковий склад циган представлені тільки на регіональних прикладах: щодо Закарпатської та Одеської областей, в яких на той час сумарно постійно проживало 37,9% усіх циган країни [16] (а також м. Києва, де загальна кількість циган у 2001 р. становила лише 245 осіб, що навряд чи є повністю об'єктивною інформацією). Втім, аналіз статево-вікової структури циган зазначених регіонів можна вважати репрезентативним для визначення основних тенденцій демографічних процесів у ромів України.

Слід підкреслити, що циганам властива прогресивна вікова структура, яку відрізняє велика питома вага дітей і який відповідає високий показник природного приросту. За даними перепису 2001 р. серед ромів Закарпатської області питома вага дітей віком до 15 років становила 39,7%, а осіб, віком 60 років і старше – лише 3,3%. Щодо циган, які мешкали в Одеській області ситуація була аналогічною – відповідно 31,9% та 5,9%. Наведені показники свідчать про те, що за шкалою демографічного старіння (запропонованою французькою дослідницею Ж. Божьо-Гарньє і розвиненою польським демографом Е. Россетом)

[17], роми характеризувалися демографічною молодістю (частка осіб віком 60 років і старше не перевищувала 8%).

У Закарпатті серед циган у міських населених пунктах питома вага дітей вказаної вікової категорії була дещо меншою, ніж у сільській місцевості і, навпаки, частка осіб похилого віку у селах поступалася їх відносній чисельності у містах. Така ситуація була цілком закономірною: сільське населення відрізнялося більшими показниками народжуваності, що автоматично зменшувало кількісне представництво старших вікових груп. Загалом для Західного регіону України подібні демографічні характеристики є традиційно властивими.

В архівних справах фондів 2 та 4626 ЦДАВО України міститься чимало відомостей про те, що у 1950 – 1970-х рр. в УРСР здійснювалися організовані переселення у східні та південні області республіки, у РСФРР та Казахську РСР надлишків робочої сили із західних областей республіки, які формувалися передусім за рахунок сільських жителів Західного регіону, чисельність яких постійно зростала [18]. Цікаво те, що інколи переселенцями ставали цигани, хоча до ромів, як до потенційних працівників у народному господарстві місцеві органи влади ставилися з сумнівом, враховуючи пріоритети у сфері їх зайнятості та не завжди осілий спосіб життя [19]. Втім, загальна тенденція до збереження найвищих показників народжуваності саме у західних областях України підтверджується й на прикладі циган Закарпаття.

В Одеській області ситуація була трохи іншою: у містах і селах серед циган відносна чисельність дітей віком до 15 років була практично однаковою, але питома вага осіб віком 60 років і старше була на третину більшою серед сільських ромів. Подібна відмінність пояснюється особливостями соціально-демографічного розвитку Південного регіону України. Ще з 1960-х рр. у селах південних областей УРСР спостерігалася нестача робочої сили, особливо чітко дефіцит працівників у сільському господарстві став відчуватися з інтенсивним будівництвом водоканалів у степовій зоні і відповідно поширенням зрошувального землеробства. Вирішувалася ця проблема також шляхом організованого переселення сільських працівників з центральних, північно-східних та західних областей республіки. Оскільки до південних областей республіки здебільшого переселялися молоді подружні пари репродуктивного віку, коефіцієнти народжуваності у цих областях до 1990-х рр. перевищували середні по республіці показники [20]. З припиненням зазначених міграційних зрушень дуже швидко погіршилася і демографічна ситуація в регіоні. Уповільнення чисельного росту населення

передусім повинно було відбутися у містах, мешканці яких завжди характеризувалися меншими показниками народжуваності, ніж селяни.

Важливо підкреслити, що у м. Києві показник частки осіб вказаної старшої вікової категорії серед циган становив 10,7%, а, отже, перебував у межах 10-12%, що відповідає визначенню “власне передодня старості”. Незважаючи на більш старшу вікову структуру ромів, які постійно проживали у столиці, відносна чисельність дітей серед них була високою – 24,5%. Однак слід зазначити, що в м. Києві найбільшою відносною чисельністю серед циган відрізнялася категорія осіб віком від 25 до 29 років (за групуванням по п'ятирічним віковим інтервалам, запропонованим переписом), яких нараховувалося 14,2%. Це, скоріш за все, вказує на значний міграційний приплив до столиці молодих циган вказаної вікової категорії

На прикладі аналізу статеві-вікового складу ромів-киян чітко простежуються і негативні наслідки демографічної кризи в Україні [21]. У 1990-і рр. народжуваність у країні була найменшою за останні півстоліття, тому й питома вага дітей віком від 5 до 9 років (тобто народжених у 1992 – 1996 рр.) навіть серед циган (яким властиві один з найвищих показників народжуваності) була найменшою серед наймолодших вікових груп – 3,5%, тоді як всі інші вікові категорії – до 4 років, від 10 до 14 років та від 15 до 19 років – характеризувалися показниками у 10,6% кожна. Загальна демографічна криза, яка охопила країну на початку 1990-х рр. і витоки якої сягають ще 1960-х рр. [22], різною мірою деформувала статеві-віковий склад усіх етнічних груп України. Певною мірою кризові демографічні процеси скоригували і показники народжуваності у циган в Одеській області, де у 2001 р. питома вага дітей у вікових групах до 4 років та від 5 до 9 років (народжених переважно у 1990-і рр.) була меншою за їх відносну чисельність у групі від 10 до 14 років (народжених до 1992 р.).

За даними перепису 2001 р. у західних областях, на відміну від інших регіонів, статеві-вікова структура населення виявилася найменш деформованою, що позначилося й на співвідношенні питомої ваги представників різних вікових категорій циган у Закарпатській області. Втім, і тут дещо більшою виявилася відносна чисельність дітей віком від 10 до 14 років – 13,8% (для порівняння вікова група до 4 років становила 13,4%, а від 5 до 9 років – 12,5%). Цікаво дізнатися, що у Закарпатській області у 1979 р., напередодні поширення негативних зрушень у статеві-віковій структурі населення регіонів УРСР, питома вага дітей і молоді віком до 19 років включно (виокремлення вікової категорії дітей віком до 14 років включно у цій розробці не передбачалося) серед ромів становила 52,3% і, незважаючи на значні негативні

зміни у подальшому демографічному розвитку України у 2001 р. цей показник майже не зменшився – 51,9% [23]. У селах у зазначеному контексті ситуація була порівняно кращою. Навіть у 1995 р. (у середині 1990-х рр. демографічні процеси в країні набули найбільш негативних проявів) у ромів показник народжуваності переважав показник смертності на 37,1%, в чому вони випереджали усі найчисленніші етнічні групи України (у більшості з яких показники народжуваності поступалися показникам смертності) [24].

Отже, на прикладі циган простежується відсутність помітного впливу сучасної демографічної кризи на статеву-вікову структуру етносу, що, скоріш за все, пояснюється незначною залежністю традиційного укладу життя ромів від соціально-економічних процесів у країні. Докладні висновки щодо справедливості такого припущення можна зробити тільки внаслідок здійснення аналізу соціальних змін у циган, що потребує окремого дослідження. Загальний висновок є таким: ретельний аналіз особливостей соціально-демографічного розвитку етнічних груп повинен передбачати комплексне залучення статистичної інформації матеріалів переписів населення, даних поточної статистики та архівної інформації, пов'язаної з суспільною життєдіяльністю етносу, а також із соціально-політичними рішеннями, що приймалися урядами на різних історичних етапах розвитку України.

Джерела і література:

1. Див про це: *Зіневич Н. О.* Цигани в Україні: формування етносу і сучасний стан // Український історичний журнал. – 2001. – № 1.
2. Див.: *Друц Е., Гесслер А.* Цыгане. Очерки. – М., 1990; *Наулко В. И.* Развитие межэтнических связей на Украине – К., 1975 та ін.
3. *Черенков Л. Н.* Некоторые проблемы этнографического изучения цыган в СССР // Малые и дисперсные этнические группы в Европейской части СССР. (География расселения и культурные традиции). – М., 1985. – С. 5-16 та ін.
4. ЦДАВО України, ф. 582, оп. 20, спр. 400. Материали Статистической комиссии Организации Объединенных Наций по вопросам Всесоюзной переписи населения 1970 г. (доклады, программы и др.) за 1967 г. 35 арк.; там же, спр. 415. Доклад “Планирование, организация и управление системой обработки данных переписи 1970г.” на заседании Статистической комиссии Организации Объединенных Наций, состоявшегося 24-25 мая 1968 года. 21 арк.; там же, спр. 525. Вопросник по переписи населения 1970г., составленный Статистической комиссией Организации Объединенных Наций в 1970 году 32 арк. та ін.
5. *Брук С. И., Козлов В. И.* Вопросы о национальности и языке в предстоящей переписи // Вестник статистики. – 1968. – № 3. – С. 32-44; Демографический энциклопедический словарь. – М., 1985. – С. 281.

6. Див.: Мала енциклопедія етнодержавознавства – К., 1996.
7. Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 года. Украинская ССР. – М., 1963; Основні підсумки Всесоюзного перепису населення 1959 року по Українській РСР. Статистичний збірник. Додаток до статистичного бюлетеня № 7 /56/ ЦСУ УРСР. – К., 1961.
8. Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 г. – Т. 4. Национальный состав населения СССР, союзных и автономных республик, краёв, областей и национальных округов – М., 1972.
9. Возрастная структура уровень образования, национальный состав и источники средств существования населения Украинской ССР. Приложение № 1 к статистическому бюллетеню № 7 (188). – К., 1972.
10. Итоги Всесоюзной переписи населения 1979 г. – Т. 4. – Ч. 2. – Кн. 1. Распределение населения отдельных национальностей СССР по полу, возрасту, языку, состоянию в браке и уровню образования. – М., 1989; Итоги Всесоюзной переписи населения 1979 г. – Т. 4. – Ч. 2. – Кн. 2. Распределение населения отдельных национальностей СССР по полу, возрасту, языку, состоянию в браке и уровню образования. – М., 1989; Итоги Всесоюзной переписи населения 1979 г. – Т. 4. – Ч. 2. – Кн. 3. Распределение населения отдельных национальностей СССР по полу, возрасту, языку, состоянию в браке и уровню образования. – М., 1989.
11. Численность, культурный уровень и социально-профессиональный состав населения отдельных национальностей по областям Украинской ССР (по данным Всесоюзной переписи 1979 года). – Ч. 2. – К., 1982.
12. Національний склад населення України. За даними Всесоюзного перепису населення 1989 року. – Ч. 1. – К., 1991; Національний склад населення України. За даними Всесоюзного перепису населення 1989 року. – Ч. 2. – К., 1992.
13. Національний склад населення України та його мовні ознаки за даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року. – К., 2003; Розподіл населення найбільш чисельних національностей за статтю і віком, шлюбним станом, мовними ознаками та рівнем освіти за даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року. – К., 2004.
14. Наведено та розраховано автором за: Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 года. Украинская ССР. – С. 168, 170, 172; Возрастная структура уровень образования, национальный состав и источники средств существования населения украинской ССР. – К., 1972. – С. 230–233; Населення Української РСР (за даними Всесоюзного перепису населення 1989 р.). – К., 1990. – С. 144–149; Національний склад населення України та його мовні ознаки за даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року. – С. 20–22.
15. Розраховано автором за: Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 года. Украинская ССР. – С. 168, 170, 172; Населення Української РСР (за даними Всесоюзного перепису населення 1989 р.). – С. 151, 152.

16. Наступні показники розраховані автором за: Національний склад населення України та його мовні ознаки за даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року – С. 20-22; Розподіл населення найбільш чисельних національностей за статтю і віком, шлюбним станом, мовними ознаками та рівнем освіти за даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року – С. 86–87, 152–153, 288.

17. Див.: Демографический энциклопедический словарь. – М., 1985. – С. 117.

18. ЦДАВО України, ф. 4626, оп. 3, спр. 281. Переписка ЦК КП України и Совета Министров УССР по вопросам выполнения планов организованного набора рабочих и переселения по УССР за 1961 год. Т.1. [2.01-29.05.1961], арк. 104, 108 та ін.

19. ЦДАВО України, ф. 2, оп. 9, спр. 5068. Листування з Радою Міністрів Союзу РСР, міністерствами та центральними установами СРСР і УРСР про виконання плану переселення в колгоспи південних областей УРСР і Казахської РСР та надання пільг переселенцям, використання жіночої праці в лісовій промисловості, направлення сезонних робітників у ліспромгоспи, які розташовані за межами республіки тощо. [24.06.1957 – 17.12.1958], арк. 89; там же, спр. 399. Переписка с Госкомитетом Совета Министров РСФСР, Госкомитетом Совета Министров Казахской ССР по использованию трудовых ресурсов и областными отделами о ходе переселения и хозяйственного устройства переселенцев. 1968 год. [03.01–31.12.1968], 146 арк. та ін.

20. Див. про це: Здравоохранение и социальное обеспечение в Украинской ССР. Статистический сборник. – К., 1985; Народное хозяйство Украинской РСР в 1966 році. Статистичний щорічник. – К., 1967; Молодёжь Украинской ССР. Статистический сборник. – К., 1984; Населення України, 2002 рік. Демографічний щорічник. – К., 2003 та ін.

21. Див. про сутність загальних кризових суспільних явищ в Україні: Демографічна криза в Україні. Проблеми дослідження, витоки, складові, напрями протидії. – К., 2001.

22. *Субботіна І. В.* Соціально-демографічні процеси в Україні у другій половині ХХ – на початку ХХІ ст. (за даними загальних переписів населення 1959–2001 рр.): Автореф. дис. ... канд. іст. наук 07.00.01 / Чернігівський державний педагогічний університет імені Т.Г. Шевченка – Чернігів, 2008. – С. 9-11.

23. Розподіл населення найбільш чисельних національностей за статтю і віком, шлюбним станом, мовними ознаками та рівнем освіти за даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року – С. 86-87; Численность, культурный уровень и социально-профессиональный состав населения отдельных национальностей по областям Украинской ССР (по данным Всесоюзной переписи 1979 года). – Ч. 2. – С. 53.

24. Розраховано автором за: Населення України. 1995 р. Демографічний щорічник. – К., 1997. – С. 159, 224-225.

Воронко Олег. Матеріали загальних переписів населення у 1959–2001 рр. як джерело з вивчення ромів України: етнодемографічний аспект проблеми

За маловивченими джерелами встановлено, яким чином змінювалася кількість українських ромів. Подана соціально-демографічна характеристика ромів, а також проаналізована статистична інформація про мовні процеси. Розглянуті зміни у тендерній та віковій структурі ромів України в хронологічному та регіональному вимірах.

Voronko Oleh. Материалы всеобщих переписей населения 1959 – 2001 гг. как источник изучения ромов Украины: этнодемографический аспект проблемы

На основе малоизученных источников установлено, как изменялось количество украинских ромов. Дана социально-демографическая характеристика ромов и проанализированы языковые процессы, зафиксированные в статистических источниках. Рассмотрены также изменения в гендерной и возрастной структуре ромов Украины в хронологических и региональных измерениях

Voronko Oleh. General population census materials of 1959– 2001 as a source to study of Ukrainian Romanis. Ethnodemographic aspect of the problem

The author analyzes verification of the number of Ukrainian Romanies on the basis of insufficiently explored sources. He gives social - demographic characteristics of Romanies and analyzes language processes fixed in statistical sources. He also explores changes in gender and age structure Ukrainian Romanies in chronological and regional respects

Адріяна Гельбіг (США)

МІЖ НАУКОЮ ТА ПРОБЛЕМАМИ ЗАХИСТУ ПРАВРОМІВ: КУДИЗНИКАЄ ОБ'ЄКТИВНІСТЬ В РОМОЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ ?¹

Дебати про характер взаємовідносин між наукою, яка відіграє роль культурного захисту, та етнографічними дослідженнями існують давно в етнографічно базованих науках Заходу.

Науковці ставлять питання, яким чином соціальний та культурний взаємозв'язок з співрозмовниками на місці підживлює академічний запит і як наукове дослідження допомагає проектам захисту національних меншин.

Це есе визнає, що межа між етнографічними дослідженнями та наукою, в ролі культурної підтримки, є дуже розмитою. Це залежить від того, як науковці проводять збирання фактичного матеріалу на місцях і як використовують результати досліджень з вигодою для людей, з якими вони працюють. Крім того, воно схематично накреслює загальні ситуації збирання матеріалу, в якому програма дій громадських лідерів національної меншини грає визначну роль. Одночасно робиться наголос на тому, як процеси виробничого дослідження та опрацювання матеріалу розподіляються між дослідником та аудиторією, яка вивчається.

Місцеві інституції та представники національних меншин відіграють потужну роль у визначенні параметрів, орієнтації та результатів процесу дослідження. Тому важливо визначити якою є роль дослідника в соціальних рухах і як вона впливає на етнографічне дослідження? Наскільки результати дослідження відображають діяльність науковця відносно змісту життя національних меншин, серед яких дослідник проводить збирання фактичного матеріалу на місцях ?

Аргументи базуються на етномузикологічних роботах, які проводилися мною серед Ромських громад в Закарпатті в 2000 – 2002 роках.

¹ Стипендія грант Наукового Товариства ім. Т. Г. Шевченка в Америці.

Цей західний регіон України є домівкою для найбільш компактного проживання Ромів і відзначався на той час значною кількістю Ромських неурядових організацій, які були створені після 1991р., в часи незалежної України. На час проведення моїх досліджень багато таких неурядових організацій брали участь в проектах, які фінансувалися Інститутом Відкритого Суспільства в Будапешті Міжнародним фондом “Відродження” в Києві та іншими організаціями.

Моя особиста участь в таких проектах неурядових організацій виникала з готовності допомогти моїм Ромським співрозмовникам і працювати над темами, які важливі для них, з надією, що це дозволить мені краще інтегруватися в місцеві Ромські громади. Підсумковий етнографічний аналіз приводить до розуміння того, яким шляхом в постсоціалістичному суспільстві формуються відносини між наукою та досліджуваними суб'єктами, як вони зміцнюються, хоча часто піддаються сумніву з боку національних меншин.

Зростаючі зобов'язання щодо захисту досліджуваних груп в межах етнографічно спрямованих дисциплін виникають з сучасного постколоніального мислення, а також з розсудливих критичних відгуків про етнографічні методи представництва.

Дослідники зіштовхуються із складністю представлення людей, які спроможні та воліють представляти самих себе. Це стає очевидним в контекстах, в яких співрозмовники працюють через колективні спроби досягнути групового визнання в місцевому, національному та транснаціональному масштабах, а також визнати, що як безпосередня, так і опосередкована участь етнографа, допоможе в досягненні їхньої мети.

Представники соціальних рухів наполягають на своїй участі в підведенні підсумків дослідження щодо образів, які вони створюють, та інформації, яку вони публікують. Вони прагнуть контролювати громадське поширення вразливого для них матеріалу, до якого, у більшості випадків, вони також причетні. Співрозмовники сподіваються, що знахідки дослідника/дослідниці будуть позитивними, і він/вона використає їх, насамперед, як позитивний піар для справи співрозмовників. Вони очікують, що дослідник/дослідниця буде працювати в першу чергу у напрямку здійснення мети, яка була поставлена самими співрозмовниками, та не буде відхилятися в бік інших програм.

В такому контексті непередбачені ролі легко з'являються або приписуються етнографу під час дослідження. Я не мала за намір втягнути себе до проблем Ромського культурного та політичного захисту, оскільки при-

їхала на Закарпаття вивчати роль музики в соціальному житті молодих Ромських жінок. Проте, невелика кількість Ромських чоловіків, особливо тих, хто брав участь в розквітаючому русі за права Ромів, виявили зацікавлення моїм проектом, беручи до уваги те, що я, як музичний науковець, зможу запропонувати для їхньої вигоди. Для них я була американкою, яка розмовляла англійською та могла допомогти розповсюджувати інформацію на Заході стосовно політичної жорстокості, позбавлення економічних прав та зростаючої ізоляції найбіднішої верстви Ромської меншини в пост-соціалістичній Україні.

Моє дослідне позиціонування та спроби виправдати власний науковий проект з музичної практики ускладнилися після того, як я на власному досвіді пережила фізичну та соціальну анти-Ромську дискримінацію. Це вплинуло в подальшому на переоцінку початкового проекту дисертації, зокрема, після побачених мною рейдів поліції в Ромському поселенні, в якому я також на той час мешкала.

Під час проведення досліджень мені вірилося, що я працюю на рівних умовах з місцевими Ромськими чоловіками – лідерами неурядових організацій. Дивлячись у минуле, визнаю, однак, що співрозмовники визначали мою позицію на випадковій основі. Інколи моєму приєднанню до Ромських неурядових організацій надавалося велике значення. Наприклад, мене запрошували виступити на зборах і громадських конференціях, де були присутні представники філантропічних організацій. Моя присутність, як вченого, в такому контексті узаконювала прохання про фінансування до різних неурядових організацій, які виглядали більш надійними з іноземним науковцем на їхньому боці. В інших ситуаціях лідери Ромської громади публічно применшували мою роль в Ромському русі в Україні. Вони припускали, що, як іноземець і жінка, я можу підірвати їхній авторитет. Тому запрошували брати участь в громадських форумах тільки тоді, коли моя ідентичність як західного науковця підсилювала авторитет та політичне представництво Ромських лідерів в неурядових організаціях.

Зміни сприйняття мене в межах Ромського руху, як західного дослідника, українки, не-Ромки, друга, музиканта та американської білої жінки, відзначалися Ромськими співрозмовниками більше, ніж мої дії або особисте сприйняття власних досліджень.

Етнограф вже не є лише дослідником-спостерігачем і теоретиком, а безпосереднім учасником життя громади і відіграє все більш інтегровану роль в процесах представництва на рівні громад. На відміну від ромознавців в Україні, які пишуть про Ромську бідноту, про трагічні випадки в житті

Ромів, я це неодноразово переживала разом із ними під час року досліджень та місяців влітку, відколи вперше почала вивчати життя Ромів на Закарпатті. Я їздила по селах, ночувала в хатах бідних Ромів, ділила з ними їх денний побут, була присутня на весіллях та похоронах. Враження від пережитого додали мені глибшого розуміння і відчуття проблем найбіднішої верстви Ромського суспільства. Цього не вдалося б збагнути лише з коротких інтерв'ю з Ромськими лідерами.

Співрозмовники підштовхують науковців до визначення їхніх позицій по темах, які важливі для них, та відповідно їх оцінюють. Наша готовність бути одночасно друзями, захисниками та дослідниками узгоджена з інформацією, до якої нам дають доступ. З іншого боку, наш вибір способу висловлювань впливає на порозуміння між людьми, як на місцевому так і на глобальному рівнях, а також на соціальні явища, які ми вивчаємо. Розвиток науки і захист культури повинні взаємодіяти і використовуватися для загальної користі національної меншини. Заради об'єктивності треба підкреслити, що вони в жодному разі не повинні використовуватися в інтересах окремих груп, а зокрема політичної і культурної еліти.

Гельбіг Адріана. Між наукою та проблемами захисту прав ромів: куди зникає об'єктивність в ромознавчих дослідженнях?

Розглянуто співіснування пізнавальних і культурно-просвітних функцій науки, зокрема, ромознавчих етнографічних досліджень: з моменту організації польової роботи зі збору інформації до етапу оприлюднення результатів наукових досліджень.

Гельбіг Адріана. Между наукой и проблемами защиты прав ромов: куда девается объективность в ромоведческих исследованиях?

Рассмотрено переплетение познавательных и культурно-просветительских функций науки, в частности, ромоведческих этнографических исследований с момента организации полевой работы по сбору информации до этапа обнаружения результатов научных исследований.

Hel'big Adriana. Between science and Romani rights protection problems: where objectivity in Romany studies and researches disappears?

The author examined interaction of cognitive, cultural and educational functions of science, particularly ethnographic Romani studying researches: from the moment of organizing field work aimed to collect information up to a stage of scientific research results promulgation

Петро Григоріченко(*Київ, Україна*)

“ДЕСЯТИЛІТТЯ РОМСЬКОЇ ІНТЕГРАЦІЇ В ЄВРОПІ 2005–2015” ТА ПЛАН ДІЙ УКРАЇНИ ЩОДО ПРИЄДНАННЯ ДО НЬОГО

На сучасному етапі історії України представники ромського етносу представляють собою спільноту, яка найбільш соціально дезадаптована і вразлива серед інших національних меншин нашої країни. Незважаючи на те, що за роки незалежності України відбулися певні позитивні зрушення у житті ромського населення, більшість проблем ромів залишаються такими ж гострими, як і раніше. Заходи прийнятої у 2003 році “Програми соціально-духовного відродження ромів України на період до 2006 року” не були належним чином профінансовані з Державного та місцевих бюджетів України і суттєво на ситуацію не вплинули. Зокрема, рівень зайнятості ромів у суспільному виробництві характеризується як незначний, проблема житла – як надзвичайно гостра, культурно-освітній та кваліфікаційний рівень – як дуже низький, побут, гігієна, захворюваність, дитяча смертність – як кричущі. Погіршилася ситуація з питань, що стосуються освіти та надання медичних послуг. Актуальними залишаються недостатня інтегрованість ромів до економічного, культурного та політичного життя суспільства, існування певної упередженості у ставленні населення до представників цієї етнопонаціональної групи. Протягом часу дії Програми з 2003 по 2006 рік проблеми ромів все ще не отримали належної уваги з боку органів державної влади різних рівнів, не були внесені в чинне законодавство України передбачені Програмою правові норми, спрямовані на забезпечення захисту прав і інтересів ромського народу та інших національних меншин, не було досягнуто суттєвих змін у соціально-економічних та матеріально-побутових умовах життя ромського населення, загальний стан життя ромів не покращився, роми не отримали доступу до кваліфікованої медичної допомоги та рівних умов для набуття ними середньої, професійної та вищої освіти, непоодинокі ще випадки дискримінації ромів з боку представників окремих органів дер-

жавної влади і місцевого самоврядування, прояви стигматизації їх в суспільному середовищі та нетолерантного ставлення.

Тому надзвичайно важливим завданням для української держави та ромської громадськості на сучасному етапі є створення належних умов для соціальної інтеграції ромського населення в українське суспільство, забезпечення необхідних умов для формування і реалізації трудового та творчого потенціалу ромів в Україні, створення сприятливих умов для активізації у ромському середовищі конструктивних, прогресивно налаштованих сил, які здатні впливати на вирішення проблем своєї спільноти.

Незадовільне становище ромського населення в Україні зумовлено численними суспільно-політичними, соціально-економічними та етнокультурними факторами, серед яких – недостатність уваги офіційної влади до проблем ромської меншини, економічна нестабільність, загальне зниження життєвого рівня населення, відсутність фінансування програм соціально-економічного розвитку ромського населення, мають місце факти дискримінації ромської меншини на рівні соціальних служб, правоохоронних органів тощо. Комплекс невирішених проблем цієї етнічної спільноти включає низький рівень задоволення їх освітньо-мовних, інформаційно-культурних, соціальних та медико-профілактичних потреб. Роми найбільш потерпають від безробіття, неписьменності, антисанітарних умов проживання.

Дані перепису населення 2001 року не відповідають дійсній чисельності ромської спільноти в Україні. Так, за оцінками ромських громадських організацій, сьогодні на території України мешкає до 400 тисяч ромів, в той час як за останнім переписом їх кількість становить лише 47600 осіб. Така статистична похибка, з огляду на прив'язку діючого обліку населення до місця проживання, призводить до того, що цілі ромські сім'ї випадають із статистики по усім її розділам, в тому числі – під час перепису населення, не включаються до медичної статистики, не враховуються в процесі планування протиепідемічних заходів, соціальної допомоги, таке інше. Для ромів характерний дисперсний спосіб розселення, але найбільша їх кількість мешкає в Автономній Республіці Крим, Вінницькій, Донецькій, Закарпатській, Одеській, Полтавській, Кіровоградській та Київській областях.

Забезпеченість ромських родин товарами тривалого вжитку є значно меншою, ніж населення України в цілому. Сім'ї переважної більшості осіб ромів мешкають у власних будинках. Але нерідко цими “будинками” є і дерев'яні бараки, і вагончики без електроенергії чи водопроводу. Іноді ромські сім'ї живуть у землянках, у напівзруйнованих будинках, які мають земляну підлогу. Хоча практично всі осілі ромські родини мешкають у при-

ватних будинках, майже половина з них не мають нормального опалення, підсобного господарства. Лише близько третини ромських родин мають городабо сад, чверть – домашню птицю. Житло ромів погано облаштоване комунікаціями та зручностями, порівняно із населенням України в цілому. Тільки третина ромських родин мають діючий водопровід у квартирі (будинку) або у дворі власної садиби. Занепокоєння викликає той факт, що часто ромські родини беруть воду для пиття та приготування їжі з відкритих джерел, що є небезпечним з огляду на ризик захворювання на кишкові інфекції. Відзначається поширеність серед ромського населення шкірних захворювань, педикульозу кишкових інфекцій, захворювань органів дихання, особливо туберкульозу. Найважливішу причину високого рівня захворюваності серед ромів становлять ризики хвороб соціального характеру, тобто такі, що обумовлені способом життя. Послуги медичних установ є доступними лише для небагатих представників ромського населення.

Ромське населення ретельно зберігає свої народні культурні цінності, ромське сімейне середовище забезпечує спадковість народної культури і, зрештою, забезпечує збереження національної ідентичності ромів у переважній його масі. Водночас в Україні лише незначною мірою забезпечені умови для культурного розвитку ромів. Ступінь залучення ромів до трудової діяльності, особливо наявність постійного місця роботи, тісно пов'язаний з рівнем освіти. Значна частина ромського населення не вмє читати, писати та лічити зовсім або робить це з труднощами. Серед дорослого ромського населення переважають ті, хто має початкову освіту (49%) або не має її взагалі (34%). Тільки 16% ромів здобули середню (базову або повну) загальну освіту, а лише 2% мають базову або повну вищу освіту. Ромські діти нерегулярно відвідують заняття, або не ходять до школи зовсім. Основні причини невідвідування дітьми школи: матеріальні труднощі, невідповідність до навчання, оскільки вдома багато ромських дітей не мають умов, аби повноцінно вчитися, діти змушені заробляти на життя, допомагати рідним тощо. Переважна більшість ромів відчуває власну відчуженість від політичного життя, від процесу прийняття рішень, що пояснюється тим, що влада і преса мало цікавляться проблемами ромів.

Актуальними залишаються недостатня інтегрованість ромів до економічного, культурного та політичного життя суспільства, існування певної упередженості у ставленні населення до представників цієї етнонаціональної групи. Однак, такий негативізм не набуває форм ворожості, не має конфронтаційного характеру скоріше – це певна недобррозичливість, яка до того ж, начебто, зумовлена асоціальною поведінкою самих ромів, що

також є результатом міфологізації життя ромського народу. Велика кількість представників ромського населення відчули на собі недобророзумне ставлення (порушення прав) з боку представників державних установ, з брутальністю і образами з боку працівників міліції – або особисто, або жертвою некоректного поводження були члени їх родин. У відповідь роми не скаржаться, що є проявом їхньої низької правової культури незнання законів та своїх прав, куди саме потрібно звертатися зі скаргою, невміння правильно оформити скаргу, зневіра в можливість відстояти свої права, недовіра до чиновників і невпевненість, що можна довести свою правоту. Роми нерідко стикаються з проблемами захисту своїх прав, спричиненими власною неосвіченістю або відсутністю документів

Гострою проблемою для ромів є отримання документів зокрема паспортів. Так, після народження ромської дитини її батьки зазвичай не поспішають оформлювати свідоцтво про народження, а молоді роми, яким виповнилося 16 років, як правило, відкладають отримання паспорта. На заваді тут стають як матеріальні витрати, так і необхідність оформлення довідок, які ромам не просто отримати. Саме відсутність документів іноді є причиною конфлікту в стосунках ромського населення з представниками влади.

Роми України обділені увагою українських науковців і вчених: соціальне і економічне становище ромів в Україні, їх соціокультура історія, стан мови і побуту ромів вкрай рідко згадуються в науковому сенсі. Засоби масової інформації переважно представляють ці проблеми дуже поверхово або висвітлюють лише негативи.

Становище ромської меншості залишається вкрай несприятливим і в багатьох країнах Європи. Як відомо, роми складають від 5 до 10 відсотків населення країн Східної і Центральної Європи. Загалом на території цих держав проживають 6 – 10 мільйонів представників цієї національності. Ромська меншість є однією з найбідніших у Європі. Роми більше за будь-кого програли в ході перетворень європейського континенту за останні 10–15 років: скрізь є факти відкритої дискримінації, масове безробіття, а злочинність серед ромського населення в рази перевищує аналогічні показники для титульних націй. 80% ромів у країнах Центральної і Східної Європи проживають за межею бідності. Тривалість життя ромів у цих країнах на 15% нижча, ніж в середньому в країнах. Роми частіше за інших обмежені у правах на освіту, соціальне забезпечення, справедливий захист і суд, участь у громадському і суспільно-політичному житті.

Допомогти ромам у подоланні цих проблем покликаний проект Всесвітнього банку й Інституту відкритого суспільства, названий Десятиліття

ромської інтеграції в Європі. Державами-ініціаторами декади стали уряди Болгарії, Угорщини, Македонії, Сербії, Чорногорії, Словаччини, Румунії, Чехії і Хорватії, які підписали 2 лютого 2005 року в м. Софія (Болгарія) спільну декларацію.

Цим документом вони зобов'язалися спільно протидіяти існуючим проявам расової дискримінації з метою повної інтеграції ромської меншини у сучасне суспільство. Десятиліття є міжнародною ініціативою, яка залучає уряди, міждержавні та неурядові установи, а також представників ромських громадських організацій для прискорення покращення добробуту ромів, а також для прозорого та статистично обґрунтованого аналізу такого покращення.

Згідно підписаного документу держави-учасниці “Декади” повинні упродовж десяти років проводити анти-дискримінаційну політику стосовно ромів і приймати закони, що протидіятимуть порушенню прав ромів і сприятимуть їхній інтеграції до європейського суспільства завдяки заходам в освітній сфері та охороні здоров'я. Крім того, цілями ініціативи проголошені подолання бідності серед ромів і поступове входження їх до європейського громадянського суспільства. Зокрема, створення ромської інтелектуальної еліти повинно стати першим кроком до подолання етнічної дискримінації щодо народу рома. Завдяки цій ініціативі у наступному десятилітті роми отримають можливість повноцінно відстоювати свої права. Протягом 2004 року був розроблений “План дій Декади”, що підсумовує завдання, цілі і плани для роботи над виконанням ініціативи. Планом були визначені 4 пріоритетних сфери для Декади: освіта, працевлаштування, охорона здоров'я, житлове забезпечення, а також 3 суміжні сфери: дискримінація, гендерна рівність та бідність. В освітній сфері, наприклад, планується залучити “ромських дівчат та хлопчиків до процесу отримання середньої освіти у школах”. Освітній фонд для ромської молоді, за задумом Світового банку, зможе радикально покращити становище ромів. Йдеться про створення спеціального фонду, кошти від якого підуть на освіту для ромської молоді.

Оформлення заходів Декади супроводжувалося в країнах-учасниках прийняттям національних програм, стратегій або планів дій відносно вдосконалення ситуації стосовно рома, а поточні плани дій були підсилені новими національними “Планами діяльності Десятиліття” в рамках “Десятиліття ромської інтеграції 2005–2015”.

Організатори Декади залишили її відкритою для нових партнерів, нових ідей і нових джерел фінансування. Вона є відкритою для усіх, хто поділяє її принципи і цінності і передбачає спільну роботу для виконання її завдань.

Сьогодні про свої плани приєднання до Десятиліття проголосили Македонія та Литва, прийнявши свої національні програми розвитку ромського населення. Декада не є а ні бюрократичною інституцією, а ні новим споживачем фінансових коштів. Її завдання полягає у об'єднанні спільних зусиль в межах державних і міжнародних інститутів з метою виконання європейської політики демократизації суспільства.

На нашу думку, Україна також повинна включитися в цей процес. Наведена ситуація стосовно ромського етносу в Україні вимагають негайної розробки зваженої та ефективної загальнодержавної програми, яка б враховувала реальні потреби і проблеми ромського населення, стала б широким комплексом заходів, спрямованих на соціальну адаптацію ромів та запобігання міжетнічних непорозумінь та ксенофобії. Участь України в заходах Десятиліття ромської інтеграції сприятиме розвитку правових засад життєдіяльності ромського етносу як національної меншини, подоланню елементів та проявів ксенофобії в українському суспільстві, безперешкодному розвитку ромської мови, ромської культури і традицій. Будуть створені умови для більшої інтегрованості ромів до економічного, культурного та політичного життя суспільства, покращення механізмів соціалізації ромського населення шляхом створення умов для отримання його представниками середньої, вищої і професійної освіти та їх відповідного працевлаштування.

В цьому році до ініціативи Декади приєдналися Іспанія та відбувається обговорення щодо включення до цього процесу Молдови. Приєднання України до ініціативи країн, які вже беруть участь у Декаді, сприятиме подальшій і більш глибокій інтеграції України в Європейське співтовариство та запровадженню в країні норм міжнародного права щодо розвитку і підтримки національних меншин, їх мов і культур.

Попри названі проблеми, роки незалежності стали для українських ромів і часом відродження їх національної самосвідомості. На сьогодні в Україні діють майже 100 ромських громадських організацій і національно-культурних товариств, а "*Конгрес ромен України*" надано статус "всеукраїнського".

Ромські громадські організації намагаються спрямовувати свою діяльність на соціально-економічне і національно-духовне відродження ромського народу. Так, наприклад, головним статутним завданням Всеукраїнської спілки громадських організацій (далі ВСГО) "*Конгрес ромен України*" є представлення інтересів і захист законних соціальних, творчих, національно-культурних прав народу рома. Організація сприяє інтеграції рома в українське суспільство, їх участі в державних та громадських інституціях.

ВСГО “Конгрес ромен України” підтримує міжнародні контакти з Радою Європи, ОБСЄ, Всесвітнім Союзом народу рома. Водночас подібна готовність ромської громади до вирішення власних проблем стає надзвичайно актуальною за умов, коли в багатьох європейських країнах проходить Десятиліття ромської інтеграції.

На необхідності негайного приєднання України до заходів “Десятиліття ромської інтеграції у 2005–2015 роках” наголосила Рада з питань етнопонаціональної політики при Президентові України, яка розглянула це питання 17 жовтня 2007 року.

З метою забезпечення виконання необхідних умов для приєднання України до ініціативи “Десятиліття ромської інтеграції у 2005–2015 роках”, громадської організації “Форум ромен Українатар” за фінансової підтримки Міжнародного фонду “Відродження”, за сприяння Державного комітету з питань національностей та релігій та ВГО “Конгрес ромен України” розробила проєкт Національного плану дій України в рамках “Десятиліття ромської інтеграції у 2005–2015 роках” (див. ДОДАТОК). Чільне місце в цьому плані відведено розробці і затвердженню “Загальнодержавної програми розвитку ромського народу України на 2009–2013 роки”.

Розглянемо основні моменти проєкту Національний план дій України в рамках “Десятиліття ромської інтеграції у 2005–2015 роках” (надалі – План).

На відміну від більшості аналогічних планів, він більш деталізований і не обмежується лише питаннями освіти, працевлаштування, охорони здоров’я та житла. В українському плані 9 розділів. *Перший розділ* “Правові засади приєднання України до “Десятиліття ромської інтеграції у 2005–2015 роках”, передбачає заходи щодо внесення змін до діючого законодавства (про національні меншини, кримінального, цивільного, адміністративного тощо) з метою забезпечення належних правових умов для вільного соціально-економічного розвитку ромського етносу в Україні, протидії проявам ксенофобії по відношенню до представників ромського етносу, сприяння поглибленню міжетнічного діалогу і міжнаціонального взаємопорозуміння.

Другий розділ Плану присвячений освіті ромів та доступу до неї на всіх рівнях, включаючи освіту дорослих, вивчення рідної мови. Основними завданнями тут є подолання неписьменності серед рома, збільшення кількості ромських дітей, які отримали дошкільне виховання і підготовку до навчання у школі, максимальне охоплення ромських дітей шкільного віку навчанням в загальноосвітніх школах за місцем проживання, сприяння створенню мультикультурного середовища в загальноосвітніх школах в місцях

компактного проживання рома, створення сприятливих умов для одержання ромською молоддю професійної та вищої освіти, сприяння формуванню прошарку кваліфікованих робітників та інтелігенції в ромському середовищі. створення сприятливих умов для розвитку мови романі.

В *третьому розділі* Плану, який називається “Визначення реальної кількості ромського населення в Україні та відповідне корегування державних програм соціально-економічного розвитку та соціального забезпечення” йдеться про необхідність проведення перепису (спеціального обстеження) ромського населення за методикою, яка б дозволила охопити і визначити реальну кількість ромів в Україні з метою охоплення ромського населення державними, регіональними і місцевими програмами соціально-економічного розвитку, соціальним та медичним забезпеченням. Також передбачено проведення систематичного моніторингу якості життя ромського населення для відслідковування змін, які відбуваються в житті ромського населення. Щорічне збільшення в Державному бюджеті України видатків на заходи щодо відтворення культури ромської національної меншини, а також обсягу фінансування програм і заходів, спрямованих на інтеграцію ромів в українське суспільство є важливим завданням цього розділу Плану.

Четвертий розділ Плану присвячений проблемам землевідведення забезпечення житлом ромських сімей та впорядкування місць компактного проживання рома. Як вже зазначалося, умови життя переважної більшості рома не витримують жодної критики. Тому Планом передбачається комплекс заходів, що повинні сприяти забезпеченню справедливого доступу всіх ромів до всіх видів житла. Особлива увага повинна бути приділена плануванню і розвитку інфраструктури місць компактного проживання ромського населення. Ромські сім'ї, які не мають придатного житла, мають бути забезпечені земельними ділянками під індивідуальне будівництво.

З цією метою мають бути розроблені і реалізовані регіональні і місцеві програми заходів щодо облаштування поселень рома і покращення їх житлово-побутових умов. В них вирішення питань благоустрою територій та житла ромських сімей, ремонту аварійних будинків доріг та інших, облаштування громадських колодязів проведення водогону природного газу, каналізації, опалення, електропостачання тощо у місцях компактного проживання ромів повинно здійснюватися комплексно. Зокрема передбачати виділення коштів для капітального будівництва житла осіб ромської національності, які не забезпечені житлом, а також надання їм пільгових кредитів та кредитів на індивідуальне житлове будівництво. Тим ромським сім'ям,

які мають намір облаштувати власне господарство, у тому числі присадибні будівлі для утримання худоби і домашньої птиці, а також багаторічні культурні насадження має надаватись підтримка і допомога.

Боротьба із бідністю, соціальний захист ромів є темою наступного, *п'ятого розділу* Плану. Заходи цього розділу спрямовані на сприяння у отриманні всіма ромами, які потребують матеріальної допомоги, сприяння багатодітним ромським сім'ям у отриманні державної соціальної допомоги, сприяння безперешкодному і своєчасному отриманню рома всіх видів матеріальної допомоги, сприяння покращенню системи соціальної допомоги представникам ромської національності різних вікових груп, сприяння подоланню проявів бродяжництва, безпритульності, жебрацтва в ромському середовищі тощо. Рома – це не лише специфічна національна меншина. Рома, в першу чергу – громадяни України, а отже мають рівне із іншими народами право на отримання соціальної допомоги, соціальний захист тощо. Завдання полягає в тому, щоб створити умови для відновлення соціальної справедливості по відношенню до них.

Розділ шостий Плану – “Працевлаштування та сприяння економічній інтеграції рома”. Основне завдання в цьому напрямку – сприяти працевлаштуванню ромів у місцях компактного їх проживання та подоланню дискримінації ромів при прийнятті на роботу. Для цього повинні бути створені умови для набуття ромами професій, які мають попит на ринку праці. З цією метою передбачається надавати рома організаційно-інформаційні послуги, що сприятимуть працевлаштуванню ромського населення (ярмарки вакансій, забезпечення доступу до інформації, баз даних про вакансії тощо), проводити постійний моніторинг стану зайнятості працездатного ромського населення в місцях їхнього компактного проживання. Водночас Планом передбачається стимулювати розвиток економічної ініціативи серед представників ромського населення шляхом надання всебічної підтримки і сприяння розвитку малого бізнесу представникам ромського населення. Для цього будуть створюватися бізнес-курси для ромів, які прагнуть започаткувати власну справу; безкоштовно надаватиметься інформаційна, правова, організаційна допомога ромським підприємцям-початківцям. Задля сприяння розвитку економічної самостійності ромського населення передбачено організаційно і матеріально підтримувати розвиток традиційних ромських ремесел з виготовлення продукції, яка має перспективу знайти попит на споживчому ринку, вивчення їх в загальноосвітніх навчальних закладів, де навчаються ромські діти.

Одним з ключових розділів Плану (*сьомого*) є охорона здоров'я, захист материнства і дитинства, профілактика соціально небезпечних хвороб. Основна мета – сприяти доступу ромів до кваліфікованої медичної допомоги. Для цього передбачається поліпшення структури установ надання медичної допомоги в місцях компактного проживання ромів, проведення просвітньо-виховної роботи, спрямованої на пропагування серед ромів здорового способу життя, а також просвітництва в галузі планування сім'ї. Особливу увагу передбачається приділити профілактиці хвороб соціального характеру, в першу чергу – туберкульозу. Для цього в місцях компактного поселення ромів будуть проведені обстеження на предмет об'єктивної оцінки поширеності туберкульозу. Створюватимуться центри медичного патронажу для ромського населення та розвиватиметься мережа ромських медичних посередників. Окремі заходи розділу спрямовані на захист репродуктивного здоров'я ромів і материнства, особливо що стосується вагітних і жінок з немовлятами, покращення надання передродових послуг та родопомочі ромським жінкам.

Восьмий розділ Плану називається “Громадський порядок, протидія правопорушенням, захист прав, подолання проявів дискримінації”. Його заходи спрямовані на протидію проявам дискримінації та стигматизації ромів в українському суспільстві, забезпечення дотримання прав людини по відношенню до ромів та протидія правопорушенням в ромському середовищі.

Нарешті останній, *дев'ятий розділ* Плану “Збереження та розвиток культурної спадщини, поширення мережі та підвищення соціального статусу національно-культурних об'єднань” передбачає державну допомогу у створенні та фінансову підтримку ромських культурних центрів, театрів, недільних шкіл, які мають стати осередками розвитку культури ромів, надання підтримки аматорським художнім колективам ромської культури у придбанні музичних інструментів, костюмів, сценічного вбрання, сприяння щодо безоплатного чи на пільгових умовах користування приміщеннями, які перебувають у державній або комунальній власності, для проведення в них ромськими громадськими об'єднаннями своїх культурно-просвітницьких і мистецьких заходів тощо.

Внаслідок реалізації цього плану передбачається досягти наступних основних результатів

– будуть створені умови для отримання ромською молоддю доступу до початкової, середньої та вищої освіти, що дозволить збільшити частку ромів із початковою освітою до 60%, із середньою – до 20%, із вищою освітою – до 5 % загальної чисельності;

- будуть створені умови для визнання ромської мови на державному рівні, як мови що потребує державної підтримки;
- будуть створені умови для вивчення ромської мови в загальноосвітніх закладах, де навчаються діти ромської національності;
- будуть створені умови для надання ромам належної медичної допомоги у місцях їх компактного проживання, в тому числі: створення центрів медичного патронату забезпечення умов для медичного страхування, профобстеження з метою попередження інфекційних захворювань, що дозволить зменшити захворюваність на туберкульозна 5%, можливість отримати первинну медичну допомогу зросте до 60%, на 25% зменшиться смертність серед матерів і дітей;
- будуть створені умови для забезпечення постійного моніторингу стану матеріально-побутових умов проживання ромських родин з метою створення умов для комплексного вирішення питань благоустрою територій та житла ромських сімей, ремонту аварійних будинків доріг та інших комунікацій у місцях компактного проживання ромів, забезпечення ромських сімей придатним житлом та наділення їх землями сільськогосподарського призначення, що дозволить створити умови для покращення житлово-побутових умов не менше від 40% громадян ромської народності, які найгірше соціально забезпечені, за рахунок коштів державного та місцевого бюджетів, та решти – за рахунок надання пільгових кредитів;
- набудуть подальшого розвитку механізми для реального забезпечення працевлаштування та перекваліфікації безробітних ромів, що сприятиме підвищенню рівня їх працевлаштування з 26% до 40% ;
- буденадана різнобічна підтримка та стимулюватиметься через регулювання на державному рівні розвиток малого бізнесу серед представників ромського населення, що дозволить залучити до підприємницької діяльності не менше 5% від загальної чисельності дорослого населення;
- будуть створені умови для забезпечення правового врегулювання питань державної реєстрації осіб ромської національності;
- будуть створені умови для запобігання порушень прав людини у відношенні до ромів та профілактики правопорушень в ромському середовищі;
- будуть створені умови для, які сприятимуть подоланню елементів та проявів ксенофобії в українському суспільстві;
- будуть створені умови для більш ефективної співпраці органів місцевого самоврядування та ромських громадських об'єднань України з вирішення соціальних питань у місцях компактного проживання ромів та підвищення при цьому соціального статусу ромських громадських лідерів;
- будуть забезпечені умови для подальшої і більш глибокої інтеграції України в Європейське співтовариство та запровадження в країні норм міжнародного права щодо розвитку і підтримки національних меншин, їх мов і культур
- будуть створені умови для долучення більшої кількості представників ромського населення до діяльності із відродження культури власного етносу та його культури

– серед політичної та економічної еліти, представників культури мистецтва, спорту в різних верствах загального населення має бути змінений стереотип негативного сприйняття ромів та проведена робота із створення позитивного іміджу ромам, як рівноправним громадянам України.

Григориченко Петро. Проект “Десятиріччя ромської інтеграції у Європі 2005 – 2015” і Національний план дій України з приєднання до цієї ініціативи

Розглянуто сучасний стан ромської національної меншини в Україні, рівень забезпечення ромів у сферах освіти, мови, культури соціального і медичного обслуговування. Серед найбільш гострих проблем: безробіття, неграмотність, антисанітарні умови проживання, прихована дискримінація. Охарактеризовані головні завдання проекту “Десятиріччя ромської інтеграції в Європі. 2005 – 2015”. Вказано на доречність приєднання України до цієї ініціативи. Запропонований проект Національного плану дій.

Григориченко Петр. Проект “Десятилетие ромской интеграции в Европе 2005 – 2015” и Национальный план действий Украины по присоединению к этой инициативе

Рассмотрено современное состояние ромского национального меньшинства в Украине, уровень обеспечения прав ромов в сферах образования, языка, культуры, социальной и медицинского обслуживания. Среди наиболее острых проблем: безработица, неграмотность, антисанитарные условия проживания, скрытая дискриминация. Охарактеризованы основные задачи проекта “Десятилетие ромской интеграции в Европе 2005 – 2015”. Указано на целесообразность присоединения Украины к этой инициативе. Предложен проект Национального плана действий.

Hrygorichenko Petro. “Decade of Roma integration to Europe (2005 – 2015) and the Ukrainian national action plan on joining this initiative

The author analyzes modern state of Roma national minority in Ukraine, the level of ensuring Romanies rights in the spheres of education, language, culture, social and health service. Some of the most daunting problems are: unemployment, illiteracy, unsanitary conditions of life, concealed discrimination. The author stated primary goals of the project “Decade of Roma integration into Europe. 2005 – 2015”. Expediency Ukraine joining this initiative is also emphasized in the article. The author proposes the project of national action plan.

Олена Гриневич (Миколаїв, Україна)

РОМИ УКРАЇНИ МИКОЛАЇВЩИНИ

Цигани (“*роми*”) – нащадки вихідців з Індії, які з’явилися в Європі на початку XIVст., в Україні – на початку XVст. Приватна власність на землю змусила циган кочувати в Європі. Кочове життя призвело до виникнення у світогляді сучасного соціального устрою циганських таборів ідеологічних установ, що заважали переходу до осідлості. Європейські цигани зберегли свою мову антропологічну й культурну самотність. Циганська мова існує на території Європи у формі діалектів. В Україні це, зокрема, етнографічні групи: “*серви*”, “*влахи*”, “*келдерари*”, “*ловари*”, “*урсари*” [1].

Крім різних діалектів своєї мови цигани відрізняються способом життя, традиційними професіями, культурними характеристиками, релігією. Всім циганам, (як вважають вчені), притаманні такі риси, як комунікабельність, розподіл праці в таборі, сім’ї, консервативність сімейного й громадського побуту. Перші письмові згадки про циган в Україні ми знаходимо в грамотах польських королів, Львівських актових книгах, Литовському статуті XVст.

Практика переслідування циган, поширена в Західній Європі, розповсюдилася на Польщу та Україну.

Після 1624 р. польські королі підпорядковують циган управлінню й суду спеціальних осіб із середовища циган, названих “циганськими королями”, які при призначенні отримували королівську грамоту. Як вони керували своїми підлеглими – невідомо, бо немає жодного їхнього письмового розпорядження або рішення. Резиденція їх знаходилася у м. Мир Мінської губернії. Останніми циганськими королями були Ігнатій Марцинкевич (1780 р.) та Ян Марцинкевич (1788 р.) [2].

В Лівобережній Україні цигани не виділялись у правах та привілеях. Деякі з них приєднувались до визвольної боротьби українського народу. У “Реєстрах усього війська Запорізького” були значені такі прізвиська козаків: Валько Циган, Федір Циганський, Степан Циганчук, Дмитро Циганчик.

Переписи населення II половини XVIII ст. виявили населені пункти Циганівка на Поділлі та Цигани на Галичині. Осілі цигани живуть серед українського населення вже досить давно – кілька століть – і зазнали досить значної асиміляції. Одиницею збирання податків був шатер. Спостерігалось значне майнове розшарування в циганському середовищі. Про циган-землеробів відсутні відомості, а про тих, що жили осіло, писали, що “вони бавилися циганськими промислами”. Українські цигани сплачували до Військової малоросійської скарбниці визначений оброк. У кінці XVIII і до початку XIX ст. він був на відкупі.

У 1765 р. кожний з циган повинен був обрати собі постійне місце проживання. А кочових циган було вперше оголошено поза законом.

За законом цигани були значно нижчими ніж звичайні селяни. За тілесні ушкодження вбивство селянина стягувалася сума значно (в 2 рази) вища, ніж за вбивство цигана.

Київська військова комісія (XVII ст.) вживала заходів, щоб примусити циган до осілого способу життя, їм надавався річний термін для обрання постійного місця проживання, а по його закінченню вони вважалися бродячими і їх переслідували. Через деякий час цих циган навіть закріпачували. Після завершення Кримської війни в Паризькому договорі однією з умов було скасування рабства (у тому числі й циган) у князівствах Молдавії та Валахії.

Російський уряд вважав, що цигани не є особливим племенем чи народністю, вони повинні залишити мандрівне життя й “злитися з сільськими обивателями”. Але численні спроби привичаїти циган до землі, примусово перетворити їх на осілих, були заздалегідь приречені на невдачу.

У 1800 р. вийшов Указ “Правила для поселення циган”, за яким осілі цигани-землероби звільнялися від рекрутської повинності та усіх податей протягом 4 років. Циганам дозволялося вступати до міщанських міських товариств (Указ 1818 р.). Постанови проти бродяжництва виходили в 1809, 1811, 1818 рр. У 1839 році вийшов Закон “О поселении цыган на вольных казенных землях”, за яким у Бесарабії 782 родини отримали 9902 дес. землі. Було засновано два села – Каїр і Фараонівку [3]. Але, в основному, ці закони не виконувалися, цигани продовжували жити за своїми, архаїчними й незрозумілими для більшості сучасників, законами. За Всесоюзними переписами 1926 року в Україні проживало 13578 циган, у 1959 р. – 22515 чол., 1970 – 30091 чол., у 1989 р. – 47919 чол. Чисельність циган зростає, більш ніж 50 % з них проживає в містах. Зараз більшість циган мешкає в Закарпатті: у м. Мукачево й Берегове понад 1200 чол., у м. Ужгороді й Вел. Березне понад 1000 чол. та інш.

У 1959 та 1962 рр. за законами СРСР “за кочування й паразитичний спосіб життя” циган позбавляли волі до 5 років.

У Херсонській губернії (тобто й на Миколаївщині) цигани з’явилися у кін. XVIII ст. Згідно з 9 ревізією в Херсонській губернії проживали 2516 циган або 0,27 % від усього населення [4].

Основними промислами циган за дослідженнями О. Шмідта в “Матеріалах по географії и статистике Херсонской губернии” в 1826 р. були ковальство, коновальство, виготовлення решіт; у губернії дуже велика нестача ковалів, то вони знаходять собі місця дуже швидко. Далі він пише: “Вони зберегли свої звичаї та типові риси, але одягом зовні нагадують місцевих жителів. Любов до кочового й незалежного життя у них така велика, що влітку колосового житла вони часто ставлять шатро, де й живуть. Цигани займаються крадіжками коней, баришництвом, жінки ходять по селах і містах і ворожать”. Кочове життя, постійне спілкування з кінями зробили циган чудовими знавцями цих тварин. Вони добре знали на їх поведках, лікували від багатьох хвороб тільки їм відомими способами, були прекрасними наїзниками. Авторитет циган-конюхів і ковалів був високим, до них часто зверталися за допомогою й порадою заможні люди і добре платили за їх працю. Високо цінували циган-ремісників: ковалів, фахівців з лудіння посуду ювелірів. Згадаймо також таку професію як ворожба, знахарство. Цим видом заробітку займаються в них жінки. Циганська ворожба популярна й сьогодні: по руці, на картах, на воску, квасолі, дзеркалі, наговори та інш.

В Україні проживає багато етногруп циган. На Миколаївщині мешкають *серви*, молдавські цигани та *келдерари*. За Всесоюзним переписом 1926 р. в Миколаївській окрузі проживало 55 сімей циган, в основному у Варварівському, Миколаївському та Володимирівському районах, займалися вони в основному ковальством [5].

23 лютого 1927 року вийшла Постанова ЦВК України “Про перехід кочових циган до трудового осілого способу життя”. Пропонувалось їх залучити до трудового процесу, у сільське господарство, до кустарних артілей, давати кредити переселенцям, наділяти їх землею з державних фондів та інш. Така політика сприяла тому що у 20-тих роках XX ст. осілими були вже 81,3 % циган України. Вони були членами 9 циганських колгоспів. У 1927 р. на вільних землях оселилося 500 кочових родин [6]. Але на початку 30-х років тенденція до осілости припинилася, причиною цього була насильницька колективізація під яку підпадали й цигани. Знову почалися кочівлі.

За даними перепису 1989р. в Україні проживали 47 917 циган. Але ця цифра – відносна, тому що багато циган приховували свою національність

через вороже ставлення до них владних структур. У Миколаївській області було зареєстровано 1291 чол. або 0,1 % від усього населення, причому в місті Миколаєві 459 чол., тільки 739 чол. вважали циганську мову своєю рідною [7]. Основними заняттями циган є торгівля, як легальна, так і не легальна (у тому числі й наркотичними речовинами).

Цигани мають дуже низький освітній рівень. Це наслідок неписьменності старшого покоління, кочівлі, традиційної багатодітності та низького професійного рівня батьків у родинах. Усі моральні принципи спираються у них на кровну спорідненість і принцип поваги до старших, деспотизм чоловіків, утиски молодшого покоління, агресивне ставлення до “чужого”.

Дуже актуальним є завдання по включенню циган у соціальну структуру суспільства й держави. Почуття підозри до цього народу спричиняє випадки дискримінації на роботі, у медобслуговуванні навчанні. А це, з іншого боку, породжує зустрічну агресію з боку циган. Вони швидко пристосовуються до населення, яке проживає поруч, при цьому ніколи не виступаючи ініціаторами соціальних конфліктів

Циганська культура належить до “гарячих культур”, тобто тих, що сприймають елементи народної культури населення, серед якого проживають (наприклад, демонологію). У їхніх релігійних віруваннях багато архаїчного: культ проклятих речей, численні ритуальні забобони – *мехрime*. Вірують вони в щасливу й нещасливу руку, в існування нечистої сили – русалок, домовиків, мерців та інш. Вірять цигани в пророчі сни. Наприклад, бачити уві сні мед, рвати горіхи, цілуватися з красунею – одержати гроші. Якщо наснитися вовк або лисиця – на удачу кінь – зустріч зі злодієм. Одна з народних прикмет говорить, що сорока є птахом недобрим, проявом відьми. Світогляд ромів завжди мав релігійне спрямування: вони вірили у потойбічне життя, в існування Бога, диявола, душі. Вони активно пов’язують будь-яку релігію з власними уявленнями про світ та вважають себе глибоковірними людьми. Серед українських ромів сьогодні можна знайти католиків, православних, протестантів, мусульман тощо.

Треба обов’язково згадати циганське ворожіння (не професійне, заради грошей, а для себе). Концепція ворожіння включає декілька незалежних елементів: один пророкує майбутнє, другий торкається зцілення. Обидва елементи засновані на вірі у надприродне. Таємниці ворожіння ретельно зберігаються від чужинців, їх передають у спадок наймолодшому членові родини.

У циганській мові існує термін “*магірдо*”, що буквально означає сплюгнення. Це поняття відіграє важливу роль в ідеології циган і пов’язується

з уявленням про шкідливу магію жіночого одягу, передусімспідниці й черевиків (проте фартух вважається чистим). Вони пов'язувалися з фізіологічною специфікою жіночого організму та уявленням щодо нечистоти жінки в певний період її життя. Великою ганьбою було для чоловіка-рома, якщо жінка торкалася його своєю спідницею. Іноді циганки це робили навмисно, щоб скривдити його. Існує багато заборон: переступати через речі, класти жіночий одяг поверх чоловічого прати його разом. До наших днів збереглася традиція, коли під час святкувань чоловіки й жінки сидять за різними столами. Разом можуть сидіти тільки незаміжні дівчата й хлопці. Окрема система заборон діє щодо породіль. Два тижні після пологів мати вважається “брудною”, шість неділь вона не могла торкатися спільного посуду Сорок днів не ходити до церкви. Проте, всі ритуальні заборони знімаються жінкам похилого віку. Стара жінка володіє всіма правами й користується загальною повагою.

Існують заборони й для чоловіків. Ром повинен митися тільки під краном. Людина не може знаходитися у ванні в брудній та застійній воді. Руки не можна мити у місці для посуду

Багато заборон стосується дитини. Не можна сповивати дитину на столі, оскільки на стіл кладуть мерців. Коли народжується дитина, жінка-родичка зранку обходила всі шатри й скроплювала їх водою з відра, а цигани кидали їй золоті й срібні гроші. Дітей переважно зв'язували червоною стрічкою, щоб не наврочили. А ще маленькі цигани носили на шії ладанку, клали в неї різну траву, кору дерева, в яке вдарила блискавка, ладан. Коли хрестили хлопчика, йому давали ім'я хрещеного батька, а дівчинці – хрещеної матері. Великого значення надавали цигани хрещенню дитини. Хрестили її декілька раз, передаючи через вікно хрещеному батькові. Очевидно, цей звичай відображає намагання ввести в оману хворобу, смерть і сховати від неї дитину.

У роки II світової війни (1939–1945) цигани знищувались фашистськими військами. У Німеччині за Нюрнберзьким законом (1935 р.) вони були оголошені шкідливими для суспільства елементами, потенційними злодіями. У 1938 р. вийшов меморандум гауляйтера Тобіаса Порчі, в якому циганське питання вирішувалося так: депортація, стерилізація, а потім і фізичне знищення циганського населення. Циган тримали в Освенцимі. Збереглися списки циганських родин – 20946 прізвищ. Декілька тисяч були вивезені в інші табори, 19 тисяч загинули там. Табір називали сімейним, бо сім'ї не розлучали, не відбирали одяг, гроші. На одяг нашивали чорний трикутник, на руці було татуювання “Ц”. Спершу їх блок навіть не був огороженим, вони не були в'язнями, а тільки

інтернованими, спочатку їх не змушували працювати. Деякі цигани мали гроші, могли в ідальні купити все потрібне. Та з 1943р. їх стан погіршився. Давали мало води, їжі, зовсім не було медобслуговування. Зараз важко сказати, скільки сімей циган загинуло в концтаборах. Подається цифра 275500 осіб (з джерел західної преси) [8].

На території України масові антициганські акції були проведені в Криму, Західній Україні. На Миколаївщині цигани знищувались разом з євреями. Багато циган воювали в Радянській Армії, у партизанських загонах. Тільки на Смоленщині їх було майже 2 тис. чоловік. Деякі з них були вихованцями циганської школи-інтернату “Серебрянка” с. Кардімовка Смоленської області. Про них розповідається в книжці учасника Великої Вітчизняної війни, цигана, капітана запасу Миколи Меншикова та Івана Домова “Золотые звезды калининцев”. У книжці розповідається про єдиного Героя Радянського Союзу цигана Тимофія Ілліча Прокоф’єва, учасника десанту К. Ф. Ольшанського. До 1917 р. його сім’я вела кочовезиття. Батько був солдатом у I світовій війні. Сім’я була велика, багатодітна, сам Тимофій Ілліч працював на річковому транспорті. Коли він отримав орських піхотинців, брав участь у багатьох військових операціях. Загинув 28 березня 1944 року, визволяючи м. Миколаїв [9, с. 312, 325]. Єдиний пам’ятник циганам, яких розстріляли в 1942 р., відкритий в серпні 1984 р. в с. Олександрівка на Смоленщині. Можливо, й в Україні, у Києві, у Бабиному Яру, біля пам’ятника розстріляним євреям буде встановлено пам’ятник загиблим циганам – жертвам фашистського геноциду. Зараз для вирішення проблем циган України створені культурні товариства. У Закарпатті плідно діє Ужгородське міське товариство, обласне товариство “Рома”.

Одеські цигани об’єдналися в Одеське міське товариство рома. У Києві це організація, яку в 1994 р. очолили В. Золотаренко та М. Козимиренко. У місті також діє об’єднання “Форум ромен України та р”. Його мета й завдання – збереження мови, культури циган та їх інтеграція в українське суспільство, ведеться робота над створенням бібліотеки, архіву циган, товариство підтримує зв’язки з Всесвітньою циганською спілкою, Радою Європи, ООН. У Києві вже протягом 15-ти років працює державний циганський театр “Романс” (керівник народний артист України І. М. Крикунов), у Білоцерківському краєзнавчому музеї зберігається багатий матеріал про культуру циган. У 1993, 1996 рр. вперше в Україні були створені виставки “Безсмертні пісні кочової” та “Циганський шлях”.

На Миколаївщині один із християнських центрів міста займається просвітницькою роботою серед циганських дітей Заводського району.

За переписом 2001 р. на Миколаївщині мешкало 1449 ромів. Мову своєї національності вказали рідною 627 чол., українську – 561 чол., російську – 220 чол., угорську – 32 чол., молдавську – 9 чол.

У м. Миколаєві діє обласна ромська громада “Ром по дром” (голова Василь Думініка), чудовий циганський колектив “Бахталє” (керівник – Володимир Юрковський). У грудні 2004 р. відбулися Дні ромської культури організовані громадою. На них ушановували ансамбль “Бахталє” та його керівника, з нагоди 25 річниці колектива

11–12 грудня 2006 року в м. Києві в Палаці культури СБУ відбулося свято мистецтв етнічних меншин, що не мають історичної батьківщини. У ньому брав участь фольклорний колектив “Бахталє” (керівник В. Юрковський). Крім того, у червні 2007 року вказаний колектив успішно виступив на III Міжнародному фестивалі “Слобожанська підкова” (м. Харків), а у липні 2007 року – брав участь у I Всеукраїнському фестивалі “Дніпро в Криму” (м. Джанкой, АР Крим). “Бахталє” – лауреат багатьох всеукраїнських та всесоюзних конкурсів, виступав з великим успіхом за кордоном

Більша частина ромів проживає у м. Миколаєві в таких районах, як Варварівка, Жовтневе, Ялти. Компактно проживають вони також в с. Горожено Баштанського району. Тут мешкає близько 10 сімей. Літом вони займаються вирощуванням овочем, взимку живуть на кошти соціальної допомоги. В Миколаєві ромські жінки торгують на ринках, діти в основному вчаться в школі-інтернаті № 3. Просвітницьку роботу серед дітей проводить один з християнських центрів міста. У 2005 р. була спроба встановити пам’ятник на місці загибелі ромів в роки окупації Миколаєва 1941–1944 рр., але пам’ятник не поставлений до цього часу.

Відділом у справах національностей облдержадміністрації, спільно з головним управлінням праці і соціального захисту населення облдержадміністрації, управліннями освіти і науки, культури, інформації та зв’язків з громадськістю облдержадміністрації, райдержадміністраціями, державним архівом Миколаївської області протягом останніх років проведено заходи в межах виконання в області розпорядження голови облдержадміністрації від 20.12.2004 № 541-р “Про забезпечення виконання Постанови Верховної Ради України від 8 жовтня 2004 року № 2085-IV “Про відзначення Міжнародного дня голокостуромів”.

Протягом 2005–2007 років в області 2 серпня щорічно відзначався Міжнародний день голокостуромів.

У закладах культури області впроваджено в практику проведення заходів до Міжнародного дня голокостуромів з метою збереження історичної пам'яті, формування у молодого покоління негативного ставлення до фашизму та расистської політики етноциду щодо ромів, насильства, порушень прав людини. Проводяться тематичні культурно-масові заходи, виховні години, уроки, лекції, бесіди.

У бібліотечних закладах Жовтневої бібліотечної системи оформлені огляди періодичних видань “Історія, традиційне життя, побут та звичаї ромів”, перегляд літератури “Роми під охороною держави”, виставки з історії фашистської політики етноциду щодо ромів. 19 липня 2007 року у Жовтневій районній бібліотеці для дорослих відбувся вечір циганського романсу.

У бібліотеках м. Южноукраїнська оформлено виставки “Роми – нація, що має право на життя”, “Ні, я нація, я буду вічно жити!”, “Я в серці маю те, що не вмирає”, “Голокост – злочин проти ромів”.

Райдержадміністрації та виконавчі комітети міських (міст обласного значення) рад сприяють створенню музейних експозицій і виставок із висвітлення подій Другої світової війни, пов'язаних із расистською політикою етноциду щодо ромів, яку проводили фашисти.

При Казанківському районному народному історичному музеї працює клуб “Патріот Казанківщини”, членами якого є учні старших класів місцевих шкіл. Вони залучені до збирання матеріалів по виявленню місць жертв гітлерівського геноциду ромів у роки Великої Вітчизняної війни. Працівники вказаного музею щороку проводять бесіди про гітлерівський геноцид ромів, про “циганську ніч” в концтаборі Аушвіц-Біркенау 2 серпня 1944 року.

У результаті пошукової роботи музейні заклади Очаківського району поповнилися новими експонатами.

У вересні 2007 р. діяла виставка, присвячена 70-річчю створення Миколаївської області, на якій експонувалися архівні документальні матеріали з історії гітлерівського етноциду ромів у роки Другої світової війни на території області.

Постійно здійснюється обстеження матеріально-побутових умов проживання сімей ромів з метою виявлення постраждалих від гітлерівського етноциду ромів у роки ВВВ та надання їм допомоги. На даний час в області проживає 122 особи з числа ромів, постраждалих внаслідок голокосту.

За підсумками проведених обстежень матеріально-побутових умов проживання сімей ромів допомогу надано: грошову – 7 особам, на суму 460 грн;

натуральну – 4 особам на суму 180 грн. У межах чинного законодавства 5 сім'ям ромів, які пережили голокост призначено різних видів соціальних допоміг на загальну суму 3,2 тис. грн. [11].

Ромська громада Миколаївщини приймає участь в обласному фестивалі національних культур “Дружба”, святі рідної мови та ін. культурних заходах. Миколаївська обласна громадська організація “*Ромпо дром*” запланувала на цей рік проведення Днів ромської культури у Миколаєві.

Рада національних товариств Миколаївської області співпрацює з місцевими органами влади та неурядовими організаціями національних меншин, враховуючи регіональні особливості. Досвід області може бути екстрапольований і на інші багатонаціональні регіони України, що дасть змогу значно покращити гарантії та умови реалізації прав національних меншин.

Література

1. *Шевченко А.* Розсіяна етнічна спільнота // Мала енциклопедія етнодержавства. – К., 1996.
2. *Зіневич Н. О.* Цигани України: формування етносу і сучасний стан // Український історичний журнал – 2001. – № 1.
3. *Зіневич Н. О.* Традиційне житло циган України // Пам'ять століть – 2001. – № 3.
4. *Шмидт А.* Матеріали по географии и статистике Российской империи. Херсонская губерния – СПб., 1863. — С. 463.
5. Державний архів Миколаївської області, Р–161, оп. 1, д. 701, л. 15; д. 65, л. 28.
6. *Беліков О.* Народні вірування та забобони в релігійному світогляді українських циган // Праці XI Міжнародної наукової конференції – Львів, 2002.
7. Національний склад Миколаївської області. Збірка облстатуправління – Миколаїв, 1992. – № 3.
8. *Данилкін О.* Цигани України і становлення їх громадських організацій // Матеріали науково-практичної конференції, травень 1999 р. – Біла Церква, 1999.
9. *Друц Е., Гесслер А.* Цигане. Очерки. – М., 1990.
10. Герои Советского Союза. – М., 1988. – Т. II.
11. Миколаївщина відзначила Міжнародний день голокосту ромів 15 серпня 2007 р. / Відділ у справах національностей Миколаївської Обласної державної адміністрації <http://www.scnm.gov.ua/control/uk/publish/article>.

Гриневиц Олена. Роми України і Миколаївщина

У статті розглянуто історію появи ромів на території України. Наприкінці XVIII ст. 9-а ревізія виявила ромське населення у Херсонській губернії (територія сучасної Миколаївщини). Зараз у цьому регіоні проживає понад 1500 ромів.

Гриневиц Елена. Ромы Украины и Николаевщина

В статье рассмотрена история появления ромов на территории Украины. В конце XVIII ст. 9-я ревизия зафиксировала наличие цыганского населения в Херсонской губернии (территория современной Николаевщины). Сейчас в этом регионе проживает более 1500 ромов.

Hrynevych Olena. Romanies in Ukraine and Mykolaiv region

History of appearance of Romanies on the territory of Ukraine is considered in the thesis. At the end of 18th century Romanies are fixed in the 9th revision on the territory of Kherson province (modern Mykolaiv region). There are more than 1500 Romanies in this region now.

Драголюб Джорджевич (Ниш, Сербия)

О ЧЁМ РОМОЛОГИЯ ДОЛЖНА БЫ ПОЗАБОТИТЬСЯ?

Утверждение элементов и ценностей в *Rromanipe*, которые являются предпосылкой для лучшего и более счастливого будущего народа и его быстрой и успешной интеграции, является вызовом и задачей для учёных и науки.

Райко Джорич

Топос ромологии. Необходимо особенно подчеркнуть ключевую мысль, что *интеркультурализм является основой ромологии как дисциплины в развитии*. Существует давняя связь между интеркультурализмом романами. *Ромы – парадигма интеркультуральности*. Почему? Потому что *практический интеркультурализм*, независимо от скрупулёзных теоретических распрей, это то, чем ромы живут уже веками, повсеместно сосуществуя с другими этносами и культурами. И все рассказы о “взятии” и “отдавании”, об обмене товаров с окружением, наиболее видится в *культурной подсистеме*.

Ромы как транскультурная и трансграничная группа могут быть парадигматичным примером интеркультуральной практики, которая, в их случае, не должна быть рациональной, артикулированной и изученной. Важнее всего вышеперечисленного – жить интеркультуралистским способом: быть открытым для “других” и “другого”, готовым к – воспользуемся терминологией Марсея Мосса – *обмену дарований*, принимать и отдавать.

Конечно, ромы, как и другие меньшинства у которых нет такой сильной идентичности, в обмене больше принимают, чем отдают. Этот разнородный уменьшается развитием и укреплением всяческой идентичности. Есть положение, что залогом выживания и процветания меньшинств (и большинства) является обмен. Историческое поучение продолжают жить те, которые “дают и принимают”, те, кто берет “что-то” и, креативным образом, пропуская через фильтр собственной идентичности, дарит это другим, то есть вносит это в основу более широкой культурной идентичности.

Однако, очень распространены методологически разногласия в изучении культуры ромов. Приведём несколько вопросов: Имеют ли ромы культуру? Какая из наук занимается культурой ромов? Могут ли неромы изучать культуру ромов? Почему так необходима политическая корректность в

изучении культуры ромов? Является ли реконструкция культуры ромов ключевой задачей? Давайте по порядку попытаемся отчасти ответить на эти вопросы.

1. Есть ли у ромов культура? Многие принимают ромов за народ без собственной культуры даже без культуры вообще¹. Ничего неточнее этого нет. Причина такого заблуждения кроется в простом незнании прошлого и настоящего этого давнего и рассеянного по всей планете этнического общества, если не брать во внимание то, что пренебрежительное отношение к этой культуре является результатом распространяемых на протяжении веков предрасудки всегда и повсеместно распространенных стереотипов.

Правда, есть сложности в реконструкции, описании и разграничении того, что можно было бы назвать, не допустив ошибки, *культурой ромов*. Если пойти от общепринятой позиции, что *культурную идентичность* всякого народа определяют четыре элемента – *язык, вера, традиция* и *культурное наследие* – ясно о каких недоразумениях идёт речь относительно культуры ромов.

У ромов есть свой язык, который не является единым; ромы говорят на несколько диалектах и пребывают в процессе выработки и введения практики нормированного литературного языка. Поэтому ромы относятся к устным народам без письменной истории и литературы, но у них *богаты и история и устная литература*.

Ромы потеряли исконную религию, без шанса на обновление – и сегодня их представители есть среди верующих большинства мировых религий и вероисповеданий: мусульман и христиан. Среди них есть сунниты и шииты, православные, римокатолики и протестанты – таким образом ромы *практикуют разнообразную религиозную жизнь*. Храня как ритуалисты и то, что уже утеряно более сильными культурами, в *традициях и обычаях они сильнее*, хотя больше принимают, чем отдают окружающим нациям. Много всего из наследия памятников утеряно навсегда, но медленно, как культовые места, *открывается взгляду собрание материальных фактов культурного наследия ромов*. Одним словом, у ромов есть, несмотря на то, что она скромная, культура кото-

¹ Джудит Оукли [2002:32–33] свидетельствует что и учёные так заблуждаются “Совсем недавно (1993), на амстердамской конференции о европейстической антропологии, я познакомилась с ведущим польским антропологом который не скрывал изумления над фактом, что Цыгане, якобы народ без культуры могут быть подходящей темой для антропологического исследования. Я бы была не права, если бы не добавила, что всё-таки этот учёный был готов изменить своё мнение.”

рую они должны без стеснения представить и предложить всем доброжелательным людям [Торђевић, 2004:9].

II. Какая наука занимается культурой ромов? Нет единой позиции относительно названия, объёма и содержания дисциплины, относящейся к ромам и их культуре. Так как мы рассматриваем ромов с позиций социологии, нам бы импонировала формулировка *социология ромов*, но, возможно, и прав известный литературный теоретик и критик Любиша Йеремич, предложивший нам в случайной и неформальной беседе термин *ромистика*.

Как бы то ни было, другое выражение – *ромология* – почти стало стандартом для наименования науки, которая относится к изучению культуры ромов. (То, что у этого выражения есть долгая традиция свидетельствует то, что более ста лет назад Тихомира Джёрджевича, самого известного сербского этнолога, который в Мюнхене в 1902 году с большим успехом защитил докторскую диссертацию “Цыгане в Сербии”, в соответствии с тогдашним названием ромов называли *цыганологом*.)

Людей, которые всё ещё занимаются культурой ромов в рамках социологии, антропологии, этнологии, этнолингвистики, истории... ромов означаем *ромологами* – учёными, занимающимися наукой о ромов. Ромология, как и культурология и религиология, является *интердисциплинарной наукой*, что нужно отделить от мультидисциплинарности. Потому что, “определение “мульти”, безусловно, подразумевает больше дисциплин, которые параллельно могут заниматься каким-либо феноменом предметом исследования, но они не обязаны сотрудничать также, как и местные полиции отдельных стран сотрудничают с Интерполом. “Мульти” не обязательно подразумевает это, а приставка “интер” подразумевает какой-то тип пронизывания и сотрудничества [Vukomanovĭ, 2004:127].

Милан Вукоманович на примере религии успешно объясняет суть интердисциплинарности: “Скажем, мультирелигиозный диалог является первым шагом к интеррелигиозному диалогу. Интердисциплинарность с другой стороны значила бы какой-то тип пронизывания и сотрудничества этих различных дисциплин в области религии. Это термин который больше употребляется после Второй мировой войны и до наших дней, несмотря на то, что впервые создан в 1920-е годы... Но в современном, или даже постсовременном смысле означает нечто иное. Скорее приближается к определению постдисциплинарности или антидисциплинарности. Речь идёт о понимании, что разделение науки на дисциплины превзойдено, но я его в основном использую в классическом значении – в значении некоего типа сотрудничества или пронизывания этих дисциплин”. [Vukomanovĭ, 2004:128].

Ромология, так как она интердисциплинарна, является синтетизирующей наукой.

III Могут ли неромы изучать культуру ромов? Многие среди ромов утверждают, что только они могут проникнуть в подлинные залежи культуры которой живут, а что неромы неспособны и полные аутсайдеры: “Считаю, что опросами невозможно прийти к конкретным фактам, только проживанием и переживанием той жизни ромов можно добраться до настоящей истины” [Османи, 2003:43]. Утверждать такое по меньшей мере *методологически некорректно* и это квазиметодологическое заблуждение. Приведем типичную методологическую аргументацию² – для изучения аномальности или фашизма не обязательно чтобы учёный и сам был психический неуравновешенным или фашистом, поэтому и для исследования культуры ромов, сербов, горанцев или баскийцев не является непременным условием принадлежание исследователя к каждому из представленных этносов. Скажу более, чрезмерное настаивание ромов на этой детали сводится к положению, которое я назову *методологическим национализмом*.

Вместе с тем необходимо понять бесцельное отстаивание ромов, которое имеет двоякую причину. Исторические испытания, выпавшие на долю этого народа, заставили ромов особенно закрыться в общность и иметь большое недоверие к “*гадгам*” (как ромы называют неромов), а оправданная общая боязнь неосторожно проектируется в поле науки. Необразованность ромов – вторая причина – за которую историческую вину несут окружающие народы, связана с суровыми данными статистики, демонстрирующие непозволительно малое число ромов среди учёных и исследователей. Даже когда станет больше ромов-исследователей не только нельзя “так легко лишаться исследовательских работ неромов” [Đorđević, D. 2003:44], а это и невозможно. Богдан Джурович даёт похожее заключение: “Такая позиция является плохой по многим причинам, преимущественно плохой для самих ромов. С нетерпением ожидаем момента, когда и сами ромы начнут всё больше и серьёзнее заниматься исследованиями. Пока этого не произойдёт, не надо с такой лёгкостью лишаться исследовательских работ неромов.” [Đorđević, D. 2003:44].

² “Вопреки тому если опыт и личные переживания единственное основание, тогда тот, кто не может в своём опыте обновить и пережить сумашедшую ненависть, которая стимулировала Гитлера, не может ничего о нём сказать что было бы научным и достоверным. Это значит, что психиатр должен непременно быть сумашедшим чтобы понять состояние своих пациентов – душевнобольных” [Kuvačić, 1989:31].

Если недвусмысленно, что ромы и неромы совсем равноправно могут изучать культуру ромов, тогда существенно методологически проблематичен факт, что большинство исследователей неромов недостаточно знает или вообще не говорит на ромском языке. Это “непреодолимое” препятствие в исследовании *ромскости* и поэтому *знание языка ромов* ставится как методологический императив.

В последние годы Неделько Богданович (2003) самым энергичным образом подчеркнул значение высказанного. По правде говоря, выдающиеся ромологические достижения можно постичь и без ромского языка. Например, Раде Ухлик настолько тщательно знал ромский, что сочинил и большой ромско-сербский словарь, а с другой стороны Т. Джёрджевич и без этого получил мировую известность своими работами о наших ромах. Показательно и то, что знаменитый Марсель Кортиадэ – окситанец по происхождению, ром по определению, лучший знаток ромского и официально определённый лингвист для его стандартизации.

IV. Почему так необходима политическая корректность в изучении культуры ромов? Исследователь этноса – социолог, этнолог, антрополог... – особенно в изучении социально-экономически, юридически-политически и культурно *ранимых* народов должен придерживаться начал так называемой *политической корректности*. В случае ромов, которые помимо всего прочего ещё находятся и в положении этно-класса, что означает что они совершенно наглядно представляют тех, у которых *нет ничего или есть очень мало, которые живут на грани нищеты и зависят от социальной опоры, без всякой репутации, и к ним относятся с презрением и унижением* и без шансов *осуществить свои интересы несмотря на сопротивление*, политическая корректность неизбежна.

Элементарно она подразумевает признание этноса и его имени.³ Существенно касается позиции, что в задачу ромолога просто не входит только “строго объективное и ценностно нейтральное” исследование культуры ромов, а ещё и забота об *имидже* ромов в ячейке общества. Из благородных побуждений, чтобы ромскость – синоним для самобытности культуры ромов – разыскать, обработать и представить широкому вниманию, и таким образом содействовать эмансипации, интеграции и поднятию всей группы, не рекомендуется оперировать, то есть настаивать на отрицательных при-

³ Народ ромов только тридцать лет назад принял решение о том, что единственно правильным является использование наименований *ромы, ром, ромка*. В большинстве стран, как наша, эти названия закрепились со временем и сегодня политически некорректно употреблять имена *цыгане, цыган, цыганка*.

мерах. Что-то умалчивается из-за закона, так как, из-за высказанных данных кто-то был бы обвинён или наказан⁴, другое умалчивается из-за “нецивилизационного привкуса” чтобы не нанесло позор конкретному индивидууму и нарушило его статус среди своих⁵, третьим умышленно пренебрегают, так как общественное мнение не готово принять его и отнестись к нему с должным вниманием⁶.

Конечно, демонстрировать политкорректность в изучении культуры ромов ни в коем случае не значит притупить критическое лезвие, а значит внимательно употребить его, учитывая реальное время и пространство. Ромолог, здесь антрополог согласно Дж. Оукли [2002:51], “продолжает осуществлять свою этическую и политическую должность, чтобы защитить изучаемые народы от вредного выставления перед лицом общест-венности”.

У. Является ли реконструкция культуры ромов ключевой задачей? Райко Джюрич [1990:5], сегодня первый интеллеktуал между сербскими ромами и всемирно признанный ромолог, высказывает далекоидущую значимую мысль: “«Белое поле...» народа ромов до настоящих дней осталось незасеянным, так сказать, пустым. С одной стороны, рука этих вечных путешественников, всегда озабоченных выживанием, не умела это делать, а с другой стороны, по правде говоря, у них не было особой необходимости для этого. Им осталось возлагать надежду на память. Но эта драгоценная особенность человеческого духа часто, даже в самых выгодных условиях не является надёжным хранителем. Таким образом, семя, которое ромы взяли с собой из Индии, судя по всему, богатое и разнообразное, постоянно рассыпалось и без следа терялось”.

⁴ В работу ромолога не входит раскрывать рома перекупщика лошадей или конокрада Тот кто ему незабвенно рассказывал об одном исчезающем облике самобытности ромской культуры может по имени и фамилии выйти в общественность только когда закон не будет иметь ничего против него.

⁵ В работу ромолога не входит выдавать эмансипированную ромку Та, которая ему непревзойдённо рассказывала об аде, через который она прошла из-за “ранней” потери девственности, то есть несоблюдения одного консервативного обычая ромской культуры может по имени и фамилии выйти в общественность только когда создаст семью, доживёт до старости и будет уважаема как мать. См. раскрытие этого вопроса у: Mitro i Aleksandrović, 2003.

⁶ В работу ромолога не входит подчёркивать огромное богатство некоторого малого количества ромов. Те, кто искренне рассказывали ему о том, как обогатились за счёт культуры нищеты своих соплеменников могут по имени и фамилии выйти в общественность только тогда, когда нищие чуть поднимутся со дна.

Выходит, что *реконструкция* культуры ромов первостепенная задача, так как ромскость существенно олицетворена в духовном народном творчестве – мифах и легендах, преданиях и притчах, песнях и рассказах, загадках и сказках – запоминаемых, но не записанных, всегда переносимых из поколения в поколение. Но память, эта “драгоценная особенность человеческого духа”, – как говорит Р. Джюрич – “часто, даже в самых выгодных условиях, не является надёжным хранителем”, и поэтому её нужно записать, вырвать из забвения, всё богатство устной литературы ромов с намерением раскрыть, сохранить и передать в будущее значимую часть ромскости, как несомненно важный *вклад в культуру* народов этого пространства⁷.

Однако, несмотря на то, что наука по определению всегда открыта, не надо надеяться на полный успех в реконструкции духовной культуры ромов.⁸ То, что на протяжении веков “постоянно рассыпалось и без следа терялось”, преобразовывалось и смешивалось с другим, сейчас тяжело вырвать из исторической старины и передать его в систематизированном виде грядущим поколениям. Поэтому, наверное, более значимо, чем первоклассная работа – реконструкция, или хотя бы такого же значения, концентрация внимания на современной культуре ромов.

* * *

В ходе анализа *современной культуры ромов* возникают новые вопросы. В первую очередь, рассматривать ли этническую группу ромов как единственную и в глобальном плане или сначала учитывать “племенное” культурное разнообразие и микроуровень, то есть, не настаивать на типичной культурной идентичности? Следующий вопрос, как растолковывать изменения в культуре ромов, в особенности протестантизацию ромской религиозной культуры? Потом, каким образом устранить ловушки классического этнографического подхода к культуре ромов и осовременить его социологизацией? В конце концов, можно ли объяснить природу и продукты культуры ромов и разместить в контекст теории и практики мультикультурализма или интеркультуральности?

Конечно, мы рассмотрели лишь несколько методологических разногласий, которые ромология должна учитывать – оставшийся ряд оставляем на другой раз.

⁷ См. наш труд по собиранию сказок ромов юговосточной Сербии (Ђорђевић, 2004). Также и усилия Алии Красничи (2001; 2004).

⁸ Ради сравнения, см. мою полемику с Милошем Марьяновичем относительно возможности реконструкции первобытной религии ромов (Ђорђевић и Тодоровић, 2003; Марјановић, 2003).

Литература:

Bašić, G. (2003), Bašić, G. Role of Religion, Language and Other Factors in the Process of the Building of the Roma National Identity. // Đorđević, D. B. (ed.) Roma Religious Culture. – Niš: JUNIR/YURom centar/Punta, 2003. – pp. 55-63.

Vukomanović, M. (2004), Vukomanović, M. Studije religije na srpskim univerzitetima. // Verske zajednice, mediji i demokratija. – Novi Sad: Novosadska novinarska škola, 2004. – str. 126–129.

Богдановић, Н. (2003), Богдановић, Н. Језик и методологија истраживања Рома. У: Ђорђевић, Д. Б. и Тодоровић, Д. Религија и верски обичаји Рома. – Ниш: ЈУНИР/Свен, 2003. – стр. 61-63.

Đorđević, D. B. (2002), Đorđević, D. B. Burying of Roma: A Test of Ethnic and Religious Tolerance. // Kulturni i etnički identiteti u procesu globalizacije i regionalizacije Balkana. – Niš: JUNIR/CBS, 2002. – str. 209-217.

– (2002a), Đorđević, D. B. Roma as a Trans-border Ethnic and Cultural Group. // Globalizacija, akulturacija i identiteti na Balkanu. – Niš: FF/Punta. – str. 67-78.

– (2003), Đorđević, D. B. Roma Religious Culture. – Niš: JUNIR/YURom centar/Punta, 2003.

– (2003a), Đorđević, D. B. Roma in Serbien – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, // Ost-West. Europäische Perspektiven, Freising, 2, 93-102.

– (2003b), Đorđević, D. B. Срж проблема ромских културних места. // Ђорђевић, Д. Б., Тодоровић, Д. Религија и верски обичаји Рома. – Ниш. ЈУНИР/Свен, 2003. – стр. 89-90.

– (2004), Đorđević, D. B. Бајке: ромски принос култури // Мачке перу веш: бајке Рома југоисточне Србије. – Ниш: ИКС/Свен, 2004. – стр. 7-8.

– (2004a) Đorđević, D. B. Conversion of Orthodox and Muslim Roma into Protestantism: On the Example of Southeast Serbia (Preliminary Discussion on the Eve of New Research), *GSC Quarterly*, New York, 2004, 11 (<http://www.ssrc.org/programs/gsc/publications/quarterly> 11/djordjevic.pdf).

– (2005) Đorđević, D. B. Romany Cult Places and Culture of Death. – Niš: JUNIR/Sven, 2005.

– (2007) Đorđević, D. B. Religious-Ethnic Panorama of the Balkans. // The Balkans in Transition, edited by N. S. Arachchige Don and Lj. Mitrović. – Cambridge MN and Niš: IRFD and CBS, 2007. – pp. 79–93.

Đorđević, D. B., Todorović, D. And L. Milošević 2004. Đorđević, D. B., Todorović, D. And L. Milošević Romas and Others – Others and Romas: Social Distance. – Sofia: “Ivan Hadjiyski” Institute for Social Values and Structures, 2004.

Ђорђевић, Д. Б. и Д. Тодоровић (2001), Ђорђевић, Д. Б., Тодоровић, Д. Зајде Баца – култно место нишких Рома (прерада отоманске легенде у исламско-хришћанско светилиште). // Етно-културолошки ЗБОРНИК, књ. VII, Сврљиг, 2001. – стр. 77–82.

– (2003), Ђорђевић, Д. Б., Тодоровић Д. Религија и верски обичаји Рома. – Ниш: ЈУНИР/Свен, 2003.

Ђорђевић, Д. В. and D. Todorović. 2007. Ђорђевић Д. В., Todorović D. Tekkias, Tarikats and Sheiks of Niš Romas. // Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future, edited by Ђорђевић, Д. В., D. Todorović and Lj. Mitrović. – Niš: YSSSR, 2007. – pp. 87-102.

Ђурић, Р. (1990), Ђурић, Р. Zagonetke i mitovi Roma, Друштво Vojvodine za jezik, književnost i kulturu Roma, Novi Sad, 1990.

Ђуровић, Б. (2003), Ђуровић Б. Нероми као истраживачи Рома // Ђорђевић Д. Б., Тодоровић Д. Религија и верски обичаји Рома. – Ниш: ЈУНИР/Свен, 2003. – стр. 44.

Краснићи, А. (2001), Краснићи А. Воће, pretvori me u mrava: romske bajke sa Kosova i Metohije. – Београд: Centar za stvaralaštvo mladih, 2001.

– (2004), Краснићи А. Циганин на коњу а коња нема: шаливе народне приче о Циганима 1883–1997. – Крагујевац: РИЦ, 2004.

Кувачић, I. (1989), Кувачић I Sociologija. – Zagreb: Školska knjiga, 1989.

Марјановић, М. (2003), Марјановић М. Према ромској религији. // Ђорђевић Д. Б., Тодоровић Д. Религија и верски обичаји Рома. – Ниш: ЈУНИР/Свен, 2003. – стр. 100-102.

Mitro, V. i M. Aleksandrić (2003), Mitro V., Aleksandrić M. Devica, da ili ne? – Novi Sad: АВ print publikacije, 2003.

Османи, И. (2003), Османи И. Роми, прилагођавање и притисак. // Ђорђевић Д. Б., Тодоровић Д. Религија и верски обичаји Рома. – Ниш: ЈУНИР/Свен, 2003. – стр. 43.

Oukli, Dž. (2002), Oukli Dž. Pisanje antropologije u Evropi. // Kultura, 27–53 2002. (103–104).

Todorovič, D. (2006) Todorović D. Romological School of Niš: Bibliography 1996–2005. – Ниш: Универзитетска библиотека “Никола Тесла”, 2006.

Драгољуб Джорджевич. Про що має піклуватись ромологія?

В статті розглянуті найбільш розповсюджені методологічні розбіжності у вивченні культури ромів. Зокрема, вказано, що у ромів є культура яку вони можуть без вагань представити усім приязним людям, в тому числі і не-ромам, а видатні ромологічні дослідження можна осягнути і без ромської мови, але неможливо без етичної бази.

Драгољуб Джорджевич. О чем должна позаботиться ромология?

В статье рассмотрены наиболее распространенные методологические разногласия в изучении культуры ромов. Указано, что у ромов есть культура которую они должны без стеснения представить и предложить всем доброжелательным людям, в том числе и не-ромам, а выдающиеся ромологические достижения можно постичь и без ромского языка, но они не возможны без этической базы.

Олексій Данілкин (*Біла Церква, Україна*)

КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГІЧНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ ЦИГАНІВ УКРАЇНИ

Загальна чисельність циганів за переписом населення України в 2001 році становило близько 48 тисяч осіб. Суспільством і державою як носії і продуценти власної етнокультури (а саме – її матриці) сприймаються цигани сільської приміської місцевості та також ті, що проживають у містах і містечках, дотримуючись циганської культурної соціальної традиційності. Саме ці групи і сім'ї, незалежно від їхнього рівня життя і освіти та їхньої самоідентифікації вносяться у статистичні дані різних державних служб як цигани.

Цигани України підрозділяються на ряд етнодіалектних і етнорегіональних груп та соціально-культурні стани. Розділення між циганами за діалектами та під діалектами і місцевою етнічністю базується за часом переселення їхніх предків на Україну з сусідніх з нею країн, за давністю проживання на окремо взятій території у складі місцевого циганського етносу.

Діалектний поділ циганства¹, як постійний протягом багатьох століть стан їхньої мови, є доказом перебування циганів (їхніх груп) на порубіжжі мов, національно-культурних традицій. Як свідчення їхньої кочівлів замкнених територіальних ареалах є поділ їхніх діалектів на ряд піддіалектів, які співпадають з піддіалектами мови місцевого населення. Ці явища в циганській культурі сталими на протязі століть не лише на Україні, але і у всіх країнах Європи, де була і є присутньою циганська кочівля і побутово-трудова міграція циганів в ХХ – поч. ХХІ ст.

В Україні цигани представлені наступними етнодіалектними групами: *келдерари* – переселенці з Угорщини, більшість представників цієї групи проживає у Закарпатті; *ловари* – переселенці з Румунії, більшість з яких мешкає на Харківщині, Житомирщині; *урсари* – з Молдови і Південної Бес-

¹ Під терміном “циганство” ми розуміємо усі діалектні групи циганів, а також ті, які втратили мову і повністю асимілювалися, але вважають себе циганами.

сарабії; *серви* – часи оселення на теренах України датуються першою половиною XVII ст., постійно проживають в Центральній Україні і мають багато запозичень з української етнокультури центральної частини країни (у переважачій більшості з селянської культури). Нинішні переселенці з Москви (група *ловари*) у м. Біла Церква на Київщині протягом десяти років зберігають запозичені їхніми предками мовленнєві особливості московської говірки російської мови під час мовлення українською, російською та циганською мовами².

З урахуванням того, що цигани України неоднорідні за часом появи їхніх предків на певних землях України (незалежно від діалектної приналежності), рівнем соціальної і культурної інтеграції в загальноукраїнське суспільство, освіченості і писемності, матеріально-побутових умов, їх умовно можна підрозділити на стани³ за рівнем дотримання етнотрадиційності і асиміляції без урахування поділу їхніх діалектів і часу переселення в Україну:

1 стан – цигани та сім'ї/роди, які постійно перебувають у етнотрадиційному стані власної культури, така місцева етнокультура є усталеною після певних асиміляційних впливів середовища проживання, тобто – вони є хранителями етно-національної культурної матриці як у загальному плані, так окремої місцевої групи;

2 стан – групи циганів, які дотримуються традицій, звичаїв, обрядовості першого стану. Побут, житлові умови характеризуються їхнім проживанням серед міського населення.

3 стан – цигани і сім'ї, які непомітно для себе (або й усвідомлено) переходять з однієї етнокультурної ідентичності (циганської) до іншої (до місцевої етнокультурної більшості). Цей стан характерний для нащадків першого стану, які є нащадками національно-змішаних шлюбів першого та другого рівнів – діти та онуки. При цьому вони однаково дотримуються традиційності як циганів так і місцевої національної більшості.

4 стан – окремі цигани, сім'ї, групи (малочисельні), які усвідомлено дотримуються традицій та звичаїв двох чи трьох-чотирьох етно-культурних спільнот (у залежності від ситуації, сфери життя, соціального рівня, вигоди та інше).

² Переселенці з Москви в Білу Церкву з 1997 року, етногрупа *ловари*. Між собою спілкуються російською і циганською, з іншими – російською

³ Під терміном “стан” ми розуміємо частину циганської спільноти, які мають подібні побутові умови, рівень дотримання етнотрадицій, мовної асиміляції, рівень освіченості, схильність до контактів з циганами або до постійного перебування поза своїм етнічним середовищем

5 стан – нащадки (онуки, правнуки) від предків різних національностей (один з них циган(ка), які перебувають у нециганському етнокультурному просторі і соціальній традиції. Представники цього стану не перебувають на порубіжжі етнокультурних традицій, а повністю є складовою частиною нециганського соціуму.

6 стан – окремі особи, сім'ї, які знають про свої циганські корені, успадковано перебувають у нециганській традиційності, мають особисті зв'язки з представниками циганської творчої інтелігенції за власними можливостями сприяють їхнім прогресивним справам. 6-й стан має свої витоки з 3-го і 5-го станів і виникає за певних життєвих обставин.

Вище подані характеристики станів показують, що традиційні цигани та їхні нащадки від змішаних шлюбів перебувають на пограниччі етнонаціональних культур мов та їхніх діалектів, етносоціальних традицій та звичаїв різних місцевих етнонаціональних спільнот.

Окремо від них стоять представники п'ятого стану, але вони у разі обставин можуть перейти у шостий стан.

Історично обумовлений поділ циганського населення за діалектами та їхніми під діалектами в самій діалектній групі, на касти⁴ і перехідні вище описані стани, які є традиційно устояні, а також на стани, що є перехідними фазами їхньої соціалізації, у свою чергу продукують самоідентифікацію тих, хто в них перебуває, що проявляється у певних маркерах ідентичності – культурно-побутових, антропологічних, мовних, соціально-культурних, рівня освіченості.

Головними зримими маркерами є антропологічні типи циганської людності, що мають відмінності між собою. Відмінності обумовлені часом переселення предків кожної групи циганів до України і тією країною, звідки їхні предки переселилися та антропологічними типами національностей тієї країни, де вони мали міжнаціональні сім'ї, набуті відмінності через існування етносів, серед яких вони живуть, біохімією геобіоспростору проживання.

Узагальнений типаж антропології циганів незалежно від їхньої приналежності до вищеназваних станів і місцево-діалектних і піддіалектних місцевих груп є *маркером*, що відрізняє їх від інших національностей. Крім того і цигани відмежовують один одного за антропологічними відміннос-

⁴ “касти” циганів, в нашому розумінні це професійні групи, об'єднані між собою родинними зв'язками, місцем проживання і ринком збуту продукції, тобто окремі роди і поселення, що займаються одним видом діяльності впродовж десятиліть.

тями, зовнішністю (переважно рисами обличчя і кольором шкіри), мовою, діалектом і піддіалектом та культурно-побутовими ознаками.

Етнічний тип, за яким легко прочитується як самими циганами з різних етногруп, так і представниками інших національностей.

Узагальнений типаж (узагальнена антропологічна характеристика циганів України) подається за результатами багатолітніх спостережень автора в польових умовах під час експедицій у поселеннях циганів України⁵.

Антропологічна характеристика:

Головна зрима ознака – смаглявість. Вона має ознаки від дравидського типу кольору шкіри і волосся до середньоземноморського типу смаглявості. Кількість пігменту меланіну у верхніх шарах шкіри, що обумовлює тип смаглявості, залежить як від генетичних чинників, так і від біохімічних, що обумовлені середовищем краю. Дравидський тип смаглявості найпоширеніший для циганів Закарпаття, але є і у циганів інших регіонів, головним чином у циганів 1, 2 станів. За смаглявістю шкіри цигани різних місцевостей відрізняють один одного за місцем проживання.

У своїй більшості забарвленість волоссяного покриву голови у циганів темна. Ніс розширений поздовж його спинки, носове зеркало округле і видовжене, крила носа приплюснені, губи середньої товщини темного кольору.

Антропологічні особливості представників окремих станів циганів обумовлює у свою чергу деякі специфічні риси їхньої стативи, характеру ведення побуту. Вони коригуються з конституцією статури, якій притаманна низькуватість. Це, на нашу думку – результат кочового типу існування у ряді поколінь. Під час сидіння жінки сидять мішкувато, непорушно, оскільки через низьку статуру бюстової частини тіла неможливо активно рухатися.

Постійна хода під час кочівлі та нинішні їхні переміщення задля заробітку сформували вайлуватий пружинистий тип ходи і в чоловіків і у жінок. Потрібно зауважити, що такий тип характерний лише для представників 1-го і 2-го станів (незалежно від діалекту і місця проживання) і як рідкісний рецидив іноді у молодих представників 3-го стану та у 4-го, коли останні перебувають у циганському середовищі, як вияв поваги до родичів. Описана антропологія і статика циганів є однією з ідентифікуючих їх ознак.

Стосовно мови і мовлення як етноідентифікуючої ознаки, варто звернути уваги на специфіку мовлення і мовленнєвої культури спілкування

⁵ Етнографічні експедиції в Закарпатті – 1993, 1994, 1996 рр., Житомирщині, Чернігівщині, Черкащині, Київщині – 1991, 1992, 1993, 1994, 1997, 1998 рр.

циганів одне з одним та з представниками інших національностей: голосні звуки в словах вимовляються з подвійним тембром, а суголосні звуки при мовленні слів звучать приглушено. Вони створюють своєрідність звучання слів і речень в розмовах циганів при застосуванні циганської й інших мов (зокрема, української) і виглядає як нібито крикливість циганів, коли вони розмовляють голосно.

До візуальної ідентифікуючої ознаки належить узагальнений типаж народного одягу циганів в різних країнах XVIII – XX століть при його групових варіаціях у різних етнодіалектних регіональних групах (*типах*) одягу, що візуально поряд з антропологією характеризував їх як циганів для іншонаціонального місцевого населення незалежно від того кочовіті цигани чи постійно осілі. Народний одяг того періоду був продуктом кочового способу життя, громадської етики і естетики циганських спільнот, труднощів невлаштованості, антропологічні особливості, у даному випадку – конституції циганів-кочівників і сезонно-мігруючих.

Після заборони кочівлі в СРСР і країнах Східної Європи відбулися обумовлені економікою поступові зміни в одязі циганів. Це пов'язано також з новою фазою історії і культури циганів – осілістю і повним входженням і звичністю до осілого способу життя, що призвело до асиміляції побуту оточуючої їх населення і є продуктом їхньої інтеграції в місцеві суспільства протягом трьох поколінь.

Народне вбрання кочових і сезонно-мігруючих циганок різного віку і дорослих циганів було саморобним вручну і по суті визначало локальні територіальні групи авторських комплексів вбрання, виконаних в одному стилі і фасоні (з деякими варіаціями). Нині в Україні побутують територіальні групи авторських комплексів саморобних вручну і на швейній машині, жіночих костюмів у етногруп “*унґріко-рома*” із Закарпаття та “*ловари*” з Житомирщини.

Представники цих місцевих циганських етносів живуть у хатах в сільській і приміській місцевостях, що є одним із зберігаючих факторів народної етнокультури. Стосовно малочисельної групи *унґріко-рома* (“угорці-цигани”) варто зазначити, що у їхньому костюмі поєднуються традиції фасонів і декорування одягу субетнічної групи – *палоцци*, яка проживає на півночі Угорщини і циганів Закарпаття. Жіночий одяг пошитий з яскравих, уквітчаних різноколіорових тканин.

Тип їхнього одягу свідчить, що ті цигани перебувають у стані національно-культурної етносоціальної традиційності, навіть за умов, що чоло-

віча половини сім'ї використовує фабричне вбрання і водночас є показником того, що угро-ромські сім'ї перебувають на маргінесі⁶.

На відміну від них, цигани різних діалектних груп з пост-традиційного стану, купують і носять фабричне вбрання темних кольорів – чорного, сірого, коричневого. Пояснення цієї колористики наступне: ці кольори не є активно діючими на споглядача, що є фактом самонівелювання. Також ці кольори є такими, що заспокоюють психіку носію і в умовах певних побутових негараздів є зручними.

Одяг – основний маркер зміни соціального стану, відходу від попередніх етносоціальних традицій в житті групи. Отже, зміни в одязі (відхід від кочівницьких типів одягу до узагальнених фасонів фабричного виробництва і видозмінність етнічних форм у пристосуванні їх до загальноприйнятих у суспільстві фасонів одягу) є показником того, що у циганському соціумі відбулися зміни.

Якщо в кочовий період історії циганів існував відповідно до нього свій етнокультурний базис (матриця), то в інші періоди деякі елементи в ньому почали видозмінюватись або зникати безслідно. В першій половині ХХ ст. мова кочівників була, на нашу думку, внутрішньо законсервованою. Завдяки О. Бараннікову, Т. Вентцель циганська мова того періоду була до певної міри досліджена. Порівняння циганської мови того періоду з іншими періодами показує зміни в етнокультурній матриці. Велика кількість запозичень з російської мови в українських *ловарів* та з української мови в *сервіє* з кінця ХХ і є свідченням, що відбувається активна побутова інтеграція представників цих етнодіалектних груп в українське суспільство. Разом з тим, з ужитку почали зникати традиційний одяг та аксесуари, які побутували у циган в період кочівлі. Таким чином, більшість змін відбулося в перехідний від кочівлі до узвичаєної осілості період. Нами цей період умовно поділено на кілька фаз. Зі змінами в структурі етнокультурної матриці відбувалися зміни в мові, побуті, соціальному статусі окремих осіб і родин. Ці зміни, в свою чергу, поступово змінювали циганський соціум.

Так, до ХІХ ст. більшість циган кочували, розмовляли на циганських діалектах, погано володіючи мовою місцевого населення. З часом частина циган осідала, переважно в сільській місцевості та невеличких містечках, здійснюючи здебільшого сезонні міграції, і поступово краще оволодівала місцевими говірками. В 1956 – 1961 рр. в СРСР було заборонено циганську

⁶ За результатами спостережень автора в 1998 – 2000 рр. і спілкування з переселенцями-циганами із Закарпаття в Білій Церкві.

кочівлю, після оселення почав збільшуватись рівень освіти серед дітей переважала початкова та неповна середня освіта. Дорослі цигани працювали на будівництві, сільськогосподарських підприємствах, на транспорті та в дрібній торгівлі. В роки незалежності спостерігається звуження вживання романі і превалювання у спілкуванні циган мови місцевого населення та поява потягу циганської молоді (переважно парубків) до здобуття освіти, в тому числі вищої. Працездатні дорослі цигани працюють переважно в торгівлі, дрібному та середньому бізнесі, сільськогосподарському виробництві, сфері послуг (шоу-бізнес, цілителство).

Данилкін Олексій. Культурноантропологічна ідентифікація циганів України

В статті вказано, що етнодіалектний поділ циганства на групи є доказом перебування циганів (їхніх груп) на порубіжжі мов, національно-культурних традицій. Свідченням їхньої кочівлі в замкнених територіальних ареалах є поділ циганських діалектів на ряд піддіалектів, які виникли під впливом піддіалектів мови місцевого населення не лише на Україні, але і у всіх країнах Європи. Етногруповий поділ циган (у автора на “стани” і “касти”) впливає на їхню самоідентифікацію та проявляється у певних маркерах ідентичності – культурно побутових антропологічних, мовних, соціально-культурних рівні освіченості.

Данилкін Алексей. Культурноантропологическая идентификация цыган Украины

В статті вказано, що етнодіалектне поділення циганства на групи свідчує про їхнє перебування на порубіжжі мов і етнокультурних традицій. Довгий кочівельний спосіб життя в замкнених територіальних ареалах обумовив поділення циганських діалектів на ряд піддіалектів, які виникли під впливом піддіалектів мови місцевого населення не тільки в Україні, але і по всій Європі. Етногрупове поділення циган (у автора на “сословия” і “касты”) впливає на їхню самоідентифікацію і проявляється в певних маркерах ідентичності – культурно побутових, антропологічних, мовних, соціально-культурних рівні освіченості.

Ion Duminica (Moldova)

THE EDUCATIONAL PROCESS OF THE ROMA COMMUNITY IN THE REPUBLIC OF MOLDOVA

Education is the main element in the development of a nation. By acquiring the necessary knowledge, a person increases its self-esteem and has the necessary intellectual level in order to participate to a healthy social and political life of his/her own country. This phenomenon shall address not only to the majority of the population, but also to the national minorities, including Roma. In the Republic of Moldova, the education of Roma minority is an important issue as far as their number is rather high: 12. 271 – according to the results of the last general census of population in Moldova (5-12 October, 2004). A particularity of Roma community from Moldova is the dispersion of their living places all over the country. There is no area where Roma minority is concentrated. At this end it is needed a specific support for Roma inclusion through education and other community activities.

On the 7th of December, 2007 the UNDP launched the first integral report on the social-economic situation of the Roma community from the Republic of Moldova. In this report, the statistics and the qualitative analysis confirmed the alarming situation and the social-economic problems that Roma are facing: the high unemployment rate, the high level of illiteracy; the increasing mortality among newly-born children; the low rate of vaccination among Roma children; the lack of adequate conditions for a decent living (electricity, potable water, gas, roads etc.); the lack of didactic materials in Rromani language; the low representativeness of Roma in the Local and Central Public Administration structures etc. The results exposed in this report have the role to bring the precarious state of the Roma population from Moldova to the attention of the governmental bodies and to stimulate the adoption of some adequate public politics in order to solve these problems [1].

Currently, the Government of the Republic of Moldova, after the adoption of the „Action Plan on Supporting the Roma from Moldova, during 2007-2010”

(Decision Nr.1453 from the 21st of December 2006), is concerned about the accomplishment of the main directions for supporting Roma community [2]. In the same time, the Moldovan Government initiated the supporting process of the Roma people in 2001 (Decision Nr. 131 from the 16th of February 2001 „Regarding some measures of supporting the Roma from Moldova”, during 2001 – 2010) [3]; the results achieved by the governors were presented in the report done by the UNDP. One of the UNDP reporters alleged that „in order to solve the social integration problems of Roma, the Moldovan governors have to pass from words to action”. But because of the lack of financial resources, the implementation process of these actions is done „little by little”. For solving the „Problem of Roma”, according to the representatives of the Central Public Administration, it is necessary to implement activities like trainings, round tables, seminars etc. The result of these actions is only words, but so as to pass to the implementation of concrete activities, the Moldovan Government has to assume some responsibilities. One of them is to acquit 20.000 Euro per year so as to accede to the Roma Inclusion Decade (2005 – 2015), supported financially by the World Bank with over 400 million Euro. This Decade is an initiative of 9 governments from the Central and Southern-Eastern Europe: Romania, Bulgaria, Serbia, Macedonia, Slovakia, Czech Rep., Hungary and Montenegro, having as scope to improve the social-economic situation of Roma in a regional framework, being based on the adoption of the national action plans for 2005-2015. The representative of the World Bank, who invited the Moldovan Government to join this regional structure in order to benefit from the international projects, remained without any answer. It seems that the Roma community situation is going to remain uncertain till 2010, when the “Action plan for supporting Roma from Moldova, durring 2007-2010” will expire.

For now the state structures conserve the existing situation of Roma people from Moldova, their social integration remains an unachievable goal, without any external financial support. The politics operated by the governmental bodies are focused on holding some ethno-cultural festivals that have the role to transform the Moldovan Roma in a touristic attraction for foreigners [4].

Education has a major importance not only in reducing the risk of poverty, but also in capitalizing human potential. Ensuring the right to education is a universal right which is incorporated in the Constitution of the Republic of Moldova and in the nationalized Millennium Development Goal 2, where Moldova committed to achieve universal access to secondary (gymnasium) school education thus increasing the enrolment rate in secondary (gymnasium) school education from 88% in 2002, to 88.9% in 2006, to 93.8% in 2010 and to 100%

in 2015. The results of the survey show a significant gap in education and literacy levels between Roma and non-Roma. The education component of the Human Development Index, unlike other components, shows the biggest difference, one-third lower for Roma than for non-Roma. Compared to the rest of population, Roma have a much higher illiteracy rate, a much lower level of education, a significantly lower enrolment in education and a higher drop-out rate. Roma education and literacy levels fall well short of the national average. Every fifth Roma cannot write and read, while a person with college or higher education degree is a rarity, this category constituting only 4% of the total Roma population in comparison to the non-Roma population enrolment of 38%. The drop-out rates at schools and low enrolments among Roma children have alarming proportions and raise the legitimate question: why is this happening? [5].

The reasons for school non-attendance are both objective and subjective. From the objective point of view, Roma claim they lack of the financial capacity to support their children's education. There are also child health related problems and problems related to school infrastructure. From a subjective point of view parents invest little effort in encouraging their children's education since many consider that the child has already achieved the necessary level of education. Early marriages and perceived discrimination in schools are determining factors. Another important factor that can influence the educational process of Roma is the migration of the entire family abroad so as to find work [6].

In order to solve the problem of Roma school non-attendance, a series of activities have been undertaken concerning both the enrolment of Roma children in the cycles of compulsory education, and the creation, using the principles of positive discrimination, of favourable conditions for the promotion of young Roma in higher education. However in practice, inclusion of Roma children in the cycles of compulsory education – primary and low secondary (gymnasium) – have not been a significant success - the situation, thus, remaining difficult [7].

In the area of higher education, the Ministry of Education has undertaken actions to simplify the access of Roma youths to Universities. Thus, in 2003 every state institution of higher education reserved two budgetary scholarships and two extra budgetary scholarships for candidates of Roma origin. In 2006, the Regulation for higher education enrolment foresaw a share of 15% allocated to vulnerable categories, including Roma, in the total enrolment places provided by the enrolment plan for budgetary financing. However, there is little evidence that Roma were included in these 15% and were actually getting access to higher education. According to the national educational law, all people from the Republic of Moldova have the right to study in higher education state institutions as well as in

private ones (but they need to pay taxes for studying). The Roma youth are included in the special category of gradutors, who need special facility criteria to be enrolled in higher institutions supported by the state budget. This social category that benefits from these facilities consists of: 1. The orphans. 2. The people with disabilities. 3. The children from very big families (5 and more members). 4. The children whose parents are victims of the Chernobyl disaster (1986). 5. The children whose parents fought in the Afghanistan war (1979-1989).

So, the Roma youth face a big problem in benefiting from this facility criteria, most of them don't have good marks in the graduating certificate of the primary school. Most of the time they work with their parents abroad, for instance in Russia and Ukraine and they miss a lot of courses. When graduating the primary school, the Roma youth have a low general mark and they can not be competitive with other youth included in this social support category. In general, in the Roma communities from Moldova it is not common to be actively involved in the educational process. The *pattern* principle has a big influence on Roma people. According to this principle it is not necessary to study. The main objective of Roma is to be rich, but not smart. "*If I have money, I am an influent person, but if I have the certificate of higher education, I am nothing*", say the most part of Roma leaders. This is the results of post-transitional society, who strives against poverty [8].

On the other hand, there are some Roma youth who wanted to obtain a good professional degree so as to have an office work. In this way, they wanted to be good specialists, unlike their unemployed friends. So, in the budgeted level of higher education it is a big competitiveness (in some institutions there is corruption in obtaining a scholarship). It was a good practice to initiate a national contest for Roma youth with the support of Soros Foundation. Twenty four Roma students have obtained special financial support from the Roma Memorial University Scholarship Program for 2006-2007. It is the beginning of the biggest process of Roma inclusion in the higher educational level. The main obstacle in this progressive process is the lack of any primary or higher education institutions where Roma educational process is attested in Rromani language. The educational process in the Republic of Moldova is implemented in Moldovan, Russian, Gagauze, Ukrainian, Bulgarian languages, but there are no schools where children study in Rromani language. Now, only in the Institute of Cultural Heritage it is being researched the Roma history and culture, but most of these researches' results show that young Roma students don't know the Roma history and culture as they are missing from the Moldovan schools. So, now it is very necessary to implement the educational process in Moldova in Rromani language for Roma people, so as to stimulate their educational level [9].

To improve enrolment of Roma children in primary education, the Ministry of Education monitored the activity of education departments concerning school attendance by children from Roma families. According to the newly approved Plan of Action to Support Roma in the Republic of Moldova, during 2007-2010, the Government committed to develop a specialized curriculum for the discipline “Language, History and Roma Culture”, as well as to deliver specialized courses on teaching this discipline in pre-university (secondary and high school) education institutions in Roma densely populated communities. Enrolment of Roma children in pre-university (secondary and high school) education, the parents’ motivation in ensuring participation of their children in the educational process, the development of legal framework to support the organization and activity in Sunday schools, as well as other programmes targeted towards eliminating Roma illiteracy are among other planned actions. Certainly, these are important actions. However they are quite broad and incomplete for ensuring the enhancement of Roma education, Roma enrolment in the labour force market and overall sustainable human development. The action plan also does not include any measures in terms of development and improved access to educational materials, as well as human resources. The number of Rromani teachers is very low, which contributes to perceived barriers in access to education and teaching in native language [10].

Nowadays, the Roma represent the most prominent group of risk regarding poverty. From many interdependent reasons, the poverty among Roma people was caused by their unfavorable start point at the beginning of the transition from the planned economy to the market economy. The low level of education and the over-represented sector of unqualified jobs created disadvantages on the labour market, combined with the discrimination and mistrust of the employers. In this way, the Roma people had more difficulties in accessing the labour market than other groups and became a prisoner of a vicious circle of poverty. The additional barriers include the lack of access to loans and clear rights of property. These factors combined with the over-dependence on the humanitarian aids, create a trap of poverty that impedes many Roma people to improve their living conditions or to start their own enterprise. The persistent disadvantages of Roma in the framework of the educational process are the lack of the minimum needed knowledge that is included in the scholar curriculum. The positive discrimination at which the Roma people are exposed because of the lack of didactic staff that knows the Rromani language, increase the probability that the next generation of Roma will remain the poorest social segment if there it will not be produced strategic interventions to smooth away this social disadvantage. At the

same time, the majority of the Roma people are indifferent about the local or national public policies, a thing that reduces considerably the resonance of their political voice [11].

Despite all these, although there are multiple problems that Roma people from Moldova face, the education remains the major handicap in improving the social-economic situation of this ethnic group. The governmental measures focused on the clearance of these social problems, didn't reach the expected result yet, because the state doesn't have sufficient financial resources to reverse its engagements taken in the Action Plan for 2007-2010. In April 2003, the Helsinki Committee for Human Rights from Moldova made an analytic study in the Roma communities. According to the data exposed in the report, each non-Roma child was allocated 25 Euro from the local budgets for education, comparing to 0, 01 Euro for a Roma child, which is 200 times less [12]. In the Ursari village (Calarasi district), all the pupils from the 1st to the 4th forms, study in only one classroom, without central heating and electricity. In the majority of Roma communities there is a lack of kindergartens, this degrading condition creating a huge disadvantage to the integration process of children in the primary education system. So, currently the state doesn't have a national strategy to improve the education level of the Roma people from Moldova and the needed competent staff for the efficient implementation of this objective; that is why this problem is solved in an undirected way by different actors of the civil society [13].

The first attempt in this domain was made by the Public Association "Ograda Noastră", which grace to the financial support of the USA Embassy in 2004 opened a Club for Roma Children in the Zirnesti commune (Cahul district). In this club, about 30 Roma children together with their non-Roman mates study the English language and literature and get relevant knowledge in the health, ecology and human rights areas [14].

In 2005, the Union of Young Roma "Tarna Rom" created the "Network of the Roma Children", formed by 20 children and representatives of Roma communities from the Northern, Central and Southern regions of Moldova. With the financial support of the Holland foundation "Spolu" the Roma pupils and members of the national network had the opportunity to study the "History and Culture of Moldovan Roma" together with their non-Roma mates, to participate at different competitions on Roma holidays, to organize local debates etc.

Another relevant case of primary education stimulation among Roma children took place in Talmază commune (Stefan Voda district). Participating at one of the ordinary meetings of the district Council of Stefan Voda, where it was discussed the problem of the low level of school housing of the children from the

district, Mr Vladimir Plesca, mayor of Talmază, was surprised about the data presented by the functionaries from the educational directorate. According to these data, in September 2005, the number of children not attending school in Stefan Voda district was 0. To his question regarding how many Roma children were attending school, the chief of the district directorate answered that Roma children had not been included in the report, as “they all didn’t go to school being always taken by their parents to work abroad”. This intolerant statement made the mayor “protest”, he tried to explain the governors that the situation was different. So, for the first time in the educational practice from Moldova, in 2005, the mayor Vladimir Plesca, gave money from the local budget of the town hall to open a class for 11 Roma children of 7-12 years old in the primary school nr 1 from the Talmază commune. The purpose of this action was to give general knowledge to these children (reading, writing, multiplication table, etc.) so as to form them as good citizens. At present, the Roma class has 14 pupils who study already courses of the 3d level of primary compulsory education. [15]

In November 2007, in the Theoretic Lyceum „Mihai Eminescu” from the Hincești city it was opened a class for 24 Roma pupils from the 1st to the 10th forms, where they were studying an advanced Rromani language. Ms Elena Bogdan and Angela Mirciu, after having participated in Romania at an international course of studying Rromani language (professor Gheorghe Sarau), came back to Moldova as the first teachers of this course. This inedited activity which is very necessary for preserving the Roma traditions in Moldova was implemented grace to the financial support given by the Regional Centre “Project on Ethnic Relations” for Central, Eastern and Southern-Eastern Europe (Bucharest) and was efficiently managed by the “Women’s Political Club 50/50”.

Conclusively, it could be observed that poverty in Roma communities is determined by the high rate of unemployment, the illiteracy among mature people and children. That is why the main source of “income” for Roma is beggary. Children are the ones to be the mostly involved in this activity, they don’t attend school and they will become unemployed like their parents. The breakage of this vicious circle Education-Unemployment-Poverty will not be successful while the Roma children are neglecting school. The main way to stimulate the upturn of the educational level of Roma children is to show them examples of Roma personalities who through knowledge managed to grow out of the impasse generated by poverty. But as nowadays “money is the power” and “those who possess it” don’t realize the importance of the educational process, Roma remain with their archaic and long-lasting point of view – “so as to make money, you don’t have to study”. That is why the parents of Roma children usually deter-

mine the end of their educational process and send their children to Moscow to earn money through beggary, as this activity became very profitable the last period of time. A solution asked from the governors is to stop the massive exodus of Roma people abroad, especially during their primary compulsory education period (September-May). [16] On the other hand, nobody can force somebody to learn, without ensuring a stable future on knowledge base. So, in present it is being attested a double disregard in school enrollment of Roma children. From a point of view, the Roma children together with their parents alienate themselves consciously from the educational process, from another point of view the local and central governance don't find solutions to stimulate their own staff (Roma and non-Roma) to earn money in their own country and stop them going abroad after finishing their studies and prevent them from becoming hacks like Roma. [17] This "surviving" way is uniting Roma and non-Roma, despite their different educational status. However, the attempts of some functionaries to stimulate the access of Roma to the educational process, should be highly appreciated as in the case of the mayor of Talmază, Vladimir Pleșca, who cared about these children whose future without knowledge would become bleak. [18]

Bibliographie:

1. *Căce Sorin, Cantarji Vasile et al., Roma in the Republic of Moldova // Chisinau: UNDP Moldova, 2007*
2. *Hotărîrea nr. 1453, 21 decembrie 2006* Cu privire la aprobarea Planului de acțiuni pentru susținerea țigănilor / romilor din Republica Moldova pe anii 2007 – 2010 // Monitorul Oficial al Republicii Moldova, nr. 203-206, 31.12.2006
3. *Hotărîrea nr. 131, 16 februarie 2001* Cu privire la unele măsuri de susținere a țigănilor din Republica Moldova // Monitorul Oficial al Republicii Moldova, nr. 19-20, 22.02.2001
4. *Постановление № 82, 29 января 2002* Об этнокультурном фестивале // Monitorul Oficial al Republicii Moldova, nr. 21-22, 05.02.2002
5. *Federiuc Nicolae* Problemele romilor din Moldova preocupă prea puțin autoritățile // Dreptul Meu, 27.12.2007
6. *Zaharia Lilia* Familiile de romi pleacă la munci peste hotare împreună cu copiii // Flux, 04.02.2005
7. *[Молдова-пресс]* Для развития культурыцыган // Независимая Молдова, 21.10.1993
8. *Federiuc Nicolae* Romii trebuie să onoreze ei și nu-ei piardă identitatea // Flux, 10.03. 2006
9. *Țurcanu Viorica* Romii cu ambiție // Făclia, 19.06.2004
10. *Рэдица Николай.* Настоящее их противоречиво // ЭтноДиалог. Информационный бюллетень Центра по проблемам меньшинств. – Кишинёв, апрель 2007.

11. *Цуркану Виорика* Цыгане Молдовы: интеграционные аспекты // *Interconexiuni în contextul globalizării*. (M. Cotlău coord.). – Iași: Pan Europe, 2005

12. *Comitetul Helsinki pentru Drepturile Omului din Republica Moldova* Situația comunităților rurale ale romilor în Moldova: Regiunea Centru – Vest // *Raport executiv*. – Chișinău, aprilie 2003.

13. *Muşat Jana* Тоți elevii din satul Ursari învață într-o clasă // *Luceafărul*, 12.10.2001

14. *Zaharia Lilia* Copiii romi din Zîrnești vor studia limba și literatura engleză // *Flux*, 04.02.2005

15. *Federiuc Nicolae* Primăria din Talmază susține din fonduri proprii o clasă de copii romi // *Dreptul Meu*, 29.09.2007

16. *Дрейзлер Мухамил* О судьбах цыганских замолвите слово // *Независимая Молдова*, 29.06.1993

17. *Cojocarua Natalia* A fi țigan nu este ușor // *Flux*, 24.06.1998

18. *Deleu Ecaterina* O șansă pentru viitorul romilor // *Flux*, 15.12.2006

Думініку Іон. Освітній процес для ромських громад в республіці Молдова

В статті, на підставі аналізу впровадження освітнього процесу для ромських громад в республіці Молдова, висвітлено численні об'єктивні й суб'єктивні проблеми, які виникли в перехідний період. Молдовське суспільство перебуває на початковому етапі пошуку потрібних механізмів впровадження ромських освітніх програм. Незважаючи на досить інтенсивні зусилля неурядових організацій і, частково, державного сектору, більшість проблем освіти ромів залишаються невирішеними.

Думініка Іон. Образовательный процесс для ромских общин в Молдове

На базе анализа организации образовательного процесса для ромских общин в республике Молдова, статья освещает многие объективные и субъективные проблемы, возникающие в переходный период. Молдавское общество пока пребывает лишь на начальном этапе поиска подходящих путей к решению ромских образовательных программ. Несмотря на относительно интенсивные усилия неправительственных организаций и, частично, государственного сектора, большинство проблем образования ромов все еще не решены.

Dumnică Ion. The Educational Process of the Roma Community in the Republic of Moldova

On base of the analysis of the Educational Process of the Roma Community in the Republic of Moldova, this article demonstrates the many objective and subjective problems that appear in this transitional period. Moldovan society is still only at the beginning of its search for appropriate ways of solving Roma educational issues. In spite of the relatively intense efforts of non-governmental organization and partially also the governmental sector, the situation of Roma education is not yet being solved in the most efficient way. As suggested in the text, there are some strategic possibilities for taking responsible measure.

Исмет Заатов (Симферополь, Украина)

КРЫМСКОТАТАРСКИЕЦЫГАНЕ «ЧИНГЕНЕЛЕР» ГЛАЗАМИПУТЕШЕСТВЕННИКОВ XVI–XIX ВВ., В КОНТЕКСТЕ ЭВОЛЮЦИИКРЫМСКОТАТАРСКОЙ НАРОДНОЙ МУЗЫКИ

Самым ранним упоминанием о цыганах в письменных источниках касающихся описания Крыма – являются путевые записки венецианского купца и посла Иосафато Барбаро “Путешествие в Тану”¹, где в тридцатом параграфе своей книги он дает образное сравнение кочевого образа цыган и татар [1, с. 57]. Это путешествие он совершил в 1436 году, в ходе которого выучил татарский язык.

В ранних ведомостях податей – “джизье дефтерлери” с немусульманского населения “райи султана” – подданных-немусульман турецких султанов 1520 и 1542 гг. Кефинского пашалыка, в который входили Судакский и Мангупский каддылыки (территория южного берега Крыма от Феодосии до Инкермана) чингене-цыгане не значатся [2, с. 283 – 290].

Не значатся они в “Тахрир дефтерлери” (описных ведомостях) фиксировавших все население, в том числе и мусульманское, среди которого отдельно от “муслим” (собственно турки-османы) отдельно показаны и крымские татары – “татаран”. Немусульманское население четко подразделяется “юнан” (греки), “эрмениян” (армяне), “яхудиян” (иудеи, среди которых пока еще не выводятся отдельные крымские евреи-“крымчаки” и крымские кариты-“караимы”), “черкезан” (черкесы-христиане), то есть практически все население пашалыка, среди них “чингене”-цыгане не значатся [3, с. 193-287].

Хотя по нашему мнению, концом XV – началом XVI вв. датируется время появления цыган на Крымском полуострове и наверняка в таких мегаполисах, каким на то время являлся город Кефе (Феодосия), носивший второе название в ту пору Кучук Истанбул (Малый Стамбул), они уже вполне могли проживать.

¹ Тана – европейское латинизированное греческого Танаис – река Дон, название тюрко-татарского средневекового города Азак, ныне город Азов.

Скорее всего, цыгане в вышеуказанных ведомостях значатся среди “муслим” – мусульман, так как прибывая с территории Османской империи, они уже являлись мусульманами. Могли они проникать в Крым и в период его вхождения в качестве Крымского улуса в состав Золотой Орды с территории Средней Азии, точнее, с территории, также входившей в состав Золотой Орды Хорезмаи Бухары, но тогда они были бы известны как “люли” – экзоэтноним среднеазиатских цыган, также мусульман.

К сожалению, мы не располагаем данными об “чингенелер” (крымский и турецкий экзоэтноним цыган) – “урмачеллер” (эндоэтноним крымских цыган в цыганском варианте), которые могли сохраниться в “казы-аскер дефтерлери” (книги судебных решений и делопроизводства) и “сакь дефтерлери” (книги учета распоряжений и статистического учета) Крымского ханства XV – XVIII вв.

Большинство этих книг пропало в сожженной русскими солдатами библиотеке и архиве крымских ханов, в результате вандализма и бесчинств, учиненных царской армией под командованием фельдмаршала Миниха в столице Крымского ханства – Бахчисарае в 1736 году [4, с. 258], а те несколько, чудом сохранившихся экземпляров, не транслитерированы и не переведены со старокрымскотатарского языка на современный [6, с. 299].

В современной справочной этнографической литературе Украины данные о цыганах Крыма приводятся согласно последней переписи населения СССР, 1989 г., где 1698 чел. – количество цыган, прибывших на территорию Крыма после окончания Второй мировой войны и передачи Крымской области из состава РСФСР в состав УССР с территории соседних Молдавии, России и из западных, центральных и южных областей Украины. В большинстве своем они исповедуют христианство православного – греческого толка. В статье, посвященной цыганам Украины, справочника Института этнических, региональных и диаспороведческих исследований автором отдельно выводятся крымские цыгане и отмечено, что они являются мусульманами [5, с. 144].

Первое упоминание о локализации цыган в пределах Крымского ханства мы находим у посла польского короля Стефана Батория к крымскому хану Мухаммед Гирею Мартина Броневского В 1578 году он провел более 9 месяцев в Крыму, а также посетил полуостров вторично в 1579 году. Он совершил путешествие от Перекопа через Гезлев (Евпаторию), Инкерман, Херсонес, Балаклаву, Мангуп, Черкез-Кермен, Эски-Кермен, Бахчисарай, Эски Крым (Старый Крым), Судақ, Кефе (Феодосию) и Керчь. Рассматривая со-

став населения городов Крыма, он отдельно среди прочих выделяет цыган [7, с. 104].

Автор данной статьей предполагает, что уже среди музыкантов увиденного в 1543 году в ставке крымского хана Сахиб Гирея и описанного Михаилом Литвином ханского оркестра, обслуживавших ханские увеселения могли быть и цыгане. Как известно, в крымскотатарской среде очень долгое время вплоть до 1920 – 1930-х гг. было зазорным и сверхнеприличным, согласно общекрымскотатарского этикета становится профессиональным музыкантом [20, с. 23], зарабатывающим себе на жизнь посредством игры на каком-либо музыкальном инструменте, особенно у степных крымских татар. У этого, укоренившегося вплоть до 1920-х гг., своеобразного табу, разные корни и связано оно, в основном, с военно-феодалом устроитвом позднесредневекового крымскотатарского общества, когда одним из основных занятий у крымскотатарских мужчин считалось перманентное участие в боевых действиях, посредством которого они могли обогатиться и в какой-то мере упреждать постоянные территориальные притязания к их отчизне государств-соседей их страны. По этой же причине древние тюрки в свое время отказались от принятия ими буддизма из-за запретов в нем на ведение войн, являющегося основным их занятием и в эпоху раннего средневековья, к тому же перед их глазами всегда стоял пример возвеличения государства их собратьев уйгуров и бесславного его конца, после того как их правителями народу, в качестве государственной религии был навязан буддизм. К примеру, даже уже в 1970-е гг. автору этой статьи его родители выходцы из степного с. Бойказак (н. Курганное, Красноперекопского района Крыма) в течении нескольких лет запрещали заниматься музыкой, мотивируя запрет тем, что это занятие считается занятием цыган, и, как это они будут это объяснять родственникам, друзьям и знакомым. Менее стойким в этом оказался отец который сам в 1929 – 1930 гг. будучи уже студентом Симферопольского сельскохозяйственного института на каникулах приезжая в село брал уроки игры на скрипке у своего соседа кузнеца села “демирджи” и музыканта по совместительству “чалгыджи” крымскотатарского *чингене* Бекирлас-акбая ². Еще дальше, отступая от основной темы статьи хочу остановиться на символическом в некотором роде факте из истории жизни родителей моего отца, моих родителей и нашей семьи. И до Первой мировой войны и до и во время Второй мировой войны, до самой депортации 1944 г., и в местах проживания нашей семьи в депортации, где пришлось 3 раза переезжать с одного места на другое всегда нашими соседями оказывались наши

² Бекирлас – это цыганское звучание татарского мусульманского имени Бекир.

крымскотатарские цыгане из Кезлева (Евпатория), Акъмезджита (Симферополь) и Сеитлерского(ныне Нижнегорского) района Крыма.

Возвращаясь к основной теме нужно отметить, что в описанном Михаилом Литвином придворном оркестре наверняка могли работать музыканты, посылаемые в качестве жеста от султанского двора в Стамбулеханскому двору в Бахчисарае, для увеселения придворных и хана в долгие вечера разговления во время поста священного для всех правоверных месяца Рамазан. Все эти музыканты греки, армяне, и цыгане прибывавшие в Бахчисарай, судя по их именам, из Румелии (европейская часть Османской империи) и Анатоли (Анатолия Малоазиатская часть Османской империи) непременно должны были исповедывать ислам, для того чтобы быть допущенными для работы во дворце [8, с. 57]. Это наше предположение в какой-то мере косвенно подтверждает выше упомянутый Мартин Броневский, наблюдавший в том же 1579 году татарскую свадьбу и описавший музыкальные инструменты на которых, в течение трех дней играли музыканты, выделяя среди них “чонгур” имевшего определенное сходство, по его мнению, с гитарой. По-видимому, этот, как смычковый, так и щипковый музыкальный инструмент представлял собой прототип современных цымбал, называемых у народов Средней Азии, в частности, у узбеков “чанг”, у крымских татар “чанг” или “сангыр”, армяне также его называют “сантур”. Есть несколько разновидностей щипкового варианта этого струнного инструмента – горизонтальные, со выше приведенными названиями и вертикальный называвшийся у крымских татар “чангыр” (от слова “чанг” – колокола колокольчик, звон). Есть также у крымских татар и струнный щипковый инструмент “кьобуз” (отсюда и уже украинская “кобза”).

В современных турецких оркестрах народных инструментов этот инструмент называется “канун” и лучшими канунистами Турции до сих пор считаются турецкие *чингене* или как в последние буквально 2-3 года их называют в Турции “*романлар*” (от этнонима *ром – рома*). В Крыму также лучшими сантуристами всегда и везде были крымскотатарские цыгане.

Можно предположить, что Дасколи Эмидио Доротелли – ученый доминиканский монах, с 1924 г. бывший префектом Кафы, по роду своей службы имевший возможность объезжать города Крыма, говоря в своем описании Черного моря и Татари о гадальщиках, не раз наблюдаемым им на улицах главных татарских городов, имел ввиду проживавших уже тогда в этих городах крымскотатарских цыганок-мусульманок, предсказывавшие будущее на мусульманских книгах, бардаках³, на костях, на стрелах, отводящие и наво-

³ “бардак” – маловместительный сосуд без ручек для напитков в кр. тат. яз. – II. 3.

дящие сглаз, называет он их фальджи (фалджи – предсказатель в кр. тат. яз. – *И.З.*) и бахчи⁴. [9, с.116].

Известный турецкий путешественник-энциклопедист Эвлия Челеби первый раз посетивший Крым и в частности Бахчисарай и Балаклаву в 1641 – 1642 гг. и два года подряд в 1666 – 1667 гг. проживавший при дворе крымского хана Мухаммед Гирея IV, очень тщательно и подробно описал все города и многие селения Крыма, в которых он останавливался по нескольку раз. Описывая этнический состав населения Крымского ханства, он локализует цыган среди мусульманского населения городов Гезлев (Евпатория) и Кефе (Феодосия) [10, с. 98]. В Гезлеве внутри городских стен он находит два “мусульманских” (татаро-турецких – *И.З.*) квартала, два квартала “цыганского народа” и один квартал “армянских неверных”, имеющих “одну красивую церковь”, подчеркивая, что в городе “кварталов греческого (православного – *И.З.*), франкского (католического – *И.З.*) и никакого другого народа нет” [8, с.20]. В Кефе внутри города, согласно его списка “80 кварталов мусульман, но с домами армян, греков, иудеев и с цыганскими шатрами и кибитками, всего насчитывается 120 кварталов разных общин” [8, с. 93]. Турецкий путешественник в своей книге путешествий оставил подробнейшее описание и доскональные сведения практически о всех сторонах жизни и этническом составе населения всех городов и большинства населенных пунктов позднесредневекового крымскотатарского государства ни нигде более чем не жели, как в Гезлеве и Кефе, он не показал наличие цыганского населения. Даже в своеобразной будущей столице крымскотатарских цыган и музыкальной столице Крыма предместье Бахчисарая – Салачике [8 с. 39], в самом Бахчисарае [8, с. 53], в традиционных для крымских цыган центрах как Карасубазар [8, с.75], Акъмесджит [8, с. 68], Ор (Перекоп) [18, с. 69], мы их в его работе не находим. По всей видимости, эти два города и являлись тогда основным местом обитания цыган в Крыму, по причине их довольно ощутимой многочисленности в Гезлеве это 2/5–х всего населения центра. В Кефе цыганское население тоже составляло несколько кварталов. Не связано ли это с запретом Османского правительства на использование в пределах Османской империи цыганами, лошадей и ввода для них обязательства использования в своей жизни, как основной тягловой силы, ослов: так как, совершая длинные переходы, они перегоняли

⁴ некоторые авторы ошибочно связывают этот термин с бахча-багъча – сад, в данном случае “бахчи” означает “бакъджи” – букв глядящий – разглядывающий от кр. тат. “бакмак – смотреть, т. е. фал бакъджи- букв переводится как “предусматривающий предназначение” – *И.З.*

табуны лошадей и, естественно, ехали на лошадях; турки к этому относились болезненно – они видели здесь нарушение высочайших указов (*ahitnamei humayuna muqayir*) (976 г.х. – 1567 г.р.х. – *И.З.*) [40, с.63] цыгане прибывали в Крым с территории Турции в большинстве случаев морским путем, отсюда и первыми городами их расселения на полуострове стали основные османско-татарские порты Крыма, Кефе и Гезлев. Обилие в репертуаре крымско-татарских цыган-музыкантов очень старых песен Стамбульских таверн, где музыкантами являлись исключительно турецкие цыгане, таких, как к примеру “*Adalar sahilinde*” – “На берегу островов”⁵, свидетельствует о том, что предки обладателей вышеуказанного репертуара переселялись в Крым также и из Стамбула, который цыгане наводнили из Румелии в 993 г. – 1584 г. [4, с. 63]. О том, что тюркские языки, в данном случае турецкий стал в ту пору вторым родным для *рома-чингене*, говорит тот факт, что из цыган происходил знаменитый средневековый турецкий поэт (“*satadisde*”) Делибирдер⁶ [4, с. 63].

Беря во внимание вышеуказанное можно уяснить, что продвижение цыган в Крым и далее на материк начиналось не только по суше, но также и по воде посредством регулярного на то время морского сообщения между Турцией и Крымом через Кефе и Гезлев, тем более Черное море в ту пору в течение длительного времени оставалось внутренним турецким морем.

Немецкий купец Николай Эрнст Клеман, посетивший уже в феврале 1769 г. второй по значимости торгово-ремесленный центр Крымского ханства г. Карасувбазар (н. Белогорск), также не выделил среди проживавших там татар, турок, армян, греков и иудеев-цыган [10, с. 168], хотя уже в начале XX в. *чингене-гурбеты* составляли уже заметный слой местного населения этого города [11, с. 23].

В Камеральном описании Крыма 1784 г. составленном генерал-поручиком царской армии бароном Игельстромом в первом официальном российском документе, в котором указано количество и состав населения Крыма сразу после аннексии его Россией в 1783 г., показаны только татары и иудеи, и только мужского пола. Отдельно крымские цыгане в нем не значатся, видимо по причине отнесения их к лицам исповедовавших мусульманство [12, с. 100].

⁵ имеются в виду находящиеся в Мраморном море Принцевы острова. – *И. З.*

⁶ так написано у В. Гордлевского хотя вернее будет “бирадер” – что означает “брат” с фарси.

Но в данных переписи, проведенной царской администрацией в Крыму, в 1793 г. уже не показаны иудеи и отдельно выводятся цыгане, которых на тот момент насчитывалось 1664 мужчины и 1561 женщина [13, с. 173]; стоит ли их в этом случае рассматривать как вновь прибывших за период с 1783 по 1793 гг. цыган с территории Российской империи и присоединенного ранее к России царства Польского, вследствие их конфессиональной принадлежности к христианству, показанных отдельно от их собратьев мусульман? Или же это общее для всех на тот момент цыган Крыма, включая крымскотатарских цыган, число, к сожалению, здесь невозможно определить, т. к. не показано количество иудеев по динамике прироста или убыли которых можно было вывести и некую динамику механического и физического прироста цыган.

Но даже по этим данным можно предположить, что в годы существования с 1774 г. по 1783 г. буферного между Османской и Российской империями независимого крымскотатарского государства Крымского ханства поток цыганского населения в Крым увеличился. По видимому, этот процесс даже в какой-то мере приветствовался правительством крымского хана Шахин Гирея, пытавшегося таким образом восполнить потерю численности населения ханства после выселения из Крыма царским правительством крымских христиан в Приазовье в 1778 г.

Процесс увеличения потока переселяющихся в Крымское ханство цыган Шахин Гирей использует в целях пополнения государственной казны, увеличив подать, выплачиваемую селившимся в Крыму евреями и цыганами; вместо прежних 60 копеек с души, богатые платили по 7 рублей 20 копеек, среднезажиточные – по 3 рубля 60 копеек, наконец, бедные – по 1 рублю 80 копеек в год [14, с. 24].

Академик Петербургской Академии наук Петер Симон Паллас, первый раз посетивший Крым спустя десять лет после аннексии Крыма Россией, не называет среди населения Крыма, выплачивавшего подушный налог с немусульманского населения “харадж” – цыган, перечисляя среди первых греков, армян и иудеев [13, с. 177]. Тем самым, еще раз подтверждая тот факт, что до присоединения Крыма к России на полуострове проживало только мусульманское цыганское население.

Первым из российских авторов оркестр крымскотатарских цыган, состоявший из скрипок и сипелок (зурн – *И. 3.*) [15, с. 195], увиденный им на одной из свадеб в доме невесты, а затем давшим концерт для него самого, специально приглашенный во двор дома в Бахчисарае, в котором прожи-

вал [15, с. 196], был описан П. И. Сумароковым, посетившим его в 1799 году и в 1801 – 1802 гг. При посещении им бузни⁷, он знакомится с исполнением уже более многочисленного по составу оркестра, куда входят еще и ударные инструменты – бубны (в данном случае это “даре” – тамбурин – И. З.).

Английская путешественница Мэри Холдернес жившая в Крыму около 1815–1817 гг. в селе Карагоз (ныне – Первомайское Кировского района) изложила в своих замечаниях о крымских татарах наблюдения не одного дня, что характерно для путешественных записок, а систематические наблюдения о культуре крымских татар, в том числе одной из субэтнографических групп ассимилированных ими крымских цыган “дайфалар” и “чингенелер”, среди которых автор жила несколько лет, причем в тот период, когда в патриархальный уклад жизни местного населения еще не проникло европейское влияние.

Она, перечисляя крымскотатарские музыкальные инструменты, называет дудку (дудук, зурна – И.З.), волынка (“тулбурна” – И.З.) и барабаны (“чубук давул” – большой турецкий барабан – И.З.) [15, с. 205].

О том, что крымскотатарские музыканты и цыгане на самом деле есть одно и то же впервые в печатных источниках оговаривается М. Дмитриевским, который, по всей видимости, являлся учителем или смотрителем учебного заведения в Феодосии, достаточно долго жил на полуострове и владел крымскотатарским языком. В своей рукописи “Картина Крыма или краткое описание татар и других народов в Таврии живущих...” он пишет, описывая крымскотатарскую свадьбу:

“Тогда начинают татарские музыканты, то есть цыгане, играть на бубнах и свирелях, что продолжается почти беспрестанно целых три дня, и татары в это время один перед другим отличаются своей пляской”. [16, с. 214]

И далее там же:

“У татар вся музыка состоит из следующих инструментов, как суть: скрипка, свирель и бубны; да и то играют на них цыгане, первые и последние их музыканты”.

Крымскотатарским музыкантам по народному этикету не положено было играть внутри помещений, где находилась женская половина дома. Они исполняли обрядовые, свадебные произведения у открытых окон со

⁷ крымскотатарского питейного заведения, где подается слабоалкогольный от 1 до 3 градусов крепости густой, настоянный на просе напиток “боза” – букв с крымскотатарского “расстраивающий, опьяняющий” – И.З.

стороны двора или у открытых дверей, насколько это позволяла погода. Об одном таком фрагменте увеселения в женской половине дома крымскотатарской знати Бахчисарая, описанном в 1830-е гг, а также о составе оркестра сообщает в очерке “Увеселения и обычаи татарок”, принимавшая участие в нем в качестве гостьи хозяйки дома Т. Пасек:

“через минуту под окнами раздалась музыка из нескольких скрипок, дудочки бубнов Игралы татарскую плясовую песню...” [17, с. 229].

К 1837 г., относятся и первые высокопрофессиональные зарисовки сцен из жизни крымскотатарских цыган европейскими художниками. Серию графических работ с натуры выполнил французский художник Д.-О.-Н. Раффе, среди которых наиболее интересными на наш взгляд являются его бахчисарайские и карасувбазарские рисунки. С большой этнографической точностью и высоким художественным мастерством отличаются работы, на которых изображены в деталях мастерская кузнецов “демюрджилер” и семья крымских цыган “элекчилер” (“ситочники”)–“давулджилар”⁸. Интересной деталью последнего рисунка является то, что выполнен он в доме крымских цыган в Салачике (древнем предместье Бахчисарая, собственно с которого он начинал строиться) в вырубленном в известняковой скале⁹. О проникновении в этот период в крымскотатарскую культуру и быт европейской культуры говорит тот факт, что скрипач изображенный на рисунке играет уже в горизонтальной европейской постановке, а не держит скрипку вертикально, оперев ее в колено, как это делали его собратья, играя на “кемане” или “гиджеке” (родственные скрипке, но только трехструнные смычковые крымскотатарские инструменты – *И.З.*). Другой же фигурант рисунка – бубнист – “дареджи” играет все еще в стамбульской или арабской манере, извлекая звуки ударами внешней стороны пальцев и кисти правой руки, но сам “даре” в отличие от стамбульских “дефов” уже смонтированными по его окружности тонкими медными дисками, что давала возможность извлекать звенящий дробный звук. Этот ударный инструмент получил название “кырым дареси”, т.е. крымский бубен. Всего литографических альбомов парижского художника Раффе о жизни крымских татар было издано в Париже двести экземпляров, один из них хранится в фондах Крымского республиканского краеведческого музея в Симферополе, и еще с одним автор этой статьи ознакомился в фондах крымскотатарской коллекции

⁸ буквально “барабанщики”, в данном случае музыканты, хотя точнее будет “чалгыджилар” – *И.З.*

⁹ “кыоба евлере” – букв “пещерные дома” – *И.З.*

Музея европейских культур г. Берлина во время стажировки в 2003 г. В ходе этой полугодовой научно-исследовательской стажировки в Государственном музее европейских культур г. Берлина автору этой статьи зам. директора этого музея госпожой Элизабет Титмайер была подарена статья на немецком языке их музейного издания о немецком художнике-этнографе Вильгельме Августе Кизеветтере, в которой речь шла о его исследованиях в Лапландии (Скандинавии), России, Закавказье. На просьбу ознакомиться с основными трудами Кизеветтера, руководство музея предоставило мне изданный в 1854 г. в Берлине с вступительной статьей академика Александра Гумбольдта дневник исследований художника-этнографа. Как выяснилось с 1845 г. по 1847 г. Кизеветтер проживал в крымскотатарских семьях в Керчи, Симферополе, Судак, Гурзуфе, Ялте, Алуште, а в основном в Бахчисарае, где даже принял мусульманство, чтобы посещать мечеть. Там же он познакомился с крымскотатарскими цыганами. Ксерокопировал дневник, изданный на старонемецком языке старонемецким шрифтом, я уже в Киеве обратился к возглавлявшей тогда институт Гете госпоже доктору Барбаре Каульбах с просьбой помочь перевести его на русский язык и издать отдельным изданием на немецком и русском языках с иллюстрациями. Из находящихся в настоящее время в фондах Музея европейских культур более чем ста картин и макетов Кизеветтера 32 описывают жизнь крымских татар и еще на 11 изображены сцены из жизни крымских цыган. Три макета представляют часть поселка Гурзуф, кофейню и ханский дворец в Бахчисарае. В результате инициативы автора этой статьи, в 2005 г. в Киеве была издана книга-альбом “Художники этнограф Вильгельм Кизеветтер (1811 – 1865) в Крыму” под редакцией Барбары Каульбах и Элизабет Титмайер. В книгу-альбом вошли все вышеперечисленные картины мастера, связанные с Крымом. Работы выполнены на очень высоком профессиональном уровне маслом на холсте. Фигуранты его работ выполнены с большой этнографической достоверностью и характерностью типажа, без какой-либо идеализации. По его работам можно с большой точностью проследить эволюцию используемых крымскотатаро-цыганскими музыкантами инструментов, это чубук-давул (большой барабан с тростинкой и колотушкой), зилли-даре (тамбурин с медными дисками), зильсиз-даре (тамбурин без дисков), боразан (большая зурна), зурна, думбелек (сдвоенные парные малые литавры), кьавал (свирель), а также виды деятельности крымскотатарских цыган по таким картинам как: “Цыгане перед кабаком”, “Цыганская девушка готовит любовный напиток”, “Цыганские жилища в Крыму” (в Салачике полупещерные дома – *И.З.*), “Хозяйка харчевни”, “Цыган-сапожник”, “Цыган-садовник”, “Цыган-

кузнец”, “Цыган-пастух”, “Уставший цыганский мальчик”. На трех разных картинах изображены три разных по своему составу многочисленных крымскотатаро-цыганских оркестра. В этой впервые на постсоветском пространстве опубликованной книге исследователь найдет массу сведений, характеризующих быт и культуру крымских татар и крымскотатарских цыган первой половины XIX в. [18, с. 130].

Собранные в работе этнографа В.-А. Кизеветтера сведения являются самым ранним упоминанием о занятиях, быте и нравах крымскотатарских цыган, составленные с натуры в Крыму в первой половине XIX века профессиональным европейским ученым-этнографом.

Первое упоминание Кизеветтера о крымскотатарском оркестре помещено в разделе “Празднование татарской свадьбы в Крыму”, где речь идет о приглашении гостей женихом на свадьбу:

“Жених, облаченный в длинный кафтан, меховую шапку и красный шарф, в сопровождении двух своих друзей, приглашает гостей, громозвучно поддерживаемый при этом идущим впереди хором и музыкальным аккомпанементом” [18, с.50].

О встрече гостей он пишет так:

“В дни празднования свадьбы гости прибывают, по своему усмотрению, несколькими днями раньше или позже, а музыканты встречают их более или менее громкой музыкой, в зависимости от ранга и положения гостя”. [18, с.52].

Вот, что пишет он о сопровождении некоторых вещей из приданного невесты в дом жениха:

“Подвенечный убор провозят по городу и два парня громкой игрой на свирелях возвещают о его приближении. Некоторые татары, сопровождаемые капельмейстером в длинном, подпоясанном красным шарфом кафтане, на котором висит деревянная сабля, показывают это всем, танцуют и прыгая. Голова капельмейстера покрыта остроконечной шапкой, украшенной разноцветной бумагой и сусальным золотом. Жезлом в руке он руководит и поддерживает энтузиазм следующей за ним группы музыкантов. Верблюды, навьюченные дорожными сумками, бочками и бурдюками, а также заколотыми овцами, возвышаясь над различными группами фигур в этой процессии, вышагивает, сопровождаемый музицирующими цыганами, пытающихся привлечь внимание толпы искусной игрой на тамбуринах... За оркестром следуют украшенный

зеленью и цветами верблюду и лошадь, а на длинных шестах несут наряды и платки, присуждаемых тем, кто одержит победу в состязаниях по борьбе и на скачках” [18, с.54].

В тексте, который сопровождает художественную работу “Борцовский поединок на татарской свадьбе” [18, с.57] он пишет: *“Жены и дочери татар не имеют права присоединяться к публике. Полностью скрывшись под головными покрывалами, они наблюдают за этими состязаниями издалека с крыши своих домов или с пристроенной трибуны. Только цыганки, не соблюдающие законов Магомета, смешиваются с группами идущих, продавая еду и напитки” [18, с.56].* На этой работе кроме цыганского оркестра из девяти человек на переднем плане он очень удачно изобразил еще двух цыган и двух цыганок. Одна из них, та, что постарше, героиня его же рисунка “Хозяйка харчевни”, а другая, молодая девушка, фигурантка его картины “Цыганская девушка готовит любовный напиток”.

Вот, что пишет Абдулла-ага, это имя Вильгельм Кизеветтер принял вместе с исламом, как его приглашали на свадьбу к крымскотатарскому князю Махмуду:

“... То, что я получил приглашение на свадьбу не могло остаться для них тайной, так как вчера перед моим домом в моей комнате группа музыкантов-цыган устроила принятую в подобных случаях музыкальную кутерьму, сотрясающую воздухом всей округе...” [18, с. 60]. Далее он красочно описывает оркестр, встречающий гостей на свадьбе: “... Двор тянется до сада с густой листвой, в котором растут фрукты и цветы и перед которым расположилось многоголовое музицирующее чудовище, с ужасным шумом возвещающее о прибытии каждого гостя” [18, с.62].

Крымские цыгане в крымскотатарской среде брали на себя и функцию развлечения гостей танцами, что не могли согласно внутренним исламским устоям делать последние; об этом Кизеветтер пишет так:

“... У меня погасла трубка, когда появилась молоденькая цыганка, и, развлекая нас, начала танец, в котором мастерски изображала различные страсти. Начав с татарского танца, во время которого она поднимала руки и сгибала кисти, наклоняла голову в сторону, поворачивала стопы внутрь, делала легкие телодвижения и нежно поглядывала лукавыми глазами, потом плясунья проявляла все более пылкие чувства цыганки: пламя любви, бурную страсть, печаль и страх отвергнутой любви, неистовое мщение, пока, наконец, в отчаянии ревности не опустилась с распуценными, развеваящимися

волосами в изнеможении на пол. И только серебряные монеты, которые ей со всех сторон бросали в знак одобрения, заставили ее подняться”. [18, с.64]

Далее:

“Два татарина (цыгана, что можно уяснить далее из текста Кизиветтере – И. З.) тоже показали свое искусство – танцую, они пытались дразнить друг дружку, внезапно намазать лицо соперника ваксой, устраивая по отношению друг к другу также иные озорные проделки. Другой артист заставлял двух марионеток танцевать движением пальцев одной руки, к которой было привязано множество нитей. Они танцевали на веревке, кланялись друг другу или обнимались, пинали одна другую и, дурачась подобным образом, очень веселили почтенную публику (по-видимому это известный на Востоке театр теней и марионеток “Карагёз” – И.З.) [18, с.66].

И еще об цыганском оркестре:

“...когда появилась депутация от музыкальной группы. Капельмейстер шёл впереди и нес украшенную вырезанными зелеными бумажными листьями и сусальным золотом пирамиду, в которую он собирал вспоможение для своего персонала. Четыре свирельщика, сопровождавшие его, наигрывали пронзительную и удобнопонятную мелодию, чем выражали свои ожидания и пожелания гостю, к которому это относилось, и исполнение их было так проникновенно, что некоторые из присутствующих, растроганные и потрясенные, бросали в пирамиду золотой. Я не ожидал, что цыганская музыка вознаграждается столь щедро. Но все же не это послужило причиной тому, что на следующий день я, собственной персоной, бил в турецкий барабан в гареме княжеской невесты, так как гонорара за свою работу я не получал, а делал это для того, чтобы под прикрытием инструмента продолжить свои этнографические исследования в женских покоях. По возвращению из поместья жениха, где я не хотел дожидаться окончания многодневных празднеств, к мне пришел цыган-баимачник и сказал, что он не может в ближайшие дни доставить сапоги, которые я прислал ему для починки, потому что он должен бить в турецкий барабан в предпокоях гарема, где будет находиться княжеская невеста с приглашенными ею девушками и где будут танцы и другие свадебные увеселения. Я предложил ему на некоторое время заменить его в качестве музыканта, против чего он не возражал, поскольку предложил ему за это подарок, а цыган способен на все хорошее и плохое, если видит в этом для себя выгоду.

На следующий день я смешал темную охру и кассельскую умбру с яичным белком и сахаром, выкрасил этой смесью себе лицо и руки, так как, если я хотел иметь доступ в гарем, мне нужно было стать смуглым грязным цыганом.

Как татарину, мне это было непозволительно... Перед домохвосты я получил от башибашки турецкий барабан и с этим документом на животе, никем не остановленный, добрался до женской половины.

Здесь я был в обществе девяти цыган, из которых двое были танцорами, а остальные – музыкантами (т. е. те два танцора, о которых шла речь выше, как о татарах – И.З.)” [18, с.66-68].

Далее этнограф приводит полный на то время состав крымскотатарско-цыганского свадебного оркестра:

“Музыка исполнялась на трех свирелях (зурнах и боразане – И. З.), двух скрипках (кемане – И.З.), одном тамбурине (даре – И. З.), одном маленьком двойном турецком барабане (думбелек – И. З.) и на одном большом (давул – И.З.). Что касается произведения, которое мы собирались исполнять, то предварительно мы ничего не согласовывали, а каждый, как только музыка начиналась, играл в свое удовольствие, так, что из этого всегда выходило нечто оригинальное. (Точно также крымскотатарские свадебные музыканты поступали вплоть до 1970-х гг. – И.З.). Удары моего турецкого барабана производили положительный эффект, в какой бы момент они не раздавались” [18, с.70].

Очень метко этнограф подмечает место цыган в жизни крымских татар:

“... Татары, как магометане, верят в неизбежность судьбы. В большинстве жизненных обстоятельств они высказывают серьезность и сдержанность и считают внешние проявления душевного волнения слабостью.

Музыку и танцы на этом основании они представляют исполнять цыганам, которые в большом количестве живут среди них и переняли татарскую манеру одеваться, а также прочие нравы и обычаи. Редко кода шумной цыганской музыке в кофейне удастся склонить татар, кто помоложек танцу, хотя музыканты тогда сами пускаются вместе с ними в пляс, держа в руках свои инструменты. Танец заключается в изящных и комических телодвижениях и позах, которые исполняются вначале медленно и размеренно, постепенно же становятся быстрее и зажигательней. Когда музыканты сами становятся веселее, а при их пылкой натуре они легко входят в раж,

то они свое исполнение сопровождают пением, которое вскоре переходит в дикий крик, так что в татарской кофеечке зачастую бывает довольно оживленно” [18, с.81-82].

Далее Кизеветтер дает ценные этнографические материалы о других профессиях крымскотатарских цыган, и, в частности, занятиях их женщин и девушек, но рамки данной статьи к сожалению не могут вместить все, а это должно стать темой, для отдельной научной статьи.

Густав Иванович Раде – естествоиспытатель, директор Кавказского музея и Тифлисской (Тбилисской) публичной библиотеки посетил Крым в начале 1850-х годов и составил одно из первых систематических описаний особенностей уклада жизни, традиционной культуры и фольклора крымских татар и крымскотатарских цыган. Он также подмечает усилившееся влияние европейской культуры на быт и культуру крымских татар и цыган. В этой связи имеет смысл привести выдержку из его статьи “Крымские татары”:

“... часто цыгане играют для них (крымских татар – И. З.) искаженные польки и вальсы, а татарские пастухи, бывшие в частых сношениях с веселыми малороссиянами, пускаются отплясывать любимого казачка. Мелодия их песен несколько живее и в размерах короче; но все-таки песни обыкновенно медленны и однообразны. Музыка у них иногда встречается без пения и танцев, и тогда отличительную черту ее составляет то, что главным инструментом служит большой барабан (давул – И. З.), а если его нет – тамбурин (даре – И. З.). Кочующие (в сезон свадеб в Крыму из деревни в деревню – И. З.) цыгане, являются обыкновенными музыкантами (крымских – И. З.) татар; скрипач всегда непременно цыган (это говорит о том, что в крымскотатарских деревнях, особенно степных были уже и свои местные музыканты играющие на даре (тамбурин), так как свои народные вокальные импровизации типа частушек “чин”¹⁰. Полный оркестр состоит из четырех человек: один играет на скрипке, другой на дудке или кларнете (кстати, это первое упоминание использования у крымских татар этого инструмента – И.З.), третий бьет в бубен, а четвертый – в большой барабан; если же такого не случится, то по большей части бывает две скрипки. Скрипки эти трехструнные, и звук их чрезвычайно резок; во время игры их упи-

¹⁰ (букв – “правда откровения”) они на увеселениях исполняли под аккомпанемент даре в музыкальном размере ритма 7/8, и следовательно не очень состоятельные селяне нанимали на свои торжества одного лишь скрипача, которому ассистировали местные дареджи-татары.

рают не подбородок, а на колено, и играют на них смычком собственного изделия. Сперва, начинают скрипки, потом вступает кларнет, а затем уже пронзительные звуки этих двух инструментов смягчаются шумом тамбурина и барабана...” [19, с.243].

На фамилии Радзе заканчивается круг путешественников, свидетелей и очевидцев, посещавших Крым с XV по XIX вв., останавливавших свое внимание на жизни, быте, культуре, музыке крымскотатарских цыган и крымских татар, этнической группой этноса которых вследствие длительных этнических и ассимиляционных процессов они сегодня являются.

Источники и литература

1. *Барбара Иософато*. Путешествие в Тану. Хрестоматия по этнической истории и традиционной культурестарожильческогонаселения Крыма. Часть первая. Мусульмане крымские татары, крымские цыгане/ред.-сост. М. Араджиони, А. Герцен – Симферополь, 2004.

2. Греки в истории Крыма. Краткий биографический справочник – Симферополь, 1998.

3. *Yücel Öz türk*. Osmanlı hakimiyetinde Kefe 1475-1600. *Yücel Öz türk*. Kultur Bakanligi – Ankara, 2000.

4. *Гордливский В.* Избранные сочинения. Т. IV. – М., 1968.

5. Етнічні спільноти України. Довідник. – К., 2001.

6. *Биарсланов Мурат бей*. Выписки из кадиаскерского сака (книги) 1017 – 1022 гг. хиджры (1608/9 – 1613 гг.). // Хрестоматия по этнической истории и традиционной культурестарожильческогонаселения Крыма. Ч. первая. – Симферополь: “Таврия-плюс”, 2004.

7. *Броневский Мартин*. Описание Татари. // Хрестоматия по этнической истории и традиционной культурестарожильческогонаселения Крыма. Ч. первая. – Симферополь: “Таврия-плюс”, 2004.

8. Книга путешествия Турецкий автор Эвлия Челеби о Крыме (1666–1667 гг.). Перевод и комментарии Е. Бахревского. Симферополь, 1999.

9. Дасколи Эмидио Доротелли. Описание Черного моря и Татари. // Хрестоматия по этнической истории и традиционной культурестарожильческогонаселения Крыма. Ч. Первая. – Симферополь: Таврия-плюс, 2004.

10. *Клеemann Н. Э.* Клееманово путешествие из Вены в Белград и Новую Килию, також в земли буджакских и ногайских татар и во весь Крым... в 1768, 1769 и 1770 годах с приобщением описания достопамятностей крымских. // Хрестоматия по этнической истории и традиционной культурестарожильческогонаселения Крыма. Ч. Первая. – Симферополь: Таврия-плюс, 2004.

11. *Араджioni М.* Крымские цыгане. // Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре старожильческого населения Крыма. Ч. Первая. – Симферополь “Таврия-плюс”. 2004.

12. Административно-территориальные преобразования в Крыму. 1783-1998 гг. Справочник. – Симферополь, 1999.

13. *Паллас Петр Симон.* Общие замечания о полуострове Крыме. О жителях полуострова // Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре старожильческого населения Крыма. Ч. Первая. – Симферополь “Таврия-плюс”, 2004.

14. *Лаишков Ф.Ф.* Шагин-Гирей последний крымский хан. Исторический очерк. – Симферополь, 1991.

15. *Холдернес Мэри.* Замечания о крымских татарах. // Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре старожильческого населения Крыма. Ч. Первая. – Симферополь “Таврия-плюс”, 2004.

16. *Дмитриевский Михаил.* Картина Крыма или краткое описание татар и других народов в Таврии живущих. // Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре старожильческого населения Крыма. Ч. Первая. – Симферополь “Таврия-плюс”, 2004.

17. *Пасек Т.* Увеселения обычаи татарок. // Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре старожильческого населения Крыма. Ч. Первая. – Симферополь “Таврия-плюс”, 2004.

18. *Каульбах Б., Теймайтер Э.* Художники этнограф Вильгельм Кизеветтер (1811 – 1865) в Крыму. – К., 2005.

19. *Раде Густав.* Крымские татары. // Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре старожильческого населения Крыма. Ч. Первая. – Симферополь: “Таврия-плюс” 2004.

20. *Меммиш. Р.* Забытое племя. // Kasavet. – Симферополь, 25/1. 1996.

Заатов Исмет. Кримськотатарські цигани “чингелер” очами мандрівників XVI– XIX ст. в контексті еволюції кримськотатарської народної музики

В статті зазначається, що в досліджуваний період на Кримському півострові традиційно найкращими музикантами були кримськотатарські цигани – мусульмани. Найбільше циган мешкало в Гезлеве та Кефе – османсько-татарських портах Криму, куди вони могли прибувати морським шляхом з Османської імперії. Зазначено наявність в описах мандрівників згадок про кілька підгруп циган на півострові та їхні етнокультурні відмінності.

Здійснено джерелознавчий аналіз серії графічних робіт з натури (1837 р.) французького художника Раффе, 11 з яких зображували сцени з життя кримських циган, зокрема три кримськотатарсько-циганські оркестри.

Zaaton Ismet. Крымскотатарские цыгане “чингелер” в описаниях путешественников XVI – XIX веков в контексте эволюции крымскотатарской народной музыки

В статье указывается, что в исследуемый период на Крымском полуострове традиционно лучшими музыкантами были крымскотатарские цыгане-мусульмане. Много цыган проживало в Гезлефе и Кефе – османско-татарских портах Крыма, они могли туда прибыть морским путем из Оманской империи. Приведены зафиксированные в описаниях путешественников данные о существовании на полуострове этнокультурных отличий среди нескольких подгрупп цыган Крыма.

Zaaton Ismet. The Crimean Tatar Romanies “chingeler” in travellers’ impressions of the 16th – 19th centuries in a context of Crimean Tatar folk music evolution

The article states that during this period the best musicians on the Crimean peninsula were Crimean and Tatar Romanies-Moslems. Most Romanies lived in Gezleve and Keefe – Osman and Tatar ports of Crimea, where they could arrive by marine way from the Ottoman Empire. Travelers’ descriptions contain recollections about a few Romanies sub-groups on a peninsula, and their ethnical and cultural differences.

The source analysis of series of French artist Raffet’s nature graphic works (1837) has been carried out, 11 of these pictures represented scenes of life of Crimea Romanies, for example three Roma orchestras.

Исмет Заатов (*Симферополь, Украина*)

ПУБЛИКАЦИЯ ВАДЖИП ОДЖА “МАТЕРИАЛЫ ПО ЭТНОГРАФИИ И ИСТОРИИ КРЫМСКИХ ЦЫГАН”

В начале марта 2008 года во время работы в картотеке Республиканской крымскотатарской библиотеки (далее РКБ) имени И. Гаспринского мое внимание привлекло название статьи в фильмокопии выходявшего в 1920–1930-е гг. в Симферополе на арабском шрифте крымскотатарского научно-публицистического журнала “Иллери” (“Вперед” – *И. З.*) за 1928 год в номере 6 под названием “Къырым чингенелери этнография ве тарихындан материаллар” (транслитерированное на кириллицу название статьи), что в переводе означает “Материалы по этнографии и истории крымских цыган”. Автором статьи является Ваджип оджа – учитель Ваджип.

После непродолжительных изысканий мне удалось выяснить, что это единственная в истории крымскотатарской науки додепортационного периода статья о крымскотатарских цыганах, написанная представителем этнографической группы крымскотатарского народа крымскотатарских цыган-*чингенелер* (крымскотатарский экзоэтноним) – *урмачельлер* (крымскотатаро-цыганский эндоэтноним).

О Ваджип одже, к сожалению, за столь короткий отрезок времени не удалось собрать абсолютно никаких дополнительных сведений, кроме тех, которые содержатся в статье. Известно, что на момент написания статьи автору было 54 года, что происходил он из рода Кокрексиз (безгрудый – кр.т. – *И. З.*) маале (квартала – *И. З.*) Баба Курт (буквально отец волк – в данном случае главный, вождь с кр.т. – *И. З.*) предместья г. Бахчисарая – Салачик (н. Староселье – *И. З.*), который с XVIII века населяли исключительно крымскотатарские цыгане *чингенелер*.

Приведем перевод, не изменяя стиля автора дословно, по возможности прокомментировав основные интересные с исторической и этнографической точки зрения части статьи Ваджип оджа, любезно транслитерированной со старокрымскотатарского арабского шрифта на кириллицу заведующей

архивно-рукописного отдела РКБ им. Гаспринского в г. Симферополе
Медине:

“В 22 номере газеты “Ени дюнья”¹ вышедшей 24 января этого года (1928 г.) в заглавной статье “Кто мы?” я обратился с просьбой к товарищам увлекающимся историей за помощью с подборкой материалов об происхождении, формировании и истории народов (так у автора – И. З.) ставших известными под именем “Чингене”. Товарищ Акъчокраклы О.² опубликовал в 3-4 номере журнала “Илери” (за 1928 г. – И. З.) свою статью, в которой он привел достоверные исторические материалы и факты.

Я как выросший из среды своего народа публикуя на страницах журнала “Илери” сведения которые мне удалось собрать касательно нашей истории, а еще вернее прихода и поселения цыганского народа в Крыму, о его жизни, быте, обычаях, о его сегодняшнем состоянии, посчитал нужным ознакомить с этой темой тех кому она безразлична и интересна.

Моя бабушка (Эйтигиль) умершая 24 марта 1883 года достигнув возраста 115 лет при жизни рассказывала нам сказку³.

Бабушка Эйтигиль родилась в 1768 году в шалаше⁴ Кокрексиз Сулеймана, квартала Баба Къурт.

В дни кончины этой моей бабушки мне было 9 лет, и я учился в школе предместья Бахчисарая-Салачика⁵.

Отец бабушки Этигиль дед Сулейман из рода Кокрексиз был старше своей дочери на 35 лет (т.е. 1733 года рождения – И. З.).

Бабушка Эйтигиль со смуглым с оспинками лицом, среднего роста с пронзительным голосом! Была человеком никогда не отступавшим назад. Хотя она и была неграмотной, но никогда не забывала увиденное и услышанное.

Ее одежда – алая рубаха, цветастый с короткими рукавами кафтан, алые шаровары, желтые туфли, высокие с мягкой подошвой сапожки из мягкого желтого сафьяна, в уши вдевала большие серебряные серьги-кольца, с головы никогда не снимала белую накидку. Общество прислушивалось к ее слову, на некоторых

¹ общекрымская кр.т. газета “Новый мир”, выходившая в додепортационном Крыму – И. З.

² Осман Нури Акъчокраклы – выдающийся крымскотатарский ученый-востоковед – соратник академика А. Крымского – И. З.

³ (здесь кр.т. слово “масал” – “сказка” следует воспринимать как термин “историю” – И. З.).

⁴ кр.т. “чалаш” – от “чалмак” косить – буквально легкое летнее временное строение из накошенной растительности, в данном случае чалаш – это дом, – большое родовое гнездище у кр.т. цыган – И.З.

⁵ Салачикъ – сельцо с кр.т. от “сала” – село, производное от кр.т. глагола “салмакъ” – ставить, возводить, строить – И. З.

сборах прикрикнув, она не раз заставляла всех присутствующих остановиться и обратить внимание на нее.

Она говорила, что сказанные нам ею слова, это нужные слова и принесут нам в нашей жизни пользу и всегда призывала нас идти по пути знаний и просвещения. Хочу сразу оговориться, что инициатором получения мною образования была именно бабушка.

На наши расспросы о том, каким образом цыгане прибыли и поселились в Крыму, бабушка Эйтигиль отвечала: “Сынок, мы народ, прибывший из Индии, так слышали мы от отцов наших”.

Впрочем, такие же мысли о нас высказывают сегодня и ученые-историки. И еще одно, на что следует обратить внимание – в таких кварталах Бахчисарая, как Аккаши, Салачик проживающие там женщины-цыганки когда зовут друг друга издали обращаются одна к другой «Ары, ары!».

Вернемся снова к бабушкину рассказу. Она говорила: “Когда мурзы забрали Крым у хана и отдали его Екатерине, я была 12-летним ребенком”. Екатерина (императрица Екатерина II – И. З.) сама приехала в Бахчисарай. Я ее своими глазами видела. Мы тогда были народом, сидевшим у своих дверей, сложивши руки. В Крыму всех разделили по родам. Нас же записали под именем “Чиган”. Вот так мы с этим именем и остались”.

Наш народ “элекчи” (ситочки – И. З.), когда впервые переехали в Крым, поселились в квартале Салачик, в Бахчисарае.

В то время в Салачике никакого народа не было.⁶

Наши прадеды жили, вначале составляя единую общину из семи шалашей (родовых фамилий – И. З.). Их звали: 1 – Сулейман Кокрекисиз къартбабай (дед – И. З.), Джангъар карт – (старец Джангъар – И. З.), 3 – Осман Къулулу, 4 – Батыр акъай, в 7 шалаше был Делькъарт. Кокрекисиз считался для всех головою. Они жили очень бедно. Мастеря перед своими шалашами такие вещи как сито, решето, дабла⁷, они зарабатывали себе на жизнь. В один из дней к ним пожаловал

⁶ у Эвли Челеби посетившего в 1666 г. – 1667 гг. неоднократно Салачик – И. З. [2, с. 38-39] показано, что в Салачике 5 заселенных кварталов и одно медресе хана Менгли Герая, а также множество комнат в пещерах под скалами, в которых в июне очень холодно, а в зимние дни очень тепло. Почему то о том, кто проживал в этих комнатах пещерах он не упоминал. Возможно что они тогда и пустовали. По мнению автора этого комментария комнаты в пещерах были ранее сооружены населены греками христианами бежавшими из Кападокии и Амасьи – малоазиатской территории Византии, когда в империи развернулось иконоборческое движение. Затем по видимому монахи переселились в отстроенные ими дома в находящемся выше по ущелью Мариамполе, ставшим в то время центром христианства в Крыму. Освободившееся после них “пещерное жильё” заняли прибывающие в Бахчисарай чингенелер-цыгане.

⁷ здесь это может быть либо музыкальный ударный инструмент типа тамбурина – “даре”, либо круглый деревянный с невысоким бортиком поднос – И. З.

хан (?) (так в оригинале текста – И. З.) – “Добро пожаловать, общество, я принимаю вас в свое подданство, но и вы пойдете в мечеть” – сказал он, на что они также сказали: “очень хорошо”. Вот так, прожив около пятидесяти лет в шалашах, затем потихоньку, потихоньку они начали строить дома из кирпича (саманный кирпич – И. З.) и четена (читлеук – плетенные стены из веток, обмазанные глиной – И. З.). Очень бедные обосновались в пещерах под скалами. Вот таким образом обосновавшись, далее они отатарившись, свою татарскую (так в тексте оригинала – И. З.) жизнь они приспособили под татарский народ.

Если брать во внимание их повседневную жизнь: как только придет лето, они брали по одной лошади, впрягали их в крытые двухколесные повозки. Конская сбруя была из шерстяных волосяных веревок⁸. Сзади повозки они укладывали ободы (для изготовления сит – И. З.), досчатую дранку, одно старое одеяло, одну подушку, один матрац, одну миску, одну-две ложки и один небольшой чугунный казанок. Загрузив таким образом марбу жена зажав зубами мундштук трубки усаживалась в передней части арбы, а муж взяв уздечку в руки шел рядом с головой лошади. Он никогда не садился в арбу. Вот так уходя прямо к степным ногаям, на протяжении всего лета они мастерили нужные им сита, медную посуду, работали до конечных чисел августа. За изготовленные сита, отремонтированную посуду они получали зерно, количество которого равнялось вместимости этой посуды. А жены тем временем обходили дома в селах, выпросив в домах къатыкъ (кислое молоко – И. З.), молоко, масло и другие продукты, вечером пекли в огне хлебцы из теста, замешанного на топленом масле, варили свадебный суп, поужинав они завернувшись в старое одеяло ложились спать на повозку или на землю под ней.

С наступлением сентября, погрузив все собранные ими продукты на арендованную для этого повозку они держали путь прямо на Бахчисарай, привезя все это в Салачик начинали готовиться к зимней жизни.

Пища, которую этот народ употреблял истари: омач (жидкая подсоленная похлебка заправленная тертой мукой и маслом – И. З.), малай буламыгъ (кукурузная похлебка болтушка – И. З.), один день в неделю кыйгъача (жаренные в масле или бараньем жиру ромбы и треугольники толщиной в 5-6 мм. из раскатанного теста, замешанного на топленом масле из пшеничной муки – И. З.), один день в месяц ели мясо.

Их одежда: у женщин – алая рубаха, красноватых оттенков кафтан, шаровары с альми штанинами, на ногах красные сафьяновые туфли с плоскими низкими каблучками, в ушах длинные висюльчатые серьги.

У вышедших за муж женщин во рту постоянно находилась трубка с длинным мундштуком, набитая казакским табаком (махоркой – И. З.), одежда мужчин:

⁸ по-видимому, чтобы отгонять ядовитых пауков каракуртови тарантулов а так же змей во время ночевки в открытом поле – И. З.

льняная тканая рубаха, камзол с короткими рукавами, штаны из китайки, жилет без пуговиц, на ногах были туфли из красного сафьяна.

До этого места я пересказывал, сказанное бабушкой Эйтигиль. После этого немного добавлю то, что видел и знаю я сам. Еще до недавнего времени у народа цыган обычаи, связанные с обручением и свадьбой были такими. Например: Сватовство девушки: стороне девушки со стороны парня посылали несколько серебряных монет, завязанных в один из узлов алого платка; со стороны девушки на сторону парня посылался завернутый во что-нибудь алый платок. Обычай помолвки: со стороны парня на сторону девушки направлялась процессия сватов из трех-пяти человек. К примеру – должна состояться помолвка сына Къуртборы уста (мастера – И. З.) Борахъя с дочерью Къуртболата – Кокмен. Сваты, пришедшие со стороны парня хвалят молодца такими словами: – Молодец, так молодец! Смушковая шапка стоит в один палец вверх черного чуба на его голове, резная трубка во рту, с пояса свисают концы его ремня, черные сапоги играют блеском на его ногах. Сам же он виртуозный музыкант-флейтист, отец его и дед – сын ситочника – сына ситочника. Давай-ка, Къуртболат... говорили. Давай совершим это добро.

Будущие сватья также:

– Очень хорошо, очень хорошо.

Сваты со стороны девушки также начинают хвалить девушку:

– А девица та, девица! Братья, то как она держит переметную сумку, как палку держит, как село по домам обходит, как за раз девять заборов перепрыгивает, как защищает себя, обходя одно село за другим, такая это девица, что из дома, в котором мука не водится, сдобное тесто выносит. Такую девицу, если весь Крым на коне объедешь, – не найдешь. Этими словами они и заканчивают.

После этого они приступают к обсуждению, кто сколько дает, и кто сколько возьмет, т. е. о проблеме калыма (выкупа за невесту – И. З.).

Если сельчанин беден, то от него для стороны невесты к свадьбе испрашивают следующие вещи: “один казан, одну миску, одну подставку для казана (не беда, даже если без одной ножки), 4 окъкъа (приблизительно около 6 кг. – И. З.), толченого проса, один фунт масла, 3 рубля 50 коп. денег, больше ничего нет” (в тексте это подано в виде рифмованной скороговорки-куплета – И. З.).

Если жених побогаче, то с его стороны испрашивается: одна туша мяса, 6 окъкъа (около 9 килограммов – И. З.) толченого проса, 4 фунта сахара, 2 фунта кофе, один ансамбль музыкантов, 3 рубля 50 коп. денег. Невесте для наряда рубаху из однотонного алого казмира, алый казмировый кафтан, алые шаровары, одну пару алых сафьяновых сапожек. Алую накидку-покрывало, для лица невесты, алую занавесь⁹, одну пару серег из черненого серебра, серебряный пояс с пряжкой в виде миндала.

⁹ “перде” – занавесь, которой закрывали уголки комнаты, за которой невеста ожидала жениха после свадьбы – И. З.

Свадебный наряд жениха:

Штаны из китайки, чёрные сапоги, красная черкеска, смушковая шапка. Если более или менее богатый пошьёт себе комплект свадебной одежды, то одевали его впоследствии самое малое пятнадцать-двадцать будущих женихов. После нескольких дней ношения костюм возвращался человеку, у которого он был позаимствован. Точно так же одалживались и наряды невест.

Свадебные обычаи:

Невеста приезжала в дом жениха на двухколёсной крытой арбе. Процессия сватов шла пешком. Со стороны невесты в виде приданого приносились алых тонов матрац, подушка, одеяло и оговоренные во время помолвки другие вещи. Музыканты приглашались из своей среды. Угощение подавалось в меру. Специальный диалект татарского языка, который выработался в течение веков в их среде, их бедность и безграмотность, а если заходить далее, то отсталость и бескультурность, их некоторые отрицательные качества стали причиной придумывания в старые времена различных смешных и насмешливых слов в их адрес со стороны татарской буржуазии, знати и дворянства.

Например, чтобы показать диалект чингене в смешливой форме, приводится такой диалог: со стороны (далее в статье приводятся материалы, представляющие интерес также для филологов-тюркологов и этнолингвистов – И. З.):

С порога пещеры одна женщина кричит находящейся вдалеке другой женщине:

– *Ари, ари!* (обращение цыганский женщин друг к другу – И. З.)

– *Не айтасынь?* (Что ты говоришь?)

– *Анань чагъырий!* (Твоя мама зовет!)

– *Мени насайджакъ?* (А, на что я ей?)

– *Къатыкъ алдыраджакъ!* (Пошлет тебя за простоквашей!)

– *Оны насайджакъ?* (А она ей, на что?)

– *Макъарына пишириджек* (Макаронны будетварить)

– *Айданда макъарына, домбалда макъарына деп секирип ойнай ве къатыкъ алмая чапа* (Покрикивая: “Из месяца в месяц макаронны и в веселье – макаронны”, – играя и подпрыгивая, бежит за простоквашей¹⁰).

Двое при встрече спрашивают друг у друга:

– *Айлян, кайда варисин?* (Куда идешь, молодец?)

– *Акъамнаргъа, бабамнаргъа,* (к братьям, к отцам)

Снова:

– *Вай, вай, къутсыз, насайсынь?* (в крымскотатарском горно-городском диалекте звучит “напайсынь?” – И. З.). *Яхиысыньмы?* (Все ли у тебя хорошо?).

¹⁰ (здесь и далее Ваджип оджа приводит не самые удачные лексические примеры, некоторые обороты и фразы которых не переводимы на русский язык. – И.З.)

– *Шукюр кърдашым, сен яхиысынъмы, акъамнар* (в крымскотатарском степном диалекте – акъамлар – И. З.), *дадамнар яхиылармы* (Благодарствую братец, все ли хорошо у тебя, у братьев, у родителей)

Когда цыган попадал в трудное положение, не-цыгане заставляли его божиться такими словами:

“*Олан, айт: таш къорадан атлайым, чингене болсам патлайым!*” – (“Говори парень: перепрыгну через каменный забор, да пусть, я лопну если я цыган”).

Дети татарской буржуазии при встрече с цыганскими детьми забавлялись, произнося следующие слова:

“*Чингене джурт, аркъасы бит, бир къуман сув, аркъасын джув!*” (“бежит цыган, спина во вшах, возьми кувшин воды, спину помой!”) Опять в один из дней некий сказал:

– *Акъам анав тавда бинъ боры корьдим* (Брат, я в том лесу видел тысячу волков).

– *Айды къутсуз, бинъ боры бир ерде олмаз* (Да ну, несчастный, тысячу волков в одном месте не могут быть).

– *Айса акъам беи юз бар еди* (ну тогда их было пятьсот).

– *Ёкъ о да олмаз* (Нет, и этого не может быть).

– *Асили яваи-яваи беи борюге тюшюрген* (Постепенно он снизил настоящую цифру до пяти).

– *О да олмаз* (И этого не может быть).

Дегенлер (говорили)

– *Айса бильмем акъам, корьгеним я къара тавукъ эди, я да къыл аркъан эди, деп токътагъан* (“Ну тогда, не знаю, брат, то, что я видел, было или же черной курицей, или же волосяной аркан”).

Забавлялись, пугая цыганских детей: “*Вай къаутсыз къач! Къампалы дереден чанталы казакъ чыкъай!*” (“Ой, несчастный, беги! Из ущелья Кампалы выходит русский солдат с ранцем!”).

Вот еще одни слова, выдуманные с целью показа взглядов на жизнь и идеологию цыган.

Отец наставляет сына:

“*Адам оладжакъ исень, ал кеманени, кир къобая, джудам оладжакъ исень ал Антиек, кит оджая!*” (“Если хочешь стать человеком, бери скрипку, входи в пещеру¹¹, а если не хочешь им стать, то бери “причиндалы”, иди к учителю (букв учиться в школу – И. З.).

Теми непристойными словами и выражениями, которые говорятся в адрес музыкантов, играющих на свадьбах и попойках, приводя их здесь, пачкать бумагу я не пожелал.

¹¹ Пещеры Салачика с их великолепной акустикой и вправду являлись своеобразной мини-консерваториями где обучалось музыкальному мастерству не одно поколение бахчисарайских народных крымскотатарских музыкантов – И. З.

Имена у цыганского народа:

У женщин: Эйтигиль, Кокмен, Алтын, Гулюмхан, Къара къыз, Чорабай, Джумази и так далее.

*Мужские имена: Къуртали, Къуртборы, Къуртасан, Къуртмемет, Борыасан, Борыали, Къуртболат, Къуртакъай, Борангъазы, Джорман, Къуртназар, Мемши...*¹²

В старую эпоху счет деньгам был следующим: (его называют петачным счетом).

Ярым шах (1/4 капик) (Пол шаха – 1/4 копейки), бир шах (1/2 капик) (один шах – 1/2 копейки), эки шах (1 капик) – (два шаха – 1 копейка), дёрт шах (2 капик) – (четыре шаха – 2 копейки), бир петакъ (1, 1/2 капик) – (один петак – 1, 1/2 копейки), эки петакъ (3 капик), (два петака – 3 копейки), он шах (5 капик), – (десять шахов – 5 копеек), бир секизлик (10 капик) – (один восмерик – 10 копеек), бир он экилик (15 капик), – (одна двенадцатка – 15 копеек), эки секизлик яхут бир оналтылык (20 капик) – (два восьмерика или один шестнадцатирик – 20 копеек), бир черпетакъ (25 капик) – (один одночетвертинный – 25 копеек), бир йигирмибирлик (30 капик) – (один двадцатиоднёровичик – 30 копеек), бир ярымлыкъ (50 капик) – (один половинчатый – 50 копеек), бир учлюк (75 капик) – (один тройной – 75 копеек), бир кумюш (1 рубле) – (один серебрянник – 1 рубль), алтын пара – бир пал империял (5 рубле) – (золотая деньга – один целый империял – 5 рублей)¹³.

Литература – в народной литературе народа который сегодня называют татарские турки несомненно есть и созданные цыганами произведения. Не могут не встречаться сведения о некоторых из них и в исторических источниках.

К примеру – когда цыганский народ шел с Кавказа в Крым, то они проследовали через Тамань в Керчь. Там, когда погонщики верблюдов – джеджиликер (верблюжатники – И. З.), перевозили их в своих повозках то очень их притесняли. По этой причине появилась следующая песня:

Миндим деве маджарына, эндим Керчь базарына (Сел я на верблюжьё повозку, и слез с нее на Керченском базаре).

Джеджиликер къысмет олсун даим чуфут мезарына (Пусть судьбой верблюжатников всегда будет еврейское кладбище).

Керчьнинъ ёлы бек эниш, чалбаи бора нек эриш. (Керченская дорога очень широка, седоголовый вожак очень капризен).

¹² не переводя значения имен, хочу отметить архаичность вышеуказанных имен, в полной мере соответствующих крымскотатарским именам степных и предгорных регионов Крыма периода XVI–XVIII вв. – И.З.

¹³ (здесь по видимому имеет место условный зашифрованный крымскотатарскими цыганами петаковый-петакъ счет, для внутреннего употребления. Этот счет также использовался в жаргоне в крымскотатаро-говорящей уголовно-воровской среде, среди парикмахеров, часовщиков и сапожников)

Айгиди сени зальым Мемииш, джуртармысынъ чалбаиш бора (Ну-ка, погоняет злой Мемииш, угонишься ли седоголовый вожак)

Керчьнинъ ёлу къап-къара, девелер олур маскъара (Керченская дорога очень черна, верблюды будут посрамлены).

Айгиди санъа къаткъан ава, джуртамысынъ чалбаиш бора. (Ну-ка, поехали в зимнюю стужу угонишься ли седоголовый вожак).

Когда-то у деда (Джангъара) было 17 сыновей и одна дочь. И именем ее было (Къаракъыз) (имена даны в скобках в тексте оригинала – И. З.). Отец за сватал эту девушку, за парня, которого звали Къуртали. После этого отец девушки умер. Охваченная по этой причине горем девушка поет следующую песню:

Ай Къуртали, ай балам (Ой Къуртали, ой сынок).

Айида да къалды бабайым? (Куда подевался мой отец?)

Ибишимдайын орюльген (Тонко сплетенное)

Элеги къалгъан бабайым! (Сито осталось отца)

Сейданедайын тизильген (Ровно сложенное)

Чельтеги къалгъан бабайым! (Решето осталось отца)

Терен терен чылгъаларда (В глубоких, глубоких оврагах)

Териси къалгъан бабайым (Лежат останки отца)

Хан сарайгъа баркисиз (Возле Ханского дворца без хозяина)

Чалашы къалгъан бабайым! (Дом остался отца!)

Наргилеге беркисиз (Не забитая табаком)

Чубугъы къалгъан бабайым! (Трубка осталась отца!)

Амуры, балам, амуры (Ой дитя мое, ой дитя)

Къайда да къалдынъ къарт боры? (Где же ты пропал, старый вожак?)

Аджы алмадайын секерген (Подпрыгивавший, как горькое яблоко)

Чокучи къалгъан бабайым! (Остался молот отца!)

Огюздайын окюрген (Ревущий как вол)

Курюги къалгъан бабайым! (Мех остался отца!)

Как выясняется, не сдержавший слово о женитьбе Къуртали поёт девушке Къаракъыз следующую песню:

Ай Къаракъыз, Къаракъыз (Ой Къаракъыз, Къаракъыз)

Башынъ сачынъ тара къыз (Расчеши и уложи свои волосы, девушка)

Менден санъа файда ёкъ (Нет тебе от меня никакой пользы)

Вар къысметинъ ара къыз! (Иди ищи в другом месте свою судьбу девушка!)

... откъа январмы? (... горит ли в огне?)

Дженгесин алгъан онармы? (Будет ли счастлив женившийся на женестаршего брата?)

Дженгесин ташлап къыз алгъан (Бросивший жену брата и женившийся на молодой девушке)

Тан аткъанын туярмы? (Почувствует ли приход утренней зари?)

Ай арайман, арайман (Ох, ищу, я ищу)

Чельде биткен къурайман (Как высохший стебель, в степи я лежу)

Кельген кечкен ёлджыдан (У каждого проходящегопутника)
Къурталимы сорайман (Я спрашиваю о своем Къуртали)
Удеда Къудулы Османа также было несколькосыновей и одна единственная
дочь по имени Назлы.

Отец очень любил свою дочь. Он пел ей следующую песню:
Али яв, али яв, Али акъасы (Ай Али, ай Али, ай брат Али)
Тюйден паста пиширген Джумазие тотасы (Сварившая кашу из проса
сестра Джумазие).

Бегенмейип ашагъан Къуртий акъасы (Без удовольствиясъевший кашубрат
Къуртий)

Али яв, али яв, Али акъасы (Ай Али, ай Али, ай брат Али)

Папуч терлик кетирген Джумалы акъасы (Принесший тапочки и туфлибрат
Джумали)

Бегенмейип къайтаргъан Назлы тотасы (Вернувшаяих непонравившемуся
сестра Назлы)

Али яв, Али яв, Али акъасы (Ай Али, ай Али, ай брат Али)

Тойдан тойгъа джурьгюзген Къуртасан акъасы (Со свадьбы на свадьбу
ходящий брат Къуртасан)

Ойнатмайып къайтаргъан Боралы акъасы (Не давший ему станцевать на
свадьбе брат Боралы).

Есть еще несколько таких песен. Об этом в будущем будем писать еще.

Ваджип оджа

От редакции (Журнала “Илери” – И. 3.)

*“Несмотря на то, что в статье товарища Ваджипа о материалах по исто-
рии цыган допущено много серьезных ошибок, но так как она располагает
некоторыми этнографическими фактами, мы ее публикуем в журнале в ориги-
нале без каких-либо изменений.*

*Большинство песен и слов, показанных в статье автором как цыганские, на
самом деле не имеют к ним никакого отношения, равно как и показанные как
исторические песни также появились совсем недавно. Надеемся на написание
критических и наполненных более достоверными материалами статей”.*

При всей наивности и в некоторыхместах подтянутых умозаключений
бахчисарайскогошкольногоучителя Ваджипа эфенди, нужно отметить осо-
бую ценность его наблюдений, как представителя того этноса, о котором
он писал. Оставаясь единственным пока крымскотатарском цыганским
автором, писавшем о своих собратьях то, что знали его близкие и он сам.
Он локализуемкрымскотатарских цыган Бахчисарая в предместьеСалачик,
отмечая его как место, где они впервые поселились в этом городе и в квар-
тале Аккаш, хотя современный крымскотатарский автор Р. Мемеш
указывает еще на один квартал Бахчисарая – Кады-маале, где они проживали

до депортации [3, с.27], что говорит о их многочисленности в этом городе. Он выделяет семь первых основных кланов цыган в городе. Уникальны по хронологии воспоминания его бабушки. Очень ценны, с этнографический точки зрения, его сообщения об обрядах и видах деятельности, традиционных именах. Но особо следует выделить, по значимости, которую этот материал представляет для современных исследователей приведенную им систему т. наз. “петачного счета” – “петакъ эсабы”. Менее если не сказать, что совсем неудачны его опыты литературного анализа о чем довольно жестко говорится и в комментарии к статье редакции журнала “Илери”.

Как добавление к вышеприведенному в статье Ваджипа оджа этнографического материала, в котором коснулся крымскотатарско-цыганского арго-жаргона я приведу известный мне словарный запас терминов музыкально-цехового жаргона некогда крымскотатарско-цыганского, а теперь крымскотатарского цеха народных свадебных музыкантов, в качестве некоего этнолингвистического опыта.

В период с 1976 по 1990 годы включительно мне пришлось совмещать учебу основную деятельность с деятельностью музыканта-перкусиониста в лучших профессиональных коллективах крымскотатарских народных свадебных музыкантов. С 1976 по 1981 г. включительно проживая в местах депортации, я объездил весь Узбекистан с коллективом Нафе уста Ягъяева и с 1981 по 1990 г., проживая ужена родине в Крыму сначала с коллективом Рустем-уста Муратова, а затем с созданным мною составом и впоследствии завершая свою музыкальную карьеру, перейдя в “кампанию” (а именно так называют крымскотатарские народные свадебные музыканты свои ансамбли) Алима-уста Фармазона, играл почти на всех крымскотатарских свадьбах в Крымской, Херсонской, Запорожской областях, Краснодарском крае и Абхазской АССР. В 1984 г. один-единственный раз мне посчастливилось играть на свадьбе крымских цыган, имеющих по два имени – мусульманскому и христианскому – в г. Джанкое, но речь о них самих и об их свадебном обряде, это тема для отдельной статьи.

Владеть крымскотатарско-цыганской музыкально-свадебной терминологией престижно и считается обязательным для всех крымскотатарских народных свадебных музыкантов и по сей день.

Приведу крымскотатарско-цыганские фразы и термины, которыми обогатилась моя речь в процессе общения с моими товарищами по свадебно-музыкальному цеху. Хотя их следовало бы назвать наоборот цыгано-крымскотатарскими, так как их основу составляют, как раз, такие корни цыганских слов.

Привожу словарик из статьи Р. Мемиша:

Крымскотатаро-цыганский-русский:

Тухумлар – родня
Тухумлары – родственники
Дадай – отец
Про – старый
Пул – деньги
Девдай – очень большой, огромный
Зорлу – трудный, тяжелый
Хурда – измельченный, изломанный

цыганский:

тухум – родня
тухум – родня
дадо – отец
пхуро – старик
пхуло – золото
дев – бог
зурало – сильный
хурдо – мелкий

[3, с.25].

Первым из отечественных исследователей опубликовал перечень наиболее употребляемых крымскими цыганами слов с переводом Василий Кондараки в 1875 г. [4, с.79 – 80]. Приведу из его словаря термины, перекликающиеся со словами из крымскотатаро-цыганского арго музыкантов, как они сами себя называют *башавбеджилер* в обиходной речи:

**У Кондараки:
(башавбеджи):**

дел – Бог
манро – хлеб
чау – сын
кер – дом
терек – дерево
сути – молоко
парну – белый

лолла – красный

тумба – гора
тузим – равнина

бахча – сад
армути – груша
хабе – кушанье
дерьяв – море
гав – деревня

чик – грязь

Крымскотатарско-цыганский

дев – великан, огромный
маро – хлеб
очав – парень
керы – дом, усадьба
дерек – дерево
сут – молоко
парно – денежная единица, серебряник,
рубль
ло – деньги
лолулар – выручка
тумбул – полный, полная, грузный
туземлик – равнина
тузь – ровный, ровное место
багъ, багъча – сад
армут – груша
къаимбе – кушанье
дерья – река
гъав – низкий, отсталый, плохой
(о человеке)
чигъ – утренняя роса, на поверхности
почвы.

<i>шукарь</i> – хороший	<i>шикар</i> – хорошо, хороший
<i>нана</i> – нет	<i>нанай</i> – нет
<i>делино</i> – глупый	<i>дели</i> – глупый, ненормальный
<i>джюнгало</i> – злой	<i>джанголос</i> – злой дух
<i>баруси</i> – большой	<i>баро</i> – большой, богатый
<i>солав</i> – спать	<i>сулав</i> – спать
<i>бути</i> – работать	<i>бут</i> – много
<i>джавманге</i> – ехать	<i>джаизлев</i> – уезжать, уходить
<i>пияв</i> – пить	<i>бияв</i> – свадьба
<i>ханхав</i> – есть	<i>къаймакъ</i> – есть
<i>мангъав</i> – ходить	<i>мангмакъ</i> – исполнять, петь
<i>мерав</i> – умирать	<i>мермек</i> – умирать
<i>ме хав</i> – я кушаю	<i>мен къаям</i> – я кушаю
<i>ме халюм</i> – я кушал, ел	<i>мен къайдым</i> – я кушал, ел
<i>ме ханхав</i> – я буду кушать	<i>мен къаяджам</i> – я буду кушать
<i>ха</i> – кушай	<i>къай</i> – кушай
<i>ме хавас</i> – я покушал бы [4, с.79-80]	<i>мен къаяр эдим</i> – я покушал бы

К сожалению, Кондараки не указывает, кто из крымских цыган выступил в данном случае информантом, и к какой из этно-социальных групп крымских цыган он принадлежал.

Востоковед-тюрколог Виктор Иосифович Филоненко более 20 лет (1915–1935 гг.) проработавший в Крыму в своей работе “Крымские цыгане” [5, с.331-342] так же приводит небольшой крымско-цыганско-русский словарь, составленный им в Симферополе до 1930 года со слов Эргу (возможно полное имя – Эргуван – сирень – *И. З.*) Майджиевой¹⁴ родом из Армянска. Она была представительницей суб-этнографической группы крымскотатарских цыган – “*аювджи*” (“*урсары*” – в Румынии и Молдавии – *И. З.*). Самую раннюю по хронологии и совпадающую с исторической и этнографической точкой зрения автора данной статьи характеристику “*аювджи*” приводит в своей работе, изданной еще до окончания Восточной (Крымской) войны, 1853 – 1856 гг. Ф. А. Федоров. Считаю необходимым привести ее полностью: “*Аювджи. Они, по словам давних жителей Крыма, как цыган так и татар, перешли сюда после присоединения Крыма к России. Этот разряд цыган преиму-*

¹⁴ Майджи – маслобойщик с крымскотатарского хотя тут возможна опечатка, в оригинале могло быть Манджиева, распространенная крымскотатаро-цыганская фамилия, которая в виде Монги встречается у “*ловарей*” – венгерских цыган, а у молдавских цыган – Мантеев. В депортации в 1960-е гг. в узбекском г. Чирчике со мной в одном классе учился крымскотатарский цыган Сервер Манчиев из довольно многочисленного рода Манчиевых родом из Перекопа – Армянска – *И.З.*)

щественно ведет праздную жизнь, и, по-видимому, не способен к оседлой жизни. Название их происходит от турецко-татарского слова аю (медведь) и аюджи – вожатый медведя. Целое семейство этих цыган, добыв медведя, обычно мелкой кавказской породы, водит неуклюжего “мишку” по деревням и, за выделяемым им шутки, собирают с деревенских татар скудную, но все-таки легкую копейку. Жены этих цыган занимаются ворожбой и морочат татарок. Аюджи в Крыму немного и они одни, кажется, зная татарский язык, говорят между собой на своем особенном, цыганском, и не пользуются уважением у цыган собственно крымских. Это происходит, надо полагать, оттого, что Аюджи, притворяясь мусульманами, вовсе не мусульмане, тогда как цыгане крымские издавна приняли мусульманскую веру и, по деревням в особенности, отмечаются ревностью в исполнении религиозных мусульманских обрядов [6, 75-76].

О произошедшей в среде аюджи с 1850-х гг. по 1900-е гг. трансформации Филоненков в своей вышеуказанной статье пишет так: “Класс аюджи, собственно медвежатники, вожаки медведей, со времени запрещения этого занятия, ведет оседлый образ жизни. Аюджи превратились теперь в кузнецов, в лудильщиков, а также в золотых и серебряных дел мастеров. Некоторые стали даже музыкантами и мелкими торговцами в разнос. Женщины-аюджи – гадалки и ворожеи. По линиям руки, на картах они отгадывают прошлое и предсказывают будущее. Появились аюджи в Крыму после присоединения его к России. Живут они отдельно от элекчи и от гурбетов. В Симферополе центр их – Кузнечный переулок на Цыганской слободе. Но главное местопребывание аюджи в Армянске, Джанкое. Аюджи одни из всех рома, зная татарский язык и будучи мусульманами, говорят между собой на особом, или как они говорят сиганском языке” [5, с. 336]. Эргу Майджиева была три-лингвичной говорила порусски, по-татарски и по-цыгански, была замужем за гурбетом¹⁵. Разделение рома на классы по роду занятий ей было не известно. Она знала только, что есть гурбеты, которые говорят по-татарски, а они цыгане, рома, но не аюджи. Последним именем их называли только гурбеты. Вот как выглядит сравнение некоторых сообщенных ею Филоненко слов имеющих лингвосмысловой эквивалент в крымскотатаро-цыганском языковом обиходе цыган музыкантов – “башавбеджилер”.

Филоненко:

Йек базары – неделя¹⁶
 базари – воскресенье
 понедельник – понедельник

Башавбеджилер

афта – неделя
 базар – воскресенье
 базар-эртеси – понедельник

¹⁵ “гурбет” в крымскотатарском языке означает – покинувший родину и отправившийся ради заработка на чужбину – И. З.

¹⁶ от “йек” – один в урмачельском цыганском счете – И. З.

салыс – вторник
шершенбис – среда
першенбис – четверг
парасти – пятница
шабатти – суббота
ме сым – я есть
ту сан – ты есть
ов иси – он есть
аме сам – мы есть
ов иси – они суть
дат – отец
дай – мать
чаво – сын
чай – дочь
байе – дядя
биби, татай – сестра

ром – мужчина
чхаворо – мальчик
чайори – девочка
дэвэл – бог
будутя – туча
писика – кошка
папина – гусь
кхер – дом
пенчера – окно
дис – базар
азбариси – двор
марно – хлеб
конас – стол
какай – котел

тютюни – табак
цигаркес – папиросы
теретя – дерево
бияв – свадьба
дукяна – лавка
басмас – товар
бори – невестка
мисафир – гость

салы – вторник
чаршенбе – среда
пейшенбе, джума акъшамы – четверг
джума – пятница
джума эртеси – суббота
мен барым – я есть
сен барсынъ – ты есть
о бар – он есть
биз бармыз – мы есть
онлар – они
дадай – отец
ана – мать
очав – парень, мальчик
чайе – девушка, девочка
дайти – дядя
бибий – грудной младенец
татай – сестра, тетка
урмачель – мужчина цыган
очавчикъ – маленький
чайечикъ – девочка
дев – великан, огромный
булут – туча
пси – кошка
папий – утка
керы – дом
пенджерере – окно
базар – базар
азбар – двор
маро – хлеб
къона – невысокий круглый стол
какай – вкусненькое
къазан – котел
тутун – табак, дым
сигар – папироса, сигарета
терек – дерево
бияв – свадьба
дукян – лавка, магазин
басма – ткань
бори – девственницы
мусафир – гость

ловэ – деньги

пхоля – золото

убора

руп – серебро

су(в) – иголка

сути – молоко

сабахтан – утро

бахерлык – весна

саат – час

селям-алейкум – здравствуй

тхольскан – слушать

те яздияс – писать

те пияс – пить

ов пияс – он выпил

те хас – есть

ха – ешь

те мерас – умирать

те дикавлес – видеть

хизмети кер – работай

джав те керав хизмети – я иду

работать

беш – сиди

эля – зайди

нанай – нет

шукари сан – ты красив

рома – цыгане

бут – много

ло – деньги

ловелер – деньги, заработок

пул – мелкий позолоченный круглешек
для украшения женского головного

рубле – рубль

су – вышивка

алтынсу – золотое шитье

сут – молоко

сабахтан – с утра

сабах – утро

бахар – весна

бахарлык – весеннее, для весны

саат – час, часы

селям-алейкум – здравствуйте, мир вам

шунав – слушать

шунавла – слушай

язмакъ – писать

пиймек – пить

о пийды – он выпил

къаймакъ – есть

къай – ешь

мермек – умирать

дикмек – смотреть

хызмет ет – работай

мен хызметке джаям – я ухожу

работать

беш – сядь

эла – подойти

нанай – нет, нету

шукарсын – ты хороший, ты красив

урмачельер – цыгане

бут – много

Женские имена: Эрту, Мерзие (крымскотатарскоеженскоеимя – *И. З.*), Алтынка (от крымскотатарскогоалтын-золото – *И. З.*), Дуду¹⁷.

¹⁷ Возможно, от распространенного в районе Бахчисарая термина родства – “дуду” – супруга старшего мужчины в родне по отношению к обращающемуся или обращающейся. – *И. З.*

Мужские имена: Монти, Салаван, Пехлеван¹⁸, Куртбюрю¹⁹. Филоненко считал вышеприведенный словарный состав языка *аюджи*, за исключением очень небольшого количества слов, заимствованных у татар и греков (что возможно свидетельствовало о том, что путь их в Крым ранее пролегал через территорию Малой Азии и Балкан, так как еще до присоединения Крыма к России в 1778 г. крымские греки были выселены войсками Суворова и Прозоровского из Крымского ханства в Северо-Восточное Приазовье и, в таких традиционных для аюджи местах проживания как Перекоп, Армянск, Джанкой эллиноязычные греки никогда не проживали – И. З.) говорит нам, что диалект *аюджи* является диалектом русских цыган с некоторыми своеобразными особенностями, близкими к диалекту бессарабских цыган [5, с.337-338]. Хотя на взгляд автора данной статьи язык *аюджи* является диалектом бессарабских цыган с некоторыми своеобразными особенностями, близкими к диалекту русских цыган.

Касается Филоненков в своей работе языка еще одной группы крымскотатарских цыган – *гурбетов*: *“Говорят гурбеты по-татарски. Но в их речи, быстрой и свободной, есть в то же время и что-то особенное, неуловимое свое. Очень может быть что существует у них и условный язык. По крайней мере, встречаются у них слова, только одним гурбетам понятные. Напр., ерсит – хлеб, екен – деньги, яннай чорчак – человек идет, тайфа – женщина, но тайфалар – общество, а вместе с тем слово “тайфа” заключает в себе и ругательный какой-то оттенок.*

Имена мужские у гурбетов следующие: Шаббанай, Дербиш, Фетта, Мемет, Аджимет, Кучамет, Джелял, Ариф. Женские: Катидже, Софие, Ваде, Асене, Тутай, Борзаде, Найме” [5, с. 339].

Имена – и мужские, и женские – в данном случае сплошь крымскотатарско-мусульманские, в отличие от имен *аюджи*, у которых встречаются изредка и романско-цыганские имена. Что касается выше приведенных фраз, то термин “янный” является тюркским, и его можно перевести как “янный-янаша” – “приближается”, “тайфа” – “дайфа” у курдов *кырмандже* в Восточной Анатолии означает род-племя, а у бахчисарайских, керченских, евпаторийских (кезлевеких) *чингене* означает буквально “семья, род”.

Слово “ерсит” – “хлеб” имеет одинаковое значение “хлеб”, но только в звучании “херсит”, с добавлением начальной “х” (которая у крымских татар автоматически на выдохе опускается к примеру: Хасан – Асан, пехливан –

¹⁸ крымскотатарское фарси – пехлеван – пельван – богатырь имя – И. З.

¹⁹ с крымскотатарского матерый волк – вожак стаи – И. З.

пельван, Хасене – Асене, Хава – Ава и т.д.) у “джарджаров” – “абдалов”, тюркоязычных цыган-мусульман, турецкого. Конья [7, с.430], о которых писал академик В. Гордлевский в результате своих исследований, которые он проводил в Турции в начале XX ст. В приведенном им перечне слов, употребляемых джарджарами, автору удалось обнаружить только два термина, схожих с употребляемыми *башавбеджилер* в том же значении терминами:

Джарджары

Кейдин-ми? – кушал ты?

Цавлатмак – сообщить, говорить

Башавбеджилер

Къайдынъ-мы? – ты ел?

тсавлатмакъ – сообщать, доносить.

В 1926 г. акад. Гордлевский в своей работе “Кюльханбей в Константинополе и их аргю” еще раз коснулся цыганской языковой тематики. Он приводит небольшой словарь уголовно-воровского жаргона кюльханбеев – турецких апашей, которым пользовался Стамбульский городской уголовный мир. У цыган Турции, например, начальник воров, назывался воеводой. Они использовали старый институт и заимствовали у него церемониал, освещающий ремесло, введивший хулиганов, так сказать, в круг профессиональных союзов²⁰ [8, с.166 – 167].

Ниже будут приведены слова, которые использовали в своем жаргоне кюльханбей из статьи Гордлевского отмечавшего “*В устах кюльханбеев и слова турецкие нередко принимают специфический (грубовольгарный) смысл*”²¹. Большой запас слов привнесен туземными народностями – греками, армянами и особенно цыганами.

Наличность не только слов, но и целых выражений цыганских говорит за большое численное вхождение цыган; аргю кюльханбеев должно обогатить и цыганский словарь” [8, с.168].

Гордлевский в тексте нижеприводимого словаря использует вышедший, по-видимому в 1307 г. х.²², т. е. в середине 1880-х гг. Р. Х. в Стамбуле сборник странных слов Ахмеда Фикри (ф) и труд А. Паспати (Р.) о цыганах Турции [9].

Сравнение схожих по звучанию и смысловому значению терминов кюльханбеев (сер. XIX века) Стамбула и современного крымскотатаро-цыганского музыкального аргю *башавбеджилер*:

²⁰ здесь напрашивается аналогия с коронованием воров в законе в уголовном мире на постсоветском пространстве – И. З.

²¹ аналогично звучат и некоторые крымскотатарские слова в использовании их “башавбеджилер”.

²² у Гордлевского показана дата в сносках 1807г., что является явной опечаткой – И.З.

Кюльханбей

Астарје – сделать, “употреблять”
ср. *Astarava* (Р.) – схватить

абезан – голодный, похотливый ср.(Р.)
khabezvnis (у оседлых цыган и их музыкантов)
хабе ка дын-мы? – пищу ел ты?
(ср. Р. *Khava* – есть, кушать)
керіз im! – говори!

hasni, бу нумералар! – мы-то знаем!

гаджа ајнасыз дик із едіјор – женщина
нехорошо смотрит;
[см. Ф., 21, 17, Р. 235-6]

нака – нет, не имеется
тіз – задница
тупі – старик
дука – penis (ср. Р. *Dukava* – любить)
циріз – вор (ср. Р. *Tshoraz*)
джіджоз – ненаходимый
джіма – он видит
зыбармак – дрыхать
зіфос – фу, фу!
патакос – “*чейрек*”
(серебряная монета
в пять пиастров)

пеніз етме! – не говори
пот – много (ср. Р. *vit*- много)
пійіс – водка (анисовая)

Башавбеджилер:

астар – возьми, заberi, спрячь
астармакъ – исполнить (музыкальное произведение)
астарынъыз очавны – схватите, заберите парня
астардылар – исполнили, забрали
– *къайбестар* – голодный
къайбестарым – я голодный
къайбестармыз – мы голодные
– *къайимбе къайдынъ-мы?*
къайбе – пища, обед
– *керсе* – говори, Расскажи
кермек – говорить, рассказывать
керды – говорил, рассказал
хас – знает
хасмакъ – знать
гаджо – свой, крымский татарин
гаджа – жена, крымская татарка
гаджа къокъав дике – женщина
нехорошо смотрит
дик – смотри
дикмек – смотреть
нанай – нету, не имеется
бул – задница
про – старик, старый
окъар – penis
чорай – вор
джайиз – пропал
дике – он смотрит, он видит
зыбармакъ – околеть
зіфос – оп, оп
петакъ – (см. Ваджип оджа) – полторы копейки(т.е. термин *петакъ* у крымско-татарских цыган соответствовал “*чейрек*” тоже в значении полтора *кюльханбеев*
пенме – не говори
бут – много
пийимбе – выпивка
тары – водка

баламоз – педераст (ср. Р.
баламо – грек, христианин)
мангиз – деньги (Р., *tanghin*
 богатство, деньги)
мариза каймак – бить (*маризе* (Ф.)
 бить; Р., *maribe* – удар, драка)
мастор – пьяный (от гашиша)
магиз – пьяница
морук – старик, отец (Ф.)
мортидли – несущий покойника
 гробокопатель (*морти* (Ф.) – мертвый)
мынджа – vulva (ф. Р., *mintch*,
minj)

баламут – ненадежный, ненормальный
ло – деньги

чингар – драка
котек кьаймак – получить избиение
мато – пьяный
мато джон – пьяница
про – старик, отец
мерды – умер
мерд – мертвый
минджа – vulva

И завершая тему крымскотатаро-цыганского аргю, которым пользуются в обиходе крымскотатарские народные свадебные музыканты *чалгыдыджылар-башавбеджилер* приведу известные мне самые употребляемые из их словарного запаса термины:

бияв – свадьба
гуманаджи – плохой скрипач
гъав – отсталый, недоумок
 дурак, странный
къокъав – плохой (*къкъав джон* – плохой человек, *къокъав бияв* – плохая бедная свадьба)
про – старый, отец, старик
очав – парень
чайе – девочка
бори – девственница
баро – большой, богатый

нанай – нет
парно – рубль
петакъ – деньги, монеты
пуллар – позолоченные металлические
 кругляшки монеты
астар – сыграй, исполни музыку
астармакъ – возьми, уберц, забери,
 спрячь, играть, забирать
дик – смотри
шунавла – слушай
шунав – внимание

манъмакъ – петь
джон – человек
сехель – дурак, ненормальный *сия* –

очавчикъ – мальчик
чайечик – девушка

шыкар – хороший, красивый,
 симпатичный
бут – много
тикно – мелочь
руб – рубль

дикмек – смотреть
шунавламакъ – слушать
джанель – понимать

джон джанель – мужчина нас понимает
дип – *даре* – тамбурин *дип астармакъ* – играть на даре)
къонуумаса – пирушка, посиделки, попойка
трампетерджи – барабанщик *трампетер* – малый барабан с кружкой
домбал – большой барабан
 для духовых оркестров
 или турецкий барабан –
чубукълу давул (барабан с тросточкой)
домбалджи – барабанщик *домбалджи* – барабанщик
кнарлик – кларнет *пияне* – клавишные инструменты
корук – аккордеон *бычкъы* – скрипка
быкъыджы – скрипач
къайбе – кушанье, еда *кайбестар* – голодный
къаймакъ – кушать, есть
къынбе – экскременты *къынмакъ* – испражняться
къурууммакъ – совокупляться *окъар* – penis *бул* – задница
къурбе – легкодоступная женщина,
 проститутка *минджа* - vulva
тары – водка *пийимбе* – выпивка *пиймек* – пить,
 выпивать
мермек – умереть *зыбармакъ* – околеть (от холода
 от голода)

мерды – умер
башав – игра (музыкальная) *башавбе* – исполнение
башавламакъ – играть *башавбеджи* – музыкант
дума – разговор, речь *думалашмакъ* – говорить
пенмек – говорить *пенды* – сказал *керды* – рассказал,
 говорил

ло – деньги *ловелер* – деньги, выручка
нанай – нету *ояз* – прекрати *оязынь* – прекратите
джайиз – уходит *джайизлев* – уход *джайизлемек* –
 уходить

беш – садись *бешмек* – сидеть *бешсе* – сядь
керы – дом *керыге* – домой *эла* – подойди
гаджо – крымский татарин *гаджа* – крымская татарка *гаджал* –
 турок

урмачель – цыган *дас* – русский, славянин
хас – знает *тсавлатмакъ* – сообщить, донести
джай – убирайся, убегай *джайды* – убежал, пропал
зыбыр – сон, дремота
зифос! – оп-оп!, ну-и-ну!

чорай – вор
голове
чингар – ссора, драка

мато – пьяный
кьона – стол
маро – хлеб
какай – вкусненькое
тутун – дым, табак
пасма – ткань *су* – вышивка
дукян – лавка, магазин

баламут – ненадежный, без царя в

чингарлашмакъ – поссориться,
подраться
матолашмакъ – опьянеть
терек – дерево
маз – мясо
казан – кастрюля, котел
сыгар – папироса, сигарета
пси – кошка
мусафир – гость

В среде крымскотатаро-цыганских музыкантов *чалгьыджылар-баишав-беджилер* и цыганский и крымскотатарский языки испытывали взаимное влияние друг на друга в результате длительного процесса отатаривания крымских цыган появился и крымскотатаро-цыганский жаргон, слова из которого приведены выше.

Отмечая степень восприятия крымскотатарского языка крымскими цыганами, следует подчеркнуть факт исчезновения понятия рода в их языке, как и в крымскотатарском

Крымскотатарско-цыганский жаргон, имевший хождение в Крыму, плотно вошел в музыкальную сферу, и когда в 1925–1930-е годы крымские татары стали принимать прямое участие в профессиональном музицировании, они переняли этот язык у старых мастеров-музыкантов, да и сейчас любой свадебный музыкант знает этот жаргон или же понимает его.

Например, фраза: “*Очав бут таро пийди, матолашты*”, – звучит как бы по-татарски, но татарин тут ничего не поймет, потому что эта цыганская фраза в оригинале должна была звучать так: “*Чаво бут тхаро пиел, мато эси*” – “Парень выпил много водки, опьянел” [3, с. 23]. Надо сказать, что самые большие потери крымскотатаро-цыганское население и в частности музыканты-*баишавбеджилер* понесли во время голодоморав Крыму, устроенного большевиками в зиму 1921–1922 гг., так как они оказались абсолютно незащищенными, невостребованными и без каких-либо съестных запасов. По переписи 1921 г. цыган в Крыму было показано 3 076 человек. По общей городской переписи 1923 г. цыгане совершенно не принимались в расчет: они были просто приписаны к татарам. И, наконец, по всесоюзной переписи 1926 г. цыган значится только 649 чел. Едва ли это так [5, с. 674]. Многие крымские цыганы были записаны мусульманскими комитетами как крымские татары во время оккупации немецко-фашистскими войсками

Крыма в 1941–1944 гг., когда крымские татары спасали их от массовых расстрелов.

В справке о количестве лиц других национальностей, находящихся на спецпоселении (в депортации – *И. З.*), выселенных с немцами, с выселенцами Кавказа, Крыма, но не входящих в состав, семей этих контингентов подготовленной начальником 2 Отделения ОСП МВД СССР капитаном Б. П. Трофимовым 31 декабря 1949 г. среди выселенных из Крыма прочих цыган значится 1 109 человек [10, с.206].

Источники и литература

1. *Ваджит оджа*. Къырым чингелери. Этнография ве тарихиндан материаллар. – Илери. 1928. – № 6. – С. 26–32.

2. Книга путешествия. Турецкий автор Эвлия Челеби о Крыме (1667–1667 гг.). Переводы комментариев Е. В. Бахревского – Симферополь, 1999.

3. Р. Мемииш. Забытое племя. Касевет. Историко-этнографический журнал. 25-1/96. – Симферополь, 1997.

4. *Кондараки В.Х.* Цыгане // Кондараки В.Х. Универсальное описание Крыма. – СПб., 1875.

5. *Филоненко В. И.* Крымские цыгане // Записки Коллегии востоковедов. – 1930. – Т. Б. – С. 331–342.

6. *Федоров Ф. А.* Крым с Севастополем, Балаклавою и другими его городами с описанием рек, озер, гор и долин, с его историею, жителями, их нравами, обычаями и образом жизни. – СПб., 1885.

7. В. А. Гордлевский Джарджары в Конье. Избранные сочинения Т. II. – М., 1961. – С. 426–431.

8. *Гордлевский В. А.* Кюльханбеи в Константинополе и их арго. Избранные сочинения. – Т. IV. М., 1968. – С. 165–169.

9. *Paspati A.G.* Etüdes surles Tchinghianes on Les Bohemiens de L'Empire Ottoman, Constantinopol, 1870, pp 578-579.

10. Депортовані кримські татари, болгары, вірмени, греки, німці. Документи, факти. Свідчення (1917–1991). – К., 2004.

Наталя Зіневич (*Київ, Україна*)

ЦИГАНІВ ДОСЛІДЖЕННЯХ УКРАЇНСЬКИХ АРХІВІСТІВ кін. XIX – поч. XX ст.

Циганознавчі студії в Україні мають свою власну історію розвитку, історіографічні традиції [4; 5; 15; 20]. Оскільки спеціалізованої циганознавчої дослідницької школи в Україні ніколи не було, доцільним є розгляд окремих праць присвячених циганам в більш широкому контексті, зокрема зі з'ясуванням історії появи публікацій, їх узгодженість з науково-видавничою діяльністю наукових установ, в яких працювали автори. Урахування такого контексту дозволить більш релевантно підійти до визначення наукової цінності публікацій, повноти й об'єктивності висвітлення проблематики, теоретичних і методичних здобутків вчених.

В статті застосовано історіографічний підхід до українських циганознавчих студій з точки зору з'ясування особливостей поширення історико-етнографічних знань про циганський етнос в Україні. Під час аналізу історії появи праць з циганознавчої проблематики кінця XIX – початку XX ст., важливо простежити вплив на розвиток досліджень як наукознавчих, так і суспільно-політичних факторів, зміна яких значною мірою обумовлювала особливості розвитку циганознавства.

Протягом XIX ст. в працях присвячених циганам були здійснені спроби розгляду проблем їхнього походження та розселення, специфіки культури й побуту, взаємин з іншими народами. Ці питання вивчали науковці, аматори, краєзнавці, мандрівники, церковні діячі, співробітники різних державних установ тощо. У Російській імперії накопичилась значна кількість літератури нерівнозначної за своєю науковою вартістю та характером. Лише наприкінці XIX ст. з'явилися спроби осмислення історичного минулого й етнічної специфіки циган на основі наукової обробки та тлумачення фактичного історико-етнографічного матеріалу. В Україні справу історичного дослідження циганської проблематики започаткували харківські, київські та львівські архівісти М. Плохинський, І. Каманін, А. Прохаска.

У першій половині XIX ст. в Україні сформувалась низка місцевих культурно-освітнянських, а водночас і народознавчих центрів, провідним серед яких став Харків, зокрема відкритий 1808 р. Харківський університет. У середині XIX ст. у Російській імперії, зокрема, на території України, створено губернські вчені архівні комісії, які своєю діяльністю щодо збирання і упорядкування архівних документів поклали початок історичним архівам, зокрема Київському центральному архіву давніх актів при Київському університеті (1852) та Харківському історичному архіву (1880), в яких працювали М. Плохинський та І. Каманін.

Будучи з 1884 р. завідувачем Харківського історичного архіву, створеного при місцевому історико-філологічному товаристві, відомий історик і археограф Дмитро Іванович Багалій організував систематичне поповнення архіву новими документами з державних установ та приватних колекцій Харківщини, Полтавщини, Чернігівщини, а також їхнє впорядкування та науковий опис [21]. На початку XX ст. Харківський історичний архів вважався одним з доступних для дослідників архівосховищ України, де зосереджувалися цінні документи з історії Гетьманщини і Слобожанщини XVIII – початку XIX ст. Зусиллями Д. Багалія в Харкові склалася школа молодих істориків-архівістів (М. М. Бакай, М. М. Плохинський, В. О. Барвінський та ін.), чий науковий дослідження базувалися головним чином на документах Харківського історичного архіву [22; 23; 36].

Помітний внесок у дослідження українських циган зробив український дослідник М. М. Плохинський¹. Влітку 1889 р. він обстежив приватні, монастирські, церковні та відомчі архіви Чернігова та Чернігівської губернії, склав описи 20 архівів, в яких зберігалися документи XVI – XIX ст. Внаслідок цієї роботи вийшла друком монографія “Архивы Черниговской губернии” (1899), за яку М. Плохинського було обрано членом-кореспондентом Московського археологічного товариства [26, с. 266].

Працюючи в Харківському історичному архіві М. Плохинський здійснював каталогізацію архіву Малоросійської колегії та систематичний опис Харківського відділення архіву [26, с. 267]. Він вивчав соціально-економічні відносини XIII – XVIII ст. у Лівобережній Україні, проте найбільш ґрунтовні праці дослідника були присвячені українським циганам (1890), зокрема, циганам та іншим іноземцям у Старій Малоросії (1905) [31].

¹ Плохинський Михайло Мелентійович (1864, Курська губ. – 1906, Харків). історик-архівіст. З 1889 р. він був членом Харківського історико-філологічного товариства з 1888 по серпень 1897 р. поєднував роботу у Першій чоловічій гімназії Харкова з роботою штатного архіваріуса Харківського історичного архіву.

Цінною, насамперед в документальному плані, є праця вченого – “Цыгане в Старой Малороссии” (1889), де поряд з історичними та етнографічними відомостями, міститься характеристика прізвищ українських циган, напрямки законодавчої діяльності Малоросійської Колегії та Сенату в XVIII ст. стосовно циган на території Лівобережної України. Автор дійшов висновку, що до північно-західної частини України цигани прийшли із Польщі, а до південно-східної – із Волощини. М. Плохинський спирався на документи втраченого на поч. XX ст. архіву Малоросійської колегії, де були вказівки щодо переселення циган з Польщі в XVI – XVII ст. до Малоросії. Також ним наведені відомості про заняття, побут і юридичний стан циган [30].

Харківський дослідник В. Ейнгорн (1908) у відзові на роботу Плохинського наводив дані про малоросійських циган початку XVIII ст. [38], та вказував на наявність відомостей про циган XVII ст. в колекціях документів історика О. Лазаревського зокрема в Ніжинських магістратських книгах [16].

З рецензії Віталія Ейгорна, представника документальної школи О. Лазаревського наведемо цитату, актуальну і для сучасних істориків, які працюють з першоджерелами

“К сожалению работа нашего автора подтвердила также и ту давно известную истину, что для исследователя недостаточно получить в свое распоряжение ценные документы, – нужно ещё уметь надлежащим образом воспользоваться этими документами, нужно знакомство с техникою научного оснащения, необходимо основательное знакомство с общими условиями изучаемой эпохи и с литературою исследуемых вопросов, нужен, наконец, досуг, которого, очевидно, не доставало нашему автору, так как книгу в 235 страниц in quadro, из которых значительная часть занята сырым материалом, задуманную и уже начатую в 1890 г., он при несомненном трудолюбии закончил только в 1905 г., и закончил так, что её придется во многом дополнять и исправлять.

“Иноземцы в Старой Малороссии” едва ли не первый значительный труд по внутренней истории Малороссии, вышедший в свет несколько лет спустя после преждевременной кончины А. М. Лазаревского, неизменного руководителя и благожелательного советника всех современных изыскателей малорусской старины, и следует признать, что на работе М.М. Плохинского мало заметно влияние незабвенного историка Малороссии...” [38, с.53].

60-ті роки XIX ст., ознаменувалися проведенням в Україні так званої “етнографічно-статистичної експедиції” під керівництвом ученого-народознавця П. П. Чубинського Експедиція тривала понад два роки (1869–1870), а її результати склали сім томів про звичаї й обряди, народну творчість, звичаєве право, вірування й матеріальну культуру українців (СПб., 1876–78), які містили, також окремі відомості про українських циган [37].

Пожвавлення народознавчих досліджень на Наддніпрянській Україні в середині XIX ст. спричинилося до відкриття 1873 р. в Києві Південно-Західного відділу Російського Географічного товариства (РГТ), трирічна наукова діяльність якого сколихнула широку збирацьку роботу щодо запису фольклорних творів, відомостей про різні галузі матеріальної й духовної культури [28]. Головою РГТ було обрано Г. Галагана, а поточним керівництвом здійснював П. Чубинський. Обговорені на засіданні Відділу кращі реферати видруковані в двох томах “Записок Юго-Западного отдела Русского Географического общества”, серед них В. Антоновича, П. Чубинського, М. Драгоманова, М. Лисенка, Ф. Вовка, О. Русова. Друкувалися додатки, окремі книги народних пісень, казок.

У змістовних фольклорних збірках, зокрема “Малоруських народних переказах і оповіданнях” М. П. Драгоманова і В. Б. Антоновича (1876), вміщено цілу низку переказів про циган.

Важливим заходом Відділу РГТ стало проведення одноденного перепису населення Києва 1884 р., який, зокрема, зафіксував національний склад міста [10]. Розпочата із широким розмахом наукова робота по дослідженню краю, однак була згорнута, після звинувачень у сепаратизмі і закриття Відділу. Провідні його діячі – М. Драгоманов, Хв. Вовк, О. Русов та ін. були змушені емігрувати за кордон, де вони популяризували українознавчі студії, піднісши їх до рівня західноєвропейської науки.

Для української етнографії періоду становлення характерне гуманістичне спрямування, започатковане видатним етнографом, українцем за походженням М. М. Миклухо-Маклаєм. Саме він науково обстоював ідею рівноправ'я народів та самобутності їхнього національного життя.

З середини 80-х років XIX ст. помітних результатів у справі упорядкування та публікації архівних документів досягли губернські вчені з архівних комісій, організованих з метою збирання документальних матеріалів. Київська археографічна комісія (1843) – перша загально-українська інституція з виявлення, вивчення й публікації джерел з історії України. Комісія розшукувала документи в архівах місцевих судово-адміністративних установ, магістратів, монастирів, серед приватних осіб. Зібрані документи створили ядро Київського центрального архіву давніх актів (1854). В. Антоновича Дмитро Багалій вважав представником документального напрямку у розробленні історії України, дуже високо цінуючи особисту працю невтомного шукача. Д. Багалій відзначав, що В. Антонович не був тільки видавцем сирих матеріалів, він сам же й розробляв їх, до кожного тому актів, виданих у “АЮЗР”, він додавав дослідження їх змісту [25].

Д. Дорошенко вважав, що Археографічна комісія якщо й дала невичерпне джерело для студій над українським минулим і змогу публікувати ці студії то з іншого боку вона обмежила її співробітників територіальними і часовими рамками – історичні праці В. Антоновича та його учнів стосуються здебільшого Правобережної України і часів, коли землі України були під владою Польщі. Розглядаючи архівну та джерелознавчу працю, оцінюючи рівень аналізу та критики опублікованих джерел, принципи та систему їх видання, теоретичні засади археографічної та джерелознавчої праці В. Антоновича, дослідники його наукової спадщини відзначають, що вчений користувався системно-видовим принципом опрацювання джерел. Різні матеріали він групував у окремі рубрики, найвище оцінюючи актові матеріали, які дослідник систематизував за видами і хронологією. Серед історичної проблематики Володимир Боніфатійович на перше місце ставив культурний розвиток народу.

14 січня 1873 р. при університеті Св. Володимира з 1874 р., почало діяти Історичне товариство Нестора-літописця (ІТНЛ). В. Антонович, окрім того, що був його головою, виступив 76 разів на його засіданнях з доповідями, рефератами, науковими повідомленнями. Вчений був одним із фундаторів журналу “Киевская Старина” (1882 – 1906), що став друкованою трибуною ІТНЛ., безпосередньо брав участь у формуванні змісту видання, на сторінках якого було вміщено кілька розвідок на циганську тематику [6; 8].

Едиційна і евристична праця вченого в царині джерелознавства та археографії тісно пов’язані з Тимчасовою комісією для розгляду давніх актів (Київською археографічною комісією). Вона почала працювати 8 грудня 1843 р. як урядова установа при Київському військовому, Подільському і волинському генерал-губернаторі З комісією він розпочав співпрацювати з 1863 року, беручи активну участь у підготовці її видань, зокрема “Архив Юго-Западной Руси” 3 томи за XV – XVIII ст. і ще три, до яких він написав розгорнуті передмови, фактично монографічні дослідження, джерела про циган, зокрема, вміщені в Т. I. Ч. 5. [1]. Протягом шести років В. Антонович вивчав документи актових книг Вінницького, Володимирського, Житомирського, Київського, Кременецького, Летичівського, Луцького, Овруцького гродських судів книг Барського замку, Камянецького та Олицького магистратів. Найбільше першоджерел використано з книги Овруцької гродської записової й поточної 3 таких же книг Київської, Житомирської, Луцької, Кременецької, із земської Київської записової (акти з 1443 по 1760 р.).

В минулому році в інституті рукопису НБУ ім. В. Вернадського в ході археографічного опрацювання у Ф. II. – Історичні матеріали Збірки В. Анто-

новича під № 21419-21430 нами було виявлено 12 документів польською і латинською мовами на 28 арк. 1684 – 1745 рр. Волинь, Поділля, кін. ХІХ ст. (вірогідно, автограф В. Антоновича). “«Цигани» – виписки з книг актових, скарг, вироків, привілеїв королевських про короля циганського, вимога прав по привілею, крадіж коней та речей циганами, озброєний напад їх на шляхтича; кривди їм від шляхтича; захоплення їх жінки; їх грабування”. Це документи із Книги гродської Овруцької (№ 3211, р. 1683 – 1684, л. 535), книги гродської Луцької (№ 2242, р. 1706, л. 158, 657, № 2964, р. 1700–1730, л. 127 – зв.), книги гродської Кременецької (№ 1616, р. 1706 – 1707, л. 748, 748-зв.), книги гродської Володимирської (№ 1080, р. 1712, л. 314), книги гродської Каменець-Подільської (№ 39636, 1713, л. 229 зв.), книги протоколів Київського гродського суду (№ 769, р. 1713 – 1714, л. 268 зв.), книги Барського замку (№ 5689, р. 1743 – 1746, л. 27), книги Кременецького магістрату (№ 1969, р. 1743 – 1747, л. 91 зв.)².

Фактично В. Антоновичем видано 9 томів “АЮЗР” (2157 першоджерел), хоча інколи під одним номером публікувалося від 1 до 19 джерел. Комісія мала у своєму розпорядженні і велику кількість невикористаних матеріалів. Адже ще на початку 1874 р. було ухвалено видати В. Антоновичу грошову премію за те, що зібрав близько 800 документів. Розшуканим джерелом – нехай спершу і не всі опубліковані, але наявні в доступній колекції Комісії чи особистій, – то безцінний дар для української історіографії, вияв аналітичного підходу до відбору і публікації першоджерел.

Серед учнів В. Б. Антоновича І. М. Каманін займав особливе місце [13]. Продовжувач його напрямку в дослідженні історії України, він найбільш відомий на ниві архівознавства, займаючи в Київському центральному архіві різні посади, починаючи від помічника архіваріуса та бібліотекаря до директора цього закладу, протягом майже сорока років [11]. І. М. Каманін був в числі перших студентів, які під керівництвом В. Б. Антоновича займався практичною археографією. Згодом історик став одним з найкращих знавців актового матеріалу. На основі матеріалів актових книг ХVІІІ ст., що зберігалися в Київському центральному архіві, І. Каманін досліджував проблеми історії євреїв³ та циган [19].

² Ці документи плануємо опублікувати мовою оригіналу і в перекладі з належним науковим коментарем.

³ 1890 р. вийшов другий том (в 2-х кн.) “Переписи єврейського населення в Юго-Западном крає в 176–1791 гт.”. Стаття: “Статистические данные о евреях в Юго-Западном крає во второй половине ХVІІІ в.”. Вона була удостоєна почесного відгуку Імператорської Академії наук. До цієї теми історик повертався неодноразово [17].

У 1916 році в Києві, серед статей і матеріалів з історії Південно-Західної Росії, які видавала Київська Комісія для розгляду давніх актів, з'явилась публікація архівних документів “Цыганские короли в Польше в XVII – XVIII ст.”, підготовлена І. Каманіним тодішнім головою Центрального Архіву. У розвідці наведені матеріали актових книг Південно-Західного регіону, грамоти польських королів та постанови польського сейму, які є важливими джерелами для реконструкції початкового періоду переселення та перебування циган на території Правобережної України [19, 109 – 128]. Кожен, навіть невеликий документ, був прокоментований

На думку І. Каманіна “циганські королі” призначалися з незаможної польської шляхти і не мали особливого впливу серед підпорядкованого їм циганського населення Речі Посполитої, зобов'язаного сплачувати першим “пожитки і складки” [19, с.111]. Судячи з документів, досліджених І. Каманіним, масовий перехід циган на осілість розпочався з другої половини XVIII ст.

Вчений продовжував справу В. Б. Антоновича у дослідженні фальсифікованих документів, серед яких були підробки королівських грамот “циганським королям”. Систематично розробляв методику встановлення автентичних та підроблених документів, справу експертизи архівної фальсифікації⁴.

У західних регіонах України продовжували існувати крайові архіви городських і земських актів у Львові (після злиття з колишнім архівом Галицького намісництва – земський архів у Львові) та земський архів давніх актових книг Львівського магістрату. Антоній Прохаска (1852–1930) навчався у Віденському університеті саме в той час, коли там працював Ф. Міклошич (1803–1891), відомий словенський славіст, професор кафедри слов'янської мови та літератури Віденського університету, дійсний член Наукового товариства ім. Т. Шевченка, якому належить важливий внесок у вивченні циган. Ф. Міклошич присвятив цілу низку робіт “говіркам та подорожам циган в Європі” (1872–1880) і вважається одним з “батьків” циганології. Вже на той час вчений зазначав, що мав у своєму розпорядженні “досить, чи навіть більше ніж досить матеріалу з усіх країн, де живуть цигани”, і був перший, хто спробував за допомогою мови простежити маршрут, яким мали б рухатися цигани під час мігрування в західному напрямку. Дослідник уклав класифікацію циганських діалектів. Мову європейських циган він

⁴ Праця двох учених була зосереджена в таких установах як Київська археографічна комісія Товариство Нестора-Літописця в Києві, ж-л “Киевская Старина”.

розподілив на 13 говірок, які в основному співпадали з територіальним розміщенням циганських груп країнами Європи [40]. Вже понад сторіччя здійснений вченим на підставі ромської лінгвістики огляд запозичень в європейських діалектах вважається найкращим⁵ [Зокрема, 40 част.3. Die Wanderungen der Zigeuner. Vol. 23, 1874. Ub.1-46].

А. Прохаска з 1878 р. й до кінця життя працював у Крайовому архіві гродських і земських актів у Львові, пройшовши шлях від ад'юнкта до директора архіву [32, 278]. Відомо, що вчений підтримував наукові контакти з І. Каманіним, зокрема, надавав йому відомості про документи стосовно історії циган Галичини [19, 109]. І. Каманін на початку своєї статті наводить дані про присутність циган на українських землях, спираючись на актові дані, зокрема, згадки в саноцьких актових книгах 1428 і 1436 рр. та у львівських за 1428 та 1455 р., та пише про королівську грамоту 1705 р. на призначення “циганського короля” із саноцької книги Львівського Центрального архіву, про які вченому повідомив А. Прохаска.

У Львові А. Прохаска вів активну дослідницьку й видавничу роботу з 1891 р. очолював видання Актів гродських і земських, підготував і видав 8 томів, в яких є низка документів стосовно циган [39]. Загалом опублікував понад 150 праць [32]. Джерела про циган з львівських архівозбірень, опублікованих вченим, широко залучені до наукового обігу в польській циганознавчій історіографії [39].

Отже, маємо констатувати, що поява в публікаціях джерел про циган пов'язана з розширенням дослідницької проблематики з історії і, відповідно, джерельної бази в межах тогочасної діяльності вітчизняних архівістів зі збереження історичних комплексів документів, їх опрацюванням, заснуванням архівів як установ та налагодженням наукового використання архівної інформації для дослідження історичного минулого України.

⁵ У складі фонду НТШ ім. Т. Шевченка у ЦДІА у Львові Ф.3094т оп. І., є велика рубрика “Ф. Міклошич”, однак її складі, передусім листування (1841–1889) з українськими науковими культурними діячами. Нами не знайдено жодних згадок про зацікавлення Міклошича українськими циганами, хоча вчений листувався з галичанами з 1841 р., які потім постійно були серед його університетських слухачів. Від них вчений регулярно отримував український мовний матеріал для своїх статей. Можливо тому що на українських землях Ф. Міклошича знали передусім як одного із організаторів слов'янознавства, засновника порівняльної граматики і лексикографії слов'янських мов (ЦДІА у Львові ф.309. оп.1. спр.2050. арк.1–180 (арк.31) “Біографія Франца Міклошича” (робота невстановл. автора).

Джерела та література

1. Архив Юго-Западной России. – Т. 1. – Ч. 5. Акты о городах (1432–1798). – К., 1869. – С. 215 – 218. – 636 с.
2. *Баранніков О. П.* Українські цигани // Національні меншини Радянської України. – К., 1931. – Кн.2.
3. *Беліков О. В.* До проблеми взаємовідносин українських циган і козацтва у XVI – XIX ст. // Наука Релігія. Суспільство – 2002. – №3. – С. 64 – 72.
4. *Беліков О. В.* Вивчення циган України у дореволюційній та радянській вітчизняній історіографії // Наука Релігія. Суспільство – 2003. – №3. – С.71 – 78.
5. *Беліков О. В.* Циганське населення України (XVI – XX ст.). – Автореф. – на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук за спеціальн. 07.00.01 – історія України. Донецьк, 2003. – 20с.
6. *Галаган П.* Цыгане в вертепной драме // Киевская старина. – К., 1882. – октябрь – С. 18 – 28.
7. *Горленко В., Пономарьов А., Скрипник Г.* Еволюція українського народознавства // Українці. Історико-етнографічна монографія у двох книгах. – Т.1. – Опішне: Українське народознавство, 1999. – С. 3 – 29.
8. Два слова о цыганах в пределах бывшей гетьманщины // Киевская старина. – К., 1886. – октябрь – С. 401 – 402.
9. *Дорошенко Д.* Володимир Антонович. Громадська і політична робота В. Б. Антоновича – Прага, 1942. – 163 с.
10. Документи про заснування Південно-Західного відділу Російського географічного товариства у Києві. 1873. ІР НБУВ – спр. 6772 – 16 арк.
11. *Домарацька К.* Каманін Іван Михайлович // Українські архівісти. Біобібліографічний довідник. Випуск перший (XIX ст. – 1930-ті рр.). – К., 1999. – С. 157–159.
12. *Драгоманов М. П.* Малороссийские народные предания. – К., 1876.
13. *Ємець О.* Учень Антоновича – Іван Каманін // Академія пам'яті професора Володимира Антоновича 16 – 18 березня 1993 року. м. Київ. – Доп. та матеріали. – К., 1994. – С. 168 – 176.
14. *Зевелев А. И.* Историографическое исследование методологические аспекты: Учеб. пособие. – М.: Высш. шк. – 1987. – 160с.
15. *Зіневич Н.* До проблеми вивчення циганського етносу (історіографічний огляд) // Наукові записки. Збірник праць молодих вчених та аспірантів. – Т. 4. – К.: Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАН України, 1999. – С. 297 – 320.
16. Извлечения из нежинских магистратских книг, сообщаемые А. М. Лазаревским // Черниговские Губернские Ведомости № 2., 1091. – С. 93 – 158.
17. *Каманин И.* Евреи в Левобережной Малороссии в XVIII в. – К., 1890. – 18 с.

18. Каманин И. Результаты работ С.А Бершадского по еврейскому вопросу // Киевская старина. – 1896. – № 5.
19. Каманин И. Цыганские короли в Польше в XVII – XVIII вв. // Сб. статей и материалов по истории Юго-Западной России (издаваемый киевской Комиссией для разбора древних актов). – К., 1916. – Вып.2. – С. 109 – 128.
20. Кирей Н. И., Сердюк А. О. Изучение цыган Европейской части России и Кавказа в дореволюционной отечественной этнографии // Археолого-этнографические исследования Северного Кавказа. Сб. научн. трудов Кубанский гос. ун-т. – Краснодар, 1984. – С. 107 – 131.
21. Кравченко В. В. Д. И. Багалей: научная и общественно-политическая деятельность. – Х.: Основа, 1990. – 176 с.
22. Кравченко В.В., Литвинова В.П. Изучение отечественной истории в Харьковском университете в дооктябрьский период (1805-1917) // Вестник Харьк. ун-та. – 1991. – № 357: История. – Вып. 24. – С. 24 – 37.
23. Кравченко В. Багалій Дмитро Іванович // Українські архівісти. Біобібліографічний довідник. Випуск перший (XIX ст. – 1930-ті рр.). – К., 1999. – С. 22 – 26.
24. Листування І. Каманіна ІР НБУВ Ф.27. – спр.3. – арк.2.
25. Матеріали до біографії В.Б. Антоновича / ред. Д. Багалій. – К., 1929. – 129 с.
26. Московченко Н. Плохинський Михайло Мелентійович // Українські архівісти. Біобібліографічний довідник. Випуск перший (XIX ст. – 1930-ті рр.). – К., 1999. – С. 266 – 267.
27. Недруковані листи В. Б. Антоновича до Ф. К. Вовка (з архіву ВУАН // Український історик. – Нью-Йорк, Торонто Мюнхен 1989 № 1 – 4. – С. 148–164, № 1 – 3. – С. 92 – 105.
28. Папери Південно-Західного відділення Російського географічного товариства, запрошення до роботи П. Чубинського офіційне листування Київського генерал-губернатора управління Київського учбового округу з Антоновичем. 1869 – 1877. ІР НБУВ – спр. 30281 – 30285.
29. Патканов Цыганы. Несколько слов о наречиях закавказских цыган Боша и Карачи. – СПб., 1887.
30. Плохинский М. Цыгане старой Малороссии (по архивным документам) // Этнологическое обозрение. – М., 1890. – № 4. – С. 95 – 117.
31. Плохинский М. Иноземцы в Старой Малороссии. – Ч.1: Греки, цыгане, грузины. – М., 1905. – 235 с.
32. Сварник І. Прохаска Антоній // Українські архівісти. Біобібліографічний довідник. Випуск перший (XIX ст. – 1930-ті рр.). – К., 1999. – С. 278.
33. “Справа криминальная на цыган о конеборзенские” 9 мая 1657 г. // Черниговские Губернские Ведомости № 52, 1887.
34. Стаценко Н.С. Этнографическая проблематика на страницах киевских научных периодических изданий 60 – 90-х гг. XIX в. – Минск., 1989.

35. *Ульяновський В. Короткий В.* Володимир Антонович: образ на тлі епохи. – К., 1997.

36. *Фрадкін В.З., Шейко В.М.* Науково-освітня діяльність Харківського історико-філологічного товариства (1877 – 1919) // Вісник Харк. ун-ту. – 1979. – № 182: Історія. – Вип. 11. – С. 58 – 65

37. *Чубинський П.* Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. – СПб., 1877. – Т. V; VII. – Ч. 2.

38. *Эйнгорн В.* К истории иноземцев в Старой Малороссии. – М.: Изд-во Общества истории новой и древней при Московском ун-те, 1908. – 53 с.

39. *Mroz Lech* Dziej Cyganów – Romów w Rzeczypospolitej XV – XVIII. – Warszawa: DiG, 2001.

40. *Miklosich F.X.* Über Mundarten und die Wanderungen der Zigeuner Europa. – Wien, Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse. 1872–1880. – Т. I–XII.

Зіневич Наталія. Цигани у дослідницькій роботі українських архівістів (кін. XIX – поч. XX ст.)

Досліджено внесок у вивчення українських ромів вітчизняних істориків-архівістів – Михайла Плохінського (Харків), Івана Каманіна (Київ), Антонія Прохаски (Львів). Їхні циганознавчі студії базувалися на архівних документах і з'явилися у зв'язку з новим розумінням ученими кін. XIX – поч. XX ст. предмета та об'єктів історії.

Зіневич Наталья. Цыгане в исследовательской деятельности украинских архивистов (кон. XIX – нач. XX ст.)

Исследован вклад в изучение цыган Украины отечественных историков-архивистов Михаила Плохинского (Харьков), Ивана Каманина (Киев), Антония Прохаски (Львов). Их цыгановедческие изыскания базировались на архивных документах и появились в связи с расширением взглядов ученых конца XIX – начала XX ст. на предмет и объекты истории.

Zinevych Natalia. Romanies in research works of Ukrainian archive explorers (end of the 19th – beginning of the 20th centuries)

The author analyzed contribution of Ukrainian historians archive explorers - (Mykhailo Plokhinskiy (Kharkiv), Ivan Kamanin (Kiev), Anthon Prokhas'ko (Lviv) to the study of Ukrainian Romanies. Their Romani studies research was based on archival documents and emerged due to the new scientists' understanding of the history subject and objects end of 19th – beginning of 20th centuries.

Юрій Іваненко (Херсон, Україна)

ПРОПОЗИЦІЇ ЩОДО ПІДВИЩЕННЯ РІВНЯ ОСВІТИ І ЗБЕРЕЖЕННЯ КУЛЬТУРИВ РАМКАХ КОМПЛЕКСНОЇ ДЕРЖАВНОЇ ПРОГРАМИ ПІДТРИМКИ РОМІВ УКРАЇНИ

В Україні проживає близько 48 тисяч представників ромської національності. Однак реальна кількість за даними різних досліджень перевищує цей показник, і становить від 100 до 300 тисяч. Представники ромської національності проживають на всій території країни.

Ромська спільнота є найбільш вразливою в Україні. Існує багато аспектів вразливості: бідність, ізоляція, дискримінація при працевлаштуванні, в доступі до освіти, медичних послуг і т.д. Вирішення проблем рома неможливе без активних дій державних органів, як на центральному, так і на місцевому рівнях.

Наша ціль – впровадити систему заходів, спрямованих на створення гідних умов для розвитку ромської спільноти, їх повноцінну інтеграцію в українське суспільство.

Найбільш болючими проблемами для представників ромської меншини є: освіта, охорона здоров'я, умови проживання, працевлаштування.

Громадські організації рома в Україні, які займаються проблемами свого народу визначили комплекс заходів перед урядом України, це: відгукуватися на реальні потреби ромських громад; передбачати системний підхід співпраці з ромськими громадськими організаціями, у вирішенні проблем народу рома.

Повноцінна освіта ромів повинна стати одним із пріоритетних завдань. Грунтуючись на тому факті, що освіта необхідна, для того, щоб бути конкурентноздатним на вільному ринку праці, необхідно забезпечити ромських дітей середньою освітою, а також додатково підтримати ту частину, яка буде продовжити освіту на вищих рівнях.

Освітній рівень представників ромської меншини є найнижчим в Україні. Більш ніж 94% з них не закінчують школи, тільки близько 2% ромів

мають вищу освіту, лише 6% – повну загальну середню або професійно-технічну, близько 10% – неповну середню.

Вирішення державними органами освітніх проблем ромських дітей часто супроводжуються сегрегацією та дискримінацією. Ромські діти часто необґрунтовано змушені навчатися в школах для дітей з розумовими і фізичними відхиленнями. В деяких місцевостях більш ніж 70% дітей рома зареєстровані саме в таких школах. Така ситуація є причиною наступного “виключення” ромів з нормального суспільного життя: закінчення подібних шкіл фактично унеможливує вступ до будь-якої вищої освітньої установи; з свідомством таких шкіл молоді рома не можуть знайти добре оплачувану роботу; часто діти ромів відмовляються відвідувати подібні школи, що фактично призводить до відсутності в них навіть шкільної освіти.

Ромські діти практично не мають можливості здобути професійно-технічну чи вищу освіту. Причини цього полягають у: відсутності або недоброякості початкової освіти (низький рівень знань учнів після школи); упередженому ставленні до представників ромської національності з боку посадових осіб навчальних закладів; небажанні батьків підтримувати прагнення дітей до отримання гідної освіти. Стереотипи мислення, низький рівень освіти та матеріальні проблеми батьків примушують багатьох дітей покинути школу, щоб допомагати своїм близьким.

Прагнучи забезпечити ромських дітей належною освітою, громадські організації ромів вважають нагально необхідним:

- збільшення кількості ромських дітей в дошкільних установах.
- збільшення кількості ромських дітей, що успішно одержали загальну середню, професійно-технічну та вищу освіту.
- створення та покращення освітньої інфраструктури збільшення і поліпшення мережі недільних ромських шкіл.
- забезпечення кількості викладачів для роботи з ромськими дітьми.
- забезпечення ромських дітей відповідною матеріально-технічною базою для одержання освіти (посібники, література, обладнання і матеріали для вивчення процесу).

Оптимальне рішення існуючих проблем можливе лише за умови об’єднання зусиль ромських організацій та державних органів, відповідальних за політику в сфері освіти. Ромські організації повинні взяти на себе завдання переконати ромські родини щодо необхідності навчання їх дітей та надати їм повну інформацію щодо прав та можливостей по доступу до освіти. Державні органи – забезпечити фінансову підтримку і заохочення з боку

держави, вирішення всіх організаційних проблем (створення інфраструктури, добір викладачів, і т. п.), а також:

- проведення оцінки існуючих ресурсів та можливостей щодо покращення дошкільної освіти (інформація про кількість викладачів, які працюють з дітьми, існуючі програми та інституції);
- створення нових дошкільних закладів освіти,
- створення кадрового потенціалу, залучення до роботи з ромськими дітьми педагогів з високим професійним рівнем;
- створення додаткових навчальних програм для ромських дітей з урахуванням їх особливих потреб програм, розрахованих на підготовку дітей рома до вступу до початкової школи.

Для покращення ситуації шкільної освіти дітей треба працювати над вивченням думки ромського населення щодо проблем і потреб у сфері шкільної освіти ромських дітей;

- визначення кількості дітей рома шкільного віку в різних регіонах і кількості дітей, що відвідують шкільні установи;
- вжиття заходів для формування позитивного ставлення батьків ромських дітей до школи, підтримка співпраці між закладами міністерства освіти та ромськими НГО (проведення спільних акцій, днів “відкритих дверей”) з метою популяризації в ромській громаді думки щодо необхідності одержання належної освіти;
- заохочувати дітей рома, що мають успіхи в навчанні;
- створення належних умов та розвиток інфраструктури для шкільного навчання ромських дітей;
- проведення оцінки існуючих ресурсів та можливостей щодо покращення шкільної освіти (інформація про кількість викладачів, які працюють з дітьми, існуючі програми та інституції);
- створення на базі ромських недільних шкіл освітніх центрів та їх підтримку (що передбачатиме часткове державне фінансування, надання на пільгових умовах приміщень, комунальних послуг тощо);
- підпорядкування ромських освітніх центрів Міністерству освіти України та вдосконалення їх навчальних програм;
- створення нових ромських освітніх центрів (або відкриття нових класів в школах) в місцях з великою кількістю ромських дітей шкільного віку;
- оснащення ромських освітніх центрів необхідними дидактичними матеріалами, технічним обладнанням, літературою та підручниками, необхідними для створення належних умов навчання ромських дітей;

– розробку і видання навчальних програм, підручників, методичних посібників з ромської мови для загальноосвітніх навчальних закладів та ромських освітніх центрів, де ця мова вивчається як предмет або факультативно;

– розробку і видання підручників (з дисциплін, що входять до шкільної програми) для загальноосвітніх навчальних закладів, в яких є класи з ромською мовою навчання;

– встановлення (спільно з ромськими громадськими організаціями) контактів з міжнародними організаціями, які надають допомогу в забезпеченні освітнього процесу для шкіл ромів (публікації підручників, посібників, літератури);

– впровадження на базі ромських громадських організацій програм допомоги ромським дітям, які відвідують школи (додаткові лекції, робота з репетиторами тощо).

Створенням кадрового потенціалу для шкільного навчання ромських дітей:

– залучення до роботи з дітьми рома найдосвідченіших педагогів і заохочення таких педагогів;

– підготовка педагогічних кадрів в області культурної освіти;

– забезпечення більш широкого здобуття дітьми рома вищої та професійно-технічної освіти.

Спрощенням доступу дітей рома до вищих навчальних закладів:

– плануванню та встановленню спеціальних квот для ромських дітей для одержання вищої освіти по певним спеціальностям (перелік яких додатково буде визначено Міністерством освіти України через консультації з ромськими громадськими організаціями);

– налагодженню співпраці з керівництвом вищих навчальних закладів для встановлення пільгових умов навчання (насамперед, зниження вартості навчання) для студентів рома.

Підтримкою студентів рома, що навчаються у вищих навчальних закладах у:

– розробці і впровадженню програм надання стипендій студентам рома з малозабезпечених сімей, за рахунок бюджетного фінансування;

– розробці бази даних організацій, що надають підтримку (гранти) для студентів рома та поширення інформації з цієї бази даних серед ромської громади;

– створенні соціального замовлення на послуги з консультування випускників шкіл, які бажають продовжити навчання у вищих учбових

закладах, та надання допомоги з підготовки документів на одержання стипендій та грантів на навчання.

Для вирішення цих проблем громадські ромські організації пропонують урахувати наші пропозиції і розробити Державну програму спрямовану на вирішення проблем ромів України “Програму розвитку ромського народу”, яка буде створена з метою проведення цілісної політики щодо ромів і передбачити постійне бюджетне фінансування.

Надані конкретні пропозиції щодо вирішення проблем ромів України можливо вирішити тільки в співпраці з державними органами влади та з участю ромських представників, які б координували та сприяли успішній реалізації “Програми соціально-духовного відродження ромів України”.

Реалізація комплексних заходів неможлива без участі ромської громади. Так, державна програма, затверджена 12 вересня 2003 року Постановою № 24336 Кабінету Міністрів України, була прийнята без участі ромських громадських організацій, а тому викликала багато нарікань як така, що не лише не враховувала сучасне становище ромів і не покращувала його, а ще часом містила положення, обурливі і принизливі. З моменту прийняття Державної програми її реалізація не почалася.

Державна програма повинна бути спрямована на вирішення проблем ромів України з урахуванням досвіду інших держав, де успішно працюють ромські державні програми.

Основними завданнями Програми, на нашу думку мають бути:

- збереження та утримання національного культурного мистецтва;
- поліпшення матеріально-технічної бази установ, навчальних закладів, упровадження сучасних комп’ютерних технологій у виробничі та учбові процеси;
- створення умов для подальшого розвитку професійного мистецтва, підтримка творчих спілок;
- підтримка та подальший розвиток ромської народної творчості. Збереження та поширення звичаєвих традицій. Сприяння розвитку освіти та культури ромів:
- забезпечення систематичного поповнення бібліотечних фондів новими надходженнями, повноцінної передплати періодичних видань для бібліотек як центрів інформаційного забезпечення ромів;
- створення умов для залучення дітей-ромів до шкіл та шкіл освіти та естетичного виховання, як початкової ланки мистецької освіти;
- збереження та охорона культурної спадщини. Відродження культурної спадщини ромів на Україні.

Виконання Програми дасть змогу:

- активізувати участь ромів та ромських організацій у закладів освіти і культури та соціально-економічному житті України;
- підвищити ефективність діяльності товариств;
- вирішити комплекс соціально-економічних проблем ромів та забезпечити повноцінне функціонування ромських організацій;
- забезпечити координацію зусиль обласних і місцевих органів виконавчої влади та органів місцевого самоврядування, організацій і установ на зміцнення ролі галузі освіти та культури в житті ромів та підвищення рівня забезпечення культурних потреб;
- створити належні умови для збереження та примноження ромської культури

I. Удосконалення нормативно-правової бази

1. Організація роботи над проектами Законів України “Про національні меншини”.
 2. Удосконалення нормативно-правової бази у всіх галузях.
 3. Участь ромів в управлінні органів влади.
 4. Здійснити моніторинг стану забезпечення соціальних, правових, економічних, освітніх прав ромів України.
 5. Провести заходи щодо попередження стереотипного дискримінаційного зображення ромів; Формувати, зокрема, в ЗМІ позитивне ставлення до ромів (за допомогою висвітлення діяльності ромських НДО, успішних історій, участі провідних ромських лідерів в програмах радіо і телебачення, тощо). Розробити проект антидискримінаційного Закону України.
 6. Запровадження фінансування ромських проектів через систему конкурсних грантів.
 7. Впровадження освітніх програм для покращення знань національних та міжнародних стандартів із захисту прав людини та національних меншин. Розробки, імплементації та аналізу програм та заходів, спрямованих на поліпшення становища ромського населення України
 8. Визнати на державному рівні 8 квітня як міжнародний день ромів та 2 серпня день пам’яті ромських Жертв Голокосту’ з проведенням заходів до відповідних днів.
- Офіційно визнати ромів жертвами Голокосту на рівні до відповідних груп, що постраждали у роки війни.
- Встановити пам’ятні знаки на місцях масових знищень ромів.
- Встановити для ромів категорію „Жертви Голокосту”.

II. Наукові дослідження

9. Проведення наукових досліджень та здійснення науково-практичних розробок у сфері освіти та культурної політики з метою інформаційного та матеріально-технічного забезпечення.

10. Проведення наукових досліджень у сфері історії, фольклору, освіти.

11. Проведення наукових досліджень у сфері театрального мистецтва, музичного в тому числі історичних досліджень Ромського народу.

12. Організація наукових досліджень і розробок видеофільмів у сфері кіномистецтва і кіновиробництва.

13. Проведення міжнародної наукової конференції “Мова і культура” та видання її матеріалів.

14. Дослідження питань, пов’язаних з вивченням теорії та історії культури Ромів.

15. Проведення міжнародної науково-практичної конференції “Ромський фольклор, мова та література у європейському контексті”.

16. Проведення міжнародної наукової конференції “Ромська творчість, мова та спілкування”.

17. Проведення конференцій, семінарів, присвячених актуальним проблемам розвитку сучасного образотворчого, декоративного мистецтва, кіно-і фотомистецтва ромського мистецтва.

III. Освіта, культура, засоби масової інформації

18. Створення в мережі Інтернет веб-сторінок провідних організацій культури художніх колективів

19. Підтримка Ромських освітніх центрів з групами дошкільної підготовки (постійне державне фінансування таких центрів, забезпечення їх методичними посібниками, програмами та підручниками).

Розробити й затвердити учбовий методичний комплекс для Ромських освітніх центрів, програму мультикультурної освіти, з метою її включення в перелік предметів за вибором.

Відкриття державних курсів з підготовки ромської молоді до вступу в вищі учбові заклади.

Виділення квот в педагогічних вузах для представників ромської національності.

Надання стипендій для ромських студентів

Організація державних курсів для підвищення кваліфікації вчителів ромської національності, та вчителів, які працюють з ромськими дітьми.

Впровадження програм навчання для директорів, вчителів, представників обласних відділів освіти, міністерства освіти та науки, з метою подолання негативного відношення щодо ромів, а також знайомства з ромською культурою

20. Поліпшення якості культурно-освітніх послуг, доступу до інформації: підключення українських бібліотек, музеїв, обласних центрів народної творчості до мережі Інтернет, створення у бібліотеках та музеях.

21. Створення бібліотечних стандартів (форматів), пов'язаних із застосуванням комп'ютерних технологій: національного формату бібліографічних записів у машинозчитуваній формі системи авторитетних нормативних файлів веб-сторінок, залів колективного доступу до зазначеної мережі.

22. Створення центру корпоративної каталогізації бібліотек придбання програмного продукту створення інтегрованого каталогу бібліотечних фондів.

23. Запровадження нових технологій доставки документів придбання обладнання для виготовлення електронних копій документів

24. Створення та підтримка діяльності центрів, що надають доступ до вітчизняної та зарубіжної інформації.

25. Відкриття кафедри “Ромології” на базі одного з педагогічних закладів.

IV. Технічне оснащення

26. Придбання звуко- світлотехнічного, телевізійного обладнання та обладнання зв'язку для театральних-видовищних закладів і концертних заходів (театри, художні колективи, музеї тощо).

27. Придбання обладнання, музичних інструментів для ромських колективів та товариств.

28. Придбання комп'ютерної техніки, видавничих систем, спеціальних меблів, фондового та експозиційного обладнання для виставок, бібліотек, музеїв ромів.

29. Придбання автотранспортних засобів для театральних-видовищних закладів (концерти, художні колективи, музеї і бібліотеки).

30. Видання наукових та навчально-методичних праць.

31. Забезпечення навчальних закладів, культури і мистецтв сучасною технікою, учбовою та методичною літературою

32. Придбання сучасної фоно- та відеоапаратури для забезпечення фольклорно-етнографічного обстеження України, розширення комп'ютерної бази даних про етнокультуру ромів.

V. Будівництво та капітальний ремонт

33. Будівництво національного театра.
34. Виділення приміщень для ромських музеїв.
35. Виділення приміщень для ромських шкіл.
36. Створення та розвиток ромських підприємств, сільського господарства.
37. Створення фінансових ресурсів (цільові кредити, банки).

VI. Соціальний блок

38. Моніторинг стану соціального забезпечення ромського населення та вивчення стану и причин безробіття.
39. Створення робочих місць (підприємства, ринки, служба зайнятості).
40. Медичне обслуговування, вивчення стану захворювання (медичне обстеження, диспансеризація ромського населення, медичне страхування).
41. Вивчення житлових умов та будівництва за рахунок кредитів.

Галина Івашків (Львів, Україна)

ЦИГАНИ ГУЦУЛЬЩИНА КРІЗЬ ПРИЗМУ РОЗПИСІВ У КЕРАМІЦІ

В українській науці циганська тематика практично не вивчена ні в історичному, ні в етнографічному чи мистецтвознавчому аспектах. Передусім йдеться про образи циган у різних жанрах народного й декоративно-ужиткового мистецтва. Таких сюжетів у мистецьких творах порівняно небагато, оскільки на думку М. Плохінського “у циган нема ні історичних пам’ятників, ні історичних переказів, і тільки жива мова залишається свідком їх історичного життя” [14, с. 95].

Як відомо, цигани – це кочовий, хоча частково й осілий, народ, який переважно мешкає в Європі (найбільше в Румунії, Словаччині, Угорщині), в Західній Азії, Африці, Південній та Північній Америці, Австралії. Кількість циган у світі визначають приблизно – від 2 до 8 мільйонів [10, с. 3680]. В Україні, де вони з’явилися орієнтовно в XV–XVI ст. [10, с. 3680; 15, с. 197; 16, с. 491], близько 50 тисяч циган. За переписом 1926 р. в Україні їх проживало 13 тисяч, 1970 р. – 30100 [10, с. 3680]; 1989 р. і початок 1990-х рр. – близько 48 тисяч (точніше – 47900); перепис 2001 р. наводить дані про 47600 циган [21, с. 12]. Цікаво, що перші відомості про циган у Львові польський учений Л. Мруз відносить до 1405 року. Він відшукав архівні документи, а саме книги видатків та прибутків міста, де згадувався Петро Циган як платник податку в квітні 1405 року. Останній запис про сплату податків П. Цигана датовано 11 травня 1417 року [12, с. 237-238].

Станом на 2001 р. у Львові було офіційно зареєстровано 216, а у Львівській обл. – 769 циган. У північно-західну частину України цигани прибули із Польщі, а до південно-західної частини – із Валахії [14, с. 98]¹. Вони

¹ Валахія – історична область на півдні Румунії Її східна і південна частини відділені Дунаєм від Добруджі Болгарії, північно-східна – Карпатами від Трансильванії, північна – тими ж Карпатами від Молдавії.

розташовувалися практично майже у всіх областях України, проте найбільше селилися на Закарпатті, в Криму та Південній Бессарабії. Майже всі вони двомовні, тобто знають свою мову і тієї країни, де оселялися.

Окрім традиційних занять ремеслами (ковальство, столярство, лоткарство, конярство), іншими джерелами заробітку циган були мандрівна торгівля, музика, співи, танці. Цигани зробили помітний внесок у культуру народів, серед яких жили, зокрема, музику Угорщини, Румунії тощо. Циганські мотиви мали значний вплив і на українську музику, фольклор [18; 26] та літературу зокрема є вони в творчості П. Куліша [11, с. 362–370], М. Старицького [19, с. 105–181], С. Руданського [17, с. 131–136, 333–339], О. Кобилянської [7, с. 277–430], І. Франка [22, с. 155–166] та інших письменників.

Саме жінки, які вирізнялися своєю зовнішністю, гарячим темпераментом, барвистістю одягу, ставали героїнями живописних полотен, графічних творів, gobеленів, кахель тощо. Йдеться насамперед про німецькі гравюри кінця XV ст. чи дереворити середини XVI століття. Нідерландські майстри кінця XVI ст. відтворили кілька образів циганок-ворожок на gobеленах; на інших gobеленах знаходимо сцени циганських танців [23, с. 129]. Окрім того, кілька циганських образів створили відомі італійські художники початку XVI ст.: Джорджоне (“Циганка і солдат”), Тиціан (“Циганочка”), Корреджо (“Циганська мадонна”). Попри цікаві та неординарні образи циган деякі митці в той час створювали і своєрідні “образи-штампи” зі сценами ворожіння, часто в супроводі дитини, яка відрізає гаманця, тим самим “вносячи в суспільну свідомість певний стереотип” [23, с. 129].

Цигани тісно пов’язані з гуцульським краєм. Підтвердженням цьому є слова дослідника Гуцульщини В. Шухевича, який писав: “При дорозі в кожнім селі кузня, де циган (коваль) кує коні, мудрує коло воза і т. ін.” [27, с. 140]. Про циган ідеться й у численних коломиїках, зафіксованих на цих теренах: маємо загальний образ “цигана”, а також “циганської пуги”, “циганчука”, мотиви про те, як “чоловік продав свою любку – циганам на міхи” тощо [27, с. 149, 153, 155]. Р. Кайндль наприкінці XIX ст. писав, що на Гуцульщині люди вірили, що коли саме циган тримає дитину до хрещення, то вона матиме “багато щастя в розведенні коней і торгівлі ними” [5, с. 14]. Принагідно зазначимо, що цигани в Галичині й Закарпатті були греко-католиками, а на Наддніпрянській Україні – православними [10, с. 3680], тобто вони приймали вірування того народу, серед якого проживали.

На думку М. Плохінського часткове переселення циган із Польщі почало відбуватися в XVI ст., на що вказують документи архіву Малоросійської Колегії, а вже з початку XVII ст. воно мало масовий характер [14, с. 98].

Важливу роль образи циган займають в українській вертепній драмі, появу якої відносять до кінця XVI століття [6, с. 2–38]. Іноді про циган згадувалося у документах про військо Богдана Хмельницького [8].

Предметом детального вивчення в цій статті будуть образи циган на гуцульських кахлях і мисках XIX ст., які можна розглядати у кількох основних аспектах: портретні характеристики та жанрові сценки типу: “У писаря”, “Водіння ведмедя”, “Музики”, “В корчмі” у контексті історичних відомостей, способу життя, вірувань, звичаїв, традицій та кола занять [4, с. 402–415].

На кутовій кахлі 1830–1840-х рр. з Косова зображена жінка анфас, яка своєю зовнішністю та окремими елементами одягу нагадує циганку (збірка А. Цибка [4, с. 403]). Жінка з кучерявим темним волоссям, великими очима та кількома зморшками на обличчі; одягнена в блузку із довгими рукавами та розкішну довгу спідницю; у вухах у неї довгі сережки, а на шії – дві низки намиста. В руках циганки (права зігнута у лікті, ліва піднята догори) невеликі гілочки; верхні кути кахлі майстер прикрасив також гілками та листками; на боковому торці кахлі – гілка з багатьма закрутами. Кольорова гама відповідає традиційним розписам глиняних виробів цього краю, характерними ознаками яких є триада зеленого, жовтого та брунатного.

У працях численних дослідників (Л. Мруз, А. Фрезер, О. Баранніков) йшлося, що цигани носили барвистий одяг; жінки здебільшого вдягалися в довгі кольорові спідниці, “мали на собі багато золота та срібла”, “носили у вухах сережки” [29, с. 7]. О. Баранніков так писав: “кочові циганки-ворожки носять строкату спідницю [...] з квітчастою матерії, квітчасту шалю [...] та багато намиста й дукачів. Проте таке вбрання їхнє є “спец-одяг”, бо вони так убираються тільки тоді, коли йдуть ворожити чи циганити. Дома вони вбираються багато простіше, так, як і українські жінки” [2, с. 31]. Щоденний побутовий одяг циган завжди подібний до одягу того корінного населення, серед якого вони оселяються. Тому й не дивно побачити на кахлях циган, одягнених “по-гуцульськи”: сердак із багатьма гудзиками, довгі штани та постоли (МХП. ЕП 46398; зб. Ю. Юркевича) або штани, заправлені у чоботи (ЕМК. МЕК. 25831) тощо. Подібнудумку висловлював й О. Баранніков: “Одяг у кочових циган такий самий, як і в українських селян: сорочка [...], штани [...], чоботи [...], шапка [...], а взимку кожухи такі, як в селян. Міські цигани вдягаються по-міському і часто ходять дуже чисто” [2, с. 31]. Таке “запозичення”, зрештою, певним чином стосується й мови, звичаїв, традицій та й усього життєвого укладу циган [23, с. 305].

Дія іншої сюжетної сценки (кахля 1840-х рр.) відбувається у кімнаті з невеликим вікном: за столом сидить чоловік у жовнірському чи жандармському одязі і лівою рукою (пише ручкою-пером) “складає документ” (зб. Л. Яремчука). Свідком цього є жінка, зовнішність якої (риси обличчя, довгі сережки, головний убір та барвистий одяг) нагадує циганку. Можливо, вона затримана представником влади через основний жіночий “циганський промисел” – ворожіння, а зараз за допомогою жестів та різних рухів руками дає словесні пояснення-виправдання. Подібний композиційний прийом із яскравими характеристиками образів (жандарма-писаря та циганки) бачимо на іншій кахлі із арковим обрамленням у вигляді пелюсток та малих овалів, накладених один на другий [20, іл. 224]. За даними дослідників, відомо, що “заробітки дружини (цигана. – Г. І.) від її виходів часто бувають регулярніші за чоловікові” [23, с. 307]. Водночас згадаймо, що у Європі, особливо наприкінці ХІХ ст., відбувалися “санкції” урядів проти циганів. Так, боротьба з “циганським безчинством” у цей час відбувалася у Німеччині, Швейцарії, Франції, Британії та інших країнах [23, с. 307].

Багато фактів із життя “гуцульських циган” є в праці польськоговченого ХІХ ст. В. Поля [30]. Так, подорожуючи Гуцульщиною (в районі Буркута)² десь у 1860-х рр., він детально описав дві зустрічі з “бандою циганів”. При одній із них гуцули (їх була ціла група, що охороняла людей із Поділля, які приїхали на відпочинок) не дозволяли підступати циганам до себе близько, однак, аби вони не турбували їх та відпочиваючих, пригостили циганів горілкою, угорським тютюном, бараном чи козою. Але згодом наперед виходить голосиста та шумлива капела і старий циган з ведмедем, який танцює і показує різні дива. Цигани, яких раніше почастивали горілкою, вдають, ніби нічого не розуміють, чого від них хочуть гуцули. Останні знову ж таки поводяться з ними дуже строго, оскільки їх коні бояться ведмеда, і навіть його реву [30, с. 214].

Ще одну зустріч з циганами В. Поль змалював на Верховині³ (в районі ріки Золота Бистриця), коли з іншими подорожуючими побачив “банду італійських циган”, які розмовляли кількома мовами і були досить “багато, по-угорськи вдягнені” [30, с. 214]. Вони мали з собою кілька коней добротної

² Буркут – невелике село (недалеко від села Зелена) у Верховинському мурні Івано-Франківської обл., де знаходяться мінеральні джерела, які мають лікувальні властивості. У 1901 р. там перебувала на лікуванні Леся Українка, яку відвідували Іван Франко, Володимир Гнатюк, Наталія Кобринська

³ Верховина – загальний термін на означення гірської області, зокрема Карпатської, заселеної українцями; мешканців Верховини називають верховинцями

породи, стадо дійних кіз, намети, котли, кузню, музик, а також “трох учених ведмедів” [30, с. 214].

Ймовірно, саме такі житейські сюжети спонукали гончарів Гуцульщини до відтворення різних сцен, де головними героями виступали цигани. Так, в українській кераміці ХІХ ст. (головно на гуцульських кахлях й мисках) відомі жанрові сценки “Водіння ведмедя”. Власне, сама назва й була зумовлена одним із традиційних занять циган.

Насамперед зазначимо, що у міфопоетичній свідомості українців, особливо мешканців Карпат [9, с. 69], існувала думка про перетворення ведмедя з людини, про що свідчать різні фольклорні та етнографічні матеріали. У деяких з них йдеться про походження звіра “із чоловіка”, точніше, від мірошника [13, с. 23]. В уявленнях гуцулів ведмідь постає могутнім лісовим мешканцем. Його називають “вуйком”, “батьком”, “мельником”, “бортником”, “великим”, “бурмилом”, “старим” тощо. Оскільки ведмедя вважали символом багатства, родючості й достатку, то його образ зустрічався у весільних, великодніх, похоронних та інших обрядах (рядженнях) українців, поляків, чехів, словаків, росіян [25, с. 268].

На Масницю у звичаях слов'янських народів важливе місце посідали зооморфні символи, зокрема й ведмідь, що полягало в обмотуванні чоловіка з ніг до голови у горохову солому [1, с. 594-595]. У такому вигляді “ведмедя” водили по хатах, змушували танцювати з господарями, а господині крали у нього трохи соломи, аби підкласти в гніздо до курей чи гусей. Так, чехи в останні дні карнавалу обходили помешкання з “ведмедем”, що закінчувалося його “похороном”. У Польщі після завершення обходу на “ведмеді” підпалювали солому [1, с. 594-595], а на Масницю “рядженого ведмедя” звинувачували у всіх неприємностях, які сталися упродовж року, тому його “вбивали”, а всіх пригощали його “кров'ю” (вином) [1, с. 206-207].

Вказуючи на основні ремеслами і заняття циган, дослідники ХІХ ст. зазначали, що там, де була музика, обов'язково були й танцюючі ведмеді [30, с. 147]. На думку О. Бараннікова, ще й в 1920–1930-х рр. у містах та селах можна було побачити цигана з ведмедем. Етнограф писав, що “коли ведмідь танцює, показує, як жінки ідуть на базар, як дівчата соромляться тощо” [2, с. 22]. Цигани приходили переважно з Угорщини та Румунії, а науку “муштрувати ведмедів” вони передавали від батька до сина. Виступ “ученого ведмедя” відтворено в одній з ігор, коли “комедіяші” побрязкували перед ним грішми (камінцями) в полумиску, заохочуючи його до танцю. “Ведмідь” танцював і припрошував до танцю дівчат та молодичь, водночас жартуючи з ними [25, с. 268].

“Найперші на Заході згадки про *ursari* (*ursari*) чи ведмедників майже збігаються в часі, – писав А. Фрейзер, – з повідомленнями про мідників: 1867 р. в Німеччині й 1868 р. в Нідерландах [23, с. 231]. Від 1872 р. ведмедників бачили вже й на дорогах Франції. Перші з них з’явилися з турецькими паспортами із Сербії та Боснії” [23, с. 231, 254]. У 1940 р. у Німеччині циган поділяли на шість груп; одну з яких складали балканські цигани, нащадки ведмедників [23, с. 263].

Відомо, що іноді навіть “лікували ведмедем людей”, який їх топтав і “виганяв із них хвороби”. Культ ведмеда був дуже поширений у слов’ян, а найвиразніше він проявився в білорусів, які надовго зберегли погляд на ведмеда “як на священного звіра, сила якого, як вважали, очищала від усякої нечисті”. “Ведмедника” з ведмедем вели до найпочеснішого кута в хаті, де висіли образи, потім щедро пригощали медом, сиром та маслом. Насамкінець треба було попросити ведмедника, аби, виходячи з хати, ведмідь поклонився всім, хто там був, і потім поводити його по всіх хлівах [28, s. 578].

К. Мошинський писав про значну роль ведмеда в терапії, особливо віруваннях північних та південних слов’ян. Тобто, ведмідь був своєрідним апотропейоном його змушували переступити через хворого або навіть зробити по ньому кілька кроків, аби “вигнати” хворобу з його тіла, тим самим вважаючи, що у нього велика лікувальна сила [28, s. 578]. Іноді хворим добредопомагало також підкладання під них шкури ведмеда. У тлумаченні болгар, ведмідь мав звичай купатися в ріці на Різдво, і там, де він це робив, вода ставала “дуже безпечна”.

У мистецьких виробах багатьох слов’янських народів відображена тема ведмеда із ведмедником (циганом), зокрема й на кахлях та мисках з Гуцульщини. Такі вироби охоплюють період із 1830 рр. до кінця ХІХ ст., хоча поодинокі приклади таких сюжетів знаходимо і в творчості пізніших косівських гончарів, наприклад, відомої майстрині ХХ ст. – Павлини Цвілик.

Сюжети з ведмедем (останній завжди зображений на двох задніх лапах) на косівських кахлях вперше з’явилися десь у 1830-х рр. в іконографічних варіантах типу: “Ведмідь і циган” або у жанрових сценках “В корчмі” чи “Музики”, створених невідомими майстрами, представниками косівського осередку

Окремо виділимо кахлі І. Баранюка, О. Бахматюка, П. Кошака. Так, майже на всіх кахлях бачимо аналогічний композиційний прийом: зліва – ведмідь (іноді з палицею), якого на повідку (ланцюгу) тримає і “муштрує” циган (за допомогою короткої палички наказує виконувати певні дії). На деяких виробах у другій руці чоловіка – кільце (чи решето – гуцульський

музичний інструмент). Дії на баранюківських кахлях відбуваються або серед природи (по усій площині кахлі розміщені невеликі гілочки) [3, ил. 104], або в корчмі (в кімнаті невелике вікно, посередині – стіл із пляшкою та чаркою; МЕХП. ЕП 46374). На останній (1850-х рр.) в інтер'єрі корчми зображено “ведмедника” з ведмедем, якого він “муштрує” танцювати, тримаючи в одній руці ланцюг, а в другій – кільце. Майже всю постать ведмедя як і штани чоловіка, Іван Баранюк заповнив мотивом “ільчастого письма”; на іншому виробі штани декоровані кривульками, що укладені косо (зб. Р. і Т. Лозинських). Композиції характеризуються статичністю обох фігур; це, зокрема, виражено в паралельно розміщених ведмежих лапах та деякою застиглістю постаті ведмедника.

Десь з 1847 р. і аж до кінця 1870-х рр. тему цигана з ведмедем часто змальовував на кахлях відомий гончар з Косова Олекса Бахматюк. Будучи обдарованим та наділеним великою фантазією, митець ніколи не повторював рисунка, а завжди вводив нові елементи та мотиви, надаючи тим самим своїм витворам оригінальності та неординарності. Так, на одній з найдавніших кахель (1847 р.) зображена жанрова сценка, в якій і циган, і ведмідь показані в русі. Ведмідь виконує вказівки цигана, вдягненого у довгу сорочку, підперезану поясом, а на голові має шапку (МЕХП ЕП 65766). Подібний одяг бачимо на кахлі 1830–1840-х рр. невідомого представника косівського осередку, проте шапка зображена у вигляді високого циліндра [4, с. 408].

Іноді О. Бахматюк в зображеннях ведмедя малював лапи, частково накладені одна на другу, що створювало враження руху та надавало певної динамічності фігурним зображенням. Динамізм рисунка виявляється не лише у змалюванні постаті ведмедя, а й зображенні інших елементів. На одній кахлі О. Бахматюка (1860-х рр.) учасників дійства автор зобразив поміж гілками (МЕХП ЕП 46398), композицію іншої (1866 р.) він вирішив легко, невимушено, ввівши нові елементи, зокрема невелику архітектурну споруду (на задньому плані) та постать цигана з люлькою у правій руці, якого виразно змалював, надавши йому характерних національних рис (зб. О. і Л. Трісок). На іншій кахлі кінця 1870-х рр., де бачимо подібне композиційне вирішення, майстер ще віртуозніше зобразив як постать цигана із люлькою в роті та палицею в руках, так і ведмедя в русі, фігура якого дещо накладена на архітектурну споруду трохи наближену до глядача (зб. Р. Петрука). У розбудові сюжету ще однієї кахлі ведмідь, споруда та циган зображені на одній лінії; ведмідь стрибає вгору, циган в лівій руці тримає ланцюг, в правій, піднятій догори, палицю (зб. Р. і Т. Лозинських). Зіставля-

ючи ці кахлі О. Бахматюка, які розділяє значний часовий проміжок, можна побачити, що майстер не лише дотримувався традиційності сюжету а й водночас постійно ускладнював загальну композицію, вдосконалював окремі мотиви й елементи, зокрема у змалюванні одягу, взуття чи головних уборів циган, які, власне, нагадують традиційний одяг мешканців цього краю. Приваблює ще одна композиція кахлі О. Бахматюка (кін. 1870-х рр.), де поміж гілками з листками й великою розеткою зображені ведмідь із палицею в передніх лапах, чоловік із ланцюгом-повідкому лівій руці та палицею в правій, а поміж ними – невеликий собака на задніх лапах (зб. А. Цибка). Чоловік одягнений у традиційний одяг, який може нагадувати циганський – сорочка, довгі штани, заправлені у високі чоботи, на голові – капелюх із гілкою-прикрасою. Однак, у зображенні самої фігури ведмедя автор продовжує ще давно розроблені прийоми як у поставі (ведмідь стоїть на двох задніх лапах, а його висота така ж, як і цигана, лише рідко ведмідь вищий від нього), так і в його кольоровій характеристиці, де тонкі ритовані лінії окреслюють фігуру та окремі елементи (вуха, морду, лапи, хребет) у трьох основних кольорах – жовтому зеленому брунатному.

У мистецтвознавстві малодослідженою є також тема “Цигани і музика”. Очевидно, циган асоціювали з музикою вже в перших записах про їх перебування в Європі – вважали, що вони грають на різних музичних інструментах, є добрими співаками і танцюристами. Перша письмова згадка про циган і музику датована 1469 р. (запис у звітній книзі герцогства Моденського в Італії про виплату грошей циганові за гру на цитолі, струнному щипковому інструменті) [23, с. 114]. Музикантів-циган було найбільше в тих краях, які займає теперішня Угорщина, адже там основними зареєстрованими засобами їх прожитку було ковальство, інша фізична праця, а далі музика [23, с. 186]. З історії відомо, що в одному з листів від двору королеви Ізабелли 1543 р. йшлося про те, що “тут грають щонайпрекрасніші єгипетські музиканти, нащадки фараонів”, а “циганські цимбалісти не щипають струни пальцями, а б’ють по них дерев’яними паличками і співають під цю музику на повний голос” [23, с. 116]. Досягнення циган у музиці були вагомими вже з середини XVIII ст., коли їхніми послугами користувалися як сільські мешканці, так і угорська знать (концерти, бенкети тощо). Десь орієнтовно з середини XIX ст. славетних циганських музик та великі оркестри можна було бачити повсюдно, оскільки “циганська музика” стала дуже модною [23, с. 206]. Угорські художники XIX ст. на своїх великих олійних полотнах, які зберігаються в Угорському Національному музеї (Будапешт), не раз зображали циганські оркестри [23, іл. 19, 20, 26, 27].

Одним із циганських скрипалів – Яношом Бігарі – захоплювався відомий угорський композитор Ференц Ліст, який писав про нього у книжці “Цигани та їхня музика в Угорщині” (1859). На думку Ліста, саме Бігарі, “підніс циганську музику на найвищі висоти”, а циганські музиканти, як не дивно, стали охоронцями типовими представниками національної музики [23, с. 207]. Тоді ж “циганська музика” влилася органічною складовою як російської, так і української музичних культур

Музику на весіллі, хрестинах, храмові чи будь-які інші свята, наприклад, на Гуцульщині, забезпечували місцеві гуцули або цигани, музика яких особливо цінувалася [5, с. 21]. Про “прекрасні капели” циганів чи “перших артистів”, які виступали перед численними туристами та людьми, які відпочивали в Буркуті наприкінці ХІХ ст., писав В. Поль [30, с. 166].

На площинах цілої низки гуцульських кахель бачимо сценки з “музиками”, одним із персонажів яких є ведмідь здебільшого з контрабасом (КМНМГП. № 3664/5). Чоловіки, які були зображені з ними поруч, грали на кларнеті, сопілці, скрипці або однією рукою тримали ведмедя з музичним інструментом на повідку, а в другій руці мали невелику палицю (КМНМГП. Експозиція). Цікаво підкреслити, що цигани здебільшого грали на інструментах, типових для місцевостей, де вони жили [23, с. 206].

Дещо гротескними видаються сцени з ведмедями-музикантами: ведмідь з палицею – чоловік-скрипаль; ведмідь з контрабасом – циган з решетом; ведмідь з контрабасом – чоловік з кларнетом, ведмідь з контрабасом – чоловік-скрипаль; чоловік з сопілкою – ведмідь з контрабасом; чоловік з палицею та ведмідь з контрабасом. Як бачимо з переліку більшість складають фігури ведмедів із контрабасом, розміщених зліва, а лише на декількох зразках навпаки. Такі косівські кахлі з’являються вжедесь з 1830-х рр., деякі датовані 1847, 1860 рр.; окремі зразки виконав пістинський гончар Петро Кошак (поч. ХХ ст., 1930-ті рр.) тощо. Десять із 1849 р. подібні варіанти розробляються на площинах кахель, а згодом мисок І. Баранюка: (“Ведмідь з пляшкою і чаркою та скрипаль”; “Ведмідь чоловік з решетом”; “Ведмідь з контрабасом і чоловік-скрипаль”) тощо [20, іл. 179, 214, 215]. В окремих косівських (І. Баранюк) та пістинських композиціях мисок середини ХІХ – початку ХХ ст., як і на кахлях, бачимо зображення ведмедів-музикантів на фоні інтер’єру корчми (“Ведмідь із контрабасом і чоловік-скрипаль”; “Ведмідь-скрипаль і чоловік з решетом”) [20, іл. 356].

Аби надати образам ведмедів більшої кумедності автори зображали їх навіть із люльками в мордах (зб. Я. Лемика). Часто ведмідь із контрабасом

і чоловік-скрипаль показані на тлі інтер'єру корчми (із неодмінними атрибутами – вікном і столом) [20, іл. 215] або ведмідь прив'язаний на ланцюгу, окрім того, що танцює, ще й тримає в одній лапі пляшку, в другій – чарку, з якої п'є [20, іл. 179]. Саме тут ведмідь є компаньйоном, колегою таким самим артистом, як зображений поряд з ним чоловік, через образ ведмедя автор показує звичні людські поведінкові риси.

Образи ведмедів та музик більше відомі на кахлях XIX–XX ст., менше – на мисках. Так, авторів статті невідомі такі сюжети на мисках О. Бахматюка, проте є кілька робіт Івана та Михайла Баранюків. На одній із них в центрі (на дні та боках) зображено дві фігури (ведмедя та чоловіка) однакового розміру: зліва – ведмідь стоїть на двох задніх лапах, передніми тримає контрабас, справа – скрипаль, поміж ними – невисокий столик із пляшкою та чаркою, вгорі – вікно, прикрашене закрутами та листками. Вся жанрова сценка “обрамлена” (йдеться про оздоблення берегів миски) групами мотивів трикутників та дуг із закрутами, які чергуються між собою та створюють цільність композиції й кольорового заповнення [НМК. МНК. IV с.]. Подібні сюжети відомі на деяких пістинських та косівських мисках ще й на початку XX століття.

Докладно вивчаючи подібні зображення на пістинських мисках середини XIX ст., слід відзначити велику масштабність фігур (як чоловіка, так і ведмедя), цілковиту наповненість композиційної структури (дна та боків мисок) різноманітними елементами, а також яскраві художні характеристики образів (зб. Я. Мотики). Автори ніби боялися залишити хоча б якусь невелику білу пляму, а тому щільно вкривали вигнуту поверхню мисок не лише постатями ведмедя та чоловіка з пістолем, а й зображенням атрибутів кімнати (вікна, крісла), більших та менших гілочок, на місці є й невеликі зигзаги між постатями та ніжками крісла тощо. Все це здебільшого зливається з оздобленням берегів, із геометричними мотивами: гачками, трикутниками, короткими смугами у найрізноманітніших комбінаціях. Йдеться насамперед про миски Д. Зондюка, а також інших невідомих майстрів того періоду (зб. Л. Яремчука). Привертає увагу вишуканість ліній, силуетність образів (без надмірної деталізації рис обличчя) та яскрава кольорова гама – характерні риси кахляра та майстра багатьох унікальних мисок – Д. Зондюка [20, іл. 335-337, 339].

Невідомий майстер кінця XIX ст. із Пістиня створив цілу низку досить кумедних образів ведмедя зі скрипкою разом із чоловіком з решетом. Тонкі графічні лінії умовно окреслили фігури зображених, де окрім них вгорі –

віконце, а довкола біле тло дна та боків, що вдало підкреслює як тектоніку миски, так і виразність композиції [20, іл. 356]. Ще одного танцюючого ведмедя із чоловіком, який лівою рукою тримається за боки, а в правій – решето, а поруч із ними – гілки та крісло, зобразив невідомий пістинський майстер кінця XIX століття [20, іл. 407]. Тонкі обриси й силуетність зображених та інших елементів на мисці вдало гармоніюють із мотивами берегів миски, підкреслюють цілісність композиції та м'яку кольоровугаму.

Подібну сцену “Водіння ведмедя” у руслі своїх декоративних засобів та прийомів композиції вирішувала Павлина Цвілик (ваза 1963 р.), зображуючи ведмедя і чоловіка між рослинно-геометричними мотивами та накладаючи окремі декоративні площини одна на другу, аби надати їм деякої динамічності [24, іл. 38]. Перевага рослинного орнаменту над геометричним характеризує творчий почерк майстрині в оздобленні всіх її виробів.

Отже, розглянуто глиняні вироби із циганською тематикою, головню кахлі і миски XIX ст., з Гуцульщини. Вирізненню головних аспектів циганських образів у гуцульській кераміці сприяли історичні, етнографічні та фольклорні матеріали, зокрема традиції, вірування, основні заняття та промисли, які передано через жанрові сценки “Водіння ведмедя”, “В корчмі”, “Музики” у всій повноті яскравого характеру та різнобічних обдарувань представників цього народу.

Джерела та література:

1. *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. – Москва, 2002.
2. *Баранніков О. П.* Українські цигани. – К., 1931.
3. *Гоберман Д.* Росписи гуцульських гончаров. – Ленинград, 1972.
4. Івашків Г. Образи циган на гуцульських кахлях // Народознавчі Зошити. “Цигани-роми”. Спеціальний спільний випуск Інституту народознавства НАН України та Інституту етнології та культурної антропології Варшавського університету. – 2005. – № 3-4.
5. *Кайндль Р. Ф.* Гуцули їх життя, звичаї та народні перекази. – Чернівці, 2000.
6. Киевская Старина. – 1882. – Октябрь.
7. *Кобилянська О.* У неділю рано зілля копала // Кобилянська О. Повісті. Оповідання. Новели – К., 1988.
8. *Костомаров Н. И.* Богдан Хмельницкий. – Санкт-Петербург 1887. – Т. I–III.
9. *Коцюбинський М.* Лист до Максима Горького від 9 вересня 1910 р. // Коцюбинський М. Твори: В 7-и т. – Т. 7. Листи (1910–1913). – К., 1975.

10. *Кубійович В.* Цигани // Енциклопедія українознавства. Перевидання в Україні – В 11 т. – Львів, 2000. – Т. 10.
11. *Куліш П.* Циган. Уривок з казки // Ластівка. – СПб., 1841.
12. *Мруз Л.* 600-літня історія циган у Галичині // Народознавчі Зошити. “Цигани-роми”. Спеціальний спільний випуск Інституту народознавства НАН України та Інституту етнології та культурної антропології Варшавського університету – 2005. – № 3-4.
13. *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1908. – Т. X.
14. *Плохинский М.* Цыгане старой Малороссии (По архивным документам) // Этнографическое обозрение. – Год 2-й. – Кн. V. – М., 1890. – № 2.
15. *Пономарьов А.* Етнічний склад населення України // Українська етнографія. – К., 1994.
16. *Рожик М. Є.* Грузини, вірмени, узбекита інші народи // Етнографія України. – Львів, 1994.
17. *Руданський С.* Співомовки (“Циган з хроном”, “Циган на толоці”, “Циган з конем”, “Лев і Пролев”) // Руданський С. Твори: В 3-х т. – К., 1972. – Т. 1. Пісні. Приказки. Байки. Небилиці. Співи.
18. Сказки народні про циган // Газета школьна Письмо педагогічне – Львів, 1878. – № 2-3.
19. *Старицький М.* Циганка Аза // Старицький М. Твори: В 6-ти т. – К., 1989. – Т. 3.
20. Українська старовина із приватних збірок. Мистецтво Гуцульщини та Покуття Каталог. – К., 2002.
21. Урядовий кур’єр. – 28 грудня 2002 р. – № 244.
22. *Франко І.* Цигани. // Франко І. Зібр. тв.: У 50-ти т. – К., 1978. – Т. 16.
23. *Фрейзер А.* Цигани. – К., 2003.
24. *Цвілик Павлина.* Альбом. – К., 1982.
25. *Шалак О.* Ведмідь // 100 найвідоміших образів української міфології. – К., 2002.
26. *Шимченко О.* Українські людські вигадки. – Ч. III.: Про циганів // Етнографічний збірник. – Львів, 1895. – Т. 1.
27. *Шухевич В.* Гуцульщина – У 5-ти част. – Верховина, 1997. – Ч. 1-2; Ч. 3.
28. *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian. – Kraków, 1929. – Część 1. Kultura materialna.
29. *Mróz L.* Dzieje Cyganów-Romów w Rzeczypospolitej XV–XVIII w. – Warszawa, 2001.
30. *Pol W.* Północny Wschód Europy. – Kraków, 1870. – Serya II. Obrazy z życia i natury.

Умовні скорочення

ЕМК – Етнографічний музей Кракова

КМНМГП – Коломийський музей народного мистецтва Гуцульщини та Покуття

МЕХП – Музей етнографії та художнього промислу Інституту народознавства НАН України

НМК – Національний музей Кракова

Івашків Галина. Цигани і Гуцульщина крізь призму розписів у кераміці

Предметом детального вивчення в цій статті стали образи циган на гуцульських кахлях і мисках ХІХ ст., які можна розглядати у кількох основних аспектах: портретні характеристики та жанрові сценки типу: “У писаря”, “Водіння ведмедя”, “Музики”, “В корчмі” у контексті історичних відомостей, способу життя, вірувань, звичаїв, традицій та кола занять.

Івашків Галина. Керамические росписи о цыганах и Гуцульщине

В статье исследованы некоторые сюжеты росписи гуцульского кафеля и мисок ХІХ ст.: портретные образы, жанровые характеристики традиционных занятий цыган.

Ivashkiv Halyna. Paining on ceramics about Romanies and Gutsul'schina

The article describes portrait images and genre characteristics of Romani traditional knowledge on the items of Guzul glazed tile and tableware of 19th century.

Джокица Йованович (Белград, Сербия)

МИМИКРИЯ ЦЫГАН СЕРБИИ – КАК ПОСЛЕДНЕЕ ПРИБЕЖИЩЕ¹

В обществе, в котором некоторые группы являются привилегированным, а другие угнетаемыми, требование того, чтобы люди как граждане, оставили особые склонности и опыт, чтобы создать общее народонаселение, только увеличивает и существование делает законным привилегий; из-за таких взглядов и интересов привилегированные будут стремиться к доминированию в таком однообразном обществе, маргинализируя или заставляя замолчать представителей других групп.

Айрис Янг

По результатам переписи населения с 1981 г. по 1991 г. количество представителей цыганской народности в Сербии и Черногории уменьшилось с 168 099 до 143 519 чел. В Черногории зарегистрировано 3 282 цыган, в Сербии 140 237 чел. сообщили, что относятся к этой народности. Согласно последней переписи населения (2002 г.) в Сербии проживают 108 193 цыган (или 1,44% от общего числа проживающих в Сербии). Что произошло в промежуток времени между этими переписями? Что случилось с 60 тыс. людей за 20 лет? Умерли? Уехали? Никто не родился? Вопросы, конечно же, абсурдные, но они являются первой “логичной” реакцией при анализе результатов переписи.

Некоторые ответы находятся в результатах исследования под названием “Цыганское население: условия жизни и возможности интеграции цыган в Сербии” [1]², оконченого в 2002 г.; другие – в обширной библиографии

¹ *Мировая культура, идентичность и межэтнические отношения в Сербии и на Балканах в процессе евроинтеграции* (149014D), которые осуществляются на Философском факультете в г. Ниш при поддержке Министерства науки и защиты окружающей среды Республики Сербии.

² Исследования проводили доктор Божтдар Якшич, научный советник Института по философии и общественной теории из Белграда, как руководитель проекта, доктор Милош Марьянович, профессор Университета г. Нови Сад, доктор Драголюб Джорджевич, профессор Университета г. Ниш, доктор Джокица Йованович, внештатный профессор Университета г. Косовска Митровица и Горан Башич, секретарь Комиссии

работ Османа Балича, Райко Джурича, Божидача Якшича, Драголюбца Б. Джорджевича, Горана Башича, Йована Живковича, Драгана Тодоровича – исследователей социокультурного положения цыган; некоторые конечно – основаны на собственном опыте, т. к. я являюсь активным членом цыганского общества “Саит Балич” в г. Ниш. И при этом точный ответ на ранее поставленный вопрос дать сложно, можно только предугадать в каком направлении двигаться, чтобы попытаться его получить. Помимо результатов переписи населения необходимо учитывать данные, в точности которых, конечно же, нельзя быть уверенными, но их нельзя оставлять без внимания – “по некоторым оценкам в цыганских кругах считается, что в Югославии живут от 700 до 900 тыс. цыган, но эти цифры, бесспорно, нереальны, так как оценки исследователей и демографов показывают цифры от 400 до 450 тыс. цыган” [1].

Такие наблюдения неизбежно ограничены определенными трудностями формальной и методологической природы. “Цыганский вопрос”, в значительной степени, рассматривается “извне”. Цыгане были предметом теоретического или какого-то другого абстрактного интереса. Сами цыгане редко, или почти никогда, не высказываются о своих проблемах. Их знание о самих себе искусственной природы, и является следствием автостереотипа, результатом устного предания, а не результатом рационального и методологически основанного самоанализа. “Существуют ли у цыган в рамках их культурной общности серьезные научные работы и монографии, в которых бы говорилось о различных сегментах истории цыган?” К сожалению, на этот вопрос мы не можем дать утвердительного ответа. Цыгане – это один из редких народов мира, о котором можно сказать, что у них нет своей записанной истории. Поразительно и крайне абсурдно, что шестимиллионный народ не обладает одной из основ культуры. Мы должны подробнее проанализировать некоторые историко-политические условия и, в общих чертах, подойти к изучению повседневной философии цыганского народа.

Сколько бы мы не хотели сделать вывод, что цыганская несчастная судьба и суровая историческая реальность являются главными причинами отсут-

по изучению жизни и обычаев цыганской народности отделения общественных наук Академии наук Сербии и главный советник союзного министерства по вопросам национальной и этнической общности из Белграда. В составлении опросника для цыганского населения большой вклад внес доктор Сретен Вуйович, профессор социологии философского факультета Университета Белград. Проект был осуществлен при поддержке Фонда OXFAM GB (белградское бюро) и Союзного министерства национальной и этнической общности.

ствия записанной истории, не нужно отвергать факт, что цыгане сами ответственны за такое положение дел. “Как большие скитальцы, певцы и шуты, цыгане особенно не трудились над тем, чтобы оставить какой-либо письменный след о себе. В любом случае в этом вопросе актуальной проблемой является вековое сопротивление цыган различным общественным нормам и традиционная изоляция цыганского этника” [2]. Здесь хотелось бы привести еще один очень значимый факт. Самоисследование и авторефлексия в истории часто мешали большим этнитетам “цивилизованных народов” в их противояцивилизационных выпадах. Чем являются колониализм, фашизм, нацизм, большевизм, национализм и т.д., как не культурными письменным выражением цивилизованности этих народов? Ни одна из этих смертоносных идеологий никогда не была укоренена в цыганской народности. Богатая исследовательская литература часто бывает незадействованной. Она является источником знания о цыганах, часто используется как база в попытках различных институтов создать стратегию социальной защиты и интеграции цыган. Но никто не спрашивает самих цыган. Поэтому такие попытки, несмотря на то, что они были мотивированы добрыми намерениями и хорошо спроектированы, остаются лишь на бумаге – безжизненными, бездейственными.

Этот факт можно объяснить многими причинами: неблагоприятное социо-культурно-политическое положение цыганской народности, низкий уровень образования, отсутствие мотивации вследствие неблагоприятного положения в обществе (чаще всего оправданное), недоверие к готовности (на словах) доминирующих политических сил заняться решением “цыганского вопроса”, разные виды (часто скрытые) дискриминации³ ... Многове-

³ “Несмотря на то, что в высших правовых документах Сербии и Черногории провозглашены принципы равноправия и равенства, практика показывает, что представители цыганской народности тяжелее всего добиваются законной защиты. Цыгане дискриминированы в доступе к общественным местам, в образовании, при приеме на работу в проживании, в доступе к социальным службам. Дискриминация часто является скрытой и ее тяжело доказать в судебном порядке. В грубых случаях цыгане не могли добиться получения личных документов а когда пытались это сделать, то были случаи, когда их государственные служащие оскорбляли. В Сербии среди полицейских является обычной практикой оскорблять цыган на расовой основе и силой выбивать из них показания, руководствуясь предвзвешенным суждением что цыгане склонны к делинквентному поведению. В тех случаях, когда цыгане являлись жертвами нападений, полиция не обеспечивала их требуемой защитой” Сообщение: *Всемирный день цыган*, Фонд гуманитарного права, интернет издание: www.hlc.org.yu

ковой опыт научил цыган не доверять “*гаджам*”⁴, не потому что они “по определению” недоверчивы, а потому что “другие” – нецыгане, по определению не доверяют им – цыганам. “Их образ жизни не запрещен, но они под присмотром... У них есть место постоянного жительства (...), но не отечество” [3].

Чеслав Милош еще в 1953 г. писал о кетмане⁵ – особом состоянии, которым прикрывается недоверие одних по отношению к другим, к врагам, к тем, кто представляют опасность, и, конечно же, о том, что такое отношение к “другому” переносится и корректируется согласно “ожиданиям”, описывающим подобное поведение. Таким образом, устраняется угроза опасности. Сходство между кетман и этнической мимикрией от цыган велико и хорошо заметно. Цыган выражает свою мысль используя позицию “другого”, поскольку опирается на собственный (часто печальный) опыт, и, таким образом, избегает те опасности, которые ожидают его в социальном окружении⁶. В данном случае, мимикрия означает утайку информации о настоящем этническом и культурном идентитете, что ведет к появлению ситуаций, где цыгане годами определяют себя как сербов, а не как цыган, умалчивая и своем настоящем происхождении. Такой феномен характерен для всех стран, где часты случаи дискриминации цыганского населения. Скрывая свое этническое происхождение цыгане желают уменьшить или предотвратить возможность дискриминации по отношению к себе. Также они желают дать своим детям и себе шанс вырваться из определенного

⁴ “Цыгане нецыган называют общим именем “*гаджи*”. *Гаджа* – это практически любой нецыган, за исключением тех, кого цыгане приняли как члена своей народности” [1].

⁵ Данное слово ведет свое происхождение из древней Персии, и стало известно, поскольку его ввел в активное употребление польский писатель Чеслав Милош. Используя слово кетман он объяснял специфичное поведение людей в тоталитарной системе, особенно в сталинистской тоталитарной системе. Первоначально слово означало синтагму “обеспечить защиту”. (**Кетман** [ар. kitman скривае] 1. рел. линия поведения (адаптационного) некоторых верующих в религиях шиита и друза в Персии 2. сознательная двуличность интеллигенции в социалистических государствах когда публично поддерживалась официальная идеология, а личные позиции не совпадали с публичными заявлениями [4; 5].

⁶ Мимикрии распространена больше, чем обычно думают. Например, люди не знают, что многие известные личности происходят из цыган. Хотя бы по одному из родителей. К примеру Чарли Чаплин, Ференц Лист, Федерико Гарсия Лорка, Юл Бринер и т. д. По особым причинам я не упоминаю некоторые известные в нашем обществе фамилии.

социального круга, иметь больше возможностей для собственной реализации.

Сербия уже более двух десятиков лет находится в состоянии формирования вульгарного(дикого) капитализма при котором происходят процессы слияния капитала и политических сил, а именно: идет обширная (экономическая и политическая) криминализация Сербии. Почти все политическое внимание посвящено этому “процессу”. Все принципы правильно устроенного общества зачастую игнорируются, и мы оказываемся в водовороте соперничества, где самые сильные рвутся к освоению финансовой прибыли, к контролю над предприятиями, финансовая перспектива которых выглядит интересной, что выражается в повышении роста уровня коррупции в министерствах, ведет к эгоизму и формированию класса нуворишей. Обычные люди, вынуждены переживать эти сложные времена, ментально ошеломленные грязной пропагандой, сопровождаемой войнами, просто не могут, не умеют и не имеют сил для того, чтобы составить собственную жизненную программу. Обычные люди дезориентированы также и сильной, длящейся почти три десятилетия, шовинистской компанией, которая является лишь прикрытием для процессов, сопровождающих перераспределение власти и денег. Это и есть ситуация, в которой находится сегодняшняя Сербия. Кто еще в такой Сербии будет размышлять о положении цыган?

Проблемы цыган никого не интересуют и имеют зачастую такой же результат как легкий ветерок в пустыне Сахаре: только немного передвинет песчинки... Слишком сложны поиски ответа на вопрос, а что сами цыгане могут сделать. В чем сложность? Во-первых, вялый, паразитирующий и коррумпированный государственный аппарат абсолютно не заинтересован в решении этого вопроса. А законы? Какой закон сейчас одинаков для всех? Здесь не действует право господства закона, а действует правило господства над законом, правило настоящего сектантского утилитарного применения закона. А прикрывает действительное положение дел декорация, наподобие торжественного открытия международной программы “Декады интеграции цыган”, к которой присоединилась Сербия несколько лет назад в Софии, выдвинув в качестве представителя – чиновника сербского правительства. По тем же двойным стандартам действуют и другие высокопарные законы о равноправии всех граждан. Во-вторых, будучи дискриминированными веками, жертвы постыдных предрассудков⁷, примитивных стереотипов

⁷ Приведу здесь только один пример. Если читатель этого текста, взявшийся за прочтение с намерением узнать немного больше о цыганах, в какой-либо поисковик интернета напишет в строчке поиска слово “цыган”, то получит в результате около

будучи изгнанными на периферию социума, оказываются лишены возможностей заработать и получить качественное образование... У цыган даже не было возможности создать респектабельный слой элиты. И, конечно же, сами жертвы-цыгане, продолжают оставаться заложниками собственного архаичного стереотипного сознания, которое их как кандалами связывает с негостеприимной землей.

С другой стороны, в политическом смысле, цыгане не построили, не высказали того, что можно назвать собственным политическим идентитетом, не выработали какой-либо значимой политической установки. Но этот факт указывает на то, что цыгане не вступили на опасный (и обманчивый) путь этнического (политического) национализма и шовинизма. Вероятно, они так поступают, основываясь на собственном опыте, т. е. знают, что ярко выраженный этнический национализм имеет, как следствие, угрозу не только собственной идентичности, но и собственному существованию. Цыгане часто на протяжении истории становились жертвами геноцидов, идеологий и движений истребления, подвергались дискриминации и гонениям только потому, что они цыгане, несмотря на то, что они никогда не угрожали какому-либо другому коллективу (народу). Цыган реально опасается возможных угроз, особенно если некто энергично настаивает на собственной идентичности. Нужно помнить, что цыганская культура не создала механизмов коллективной агрессии, которая была бы направлена на кого-либо другого. Миролюбовность и толерантность по отношению к другим являются значимыми установками цыганской культуры. Цыганская культура этически так высока, что неспособна к сопротивлению агрессии со стороны.

Что можно сделать в этом случае? Очень мало, но не стоит отчаиваться. Очень мало не значит, что ничего. Так или иначе, растет число образованных молодых людей среди цыган, которые удивляются тем, кто не знает цыган и недооценивает их, жадно впитывают знания на различных семинарах, образовательных программах и т.д. Цыгане конечно, имеют свои политические партии, которые могут влиять на политические процессы; у цыган есть, что очень важно, редкая привилегия: они являются безгранично лояльными

100 тыс. сайтов, среди которых многие носят “юмористический” характер. И какова же та “остроумная юмористическая” информация? На тех “веселых” веб-страницах “цыгане” являются героями шовинистических, циничных, расистских и т.д. “остроумных творений” таких же “остроумных” авторов. Если же посмотрим, какая информация в веб-архиве есть о сербах, албанцах, китайцах, эскимосах и т.д., то увидим также тысячи веб-страниц, но, в основном, безобидного характера.

гражданами страны, в которой живут, более лояльными, чем те многие, кто дали название этой стране, цыгане с детской искренностью любят Сербию... Необремененные ненавистью по отношению к другим, цыгане являются истинно свободным народом. Это та основа, на которой можно строить, пусть долго и мучительно, пристойную платформу для жизни этой нации. Если сербское общество и государство не желают протянуть руку цыганам и принять веками протянутую в ответ руку цыган, то цыгане должны попробовать сами. Необходимое но не достаточное, требование состоит в том, чтобы цыгане повернулись к самим себе и надеялись на свои силы и на тех, кто хочет им помочь. Разумеется, все это подразумевает трудную и долгую работу. Это не является каким-то видом сепаратистского действия. В отличие от других, цыгане не хотят и не требуют своего государства но они не желают и не могут жить в гетто шовинистической замкнутости. Основа цыганской культуры базируется на глубоком драматичном жизненном опыте, который формирует цыганскую космополитическую и пацифистскую философию. Это их позиция. Поэтому они с полным правом говорят, что цыгане обладают самым большим государством в мире – это сам мир. Более подробное рассмотрение цыганской богатой цыганской культуры это доказывает более чем убедительно

Если посмотреть практически, цыганская нация должна упорно работать над тем, над чем она уже начала работать, но что не замечают СМИ. Уже есть достаточный опыт в методах обучения молодых, они учатся, потихоньку, уже привычной становится картина совместных игр сербских и цыганских, не отравленных шовинизмом, детей в школьном дворе, есть зажиточные цыгане, уже появляется группа молодых образованных, коммуникативных цыган и т.д. Правда, все это существует в недостаточной мере, но в большей, чем было ранее.

Причем, желание избежать административного учета, который все же установили не-цыгане, не является результатом цыганского “отделения от цивилизации”, а видимым следствием (вершиной айсберга) их стремления избежать воздействия недружелюбного (или нетолерантного) окружения. Между тем, мимикрия не является только побегом от опасности и тяжелой рутины жизни в недружественном окружении. Ею смягчается шовинистическая идеология, которую связывают с целой этнической группой цыган. С другой стороны, она дает возможности ассимиляции цыган. В такой ситуации частой типичной реакцией большинства идеологий национализма является патернализм. Патернализм может быть, несмотря на то, что лицемерно представляет этнический оазис на “неприятельской территории”,

фактором, который в критический момент даст цыганам шанс “сохранить голову”. Патерналистскую позицию можно упрощенно выразить следующим образом: “То большинство, которое несет на своих плечах будущую ответственность, и которое, поэтому, обладает более широким взглядом на общественные интересы, будет легитимно представлять меньшинства и защищать их, как составную часть социального целостного” [6, с. 179.].

Отсюда, возможно, станут более ясными некоторые факты, о которых еще не было открытых дебатов, – цыгане почти не представлены в избирательных и законодательных органах. В органах местного самоуправления встречаются отдельные редкие политические представители цыганской народности, а в республиканском парламенте этого созыва у цыган два политических представителя. “Законодательные органы играют особую роль в представлении граждан страны. *Граждане, которые не считают себя представленными в законодательных органах, могут стать чуждыми политическим процессам и оспорить его легитимность* (курсив – мой)” [6, с. 179.].

Возможно, здесь скрывается ответ на вопрос, поставленный в начале статьи – (Что случилось с около 60 тыс. людей за эти 20 лет?) В 1980 г. умер Тито. В тот же год в Косове произошли большие этнические волнения, которые завершились выходом (беженством) из Косова многих неалбанцев, среди них – много цыган. Интеграционные факторы в Югославии быстро атрофировались. Национализм и шовинизм стали доминантными идеологиями на территории всей Югославии того времени. Межэтническое недоверие быстро привело к братоубийственной войне. Цыгане же не по своей воле оказались между молотом и наковальней. Это была не их война. Но именно, цыгане стали играть роль “коллатеральных жертв” в конфликте “великих” (эпитет, который шовинистские идеологии легко применяли к себе самим). Одним из условий существования было, как множество раз в истории, политическая, культурная, этническая, религиозная и т.д. мимикрия. Наученные многовековым опытом, поступая как маргинальные, выброшенные на периферию цивилизации, народы, оказавшись в водовороте войны, цыгане дали такой своеобразный ответ, который повлиял на результаты переписи населения. Конечно, ответ этот понятен только тем, кто достаточно проницателен и умен, чтобы прочесть скрытое послание. Таким образом, а это показывают переписи 1981, 1991 и 2002 годов, почти полмиллиона цыган до сих пор являются гражданами этой страны. Выбрав кетман и мимикрию в качестве позиции защиты, многие, я в этом уверен, сохранили свои жизни и семью. К тому же, кетман и мимикрия являются рациональным ответом ответственных и серьезных людей, который они посылают

безответственной номенклатуре, находящейся у власти и иррациональному окружению большинства.

По моему мнению, бесплодными являются и ненужные громкие “концепции интеграции цыган” в социальный контекст Простой диалог, ведущий к взаимному узнаванию, и только потом пониманию, был бы более плодотворным. Как писал великий стилист серб Бранко Лазаревич: “Великие звездочеты, сначала узнайте око”, так бы следует поступать и тем, которых искренно волнуют проблемы цыганского общества: сначала им нужно познакомиться с цыганами и потом узнать цыган. Только после этого цыгане сами искренно скажут, как лояльные граждане и толерантные соседи, что для них должны сделать государство и общество. Как опытные люди, цыгане хорошо знают цену “громким” обещаниям. Поэтому они и не участвуют в “значимых” бюрократических проектах.

Из всего сказанного и, всего, что не было сказано, вывод один – сербское государство имеет безотлагательные обязательства по отношению к самой лояльной народности, живущей на ее территории.

В конце, должен отметить, что многие сербы вообще не осознают, что рядом с ними живут их самые верные друзья – цыгане.

Литература:

1. *Божидар Якишич, Горан Башич*, Цыганское население: условия жизни и возможности интеграции цыган в Сербии. – Белград: Центр этнических исследований, 2002. Электронная версия

2. *Митич Игор*. Основные проблемы изучения, написания и презентации цыганской истории. // Информатор, журнал войводинских национальных меньшинств, №6/7, Центр мультикультурности интернет издание: www.cmk.org.yu

3. *Матвеевич Предраг*. Нищенский и цыганский хлеб. // газета “Данас”, Белград, 23–24.2.2008.

4. *Милош Чеслав* Порабощенный ум. – Белград, Београдски Издавачки Графички Завод, 1985. *Milosz, Czeslaw*. Zniwolony umysl. – Warszawa: Swiat Ksiazki, 1996.

5. *Клајн Иван, Шипка Милан*. Велики речник страних речи и израза. – Нови Сад: Прометеј, 2006.

6. *Кимлика Вил*. Мультикультурно грађанство – либерална теорија прав меньшинств. – Нови Сад: Центр мультикультурности 2002.

Їванович Джокіца. Мімікрія ромів у Сербії – останній прихисток

У статті з’ясується проблема, чому за даними переписів населення у Сербії в 1981–2002 рр. чисельність ромів постійно зменшується. Вони імітують свою

етнічну приналежність до сербського етносу (“мімікрія”). Так вони намагаються позбутися негативного групового і соціального статусу прагнуть рівноправ’я, рівних можливостей у сербському суспільстві. Роми Сербії стурбовані “концепціями інтеграції цыган”, які декларують ся без належного пізнання ромської ідентичності.

Йованович Джокица. Мимикрия ромов в Сербии – последнее убежище

В статье исследуются причины уменьшения численности ромского населения Сербии по данным переписей населения в 1981–2002 гг. Ромы имитируют свою этническую принадлежность к сербскому этносу (“мимикрия”), поскольку имеют негативный групповой и социальный статус. Они отстаивают равноправие, равные возможности в сербском обществе. “Концепции интеграции цыган” в социальный контекст Сербии не учитывают многих параметров идентичности ромов.

Yovanovych Dzhokitsa. Romani mimicry in Serbia – the last sanctuary

The author examines reasons of Roma population reduction in Serbia according to population census in 1981–2002. Romanies imitate their ethnic membership in the Serbian ethnos (“mimicry”) as they have negative group and social status. They defend equal rights and equal opportunities in the Serbian society. “Concepts of gipsy integration” to the social context of Serbia do not consider many parameters of Romanies` identity.

Олександр Курочкін (*Київ, Україна*)

КАРНАВАЛЬНІ “ЦИГАНІ”: ЕТНІЧНИЙ СТЕРЕОТИП І ОБРЯДОВА МАСКА

Обряди і обрядовий фольклор, орієнтовані на точне відтворення усталених традицій і образів, є надзвичайно консервативними щодо запровадження будь-яких змін. Тому появу масок чужинців у ритуальних текстах українців (календарні свята, вертеп, весілля, “три при мерці” тощо) слід трактувати як порушення давнього канону, як новацію, пов’язану з істотними зрушеннями в соціальній і культурній сфері. Останні ж, як засвідчує міжнародний досвід, нерідко інспірувалися подіями політичної та етнічної історії: війнами, міграціями, національно-релігійними рухами і конфліктами.

Певною мірою на ці процеси впливали й такі обставини як широта, тривалість та інтенсивність міжетнічних контактів. Враховуючи всю сукупність названих факторів, не доводиться дивуватися тому, що галерея етнічних образів-масок у святково-обрядовій культурі українців є однією з найбільш репрезентативних серед європейських народів. За матеріалами ХІХ–ХХ ст., вона включала такі національні типажі: “татарин”, “турок”, “литвин” (“білорус”), “поляк” (“лях”, “мазур”, “краков’як”), “росіянин” (“москаль”), “єврей” (“жид”), “циган”, “німець”, “вірменин”, “волох” та інші. Кожна з цих масок на українських теренах мала свою індивідуальну біографію, свій діапазон використання, свої традиції показу та інтерпретаціїю

Треба наголосити, що ступінь популярності та масштаби побутування того або іншого національного образу прямо не залежить від чисельного складу популяції, яку він символізує. Порівняно невеликі етнічні групи можуть випередити більші етнічні спільноти щодо власної презентації засобами словесного і візуального фольклору. Дуже показові в цьому відношенні персонажі карнавальних “циганів”, широко представлені в різних сегментах святково-видовищної культури українців.

Етнічна історія ромів на теренах України нараховує не менше півтисячі років. За цей період вони стали дуже помітним компонентом місцевої етнокультурної мозаїки. Проте, живучи поруч з українцями протягом багатьох століть, роми, як і євреї, дуже повільно інтегрувалися в місцевий соціум, міцно зберігали власну культуру мову, звичаї і традиції. За рівнем інтенсивності асиміляційних та акультураційних процесів вони дуже сильно відставали від інших груп мігрантів, особливо слов'ян та романців. Невміння або небажання етнічної меншини розчинитися в культурному середовищі етнічної більшості завжди слугувало приводом для формування упереджених націоналістичних настроїв і стереотипів.

Судячи з історичних та фольклорних джерел, феодальне українське суспільство, поділене на верстви і стани, релігійні та національні громади, сформувало своєрідну шкалу престижності етносів, де вирішальними критеріями були влада, володіння матеріальними ресурсами й релігійна приналежність. На верхньому щаблі цієї шкали знаходилися європейські/християнські / народи, що утвердилися в Україні як завойовники-колонізатори володарі міст, сіл, незорих земельних латифундій. Вони диктували місцевому населенню свою волю, розпоряджалися його майном, встановлювали свої окупаційні порядки. До них належали литовці, поляки /ляхи/, угорці, німці, пізніше австрійці та росіяни. Репрезентанти правлячої еліти цих етносів визначались загальним терміном – панство.

Окрему групу у верхній частині цього неофіційного реєстру становили войовничі етноси мусульманського віросповідання – татари і турки, яких в усій християнській Європі вважали “бичем божим”. За умов постійної агресії з боку кримського ханства і Оттоманської Порти в українському фольклорі сформувався стійкий образ “бусурмана-воїна”.

Середній щабель означеної етноцентричної шкали, природно, займали самі українці й інші християнські народи – білоруси (литвини), молдавани (волохи), вірмени, греки, серби та інші. Всі вони не належали до домінуючої групи, жили приблизно в однакових соціально-економічних умовах, сповідували ті самі релігійні цінності й тому переважно не конфліктували між собою, а перебували в стані добросусідства і етнічного партнерства.

На нижчому щаблі умовної шкали етнічного престижу знаходимо циганів та євреїв. В українському фольклорі їх часто зближують як чужинців та маргіналів, хоч генетично вони зовсім не споріднені. Зверхнє ставлення до цих меншин як з боку українців, так і з боку інших корінних європейських народів пояснювалося цілим комплексом причин. Ромів та євреїв представники різних християнських конфесій одноставно звинувачували, по-

перше, в тому, що вони не знають “істинного Бога”, тобто є іновірцями, еретиками. По-друге, осіле, переважно селянське населення, дивилося на них з острахом і підозрою, як на мандрівних волоцюг, “людей – перекооти-поле”, які не мали ні власної батьківщини, ні держави, ні шматка землі. Ця інстинктивна відраза й ненависть до сторонніх елементів виразно відлунює у вірші. “О цыганахъ и о жыдахъ”, авторство якого належить поету-ченцю XVII ст. Климентію Зіновію. У ньому читаємо:

А земля свое/и/ згола нигде собъ не мають:
ты/л/ко не мовячи я/к/ цыгане пробувають
Тако/ж/ туляю/т/са и жиды по всемъ свѣту:
абы где в якихъ земля/х/ и в котро/м/ повѣту
А пре/д/са жъ где е/ст/ жиды свои дворы маю/т/
а цыгане где днь где но/ч/ по свѣту туляють
І я/к/ не мью/т/ домовъ що/б/ и ща/ст/а не мали:
а на щтато/к/ жебы и дяблы и/х/ побрали...[1, с.67]

В уявленнях українського народу негативне ставлення до ромів та євреїв переважно мотивується їх схильністю до різних форм шахрайства та обману. Ці звинувачення категорично формулює той же Климентій Зіновій:

Цыгане да і жиды едны еднымъ равны:
понева/ж/ ве/л/ми тые люде е/ст/ злонравны.
Бо в ны/х/ то/л/ко е/ст/ правды я/к/ в шелягу сребра:
бода/и/ и/м/ безъ/ пре/с/та/н/но каты крушыли ребра.
Же збытечныя людя/мъ/ чиня/т/ ошука/н/ства:
где ко/л/векъ приѣха/в/ши до яко/г/[о] па/н/ства [2, с.67]

Нетерпимість і неприхована ворожість до представників “іншої віри”, яскраво виявлені в цитованому вірші і відображають не лише індивідуальну позицію православного ченця, а й колективні настрої та фобії тієї доби. Як простежили історики-медієвісти, фактично по всій Європі за ромами, після їхнього ексоду з Візантійської імперії тягнеться шлейф постійних звинувачень у жебрацтві, ворожбитстві, чаклунстві, схильності до дрібних крадіжок тощо. В цьому виявлялися не лише реальний стан речей, а й упереджене ставлення осілих мешканців до номадів. За словами А. Фрейзера, “... в європейському загалі, де більшість змушували святобливо жити в рабській покорі та безпросвітній праці, цигани виступали як зухвале заперечення усіх основоположних цінностей і засад, на яких ґрунтувалася панівна мораль” [3, с. 133–134].

Зневажливо-критичне ставлення до ромів досить рано заявило про себе у європейському мистецтві. Починаючи з XV ст. у західному малярстві і на

театральній сцені утверджується стійкий штамп образної репрезентації циганів, де жінки зображувалися як надокучливі ворожки чи танцівниці, а чоловіки як шахраюваті менджувальники кіньми або знахарі-цілителі. Такі персонажі, які зміцнювали у суспільній свідомості певний негативний стереотип, фігурують у фарсі Жіля Вісана (1521 р.), сатиричних п'єсах Ганса Сакса (половина XVI ст.), на полотнах Ієроніма Босха, Джорджоне Корреджо та інших.

Давню історію має і стереотип пародійного зображення циганів. У традиційному суспільстві сатира і гумор тісно пов'язані з народним етикетом і в переважній більшості сигналізують про порушення певних правил і звичаїв. “Сміх, зазначає В.Є. Гусєв, – викликається найдрібнішими відхиленнями від норми; – уявлення про норму у різних народів виявляються інколи дуже різними. Те, що у одного народу освячено традицією, в іншому етнічному середовищі може бути предметом глузування” [4, с. 307]. Екзотична зовнішність і незвичний спосіб життя ромів різко контрастували з моделями поведінки осілого населення. Тому в багатьох європейських країнах вони часто стають зручною мішенню для жартів і анекдотів.

Пародійно-принижувальне ставлення до ромів і євреїв серед європейських народів має ще одне історичне пояснення. Наступ католицької православної реакції в Європі у XVI – XVIII ст. й поява нових форм аристократичного мистецтва зробили традиційну фігуру скомороха-шпільмана персонажем поп грата в офіційному дискурсі культури. Представники цієї давньої професії переслідуються світською та церковною владою. В такому ж низькому соціальному статусі в цей період опиняються і представники двох мандрівних етнічних груп – євреїв та ромів. Майже в усіх країнах християнської Європи їм випадає незавидний жереб ізгоїв, їх звинувачують у різних гріхах, висміюють і піддають дискримінації. Скоморох-блазень, єврей і циган, з точки зору офіційної церковної доктрини, це все слуги диявола, яких треба боятися і уникати. Однаковий соціальний статус диктував і однаковість рольової поведінки.

За цих умов у пізньофеодальному українському суспільстві відбувається цікавий процес часткової передачі сміхової естафети від своїх місцевих “веселих людей” до рук лицедіїв та артистів з числа ромів та юдеїв. Заняття і ремесла, які не личать християнину, випадають на долю чужинців-нехристиян. Тим більше, що роми ще в часи існування Візантійської імперії славилися як чудові музики, танцюристи, жонглери, дресерувальники ведмедів, мавп та інших тварин.

Знайомство з історією народного театру доби бароко переконує, що саме шкільна драма і її пізніша трансформація – вертеп стали тим головним каналом, яким іноетнічні образи-маски проникали в живу тканину святково-видовищної культури українців. Сформований в західній літературній та малярській традиції трафаретний образ комічних циганів поступово стає звичним і в театральному мистецтві Східної Європи. Присутність фігури цигана в українських інтермедіях фіксується з XVIII століття. За спостереженнями І. Франка, він виступає тут як “ласий на їду і на легкий заробіток, самохвалько, злодійкуватий, брехливий і ворожбит” [5, с. 72]. До цієї характеристики дослідник додав коротку історичну ремарку: “Не забуваймо, що Цигани появилися в Польщі і на Русі не раніше XV в., отже треба було досить часу, поки тип Цигана в людській традиції зложився в таку тривку форму, в якій його бачимо в обох наших сценах” [6, с. 73].

В зображенні циганів та інших етнічних персонажів український драматично-видовищний фольклор виробив свої традиції формування стереотипного образу. Він відзначається певними мовними характеристиками, клішованими деталями одягу, аксесуарами і нарешті – набором конкретних ігрових сюжетів. Ці ідентифікаційні ознаки спочатку проявилися у ляльковому і живому вертепі, а потім дублювалися і доповнювалися в інших жанрах і видах фольклорної творчості, зокрема в ритуальних новорічних обходах і весільному рядженні. Таким чином в народній свідомості утверджується узагальнений портрет представників конкретної етнічної меншини, який з часом перетворюється на стійкий вербальний і візуальний штамп.

Помічено, що в європейській традиції пізнання оточуючої дійсності закладений передусім зоровий досвід. “Візуальне сприйняття людиною, – зазначає Є. Миськова, – полягає не в сприйнятті “картини світу”, а в збиранні оптичної інформації про світ” [7, с. 140]. Образне споглядання й відтворення іншої культури неминуче страждає поверховістю і суб’єктивністю, які викривляють реальний стан речей. У фольклорному дискурсі культури “зовнішнє” моделювання “інших” посилюється ще й за рахунок пародіювання і шаржування, що виступають головними художніми прийомами створення карнавального образу. Таким чином, так звані національні образи у фольклорі слід трактувати як тенденційні (карикатурні) версії реально існуючих прототипів.

Головні характеристики зовнішності циган в українському словесному та видовищно-драматичному фольклорі залишаються майже незмінними протягом кількох століть. Портретуючи цей образ, насамперед прагнуть

наголосити темну пігментацію шкіри та волосся. Ці ідентифікаційні ознаки відповідають реальним антропологічним показникам ромів, але в умовах “святкового інобуття” вони абсолютизуються й доводяться до стану гротескового абсурду. “Чорнявість” як істотна риса зовнішності характерна для ляльок “цигана” і “циганки” з Сокиринського вертепу. Живі актори, які виконують роль “циганів” у різдвяно-новорічних обходах весільному рядженні, зазвичай моделюють свій образ за допомогою чорної маски (шкіра, хутро, матерія, папір), або, використовуючи різні засоби гримування (сажа, вугілля, вакса тощо). Виразними атрибутами цього персонажа слугують також чорне волосся на голові, чорні вуса та борода. Інколи чорною сажею вимащують і руки “цигана”. Жартуючи, він намагається обійняти ними зустрічних дівчат. Обличчя рядженої “циганки” також може прикривати потворна чорна маска, але частіше зовнішня правдоподібність досягається за допомогою яскравого гротескного гримування.

Етнографічні матеріали з царини різдвяно-новорічних та весільних обрядових ігор українців дозволяють говорити про різні варіанти інтерпретації карнавального костюма “циганів”: від більш-менш реалістичних до химерно-символічних. Пародіювання циганської ноші рядженими може виявлятися, наприклад, в тому, що по подолу рясних, барвистих спідниць спеціально нашивалися бляшані кришечки з-під пива або води (Полтавщина, Миколаївщина), що створювало відповідний “шумовий ефект”. Замість золотих і срібних сережок весільні “циганки” чіпляють кружальця червоного або зеленого перцю, одягають “добре намисто”, зроблене з будяків, картоплі, цибулі, котушок з під ниток тощо. Пародіюючи справжніх циганок, ряджені можуть носити за спиною сповиту ляльку або живого kota тощо.

Універсальний принцип створення маскованого “цигана” – використання старих, поношених речей – “усякого дрантя та лахміття”. Такий підхід значно полегшував процес святкового перевтілення й служив додатковим аргументом для ігрової антиповедінки, де можливі були падіння на землю, обливання водою, обмащування сажею та гряззю тощо. До того ж, старий і подертий одяг, немовби, ставив “циганів” на один рівень з жебраками, чим пояснюються яскраво виражені прощацькі мотиви, характерні для виконавців цієї ролі. Як і реальні мандрівні цигани, їх карнавальні двійники зазвичай ходили з великими торбами, куди складали все що вдалося випросити або вкрасти (звідси, напевно, походить українське дієслово “циганити”).

Загальновизнаної етнічної чи етнолінгвістичної класифікації ромів не існує. В різних джерелах одними й тими ж назвами заплутано визначають

діалектні, субетнічні, етнодіалектні групи та племена; дехто з вчених у цій структурній мозаїці добачає пережитки кастового ладу, занесеного в Європу з Індії. Дискусії навколо цієї проблематики точаться і в наші дні.

Актуальним для стратифікації ромів, як карнавальних, так і справжніх є критерій професійної спеціалізації. Застосовуючийого, спробуємо виокремити головні типи клішованого образу, навколо яких розгорталися пародійно-ігрові сюжети.

Циган – конюх (торгівець кіньми, коновал). У традиційному циганському житті коні відігравали надзвичайно важливу роль. Вони були не лише засобами пересування, а й мірилом багатства, своєрідним тотемом, символом кочової свободи. Постійно перебуваючи у контакті з кіньми, роми у всіх тонкощах знали їх організм, норони, вправно лікували і дресирували цих тварин. Одним з головних промислів була торгівля кіньми, полюбили цигани і мінятися ними, що найчастіше відбувалося на ярмарках і базарах. Ця пристрасть до обміну відбита в українському прислів'ї: “менжує як циган кіньми”. Купівля коней і мезджування ними приносили не лише певний заробіток, а й розкривали природжений артистизм натури цигана. За словами О. П. Бараннікова, він “іде на торг” не тільки за тим, щоб торгувати, а ще й для того, щоб грати перед великою аудиторією; ця гра захоплює його” [8, с. 17]. В ході цієї гри нерідко використовувалися різноманітні “фірмові” хитрощі й трюки, жертвами яких ставали довірливі покупці-селяни.

Замилування циган кіньми виразно наголошується в українському вертепі. Про це говорить спеціальна лялька тварини, що часто фігурувала серед діючих персонажів. З Сокиринського вертепу до нас дійшов вирізаний з дерева кінь “цигана” довжиною 11 см, у якого зберігся “тулуб без голови, обтягнутий шкірою; без хвоста, гриви й очей; чорні копита” [9, с. 147]. З'являючись на коні перед глядачами, “циган” виголошував монолог:

Гей криця не лошиця
Кремень не кобила
Як біжить
То аж дрижить
Як упаде
Той лежить [10, с. 67]

Комічний зміст цієї сценки ставав очевидним, коли розхвалювана кобила ненароком падала і вершник опинявся в сніговому заметі.

Присутність маски коня – “кобилки” у супроводі рядженого “цигана” неодноразово фіксується в різдвяно-новорічних святах і на весіллях, а також

у весняно-літніх і поховальних обрядах – “ігри при мерці”. На теренах українсько-білоруського Полісся зафіксовані варіанти новорічних вистав, де “циган”, звертаючись до глави сім’ї, пропонував помінятися кіньми: “Мая сівая як бяжиць, дык дрыжыць, а паваліцца, ляжыць – памажы падняць! Ну, дык будам мяняць !” [11, с. 125–126]. Наведена формули дуже близько повторює сюжет “менджування кіньми” з вертепної драми, що зайвий раз підтверджує важливу роль останньої як першоджерела формування фольклорних кліше.

Циган – коваль (лудильник, слюсар). Ковальство вважалося у ромів найбільш поважним ремеслом. Про це свідчить вже те, циганське слово “буті” означає і “праця”, “робота” і “ковальство”. Пов’язаний зі стихією вогню, коваль у багатьох народів тісно асоціювався з ворожбитством, чаклунством, знахарством, виступав в ролі покровителя шлюбів та символу родючості

Ковальська майстерність ромів мала широкий попит і визнання. Розповідаючи про традиційний побут населення Буковини і Бесарабії в кінці ХІХ – на початку ХХ ст., І. Снігур зазначає: “Коли цигани приїжджали в село, воно оживало. Всі, кому потрібно було щось зробити з заліза чи міді, прямували до циган, і ті одразу ж бралися до роботи і швидко її виконували. Зупинялися цигани не більш ніж на три доби. Такі буливимоги їхніх неписаних законів” [12, с. 65].

Тісний зв’язок ромів з ковальським ремеслом відображений у текстах вертепної драми. Так, відповідаючи чоловіковіна його нападки, “циганка” у 6 яві Сокиринського тексту промовляла:

И! стара котюго
И шей тоби
Мене драгувати
А знов би соби
Михом подувати
Да жализо ковати.. [13, с. 70]

Тема ковальства звучить і в пісні з цієї вистави, де є такі слова: “Де ж цигане ти живеш, я ж не маю хати // Що викую та видурю – тильки мані плати” [14, с. 72].

У народних обрядових виставах циганське ремесло зображувалося живими акторами цілком натуралістично із демонстрацією реального ковальського інструментарію. Масковиний “циган” із Закарпатського вертепу був одягнений у брудний, зношений одяг, руки і обличчя його були обмащені сажею. З собою він носив “телеп” – велику торбу з усяким залізяччям, де

були обов'язкові молоток, щипці, бабка для клепання коси, каструлі і “тепші” – форми для випікання пасок [15].

Гуцульські “маланкарі” під час новорічного обходу імітували поведінку мандрівних циганів – “фірашів”. Господарям вони пропонували купити свої вироби: сокири, ланцюги, клеветці (молотки), сапи, підкови вухналі, вила, граблі тощо. Нерідко посеред хати влаштували імпровізовану кухню: з мішка витягали вугілля, робили вигляд, що розпалюють горно, били молотком по ковадлу. Пантоміма супроводжувалася веселими жартами і розіграшами. Дівчину, наприклад, могли підкувати на щастя, прилаштувуючи до її чобітка величезну кінську підкову, демонструючи свою вправність, забивали залізний гак у лаву і тягли її за собою тощо. [16].

Карнавальний “циган-коваль” часом заявляв про себе, дзенькаючи молотком об сапу. Він розпитував господарів про їхню готовність до весняних польових робіт й пропонував нові леміш, чересло, косу, серп, таганок для вогню. У відповідь чув, що його сапа така ж тупа, як і молоток. Так, зав'язувався нескладний діалог, що обігрував у сміховому ключі цілком реальні життєві ситуації.

Циган-ведмедик (поводир). Значною популярністю донедавна на Прикарпатті, Буковині, Поділлі та в інших регіонах України користувався дует ряджених – “ведмедя” з поводитирем “циганом”. У кумедних витівках цієї пари легковгадується репертуарско мороших забав “медведників”, які з раннього середньовіччя мандрували дорогами багатьох країн Європи. Перша достовірна згадка про циган, котрі на теренах Візантії сполучали дресування ведмедів з лікувальною магією, походить ще з XI століття. Погрожуючи шестирічним відлученням від церкви тим, хто мав зиск, показуючи публіці задля розваги ведмедів та інших тварин, християнський канонік Теодор Бальзамон писав: “Тих, хто водить ведмедів, називають ведмедниками. Вони обвішують головою усе тіло тварини фарбованими нитками шерсті й пропонують як амулети або засіб від недуги й злого ока” [17, с. 58].

У XVI – XIX століттях на ярмарках і базарах України можна було побачити виставу за участю “вчених” ведмедів, якими керували поводитирі-росіяни, білоруси (литвини), татари. Але поступово цей промысел монополізували представники ромської спільноти – *ursari* (ведмедники), які найактивніше заявляли про себе в регіоні Балкан, Карпат і Прикарпаття. Традиції “ведмежої потіхи” дожили до наших днів. У 1975 і 1985 роках подорожуючи по Болгарії, автор цих рядків зустрічав мандрівних акторів-циганів і бачив як вони веселили натовп на площі танцем дресированого ведмедя під акомпанемент скрипки.

Колоритні постаті цигана з ручним ведмедемувійшли в народне мистецтво і фольклор українців. За етнографічними матеріалами, зібраними на Західній Україні та в Молдові, вдається реконструювати загальних рисах ігровий репертуарнащадків скоморошихтрадицій у контексті традиційних новорічних обходів Перевдягнений “ведмедем”, якого стримував на ланцюгу “циган”, вайлувато ходив по хаті на чотирьох або двох “лапах”, ревів, намагався обійняти дівчат, мостив собі барліг для зимової сплячки в ліжку або під столом. Щоб продемонструвати свою силу, він поривався боротися з господарем, заносив з двору щось важке – колоду або лаву. З досвіду середньовічних мандрівних акторів учасники новорічних вистав, очевидно, запозичили танець ведмедя під скрипку й сценки, де перебраний на ведмедя вдавнявся до народної медицини – “толочив крижі” (лікував радикуліт) тощо.

Як складова частина новорічного свята Маланки-Василя в окремих селах Прикарпаття, Поділля, Північної Буковини до наших днів проводяться ритуальні турніри ряджених. За традицією, що йде з часів язичництва, вони влаштовуються на перехресті доріг й мають характер загальносільського видовища. Від кожної територіальної групи парубків тут бореться одна або декілька масок, а серед них часто й перебрані на “ведмедів” та “циганів”. Цікава особливість новорічного турніру у старовинному буковинському селі Великий Кучурів полягає в тому, що тут у коло-ринг “ведмеді” виходять разом зі своїми вожаками “циганами”. За допомогою ланцюга, який з’єднує обох партнерів, “циган” активно впливає на хід поєдинку [18, с. 195].

Трьома названими типами реєстр “циганських” спеціальностей не обмежувався. У різних локальних варіантах новорічних обходів і весільних ігор за участю ряджених зустрічаються пародійні постаті “циган”, які вирізували ложки, “наджокували” сита та решета, продавали глину тощо. Таким чином, бачимо, що в нижніх шарах культури на побутовому рівні, представників етнічної меншини ідентифікували не лише за національною ознакою, а й за родом господарської діяльності.

Традиційний розподіл ромів на різні групи за професійною приналежністю визначали чоловіки. Що ж до жінок, то вони мали єдине оригінальне ремесло, якому не зраджували протягом багатьох століть.

Циганка-ворожка (чарівниця, знахарка, вішунка, відьма). Цей стереотипний образ має глибоке коріння. Вже в перші століття перебування ромів на землях Візантії навколо них витав містичний ореол вихідців з Єгипту – загадкової країни, пов’язаної з окультизмом і пророкуванням долі. З цієї “єгипетською легендою”, напевне, пов’язана грецька назва циган – *Cyphtoi*, а також топоніми Каїр та Фараонівка на теренах колишньої Бесарабії.

Яскравий образ циганки-ворожки знайшов відображення в українській класичній літературі та малярстві. Побутовий сюжет, де циганка вгадує долю по руці незаміжньої дівчини, надихнув в 1841 році Т. Шевченка на створення акварелі. Чари циганки – найдієвіший засіб допомогти дівчатам у нещасному коханні. Про це неодноразово згадують народні пісні:

Мороз, мороз долиною, не поморозь проса
Ішла дівка до циганки по морозу боса
Да по тім боці на толоці цигани стояли
А між тими циганами циганка-ворожка
А до тої циганочки втоптана дорожка
Да отую ж дороженьку дівчина втоптала
Да вона ж тії ворожечки вірненько прохала:
– Да циганочко-махлярочко, вволи мою волю:
Да причаруй козаченька навіки за мною ! [19, с. 103-104].

Репутацію циганки як ворожки, а часом і знахарки, підтверджують тексти вертепної драми. Запорожець із Сокиринського вертепу, покусаний зміями, просить:

О поворожи будь ласка
Циганочко, я тобі оддячу
Хоть незруч, то навкидьки...

Зваживши на це прохання, чарівниця ворожить – виголошує магічну формулу запозичену з новорічного обряду “Коза”:

Ходила циганка
По горах, по долинах
Носила пісочок
На вилах... [20, с. 83].

Дуже близько цю ігрову сценку дублює Батуринський вертеп: бабашептуха ворожить козакові, наспівує традиційне замовляння, посилюючи його хуканням та плюванням. За свою “роботу” циганка вимагає плати у 3 карбованці, але замість неї отримує від козака стусани і тому тікає [21, с. 178].

У контексті традиційної різдвяно-новорічної та весільної обрядовості маска “циганки-ворожки” одна з найбільш популярних. Це пояснюється відносною простотою виготовлення необхідного карнавального костюма й ігровим багатством святкової комунікації, закладеним в самій ролі. Відомо, що справжні циганки користувалися широким арсеналом магічних засобів: ворожили по очах, по руці, на картах, використовували різні магічні предме-

ти на зразок кістки, обмотаної пасмом людського волосся, кришталеву кульку воскового чортика “бенгоро” тощо.

Ряджені виконавці цієї ролі (ними можуть бути і жінки і чоловіки) найчастіше імітують ворожіння на картах чи по руці. Сміховий ефект карнавального пророцтва залежить не лише від артистичних здібностей виконавців, а й від того наскільки враховуються очікування конкретних респондентів. Дівчатам – відданицям “циганка” обіцяє швидкий і успішний шлюб, парубкам – гарну і багату наречену, літнім чоловікам – виграти в лотерею, стати мільонером, жінкам – забути про хвороби, дочекатись онуків і багато іншого. Маємо відомості, що в деяких місцевостях учасники обрядових обходів спеціально напередодні довідувалися про обставини життя кожної людини, щоб їхні пророцтва носили адресний характер. А втім, у селі чи невеликому місті й так усі й усе ніби на долоні.

Завершуючи наше повідомлення, спробуємо пояснити чому під назвою і маскою циганів в традиційній святково-видовищній культурі українців часто ховаються пережиткові форми карнавальної свободи і безчинств. До появи ромів, в часи язичництва, а потім і християнства, носіями ритуальної антиповедінки були місцеві скоморохий звичайні члени сільської громади, які на час свят отримували статус колядників, щедрівників, волочебників, учасників купальських, весільних бенкетів. Це звільняло їх від буденних табу, відкривало шляхи для створення тимчасового хаосу, без якого в традиційній моделі світогляду було неможливе утвердження понять норми і порядку.

З поширенням християнської ідеології і офіційного судочинства всі вияви ритуальної антиповедінки, які в архаїчному суспільстві мали своє релігійно-магічне обґрунтування, поступово переосмислюються, переходять до розряду гріховних та аморальних. За цих умов в народній культурі постає проблема світоглядної кризи, конфлікту старих і нових цінностей. Радикальний спосіб вирішення цієї проблеми шляхом відмови від давніх ще язичницьких взірців святкової поведінки не знаходив підтримки в народному середовищі і тому конфлікт паліативно залагоджується шляхом “номінативної підміни”.

Стижка негативна репутація циганів в очах корінних європейських етносів і формальна подібність їх поведінки з діями учасників ритуальних безчинств пояснює факт асоціативного зближення цих двох різнорідних спільнот. Роль додаткових з’єднуючих ланок між ними могли відіграти мотиви чарівництва, передбачення майбутнього, жебрацтва тощо. Саме в цьому

сенсі, за визначенням Л. Івлевої, "... "циган" як діюча особа стає квінтесенцією рядження" [22, с. 65].

Так чи інакше, термін "цигани" в багатьох місцевостях України став узагальнюючим визначенням маскованих учасників обрядових ігор та обходів. В такому ж значенні, але значно рідше, у західноукраїнському регіоні вживається термін "жиди". Перенесення етноніма "інших" на виконавців засуджуваних і заборонених церквою розважально-сміхових звичаїв можна кваліфікувати як наївну спробу знайти "козла відпущення" – перекласти вину за власні "кошунні дієства" та гріхи на чужинців та іновірців.

Комплекс названих ідей та уявлень, очевидно, зумовив і появу назви останнього етапу традиційного весільного ритуалу – "циганщини". Сам іменник доволі пізнього походження але за ним стоять давні, ще язичницькі пережитки шлюбної церемонії, які включали еротичну магію, переодягання і травестування, есхрологію, сороміцькі ігри, пісні, танці тощо. Недарма блюстителі християнської моралі називали цю частину українського весілля "оргією", "верхом неподобства", коли "віддавалися всякому розгулу і потішали диявола". "Цигани" в цьому театралізованому дійстві уособлювали "чужий світ", "чужину": ряджені гості з боку нареченого йшли в дім молодої і навпаки – її родичі провідували дім молодого У невимушеній атмосфері "карнавальної свободи" відбувалося взаємне знайомство і зближення двох сімейних кланів.

"Цигани" як "люди зі сторони" свідомо вдавалися до антиповедінки: голосно сміялися, кричали, співали, обходячи двори, крали курей, гусей, речі хатнього вжитку, сільськогосподарський реманент тощо. Ці жарти ніхто не сприймав серйозно, оскільки вони вважалися необхідною складовою весільного бенкету. До складу "циганів" входили й інші маски: "фальшиві молодий і молода", "лікар", "медсестра", "міліціонер", "солдат", "перукар" та інші.

Важливо наголосити, що асоціюючи себе з циганами, учасники весільного карнавалу не втрачали власної етнічної totoжності, залишались у просторі своєї автентичної культурної традиції. Кращим доказом може служити драматично-ігровий та пісенно-танцювальний репертуар "циганщини" побудований на українському фольклорному матеріалі, часом дуже давнього походження. Аналіз цього репертуару заслуговує самостійного уважного дослідження.

Наведені вище матеріали засвідчують, що карнавальні "цигани" у дискурсі традиційної святково-видовищної культури українців не є лише копією або карикатурою на представників етнічної меншини. Це доволі

складні синкретичні образи, які увібрали в себе широкий спектр ментальних установок, забобонів, міфологічних концептів та уявлень. Більшість з них вже втратили свою чинність та семантику. Сьогодні етнічні маски “циганів” використовуються передусім як паролі розкутої сміхової поведінки в умовах неофіційного народного свята.

Джерела і література:

1. *Зіновій Климентай*. Вірші. Приповіді посполиті. – К., 1971.
2. Там само.
3. *Фрейзер А.* Цигани. – К., 2003.
4. *Гусев В. Е.* Эстетика фольклора. – Л., 1967.
5. *Франко І.* До історії українського вертепа ХVІІІ в. // Записки НТШ. – В. ІV. – Т. LXXII, – Львів, 1906.
6. Там само.
7. *Миськова Е. В.* Складывание стереотипов инокультурной реальности в англо-американской антропологии // Этнографическое обозрение. – 1998. – № 1.
8. *Баранніков О. П.* Українські цигани. – К., 1931.
9. *Федас Й. Ю.* Український народний вертеп. – К., 1987.
10. *Марковський С.* Український вертеп. – К., 1929.
11. Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. – Минск, 1993.
12. *Снігур І.* Грозинці на вітрах історії. – Чернівці, 2002.
13. *Марковський С.* Там само.
14. Там само.
15. Польові матеріали автора 1988 р., с. Іза Хустського р-ну, Закарпатської обл.
16. Польові матеріали автора 1982 р. с. Шешори, Косівського р-ну, Ів.-Франківської обл.
17. *Фрейзер А.* Там само.
18. *Курочкін О.* Українські новорічні обряди: “Коза” і “Маланка”. – Опішне, 1995.
19. Українські народні пісні в записах Осипа та Федора Бодяньських. – К., 1978.
20. *Марковський С.* Там само.
21. Там само.
22. *Ивлева Л.* Рязеные в русской национальной культуре – Петербург 1994.

Курочкін Олександр. “Карнавальні цигани”: етнічний стереотип і обрядова маска

Автор дійшов висновку, що більш ніж за п'ятисотлітню етнічну історію ромів на території України через повільне інтегрування у суспільство вони стали помітним компонентом місцевої етнокультурної мозаїки. З'ясовані причини низького

статусу ромів за шкалою етнічного престижу в українському фольклорі, стереотипи щодо їх пародійного зображення. Розглянуто традиційні образи-маски ромів у святковій українській культурі зокрема під час різдвяних, новорічних свят, обрядових ігор на весіллях.

Курочкин Александр. “Карнавальныя цыгане”: этнический стереотипи обрядова маска

Автор пришел к выводу, что за более чем пятисотлетнюю этническую историю ромов на территории Украины они стали заметным компонентом местной этнокультурной мозаики, при этом достаточно медленно интегрируясь в местный социум. Разъяснены причины низкого статуса цыган в шкале этнического престижа в украинском фольклоре и стереотипы их пародийного изображения. Рассмотрены традиционные образы-маски цыган в праздничной культуре украинцев (в частности, во время рождественско-новогодних и свадебных обрядовых игр).

Kurochkin Oleksandr. Carnival “gypsies”: ethnic stereotype and ceremonial mask

The author made the conclusion that as a result of more than five hundred years of Roma history on the territory of Ukraine they became a noticeable component of local ethno-cultural mosaic, meanwhile they quite slowly integrate into the local society. Reasons of Romanies' low status in the scale of ethnic prestige in Ukrainian folklore and stereotypes of their parody image are explained in the article. Traditional gypsies' image - masks in the festive - entertainment culture of Ukrainians (in particular, Christmas, New Year and weddings ceremonial games) are also considered in the article.

Владимир Левыкин (*Киев, Украина*)

К ВОПРОСУ О НАЦИОНАЛЬНОМ СОСТАВЕ ВЕРМАХТА

Исследование истории Второй мировой войны продолжает открывать новые, неизвестные страницы этой громадной, действительно мирового масштаба трагедии. Одной из таких, неисследованных тем является вопрос о национальном составе вермахта. Существует довольно много научных работ касающихся темы национального состава вермахта среди которых хотелось бы отметить исследования Галицкого В.П. и Морозова Н.А., посвященные иностранным военнопленным в СССР [3; 4; 5; 6; 7; 8; 10]. О национальных соединениях вермахта писал Мюллер-Гиллебрандт Б. [11], изданы документы, касающиеся вопроса национальностей попавших в плен воинов немецких армий [1; 2; 12; 13; 15; 16].

Национальный состав вермахта и войск СС во время Второй мировой войны был весьма разнообразен. Добровольческие формирования СС, так называемые легионы или другие формирования, были валлонские, восточные, балканские, калмыцкие, казачьи, прибалтийские, русские, украинские. В 1941 году был даже создан легион “Свободная Индия”, инициатором создания которого выступил индийский националист Субхас Чандра Бос. Он убедил немецкое командование создать из пленных индийцев, служивших в британских войсках в Северной Африке, национальную часть, которая на конец 1942 года насчитывала до 2000 человек. В составе немецкой армии легион получил наименование – 950-й (индийский) пехотный полк. Хотя необходимо заметить, что это подразделение никогда не принимало участия в боевых действиях и в конце войны было расформировано по личному приказу Гитлера. Из документов ГУПВИ (Главное управление по делам военнопленных и интернированных) НКВД СССР видно, что в армиях, воевавших с Красной Армией, насчитывалось более 60 национальностей [2, с. 331-332].

Частным случаем проблемы можно рассматривать вопрос о наличии в рядах вермахта представителей цыганского народа. Достаточно широко известна информация о цыганах которые героически сражались в рядах Советской армии во время Великой отечественной войны. Среди исследователей этой темы следует упомянуть Н. Бессонова, который достаточно глубоко и полно освещает её в своих публикациях, а также готовит книгу.

По вопросу службы цыган в вермахте в Интернете ведутся довольно интересные дискуссии, к сожалению, практически не подкрепленные документально. Служба цыган в вермахте кажется абсолютным нонсенсом, после репрессий и геноцида проводимых по отношению к цыганам со стороны нацистской власти, но тем не менее, в документах, посвященных военнопленным в советских лагерях, встречаются данные, которые однозначно указывают на службу цыган в западных армиях стран оси.

Один из таких документов это “Справка ГУПВИ НКВД СССР о военнопленных бывшей германской армии, освобожденных из плена и направленных на родину и на формирование национальных частей по состоянию на 1 февраля 1947 года”. В нём указано количество: всего освобожденных военнопленных – 1 419 449 человек; освобожденной отправлено на родину – 1 362 784 человека; направлено на формирование национальных частей – 56 665 человек. Из этого количества военнопленных, более 40 национальностей, есть данные и о цыганах. Всего на указанное время освобождено 54 цыгана, из которых 4 человека направлено на формирование национальных частей, а 50 человек освобождено и отправлено на родину. К сожалению, в данной справке не указывается гражданство военнопленных, хотя можно предположить, что это были румынские или венгерские цыгане [2, с. 830]. К такому выводу можно прийти, изучая документ от 27 июня 1945 года, “Справка начальника 2 отдела ГУПВИ НКВД СССР А. Н. Бронникова на имя заместителя начальника ГУПВИ НКВД СССР Н. Т. Ратушного о количестве, национальном и кадровом составе военнопленных, попавших в лагерь ГУПВИ в ходе Великой отечественной войны”, в котором перечисляются национальные части, на формирования которых были переданы военнопленные. Итак, на формирование венгерских частей – 21787 человек; на формирование румынских частей – 20446; чехословацких – 9089; югославских – 2542 и польских – 1935 пленных. [2, с. 217]

Более полной и информативной является справка ГУПВИ НКВД СССР о военнопленных бывших европейских и японской армий по состоянию на 1 января 1949 года. Исходя из данных этой справки цыган в советском

плону находилось 370 человек, всего убыло – 365, репатрировано – 122, на формирование национальных частей направлено – 4, передано в лагеря ГУЛАГа (Главное управление лагерей) – 2, освобождено граждан СССР по месту жительства – 137; передано на учёт интернированных – 49; умерло – 51; состоят на учёте на 01.01.1949 – 5 человек. Как видно в вермахте служили 137 цыгана граждан СССР [2, с. 331]. Можно лишь гадать, каким образом граждане СССР цыганской национальности попали в немецкую армию, но в графах указанной справки про осужденных военными трибуналами за военные преступления и направленных в тюрьмы стоят прочерки. С некоторой долей вероятности можно предположить, что немцы, не особо вдаваясь в национальную принадлежность местного населения, мобилизовали их во вспомогательные части и впоследствии эти цыгане попали в плен наряду с боевыми частями.

Подобная ситуация сложилась и с цыганами – гражданами других государств, которые служили в вермахте. Скорее всего, венгерские и румынские цыгане были мобилизованы в армии своих государств и несли военную службу как обычные солдаты.

Интересная информация по данной проблеме содержится в интервью Лидии Матюшенко, которая осталась без родителей и была связной у партизан. Родилась она приблизительно в 1930 году и пережила оккупацию. Вот как она описывает события конца 1943 года, происходившие с. Песчаное Белоцерковского района Киевской области. Арестовали её солдаты венгерской армии для отправки в трудовой лагерь. По словам Матюшенко, разговаривали солдаты на языке венгерских цыган. Трое суток просидела она в амбаре, просила, что бы их отпустили. В амбаре находились дети, цыганская молодёжь и три украинских семьи с детьми. Документально задержание не было зафиксировано, и когда приехал немецкий патруль, при погрузке на машину молодой немецкий офицер по-цыгански сказал “бегите” [9]. Из этих воспоминаний можно сделать вывод о наличии цыган в немецкой и венгерской армиях.

Безусловно, указанная неоднозначная проблема нуждается в более полном исследовании и эта статья лишь намечает направления по которым предстоит двигаться исследователям. В будущем необходимо будет дать количественную оценку цыганам, которые находились на службе в вермахте, определиться с вопросом, в каких частях несли службу цыгане, изучить причины подобного явления.

Источники и литература

1. Венгерские военнопленные в СССР. Документы 1941 – 1953 годов. – М., 2005, 544 с.
2. Военнопленные в СССР. 1939 – 1956. Документы и материалы / Сост. М. М. Загорюлько С. Г. Сидоров, Т. В. Царевская / Под ред. проф. М. М. Загорюлько – М.: Логос, 2000. – 1120 с.
3. *Галицкий В. П.* Архивы о лагерях японских военнопленных в СССР // Проблемы Дальнего Востока – 1990. – № 6. – С. 115 – 123.
4. *Галицкий В. П.* Венгерские военнопленные в СССР // Воен.-ист. журн. – 1991. – №10. – С. 44 – 54.
5. *Галицкий В. П.* Итальянские военнопленные в СССР в период Второй Мировой войны // Воинский подвиг защитников Отечества: традиции, нравственность, преемственность: Материалы межрегион, научн.-практ. конф. – Вологда: Вологодский ин-т развития образования, 2000. – Ч. 3. – С. 264 – 271.
6. *Галицкий В. П.* Финские военнопленные в лагерях НКВД (1939–1953 гг.). – М.: Грааль, 1997. – 251 с.
7. *Галицкий В. П.* Японские военнопленные в СССР: правда и домыслы // Воен.-ист. журн. – 1991. – № 4. – С. 66 – 79.
8. *Галицкий В. П.* Японские военнопленные и интернированные в СССР // Новая и новейшая история. – 1999. – № 3. – С. 18 – 33.
9. Интервью записано осенью 1998 года О. Данилкиным-Щербицким.
10. *Морозов Н. А.* Особые лагеря МВД СССР в Коми АССР (1948–1954 годы). Сыктывкар. – 1998. 156 с.
11. *Моллер-Гиллебранд Б.* Сухопутная армия Германии 1933–1945 гг. – М., 2003. – 800 с.
12. Последние пленники второй мировой войны. Документы из фондов ЦК КПСС о японских военнопленных. Публ. Петров А.М. // Исторический архив. – 1993. – № 1. – С.68 – 78.
13. Русский архив: Великая Отечественная война. Иностранцы военнопленные второй мировой войны в СССР. Т. 24 (13) / Под общ. ред. В.А.Золотарева. – М.: ТЕРРА, 1996. – 560 с.: ил.
14. Русский архив: Великая Отечественная. Немецкие военнопленные в СССР 1941 – 1955 гг.: Документы и материалы. Т.24(13 – 2). – М.: ТЕРРА, 1999. – 504 с.
15. Русский архив: Великая Отечественная. Немецкие военнопленные в СССР 1941 – 1955 гг.: Сборник документов и материалов. Кн. 2. Т. 24(13 – 3). – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2002. – 512 с.

Левикін Володимир. До питання про національний склад вермахту

Стаття торкається національного складу вермахту та з'ясує питання перебування циган на військовій службі в нацистських арміях та в радянському полоні під час Другої світової війни і в повоєнний час.

Левыкин Владимир. К вопросу о национальном составе вермахта

Статья затрагивает национальный состав вермахта. Автор исследует пребывание цыган на военной службе в нацистских армиях, а также в советском плену во время Второй мировой войны и в послевоенное время.

Levykin Volodymyr. On the issue of the national structure of Wermahnt

The thesis specifies national structure of Wermahnt. The author conducts research of Romanies' participation in Nazi armies military service, and in Soviet captivity during World War II and the post-war times.

Елена Марушиакова, Веселин Попов (*София, Болгария*)

ИДЕНТИЧНОСТИ ЦЫГАН/ РОМА В НОВОМ ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ (СИТУАЦИЯ В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ)

Кто такие цыгане?

В Восточной Европе вопрос “Кто такие цыгане?” (или политически корректная формулировка – “Кто такие Рома?”), заданный в одном нашумевшем исследовании бедности во время постсоциализма (Emigh/Szelenyi 2000; Szelenyi 2001), абсолютно лишен смысла. В общественном сознании в регионе целой Восточной Европы, всегда существовало и существует ясное понимание цыган как отдельной ясно обособленной этнической общности, с общим происхождением, т.е. здесь каждый знает “кто такие цыгане”. Если и существуют некоторые сомнения в этом направлении, они могут возникнуть единственно при идентификации конкретных известных личностей, покинувших цыганскую социальную среду, где они родились и выросли, а не по отношению общности в целом.

В Восточной Европе о цыганах, как и вообще любой общности такого порядка, думают всегда и только примордиалистически, и обязательно в этническом дискурсе. Т.е. здесь, в этом регионе, цыганом (как и представителем любой другой этнической общности), человек рождается, а не становится, и навсегда остается таким, каким родился (и каким были его предки). В Восточной Европе немыслимо появление целой книги, с основной темой “Кто такие цыгане?”, и в которой еще в самом начале было бы категорически заявлено, что “на этот вопрос не может быть найден ответ” [Mayall 2004], эта проблема, как и другие подобные вопросы в духе конструктивизма – просто неадекватны, полностью непонятны и потому бессмысленны.

Цыгане Восточной Европы (как и любой из проживающих здесь народов) думают о себе и воспринимаются другими прежде всего в этническом дискурсе. Причины этого обстоятельства, по нашему мнению в том, что

идеи конструктивизма и гражданской нации в Восточной Европе в подавляющем большинстве случаев в своей завершенной форме сводятся единственно к концепции нации-государства, которая практически осмысливается прежде всего как этно-нация (единственным исключением в этом плане является Российская Федерация). Поэтому каждая новосозданная нация-государство (с XIX в. до наших дней), обращает свой взгляд прежде всего к своему прошлому, и начинает активно конструировать это прошлое в форме своей национальной исторической мифологии. Тут история не является тольколишь и единственно наукой, а частью национальной мифологии, которую каждый народ постоянно воскрешает и проецирует в различных формах. В различных случаях, когда создается новая этнонациональная общность конструктивистского типа, в конечном счёте она всегда приобретает примордиалистическую форму.

В этом общем общественно-политическом контексте цыгане могут быть осмыслены, как все остальные народы этого региона, как “воображаемая общность” [Anderson 1991], но в отличие от других народов, она “воображаемая” не своими членами, а остальным, совместно-проживающим с ними населением. Таким образом оказывается (хотя это может звучать несколько парадоксально), что границы этой общности в сущности определяются не её членами, а окружающим их населением, и независимо от того, что думают о себе сами цыгане и какую идентичность они на самом деле имеют (или какую идентичность они хотят демонстрировать публично), они будут восприняты и, соответственно, в различных житейских ситуациях к ним будут относиться всегда как к “цыганам”.

Многомерная структура идентичности цыган

Чтобы разобраться в сложной, проявляющейся на различных уровнях и в различных контекстах многомерной структуре идентичности цыган Восточной Европы (и везде по всему миру), прежде всего, следует иметь в виду, что цыгане не герметично закрытая и самодостаточная социально-культурная система. Цыгане всегда и везде в мире существуют по меньшей мере в “двух измерениях”, живут в двух координатных системах – как отдельная общность и как общество (вернее как этнически обособленная его интегральная часть в соответственной нации-государства).

В данном случае мы исходим из базисной установки, основанной на разграничении “общность – общество” (*Gemeinschaft – Gesellschaft*), которая была предложена еще в конце XIX вв. немецким социологом Фердинандом Тьоннисом (Tönnies 1887; Toennies 1963). Разделение “общность –

общество” у цыган всегда следует анализировать в единстве, вернее в целостности, рассматриваемой в двух различных ракурсах. Это уточнение особенно важно, потому что очень часто в научных исследованиях отдаётся предпочтение одной из двух форм существования цыган, а другой соответственно уделяется гораздо меньшее внимание. Так, например в “классических” исследованиях, посвященных цыганам, (начиная с трудов школы Gypsy Lore Society и в большинстве современных антропологических исследований), основным объектом являются цыгане как общность. Общество воспринимается в лучшем случае лишь как общественный контекст в котором они живут (пренебрегая тем, что цыгане одновременно продолжают оставаться интегральной частью этого самого общества). Другую крайность представляет множество современных социологических исследований цыган Восточной Европы, в которых на передний план выдвигаются социальные параметры цыган как единого целого и игнорируется внутренняя гетерогенность общности, её этносоциальная структура и этнокультурные характеристики [UNDP 2003; Ringold et al. 2004].

Этот подход можно обнаружить и в некоторых современных антропологических исследованиях цыган в Восточной Европе [Stewart 1997; Engebriksen 2007], в которых исследователи ограничивают свой объект одной “анонимизированной” локальной цыганской общностью. Это один из базисных постулатов современной антропологии, согласно которому антропологическое полевое исследование следует осуществлять в основном, если и не единственно, в рамках одной конкретной общности, местонахождение и название которой полагается скрывать под псевдонимом.

Ограниченность и неэффективность этого методологического подхода не подлежит сомнению, что однако не мешает его последователям говорить о цыганах как об едином целом, и на основе одного локального примера (или даже одного разговора) делать выводы о всей цыганской общности в ее глобальных параметрах вне общностных, общественных и даже географических и хронологических рамок конкретного исследования.

Непонимание сущности разграничения “общность – общество” приводит к тому что обычно цыган вписывают в рамки одной из двух основных парадигм, которые в целом могут быть охарактеризованы как их **маргинализация** (цыгане воспринимаются как маргинальный общественный слой) и их **экзотизация** (цыгане воспринимаются как исключительно специфическая общность). [Marushiakova/Popov 2005] В сущности, хотя это звучит парадоксально, нередко эти, на первый взгляд в корне различные основные подходы к цыганам, на практике могут смешиваться и взаимно

дополняться, особенно когда вопрос стоит о конкретной политике и проектах на различных уровнях (или даже и в научной сфере – например в теории о цыганах / рома как о представителях “культуры бедности”. [Emigh/Szelenyi 2000; Szelenyi 2001].

Существуют опыты элиминации разграничения “общность – общество” у цыган путём объединения двух их форм существования в общую теоретическую концепцию. Так, например, по мнению Джудит Окли и ее последователей в Западной Европе, сформировавших уже целую научную школу цыгане являются не потомками эмигрантов из Индии, а социальной конструкцией, которая возникла в слоях маргинализованного европейского населения, воспринявшего бродяжнический образ жизни в период позднего Средневековья, отвергнувшего индустриальную революцию, и постепенно приобрела некоторые характеристики этнической общности (напр. их язык сформировался как результат заимствований из различных европейских языков и главное на основе контактов с индийскими торговцами. [Okely 1983; Lucassen et al. 1998; Willems 1998]). Сторонники этой школы – главным образом выходцы из Западной Европы, хотя недавно в Интернете появился текст словенского автора, где индийское происхождение ромов отрицается на основе того, что оно не нашло подтверждения в “полевых материалах” автора (что бы это не означало). [Spreizer 2007].

У других западных авторов, также как и в современной социологической школе в Сербии, наблюдается обратный подход – цыгане в условиях современного общества постепенно превращаются из первоначально этнической общности в маргинальный “этно-класс”. [Mihok 1996; Mihok 1999; Mitrović/Zajić 1998; Đorđević 2003; Boscoboinik/Giordano 2005]. Еще одной тенденцией в историографии, напр., у Майкла Стюарта или в упомянутом выше исследовании бедности [Stewart 1997; Emigh/Szelenyi 2000; Szelenyi 2001], проявляются концептуальные подходы, специфически и довольно противоречиво переплетенные, оставляющие свободу для интерпретаций в обоих направлениях, но в любом случае цыгане рассматриваются как единое целое, существующее только в одном измерении (в параметрах общности или общества, в зависимости от конкретного рассматриваемого примера или конкретной проблемы).

Одним из ключевых, на протяжении всей истории научных исследований о цыганах, является вопрос о внутренней структуре цыганской общности. Многие авторы считают довольно спорным, можно ли вообще говорить о цыганах как об единой общности в глобальном масштабе, или скорее речь должна идти о различных цыганских общностях, чьим материнским

языком являются не только различные диалекты *Романес*, но также и армянский, арабский, турецкий, албанский, румынский, венгерский, украинский, испанский и т. д. Нередко (не только в Восточной Европе, но и в других регионах мира), встречаются общности, которые окружающее население считает цыганами, но они сами имеют различную, преферированную (публично декларируемую или реально ощущаемую или даже активно конструируемую в наши дни) другую, не-цыганскую идентичность. [Marushiakova 2001]. В ряде случаев может отсутствовать не только самосознание об единстве цыганской / ромской общности (хотя оно, возможно, существует на различных более низких уровнях), но иногда даже и вообще знание о наличии других ее подразделений. [Марушиакова/ Попов 2007: 406-407].

Для нас не подлежит сомнению тот факт, что цыгане не являются гомогенной социокультурной целостностью, а представляют собой внутренне дифференцированную, иерархически структурированную на различных таксономических уровнях общность. Обобщенно можно сказать, что цыгане являются специфической разновидностью общности, так называемым “межгрупповым этническим образованием” (МЕГРЕО). [Marushiakova/ Popov 1997: 47-48]. Она подразделяется на ряд отдельных, более или менее ограниченных, а иногда даже и противостоящих друг другу групп (в терминологии некоторых авторов “этно-групп” [Деметер/ Бессонов/ Кутенков 2000], каждая из которых имеет собственные этносоциальные и этнокультурные характеристики. [Marushiakova/ Popov 1997: 56-58] На основе этих базисных характеристик (сохраненных или отсутствующих у отдельных цыганских групп), в процессе сопоставления и противопоставления по отношению к “другим” (и прежде всего по отношению к “другим” цыганам) создается групповая идентичность, которая является основным безусловным сущностным признаком существования данной группы (цыганская группа не может существовать без осознания факта своего существования, в отличие от напр. диалектных групп цыган). [Marushiakova/ Popov 2001c]. Исходя из “цыганской группы” как базисной единицы, можно раскрыть различные иерархические уровни существования цыганской общности с соответствующими формами идентичности – “группа”, “субгрупповые подразделения” и “метагрупповые объединения” – и, в зависимости от различных факторов, каждый из этих уровней может быть превалирующим, определяющим в общей структуре их многомерной идентичности.

С точки зрения цыганской общности, Восточная Европа – это исторический регион, в котором проживает большая часть цыганского сообщества – подразделение *рома* (другие *рома*, проживающие в различных регионах

мира – современные мигранты или потомки мигрантов, покинувших этот регион максимум полтора столетия назад). Единственным исключением являются ромские общности, проживающие в Италии еще со времен Средневековья (*рома абруцезе, рома калабрезе* и др.) и небольшая группа *заргари*, проживающая в Северном Иране (эмигрировавшая с Балкан два-три века назад). [Марушиакова/ Попов 2007: 406 – 411]. Проживающих в этом регионе *синти* очень мало, только отдельные семейства в некоторых странах (Российская Федерация, Польша, Венгрия, Чехия, Словакия, Словения), большинство из которых уже смешиваются с *рома*.

Территория современной Турции (а именно – регион Малой Азии) является уникальным местом, где в прошлом разделились три основных потока миграции цыган на их долгом пути из Индии в Европу и где в настоящее время проживают представители трех основных подразделений (разделение *дом – лом – ром*) цыган (турецк. *чингенелер*) [Марушиакова / Попов 2007: 397-401].

Процессы формирования и развития идентичности отдельных цыганских групп не протекают герметично в рамках общности, а пребывают в неразрывной связи с процессами, происходящими в обществах, в которых они проживают. Мозаика цыганских идентичностей (на групповом, субгрупповом или метагрупповом уровне) обусловлена общими границами соответствующих общественно-политических образований, в которых проживают цыгане (т. е. в отдельных странах в Восточной Европе). Многочисленные воздействия различного порядка (экономические, политические, идеологические и т. д.), со стороны макрообщества, в котором они живут (или проживали), в конечном итоге накладывают свой существенный отпечаток на цыган (развитие как общности и на общую структуру их идентичностей). Это развитие общности и, соответственно, идентичностей происходит неравномерно, в различных направлениях, иногда даже противоречиво, когда можно проследить несколько взаимосвязанных и взаимовлияющих основных тенденций, которые мы далее схематично представим.

Основные направления в развитии цыган /рома

1) Внутреннее развитие общности

Эта тенденция в развитии общности изначально заложена в ней. Цыганская общность, подобно любой другой общности, не является статичным образованием – ни как этносоциальная структура, ни по своим этнокультурным характеристикам. Её внутренняя эволюция ведёт к постоянным изменениям в целостной структуре. Цыганские группы не являются не-

изменным во времени социо-культурным образованием, в них, под влиянием различных факторов, постоянно протекают процессы в различных направлениях, разной скорости и интенсивности, которые можно свести к двум основным противоположным и взаимосвязанным тенденциям – *сегментации* и *консолидации*. С одной стороны, происходит процесс сегментации групп на отдельные субгрупповые подразделения, формирующиеся по семейно-родовым или территориальным признакам, с другой стороны отдельные обособленные таким способом субгрупповые подразделения постепенно консолидируются в одну новую группу; в обоих случаях, новообразовавшиеся общности постепенно приобретают параметры новой, обособленной цыганской группы. [Marushiakova / Popov 2004a]. Основная таксономическая единица (включительно и как ведущий уровень идентичности) это цыганская группа и соответственное её субгрупповое подразделение и метагрупповые объединения, которые в определенных случаях могут занимать ведущий уровень [Marushiakova / Popov 1997: 56-58].

В наше время мозаика различных цыганских общностей в странах Восточной Европы является исключительно разнообразной [Marushiakova/ Popov 2001b: 33-53; Tcherenkov / Laederich 2004, 1: 235-554] Историческое развитие (в одном или другом направлении, с доминированием сегментации или консолидации, а также с их постоянным взаимным переплетением) в этих общностях также наглядно показывает как протекают аналогичные процессы в цыганском сообществе в целом. Эти процессы, вероятно, характеризовали цыганское сообщество со времен его прибытия в Европу и вплоть до наших дней. Поэтому с большой долей уверенности можно утверждать, что после нескольких поколений общая картина цыган в Восточной Европе будет далеко не такой, какой она является в наши дни. Однако важнее другое – то, что развитие цыганской общности в современную эпоху после распада старых империй и возникновения новых государств в Восточной Европе в XIX и XX вв., оказалось в большой степени закрытым в их границах, что привело к возникновению нового уровня цыганской идентичности (цыганская общность в рамках соответственной этно-нации). Этот феномен проявился в существовавших в XX в. государственных образованиях федерального (или точнее квази-федерального) типа в Восточной Европе (СССР, СФР Югославия, Чехословакия), в которых идентичность отдельных цыганских групп (как и цыганской совокупности в целом в отдельных странах) формировалась в рамках общей, наднациональной схемы.

Этот уровень идентичности на сегодня демонстрирует исключительную устойчивость, и в настоящее время большинство цыганских групп (и

соответственно их субгрупповые подразделения или метагрупповые объединения) в Восточной Европе оказались разделенными рамками отдельных государств [Marushiakova / Popov 2001b: 33-53].

Исторические примеры показывают, что при изменении государственных границ части одной и той же группы оказываются разделенными в двух разных государствах, даже когда нет серьезных преград для трансграничного общения между её членами, достаточно одного поколения для того, чтобы единство группы исчезло и сформировались две новые группы (в соответственных странах). Воспоминание о бывшем родстве в этих группах исчезает окончательно после двух-трех поколений, а если же сохраняется, то только на абстрактном уровне (не зная конкретных родственников), или в сфере фольклора (полумифические устные истории); даже в случаях сохранения памяти о родстве (в том числе на уровне родственных связей), обособление двух различных групп уже необратимо. [Marushiakova / Popov 2002; Marushiakova / Popov 2004a].

Этот принцип ограничения цыганской идентичности в рамках существующих государств проявляется даже и у цыганского сообщества, представители которого живут во многих странах мира (*келдерари, ловари, чурари* и другие родственные им группы [Erdös 1958; Horváthová 1964; Sutherland 1975; Kovalcsik 1985; Cherenkov 1985; Ficowski 1985; Kíályi 1992; Rimmel 1993; Hancock 1995; Bari 1999; Деметер / Бессонов / Кутенков 2000; Holub 2000; Marushiakova / Popov 2004a]). В Восточной Европе представители цыганских групп из этого сообщества осознают свое родство и в некоторой степени единство, но эти цыганские группы остаются ограниченными рамками государств, в которых проживают (включая эндогамный аспект – трансграничные браки у них являются скорее исключением). В отличие от них, для представителей того же сообщества, проживающих в различных странах в Западной Европе, Северной и Латинской Америке, (как более старые и так же и более новые мигранты), принадлежность к соответственным нациям не имеет никакого (или почти никакого) значения и они легко и часто меняют государства, в которых проживают (и, соответственно, трансграничные браки в их сообществе являются обычным явлением).

2) Развитие общности как части соответственной нации

Это сравнительно новый процесс, связанный с современной эпохой. Первые проявления стремлений цыган к гражданской эмансипации датируют второй половиной XIX века на Балканах, в условиях Османской империи. Эти процессы стали активно развиваться лишь с начала XX в. В

условиях новых этнонациональных государств, возникших в Юго-Восточной Европе, цыгане стремились включиться как равноправные граждане в новые общественные реальности (напр. публичная компания в начале XX в. в Болгарии для получения полного избирательного права для всех цыган). В сущности это и было основной стратегической целью всех цыганских организаций созданных в этот период (20–30 гг. XX в.) в Болгарии, Сербии, Румынии, Греции [Marushiakova / Popov 2004b: 435-436; Marushiakova / Popov 2007b: 129-134; Марушиакова / Попов 2007: 119-121]. Эти цыганские общественные организации боролись за гражданскую эмансипацию цыган и в то же время уделяли внимание сохранению и развитию этнокультурных традиций сообщества. Развитие цыганского движения недвусмысленно показывает, что их стремление направлено не к обезличению цыган как этнической общности, а к тому чтобы они стали равноправной частью соответственной этно-нации (т.е. два уровня идентичности, на уровне общности и на уровне общества, не противоречат, а напротив, взаимно дополняют и обогащают друг друга).

Особенно сильное воздействие на процессы общественной интеграции и соответственно на общую структуру идентичности цыган в Восточной Европе оказала т. наз. “эпоха социализма”. Для большинства стран этого региона это период с конца Второй мировой войны до конца “холодной войны” и распада т. наз. “социалистической системы” в 1989 г. Не будет утрированным сказать, что этот период является ключевым фактором для развития цыганского сообщества в Восточной Европе.

Когда речь идет о государственной политике по отношению к цыганам в Восточной Европе во время т. наз. “эпохи социализма”, оценки и до наших дней остаются преимущественно в духе “холодной войны”. Эта политика, как в целом, так и в конкретных проявлениях, характеризуется однозначно как одно из многочисленных преступлений тоталитарных режимов. Достаточно сложно с современной позиции, абстрагируясь от идеологических штампов, искать более объективный и многосторонний анализ этой государственной политики во всём её разнообразии. Основная трудность заключается в том, чтобы найти точное разграничение и определение соотношения между двумя взаимосвязанными и часто переходящими из одного в другой процессами – общественной *интеграции* и *ассимиляции*. В ходе исторического развития многие народы, проживающие в чужом окружении, проходят путь от их общественной интеграции вплоть до частичной или полной ассимиляции (как естественный процесс или как результат определенной государственной политики в этом направлении). Следуя логике

данной модели (не являющейся всеобщей или обязательной) применительно к цыганам, любую государственную политику в тот период (как, впрочем, и в наши дни) в Восточной Европе по отношению к цыганам можно заклеить как шаг на пути к их ассимиляции.

Для получения объективного анализа государственной политики по отношению к цыганам во время т. наз. “эпохи социализма” необходимо подойти к фактам конкретно и с учётом специфики ситуации в каждой отдельной стране. Следует иметь в виду множество обстоятельств, в том числе место цыган в общем контексте государственной национальной политики в этих странах. Последнее уточнение необходимо так как в сущности цыгане никогда не были основной, а всегда были второстепенной (или еще более низкой степени) целью этой национальной политики в отдельных странах Восточной Европы. Отношение к ним зависело от общих стратегических целей государственной национальной политики, ориентированной сообразно ситуации в данной стране. Как правило, государственная политика, стимулирующая развитие цыган как специфической общности в различных странах Восточной Европы, в большинстве случаев, оказывалась очень ограниченной во времени и противоречивой на практике, уступая место утверждённым национальным моделям отношения к ним (обоснованным и представленным новой идеологической фразеологией). Несмотря на это, проведение анфирмативной¹ по отношению к цыганам политики, в первую очередь, в сочетании с общим общественно-политическим контекстом, в этих странах были созданы условия и гарантирован ряд возможностей для относительно равноправного участия цыган в общественной жизни и развития их гражданского сознания [Marushiakova / Popov 2007b: 141-152; Марушиакова / Попов 2007: 95-110].

Окончательные последствия этих процессов для цыган в Восточной Европе во время рассматриваемого периода ясно видны особенно в сравнении с судьбой их собратьев, проживающих в других странах мира, а именно – степени их общественной интеграции, которая в Восточной Европе определённо выше, чем на Западе (а не наоборот, как утверждалось до

¹ *Анфирмативная политика* – это поощрительная политика (т. е. меньшинства поощряются). Это слово ввели, чтобы не использовать слово привилегия. Считается, что у членов этнических меньшинств много проблем, которые можно решить только путем анфирмативной политики, т. е. путем предоставления определенных поощрений, льгот и т.д., для того, чтобы их положение сравнилось с положением окружающего населения. В украинской науке чаще используется термин “позитивная дискриминация” (ред.).

недавнего времени во множестве правозащитных докладов, изданных на протяжении последних 10–15 лет, и, к сожалению, в многочисленных научных публикациях, которые воспринимают этот тип изданий как серьёзный источник по истории и современному положению цыган в странах Восточной Европы).

Поэтому не следует особенно удивляться тому обстоятельству что сознание принадлежности к соответственной нации / государству цыган в Восточной Европе (при этом не только в странах бывшей “социалистической системы”, а также в Греции и Турции) соответственно более сильно (в сравнении с цыганами, проживающими в Западной Европе или в других странах мира) и занимает важное место в общей структуре их идентичности. Совсем не случайным является тот факт, что цыгане из бывшей Югославии часто определяют себя “последними югославами”, что отражает определенное направление в развитии их идентичности.

Также следует особо подчеркнуть – в этих случаях речь идет о гражданском типе идентичности (т.е. сознание принадлежности к гражданскому типу нации), и о наличии различных уровней этнической идентичности. Цыгане Восточной Европы на уровне общности и на уровне общества осознаются “цыганами” (в первом случае как этническая общность, во втором случае как этническое меньшинство в составе соответственной этно-нации). Между этими двумя уровнями идентичности для них нет никаких существенных противоречий.

3) Развитие преферированной этнической идентичности² /или конструкция новой идентичности

Процессы развития идентичности в этом направлении встречаются среди многих частей цыганской общности в Восточной Европе, которые обладают другой, не-цыганской, идентичностью (или хотя бы публично хотя бы демонстрировать). Эти процессы не следует смешивать с описанными выше вариантами развития цыган как составной части данной нации, хотя формально результаты часто очень похожи (по крайней мере на первый взгляд). В большинстве случаев эти процессы не имеют окончательных результатов они очень разнообразны как по направлению развития, так и по содержанию, а потому не могут быть подведены под общий знаменатель.

² *Преферированная этническая идентичность* – предпочитаемая идентичность, т. е., члены сообщества преферируют (т.е. предпочитают) другую, не свою этническую принадлежность.

Рассматриваемые процессы развития идентичности у цыган имеют свои давние исторические корни и современное проявление. Если сравнить ситуацию в Османской империи и Австро-Венгерской империи (т. е. Юго-Восточная и Центральная Европа), то видно, что различные условия и тип государственной политики по отношению к цыганам (или отсутствие таковой) могут привести к похожим результатам. Общая общественная позиция и де-факто отсутствие целенаправленной государственной политики по отношению к цыганам в условиях Османской империи дало возможность большей части их общности пойти по пути добровольной ассимиляции в господствующее мусульманско/ турецкое этнорелигиозное сообщество, что в итоге повлияло на изменение идентичности значительной части цыган. [Marushiakova /Popov 2001a: 46-47]. Стремление к приобщению к турецким меньшинствам не только не перервалось, но даже расширилось и доразвилось среди большинства цыган-мусульман (как следствие смещения религиозного с этническим и подменой первого вторым) в условиях новых этнонациональных государств на Балканах в XX в.

В Австро-Венгерской империи, напротив, в конце XVIII и начале XIX ст. государство предприняло ряд мер, направленных на форсированную насильственную общественную интеграцию, с целью полного уничтожения цыган как отдельной общности и их ассимиляции среди окружающего населения (чаще всего в качестве “новых венгров”, т.е. через их приобщение к зарождавшейся в то время венгерской этно-нации) [Horváthová 1964: 96-153]. Окончательные результаты этой политики ясно видны в наши дни во многих районах Венгрии, Словакии, в Украине (Закарпатье), Румынии (Трансильвании) и в других регионах бывшей Австро-Венгерской империи. Большинство цыган этих регионов – с предпочитаемой венгерской идентичностью, частично или полностью утратили свою этнокультуру в результате не смогли адаптироваться в новых социо-культурных реальностях и попали в состояние социальной деградации, частичной (или даже полной) маргинализации.

Другой путь развития процессов преферированной этнической идентичности у цыган появляется в условиях новых этнонациональных государств в Восточной Европе, возникших в XIX–XX вв. В этих условиях, новых для цыган, не только зарождается сознание принадлежности к соответствующей этно-нации, но у многих эта идентичность постепенно накладывается на старую цыганскую этническую идентичность и в некоторых случаях замещает её окончательно. Причины развития этих процессов разнообразны, но их окончательный результат один и тот же – смешение

двух уровней этнической идентичности и замена этнической идентичности общности этнонациональной. Эти процессы зародились достаточно давно (ещё до создания соответственных этно-национальных государств), и протекают неравномерно в различных государствах Восточной Европы. В сравнительном аспекте самые большие части цыган охваченные этими процессами находятся в Юго-Восточной Европе (Румынии, Турции, Греции), сравнительно меньше – в государствах постсоветского пространства.

Специфическим случаем являются румыноязычные цыганские сообщества, имеющие самоназвания – *рудари / лудари* в Болгарии, в Румынии (Влахия) и Восточной Сербии, *бъеши / беаши / бояши* в Румынии (Трансильвании), в Венгрии, Словакии и Хорватии, *каравласи* в Боснии и в Восточной Сербии, *банъаши* в Сербии (Воеводине), *лингурари* в Румынии (Молдове) и в Республике Молдове (в Болгарии *лингурарите* являются подразделением *рудари / лудари*) [Chelcea 1944; Calota 1995; Marushiakova / Popov 1997; Marushiakova / Popov 2001b; Сикимий 2005]. Представители этого сообщества расселились по всей Восточной Европе (и в других странах мира – Испании, Латинской Америки, США) из Румынии во второй половине XIX и первой половине XX ст., имея различные идентичности. Чаще всего они идентифицируют себя как “влахи / румыны / молдованы”, но вместе с тем не редко и как “цыгане” (в Венгрии), а в последние годы даже и как “рома” (Хорватия, и местами в Сербии), а в Венгрии и Болгарии уже можно наблюдать начало процесса конструирования отдельной не-цыганской идентичности (*беаши, рудари*) [Kovalcsik 1996; Marushiakova / Popov 2000; Marushiakova 2001].

Поиск и опыты конструирования новой, не-цыганской идентичности наблюдаются и среди других цыганских общностей на Балканах, напр. у турецко-язычной общности т. наз. *миллет* (в смысле “народ”, как этнически нейтральная категория) или у албаноязычных *ашкали* в Косово. Дальше всех зашли процессы в этом направлении среди т. наз. “Балканских Египтян” в Македонии, Албании, Косове и Сербии, которые считаются окружающим населением “цыганами” (“*гюпти / гюпци*” в Македонии, “*йевз*” в Албании и т. д.) уже не только активно конструируют “собственную” историю, но даже получили официальное признание международных сил как отдельная общность в Косове (как совокупность RAE – *роми, ашкали, египтяни*). [Marushiakova / Popov 2000; Marushiakova 2001].

Все эти случаи преферированной (и даже конструированной) этнической идентичности, являются одной из основных причин, по которой

никто не в состоянии подсчитать сколько точно цыган проживает в Восточной Европе. Отметим, что еще труднее сказать, сколько цыган проживает в Западной Европе, где в большинстве стран запрещено собирать какие-либо статистические данные о населении по этническому признаку. Во всяком случае до сих пор результаты многочисленных регулярно проводимых переписей населения в странах Восточной Европы, включающих дифференциацию по этническому признаку (в основе декларации самого населения), никогда адекватно не отражали численность тех, кого соответствующее общество считает “цыганами” и несоответствие в цифрах может быть очень значительным.

4). Развитие в русле глобального Ромского национализма

Это сравнительно самая новая тенденция в развитии цыганской общности и её идентичности, зародившаяся во второй половине XX века. На Первом мировом ромском конгрессе, состоявшемся в 1971 г. в Лондоне, были заложены основы Международного Ромского Союза (International Romani Union – IRU). От этого конгресса ведет начало тенденция называть все цыганское сообщество названием одного (самого большого) из его подразделений *рома*. Ведущей концепцией того времени был тезис “наше государство – везде в мире, где живут *рома*” (т. е. *рома* считаются частью соответствующих наций), но вместе с тем конгресс утвердил знамя и гимн (типичные атрибуты нации). *Романа* конгрессе были определены как трансграничное сообщество, вопрос об их специальном статусе в международном плане не поднимался, но в 1979 г. IRU получил консультативный статус (II категории) как неправительственная организация в ООН (что интерпретируется как шаг к признанию ромской нации) [Kenrick 1971: 107-108; Marushiakova / Popov 2004b: 439-440; Марушиакова / Попов 2007: 149-178].

Эта идеологическая концепция о характере цыганской / ромской общности являлась ведущей на следующих конгрессах IRU – в Женеве (1978 г.) и в Гьотингеме (1981 г.). Четвертый конгресс IRU в Варшаве дал начало новому этапу в развитии международного ромского движения. Для него характерно массовое присутствие представителей из стран Восточной Европы, где проживает подавляющее большинство *рома* в мире. При этом, во времена т. наз. “эпохи социализма”, здесь уже сформировались своеобразные новые цыганские / ромские элиты, более или менее отдаленные по ряду характеристик (образование, общественный статус и др.) от своих собратьев в Западной Европе. Вливание этой сильной и свежей струи предопределило расширение направлений и сфер деятельности международного

ромского движения. На Четвертом конгрессе IRU была принята базовая концепция, согласно которой *рома* являются гражданами стран, в которых они проживают, но одновременно тем дискутировался вопрос об их месте в будущей объединенной Европе [Marushiakova / Popov 2004b: 441-442; Марушиакова/Попов 2007: 162-163]. Первая часть этой концепции обусловлена сравнительно высокой степенью общественной интеграции цыган / *рома* в странах Восточной Европы, а вторая является ответом на уже обозримое будущее развитие этих стран и перспективы их присоединения к новым евроатлантическим реальностям.

При поиске места цыган в процессе общеевропейской интеграции появляется и не очень ясная концепция о *рома* как “трансграничном национальном меньшинстве”, она впервые обсуждалась на встрече в Остии (Италии) в 1991 г. (Est e ovest 1992) В тот период появились надежды на то, что международное право, европейские нормы и институты смогут поднять общественной статус цыган и разрешить их многочисленные проблемы, которые появились в странах Восточной Европы или резко обострились как следствие трудностей переходного периода. Присоединение к Рамочной концепции о национальных меньшинствах, вследствие которого большинство восточноевропейских *рома* получили статус национального меньшинства (в отличие от их собратьев в большинстве стран Западной Европы), привело к разочарованию в странах Восточной Европы, так как оно не дало ожидаемых результатов. Это обусловило следующий виток в поиске новых идей развития ромского сообщества. В таких условиях закономерным стало появление и развитие концепции о *рома* как о “нации без государства”. [Pietrosanti 1997].

Концепция о *рома* как о нации без государства стала основополагающей для IRU после Пятого конгресса, проведенного в июле 2000 г в Праге, этой концепции подчинена вся последующая деятельность союза.

В частности, союз стал публично декларироваться как руководящее тело, представляющее перед международными институтами ромскую нацию, снабженный всеми атрибутами нации-государства, парламентом (законодательной властью), комиссариатом (исполнительной властью) и Верховным судом (судебной властью). Новое руководство организации сосредоточилось на цели официализировать эту позицию IRU перед международными институтами, тем самым получить равное государства место в мировых организациях (ООН, ЮНЕСКО) и прежде всего в европейских институтах (Совет Европы, Европейский Союз) [Acton/Klimova 2001: 157-

211]. Постепенно эта тенденция в развитии сообщества *рома* породила стремление создать свою новую “национальную” идеологию (с соответствующей национально-исторической мифологией), с подчеркиванием определенных идей – использование общего названия “Рома” для всех цыганских подразделений; стремление к общеромскому единству и отрицание права существования цыган с преферированной или другой новой, не-ромской идентичностью; новый характер дихотомии “*рома – гадже*” (не-цыгане) с выдвиганием на передний план противопоставления между этими двумя сторонами; новая интерпретация цыганской истории с центральным местом в ней Холокоста и характеристика *рома* как “вечных жертв” окружающего общества (возникновение концепции антицыганизма созданной по подобию антисемитизма); стремление к стандартизации языка (*Романес*), и т. д. [Marushiakova / Popov 2004b; Marushiakova / Popov 2007a].

Основными носителями идеи о “ромской нации” является созданный в последние годы тонкий слой так наз. “*рома по профессии*” или “международные *рома*”, немало из которых начали приоткрывать свои подзабытые цыганские корни (которые могут быть и мнимыми), находя жизненную реализацию именно в посредничестве между своей общностью и различными общественными структурами.

В сущности международное ромское движение всегда, еще с момента своего создания, было зависимым от различных “внешних” (для цыганской общности) факторов различного порядка, которые финансируют это движение (впрочем даже и концепция *рома* как “нации без государства” была создана не-цыганом). Для различных периодов такими факторы были: граждански ангажированные³ ученые, любители и публичные личности; некоторые новые евангельские церкви, работающие среди цыган (и в первую очередь Пятидесятная и Баптистская церковь); неправительственные, прежде всего (но не только) правозащитные организации; некоторые государства ведущие политику, выходящую за рамки собственной страны (напр., СФР Югославия – в прошлом, в современности – Чехия и Финляндия);

³ *Граждански ангажированные ученые* – этим термином обозначаются ученые с высокой гражданской позицией и высоким гражданским сознанием, которые сотрудничают с неправительственными организациями, защищают права меньшинств. Их работа не всегда считается научной, а прежде всего ориентирована на пользу для меньшинств. Граждански ангажированные ученые могут быть и в других сферах, например, в антивоенных акциях, при борьбе с мировым голодом могут ангажироваться в защиту экологии и т. д.

некоторые международные институты (напр. Совет Европы) [Marushia-kova / Попов 2004 b: 441-454; Марушиакова / Попов 2007: 168-174]. Все это объясняет почему концепции о “ромской нации” сравнительно мало популярны среди цыганского сообщества, а концепция глобальной ромской идентичности, которая должна перекрыть все уровни идентичностей у различных подразделений цыган в различных странах, остается утопией.

Цыганские / ромские идентичности в новых европейских реальностях

С наступлением XXI в. начинает ощущаться ряд существенных перемен, связанных прежде всего с финализированием процессов евроинтеграции в большинстве стран в Восточной Европе. В 2004 г. Венгрия, Словакия, Чехия, Польша, Литва, Латвия и Эстония, а в 2007 г. Болгария и Румыния присоединились к Европейскому Союзу. Потоки нелегальной (или полуправильной с тенденцией к легализации) миграции стали неким обыкновенным явлением не только для новоприсоединенных стран, но в некоторой степени и для региона Восточной Европы в целом. Эти общие процессы охватывают цыган региона, что отражается на развитии цыганских / ромских идентичностей в общеевропейском измерении. [Marushia-kova / Попов 2006]). В новых европейских реалиях развитие цыганского сообщества приобретает более широкие пространственные измерения, которые переходят современные государственные границы. Большие части существующих цыганских групп мигрируют под различным предлогом из Восточной Европы в различные страны Западной Европы, поселяясь там (или с тенденцией поселиться).

На этом этапе связи (включительно и брачные) между членами групп остаются достаточно прочными, но не трудно предвидеть, что развитие процессов сегментации и консолидации групп неминуемо впоследствии отразится на групповых (соответственно субгрупповых и метагрупповых) идентичностях, т. е. в конечном итоге после нескольких десятилетий, налицо будет новая, значительно отличающаяся от сегодняшней, общая картина цыганского присутствия в объединённой Европе.

Что касается развития общности как части соответственной нации, то здесь ожидаются два различных варианта развития процессов – интеграция цыган в эмигрантское сообщество выходцев из родных стран, без прекращения связей со страной их происхождения, или медленный путь интеграции в нацию, среди которой они собираются жить (и в обоих случаях с сохранением цыганской этнической идентичности). Что касается развития

процессов создания новых идентичностей, то на этом этапе они оказываются труднопрогнозируемыми, так как зависят от множества дополнительных факторов.

К сожалению, существует третья опция развития отдельных цыганских общностей в результате миграций в общеевропейском масштабе, которую уже можем наблюдать в современной Италии и частично Франции. В Италии все цыгане (а также те, кто представляются как таковые) – беженцы войн в Югославии (по различным подсчетам около 120 – 150 000 человек) автоматически объявлены “номадами”. По этому критерию они исключены из всех существующих программ интеграции остальных беженцев и эмигрантов и направлены прямо в т. наз. “кампы” (временные лагеря на краю больших городов, построенные для кочующих местных цыган (*рома, синти и каминанти*). Таким образом цыгане бывшей Югославии, прадеды которых (или их преобладающая часть) веками вели оседлый образ жизни со сравнительно высокой степенью интеграции, а некоторые с хорошим образованием и неплохими общественными позициями, были поставлены в непривычные для них условия жизни и новый общественный статус. В результате эти процессы привели к может быть одному из наиболее вопиющих случаев массовой десоциализации (особенно для нового поколения, рожденного и выросшего в кампах и не знающего никаких других социокультурных реальностей) в Европе за последние десятилетия, последствия которых ещё предстоит преодолеть.

Специального внимания заслуживает вопрос о развитии (если таковое вообще есть) глобального Ромского национализма в новых европейских реальностях. На Шестом конгрессе IRU проведенном в Ланчиано (2004 г.) тема *рома* как “нация без государства” вообще не была поставлена. Несмотря на выбранное многочисленное руководство организации, на практике деятельность Союза после конгресса почти приостановлена (кроме участия части руководства в создании новых международных ромских организаций, где Союз играет уже второстепенную роль). В 2004 г. в Страсбурге был создан Европейский форум Рома и Кочующих (European Roma and Travellers Forum) как международная неправительственная организация с представительством в Совете Европы (и на его обеспечении).

В учредительных документах Европейского форума Рома и Кочующих отмечено, что он включает представителей “Roma, Sinti, Kale, Travellers и других родственных групп в Европе”. Вопрос является ли создание Европейского форума Рома и Кочующих развитием в русле концепции о рома

как о “нации без государства” – остается открытым, но включение в самого название сообщества “кочующих”, (которые по происхождению и по идентичности не являются *Ром* и нет никаких признаков, что они желают стать ими) ещё больше ставит этот путь развития под сомнение. С одной стороны некоторые элементы, такие как стремление к представительной легитимизации и официализированию позиций новой организации в европейских структурах, использование общегонимования *Ром*, могут интерпретироваться как развитие в этом направлении. В официальных документах Европейского форума *Ром* и Кочующих однако нигде не упоминается термин “ромская нация”, а *рома* в этих документах определены, как “различные группы, имеющие одинаковый опыт дискриминации” (different groups, similar experiences of discrimination) (MG-S-ROM 2002) Едва ли это может быть критерием для конструирования нации, ибо в таком случае как нация могут дефинироваться достаточно много других общественных образований (и не только те, которые возникли на этнической основе).

Надежды некоторых активистов, что конструирование Европейского форума *Ром* и Кочующих при Парламентарной Ассамблее Совета Европы, где представлены отдельные страны-нации – это путь к признанию *рома* как нации без государства в рамках европейских структур, едва ли могут быть рассмотрены как реалистичные, потому что подобный статус IRU имеет при ООН ещё с 1979 г., что, однако, не привело к развитию “Ромской нации”. Не следует упускать из виду и то обстоятельство, что концепция о *рома*, как о “нации без государства” определенно никаким образом не вписывается в перспективы развития Европейского союза и будущего общеевропейского единства, а само существование Европейского форума *Ром* и Кочующих, как организации в целом зависит от иждивения и логистической поддержки европейских структур.

Очерченные основные тенденции в развитии цыганских / ромских идентичностей постоянно пересекаются, переходят из одной в другую взаимно обогащаясь и усложняясь. На процессы развития цыганского сообщества оказывает влияние ряд “внешних” факторов, такие как: конкретная ситуация в отдельных странах Восточной Европы; процессы общеевропейской интеграции и мировой глобализации. Поэтому на этом этапе очень трудно прогнозировать какие конкретные изменения произойдут в ближайшем или в далеком будущем и соответственно, каким будет дальнейшее развитие цыганских / ромских идентичностей.

Источники и литература:

- Деметер, Н., Бессонов Н., Кутенков В. 2000.* История цыган. Новый взгляд. – Воронеж: Институт этнологии и антропологии РАН
- Марушиакова, Е., В. Попов. 2007.* STUDII ROMANI. Том VII. Избрано. – София: Парадигма.
- Сикимић, Б. (Уред.) 2005.* Бањаша на Балкану. Идентитет етничке заједнице. – Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Черенков, Л. Н. 1985.* “Некоторые проблемы этнографического изучения цыган СССР.” – В: Крупник, И. И. (Ред.) // Малые и дисперсные этнические группы в Европейской части СССР. – М.: Наука, 5-15.
- Астон, Т., I. Klimova. 2001.* The International Romani Union. An East European answer to West European questions? // Between Past and Future. The Roma of Central and Eastern Europe. – Hatfield: University of Hertfordshire Press, 157–226.
- Bari, K. 1999.* Gypsy Folklore. Hungary. Romania. CD I-IX. – Budapest: VTCD.
- Boscoboinik, A., C. Giordano. 2005.* Roma’s Identity and the Political Arena. // Ethnobarometer. – Working Papers, Ser. 9, 7-18.
- Calota, I. 1995.* Rudarii din Oltenia. Studiu de dialectologie și de geografie lingvistică românească. – Craiova: Sibila.
- Chelcea, I. 1944.* Rudarii. Contribuție la o enigma etnografică. – București: Casa Școalelor, 1944.
- Đorđević, D. 2003.* “The Roma of Serbia.” // Đorđević, D. (Ed.) Roma Religious Culture. – Nis: YSSSR & YURoma Center & Punta.
- Engebrigsten, A. J. 2003.* Exploring Gypsiness. Power, Exchange and Interdependence in a Transylvanian Village. – New York & Oxford: Berghahn Books.
- Erdős, K. 1958.* A classification of Gypsies in Hungary. // Acta Ethnographica. VI, 449-457.
- Ficowski, J. 1985.* Cyganie na polskich drogach. – Krakow: Wydawnictwo Literackie.
- Hancock, I. 1995.* F. A Handbook of Vlax Romani – Columbus, OH: Slavica.
- Holub, K. (Ed.) 2000.* Dural me avilem. – Praha: Ars Bohemica.
- Horváthová, E. 1964.* Cigáni na Slovensku. Historicko-etnografický náčrt. Bratislava: SAV, 1964.
- Kenrick, D. S. 1971.* The World Romani Congress. // Journal of the Gypsy Lore Society, III Ser., Vol. L, 3: 107-108.
- Kenrick, D. 1998.* Gillian Taylor, G. Historical Dictionary of the Gypsies (Romanies). Lanham, MD & London: The Scarecrow Press.
- Királyi, E. 1992.* Collection of Gypsy Folk Music from Vojvodine. // Kovalcsik, K. (Ed.) Gypsy Folk Music of Europe. 3. Budapest: Institute for Musicology of the Hungarian Academy for Sciences.

Klimova-Alexander, I. 2005. The Romani Voice in World Politics. The United Nations and Non-State Politics. Hants (UK) & Burlington (USA): Ashgate.

Kovalcsik, K. 1985. Vlach Gypsy Folk Songs in Slovakia. / Kovalcsik, K. (Ed.) Gypsy Folk Music of Europe. 1. – Budapest: Institute for Musicology of the Hungarian Academy for Sciences.

Kovalcsik, K. 1996. “Roma or Boyash Identity?” // *The World of Music.* 38, 1: 77-93.

Liegeois, J.-P. 1994. Roma, Gypsies, Travellers. – Strasbourg: Council of Europe.

Lucassen, L., W. Willems, A. Cottaar. 1998. Gypsies and Other Itinerant Groups. A Socio-Historical Approach – London & New York: Macmillan & St. Martin’s Press.

Marushiakova, E., V. Popov, V. 1997. Gypsies (Roma) in Bulgaria. – Frankfurt am Main: Peter Lang.

Marushiakova, E., V. Popov. 2000. Myth as Process. / Acton, T. (Ed.) Scholarship and the Gypsy Struggle. Commitment in Romani Studies. A Collection of Papers and Poems to celebrate Donald Kenrick’s Seventieth Years – Hatfield: University of Hertfordshire Press.

Marushiakova, E., V. Popov. 2001a. Gypsies in the Ottoman Empire. – Hatfield: University of Hertfordshire Press.

Marushiakova, E., V. Popov. 2001b. Historical and Ethnographic Background. Gypsies, Roma, Sinti. / Guy, W. (Ed.) Between Past and Future: the Roma of Central and Eastern Europe. – Hatfield: University of Hertfordshire Press.

Marushiakova, E., V. Popov. 2001c. “Zigeuner – Auf beiden Seiten der Grenze.” / Materialien des SFB “Differenz und Integration”. Berichte aus den Arbeitsgruppen: Grenzen und Übergänge. Eine Unterreihe der Orientwissenschaftliches Zentrum. – Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1: 33-44.

Marushiakova, E., V. Popov. 2002. Dialect, Language and Identity of the Gypsies. (In Case of Bulgaria). / Stolz, T., Iglá, B. (Hrsg.) Was ich noch sagen wollte... A multi-lingual Festschrift for Norbert Boretzky on occasion of his 65th birthday. – Berlin: Academie, 423-430.

Marushiakova, E., V. Popov. 2003. Ethnic Identities and Economic Strategies of the Gypsies in the Countries of the Former USSR. / Herzog, T., Holzwarth, W. (Hrsg.) Nomaden und Sesshafte – Fragen, Methoden, Ergebnisse, Mitteilungen des Sonderforschungsbereichs “Differenz und Integration”, 4, 2003.

Marushiakova, E., V. Popov. 2004a. Segmentation vs Consolidation: The example of four Gypsy Groups in CIS. // *Romani Studies.* Ser. 5, Vol. 14, 2: 145-191.

Marushiakova, E., V. Popov. 2004b. The Roma – a Nation without a State? Historical Background and Contemporary Tendencies. / Burszta, W., Kamusella, T., Wojciechowski, S. (Eds.) Nationalismus Across the Globe: An overview of the nationalism of state endowed and stateless nations. – Poznan: School of Humanities and Journalism, 2005, 433-455.

Marushiakova, E., V. Popov. 2005. The Roma between the Skylla of Marginalization and the Charybdis of Exotization.” / Social and Cultural Diversity in Central and Eastern Europe: Old Factors and New. – Prague: Multicultural Centre, 6-9.

Marushiakova, E., V. Popov. 2006. De l’Est à l’Ouest. Chronologie et typologie des migrations tsiganes en Europe.” // *Etudes Tsiganes*, 27-28: 10-26.

Marushiakova, E., V. Popov. 2007a. Holocaust and the Gypsies. The Reconstruction of the Historical Memory and Creation of New National Mythology. / Steinert, J.-D., Weber-Newth, I. (Eds.) *Beyond Camps and Forced Labour. Conference Proceedings. Vol. II.* Osnabrück: Secolo. [в печати].

Marushiakova, E., V. Popov. 2007b. Zigeunerpolitik und Zigeunerforschung in Bulgarien (1919–1989).” / Zimmermann, M. (Hrsgs.) *Zwischen Erziehung und Vernichtung. Zigeunerpolitik und Zigeunerforschung im Europa des 20. Jahrhunderts. Beiträge zur Geschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Band 3.* – Stuttgart: Franz Steiner, 125-156.

Marushiakova, E., V. Popov. 2008. Holocaust and the Gypsies. The Reconstruction of the Historical Memory and Creation of New National Mythology. / Steinert, J.-D., Weber-Newth, I. (Eds.) *Beyond Camps and Forced Labour. Conference Proceedings. Vol. II.* – Osnabrück: Secolo. [в печати]

Marushiakova, E., H. Heuss, I. Boev, J. Rychlik, N. Ragaru, R. Zemon, V. Popov, V. Friedman. 2001. V. Identity Formation among Minorities in the Balkans: The cases of Roms, Egyptians and Ashkali in Kosovo. – Sofia: Minority Studies Society “Studii Romani”.

Marushiakova, E., U. Mischek, V. Popov, B. Streck. 2005. Dienstleistungs-nomadismus am Schwarzen Meer. Zigeunergruppen zwischen Symbiose und Dissidenz. // *Orientwissenschaftliche Hefte* (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), 16.

Mayall, D. 2004. Gypsy Identities 1500-2000. From Egipcians and Moon-men to the Ethnic Romany. – London: Routledge.

MG-S-ROM 2002. The European Roma Forum. Final Report, including the recommendations of the informal Exploratory Group studying the setting-up of a pan-European Roma Advisory Body. - MG-S-ROM (2002) 19, Strasbourg, 1st October 2002.

Mihok, B. 1996. Die Situation der Roma im siebenbürgischen Landkreis Mureş und die Entwicklung von Sensibilisierungsmaßnahmen gegen über der Roma-Minderheit. – Köln: Heinrich-Böll-Stiftung.

Mihok, B. 1999. Vergleichende Studie zur Situation der Minderheiten in Ungarn und Rumänien (1989–1996) unter besonderer Berücksichtigung der Roma. – Frankfurt am Main: Peter Lang.

Mirga, A., N. Gheorghe. 1997. The Roma in the Twenty-First Century. A Policy Paper. – Princeton NJ: PER.

Mitrović, A., G. Zajić. 1998. “Social position of the Roma in Serbia.” / The Roma in Serbia. – Belgrade: Centre for Anti-War Action & Institute for Criminological and Sociological Research.

Okely, J. 1983. The Traveller-Gypsies – Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Pietrosanti, P. 1997. Project for a non-territorial republic of the Roma nation. Manuscript.

Rimmel, F. 1993. Die Roma Rumäniens. Volk ohne Hinterland. Wien: Picus.

Ringold, D., M. Orenstein, E. Wilkens. 2004. Roma in Expanding Europe: Breaking the Poverty Cycle. Washington D.C.: World Bank & London: Eurospan.

Spreizer, A. J. 2007. Etničnost in aktivno državljanstvo: primer Romov v Sloveniji. www.llw.acs.si/ac/09/cd/full_papers_plenary/Janlo_si.pdf

Sutherland, A. 1975. Gypsies: The Hidden Americans. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, 1975

Tcherenkov, L. N., S. Laederich. 2004. The Roma otherwise known as Gypsies, Gitanos, Гцифий, Tsiganes, Țigani, Çingene, Zigeuner, Bohemiens, Travellers, Fahrende, etc. Volume 1: History, Language, and Groups. Volume 2: Traditions and Texts. – Basel: Schwabe Verlag, 2004.

UNDP. 2003. The Roma in Central and Eastern Europe: Avoiding the Dependency Trap. – Bratislava: UNDP.

Willems, W. 1998. In Search of the True Gypsy. From Enlightenment to Final Solution. – London & Portland OR: Frank Cass.

Марушиакова Елена, Попов Веселин. Ідентичності циганів / Рома у новому європейському контексті (ситуація в Східній Європі)

У статті представлені і проаналізовані процеси зміни ідентичності ромів у загальноєвропейському контексті за останні 10-15 років. Після розпаду соціалістичної системи та зникнення “залізної завіси” багато ромів з різних країн Східної Європи мігрували (назовсім або тимчасово) до Західної Європи, внаслідок чого картина ромської присутності в об’єднаній Європі зазнала змін. На сході Європи стали масово створюватися ромські громадські організації і політичні партії. Це стало імпульсом до формування у 1970-і – 80-і роки міжнародних структур ромів, діяльність яких була спрямована на об’єднання ромів у світі в єдину ромську націю. Декілька міжнародних ромських організацій разом відстежують поточні події з ромського життя і займаються пошуком партнерів на вищому рівні

Марушиакова Елена, Попов Веселин. Ідентичности циган / ромов в новом европейском контексте (ситуация в Восточной Европе)

В статье представлены и проанализированы процессы изменения идентичности ромов в общеевропейском контексте за последние 10-15 лет. После распада социалистической системы и исчезновения “железного занавеса” многие ромы из разных стран Восточной Европы мигрировали (насовсем или временно) в Западную Европу, из-за чего картина ромского присутствия в объединенной Европе изменилась. На востоке Европы стали массово создаваться ромские общественные

организации и политические партии. Эта тенденция послужила импульсом к формированию в 1970-е–80-е годы международных структур ромов, деятельность которых направлена на объединение всех ромов мира в рамках единой ромской нации. Несколько международных ромских организаций вместе отслеживают текущие события из ромской жизни и занимаются поиском партнеров на высшем уровне

Marushiakova Elena, Popov Veselin. Identities of Gypsies/Romanies in a new European context (situation in the Eastern Europe)

The article describes and analyses processes of Romanies' identity change in all-European context during the last 10-15 years. After the break-down of socialist system and disappearance of the "iron curtain" many Romanies from different countries of Eastern Europe migrated (permanently or temporary) to the countries of Western Europe, thus whole picture of Romani presence in new united Europe has changed. In the East of Europe a boom of development of Roma organizations and political parties is observed. This tendency has served as an impulse to formation in 1970th - 80th years of the international structures of Roma whose activity is directed onto the integration of all Romanies. Several international Romani institutions track current Roma life events and search partners on respective level

Елена Марчук (*Мерефа, Украина*)

ЦЫГАНЕ И ПРОТЕСТАНТИЗМ

По своему мировоззрению цыгане всегда являлись близкими к синкретизму, совмещая верования той среды, в которой они находились с оккультной практикой магии, заговоров и гадания, но на протяжении XX столетия происходит присоединение многих цыган к различным ответвлениям христианства, известным под общим названием “протестантских”, или же, “евангельских” церквей. “Волна” или “взрыв” цыганского евангельского движения охватывает Францию, Испанию, Америку, Россию, Финляндию, Белоруссию; не минула она и Украину. Верующие цыгане начинают появляться там, начиная с 1950-х годов.

Одна из первых публикаций о цыганах Украины приводится в журнале “Вестник истины” (№1, 1978). В ней рассказывается о христианском собрании, которое проходило в цыганском таборе Закарпаття, по инициативе верующих из Черкасс. В результате двое цыган приняли крещение. После этого события в цыганских селениях Королёво и Подвиноградово в 1975-м году образовались общины, принадлежащие Союзу Церквей Евангельских христиан-баптистов [1]. Затем уверовавшие цыгане на подаренном им микроавтобусе совершают поездку по Украине и Белоруссии. Появляясь в христианских общинах, они свидетельствуют о своем обращении. На верующих, до этого близкие сталкивавшихся с цыганской культурой появление цыган производит большое впечатление, тем более, что они “... были одеты в национальные костюмы, особенно женщины отличались своими разноцветными платьями”. Появление цыган “... привлекло многих на богослужение” [2].

В 1979 году, по свидетельству М. И. Хорева, “к молодой цыганской общине присоединилось еще 7 человек. ... Среди уверовавших цыган впервые была женщина. 29 июля 1979 года все они принимали крещение совместно с другой

группой новообращенных в соседней украинской общине. На берегу собралось около пятисот верующих и более трехсот работников милиции в форме, не говоря уже о дружинниках... Христиане цыганской общины очень бодры. Многолюдные собрания проходят оживленно, горячо. В каком бы помещении ни проходило богослужение, оно всегда бывает переполненным. После трех или пяти молитв обязательно все собрание хором повторяет молитву... "Отче наш". Они (цыгане) очень любят петь христианские гимны и на родном цыганском языке, и на русском... Когда спюют все куплеты по-цыгански, то непременно повторяют их по-русски. В песенники почти никто не смотрит, поют по памяти, потому что преимущественно они люди неграмотные" [3].

К 1988 году в Закарпатье насчитывалось до 70-ти цыган-баптистов; в том же году в церкви г. Буштына появляются духовные служители из числа цыган. Их утверждением занимается Степан Мисирук, известный в евангельских кругах, как тот, кто "много потрудился для верующих цыган и оказывал им попечение". Сохранилось еще одно описание того, как проходило служение в цыганской церкви 1970-х гг.: "...грамотные цыгане читают по очереди Библию, остальные слушают, потом высказываются все, у кого есть слово назидания, и в заключение вся община молится молитвой "Отче наш" [4]. Верующие цыгане Закарпатья перевели около ста христианских гимнов из сборника "Песнь возрождения" и использовали их в богослужении.

По свидетельствам самих цыган, после обращения к Богу их жизнь изменилась в лучшую сторону. Так, в таборах Подвиноградово и Королево неверующие цыганки могли курить, браниться, употреблять алкоголь, верующие же ни в коем случае не могли себе этого позволить. Советами как созидать семьи помогали цыганам пресвитера христианских общин; после уверования цыгане принялись обращать внимание на воспитание своих детей. От цыганских обычаев верующие цыгане сохранили свадебный обычай [5]. Свадьба, которую праздновали по цыганскому обычаю, могла длиться и три дня. Гости дарят подарки жениху и невесте (как правило, вещи, необходимые для семьи, одежду) и пируют за накрытыми столами. Цыганские традиции совмещались с богослужением и бракосочетанием, проходившим в духе христианской общины ЕХБ.

В 1988 г. в Королево была открыта школа для цыганских детей, обучением которых занималась семья верующих Татьяны и Виктора. Татьяна, украинка, вышла замуж за цыгана и переехала жить в цыганское поселение. Занятия проходили в доме молитвы, но в основном, в доме Татьяны и Виктора. Дети были разделены на три возрастные группы; общее количество доходило до ста человек; обучались в христианской школе дети верующих

и неверующих цыган. Сама Татьяна рассказывает о своей школе таким образом: *“Двенадцать лет назад я вышла замуж и переехала в цыганский табор. Тогда и пришла мне такая мысль... чтобы учить детей. Раньше я собирала их в своем доме и пыталась научить читать, писать. Но это было не то. <...> Рассказали служителем о своем желании, они одобрили его и пообещали издать азбуку на цыганском языке. <...> Цыганские дети стали покупать ручки, тетради, карандаши, чего раньше никогда не было. ... Дети сами бегут в школу; а родители не препятствуют”* [6].

26 августа 1989 г. в с. Дашковцы Виноградовского района проходило христианское служение, но дороги к селу перекрыли работники милиции. Два автобуса с цыганами не были пропущены, поэтому те, вместе с детьми, вынуждены были идти пешком около трех километров к месту, где была установлена храм-палатка и проходило служение. В служении принимал участие Павел Рытиков, подвергнувшийся в 1979 г. аресту за организацию христианских детских лагерей, в котором присутствовали и цыганские дети. В своем выступлении Павел отметил, что те из цыганских детей, которые были в его лагере, теперь стали членами церкви ЕХБ. На следующий день, 26 августа, проходило богослужение, и из 46 человек, изъявивших желание стать членами церкви ЕХБ, 27 принадлежало к цыганскому народу.

О цыганах-баптистах неоднократно писали в бюллетене СЦ ЕХБ “Вестник истины”, в период 1979–1999, подпольно издававшемся и распространявшемся на территории бывшего СССР. По воспоминаниям верующего цыгана из Королева, типография “Христианин” печатала букварь для цыганских детей. “Он был похож на журнал, с одной стороны на нем были картинки и слова на цыганском языке” [7]. В 1993 г., на съезде СЦ ЕХБ, М. С. Кривко также упоминает о том, что типография “Христианин” издала букварь для цыганских детей (1992–1993) [8].

26–27 ноября 2005 года в Закарпатье состоялось торжественное богослужение по случаю 30-летнего юбилея цыганской общины в Королево. К 2005-му году в ней насчитывалось около 400 членов церкви, в Подвиноградово – около 200 [9].

Цыгане Закарпатья постепенно присоединяются также к пятидесятническим, харизматическим общинам. Так, служение харизматических церквей среди цыган начинается с 1984 года. Упоминания об этом содержатся в периодических изданиях, к примеру: статья “Піди по загородах” С. Балюка [10].

Пятидесятническую церковь в с. Порошковона Закарпатье отдельные представители цыганского табора начинают посещать в 1955–1959 гг.,

однако в своем большинстве цыгане начинают присоединяться к ней с 1976 года. По рассказам самих цыган, их обращение к Богу вызвало притеснения со стороны властей: верующих цыган за их убеждения неоднократно штрафовали, не было возможности регулярно проводить собрания. Каналош Михаил Иосифович так рассказывает о своем обращении и о событиях тех лет: *“Я родился в 1935 г., проживаю в Закарпатской области Перечинского района. Уверовал в Господа в 1957 г.; о себе я могу сказать, что стал одним из первых верующих цыган Украины. Вслед за мной уверовала моя сестра; начиная с 1979 года, мы проводили служения у нее в доме, нас было тогда три человека. Мы очень много молились и постепенно все наши родственники приняли решение начать жить так, как учит Библия. У меня 12 детей, двое из них умерли, десять – тоже стали верующими и служат Богу”* [11].

Свободу вероисповедания верующие смогли получить лишь с началом перестройки. В 1990 г. была образована цыганская церковь в с. Турья Пасека, которую возглавил пастор Василий Каналош. Семья Иосифа Лацко (г. Ужгород) активно трудится среди венгерских цыган с. Холмок. Для них проводятся богослужения, строится молитвенный дом.

На Восточной Украине появление верующих цыган можно отнести к 1990-м годам. Одно из крупных евангельских движений в цыганской среде, относится к г. Волчанску Харьковской области. Цыганка-сэрвица, Раиса Сличенко, повинуясь внутреннему побуждению приходит на служение в молитвенный дом и, вскоре после этого, принимает решение стать членом церкви ЕХБ. Обращение Раисы сопровождается неприятием этого в семье: родные Раисы, особенно мать, выступают против ее присоединения к церкви. Но затем мать Раисы и ее сын, Николай, обращаются к Богу; вслед за ними постепенно становятся верующими почти вся семья. Николай несет служение проповедника, и, постепенно, в Волчанске появляется церковь, куда входят и цыгане, и представители других национальностей.

Проведение служения храма-палатки в 1999 году в Волчанске характеризуется тем, что это служение посещали цыгане-*влахи*, живущие поблизости Волчанска. По своей инициативе эти цыгане начинают затем посещать и церковь в Волчанске, проходя пешком несколько километров, чтобы попасть на служение. Андрей Бескорвайный, родственник Бурлуцких, также присоединяется к Волчанской церкви и начинает нести служение среди цыганской молодежи. Со временем Андрей поступает в библейский колледж г. Курска, и, после его окончания, остается в Курске. Там он и его семья способствуют созиданию церкви *“Дэвлэско лав”* (“Божье слово”); в 2006 г. Андрей становится пастором цыганской церкви и проводит первое

крещение уверовавших цыган, причем одним из крещаемых стал сын Андрея. Часть цыган из Волчанска также переезжает в Курск, где присоединяется к церкви “*Дэвлэско лав*”. В 1990-х годах в г. Мерефе, Харьковской области, становится верующей цыганка Альбина Козориз (принадлежащая к этногруппе *сэрвов*). Альбина становится членом церкви СЦ ЕХБ. Несмотря на то, что Альбина является слепой от рождения, после своего уверования она начинает принимать участие в организации служений для цыган Мерефы. Ей удается подыскать и арендовать помещение для проведения служений, проповедовать на них приглашают верующих цыган из Волчанска. Таким образом, в Мерефе начинают проходить общедоступные служения для цыган. Те из цыган, которые уверовали, вначале присоединяются к местным баптистским церквям, но затем, в 1999 году Раиса Сличенко и Николай Бурлуцкий переезжают на постоянное место жительства в Мерефу и, в результате проведения служений, появляется цыганская церковь “*Дэвлэско дром*” (“Божий путь”).

Служения для цыган включали пение на цыганском языке, проповедь, разбор Библии. Сама Альбина Козориз так повествует о начале образования церкви: “...я договорилась с директором местной школы об аренде помещения, затем пригласили приехать в Мерефу верующих цыган из Волчанска, а сами объехали всех цыган Мерефы и раздали им пригласительные... Туда собралось около семидесяти человек. Затем семья Бурлуцких изъявила желание переехать в Мерефу и служить местным цыганам, проповедуя им Евангелие” [12].

Цыганская церковь “*Дэвлэско дром*”, по отзывам местной цыганской общины, хорошо зарекомендовала себя среди нее. Помимо проведения богослужений для цыган, церковь вела также работу среди детей и молодежи, оказывала нуждающимся гуманитарную помощь. Интересно сложилась судьба слепой Альбины Козориз: поехав на обучение в реабилитационный центр г. Киева, она встретила с Андреем Горбачевым, ослепшим в результате несчастного случая. Андрей также обращается к Богу; в 2004 г. проходит бракосочетание Андрея и Альбины. Альбина переезжает в Киев, и, совместно с супругом, начинает трудиться среди незрячих.

На протяжении 1990–2000-х годов верующие цыгане появляются в протестантских церквях других городов Украины: Херсоне, Киеве, Балаклее, Краматорске, Запорожье, Первомайске, Черкассах. Однако здесь не наблюдается такого обширного движения к Богу, как в Харьковской области, и верующими становятся лишь одна-две цыганские семьи. Таким образом, цыгане присоединяются уже к существующим церквям, “вливаясь” в нецыганскую среду и даже в ней сохраняя присущее им своеобразие.

С 1990-х годов начинает развиваться миссионерская деятельность среди цыган Украины. Верующие протестантских церквей начинают трудиться в цыганских поселениях. Кое-где эта деятельность является временной, но где-то начинает успешно развиваться. Миссионерский труд охватывает как взрослых, так и детей. В цыганском поселении “Палермо” (г. Одесса) начинают проходить занятия воскресной школы для цыганских детей (одним из организаторов которых является Максим Джум).

На протяжении года проходили библейские занятия для цыганских детей поселка Быковня (г. Киев); подобные занятия проводились в г. Белая Церковь. Помимо этого, верующие многих церквей проявляют инициативу в том, что направляются в цыганские поселения, зачастую совмещая проповедь Евангелия с социальным трудом.

Конференция для верующих цыган и миссионеров, служащих среди них, проходившая в г. Москве (2002) показала, что на Восточной Украине миссионерское служение среди цыган не так развито, как в России, поэтому в 2001–2004 гг. по инициативе лидеров цыганской церкви “*Дэвлэско дром*” предпринимались попытки собрать разрозненные сведения о верующих цыганах Украины, а также координировать миссионерскую деятельность.

Итогом этого стала конференция для верующих цыган и служителей среди них, проходившая в 2004 году, под Харьковом, на базе церкви “*Дэвлэско дром*”. Конференцию посетило около ста делегатов из шестнадцати регионов Украины и России. В результате проведения конференции было принято решение об образовании общественной духовно-просветительской организации “*Чачимо*” (“Истина”).

На протяжении своего существования “*Чачимо*” проделала следующую работу:

1. В цыганских поселениях городов Лубны, Нежин, Чернигов, Мерефа, Савинцы, Мариуполь, Краснодар и др. проводились духовно-просветительские встречи.

2. Презентация деятельности организации осуществлялась в городах Николаев, Нежин, Краснодар, Курск, Новомосковск

3. Было выпущено три музыкальных альбома: “Лодка”, “*Ёв кхарэл*” (И. Аршинников), “*Мэ джяв кэ Ту*” (группа “*Дэвлэско дром*”).

4. Лагеря. В городах Мерефа и Запорожье проходили лагеря для цыганских детей. В общей сложности около 300 детей имело возможность интересно и познавательно проводить время.

5. Социальный труд. Оказывалась благотворительная помощь семьям малообеспеченных цыган.

6. Проходили конференции для лидеров цыганского служения.

В настоящее время карта “цыганского протестантизма” Восточной Украины выглядит следующим образом:

Киев. Церковь С. Аделаджи посещает Владимир Лимаренко – исполнитель песен о Боге на цыганском.

Нежин. Церковь под руководством пастора Евгения Шенца занимается благовестием среди цыган своего города.

Мариуполь. Цыганскую церковь “*Шехина*” возглавляет Дмитрий Богданов. Обращение Д. Богданова к Богу было довольно драматичным: выходец из семьи цыган-сибиряков, 19 лет он провел в наркотической зависимости, что стало настоящей трагедией для его семьи. После своего обращения Дмитрий полностью освободился от наркотиков, стал пастором церкви. “*Шехина*” занимается не только церковной, но и общественной деятельностью, социальной помощью местным цыганам. В июне 2005 г. в Мариуполе проходила благотворительная акция “Наркотику – цыганское “нет!””.

Мерефа. Церковь “*Дэвлэско дром*” проводит свою работу в местном цыганском поселении.

Старобельск. Семья Ивана Аршинникова обратилась к Богу в церкви г. Волчанска, затем переехала в г. Старобельск. Иван зарекомендовал себя в христианских кругах как самобытный автор и исполнитель песен о Боге, вошедших в альбомы “*Лодка*”, “*Ёв кхарэл*”.

Амвросиевка, Донецкая область. Семья Виктора и Ольги Подлесных долгое время несла служение среди уверовавших цыган-влахов (г. Краснодон). Затем они переехали в Амвросиевку, где основали поместную цыганскую церковь.

Запорожье. На Левом берегу, в поселке ДД, продолжает развиваться служение среди цыганских детей, ответственность за которое взяли на себя супруги Андрей и Ольга Гордеевы. Ольга относится к этногруппе цыган-ловарей, выросла в детдоме. Роман Волошинов долгое время являлся ответственным за развитие воскресной школы для цыганских детей, где проходили уроки этики, цыганского языка, пения. На протяжении нескольких лет цыганские дети имеют возможность посещать летние лагеря.

Свердловск, Луганская область. Супруги Николай и Ольга Бабенко оказывают социальную и духовную поддержку цыганам поселка им. Луначарского.

Буча, Киевская область. Местная церковь оказывает цыганам гуманитарную помощь, проводит занятия для цыганских детей. Свой труд церковь осуществляет в с. Дружня, Песковки, Пылыповичи.

Кременчуг, Полтавская область. Сергей Березовский занимается переводом Евангелия на один из сэрвицких диалектов.

Одесса. Продолжаются занятия с детьми в поселении “Палермо”.

Мелитополь. Благовестие цыган осуществляется с использованием следующих атрибутов цыганской символики – брички, запряженной лошадыми, на которой ездят евангелисты, бубна, палатки. Такой способ говорить о Боге широко приветствуется местным населением.

Волчанск. Цыганские семьи посещают поместные церкви ЕХБ.

Стаханов. Образовалась группа по изучению Библии среди цыган-сэрвов.

Помимо этого миссионерский труд среди цыган осуществляется в гг. Новомосковск, Ворзель, Симферополь, Чернигов, Конотоп и данный перечень является далеко не полным. Верующие многих евангельских церквей в настоящее время открыты к тому чтобы идти к цыганам; многие из них настроены изучать их язык и культуру для нахождения совместного диалога с представителями цыганских поселений.

Подводя итог деятельности протестантских цыганских церквей Восточной и Западной Украины, можно отметить, что она ведется в следующих направлениях:

Восточная Украина.

1. Благовестие осуществляется путем личного евангелизма через посещение цыганских семей, а также евангелизационными встречами, которые проводятся в цыганских поселениях, с участием поместных церквей.

2. Созидание цыганских церквей. Те общины, которые созданы в различных регионах Восточной Украины, вырабатывают стратегию служения своему народу.

3. Работа с детьми. Воскресные школы для цыганских детей работают в Мерефе, Одессе, Запорожье и др. Помимо этого проводятся летние лагеря, спортивные мероприятия.

4. Благотворительность. Гуманитарная помощь оказывается бедствующим цыганским семьям.

5. Перевод Библии. Осуществляется перевод отдельных частей Писания на диалекты цыган Украины.

6. Конференции. Объединяют лидеров цыганского служения и способствуют упорению и развитию служения народу “рома” на базе поместных церквей. *Западная Украина.*

7. Благовестие. В отличие от Восточной Украины, служение среди ромэн насчитывает более длительный период – оно ведется с 1976 года

(учитывая то, что посещать церковь цыгане начинают еще в 1950-х годах). По словам пастора цыганской церкви В. Каналоша, “практически не осталось цыган, которые не слышали бы Благую Весть”. Ответственные за служения в цыганских поселениях-таборах регулярно проводят там собрания.

8. Созидание цыганских церквей. Общины *ромэн* Закарпатья принадлежат к самым различным деноминациям.

9. Работа с детьми. Проходят занятия в воскресных школах, летние лагеря. Имеется острая необходимость в учителях, которые могли бы научить цыганских детей читать и писать.

10. Конференции. Проводятся два раз в год, объединяя верующих цыган Закарпатья.

Пути цыганских церквей Западной и Восточной Украины не перекрещивались, но 24–27 мая 2006 г. произошло событие, которое можно назвать историческим. Представители евангельских церквей Восточной Украины посетили конференцию в с. Порошково, на которой собрались верующие цыгане Закарпатья, Молдавии, Румынии, Финляндии, Белоруссии.

На протяжении двух дней они имели возможность общаться между собой. В эти же дни состоялась встреча с верующими цыганами-*синти* (Германия), приехавшими в Закарпатье совместно с библейской миссией переводчиков Уиклифа. Гости и остальные участники конференции посетили табор с. Порошково, церковь в с. Турья Пасека. В конце конференции верующие цыгане, впервые собравшиеся вместе со всей Украины, а также других мест приняли решение объединиться для дальнейшего развития своей деятельности и оказания духовной и социальной помощи своему народу.

Творчество верующих цыган, заслуживает отдельного исследования, поскольку также являет собой “новую волну” в цыганской культуре. К сожалению, эти произведения практически нигде не были опубликованы. Как уже было сказано выше, оно зарождается в 1970-х годах, когда цыгане общин Королевои Подвиноградово начинают переводить на свой диалект гимны из сборника “Песнь возрождения”. В одной из статей сообщается: “На цыганский язык переведено около 100 гимнов: “Путь к Голгофе далек...”, “На всех континентах...”, “Безграничный, милостью великий...”, “Любовь Христа безмерно велика...” и другие” [13]. Интересно, что сообщение о том, что на цыганский язык переведен гимн “Я хочу с Тобой поговорить”, приводится в публикации как 1979-го [14] так и 2006-го [15] годов.

Таким образом, начало “цыганско-христианского” творчества было положено переводом евангельских гимнов на один из диалектов цыган Закар-

патья. На Восточной Украине верующие цыгане, как правило, начинают принимать участие в церковных хорах и постепенно здесь начинают появляться песни уверовавших цыган. Их можно разделить на 3 следующие категории:

1. *Переводы*. Евангельские гимны цыгане немедленно “озвучивают” на свои диалекты. Гимны из “Песни возрождения”, а также песни христианской молодежи появляются на цыганском. К примеру, гимн “Великий Бог” переведен на диалект цыган-*рассейцев* (записан в Чернигове), песня “Входим в Божии врата со славословием” – на диалект цыган-*сэрвов* (записана в Волчанске).

2. *“Транскрипции”*. Зафиксировано множество случаев, когда цыгане используют мотивы народных песен (самых разнообразных – “*Мар Дзяндя*”, “*Шаленочка*”, “*Нанэ цоха*” и другие) а также романсов (к примеру, от цыганки Т. Бушторенко были записаны ее стихи о Боге, исполнявшиеся на мотив романсов “Только раз бывают в жизни встречи”, “Искры в камине”). На ставшую классической музыку “ложатся” новые слова и исполняются в цыганских общинах.

Оригинальные тексты и музыка. Вместе с тем, в большинстве случаев создается и что-то свое. Так, община цыган Запорожья использует на служениях свой собственный сборник песен о Боге на диалекте цыган-*влахов*. В этом жанре пробуют себя как любители, так и профессионалы, связанные в прошлом с цыганской эстрадой. В настоящее время становятся популярными Владимир Лимаренко и Анжела Портаненко; выше было сказано об Иване Аршинникове, песни которого широко распространяются среди украинских цыган. Вот одна из них:

Джян рома, джян пав барэ дрома,
И тев джян, якхэнца на дыкхэн.
Сар джямари, джювипэн прастал,

Би Дэвлэско джювипэн проджял.
Дэ кхандирь Дэвэл ромэн зкэдэл,
Чёрорэн ромэн, тай барвалэн!

Ёв камэл, соб Лэскиро Чяво

Тэ траил дэ амаро ило.
Тумэ джян, ромалэ, дэ кхандирь,
Кай Чяво Дэвлэскоро траил.

Цыгане долгими дорогами шагают,
Куда идут, зачем идут – они не знают,
И, словно конь, несется жизнь вскачь

Идут цыгане, вдаль идут, не зная Бога.
Но церковь Божия цыган объединяет
Богатых, бедных – Бог к Себе всех

Что Божий Сын страдал за вас – скорей

Я вас прошу, я вас молю – к Нему придите!
Ведь время есть у вас еще, поторопитесь,
Идите в дом, где Бог живет, Его примите!

дорогам,

призывает,

поймите,

Ёв джидо, Ёв всавэрэн камэл,
Биловэнго джювипэн роздэл.
Ёв тэрно мэя пала ромэн,
Соб тэ дэ ромэнгэ джиипэн.
Соб по сындо тэ на джан рома,

Иисусо пал тумэн мэя.

Он предлагает небеса – платить не надо!
Он искупает от греха, от муки ада.
За люд цыганский на кресте Иисус страдает,
И, чтоб прозрели до конца – Он умоляет,
Чтобы на страшный Судк Отцу вы не
явились,

Он предлагает вам сейчас Господню
милость.

Александр Череповский (г. Лубны) также зарекомендовал себя в качестве создателя и исполнителя песен на цыганском языке о Боге. Его песня “*Мэ джяв кэ Ту*” – посвящена страданиям Христа на кресте:

Ту выгян пэ пхаро дром,
И Ту льян миро бихахт,
Марэнас Тут, чурдэнас Тут
А Ту ни екхвар, на загодлыян.
Мэ джяв кэ Ту, Прастав кэ Ту,
Прастав кэ Ту, Дэвэл миро.
Мэ джяв кэ Ту дро болыбэн
Кхарав мэ Тут, миро Дэвэл.
Марэнас Тут, чурдэнас Тут
А Ту пал мандэ думиндян
Сыр чар тэрны Тут счингирдэ.
На прилынэ Тут мануша, на прилынэ.
Бари цимин Дэвэл дья
Соб джюипэн мангэ тэ дэ
Ратэса Ёв ман выкиндя.
Пэскирэ Чявэс по трушул
Кай Ёв отдыа

На путь тяжелый вышел Ты
И все грехи мои понес,
Избили, предали Тебя,
Но выдержал Ты все, Христос!
Иду к Тебе, бегу к Тебе,
Иду к Тебе, Господь Иисус,
Иду я в небо за Тобой,
Зову Тебя, Господь святой!
Избили, предали они.
Но обо мне Ты помышлял,
Попрали, как траву, Тебя
И не нужна им жизнь Твоя!
Большую цену Бог отдал,
Чтоб мне спасенье подарить,
На землю Сына Он послал,
И на кресте Он за меня
Да пострадал!..

4. *Переводы отдельных частей Библии на цыганский язык* также являют собой “новую страницу” в цыганской культуре В 2003-м году христианская миссия “Живе слово” опубликовала Евангелие от Иоанна на *сэрвицком* диалекте в переводе Н. Бурлуцкого [16]. Этот перевод стал второй публикацией на *сэрвицком* (к первой следует отнести труды академика Баранникова, публиковавшиеся в 30-х гг. XX столетия).

Еще один перевод Евангелия от Иоанна был сделан в 2000-х годах в г. Новомосковске (рукописный вариант); в настоящий момент на диалект цыган *сэрвов*, известных в цыганской среде под названием “*тевы*”, переведены 4 Евангелия, Деяния, начата работа по переводу Псалтыря. Сергей Березовский (г. Кременчуг) также переводит Евангелие на один из диалектов

украинских цыган; помимо этого появился ряд переводов на цыганский из духовной классики (*рассейский, сэрвицкий* диалекты). Николай Балашов (вначале проживал на Украине, затем переехал в Россию) сделал перевод Евангелия от Луки на диалект цыган-*влахов*. Следует сказать, что уже в самом начале переводчики на цыганский столкнулись со следующими трудностями:

1. На Украине не нашлось достаточно компетентного человека, который мог бы оценить эти переводы с точки зрения лингвиста. Кроме того, при переводе возникают вопросы относительно грамматики и фонетики, а в этих вопросах, как известно, еще не достигли единства и многие цыганологи с мировым именем.

2. Сложности возникают с тем, что переводчик зачастую не может определить, каким должен быть перевод: буквальный или литературный, как объяснить на цыганском то или иное понятие, следует ли ему “изобретать” неологизмы или, напротив, употреблять старинные выражения, вышедшие из употребления в разговорной речи; следует ли включать в свой перевод выражения из других цыганских диалектов (примером цыганского “эсперанто” стала книга пророка Исаии, которую переводил ныне покойный Джура Махотин из Твери. Ксерокопию рукописи перевода предоставил автору Вальдемар Калинин).

3. Долгое время переводчики ничего не знали друг о друге, не имели представления о цыганской духовной литературе. Та литература на цыганском языке, которая шла из-за рубежа, доходила до переводчиков до самих верующих цыган лишь по “счастливой случайности”, через кого-то и впервые начала появляться на Украине где-то в 1990-х годах. “Первой ласточкой” стал Новый Завет на цыганском языке, вышедший в издательстве “Dobra vest” [17]; цыгане-*ловари* из Киева в 1990-х годах предоставили автору брошюру о Святом Духе на *кэлдэарском* Евангелие на этом же диалекте (без указания переводчика и места издания). В качестве переводчика Писания на диалекты балтийских цыган выступил Вальдемар Калинин. Ему принадлежат следующие труды: перевод Евангелия от Матфея (диалект балтийских или же белорусско-литовских цыган) на латинице [18] и кириллице [19], перевод Евангелия от Иоанна [20] (тот же диалект), Евангелия от Луки [21] (диалект латвийских цыган), Нового Завета, псалмов и Притчей на цыганском (тот же диалект, что и в Евангелии от Матфея) [22]. Ему же принадлежит перевод брошюры о том, откуда появилась Библия и её значении в жизни каждого человека [23], а так же перевод Библии на диалект балтийских цыган. Диск с записью Нового Завета на цыганском

языке (перевод В. Калинина) появился благодаря Библейскому обществу Отдельно следует упомянуть о деятельности общества Romanes-Arbeit (Марбург, Германия) и работающих совместно с ним переводчиковиз общества Уиклифа. Они трудятся над переводами на диалект цыган *синти*; в распоряжение автора статьи они любезно представили отдельные части Ветхогои Нового Завета на диалекте *синти*, диски с записью фильма “Путешествие Пилигрима” и мультфильмово библейских героях (“Руфь”, “Ной” и другие), с детскими песнями и рассказами (“*Тыкно дарэно чирикло*”), Послание к Галатам, озвученноена диалект *синти*, переводфильма “Иисус” на *кэлдэрарский синти*, диалект карпатских цыган и цыган *арлия*. В 1990-х годах был распространен фильм “Иисус” (диалект румынских цыган).

Все эти начинания помогли переводчикам на цыганский Восточной Украины в том плане, что показали, в каком направлении следует двигаться и дали ряд идей относительно того, как следует делать перевод. Если в странах Европы сложилась налаженная структура библейских обществ и миссий, которые работают среди цыган, то в Украине подобная деятельность только начинает развиваться. Перед переводчиками на цыганский по-прежнему стоит проблема разобщенности, хотя со своей стороны они делают все возможное, дабы сохранился и развивался цыганский язык. К наработкам в этой области помимо отдельных частей Нового Завета следует также отнести словари диалектов цыган – *сэрвов* (составители – Н. Бурлуцкий, Е. Марчук, С. Березовский) и грамматику *сэрвицкого* диалекта. Проблема в том, что диалекты и сама культуры цыган Украины отличаются от диалектов и культуры европейских цыган, поэтому переводчикам приходится во многом полагаться на свой личный опыт, на изучение той цыганской этногруппы, среди которой она находится, чтобы донести до нее библейские понятия с помощью цыганской культуры. А разобщение переводчиков приводит к тому, что каждый из них заново проходит один и тот же путь, чтобы прийти к пониманию, каким должен быть библейский перевод на цыганский язык. Отсутствие, во-первых, специалистов в области цыганского языка, а во-вторых, методических материалов по переводу Библии на цыганский усложняют этот процесс. При издании книг на цыганском мы также столкнулись с такой проблемой, что эти книги набирают, как правило, нецыгане, поэтому, несмотря на тщательную вычитку, в книге все равно могут появляться ошибки. Но как бы то ни было, перевод Писания на диалекты украинских цыган продолжает развиваться.

Верующие цыгане “оставили свой след” и в *христианской периодике*. Так, в журналах “Диалог”, “Свет Евангелия”, “Ноев ковчег”, “Гость”, “Хрис-

тианская семья” появлялись статьи и рассказы на “ромскую тематику”. По отзывам читателей, такие публикации разрушают сложившийся стереотип о цыганах и открывают их совершенно иной стороны. В бюллетенях миссии “Надія – людям” регулярно упоминается о цыганской общине г. Мерефы; газета “Христианский мир” также помещала статьи о верующих цыганах Волчанска и Мерефы. Харьковская студия Трансмирового радио в 1999-м году подготовила передачу о верующих цыганах из Волчанска и Шебекино. В сборнике рассказов для детей, выпущенном СЦ ЕХБ и получившем распространение в 1990-х годах, публиковался рассказ “Цыганенок Вася”. Верующие цыгане Белоруссии предприняли попытку издавать газету “Свет и жизнь”, затем эту же газету они начали издавать совместно с миссией “Чачимо”. “Цыганская христианская газета” ставит своей целью способствовать духовному развитию своего народа и информировать о развитии служения в цыганских поселениях Украины, России и Белоруссии.

Подводя итог “взрыву” цыганского евангельского движения, следует отметить, что, согласно мнению представителей пожилого цыганского поколения, он действительно является “новым”, зачастую необычным для цыганской среды. О верующих цыганах нужно сказать, что их вхождение в церковь поднимает цыган на новый социальный уровень. Так, в настоящее время, сложилась группа верующих цыган, которая получает образование в библейских колледжах и богословских семинариях; на одной из Рабочих встреч миссии “Чачимо” был поднят вопрос о том, чтобы создать программу духовного образования для цыган, пришедших в церковь на базе одного из библейских колледжей

Многие неграмотные цыгане с приходом в церковь начинают учиться читать и писать и верующие многих протестантских церквей видят свою задачу в том, чтобы помочь им. Так, в Запорожье на протяжении нескольких лет проходила воскресная школа для цыганских детей, включавшая в себя не только уроки христианской этики, но и уроки цыганского языка, азбуки грамотности. Положительно в данном плане и то, что цыгане, получив основы духовного образования, начинают осознавать необходимость образования светском. Как свидетельствует Януш Романенко (Белоруссия), в Московскую духовную семинарию он поступал, имея за плечами всего лишь 4 класса и на первых порах учиться ему было очень тяжело. Но со временем он одолел программу семинарии (сейчас учится на магистра теологии) и в его становлении очень помогло, что программа семинарии совмещала как специфически христианские так и светские предметы (психологию, русский язык и литературу и т.д.). На сегодняшний день вопрос

духовного образования уверовавших цыган все еще находится в своем развитии:

1. Используются те методические материалы – уроки, игры, стихи, песни, которые накопились в церквях и которые за последнее время в изобилии предлагают христианские издательства.

2. Используются те же самые материалы, но при этом учитывается менталитет цыганских детей; в программу воскресной школы входят уроки цыганского языка, национального танца и т. п. К примеру, воскресная школа г. Мерехы в 2007-м году делала Рождественский утренник, на котором наряду с библейскими персонажами и библейской истории действовал “цыганский табор”; на базе ЗОШ № 3 в г. Мерехе проходят уроки цыганского языка и христианской этики. В таком случае программу воскресной школы приходится разрабатывать самим преподавателям.

То или иное направление связано, прежде всего, с вероисповеданием церкви, ее внутренним и внешним устройством. История воскресных школ для цыганских детей Восточной и Западной Украины – также отдельная сфера деятельности, подобно лагерям для цыганских детей. На Украине такие лагеря проводятся в Запорожье, Одессе, Мерехе, Закарпатье. Они подразделяются на выездные и дневные (дети приходят в лагерь только на день), что опять-таки зависит от менталитета местных цыган. Накопилась определенная база методических материалов и воскресные школы, как свидетельствует опыт, очень много значат в жизни тех детей, для кого они предназначены.

Уверовавшие цыгане также занимаются общественной деятельностью (пример чему акция “Наркотику – цыганское “Нет!”, проходившая в г. Мариуполе), положительно влияя на состояние цыганской общины в целом. Вне сомнения, что это движение переживает начальную стадию своего развития, но в дальнейшем станет расширяться, будучи достойным того, чтобы иметь своих летописцев и исследователей

Источники и литература:

1. Христос теперь в сердце моем // Вестник истины – 1978. – №1. – С.30.
2. Христос теперь в сердце моем // Вестник истины – 1978. – №1. – С.30.
3. *Хорев М. И.* Я Богу молиться умею... // Вестник истины. – 1979. – № 4. – С. 23.
4. Наш табор пошел в небо! // Вестник истины. – 1988. – № 3. – С. 26.
5. Из личных записей В. Шкаровского
6. Закарпатье // Вестник истины. – 1999. – № 4. – С. 31.

7. Из личных записей В. Шкаровского
8. Помощь благовествованию // Вестник истины. – 1993. – № 4. – С. 32.
9. Мы записаны на дланях Христа: Из жизни цыганской общины МСЦ ЕХБ п. Королево // Вестник истины. – 2006. – № 2. – С. 15-19.
10. *Балюк С.* Піди по загородах. // Дух истины. 1997. Зима-весна. – С. 13-16.
11. Рассказ записала Лацко Надежда.
12. Прозрение: интервью в номер // Христианская семья. – 2005. – № 5. – С. 20.
13. Наш табор пошел в небо! // Вестник истины. – 1988. – № 3. – С. 26.
14. *Хорев М. И.* Я Богу молиться умею... // Вестник истины. – 1979. – № 4. – С. 23.
15. Мы записаны на дланях Христа: Из жизни цыганской общины МСЦ ЕХБ п. Королево // Вестник истины. – 2006. – № 2. – С. 16.
16. Иоаностар. Свэнто Бахталю лав / Пер. з рос. М. Бурлуцького О. Марчук – Рівне: Живе слово, 2003. – 96 с.
17. Nevo sovlahardo c?idipe / – Dobra vest Novi Sad, 1990.
18. Evangelia Matejostyr: Baltytko romani chib. GBF, 1999 – 83 p.
19. Евангелия Мацьфеёстыр. – Москва, 1998.
20. Ианостыр. Свэнто миштопхэныбэн – Дилленбург: GBV, 1999. – 86 с.
21. Evangeliben Lukastir: ani lotvitko romani chib. – Riga: Latvijas Bibeles Biedriba, 1999. – 67 p.
22. Нэво Завето. Псалмы. Притчи. – Масала. GBV, 2001. – 564 с.
23. Дава лыл ваш тукэ – Дилленбург: GBV, 1996. – 65 с.

Марчук Елена. Роми і протестантизм

У статті розглянуто процес протестантизації українських ромів з кін. 70-х рр. ХХ ст. до сучасності. Описано досвід роботи недільних шкіл для ромських дітей, різні форми місіонерської діяльності (зокрема, переклади біблійних текстів ромською мовою) з урахуванням специфіки ромської культури

Марчук Елена. Цыгане и протестантизм

В статье рассмотрена история протестантизации среди цыган Украины конца 70-х гг. 20 ст. и до наших дней. Описан опыт работы воскресных школ для цыганских детей, переводов библейских текстов на цыганский язык и другие формы миссионерской деятельности, с учетом специфики цыганской культуры

Marchuk Olena. Roma and Protestantism

The thesis deals with the missionary work of converting to protestantism among the Romanies of Ukraine from the end of 1970th to the modern times. The operational experience of Sunday schools for Roma children, translations of bible texts into Roma language and other forms of missionary activity, subject to specifics of gipsy culture are described.

Илона Махотина (*Тверь, Россия*)

УСТНЫЙ РЕПЕРТУАР РУССКИХ ЦЫГАН ПО МАТЕРИАЛАМ АРХИВА СЕМЬИ ПАНКОВЫХ

Долгое время этнография и фольклор русских цыган оставались без должного внимания специалистов. Это привело к тому, что сегодня мы констатируем отсутствие как такового фундаментального исследования по устному народному творчеству русских цыган. “Равнодушие” филологов и фольклористов к устному народному творчеству русских цыган вполне понятно, и объясняется, прежде всего, элементарным незнанием среды и языка. Этнографы же, ограничиваясь собиранием устного материала, при работе с ним, как правило, не ставили перед собой элементарной фольклористической задачи. В нее входит:

1) описание жанрового состава устного репертуара в целом (без игнорирования произведений на русском языке, которые всегда составляли значительную часть фольклора русских цыган); например, в устный репертуар русских цыган еще в последние десятилетия XX-го века входило значительное число произведений русской народной обрядовой поэзии, в частности свадебных песен, указывавших на обрядовость, некогда перенятую цыганами у окружающего населения;

2) сравнение вариантов (зафиксированных данным собирателем и опубликованных ранее) помогает определить период пребывания данного образца в среде, и проследить его эволюцию; нередкое сравнение вариантов приводит к обнаружению его нецыганского первоисточника;

3) сопоставление произведений, явно заимствованных из фольклора окружающего населения, с предположительными первоисточниками, в данном случае поможет выявить специфику и закономерности цыганской интерпретации.

Некоторая компилятивность, отличающая большинство известных мне исследований по цыгановедению, как ни странно, отнюдь не означает, что авторы в полной мере оценили и использовали опыт предшественников

Попробую охарактеризовать наиболее знаковые работы из материала, которым располагает современная наука, и которые сегодня не так общедоступны, как хотелось бы.

Начну с того, что в разной степени значительные и достоверные упоминания о цыганах можно найти в совершенно разных источниках XVIII – XIX веков, в частности, в периодике, художественной литературе, мемуарах и т.д. Причиной тому, прежде всего, колоссальная популярность цыганского исполнительства, а именно цыганских хоров, которые с последних десятилетий XVIII века стали неотъемлемой частью русской культуры. Образцы репертуара цыганских хоров, состоявшего изначально из русских и украинских народных песен, а в первое десятилетие XIX века пополнившегося авторскими романсами, вошли во множество дореволюционных песенных сборников, начиная с хрестоматийного собрания Львова и Прача [14], впервые изданного в 1790-ом году. Известные по цыганскому исполнению песни, не взирая на их содержание и текст, соответственно именовались “цыганскими”. Вклад, который цыгане внесли в развитие и сохранение русской песни, одним из первых оценил поэт Аполлон Григорьев в статье “Русские народные песни с их музыкальной и поэтической стороны” [6] (первое изд. – 1860 г.). Автор непредвзято отметил некоторые особенности цыганской интерпретации русских песен и привел в пример три любопытных песенных текста на цыганском языке (которые, правда, при ближайшем рассмотрении обнаруживают свое нецыганское происхождение) и цыганский куплет русской песни “Ты, Настасья”, также известной по хоровому исполнению. О цыганском исполнении русских народных песен “Не вечерняя заря” и “Размолодчики” упоминается в сборнике Н. В. Лопатина и В. П. Прокунина [9, С. 133, 200] (первое изд. – 1889 г.). Обработки такого рода “цыганских” песен делали многие композиторы, например, Д. Кашин, А. Дюбюк и др.

Однако сегодня весь этот материал, вероятно, как бесспорно нецыганский, не вызывает у цыгановедов особого интереса. Тем не менее, детальное изучение особенностей дореволюционного репертуара цыганской эстрады могло бы дать ответ, в том числе, на вопрос о происхождении части песенного материала, зафиксированного исследователями в XX веке. Дело в том, что значительное число песен и романсов, исполнявшихся некогда в хорах, и претерпевших со временем своеобразную обработку, стали основой для образцов, которые ныне воспринимаются как аутентичные национальные произведения...

Долгое время не учитывался цыгановедами уникальный этнографический очерк быта цыган Тобольской губернии “Проклятое племя”

К. Голодников[5], увидевший свет в 1879 году. Необходимо отметить ярко выраженное антицыганское настроение этого очерка, которое, однако, не умаляет его достоинств. Автор подробно описал внешний облик и “нравы” цыган, оценил нехитрые цыганские ремесла, а также привел в пример несколько песен из таборного репертуара записанных на слух, и небольшой грамматически неточный словарик цыганского языка. Важно, что К. Голодников отмечает проникновение в репертуар табора произведений, исполнявшихся на цыганской эстраде.

Наряду с очерком К. Голодникова значительным исследованием конца XIX – начала XX века является фольклорно-этнографический сборник В. Н. Добровольского “Киселевские цыгане” [7; 8], издававшийся дважды, в 1897 и 1908 гг., кроме того, об обстоятельствах написания этой работы автор рассказывает в предисловии к четвертой части “Смоленского этнографического сборника” [13]. В отличие от К. Голодникова В. Н. Добровольский владел цыганским языком, был более благосклонно настроен к цыганам, и наивно находил, что они “народ не лишенный некоторых симпатичных черт” [13, Ч. IV. с. XV.]. Сборник “Киселевские цыгане” содержит описание быта и некоторых обычаев оседлых цыган Смоленского, Рославльского, Краснинского, Ельнинского и Дорогобужского уездов Смоленской губернии и основательную подборку цыганского фольклора: 15 сказок и 75 песен. Однако при безусловной уникальности сборник “Киселевские цыгане” имеет существенный недостаток – выводы и обобщения не были для автора самоцелью.

В 1934-ом году музыкальный критик Б. Штейнпресс, опираясь на солидную источниковую базу, работой “К истории “цыганского пения” в России” открыл полемику о генезисе музыкального фольклора русских цыган, и, в частности, прокомментировал несколько песен из “Киселевских цыган” В. Н. Добровольского

В 1931–1932 гг. собирался поныне нерасшифрованный и неопубликованный “цыганский” архив профессора Е. В. Гиппиуса, хранящийся в Пушкинском Доме (Институте русского языка РАН) в Санкт-Петербурге¹.

¹ На этот архив ссылается несколько изданий, в частности, “Язык цыганский весь в загадках” – С. 10.; *Мурьянов М. Ф.* Пушкини Германия М., 1999. – С. 400; *Листова Н. Александр Варламов (его жизнь и песенное творчество)*. М.: Музыка. – С. 179; нигде архивного номера нет, знаю только что речь идет о 60-ти восковых валиках, и то, что записи делались в начале 1930-х. Мало того, я списалась с работниками Пушкинского Дома, и мне сказали, что фонограммархив закрывается на ремонт на три года, и доступа к материалам не будет. Копии архива Гиппиуса сделали для Баурова, но он на мое письмо не ответил. Думаю, что эти записи имеют какое-то отношение к деятельности Бугачевского т. к. на форзаце сборника помещен текст авторской благодарности Гиппиусу).

Интересны, но чрезвычайно малы по объему составленные Н. Н. Кручининым (Хлебниковым) [15; 12; 11] сборники песен из репертуара московских цыганских хоров, вышедшие в 1929-ом и переизданные в 1961-ом году. В общей сложности в них входит лишь 26 песен. Более объемный сборник С. М. Бугачевского [4], несовершенство которого объясняется тем, что издан он был уже после смерти собирателя.

Книга Т. А. Щербаковой “Цыганское музыкальное исполнительство и творчество в России” [18], изданная в 1984-ом году интересна, прежде всего, тем, что в ней автор обращается к внушительному числу источников, среди которых: имевшиеся на тот момент исследования о цыганах, мемуарная и художественная литература, рецензии, песенные сборники. Недостатком работы являются некоторые исторические и этнографические неточности. Так, например, говоря о фольклоре табора, Т. А. Щербакова небрежно приписала “былины” *кэлдэраров* русским цыганам.

Осторожная попытка объективного музыковедческого анализа некоторых образцов русско-цыганского песенного репертуара была предпринята редактором одного из песенных сборников Е. А. Друца и А. Н. Гесслера – В. М. Щуровым [10]. В. М. Щуров выявляет следы русского влияния на приемы этнического вокала русских цыган, и устанавливает нецыганское (притом довольно позднее) происхождение многих образцов, например, песен: “*Тэ с домурадость улетела*”, “*Нанэ мандэ родо*”, “*Лохмотья*”. Однако прочие многочисленные сборники Е. А. Друца и А. Н. Гесслера, переведенные на русский язык, вызывают интерес, скорее, читательский, нежели исследовательский, поэтому очень обнадеживает инициатива публикации части зафиксированного Е. А. Друцем и А. Н. Гесслером материала Российским НИИ культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачёва.

Замечательно иллюстрирует устный репертуар русских цыган 30-х – 40-х годов XX века подготовленная Е. А. Друцем и А. Н. Гесслером публикация архива собирательницы Е. А. Муравьевой [16]. Важно отметить, что собирался он не для научных целей, а из преданной любви собирательницы к цыганскому искусству. Отсюда отсутствие каких бы то ни было выводов. Издание содержит 194 (119 без учета вариантов) песенных образца, которые были зафиксированы преимущественно в годы Великой Отечественной Войны в Ташкенте. Образцы дополнены сведениями о месте, времени записи и личными данными исполнителей. Информантами Е. А. Муравьевой были цыганские артисты из Ленинграда, актеры театра “Ромэн” и рядовые таборные цыгане. Однако издание имеет недостатки, в частности, в нем отсутствует содержание и алфавитный указатель, а редакторский коммен-

тарий к образцам выполнен недостаточно подробно. Так, источник не объясняет происхождения образца “Сережа-пастушок” [16, с. 23, № 60], хотя в ее основу легла хорошо известная фольклористам русская народная песня “В последний час разлуки”, восходящая к пасторали XVIII века “Молчите, струйки чисты”, традиционно приписываемая М. В. Ломоносову. Без пояснения остается романс “Возьму я карты” [16, с.13-14, № 34, 35], мелодия которого написана Н. Н. Кручининим.

Важнейшим научным событием последних лет стала недавняя публикация материалов из семейного архива исследовательницы И. М. Андрониковой [19], автора статьи, “Эволюция жилища русских цыган” [1], вышедшей в “Советской этнографии” в 1970 году и посвященной материальной культуре русских цыган. В книге “Язык цыганский весь в загадках: Народные афоризмы русских цыган из архива И. М. Андрониковой” собраны 13 140 образцов малых форм цыганского фольклора – пословицы, поговорки, приметы, толкования снов, анекдоты, заговоры, проклятия, пожелания – предположительно зафиксированные в 20-е – 60-е годы XX века. Составитель сборника С. В. Кучепатова отмечает “фольклористическую неграмотность” собирателей (по ее предположению их было несколько). Действительно, в сборнике нет прямых указаний о “происхождении” каждого образца в отдельности. Место и время записи не уточнено, сведения об информантах также отрывочны. Можно смело сказать, что данная публикация не исследование, а профессионально подготовленный материал для исследования.

Сегодня проведение “полевых” исследований в цыганской, особенно, городской среде приводит к неутешительным выводам – устный репертуар как города, так и села деградировал и сильно осовременился. Это, собственно, касается как русского населения, так и цыган разных этногрупп. На поэтическом фольклоре сказывается влияние СМИ.

К утрате собственного репертуара приводит более тесное взаимодействие этногрупп. Так, у *кэлдераров* рода “*сапоррони*”, проживающих под Тверью, мной были зафиксированы образцы, прежде характерные для русско-цыганского репертуара “Польнь-трава”, “Ой, да не будите” и ряд других, в том числе, уже адаптированных под кэлдэрарский диалект. В обиходе русских цыган сегодня укореняются современные “тюремные” песни и произведения “псевдонародного” стиля, например, из репертуара Н. Кадышевой и Н. Бабкиной. В такой ситуации своеобразным “взрывом из прошлого” может стать публикация архива семьи Панковых.

Готовящиеся к публикации рукописи были переданы Н. В. Бессонову и автору этой статьи наследницей архива Любовью Николаевной Панковой.

Небольшая часть записей предоставлена Е. А. Друцем. В архив входят рукописи трёх авторов: 1) А. А. Панкова (песни из цыганского репертуара, исторические заметки, авторские стихи на цыганском и русском языках); 2) Н. А. Панкова (исторические заметки, цыганские сказки, пословицы, былички, авторские стихи и переводы); 3) Л. Н. Панковой (воспоминания, исторические заметки, авторские стихи). Кроме того, архив содержит большое количество редких фотографий цыган (в том числе, артистов) и вырезки из дореволюционной прессы.

Авторы готовящейся публикации распределили между собой сферы ответственности. Н. В. Бессонов работает над воспоминаниями и биографиями Панковых, анализирует материалы исторического характера, а мною ведётся работа по систематизации и подготовке комментариев к образцам устного репертуара: песням, сказкам и пословицам. Именно об этой части работы пойдёт речь в настоящем докладе.

Итак, выходец из семьи петербургских хоровых цыган – Александр Александрович Панков (1892/9 – 1988) почти всю сознательную жизнь отдал работе на цыганской эстраде. Мальчиком он обучался в цыганском хоре и игре на гитаре, в 1911 стал дирижером, и еще до октябрьской революции организовал собственный хор. С 1919 по 1922 год служил в Красной армии, и после демобилизации продолжил артистическую карьеру в Москве, сменив много коллективов. В конце 30-х годов А. А. Панков перешел на работу в Госцирк, где стал заведующим музыкальной частью в цыганском цирковом ансамбле. Во время Великой Отечественной Войны этот ансамбль гастролировал по стране и выступал в действующей армии. В 1960 году А. А. Панков вышел на пенсию, когда и начал систематизировать многочисленные записи.

Сейчас в моих руках находится лишь небольшая часть рукописей А. А. Панкова. Рукописи эти представляют собой тетради-сборники, содержащие образцы репертуара дореволюционных хоров, советских ансамблей, и произведения, по моему предположению, исполнявшиеся также в быту. Кроме собственно сборников А. А. Панков составлял своеобразные перечни зафиксированных произведений. По ним можно проследить попытки автора установить авторство многих романсов и песен литературного происхождения, осуществить которые Панкову помешало отсутствие чисто практических навыков работы со специальной литературой.

В настоящий момент в разработке находятся 337 образцов поэтических произведений из архива А. А. Панкова: 250 наименований (не считая незначительного числа вариантов) на русском языке, и 61 (плюс 26 вариантов) – на цыганском.

К произведениям на русском языке относятся:

- 1) романсы и песни русских и цыганских авторов, включая написанные самим А. А. Панковым;
- 2) русские народные песни (лирические, плясовые, шуточные, обрядовые, баллады, тюремные), в том числе, литературного происхождения
- 3) песни советских авторов.

Среди романсов и песен на русском языке в рукописи содержится немало известных именно по цыганскому исполнению, например: “Аллаверды” на стихи В. А. Соллогуба; “Ах, когда б я прежде знала” И. И. Дмитриева, входившая в репертуар легендарной Стеши (Степаниды Сидоровны Солдатовой); “Век юный, прелестный” Н. М. Коншина, приобретающая популярность благодаря исполнению хором московских цыган Г. Соколова и др. Немало здесь произведений, написанных и в первые – тридцатые годы XX века.

Из произведений цыганских авторов в рукописях встречаются: мужской вариант романса “Доля моя горемычная” Р. А. Калабина, оригинал которого помещен в монографию К. А. Баурова [2, с. 84], упомянутый выше романс Н. Н. Кручинина “Возьму я карты”, романсы Н. Дулькевича. Однако большой интерес вызывают не только произведения цыганских артистов, но и те, что проникли в эстрадный репертуар из, если так можно выразиться, “околохоровой” среды. Так, весьма интересен романс “Где ты, моя Шура, милая цыганка?”, текст которого А. А. Панков сопровождает неожиданным трогательным предисловием:

“Это посвящено петербургской цыганке Александре Васильевне Грачевой любящим ее гусаром Чебышевым. Она, не веря в его любовь, покончила свою жизнь самоубийством. Чебышев ее хоронил пышно с почестей <почестями>, и больше ни за кем не ухаживал, и очень часто приезжал слушать цыганский хор А. В. Шишкина, в котором работала Шура, и всегда плакал. Вспоминая Шуру, он написал слова и музыку, посвятив «Шуре»”.

Русские народные песни литературного происхождения представлены в рукописи такими образцами, как: “Бежал бродяга с Сахалина” (“Глухой неведомой тайгою”) и “Далеко в стране Иркутской” неизвестных авторов; песня из либретто М. Н. Загоскина к опере “Аскольдова могила” – “Близко города Славянска”; “Жили двенадцать разбойников” – песня-баллада, возникшая на основе рассказа “О двух великих грешниках” Н. А. Некрасова из четвертой части “Кому на Руси жить хорошо”, входившая в репертуар Фёдора Шаляпина; “Из-за острова на стрежень”, восходящая к стихотворению Д. М. Садовникова; “Зачем сидишь до полуночи” С. Н. Стромилова;

“Бывали дни веселые” – народный вариант стихотворения “Изменница” П. Г. Горохова “Вдоль по улице широкой” – песня из драматической повести П. П. Ершова “Фома кузнец”; “Быстро тучи проносились” (в рукописи озаглавлена “А на встречу ей Иванушка”), являющийся фрагментом поэмы “Дуняша” С. Д. Дрожжина, и многие другие.

Из русских народных песен в рукописи представлены хорошо знакомые фольклористам:

“Ай, да как на горке”;

“Ах, вы сени, мои сени”;

“Ах, матушка, что во поле пыльно”;

“Ах, ты сад, ты мой сад”;

“Было у тещи семеро зятей”;

“Было у купчины три дочерины”;

“Вспомни, вспомни, друг любезный” – поздний вариант русской народной песни, впервые опубликованной в собрании Львова и Прача [14, с. 190, № 40], попавший под влияние мещанского романа;

“Все люди живут, как цветы цветут” – “душеспасительная” песня, близкая кантам благочестивого содержания;

“Гуляла я девица по борочку”;

“Из-под дуба, из-под вяза”;

“Ишла Богородица” (отмечу, что об исполнении цыганами произведений, затрагивающих религиозную тематику, печатные источники прежде вообще не упоминали);

“Последний нынешний денечек” (озаглавлена в рукописи “Вот слышу, скрипнула калитка”) и многие другие, в том числе, очень поздние. Большой интерес представляют восемь “подблюдных”² песен, объединенных под общим названием “Катился жемчуг по бархату”. Отдельно необходимо выделить образец, озаглавленный в рукописи “Вниз по матушке по Волге”, являющийся своеобразной сокращённой переработкой народной драмы “Лодка” / “Шлюпка”. Сведений о цыганском исполнении пьес русского народного театра в литературе никогда не встречала.

К песням советского периода относятся произведения времен Гражданской и Великой Отечественной Войн, как авторские, так и народные; песни из кинофильмов и проч.

² *Подблюдные* песни – короткие, часто в четыре строки, и содержат метафору. Ими сопровождалось известное русское святочное гадание: в блюдо с водой складывались кольца гадающих и после вынимались под песню, смыслом которой определялась судьба гадающего. Песня могла предвещать свадьбу, долгое девичество, богатство и даже смерть.

В число песен на цыганском языке входят, в частности, ранее опубликованные:

- “Ай, да зазнобила”;
- “Ай, да назадэна”;
- “Ай, да не твоя ли мать родная”;
- “Ай, дэ амарьятэ адалэ Лёлятэ”;
- “Бида накочялась”;
- “Воля” (Дэньте мангэ воля);
- “Вьюга” (Ай, загаздыяпэ);
- “Вэш шуминэ”;
- “Доханэ ёнэ ман”;
- “Дуй-дуй-дуй”;
- “Дунюшкэ”;
- “Дурундунду”;
- “Ехали цыгане”;
- “Кай ёнэ”;
- “Кон авэла”;
- “Кукушка” (Сыр амарэстэ адалэ сватостэ);
- “Паше бов”;
- “Ручеек”;
- “Тэрды шатра” (Призадумал),
- “Шаленочка”;
- “Шатрица” и др.

Рукопись также содержит четыре любопытных варианта песни “Бродяга”, входившей в репертуар Надежды Киселевой (Ляли Черной). В двух неизвестных вариантах представлена песня “Ванёнок”. Кроме того, рукопись включает три варианта ранее не публиковавшейся песни “Бануко”, которая один раз упоминается лишь в монографии К. А. Баурова [2, с. 70, № 2], и вариант малоизвестной песни “Лоза”³ (или “Лозэ”).

Важно отметить, что А. А. Панков указывает авторов ряда песен на цыганском языке, которые традиционно считаются народными или старинными, таких, например, как “Акадякэ” и “Барьёна цвэтики”.

Характерно, что некоторые произведения на русском языке Панков дублирует частично или полностью переведёнными на цыганский язык.

³ В записи П. С. Патканова “Лоза” опубл.: Наши цыгане, или Старые цыганские песни на новый лад. Музыкальная мозаика в двух действиях / Соч. Патканова (Историца). М.: Литография Московской Театральной библиотеки С. Ф. Рассохина, 1904. С. 36–37. Переизд.: [17, с. 294–295].

Ряд образцов помечены, как “народное творчество”, что, вероятно, подразумевало распространенность в быту.

К сожалению, установить время и место записи большинства произведений не представляется возможным, потому что А. А. Панков не делал такого рода пометок, а сами рукописи неоднократно переписывались. Однако ряд образцов собиратель дополнил подробными и даже откровенными комментариями об исполнителе, которые косвенно указывают на период нахождения данного образца в репертуаре конкретного артиста: А. А. Панков указывает имя исполнителя, отмечает его профессиональные качества, изредка описывает внешность. Например, одному романсу сопутствует такое замечание:

“Шутя, эту песню пела знаменитая плясунья Александра Васильевна Гроховская <...>”.

Или: “В Петербурге пел <...> гитарист-аккомпаниатор чрезвычайно музыкальный и талантливый – Дулькевич Николай Дмитриевич”.

Еще один образец А. А. Панков сопровождает целым “портретом”:

“Эту песню пел единственный тенор лишь в Петербурге, Михаил Никитович <Никитович> Масальский по прозвищу «Мулька», из рода цыган по прозвищу «Хальким». С ним эта песня умерла – его исполнение неповторимо. Песня эта шутливого характера, и этот певец соответствовал очень своей внешностью и манерой исполнения. Каков он был: роста <ростом> не более метра, в плечах был непомерно широк, <...> при таком росте пиджак был ему впору 54-го размера. Полон был он, лицом красив, обаятелен, с пышными усами, ноги с туловищем были симметричны и не придавали комплекции уродливости неприятной. Он был по внешности очень сценичен”.

Осталось добавить, что такого рода комментарии в публикации будут по возможности дополнены фотографиями упоминаемых в рукописи исполнителей. Кроме того, к работе над материалами Панкова (для сравнения и проч.) будут привлечены все имеющиеся публикации русско-цыганского репертуара, записи цыганских песен из Российского государственного архива литературы и искусства (архив театра “Ромэн”) и др.

Итак, материалы архива семьи Панковых дают уникальную возможность составить наиболее полное представление об устном репертуаре русских цыган, следовательно помогут изучить генезис и эволюцию фольклора русских цыган гораздо подробнее. Важно не забыть, что ценность этого уникального материала в том, что это, по выражению держательницы архива Любови Николаевны Панковой, “не всегда совпадающий со мнением цыганологов, взгляд русских цыган на себя и свою историю, взгляд

изнутри”. Архив семьи Панковых, вводит в научный оборот крупнейший массив текстов что позволит, в частности, подтвердить или же опровергнуть теорию о хоровом происхождении основной массы песенного фольклора русских цыган. Напомню, что данная теория была выдвинута в Н. В. Бессоновым и Н. Г. Деметер в работе “История цыган – новый взгляд” [3, с. 159–72]. На основе доступного на тот момент материала авторы рассмотрели четыре возможных этапа формирования “таборной” песни. Более того, публикация архива семьи Панковых станет новым источником, на который в будущем сможет опираться широкий круг исследователей

Источники и литература

1. Андроникова И. М. Эволюция жилища русских цыган // Советская этнография. – М., 1970, № 4.
2. Бауров К. А. Репертуары цыганских хоров Старого Петербурга
3. Бессонов Н. В., Деметер Н. Г. История цыган – новый взгляд. – Воронеж ИПФ “Воронеж”, 2000.
4. Бугачевский С. М. Цыганские народные песни и пляски. – М.: Советский композитор 1971.
5. Голодников К. Проклятое племя // Тобольские губернские ведомости. – Тобольск 1879. №№ 12, 13, 15, 16, 18, 20, 23, 33, 34.
6. Григорьев А. Русские народные песни с поэтической и музыкальной стороны. // Собрание сочинений Аполлона Григорьева / Под ред. В. Ф. Саводника. – М.: Типо-литография Т-ва И. И. Кушнеревы К^о, 1915. Вып. 14.
7. Добровольский В. Н. Киселевские цыгане / Живая старина. 1879. № 1, С. 3–36.
8. Добровольский В. Н. Киселевские цыгане. – СПб.: Типография императорской Академии Наук, 1908. Вып. 1: Цыганские тексты.
9. Лопатин Н. М., Прокунин В. П. Русские народные лирические песни / Под ред. В. Беляева. – М.: Государственное музыкальное издательство, 1956.
10. Народные песни русских цыган / Составители Е.А. Друц и А.Н. Гесслер. – М.: Советский композитор 1988.
11. Песни московских цыган XIX века / Запись и сост. Н. Н. Кручинина (Хлебникова). Общ. ред. Н. Иванова. – М.: Государственное музыкальное издательство, 1961.
12. Полевые цыганские песни (Полева гилля) / Сост. Н. Н. Кручинин (Хлебников). – М.: Музторг, 1929;
13. Смоленский этнографический сборник / Составитель В. Н. Добровольский. – СПб.: Типография императорской Академии Наук, 1903.
14. Собрание народных русских песен с их голосами на музыку положил Иван Прач / Под ред. В. М. Беляева. – М.: Государственное музыкальное издательство, 1955.

15. Старинные русские народные песни, сохраненные музыкально-традицией цыган / Сост. Н. Н. Кручинин (Хлебников). – М.: Музторг, 1929.

16. Цыганские народные песни из архива собирательницы цыганского фольклора Е. А. Муравьевой / Под ред. Л. Н. Черенкова. Подготовлено к изд., вступ. и коммент. Е. А. Друца и А. Н. Гесслера – М.: Типография ТАСС, 1989. Вып. I.

17. Шаповал В. В. Самоучитель цыганского языка: русско-рома: северно-русский диалект. – М.: Астрель: АСТ, 2007.

18. Щербакова Т. А. Цыганское музыкальное исполнительство и творчество в России. – М.: Музыка, 1987.

19. Язык цыганский весь в загадках: Народные афоризмы русских цыган из архива И. М. Андрониковой / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и справочный аппарат С. В. Кучепатовой – СПб.: Дмитрий Буланин, 2006.

Махотина Ілона. Усний репертуар російських цыган за матеріалами архіву родини Панкових

Розглянуто наявну історіографію питання та окреслено перспективи роботи з систематизації і підготовки коментарів до зразків усного фольклору: пісень, казок, паремій, архіву вихідця із родини петербурзьких хорових цыган Олександра Олександровича Панкова (1892/9 – 1888). Здійснення археографічного опрацювання рукописів архіву родини Панкових, на думку авторки, дозволить в подальшому більш детально вивчити генезу і еволюцію фольклору російських цыган та, зокрема, підтвердити чи спростувати теорію про хорове походження більшості пісенного фольклору російських цыган.

Махотина Ілона. Усний репертуар російських цыган за матеріалами архіву родини Панкових

Рассмотрена историография вопроса и очерчены перспективы работы по систематизации и подготовке комментариев к образцам устного фольклора: песен, сказок, паремий, архива члена семьи петербургских хоровых цыган Александра Александровича Панкова (1892/9 – 1888). Осуществление археографической обработки рукописей архива семьи Панковых, по мнению автора, позволит в дальнейшем более детально изучить генезис и эволюцию фольклора российских цыган и, в частности, подтвердить или опровергнуть теорию о хоровом происхождении части песенного фольклора российских цыган.

Makhotina Ilona. Verbal repertoire of the Russian Romanies from the Pankov's family archive

Historiography of a question is considered and prospects of work on ordering and preparations of comments for samples of oral folklore are outlined: songs, fairy tales, paremii, archive the member of Roma choral family Alexander Pankov (1892/9 – 1888). Archeographic processing of manuscripts of archive of this family, in opinion of the author, the Romanies will allow to study in more details in the further genesis and evolution of folklore Russian and, in particular, to confirm or deny.

Свгенія Навроцька (*Ужгород, Україна*)

ОСОБЛИВОСТІ ВИВЧЕННЯ ІСТОРІЇ РОМІВ ЗАКАРПАТТЯ В ШКІЛЬНОМУ КУРСІ

Можливо, дана точка зору на викладання курсу історії не буде співпадати з точкою зору багатьох. Та як педагог з понад 20-річним стажем роботи вчителя історії та правознавства, яка навчала учнів за старими програмами з історії СРСР та історії України, а з отриманням незалежності України – за новими, хочу поділитися своїми думками щодо викладання у сучасній школі курсу історії.

Згідно з переписом 2001 року, з 48- мільйонного населення України 11 млн. вказали, що вони не є українцями за походженням. В Україні проживає 134 національно-етнічні групи. Можливо, окремо вивчати історію Японії – 44 японцям, історію Чилі – 13 чилійцям в Україні досить проблематично. Але вивчення своєї історії представникам великих етнічних груп, наприклад, 248 тисячам кримських татар, 156 тисячам угорців, 99 тисячам вірменів, 258 тисячам молдаван або ж 47 тисячам ромів та представникам інших меншин, що компактно проживають у нашій країні, заслуговує на увагу.

На наш погляд, в жодному випадку не можна допускати зверхності титульної нації щодо інших етнічних груп. Зокрема, пропагування думки, що історія України – це історія розвитку тільки українського народу, а представникам інших етнічних груп, зокрема німцям, сербам, татарам, грекам, особливо народам на півдні України, немає місця. Не кажучи про історію представників тих етносів, які знаходяться на найнижчих щаблях сучасного суспільства, таких, як роми.

Чому ми на цьому наголошуємо? Тому що, передусім, це призведе до негативних наслідків у вихованні підростаючого покоління. Уже в період свого державного становлення влада зрозуміла, що Україна є поліетнічною державою. І тому побачили світ такі документи, як Закон “Про мови в Українській РСР” (від 28.10.1989 р.), “Декларація прав національностей України” (від 01.11.1991 р.) та Закон “Про національні меншини в Україні” (від

20.06.1992 р.), які на початкових етапах державотворення розуміли саме поліетнічний (багатонаціональний) склад та історичний розвиток України. Вважаємо продукування і поширення українських месіанських, етноісторичних ідей, які відстоюються такими авторами, як Сергій Плачинда, Олександр Знойко та іншими, такими, що не ведуть до справжнього патріотизму, відкритості світу, побудови громадянського суспільства, виховання толерантності.

Історія України в школі для 7-их класів, наприклад, зараз подається не як послідовний процес, а як такий, що весь час переривається зовнішніми факторами: як-то монголо-татарська навала, чи литовсько-польська агресія, чи російське поневолення. Крім того, внутрішні чинники, етноцентризм – вивчення історії одного етносу – різко звужують знання школярів. Державні утворення, що існували в межах нинішньої території України, а це і Хазарія, і держави готів, аварів, печенігів, і Держава угрів, і Кримське ханство, взагалі не є предметом розгляду.

У школярів старших класів виникає багато запитань, пов'язаних з історією держав – Росії, Австро-Угорщини, Польщі, Литви, інших етносів та їхнім впливом на історію України, оскільки українські землі перебували в складі цих державних утворень.

Очевидно, на сьогоднішній день вже варто перейти від неповного вивчення учнями історії рідної країни до такого, яке б давало уявлення про Україну як поліетнічну державу. Адже, як зазначав у своєму виступі на одному з освітянських форумів Борис Чижевський, начальник відділу національних меншин та навчальних закладів нового типу Головного управління середньої освіти Міністерства освіти України: “Найважна система освіти покликана забезпечити не тільки підготовку конкурентноздатних спеціалістів з академічним або технічним рівнем знань, практичних умінь і навичок, адаптованих і здатних адаптуватись до нових умов, включених в систему підготовки на основі безперервної освіти, людей, відкритих майбутньому, а й сповідати такі цінності, як міжнаціональна і міжнародна гармонія, взаємодовіра і взаємоповага, плюралізм, нетерпимість до різних проявів расизму, терпимість”.

Викладання історії ромів у шкільному курсі

Свого часу, ще 3 лютого 2000 року, на 696-у засіданні Ради Міністрів Європи було прийнято рекомендацію № R (2000) 4 “Про освіту дітей рома / циган у Європі”, в якій визначалися принципи освітньої політики щодо ромських дітей в Європі.

9-ий пункт другого розділу “Навчальні плани і навчальні матеріали” рекомендує “Навчальний план у цілому і навчальні матеріали треба будувати таким чином, щоб враховувати культурну ідентичність дітей рома / циган. Історію та культуру ромів треба вводити в навчальні матеріали з метою відобразити культурну ідентичність дітей ромів. Слід заохочувати участь представників громади ромів у розробленні навчальних матеріалів з історії, культури або мови ромів” [13].

В Україні цей процес – викладання ромської історії – не набув широкого поширення. Мусимо зразу зауважити: введення в шкільний компонент програми факультативного вивчення історії ромів ускладнений через відсутність потрібної літератури в бібліотеках та книгарнях. У вчителів обмежений доступ до широкої бази даних (навіть у бібліотеці Київського Національного університету ім. Т. Шевченка кількість книг у бібліографічному відділі про ромів складає не більше двадцяти). Крім того, вчителі не володіють підготовкою у розробці посібників спецкурсів, які б мали готуватися і складатися принаймні кандидатами педагогічних наук різноманітних наукових підрозділів Академії Педагогічних наук.

Що ми маємо на сьогодні? За нашими даними, розроблено тільки два методичні посібники для учнів, і то вчителями, не фахівцями з історії, а біологами і філологами – в Ужгороді та Ізмаїлі. В основу цих посібників взято публікації з Всеукраїнського двотижневика газети “Романі Яг”. Це і не дивно, оскільки єдина ромська газета публікує неупереджені матеріали з історії, культури, традицій ромів різних етнічних груп. Але цього, однак, мало для посібника.

На одній з нещодавно проведених Інтернетових конференцій, що відбулася в Москві, ряд визначних діячів ромського руху висловили своє бачення вивчення історії в школі: “Ми вчимо історію інших етносів, серед яких живемо. А чому ми не можемо вивчати свою історію на окремих заняттях – за вибором?” Цю думку висловила ромська журналістка з Македонії Васка Мустафа. Питання не просте. Воно потребує широкої дискусії як спеціалістів-істориків, так і лідерів ромських громад, які б спонукали до більш широкої взаємоінформованості населення про історичний процес. А взаємоінформованість, у свою чергу, знищила б сам ґрунт для конфліктів і попередила б такі ганебні явища, як ромські погроми, які, на жаль, і досі щорічно чиняться в Україні.

Прислухаймося до слів згаданого вже Б. Чижевського “Освіта розглядається як засіб залучення до різноманітності життя і способудій суспільства, тобто до його культури в широкому розумінні слова”.

Тема ромського Голокосту в освітніх проектах

Нами було виконано проект з проблем ромського Голокосту результатом чого стало видання книги “Білий камінь з чорної катівні” та проведення двох семінарів: “Голокост – проблема толерантності ХХ століття” для вчителів Закарпатської області та учнів ужгородських шкіл.

Ужгородське міське товариство “Центр ромології” за фінансової підтримки Відділу преси, освіти та культури Посольства США в Україні провело два семінари: обласний – для вчителів історії і міський – для учнів загальноосвітніх шкіл. Перший відбувся на кафедрі суспільних дисциплін Закарпатського інституту післядипломної педагогічної освіти. Другий – у приміщенні Ужгородської міської бібліотеки, де розташований офіс Програми розширення доступу та навчання в Інтернеті (ІАТР), яка працює за проектом Бюро у справах освіти та культури (ЕСА) Державного департаменту США. Перед учасниками першого зібрання виступили вчені, наукові співробітники, випускники американських програм громадянської освіти. Серед них – професор кафедри карпатознавства ЗакДУ М. П. Макара (Ужгород), науковий співробітник Українського центру вивчення історії Голокосту А. Й. Фредекінд (Київ), випускниця американських програм з громадянської освіти К. В. Попадюк (Ужгород), тренер Всеукраїнської асоціації вчителів історії та суспільних дисциплін “Нова доба” О. В. Мойсюк (Чернівці), вчитель Ужгородської СЗОШ № 9 В. Б. Мазур та інші. Вперше для освітян області, спеціалістів з історії у доповідях були показані корені етнопонаціональних конфліктів, апогеєм яких стало фізичне знищення людей лише за національну належність. Цій глобальній темі, актуальній і в наш час, особливо на Балканах, у Африці та інших гарячих точках земної кулі, коли братні народи недавно фактично знищували один одного, присвятив свою доповідь Микола Макара. На питаннях виникнення національної ворожнечі побудував свій виступ Артур Фредекінд, який показав ступені розпалювання національного конфлікту не лише з боку німецькофашистських загарбників до євреїв, а й з боку місцевого населення до представників цієї нації в роки Другої світової війни. Науковий співробітник Українського центру вивчення історії Голокосту зупинився на виникненні та проведенні етнічних чисток як сучасних виявів Голокосту в Югославії, Чечні, Лівані та інших країнах. А. Фредекінд також зупинився на конкретній роботі, яку проводить Український центр вивчення історії Голокосту

На семінарі виявився такий цікавий факт: його учасники, які фактично представляють величезний загал істориків Закарпаття і які мали би володіти інформацією про проблеми Голокосту в повному обсязі, на жаль, мають

обмежене уявлення про справжні масштаби цієї трагедії в Україні. Це, на нашу думку, пов'язано з тим, що наукове вивчення Голокосту почалося в нашій країні лише на початку 80х років (порівняймо: у Європі вивчати його почали на 20 років раніше – у 60х роках). Та й література, яка виходила (і виходить зараз), видавалася (й видається!) дуже невеликими тиражами. До речі, всі ці збірники підсумків науково-практичних конференцій, деякі місцеві матеріали (про Голокостна Рівненщині; про місця масових розстрілів мирного населення в Криму та ін.) видаються на кошти, які надходять з-за кордону

На жаль, Україна як держава через низку об'єктивних та суб'єктивних факторів майже не спромоглася створити подібні наукові центри на власні кошти. Це не стосується Українського центру вивчення історії Голокосту який послідовно вивчає це питання та видає масовими тиражами доступну вчителям літературу. Проте цього замало для такої великої країни, як наша.

Якщо проблема знищення єврейського мирного населення в період Другої світової війни (Шоа) більш-менш висвітлена в літературі, зафіксована в наукових працях та взагалі перебуває у сфері розгляду вчених, то до ромської теми Голокосту (Параїмосу) науковці України, на жаль, ще й не підступалися. З'являються одиничні публікації в Закарпатті й Донецькій області, і – все.

Ось чому ромські неурядові організації намагаються своїми силами як вишукувати відповідні матеріали, так і видрукувати їх. Приміром, до відзначення Міжнародного дня Голокосту 2006 р. у видавництві Олександри Гаркуші (Ужгород) вийшла книга “Білий камінь з чорної катівні” Аладара Адама, Юлії Зейкан та Євгенії Навроцької, матеріали якої і були покладені в основу обох семінарів. Ця книга написана за інтерв'ю, зібраними товариством “Романі Яг” у період оформлення заяв-анкет з різних регіонів Закарпаття (1998–2001 рр.).

Слід сказати, що ромська тема взагалі невідома пересічному істориків а саме цей педагог формує історичний світогляд учнів. Дивно було чути на семінарі від освітян: “Навіщо нам вивчати історію ромського гота єврейського Голокосту?!” Таке ставлення до однієї з найтрагічніших сторінок історії України якраз і свідчить про необізнаність у цій темі. Звідси випливає й актуальність проведення подібних семінарів у ще ширшому масштабі.

Про досвід пошукової роботи учнів разом із учителями розповів на семінарі вчитель історії Ужгородської СЗОШ № 9, слухач курсів з підвищення кваліфікації в Закарпатському інституті післядипломної педагогічної освіти Віктор Борисович Мазур. Він продемонстрував величезний обсяг

матеріалів, фотографій, конкурсних учнівських робіт саме з теми вивчення Голокосту в Закарпатті.

Цей захід всеукраїнського масштабу, бо ж серед лекторів були представники не лише Ужгорода, а й Києва, Чернівців та інших міст України, пройшов дуже успішно, в доброму робочому ритмі, і свої завдання він виконав. Завдяки семінару “Голокост – проблема толерантності ХХ століття” його учасники отримали нові знання, вміння й навички як боротися з внутрішніми негативними стереотипами і бути толерантними до інших членів суспільства, до яких чимало хто з них раніше мав упереджене ставлення.

Щодо другого семінару – для учнів старших класів (а проходив він в основному для учнів Ужгородської ЗОШ № 9), то в рамках його проведення враховувалися особливості дитячого колективу

Перед слухачами виступив депутат Верховної Ради кількох скликань Іван Іванович Мигович, який зупинився на загальній ситуації національних меншин як області, так і України і розповів про етапи прийняття Закону України “Про відзначення Міжнародного дня Голокосту ромів”, у якому брав безпосередню участь. Закон № 2085-IV прийнятий 8 жовтня 2004 року. Це було перше визнання Україною як державою факту переслідування ромів під час Другої світової війни. Оскільки лейтмотив обох семінарів – навчання з питань толерантності, то з учнями було проведено кілька практичних занять, на яких тренер із Чернівців Олена Мойсюк за участю наймолодших слухачів показала, як формуються негативні стереотипи і як їх нівелювати. Таким чином, весь проект з проблем ромського Голокосту в Закарпатті, який складався з кількох етапів – видання книги та проведення на її основі семінарів, був успішно завершений. Нещодавно в Ужгороді вийшов методичний посібник для вчителів “Історія і культура ромів”, виданий в Ужгороді у 2007 році на кошти приватних спонсорів.

Посібник для вчителів підготовлювався нами протягом десятирічного періоду роботи в Ужгородській ЗОШ І-ІІ ступенів № 14 викладачем історії та правознавства. Як завжди, починали з історії своєї школи і виявили, що вона одна із найстарших шкіл Європи, оскільки була відкрита у 1926 році. Збереглися публікації Чехословацького періоду про відкриття і роботу школи, підготовлені шкільним інспектором Кирилом Немешкалом. У той час взагалі ставилося питання про можливість шкільного навчання ромських дітей, можливості здобуття ними навичок читання та письма. Школа вперше впровадила засіб залучення дітей до школи через створення дитячих інструментальних ансамблів, які потім широко впроваджувались у радянський час.

Пізніше, працюючи на посаді редактора єдиної всеукраїнської ромської газети “Романі Яг”, що видавалася протягом семи років (1999–2006), автор статті мала можливість під час різноманітних семінарів, конференцій, тренінгів створити на базі редакції бібліотеку видань на ромську тематику як вітчизняних, так і зарубіжних авторів. На основі цих видань і був підготовлений посібник для вчителів, які викладають спецкурс за вибором учнів “Історія і культураромів”. Посібник дозволить вчителям дізнатися більше про історію і культураромів, вклад у загальну світову культуру

Наразі постає нагальне питання – підготовка і друк шкільного підручника з курсу за вибором з історії ромського народу. Матеріали нинішньої конференції засвідчують, що в Україні є для цього відповідні умови, фахівці, науковці.

Джерела та література

1. Заключні зауваження та рекомендації конвенційних органів ООН щодо доповідей України в сфері дотримання прав людини: збірник документів – К., 2004.

2. Захист прав національних меншин в Україні: збірник нормативно-правових актів. – К.: Держкомнацміграції, АНКАОУ, 2003.

3. Збірник матеріалів за підсумками слухань “Про сучасне становище ромів в Україні” / Ком. Верхов. Ради України з питань прав людини, нац. меншин і міжнац. відносин. Асоц. нац.-культ. об-нь України. – К.: Етнос, 2005.

4. *Сремеева Н.* Поширення знань про Голокост як основа формування толерантності.

5. Етнічні меншини Східної та центральної Європи: компаративний аналіз становища та перспективи розвитку. Матеріали міжнародної конференції / За ред. В. Євтуха (Україна), А. Зупана (Австрія). К.: Ін тел, 1994.

6. Інформаційно-методичний посібник “Історія та культураромів”. (Факультативні курси 5-9 кл.). – Ужгород 2000.

7. История и культура цыган. Пособие для дополнительных занятий с цыганскими учениками – СПб., 2004

8. *Мигович І. І., Макара М. П.* Закарпатський соціум: етнологічний аспект. – Ужгород 2000.

9. *Навроцька Є. М.* Історія та культураромів. Факультативний спецкурс за вибором. Методичний посібник для вчителів. Ужгород Видавництво Олександри Гаркуші, 2007.

10. Особливості способу життя та проблеми соціальної інтеграції ромів в Україні: Аналітичний звіт / О. О. Яременко, О. Г. Левцун (керівники ав. кол.), О. М. Балакірева, В. А. Войналович та ін. – К.: Український ін-т соціальних досліджень, 2003.

11. Освіта і роми: стан, проблеми, перспективи. Матеріали науково-практичної конференції. – Ужгород 2005.

12. *Перотті Антоніо*. Виступ на захист політ культурності – Львів: Кальварія, 2001.

13. Права людини в поліетнічному суспільстві / Упоряд Санченко А. К.: Інститут законодавства Верховної Ради України, 2004. Регіональна політика України: формування соціогуманітарних пріоритетів розвитку Український незалежний центр політичних досліджень: За заг. ред. Ю. Тищенко – К., 2006.

14. Рекомендація № R (2000) 4 “Про освіту дітей рома / циган у Європі”. Прийнята Радою Міністрів Європи. 2000 р. http://www.coe.int/T/rParliamentary_Assembly. P. Rican. S Romy zit budeme – jde o to jak. Portal, Praha, 1998.

15. Ромська мова та література. Інтегрований курс 5-12 класи. Програма для загальноосвітніх закладів з українською мовою навчання. Затверджена Міністерством освіти і науки України. – Чернівці: Видавничий дім “Букрек”, 2005.

16. Romsky jazyk v Slovenskej republike. Studio, Bratislava, 1995.

17. Рух зупинено Інертний стан дотримання прав ромів в Україні. Звіт Європейського Центру з Прав Ромів. Звіт по країні. Серія № 16, грудень 2006.

18. *Сагарда В., Токар М., Фернега В.* Збірник матеріалів “Освітньо-виховні проблеми національних меншин Закарпаття”. Ужгород 2000.

19. *Товт Михайло*. Міжнародно-правовий захист національних меншин (тенденції сучасного розвитку) – Ужгород Інформаційно-видавниче агентство “ІВА”, 2002.

20. Україна поліетнічна: інформаційно-бібліографічний показник / Інститут дослідження діаспори. – К.: Геопринт 2003.

Навроцька Євгенія. Особливості вивчення історії ромів Закарпаття у школі

У статті йдеться про необхідність вивчення в українських школах історії різних народів, які проживають на території України. Наголошено на потребі включення до загальноосвітнього процесу в Закарпатті факультативного курсу з історії на культурно-місцевого ромського населення.

Навроцькая Евгения. Особенности изучения истории ромов Закарпаття в школе.

В статье говорится о необходимости изучения в школьном курсе истории разных народов, проживающих в Украине. Автор считает, что в общеобразовательных школах Закарпаття должен функционировать факультативный курс по истории и культуре ромов региона.

Navrots'ka Yevheniya. Peculiarities of Roma history studies in the Transcarpatian schools

The thesis states the necessity of studying in the school course the history of different nations living on the territory of Ukraine. The author emphasizes the necessity of inclusion of the facultative course on Roma history and culture into the curricula of Transcarpatian schools.

Всеволод Наулко (*Київ, Україна*)

ЕТНІЧНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ І СТАТИСТИЧНИЙ ОБЛІК РОМІВ УКРАЇНИ

Проблеми етнічної самоідентифікації постійно привертають увагу дослідників, хоча б тому, що за цим показником у більшості країн визначається етнічний склад людності. З внутрішньоетнічної точки зору ідентичність ґрунтується на комплексі культурних ознак, за якими члени певної спільноти відрізняють себе від інших, тоді як зовнішні уявлення про спільноту мають тенденцію до генералізації та стереотипних категорій. Зазначене повною мірою стосується циган (ромів) різних регіонів їхнього перебування, для яких господарська, культурно-мовна, тим більше кровна спорідненість далеко не завжди відіграють етнодиференціюючу роль. Етнокультурні спільноти ідентифікуються передусім своїми назвами, причому самоназви (автоетноніми) нерідко відрізняються від тих, які побутують в науковій літературі або серед інших етнічних спільнот [1].

Надзвичайно складна історія формування і життєдіяльності ромів (циган) значною мірою сприяла невизначеності їхньої етнічної ідентичності або її трансформації, що знайшло вияв у багатьох етнонімах і койнонімах (назвах груп людей і колективів). Оскільки роми протягом століть були соціально і політично розпорочені, і не мали власної державності, їхній етнічній консолідації і, як наслідок, формуванню самосвідомості, перешкождали негативні чинники – відсутність національних соціально-політичних інституцій, школи культурних і громадських закладів і, насамперед, відверта або прихована дискримінація з боку правлячих кіл країн, в яких вони перебували.

Незважаючи на це більшість їх зберігала свою самоназву «роми», яка була оголошена на I Всесвітньому конгресі циган в Лондоні (квітень 1971 р.), їхнім офіційним етнонімом. Цю назву було рекомендовано ООН використовувати у офіційних документах різних країн. У більшості їх, як відомо, були поширені різні назви цього етносу – найчастіше «цигани».

Як і будь-який інший народ, роми на початкових етапах свого формування становили єдину етнічну спільноту, яка згодом внаслідок імміграційних процесів розпалася на окремі групи відповідно певних природних, соціальних, культурних та інших умов, однак зберегли свою ідентичність. При цьому, попри несприятливі обставини, зокрема постійне перебування в іншоетнічному нерідковорожому середовищі, вони зберегли високорозвинене почуття власної національної гідності. Цьому не суперечать наведені нижче приклади «відмови» ними від своїх традиційних етнонімів, мови, релігії. Навпаки, дослідники відзначають, що поряд з удаваними, «зовнішніми» ознаками для них набагато ближчими і зрозумілими дули давні етногенетичні риси. В окремих їхніх діях відчувалася певна кон'юнктурна спрямованість. Так, на Одещині серед інших етнічних спільнот, вони називають себе «молдаванами», а на Закарпатті «мадярами», але насправді ніколи не забувають, що вони передусім роми. Так само їхня належність до офіційного віровизнання (наприклад, православ'я або католицтва) була чисто формальною. Це так би мовити релігія «для людей» їм же набагато ближчими були давні язичницькі культури [2].

Я ніколи не забуду як 1952 року підчас студентської виробничої практики в Херсоні, ми зустрілися з групою молодих циган. Наша жвава і весела бесіда несподівано обірвалася, коли мій однокурсник Ростислав Купраш став напівжартома залицятись до чудової циганської дівчини. Вона раптом стала серйозною і рішуче сказала, «що рома ніколи не одружиться на руських». На відміну від нас, ця Кармен з півдня України, не слухала лекції з основ марксизму-ленізму про роль пролетарського інтернаціоналізму і переваги етнічно-мішаних шлюбів, а керувалася неписаними законами свого роду-племені, завдяки яким її народ протягом багатьох століть стійко зберіг себе і вижив в іншонаціональному середовищі. Подібні погляди ромів на міжетнічні взаємини я доволі часто зустрічав і в інших регіонах України, зокрема на Закарпатті.

«Рома» найпоширеніша самоназва циган. Їхні етнографічні групи розселені серед певних народів і досить часто до своєї самоназви додають етнонім цього народу [3]. Ще академік О.П. Баранніков виділив українських циган в окрему етнографічну групу [4]. Таким же чином утворилися етноніми «руські цигани», «сербські цигани», «литовські цигани», «киримілітика рома» або кримські цигани та ін.

Тривалий час у науковій літературі щодо ромів побутувала думка про їхнє єгипетське походження. В Англії вони називаються «джипсі», тобто

єгиптяни, в Угорщині «Pharao перек» (фараонів народ). В Україні, на Одещині, ними були засновані два села, які красномовно свідчать про уяву ромів щодо свого походження Киїр та Фараонівка. Самі ж вони називають себе там «хвараонами» [5].

З початку минулого століття версія про єгипетське походження ромів була визнана необґрунтованою, а їхньою прабатьківщиною визнана Індія. З цією країною був пов'язаний їхній інший етнонім: Sinte або Sinda (від назви річки Sindhu (Інд)).

Існують і ніші назви окремих груп циган, як правило пов'язаних з усвідомленням індійського походження Tsiganes (серед французів), Gitanos – іспанців; Zingari – італійців. Серед голандців щодо них поширена назва «Heidens» (язичники), фінів – «mustalainen» (чорні) та ін. До речі «калі» (чорні) теж одна із самоназв ромів [6].

Малоймовірно, що цигани, які покинули Індію лише в кінці I тис. н.е., так швидко забули про своє індійське походження і стали «єгиптянами». Найвірогідніше за все їхнє бажання не забувати про країну, де вони прожили кілька століть, пов'язане з толерантним ставленням до них в Єгипті. Як ми знаємо, згодом ставлення до циган в різних країнах змінилося – їх оголошували поза законом, висилали, піддавали всіляким жакливим засобам дискримінації.

За мовою більшість ромів належить до індоарійської групи індоєвропейських народів. Однак, в процесі тривалого розселення в середовищі інших народів, функціонування мов серед них змінилося. Ще академік О. Баранніков звернув увагу на значне поширення в їхньому середовищі української мови. До речі, за даними всіх переписів, які провадилися в Україні, серед циган, був найбільший відсоток тих, що назвали своєю рідною українську мову, порівняно з іншими національними меншинами.

Значну групу становлять цигани так звані «*влахи*», чиє тривале перебування, як свідчить назва, пов'язане з Волоським князівством [7]. Низка груп ромів зазнали румунських мовних впливів: *рударі (лінгурари), урсари, келдерари, ловари*. Інші групи ромів, особливо кримські, зазнали впливів тюркськокомовнонаселення (*кирлідес, орлудес, кишаяле, баро панонгере, халайджидес, бара кушменгере* та ін.) і розмовляють тюркськими мовами. Карпатська мовна група представлена словацькими (*сервітіка рома*) та угорськими (*унгеріка рома*) циганами, які мешкають в регіоні Карпат [8].

Визначити справжню чисельність ромів в світі надзвичайно складно. Порівняно з офіційними даними різних країн їхня реальна кількість набагато

більша. Зокрема, російський дослідник циган В. Санаров вказував, що їхня чисельність 1970 р. в світі коливається за різними даними від 1 до 8 мільйонів. В наш час їх стало ще більше – лише в Європі від 7 до 12 млн. чол. [9]. Основною причиною заниження їхньої реальної чисельності порівняно з офіційними джерелами, як довели дослідження багатьох вчених, зокрема наші експедиційні спостереження 1950 – 1970-х рр., стала дискримінаційна політика щодо циган в країнах їхнього перебування.

Ця тенденція, хоча і меншою мірою, зберігається дотепер. Так, за даними Всеукраїнського перепису 2001 р. в Україні налічувалося 47 917 ромів, тоді як на думку дослідників їх близько 100 тис., про що свідчать дані з різних регіонів [10]. Так, подвірне медичне обстеження місць компактного проживання ромів на Закарпатті виявило 31 093 особи, тоді як перепис зафіксував лише 13 762; у Волинській області моніторинг стану забезпечення прав ромів показав фактичну чисельність бл. 2 тис. осіб на протывагу 103 особам, зазначених у перепису.

Не можна забувати і про жахливе винищення циганського народу на окупованій під час Другої світової війни українській території. На думку дослідників нацисти винищили чверть тодішнього циганського населення СРСР – 30 тис. осіб [11]. Крім того, після визволення Криму, цигани разом з кримськими татарами були безпідставно депортовані у східні райони країни.

Слід підкреслити, що на сучасному етапі можна говорити лише про приховану дискримінацію в Україні за етнічною ознакою, зокрема, через акцентування національної приналежності у негативних повідомленнях кримінального характеру в ЗМІ або замовчуванні випадків протиправних дій з боку владних структур проти ромів. З іншого боку, можна говорити і про те, що приховування циганами своєї національності було подекуди пов'язане з намаганням уникнути дій деяких радянських законів, які не відповідали нормам їхнього звичаєвого права. Наприклад, в Інституті мистецтвознавства, фольклору та етнографії АН УРСР, де я працював у 1960-х роках, неодноразово надходили листи від циганських громад з проханням сприяти звільненню їх від служби в Радянській армії, оскільки це суперечило їхнім «традиціям».

Дуже складні так би мовити міжетнічні взаємини циган з іншими етносами. В Молдові та Україні їх досить часто називають «циганами». На думку молдаванина, уродженця села Інгулець Кіровоградської області, професора-хіміка В. Русова, це не безпідставно. По-перше, вони переселилися з Бессарабії, де традиційно їх було досить багато, по-друге, як він

вважає, вони дійсно брали участь в етногенетичному процесі молдаван. В селі Циганка, розташованому поблизу Вапнярки, за даними експедиції Л.А. Артюх, з діда-прадіда живуть молдавани, яких сусідні українці називають циганами.

Проф. Мірко Бар'яктович, колишній директор Інституту етнографії Сербської Академії наук, з яким автор 1970 р. досліджував сербські поселення на Кіровоградщині, писав, що бродячих циган в Україні часто називали «сербами» тому, що вони прийшли з Сербії через Румунію [12]. Про це зазначав ще О.П. Баранніков, згадуючи, що українських циган називають «*servi*» (*servi*) себто сербами [13]. Сучасні дослідники пов'язують слово «серв» з румунським «раб», «кріпак» [14].

Слід нагадати і про те, що в Україні налічується багато топонімів, пов'язаних із циганами [15].

Хоча переписи населення не відтворюють дійсну кількість і розселення циган, лише вони залишаються єдиним масовим обліком, проведеним одночасно на значних теренах. Нижче наведена динаміка чисельності ромів у ХХ – на початку ХХІ ст. в сучасних межах України:

Переписи (роки)	тис.чол.
1926*– 1931	19,3
1959	22,5
1970	30,1
1989	47,7
2001	47,9

Характерно, що більшість ромів за переписами називали рідною мову своєї національності, а друге місце за цим показником, на відміну від інших нацменів, займала українська мова.

На жаль, першоджерела переписів, в розрізі населених пунктів, за якими фахівці складають етнологічні карти, показують лише ті етнічні спільноти, кількість яких перевищує 10% [16]. Зрозуміло, що роми в цей облік не потрапили. За даними першоджерел Всесоюзного перепису 1959 р., цигани позначені лише у двох населених пунктах Криму: с. Вавілово Новопокровської сільради Красногвардійського району (117 осіб) і у пос. Холмисте Первомайського району (44 особи). Мешканці с. Фараонівка Старокочацького району Одеської обл. зафіксовані цим переписом як «молдовани». Проте

* На ці роки нами визначена кількість ромів за даними Всесоюзного перепису 1926 року (УРСР в тодішніх межах – 13,6 тис., Молдовська АР – 918 і Крим – 2 тис. осіб), а також на підставі перепису Румунії 1930 р. (Буковина – 254 особи; Ізмаїльщина – 844 і Закарпаття – 1631 чол.).

при безпосередньому спілкуванні з ними, під час експедиційних робіт кінця 1950 років, вони за своїм антропологічним виглядом, особливостями господарської діяльності (напівкочівники) і культури виглядали як типові роми.

На сучасному етапі найбільш компактні групи ромів зосереджені у Закарпатті (25 тис.) і в областях південної і східної України: Донецькій – 4,8 тис., Дніпропетровській – 4 тис. та Одеській – 2,9 тис. осіб (перепис 2001 р.).

Побутуючі щодо ромів стереотипні уявлення, що вони ведуть тільки кочовий спосіб життя, не відповідають дійсності. Зокрема, ще М. Плохинський на підставі документів архіву Малоросійської колегії показав що вже на початку XVIII ст., крім кочових циган було чимало напівосілих й осілих, а в Лівобережній Україні вони, “как и малорусские обыватели” поділялись на десять полків на чолі яких стояли циганські отамани. Циганську автономію було скасовано 1765 р., коли кожний з циган зобов’язаний був обрати собі місце постійного мешкання і «поступити у підлеглисть сотенних і полкових правлїнь поряд з іншими обивателями, бажаючі ж могли залишатися за будь-яким володарем як вільні підлегли» [17].

Багато свідчень про осілий спосіб життя циган містяться в працях російського історика О.І. Дружиніної. Так, за її даними, цигани входили до складу військових поселень – 16 кавалерійських полків, сформованих у Херсонській і Катеринославській губерніях на початку XIX ст.; у Бессарабській губернії вони становили групи закріпачених циган, на яких поміщики поширювали право власності і були фактично рабами.

В офіційних документах бессарабські цигани прямо називалися «рабами» і «холопами». Згідно “Устава образования Бессарабской области” (1818 р.) приватне володіння циганами було підтверджено. Крім молдавських бояр ними могли володіти представники духівництва, польська шляхта і купці. Вони мали право продавати циган без землі, віднімати дітей від батьків, чоловіка від дружини. Подібні явища мали місце й на Буковині серед циганської групи «роби» [18].

Разом з тим значні групи циган, особливо ті, що приходили з-за Дунаю, одержували права іноземних колоністів поряд з болгарами, гагаузами та іншими, поселялися разом з ними в колоніях задунайських переселенців [19]. Саме такі процеси відбулися серед циган згаданого вище с. Фараонівка, мешканці якого – цигани, ще 1958 р. називали себе ще й «козаками»¹.

¹ «Козацькі» права дорівнювалися колоністським

Згодом відсоток осілих ромів збільшувався, особливо у ХХ ст. В окремих районах України вони склали великі квартали, як наприклад у шахтарському селищі Червоноармійське (шахта 5-6 тис) Донецькій області або, на околицях м. Берегове на Закарпатті.

Деякі групи ромів утворили напівкочові поселення на зразок тих, які були у середньоазійському народі каракалпаків в районі Аральського моря. Каракалпаки жили у глинобитних будинках і займалися землеробством але у їхніх подвір'ях стояла юрта, яку використовували для кочів'я. У напівкочових ромів, яких ми зустрічали під час експедиційних досліджень 1969 р. в с. Доброіванівка Кіровоградської обл. це виглядало дещо інакше: крім порожнього будинку в якому вони з'являлися час від часу, у центрі подвір'я знаходився стовб, до якого прив'язували коней під час перебування у селі.

В умовах незалежної України спостерігається етнокультурний ренесанс ромської національної меншини, що виявляється у появі та функціонуванні низки національно-культурних товариств, більшість з яких в своїх статутних документах задекларувала заходи по збереженню і відродженню ромської мови.

Відбувається сплеск активності самоорганізації ромів, діє дві загальноукраїнські ромські громадські організації та кілька десятків регіональних національно-культурних товариств, які співпрацюють з міжнародними організаціями у вирішенні проблем рома України. Ними проводиться освітянська діяльність, створюються недільні школи, підтримується навчання молоді в середніх спеціальних та вищих навчальних закладах, випускаються бюлетені, газети, створюються інтернет-сайти (з 1999 р. газета і сайт "Романі Яг" в Закарпатті), проводиться значна правозахисна робота, йде підготовка баз даних рома, що постраждали від геноциду у роки Другої світової війни і організується надання їм гуманітарної допомоги, створюються фільми, проводяться фестивалі (з 2000 р. щорічний Міжнародний фестиваль циганської культури "Амала" в Києві та ін.), активно налагоджуються зв'язки з аналогічними закордонними організаціями.

На виконання Постанови Верховної Ради України від 8 жовтня 2004 року № 2085-IV "Про відзначення Міжнародного дня голокосту ромів" запроваджено практику проведення щорічно 2 серпня в закладах культури низки областей України заходів до Міжнародного дня голокосту ромів з метою збереження історичної пам'яті, формування у молодого покоління негативного ставлення до фашизму та расистської політики етноциду щодо ромів, насильства, порушень прав людини. Проводяться тематичні культурно-масові заходи, виховні години, уроки, лекції, бесіди [20].

Україна останніми роками більш активно долучилася до загальноєвропейських тенденцій етнополітичного розвитку, зокрема у вирішенні проблем ромської меншини в українському суспільстві. З 2003 по 2006 рр. в Україні (вперше на пострадянському просторі) реалізовувалась (хоча і в дуже неповному обсязі) “Програма державної підтримки національно-духовного відродження ромів до 2006 року”, спрямована на інтеграцію ромської громади до українського суспільства. Вступив у дію наказ МОЗ від 19.11.2003 № 535 у частині організації медично-санітарного забезпечення ромського населення. На Закарпатті діяла обласна цільова програма “Ромське населення” на 2003 – 2006 роки.

Джерела та література:

1. Тишков В.А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии – М.: Наука, 2003. – С.61-62.
2. Санаров В.И. Элементы древних верований в религии цыган // Советская этнография. – 1968. – №1. – С. 31.
3. Андроникова И.М. Эволюция жилища русских цыган // Советская этнография. – 1970 – №4. – С.31.
4. Баранніков О.П. Українські цигани. – К., 1931. – С.1-5.
5. Матеріали наших експедиційних досліджень 1958 р. Див. також Баранніков О.П. Вказ.праця. – С.1-5.
6. Плохинский М. Цыгане старой Малороссии (по архивным документам) // Этнографическое обозрение. – М., 1890. – №4. – С. 97-117.
7. Черенков Л.Н. Некоторые проблемы изучения цыган Украины // Рома в Україні. Историчний та етнокультурний розвиток циган (рома) України (XVI – XX ст.): М-ли Міжн. кр. столу (Донецьк, 3.XI.2006). – Севастополь 2006. – С. 122.
8. Беліков О. В. Актуальні завдання соціальної політики щодо ромського (циганського) населення України // Рома в Україні. Историчний та етнокультурний розвиток циган (рома) України (XVI – XX ст.): Матеріали Міжнародного круглого столу (Донецьк, 3 листопада 2006 р.). – Севастополь “Вебер”, 2006. – С. 30-32.
9. Санаров В.И. Проблемы историко-этнографического изучения цыган // Советская этнография. – 1971. – № 3. – С. 59-64.
10. Зіневич Н.О. Циганський етнос в Україні (історіографія та джерела). – Автореф. дис. на здобуття наук ст. канд. істор.наук – К. 2005. – С. 1.
11. Бессонов Н. Геноцид цыган Украины в годы Великой Отечественной войны // Рома в Україні. Историчний та етнокультурний розвиток циган (рома) України (XVI – XX ст.): Матеріали Міжнародного круглого столу (Донецьк, 3 листопада 2006 р.). – Севастополь “Вебер”, 2006. – С. 5.
12. Бар’якторович Мірко. Серби в Україні // Народна творчість та етнографія. – 1971. – №3. – С.41.
13. Баранніков О. П. Вказ.праця.

14. *Бєліков О.В.* Актуальні завдання соціальної політики щодо ромського (циганського) населення України // Рома в Україні. Історичний та етнокультурний розвиток циган (рома) України (XVI – XX ст.): Матеріали Міжнародного круглого столу (Донецьк, 3 листопада 2006 р.). – Севастополь «Вебер», 2006. – С. 30.

15. *Дяченко В.Д.* Назви населених пунктів етнімічного походження // Питання топоніміки та ономастики. – К., 1962. – С. 158–163.

16. По перепису 1926 р. вони зберігаються в Архіві АН Росії, СПб (Ф.135, Оп.3), а по іншим радянським переписам в Архіві Інституту антропології та етнології ім. М.М. Миклухо-Маклая в Москві.

17. *Плохинский М.* Вказана праця. – С.97-114.

18. *Дружинина Е.И.* Южная Украина 1800 – 1825. – М., 1970. – С. 99, 1001, 107; Кожолянко Георгій. Етнографія Буковини – Т.1. – Чернівці, 1999. – С.56.

19. *Дружинина Е.И.* Вказ. праця. – С.165.

20. <http://scnm.gov.ua/article/48875?annId=48876>

Наулко Всеволод. Етнічна ідентифікація і статистичний облік ромів України

У статті розглянуто питання етнічної ідентифікації циганів (ромів) України в аспекті міжетнічних взаємин з іншими народами, показана складність визначення їх чисельності у зв'язку з відмінностями соціальних і інших умов, а у минулому відкритій або прихованій дискримінації. Не дивлячись на складну історію формування і життєдіяльності, більшість циганів зберегли свою самоназву “роми”, яка була визнана на Першому Всесвітньому ромському конгресі в Лондоні їх офіційним етнімімом.

Наулко Всеволод. Этническая идентификация и статистический учет ромов Украины

В статье рассмотрен вопрос этнической идентификации цыган (ромов) Украины в аспекте межэтнических взаимоотношений с другими народами, показана сложность определения их численности в связи с различиями социальных и других условий, а в прошлом открытой или скрытой дискриминации. Несмотря на сложную историю формирования и жизнедеятельности, большинство цыган сохранили свое самоназвание “ромы”, которое было признано на Первом Всемирном ромском конгрессе в Лондоне их официальным этнонимом

Naulko Vsevolod. Ethnic identification and statistical registration of Romanies of Ukraine

The article explores the question of ethnic identification of Gypsies (Romanies) of Ukraine in the aspect of interethnic relationship with other nations, shows the complexity of determination of their quantity in connection with distinctions social and other conditions, and to the open or hidden discrimination in the past. In spite of difficult history of formation and functioning, most Gypsies saved their name “Romy”, which was acknowledged their official ethnonym on the 1st World Roma congress in London

Дмитро Омельчук (*Сімферополь, Україна*)

ДОЛЯ РОМІВ КРИМУ, ЗАСУДЖЕНИХ ЗА ПОЛІТИЧНИМИ МОТИВАМИ в 30-40 роки ХХ століття

Дослідження історії народів, що населяють Крим, в останні роки набуло нової якості. До певної міри це стосується і невеликих етнічних груп, до яких можна віднести і кримських ромів. Цій темі присвячені наукові та науково-популярні статті [1]. Їх автори, переважно кримські вчені, проаналізували культуру побут, міграційні процеси ромів Криму [2]. Що ж стосується політичної історії, то тут поле не пахане. Немає робіт і з теми взаємостосунків ромів і влади в ХХ ст. Щоправда це стосується в повній мірі й інших етносів та й суспільства в цілому. Поки що тут зроблено лише перші кроки. Крім бажання самих дослідників важливу роль грає доступ до значно ширшого, ніж в радянські часи кола архівних джерел.

Суттєво розширились можливості вчених з прийняттям в 1992 році загальноукраїнської програми «Реабілітовані історією». В процесі роботи над нею науковці отримали доступ до архівно-слідчих справ репресованих громадян. Ці унікальні документи дають не тільки абсолютно недоступну в радянські часи інформацію про механізм політичних репресій, а й несуть важливу інформацію з різних сторін життя людей, яка іншими джерелами не розкривається. В значній мірі це стосується історії тих чи інших національних груп, зокрема ромів.

Вважається, що вони з'явилися в Криму разом з монголами в XIII столітті. Згідно перепису 1897 року на півострові їх нараховувалось 944 особи. Достеменно невідомо які чинники діяли на кількісний склад ромів Криму, але в наступні десятиліття їх чисельність зростає і досягає 2 064 осіб у 1939 році.

Багаторічне опрацювання архівно-карних справ осіб, що піддавалися репресіям в радянський період, показує доволі несподівану картину, принаймні для теренів Криму – ромів репресії майже не зачепили.

У квітні 1937 року було заарештовано тридцятидворічного Ільєса Купердінова Власне арештом це назвати можна умовно – він вже знаходився

у Сімферопольській тюрмі, відбуваючи покарання. Це поза сумнівом була людина складного характеру – в 1931 і в 1936 роках його двічі засуджували за хуліганство. У тюрмі Купердінов поводив себе зухвало – влаштовував бійки в камері, знущався з інших ув'язнених. Є всі підстави вважати, що у тюремній владі «увірвався терпець». На Купердінова завели нову справу, тепер вже політичну – до фактів знущання над ув'язненими додали «антирадянську агітацію». Доказів цього не бракувало бо Купердінов дозволяв собі зайве на зважаючи на можливі наслідки. Було проведено всього один допит на якому він винним себе у висунутих звинуваченнях не визнав. Проте у справі достатньо свідчень свідків – це і сокамерники і співробітники тюрми. На цій підставі було складено звинувачувальний вирок і постановою Трійки НКВС Криму 5 серпня 1937 року Купердінова було засуджено до страти. При перегляді справи в 1980 році (це вже сам по собі дуже характерний факт, адже після хрущовської «відлиги» реабілітаційний процес фактично було згорнуто і кількість переглянутих справ вимірюється буквально десятками) слідчі відзначили, що на відміну від цілком конкретних фактів побиття ув'язнених свідчення про «антирадянську агітацію» носять загальний характер. Ільяса Купердінова було реабілітовано [3].

14 вересня 1940 року на допит було викликано червоноармійця 63-го автотранспортного батальйону Іллю Борохова. Протокол допиту зберігся і з нього випливає, що командування батальйону мало чимало претензій до червоноармійця з приводу того, як він обслуговує закріплений за ним автомобіль. Недбале ставлення водія до техніки стало причиною неготовності автомобіля в рейс. До того ж, були документально зафіксовані відмови виконання наказів командирів: в одному випадку займатися стройовою підготовкою в другому – здавати норми ГПО. Крім зазначеного, Борохов при свідках погрожував командирові відділення Андрееву заколоти його багнетом. 16 вересня того ж року Борохова було заарештовано, проведено ще один допит, на якому він визнав, що наведені факти мали місце. Вирок Військового Трибуналу 2-ї армії 7 жовтня 1940 року був суворим для мирного часу: по статті 58-б Борохова засудили до 6 років позбавлення волі. Його подальша доля невідома [4].

З початком Великої Вітчизняної війни репресивні заходи стають все більш жорстокими. Сеїт Джумалієв, уродженець кримського міста Армянська, перебуваючи в лавах Червоної Армії, був заарештований в липні 1942 року. Його, червоноармійця будівельного батальйону, звинувачували в систематичному проведенні «контрреволюційної агітації, що мала за мету дискредитацію радянської влади та уряду». В народі це називалося «за

довгий язик». Критичні зауваження на адресу влади, особливо її персонального складу, невдоволення діями власного начальства (ним завжди невдоволені і не тільки в ті часи), завжди викликали невдоволення з боку влади, під час війни особливо. То ж репресивні дії до Джумалієва були зрозумілими. Не він один за таке постраждав. Вироком Військового Трибуналу військ НКВС Харківської області 10 серпня 1942 року його було засуджено до 10 років позбавлення волі [5].

Цікавими є справи на ромів, засуджених за співпрацю з фашистами на окупованій території. Як поводитись фашисти з цією етнічною групою загальновідомо. Крим не був винятком. В Книзі Скорботи Автономної Республіки Крим наведено і цифри і документальні докази. Тому не дивно, що ті, хто могли приховували свою етнічну приналежність з метою зберегти життя. Якщо від фашистів врятуватися вдалося, то радянська влада за поведінку під час окупації спитала суворо. Відразу по визволенню Криму, 24 квітня 1944 року Зуйським райвідділом НКВС було заарештовано Григорія Баглаєнко. Він, уродженець Харкова, в роки війни опинився на півострові. З приходом німців став бригадиром місцевої громади. Обов'язки виконував ретельно – окупанти претензій до нього не мали. Після визволення це коштувало йому 20 років каторжних робіт за вироком Військового Трибуналу військ НКВС Криму. До обвинувачення в роботі на фашистів додали «зв'язок з німецькими каральними органами», хоча прямих доказів цього в ході слідства отримано не було. Є підстави вважати, що Баглаєнко вижив на каторжних роботах, бо в жовтні 1955 року його було реабілітовано [6]. В той час реабілітація здійснювалась майже виключно за заявами засуджених або їх родичів.

До такого ж терміну позбавлення волі у вигляді каторжних робіт було засуджено Ізета Мімедлаєва. Коли фашисти прийшли в Крим, йому було шістнадцять років. Він видав себе за татарина і цим врятував собі життя. Після визволення півострова його, як і багатьох інших, мобілізували до лав Червоної Армії. Проте довго служити йому не довелося: вже 20 червня його було заарештовано. СМЕРШ отримав матеріали про не зовсім патріотичну поведінку юнака в період окупації. У звинувачувальному вироку також фігурує «співробітництво з каральними органами». Про відсутність доказів цього може свідчити його реабілітація в 1956 році [7].

В 1949 році за звинуваченням в антирадянській агітації був заарештований Михайло Служенінкін. З матеріалів справи складно скласти портрет людини. Народився у 1915 році в Воронежській області. Багато разів змінював місце проживання. Останнім часом мешкав в Бухарі. Арешту був

підданий в Криму. Тут же велося слідство. Протоколів допитів небагато – всього чотири. З них важко зробити висновок, чи то Служенінкін був дуже хитрою людиною і майстерно скидався хворим, чи був таким насправді, але за рішенням колегиї з карних справ Кримського обласного суду його було направлено на лікування психлікарні у Казань «з Ізоляцією від суспільства». Такі питання виникають у зв'язку з тим, що 1962 року його було вже реабілітовано [8].

Таким чином, наведені матеріали можуть свідчити, що Роми принаймі в Криму не піддавалися таким масовим репресіям, як це було з іншими етнічними групами. Чим це можна пояснити? Вони не брали активної участі у громадському житті, не висували з своїх лав політичних діячів, не брали участі у розподілі влади. Майновий стан переважної більшості ромів також не викликав побоювань влади. Скоріше за все, маючи чимало проблем з лояльністю інших верств населення, в тому числі і на етнічному підґрунті, радянська влада і її каральні органи не вбачали в ромів загрози для себе. В тих же поодиноких випадках репресій політичні звинувачення додавалися до звичайного невдоволення людей своїм станом. Проте так чинили і з представниками інших етнічних груп і з народом в цілому. Дані в матеріалі висновки це результат чи не першого дослідження даної теми. Можливо подальше вивчення зможе суттєво збагатити картину.

Джерела і література:

1. Владыкин В.Е. Цыгане // Вопросы истории. – 1969. – №1.; Куинджи М. Цыгане в Бахчисарае // Советский Крым. – 1990. – 16 апреля.
2. Филоненко В.И. Крымские цыгане // Записки коллегии востоковедов – Л., 1930. – Т.5.
3. Державний Архів в Автономній Республіці Крим. – Ф.р-4808. – Оп.1. – Спр. 017561.
4. Архів Головного управління Служби безпеки України в Криму (Далі Архів ГУ СБУ в Криму). – Спр. 022970.
5. Архів ГУ СБУ в Криму. – Спр. 022397.
6. Там само. – Спр. 012276.
7. Там само. – Спр. 08849.
8. Там само. – Спр. 011962.

Омельчук Дмитро. Доля ромів Криму, засуджених за політичними мотивами (1937 – 1947 рр.).

На основі недоступних раніше архівно-слідчих справ репресованих громадян з'ясовано, що на теренах Криму виявлені лише поодинокі факти репресій щодо ромів.

Омельчук Дмитрий. Судьба крымских ромов, осужденных по политическим мотивам (1937 – 1947 гг.)

На основе ранее недоступных архивно-следственных дел установлено, что на территории Крыма были единичные факты репрессий ромов.

Omel'chuk Dmytro. Destiny of the Crimean Romanies, convict on political reasons (1937 – 1947)

The author examined archive-investigation cases and stated that there were single facts of Romanies repressions on the territory of Crimea.

Олег Павлюченко (Київ, Україна)

АРХІВНЕ ДЖЕРЕЛО ПРО СЕРБСЬКИХ РОМІВ НА ТЕРЕНАХ УКРАЇНИ (ПОЧАТОК ХХ ст.)

За даними, які наводить енциклопедичний словник Брокгауза та Єфрона, в 1889 р. в світі проживало до одного мільйона ромів, з яких 140 000 тисяч в Сербії, Боснії та Герцеговині, Болгарії, Туреччині [1]. Однією з гілок ромів, які прийшли на Балканський півострів ще за часів Геродота, були *нати*. На початку ХХ ст. вони були відомі в Південно-Східній Європі такими типово ромськими заняттями як виконання пісень, дресирування ведмедів та мавп, розведення коней, любили баяндрасити, показувати фокуси.

Мандруючи шляхами Балканського півострова, сербські роми потрапляли через Угорщину та Румунію й в Україну. Ромські табори, в яких були дорослі і діти, давали концерти в маленьких містечках і селах, отримуючи за це дрібні монети, які дозволяли їм пересуватися по всій Україні від Карпатських гір до Приазовських степів. Зрозуміло, що повідомлення про їхні виступи в селах та на ярмарках не друкувалися в газетах того часу, про їх прибуття в те чи інше місце люди дізнавалися з чуток, що долинали від найближчих сусідів.

Небагато збереглося згадок про ромських мандрівних музикантів і артистів з Сербії і в архівних справах, які, до речі, як правило, заводилися з метою з'ясування цілей і намірів перебування гостей в імперії. Так, у 1915 р. Харківським губернським жандармським управлінням 31 серпня було заведено справу „Про з'ясування політичної неблагонадійності затриманих у Харківському повіті сербсько-підданих Лазаря Двардовича, Милана Йовановича, Івана Дмитровича, Танко (потрібно було б писати Станко – авт.) Йовановича, Митара Ілича, Милорада Васича та Милана Николича”. Під час обшуку у них було конфісковано сім пудів дрібних мідних і срібних монет на загальну суму 258 крб. Їх звинувачували в навмисному збиранні дрібної монети з метою спекуляції [2]. А як же все було насправді, і хто були ці серби?

20-го серпня біля села Кам'яного Харківського повіту дільничним приставом була піддана обшуку група мандрівних артистів: “органістів, дресировальників мавп і музикантів”, які за свої виступи перед народом отримували дрібні мідні, а інколи і срібні монети. Сербський ромський табір з 39 осіб пройшов до серпня багато сіл і містечок і не встиг обміняти дрібні монети на кредитні білети, збираючись зробити це в Харкові [3], і звичайно, не мав наміру займатися будь-якими фінансовими махінаціями. І все-таки названі вище сім сербських ромів були заарештовані і доправлені в губернську в’язницю.

Архівні матеріали цієї справи на 52 аркушах дають можливість довідатись про багато цікавих подробиць особистого характеру щодо учасників табору, про його маршрути, зв’язки з населенням. Група сформувалася з осіб, які виступали спочатку самостійно в різних губерніях України та за її межами. Про це може свідчити хоча б той факт, що не всі її члени одержали паспорти (посвідки на проживання) в одному місці. Так, Л. Двардовичу паспорт було видано Таврійським губернатором І. Митровичу – Петроградським градоначальником, М. Йовановичу, Т. Йовановичу та М. Іличу – Полтавським губернатором, а М. Николичу, у якого паспорта з собою не було – Харківським. У М. Васича, з його слів, була національна сербська посвідка, яка зберігалася у двоюрідного брата С. Джурича [4].

Сербські ромські мандрівні музиканти об’єднали своїх тварин – мавп і коней, візки, створивши, таким чином, табір ще задовго до свого затримання в Харківській губернії. Л. Двардович і М. Йованович назвали себе скрипалями, Т. Йованович – шарманщиком. У колективному проханні заарештованої сімки прокурору Харківського окружного суду зазначається: “Багато років промишляючи в Росії із своїми родинами в числі 39 душ як вуличні музиканти, маючи своїх коней і візки, ми, пересуваючись від одного міста в інше, збираючи копійки, ні в чому недозволеному ніколи помічені не були, чесною працею годували свої родини і, маючи окремо 36 виходів, в цілому щодня збирали чимало срібної і мідної монети, бо за нашу працю нам подавали тільки дрібні гроші” [5]. Всі заарештовані роми не вміли писати і читати, “а за них неписемних розписався М. Сербула”, нащадок переселенців з Балканського півострова, який мешкав у Харківській губернії.

В Україну сербські роми прибули з різних округів, в основному Крушевацького і Аранджеловацького, але були й з інших, наприклад Подринського. Віком музиканти були від 18 до 46 років. У М. Йовановича було п’ятеро дітей, у М. Ілича – троє. Двоє ромів (М. Ілич та Л. Двардович) відслужили

в армії, ще одного не призивали за віком, а решту – через хвороби. Для всіх ромів основним і єдиним засобом до існування був їхній заробіток від музично-циркових виступів. Деякі затримані ромі розповіли і про своїх рідних, так М. Николич з селища Честа Крушевацького округу сказав, що батька звали Ілля, а мати Радою.

Під час дізнання з'ясувалося, що мандрівні музиканти в основному зустрічалися в українських селах із гостинним, добрим простим людом, який ніс їм, останню, важкою працею добуток і копійчину. Стосунки з місцевим населенням склалися добрі, про що зокрема свідчить поведінка селян під час перебування ромів у в'язниці. Багато в чому завдяки народному заступництву селян і селянок, яких викликали в Харків як свідків, з Черемшанської волості Новосельського повіту, Чугуївської області Зміївського повіту, Добровольської волості Павлоградського повіту і Ослов'янської волості і які дали виправдувальні показання, жандармське управління було змушене відпустити заарештованих ромів, не знайшовши підтвердження своїм звинуваченням у навмисному збиранні дрібної монети [6]. За своїх чоловіків боролися і їхні дружини, які за допомогою згадуваного вище М. Сербула писали прохання про звільнення.

Торкаючись виступів цієї групи мандрівних ромських артистів, з архівної справи дізнаємося, що 17 червня 1915 року вона розташовувалася у повітовому містечку Костянтинограді (нині Червоноград), де виступала на ярмарку, який традиційно збирав багато людей з навколишніх місць [7].

Розповівши про затримання сербських ромських мандрівних музикантів, слід не забувати й про те, що в цей час йшла перша світова війна. Членам табору можна було б висунути й більш серйозні звинувачення, наприклад у шпигунстві, а до них поставились лояльно, відпустивши досить швидко і навіть не довівши справу до депортації.

Джерела та література:

1. Ф.А. Брокгауз и И.А. Ефрон // Энциклопедический словарь. – 1903. – Т. XXXVІІІ (75). – С. 305.
2. Центральний Державний історичний архів України у м. Києві (ЦДІАУК). – Ф. 307, оп.1. – Спр. 101. – Арк. 1–52.
3. Там само. – Арк. 8–9.
4. Там само. – Арк. 1, 3, 6.
5. Там само. – Арк. 13.
6. Там само. – Арк. 14.
7. Там само. – Ф. 323, оп. 1. – Спр.139. – Арк. 143–145.

Павлюченко Олег. Архівне джерело про сербських ромів на теренах України (початок XX ст.)

Розглянуто причини й обставини, за яких роми потрапили в Україну з країн Балканського півострова, зокрема, з Сербії, на початку XX ст. На основі архівних джерел описано умови їхнього перебування, заняття, ставлення місцевого населення до них.

Павлюченко Олег. Архивный источник про сербских ромов на территории Украины (начало XX ст.)

Рассмотрены причины и обстоятельства при которых роми попали в Украину из стран Балканского полуострова, в частности из Сербии, в начале XX ст. На основе архивных источников описаны условия их пребывания, сферы занятий, отношение к ним местного населения.

Pavliuchenko Oleh. On archival source about Serbian Romanies on the territory of Ukraine (the beginning of the 20th century)

The author considered reasons and circumstances of Romanies' arrival in Ukraine from the countries of Balkan Peninsula, in particular from Serbia, in the beginning of XX century. On the basis of archival sources the thesis describes conditions of their stay, types of occupation, attitude to them of the local population.

Олег Песчаний (Київ, Україна)

ЦИГАНИ І ШВЕЙЦАРІЯ

Цигани один з найоригінальніших народів світу – “загадка для вчених” [2]. Він не має власної держави. Народ “мандруючий”, розкиданий по всьому світові. Хіба, що в Японії його немає. Маючи індійське коріння, вони як етнос формувалися на території Європи.

Швейцарія є однією з найцікавіших країн світу. Живучи в складних природних умовах, завдяки своїй цілеспрямованості, сумлінності, дисциплінованості і працелюбству швейцарці зуміли піднятися з найбідніших країн світу у найбагатші.

Маючи такі вихідні підвалини є сенс дослідити як ці два об’єкти дійсності співіснували і співіснують у житті.

Питання “цигани і Швейцарія” ще не знайшло свого відображення в українській історіографії. Це твердження рівною мірою стосується й інших історіографій. Навіть у самій Швейцарії вивчення циганської проблематики, на відміну, приміром, від вивчення єврейської, не отримало широкого розповсюдження. Можна назвати лише кілька праць на досліджувану тему, що вийшли у Швейцарії. Це такі роботи як: *Golowin S. Fahrende in der Schweiz // Giessener Hefte für Tsiganologie.* – 1985. – №№ 2, 3; *Huonker T. Fahrendes Volk – verfolgt und verfemt.* – Zürich, 1987; *Roma, Sinti und Jenische: schweizerische Zigeunerpolitik zur Zeit des Nationalsozialismus; Beitrag zur Forschung / Thomas Huonker.* – Zürich, 2001.

Отже написання розвідок з такої проблематики має наукову потребу. Дослідження по даній проблематиці дасть змогу краще пізнати світ, що нас оточує. Окрім того, праці, головною темою, яких є цигани окремих європейських країн може закласти підвалини для створення в майбутньому високорівня синтетичних, узагальнюючих досліджень, приміром, “Словника мови романі і діалектів циган Європи”, “Історії циганського етносу в

часі і просторі”, “Традиційної культури циган“, “Етнополітичного життя циган в сучасному світі”. [4, с. 90.]

Завданням даної статті є виявлення основних моментів співіснування між Швейцарією, як країною і суспільством, і циганами, як етнічною спільнотою, в історичній ретроспективі.

Цигани вперше з’явилися на теренах Швейцарії приблизно на початку другого десятиліття XV століття. Згадку про цю подію можна знайти у бухгалтерських книгах швейцарського міста Базеля, у яких 1414 роком зареєстровано видачу милостині язичникам (*Heiden*) “волею Божою” [11, с. 72.]. У даному випадку не потрібно дивуватися визначенню “язичники”. Тогочасні європейські хроністи “язичниками” часто називали циганів [1]. Кількома роками пізніше цигани з’явилися і в інших швейцарських містах: Цюріху, Солотурні, Берні. Поява циганів у Швейцарії скоріше всього носила випадковий і розвідувальний характер. Бо вже 1418 роком датуються свідчення про те, що цигани на певний час полишили територію альпійської країни. Однак, зробили вони це не надовго [11, с. 78.].

Перебування циганів у Швейцарії мало чим відрізнялося від їх життя в інших західноєвропейських країнах. Спочатку до циганів ставилися доброзичливо. Їм видавали охоронні грамоти. Зокрема, жалував грамоти імператор Священної Римської імперії Сигізмунд (приблизно у 1417 році) [1]. Давав охоронні грамоти також і римський Папа. Загалом першу згадку про такий охоронний папір знайшли у Швейцарській хроніці. Так от, там згадується, що герцог (*Так називали в той час своїх вожаків цигани.* – О. П.) Міхаель Єгипетський та його супутники надали громадянам Базеля “добрі охоронні грамоти від папи і нашого володаря короля та від інших вельмож” [11, с. 81.].

З часом доброзичливість жителів Швейцарії, як і інших західноєвропейських країн змінилася на інше ставлення. Вже з другої половини XV століття про це свідчать рішення різних швейцарських владних структур. Так сейм (тагзатцунг) у Люцерні видав закон у 1471 році, згідно якого циганам у межах Швейцарської конфедерації заборонялося надавання житла чи притулку. До речі, це був перший антициганський закон у Європі. Женевська влада, хоча Женева на той час ще не входила до складу конфедерації, взагалі у 1477 році вигнала чимало “сарацинів”, як тоді там називали циганів. У 1510 році знову люцернська влада, відгукнувшись на скарги з боку суспільності, що цигани крадуть і взагалі небезпечні, прийняла рішення вислати їх за межі конфедерації. При цьому зазначила також, що якщо цигани

повернуться, то їх чекає страта через повішення. Подібні рішення швейцарської влади можна знайти і в подальші роки. [11, с. 100–101.] Думається, така ситуація склалася перш за все тому, що цигани – східний народ, багато в чому не схожий на осілий люд країв, куди їх занесла кочова доля.

В роки гонінь, циганам у Західній Європі доводилося непереливки. До того ж на циганів починає великі переслідування католицька церква. Завдяки її старанням велика їх кількість циганів, звинувачених у чаклунстві і людодстві, гине у тюрмах від катувань і на вогнищах інквізиції. Яскравим прикладом тут слугує Іспанія. Загалом у Європі булонемало випадків, коли циганів, особливо гарних циганок, продавали на базарах як рабів. Бували епізоди полювання на них буцімто на хижих звірів. [5, стб. 783.] Немає достатніх підстав стверджувати, що так ставилися до циганів і у Швейцарії. Та все ж, зважаючи на законодавчий тиск альпійської країни, частина циганів полишала територію Швейцарії.

Та все ж певна кількість циганів залишалася на теренах Швейцарської конфедерації. В цих умовах основою державної політики Швейцарії щодо циган, як і більшості європейських країн (Португалії, Італії, Південних Нідерландів, Данії, Швеції, Росії) було намагання вигнати циганів зі своєї території чи прив'язати їх до певного місця проживання. [11, с. 174.] Боротьба між циганським кочуванням і прагненням європейських держав примусити циганів вести осілий спосіб життя тривала до ХХ століття. У цій роботі держави почали навіть укладати двосторонні домовленості, ініціатором яких була Німеччина, про співробітництво щодо придушення “циганських безчинств” (*Bekämpfung des Zigeunerunwesens*). До цих домовленостей приєдналася і Швейцарія. Хоча у ХХ столітті суть цієї боротьби дещо змінилася. Мова вже йшла про недопущення чужих циганів на свою територію та прагнення примусити вітчизняних (місцевих) перейти на осіле життя. [11, с. 255.]

Щоб досягти бажаного результату у Швейцарії, запозичивши дещо з мюнхенського досвіду, поважне (презентабельне) товариство *Pro juventute* (На захист молодих) з 1926 року, ґрунтуючись на тогочасних модних педагогічних тенденціях, зокрема євгеніки та прогресу, розпочало відбирати у циганів, що кочували, дітей. Метою таких акцій було прагнення виховати їх в руслі загальношвейцарської системи цінностей. І все це відбувалося без згоди батьків дітей, зі зміною прізвищ і розміщенням дітей у сирітських притулках. Такі акції відбувалися аж до 1973 року і за цей час силоміць було відібрано понад 600 дітей [11, с. 257].

На сьогодні у Швейцарії також проживають цигани. Дослідники не можуть назвати точної цифри, але для орієнтування вказують кількість у понад 1 000 чоловік [11, с. 301.]. І думається, ця цифра з кожним роком збільшується. В інформаційних повідомленнях часто можна зустріти згадки про бажання циганів знайти притулок у Швейцарії. Зокрема, у прикордонному містечку Кріссє (кантон Во) у вересні 2002 року поліція виявила 77 циганів, що прибули до країни зі сподіваннями отримати притулок. Вони перетнули кордон на вантажівці, не маючи належних документів для в'їзду. Як зазначається у повідомленні, це була вже п'ята, протягом останніх двох тижнів, група громадян Румунії циганського походження, які нелегально опинилися у Швейцарії. Усього за останній час кордон незаконно перетнули більше 250 чоловік [9]. Румунські цигани не самотні у своїх прагненнях. Також намагаються отримати право проживання в Швейцарії і цигани з Болгарії. У жовтні 2007 року забажала отримати таку можливість 941 людина [7]. Не відстають у такому стремлінні і українські цигани. В українській пресі можна час від часу знайти повідомлення про охочих українських циган спробувати щастя у Швейцарії [8].

Розглядаючи тему “цигани і Швейцарія”, хотілося б торкнутися ще одного цікавого її аспекту, а саме “Швейцарія і цигани (роми) в Україні”. В часи незалежної України співпраця по цій лінії розширилася. Яскравим прикладом тут може слугувати реалізація масштабного дворічного проекту підтримки закарпатських циган “Роми Закарпаття”, впроваджений за підтримки Швейцарської агенції розвитку і співробітництва. Метою проекту було нарощення потенціалу та покращення рівня життя ромських громад шляхом підтримання професійного навчання, підприємницьких ініціатив ромів та розповсюдження інформації циганським громадам [10]. Загалом на виконання проекту швейцарська сторона витратила 540 тисяч гривень [3]. Турботою про закарпатських циган переймалася також інша швейцарська організація “Verein FKOK Schweiz”. Вона запланувала відкрити в Ужгороді амбулаторію для ромів [12]. І можна не сумніватися, що така амбулаторія була відкрита.

Ще одним напрямком діяльності Швейцарії щодо циганів в Україні є виплата останнім матеріальної допомоги як постраждалим від фашистського геноциду. Кошти надаються Швейцарським фондом допомоги нужденним жертвам Голокосту. Розмір виплат – 400 доларів на особу. Оцінюючи значення цих дій швейцарської сторони, представник ромської громадської організації Петро Григоренко зауважив, що допомога прийшла дуже своє-

часно. За його словами, з переходом держави на ринкові відносини почалось тотальне зубожіння ромської общини. Бо неосвіченість, а подекуди елементарна безграмотність, скинула ромів на дно життя як некваліфікованих, і, отже, “незатребуваних” [6].

Підсумовуючи висловлене вище, потрібно констатувати, що незважаючи на складну історію стосунків циганського і швейцарського суспільств, цигани прагнуть до швейцарського життя. Доказом цього є постійні намагання циганів зі Східної Європи, в тому числі і з України, знайти собі притулок на теренах Швейцарії. Зі свого боку Швейцарія, відчуваючи певну провину за минуле, здійснює допомогіві акції для полегшення життя циганів.

Окрім того, досліджуючи тему “Цигани і Швейцарія” потрібно вказати на брак джерел з даної теми. Тому через недостатню кількість інформації залишилося чимало нез’ясованих питань, зокрема, таких як правове становище циганів у Швейцарії протягом усього часу їхнього перебування у цій країні, основні заняття швейцарських циган, їхнє духовне життя і ще багато інших нез’ясованостей для нас. Це має стати предметом наступних розвідок.

Джерела та література:

1. <http://harryschool.at.ua/forum/18-134-1>
2. *Беліков О.* Вірування ромів України як історико-релігійне джерело // <http://www.risu.org.ua/css/2col.css>
3. *Дарницька О.* Ужгород Швейцарці допомогли ромам Закарпаття здобути спеціальність: Минулоготижня співробітники Швейцарсько-українського проекту розвитку лісового господарства в Закарпатті “FORZA” вручали Сертифікати про пройдені курси навчання закарпатським ромам. Освітню програму було впроваджено у рамках проекту “Роми Закарпаття” // <http://news.uzhgorod.ua/novosti/19780/>
4. *Зіневич Н.О.* Циганознавча тематика в Україні: традиції, проблеми й перспектив дослідження // Роми в Україні. Історичний та етнокультурний розвиток циган (рома) України (XVI-XX ст.): Матеріали круглого стола. – Севастополь: “Вебер”, 2006. – С. 90.
5. *Кун Н.* Цыгане // Большая Советская Энциклопедия – Т. 60. – М.: ОГИЗ РСФСР, 1934. – Стб. 783.
6. *Мельник Н.* Роми отримують матеріальні виплати зі Швейцарії // День. – 2000. – 19 серпня.
7. Наши цигани напират към Швейцария // http://www.vestnikataka.com/?module=displaystory&story_id=1976&edition_id=37&format=html

8. Референдум у Швейцарії розколов суспільство // Голос України – 2002. – 26 листопада (№ 221)

9. Схоже, найспокійніша країна континенту зіткнулася з великою проблемою // <http://www.perehid.kiev.ua/observer/451.html>

10. Фінішував 2-річний проект “Роми в Закарпатті” Швейцарської агенції розвитку і співробітництва // <http://news.uzhgorod.ua/novosti/print/?id=22024>

11. *Фрейзер А.* Цигани: Пер. з англ. – К.: Вид. дім “Всесвіт”, 2003. – С. 72.

12. Швейцарські благодійники хочуть допомогти закарпатській медицині // <http://zik.com.ua/ua/news/2005/12/28/28568>

Песчаный Олег. Цигани та Швейцарія

У статті в хронологічній послідовності розглянуті основні моменти відносин між циганами, як етнічним утворенням, і Швейцарією, як країною і суспільством. Дослідження показало, що в історії взаємовідносин між циганами і Швейцарією були світлі і темні сторінки. Не дивлячись на це, сьогодні обидва боки готові до продуктивної співпраці і знаходять взаємні точки дотику

Песчаный Олег. Цыгане и Швейцария

В статье в хронологической последовательности рассматриваются основные моменты отношений между цыганами, как этническим образованием и Швейцарией, как страной и обществом. Исследование показало, что история взаимоотношений цыган и Швейцарии не была простой. Несмотря на это, сегодня обе стороны ищут и находят точки для плодотворного взаимодействия.

Pieschanyi Oleh. The Romanies and Switzerland

The thesis examines the basic moments of relations between Romanies, as ethnic entity and Switzerland, as a state and society. Research shows that history of relationship between Romanies and Switzerland hasn't been simple. Nevertheless, today both sides search and find common points for fruitful co-operation.

ДО ПИТАННЯ ПРО ЛЕКСИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ СЕРВІТСЬКОГО ДІАЛЕКТУ МОВИ РОМІВ УКРАЇНИ

Питання збереження мов, мовного розмаїття надзвичайно актуальне з огляду на відомі припущення лінгвістів про можливість зникнення половини існуючих на планеті живих мов і діалектів вже до кінця XXI століття. Серед 47 тисяч ромів, етнічні групи *сервів* і *ловарів* найбільш поширені в Україні і перебувають у стані соціальної, економічної соціалізації, яка у свою чергу сприяє мовній асиміляції.

Як стверджують окремі дослідники, до України *серви* прийшли з території Сербії через Польщу, а *ловари* із Румунії. *Серви* по-народньому часто називають себе сербами. Великий юридичний словник онлайн подає визначення слова **серви** як: „(від лат. *servus*-раб) – у середньовічній Західній Європі категорія феодално-залежних селян, найбільше обмежених у правах: при переході із одної сеньйорії до другої, відчуженні земель, успадкуванні майна, свободі шлюбу та інше (сплачували особливі побори). До XVI ст. збереглись лише пережитки серважу”. [4] Можливо це визначення і проливає світло на походження назви (самоназви) “*серви*”.

Проте з історії також відомо, що у 1233 році був створений орден для прославлення Пресвятої Діви Марії аскетичними подвигами (*Ordo servorum beatae Mariae virginis*). Його члени називались сервіти, тобто слуги. Монастирі сервітів були поширені в Італії, Польщі, Угорщині і Франції. У 1239 році орден прийняв статут Августина і у 1255 році був затверджений папою Олександром IV. Орден був досить бідним і папа Мартин V надав йому привілеї бідняцького ордену. Орден проіснував близько чотирьох століть.

Ловарі (*ловаря*) – етнічна група сформувалась на території Австро-Угорщини. Їхній діалект близький до келдерарського проте, крім румунських запозичень, можна прослідкувати і значний вплив угорської мови. Уже в середині XIX століття *ловарі* в переважній більшості були міським населенням. [3]. Зафіксована у розмовнику П. Череповського сучасна лексика вказує також на значні запозичення із російської мови, зокрема:

Июль	–	Июлюши	прививки	–	прививки
Август	–	Августуши	минута	–	минута
Сентябрь	–	Сентяберуши	фамилия	–	фамилия
Октябрь	–	Октяберуши	кино	–	кино
Ноябрь	–	Нояберуши	школа	–	школа
Декабрь	–	Декаберуши	улица	–	улица [3]

Укладений у 2007 році при кафедрі перекладу і лінгвокраїнознавства факультету лінгвістики Білоцерківського національного аграрного університету О. Данілкиним короткий українсько-циганський словник (сервітський діалект) є важливим кроком як для фіксування сучасного стану лексики етнічної групи *сервів*, так і для вивчення мови.

Словник містить лексику сучасного періоду осілости циган, яка відмінна від лексики (кочової) вивченої і опублікованої професором О.П. Баранніковим у 30-х роках минулого століття. Обидва словники зафіксували характерні етнокультурні матриці свого періоду. Лексикографічна [1] робота дає цікавий матеріал для виявлення запозичень із слов'янських мов: польської, української, російської, а також з романських мов: румунської, молдавської.

Для розкриття лексичних особливостей мови *сервів* ми здійснили порівняння найуживаніших слів двох ромських діалектів сервітського і ловарського.

Контрастивний аналіз на (горизонтальному) [5] рівні лексики і граматики двох діалектів: сервітського і ловарського надає кращі можливості відображення особливостей сервітського діалекту.

Порівняльний аналіз лексичного складу двох ромських діалектів (сервітського і ловарського) вказує на істотні відмінності у високочастотній лексиці (розмовно-просторічна), [5] як: назви частин тіла людини, особові займенники, тощо, наприклад:

	Сервітський	Ловарський
обличчя	– <i>муй</i>	<i>якіа</i>
очі	– <i>якха</i>	<i>піке</i>
ніс	– <i>накх</i>	<i>муй</i>
вухо	– <i>канро</i>	<i>кан</i>

Для присвійних займенників характерне чередування голосних: (і-у) мій, моя, моє – *міро мірі міре* (сервітський) і – *муо, мури, мурой, муре* (ловарський).

Особові займенники також мають ознаки чередування приголосних:

Сервітський Ловарський

він	<i>йов</i>	<i>вов</i>
вона	<i>йой</i>	<i>вой</i>
вони	<i>йон,</i>	<i>йоне воне</i>

Фонетичні відмінності вказують, на нашу думку, на більшу близькість сервітського діалекту до слов'янських мов. Ловарський діалект зберігає характерне для хінді поєднання приголосних (*пх, ньж*):

Сервітський Ловарський

п'ять	<i>панч</i>	<i>паньж</i>
сестра	<i>пиен</i>	<i>пхен</i>

Лексичні запозичення з російської (та української) мають характерні для обох діалектів закінчення *-о, -е*: *бізнесмено, актьоро, фермеро, політико, архітекторе, художніке, секретаре*. Закінчення *-о* більш поширене у сервітському діалекті, закінчення *-е* у ловарському. Закінчення *-е* є характерним для румунської та молдавської мов, що можливо пояснюється їх (ромів-ловарів) тривалим проживанням серед цих народів до приходу в Україну.

Окрім запозичення з української наприклад: ресторан – *кірчіма* – лов. (укр. – корчма), лікарня – *шпита* – лов. (укр. – шпиталь), не мають характерних закінчень, що вказує на вищу ступінь асиміляції подібної лексики у мові. Досить імовірно, що ці слова були запозичені під час проживання ромів серед українського сільського населення.

Вплив української мови на циганську виявляється у м'якості вимови іменників і прикметників, словотворенні слів на основі циганської граматики. Зокрема у сервітському діалекті закінчення прикметників мають видозмінену слов'янську форму. Наприклад до корінної частини слова додається закінчення наступного типу *-но, -коско, -коске, -коскі*. Подібні закінчення були також присутні і в давньоукраїнській мові у XVI-XVII століттях. [6]

Грамматика зазначених вище діалектів також має відмінності. Для прикладу візьмемо дві фрази:

Ми замовляли столик на двох. Звучатиме:

по-ловарськи – *Амэ ашыадам мэсаля пэ дуї жээнэ.*

по-сервітськи – *Аме ашундьом пе дуї.*

Конкретизація виражена іменником *жене* (особи) у сервітському діалекті відсутня.

Сьогодні ми ідемо в кіно.

по-ловарськи – *Адъос аме жяс андо кіно.*

по-сервітськи – *Аме адъос джаса андо кіно.*

Для сервітського діалекту характерне ширше використання прямого порядку слів у реченні.

Повільний процес економічної інтеграції ромів в українське суспільство, на нашу думку, супроводжується прискореними численними лексичними запозиченнями з української та російської мов. При цьому українська та російська мови виступають також у ролі мов посередників у ланцюгу запозичень: англійська – українська (російська) – ромська: *супармаркета, програмісто, компютера, ліфто, кафе, коктейльо, відеокамера, бензіно, транспорто, телевізоро.*

Проведений співставний лексичний аналіз демонструє, що відносний відсоток відмінностей у складі високочастотної лексики обох діалектів не перевищує позначки 20. Мають місце граматичні відмінності, добре помітні на синтаксичному рівні. Дисперсне розселення ромів [2] в Україні сприяє окремішньому розвитку і закріпленню діалектів, їх відмінностей у лексиці і граматиці. Не зважаючи на вказані мовні відмінності, у практичному спілкуванні роми обох етнічних груп зазвичай добре розуміють одні інших.

Джерела та література:

1. *Данілкин О.В.* Короткий українсько-циганський словник (сервітський діалект). – 2007. – готується до видання у вид-ві «Емма».
2. *Зіневич Н.О.* Цигани в Україні: формування этносу і сучасний стан // Український історичний журнал. – 2001. – № 1.
3. *Череповський П.* Романо ворбитори (Руссо-цыганский разговорник). – 2006 (готується до друку Держкомітетом у справах національностей і релігій України).
4. Великий юридичний словник онлайн: <http://law-enc.net/word>
5. *Куконіна Н.А.* Зіставлення словника перекладу із словником оригіналу як перекладознавча проблема: Автореф. дис. канд. філол. наук 10.02.16 / Київськ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка – К., 2002. – 18 с.
6. *Данілкин О.В.* До питання розвитку сучасної ромської мови в Україні // Міжрегіональна науково-практична конференція «Європейська Освіта 21 століття – 2–3 червня 2006. – Біла Церква.

Семілетко В'ячеслав. До питання про лексичні особливості сервітського діалекту мови ромів України

У статті з метою виявлення лексичних особливостей мови сервів проведено аналіз найбільш вживаних слів сервітського і ловарського діалектів романі, а також лексичних запозичень зі слов'янських мов.

Семилетко Вячеслав. К вопросу о лексических особенностях сервитского диалекта языка ромов Украины

В статье с целью выявления лексических особенностей языка сервов проведен анализ наиболее употребляемых слов сервитского и ловарьского диалектов романи и лексических заимствований из славянских языков.

Semiletko Vyacheslav. On the issue of lexical characteristic features of Ukrainian Roma *serv* dialect

For the exposure of lexical features of serv language the article gives analysis of the most commonly used words of Roma serv and lovar dialect and lexical borrowings from Slavonic languages.

Марианна Смирнова-Сеславинская (Москва, Россия)

КУЛЬТУРНАЯ МАТРИЦА ПРОТОРОМОВ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ РОМСКОЙ ЭТНИЧЕСКОЙ СУБКУЛЬТУРЫ и проблемы социализации цыган в России

Цыгане-*рома́* являются заметным этническим меньшинством, с XIV – XV ст. они расселены в странах Европы, и в Америке – с периода ее колонизации европейцами. На Балканах в некоторых областях плотность ромского населения настолько велика, что они составляют значительный процент в основном населении ряда стран (Болгария, Румыния, Сербия), а в отдельных районах Словакии – абсолютное большинство населения. Сложившаяся в странах Европы традиционная экономическая интеграция цыганских групп в макро-общество – результат процессов этно-социальной стратификации, при которой веками сохранялась социальная герметичность цыганских общин.

Бурные процессы экономического развития стран в послевоенный период, сопровождавшиеся перестройкой социальных отношений, привели к кризису цыганской субкультуры как в хозяйственной так и в социальной сфере. Недостаточная интеграция цыганского меньшинства в общества национальных государств, с одной стороны вызывает процессы маргинализации в самой цыганской среде, а с другой стороны – тормозит создание структуры общества, соответствующего уровню индустриальных и постиндустриальных держав. Не является исключением и Россия, где кризис традиционных способов хозяйствования и социального устройства в цыганских группах приводит в последние годы к утрате здоровых национальных традиций и развитию криминальных явлений в этнической среде.

Для решения этой проблемы в последние десятилетия в ряде стран Европы, при активном участии цыганских общественных организаций и государственных структур, были созданы программы социализации цыганского населения, важнейшую часть которых составляют образовательные. Необходимость создания такой программы давно назрела и в России. Между тем теоретическая основа государственной национальной политики, в

частности, превалирование территориально-административного подхода в ущерб национально-культурному и этнокультурному подходам, входят в противоречие с насущными потребностями социального развития этнических меньшинств. Одна из существенных причин этого кроется, как представляется, в недостаточности знаний из сферы гуманитарно-культурологического комплекса у представителей управленческих звеньев различных уровней.

На встречах и конференциях, посвященных проблемам цыганского меньшинства в России, постоянно звучит один и тот же вопрос: почему цыгане для решения своих социальных проблем не могут использовать существующее российское законодательство и почему для их полноценной интеграции требуется специальная программа?

Ответ на этот вопрос лежит в области антропологии, и искать его следует с помощью анализа матрицы культуры ромов и особенностей функционирования социально-экономического механизма цыган в макро-обществе. Комплексное междисциплинарное исследование индийского периода развития проторомской общности и основ культуры цыган [Смирнова-Сеславинская, Цветков] позволяет достаточно определенно обрисовать культурную матрицу и принципы работы указанного механизма.

Истоки проторомской общности

Результаты антропологических и культурологических исследований указывают на то, что в генетическом отношении индийские предки цыган явились результатом этно-генетических контактов местных племен доарийского происхождения под названием **дом [dom]** и арийских групп. Из трех волн арьев, переселившихся на индийский субконтинент в разные эпохи, (от начала II тыс. до н.э. до V – VII вв. н.э.), особую роль в формировании проторомов сыграли иранские скифы, или саки/шаки. Они столетиями с последних веков до н.э. проникали на племенные территории общности **дом** в долине Инда (современный Пакистан).

Собственно племена, носившие название *дом*, изначально представляли собой группы *адиваси* («первопоселенцев»), как арьи называли автохтонов. Их происхождение связывается с аустроазиатами, появившимися в Северо-Восточных областях Индии в V тыс. до н.э., в районе современного Ассама, и в течение нескольких тысячелетий продвигавшимися в западном направлении вдоль южных отрогов Гималаев. Самые западные ветви аустроазиатов, *мэнда* (или *кол*) достигли территорий долины Инда. Общность, называвшая себя *дом/дбмба*, двигалась в составе этих племен, о чем говорит расселение домов вдоль всего пути движения аустроазиатов,

от Ассама до пригималайских областей современных Объединенных провинций (Уттар Прадеш) и далее к Северному Пенджабу и Кашмиру.

Как показывают источники, племена прииндских домов в период древности (приблизительно в VIII – VI вв. до н.э.) оказались в составе союза племен *шáлва* (*Candravetti*, II.4.103; *Przyluski*, 3; *Kashika*, IV.1.173). Многочисленные упоминания о прииндских домах, или домба, в форме *одомбáра* или *удумбáра*¹, встречаются в древнеиндийских источниках (брахманах, пуранах, самхитах, эпосе Махабхарата, трактате «Ганapati» Панини и др.), а также в «Естественной истории» Плиния Старшего.

В V–IV вв. до н.э. были известны две территории домов в бассейне реки Инд, одна – на Верхнем Инде, в области небольшой реки *Удумбарáвати*, притока современного Беаса (Северный Пенджаб), другая – в районе Нижнего Инда (Дельта Инда, полуостров Кач и прибрежная зона). Этот период *дом/домба* представляли собой независимые племенные объединения достаточно высокого уровня развития. Так, Панини упоминает Одомбара как *раджáнья*, то есть независимые племена, генерирующие правителей кшатрийского уровня («царские роды») из своей среды. Северная (пенджабская) Удумбара до того, как влилась в объединение родственного ей племени *мáдра* (примерно I век н.э.), достигла высокого уровня развития государственности и чеканила собственные серебряные монеты. Эти монеты в XIX ст. были обнаружены при раскопках в старом Патханкоте, бывшей столице Удумбары, и по всей долине Кангра (*Archæological survey...*; 115–116). Что касается родственных им племен домов в центральных частях пригималайской зоны, (совр. Уттар Прадеш), то там они были известны как древние хозяева этого района. Остатки многочисленных крепостей и фортов домов встречаются по всей области Горакхпур, и до сих пор там еще рассказывают о падении последних Домов – правителей северного берега бассейна Ганги.

Социально-экономическое развитие домов долины Инда в древности и средневековье

Единое государство Индия еще очень молодо (с 1950 г.). Вплоть до начала английского господства Индии как единого целого вообще не существовало, это был ряд региональных государств, периодически объединяемых в более или менее крупные и нестабильные империи. Уже в

¹ **O-domba-ra** – санскритизированный вариант названия **o-domba**, где **o** – инструментальная частица типа артикля (как в романском), **dom/domba** – название племени, а **ra** – постфикс, придаваемый именам в санскрите, по-видимому имеющий институциональное значение.

эпоху поздней древности начала складываться региональная специализация различных областей индийского субконтинента, которая была органически связана с экологией конкретных районов и областей и устанавливавшимся между ними хозяйственными и торговыми связями. Через район Северной Удумбары проходил важнейший торговый путь, связывавший города Джамно-Гангской долины с Кашмиром. Там в предгорьях были расселены скотоводческие племена, а в городах развивалось ткацкое производство, и так называемые *кодумбарские* сукна и шерстяные изделия, были известны, по крайней мере, с V ст. до н.э. во многих государствах Индии. В Патханкоте до сих пор находится центр производства и торговли знаменитыми кашмирскими шерстяными шалими. Мы не располагаем подробными сведениями по поводу Южной Удумбары, но известно, что она находилась в области (Синд и Кач), которую запрещалось посещать арьям во избежание осквернения, так как там жили племена «низкие и недостойные» (*Чамтерджи*; 74-75). Слово «арий» в тот период уже несло социальные значения, а не этнические. Соответственно не арьями считались народы, не исполнявшие предписываемые брахманами ритуалы и не соблюдавшие ограничения, принятые в кастовом обществе. В то же время генетически эти народы могли быть родственны индоарьям. Так, области Нижнего Инда в этот период захватывались сакскими князьками, которые правили там под названием сатрапов (кшатрапов). Такое положение сохранялось в Нижнем Инде и в эпоху Гуптов (IV-VI вв. н.э.), и позже.

Что касается Панджаба, то источники показывают, что он был рано колонизирован арьями, но арийские племена концентрировались в основном в его восточной части, откуда они начали движение в двуречье Джамны и Ганги примерно в VI в. до н.э. Именно там возникла колыбель брахманской культуры, и отсюда стали распространяться принципы кастового устройства общества. Прииндская же область долгое время оставалась зоной племенной, и кастовая система в своем классическом виде там так и не сформировалась, за исключением районов Восточного Панджаба и зон крупных городов в Синде. Сохранению племенных традиций способствовала постоянная инфрузия в этот район иранских племен и других кочевых народов. Кушаны, эфталиты, или белые гунны, саки – все они усиливали племенной элемент в культуре народов долины Инда и архаизацию социальных отношений. Кроме культурного влияния, большое значение имела и этногенетическая метисация, которая быстрее происходит между племенами со сходным хозяйственно-культурным типом. Хотя племена домов были с древности достаточно широко расселены в долине Инда, их численность

там была несравнима с численностью домов пригималайской зоны. Поэтому дома долины Инда со временем вошли в состав более крупных племен. Так, в наше время, в составе племен джатов, пуштунов, белуджи–мы встречаем названия крупнейших подразделений: Домки, Джомбки, Домба и проч. Вместе с тем, белуджипереселились в район Нижнего Инда достаточно поздно, в X – XI ст. н.э., а племена саков влияли на формирование местного культурно-антропологического типа на протяжении многих столетий. Особенно их влияние усилилось с V – VI ст. н.э., то есть с периода продвижения в Раджпутану и Гуджарат джато-гурджаро-раджпутской общности. Исследования в области физической и культурной антропологии показывают, что именно эта группа племен на последнем этапе повлияла как на антропологический тип, так и на формирование культурной матрицы предков ромов [Bhalla; Смирнова-Сеславинская, Цветков].

Хозяйственно-культурный тип (ХКТ) ромов²

Ромы Европы представляют собой этническую общность племенного типа. Она разделена на ряд этнических групп, собственно ромских племен, каждое из которых состоит из большего или меньшего количества подразделений, разделяющихся на патронимии. Каждая патронимия восходит к одному предку по мужской линии; у наиболее ортодоксальных групп глубина родовой памяти составляет, как правило, 10 поколений, благодаря чему в структуроосознаваемого родства оказываются включены примерно до 600-700 живых и умерших человек. Патронимии экзогамны (то есть берут и дают невест вне границ своей общности), в то время как этнические цыганские группы эндогамны, и браки совершаются предпочтительно внутри них. Основной локальной единицей у ромов традиционно являлся **табор**, основу которого составляла расширенная патриархальная семья, состоявшая из одной или нескольких возрастных пар с взрослыми женатыми сыновьями и их семьями. К ним могли присоединяться и семьи, принадлежащие к другим патронимиям, но, как правило, они все-таки также состояли в отношениях родства, пусть и неблизкого или свойства.

Проведенный нами лингво-культурологический и социологический анализ различных аспектов культуры цыган дает основание утверждать, что в основе хозяйственно-культурного типа (ХКТ) и мобильного уклада ромов лежит пережиточный уклад скотоводческих племен [Смирнова-Сеславинская, Цветков]. При этом под скотоводческим хозяйством здесь

² Для наиболее полной характеристики хозяйственно-культурного типа цыган мы опираемся на культурные реалии тех групп ромов, где язык, традиционные нормы и ценности, а также глубина родовой памяти сохранились в наибольшем объеме.

понимается нечто другое, чем уклад крупных скотоводческих племен с централизованным управлением в форме единого вождя, типа скотоводства монголов, казахов или белуджей. Истоки мобильного уклада ромов генетически связаны с так называемой «оседлостью раннего типа» с неразделенным земледельческо-скотоводческим хозяйством. Такую «оседлость» следует понимать как передвижение по гораздо меньшему ареалу, чем при присваивающем хозяйстве [Калиновская, Марков, 239]; при такой «полуоседлости» нельзя говорить и о постоянном жилище. В зависимости от экологических условий хозяйство мобильных групп развивалось как скотоводческое или земледельческое и отдельные независимые родовые группы веками передвигались в границах собственных ареалов, осознаваемых как родовые территории. Известно в этой связи, что в прииндской экологической зоне и части земель к востоку от нее развивались почти исключительно скотоводческие традиции, и что формировавшиеся там племена имели эгалитарное социальное устройство.

Эколого-географические условия расселения предков ромов в Индии способствовали не только разведению рогатого скота и лошадей, но и развитию торгово-транспортных услуг, что часто сопровождает деятельность скотоводческих племен. Так, Северная Удумбарана находилась на важнейшем торговом пути, а региональная хозяйственная специализация Гуджарата и Западного Раджастана традиционно была связана с транснациональной торговлей. Очевидно, уклад ромских групп в Европе следует рассматривать как модификацию этого архаического мобильного уклада и хозяйственной специализации их предков в условиях существования внутри цивилизации иного типа. Способ передвижения ромов по территориям национальных государств и распределение ареалов миграций между патронимиями происходило в соответствии с племенным структурированием: во-первых, миграции цыган были связаны со строго определенным ареалом; во-вторых, миграционная территория была источником их существования и местом хозяйствования (сбыта ремесленной продукции, гадания, барышничества и проч.); в-третьих, миграционные территории распределялись в строгом соответствии с родо-племенным делением, так как каждый ареал мог «прокормить» строго определенное количество цыганских семей; это показывает, что племенное деление у цыган сохраняло большое функциональное значение, являясь способом социальной организации и хозяйственного контроля территории, что характерно для архаических мобильных общин.

Сохранявшиеся до последнего времени принципы дуально-родовой организации у некоторых территориальных подразделений цыган следует

связывать со стремлением сохранения границ родов (племен) в целях контроля традиционной родовой территории и/или сферы экономической деятельности. Так, анализируя миграции *русских цыган-барышников*, И.М. Андроникова показала, что территория двух-трех областей могла «прокормить» одну большую патронимию (350 – 400 чел.), и что границы этой «хозяйственной» территории строго охранялись от экономической экспансии представителей других патронимий (Андроникова, 588). Патронимия устанавливала брачные отношения с другой такой же группой барышников, мигрировавшей по ареалу соседней области.

Тот же механизм территориального деления, но с дуально-экзогамной организацией, ограниченной рамками одного эндогамного рода, сохраняется в наше время в условиях больших городов у *ловаря-чокещи*, что надо связывать с экономическими причинами [Цветков]. Принципы традиционного территориально-родового деления у цыган, таким образом, изначально связаны с условиями традиционного хозяйствования. Это говорит о **сохранявшейся** до последнего времени **традиционной хозяйственно-культурной матрицы ромов**.

Восприятие закрепленной за родом территории как традиционной территории рода и сохранявшиеся родовое структурирование и социальные взаимоотношения, очевидно, являлись условием сохранения идентичности у цыган на протяжении веков. Матрица традиционной социальной организации как модель цыганского социума воспроизводилась из поколения в поколение. Осуществление модели социума требует воспроизведения действующих в нем моделей социального поведения, которые позволяют участникам реализовывать свою этническую идентичность. Именно воплощение социальной модели, связанной с реализацией этнической модели хозяйствования, и в ее рамках – этнического поведения, осознаваемого как высшая ценность – *романипэ*³ – объясняло упорное стремление ромских групп к передвижению даже в тех случаях, когда с помощью официальных законов их стремились сделать оседлыми.

Исследователи культуры выводят такие закономерности развития хозяйства кочевых народов, как **экстенсивность** и **застойность**. Экстенсивность означает, что развитие хозяйства связывается не с усложнением технологий производства, а с освоением все большей территории, то есть области его приложения. Исследователи номадизма К. Калиновская и

³ **Романипэ** – дословно “цыганство”, от слова **ром** “цыган”, комплекс ценностей и норм поведения у цыган, исполнение которого позволяет идентифицировать себя как носителя цыганской культуры

Г. Марков пишет: «Вследствие своей специфики экстенсивное скотоводческое хозяйство имело довольно примитивную производственную базу. Технологические приемы ведения хозяйства, орудия производства, качественный состав стад отличались застойностью, и практически мало совершенствовались. Все это объясняет, почему разделение труда в среденomadов не получило большого развития, оставаясь веками на низком уровне» [*Калиновская, Марков, 184*]. Мы наблюдаем такие же особенности в традиционном способе хозяйствования у ромов. Это – экстенсивность освоения «среды обитания», с той разницей, что средой обитания у ромов является социально-экономическое пространство национальных государств. Принципы действия экстенсивного механизма экономики отражены в работе М. Хюбшмановой о занятиях ромов Словакии. Так, преумножавшиеся цыганские семьи цыган-кузнецов распространялись географически в результате отселения сегментов патронимий в деревни, где кузнецов не было. При насыщении рынка этой услугой («кризисе перепроизводства») семьи, которые не смогли прокормить себя кузнечным делом, стали переходить на другие занятия: в первую очередь на музыкальное исполнительство [*Хюбшманова, 286*].

Застойность такой экономической модели выражается в неизменности традиционных приемов производства, а главное – в **неизменности технологии решения периодически возникающей проблемы выживания**. Иначе говоря, **не меняется хозяйственная матрица**. Так, при изменении внешнего конъюнктурного спроса на товары и услуги, предлагаемые цыганами, меняется тип товара или профиль предлагаемых ими услуг, но не происходит переход к технологически более сложному типу работ, причем под технологичностью здесь понимается не только овладение новыми технологиями производства, но и возможность выстраивания сложных бизнес-схем.

Упрощенной технологической модели экономики соответствует модель семейной социализации, в рамках которой специализированная профессиональная подготовка может существовать в очень ограниченном диапазоне (например, семейное обучение работе с металлом у *кэлдэрарей*, где используются традиционные приемы обработки металла). Такая модель является одной из причин прекращения посещения школы детьми в период созревания в большинстве традиционных цыганских семей.

Этническая идентичность и социальные статусы

В то же время «недополучение» среднего образования связано не только с традиционной экстенсивностью экономики ромов. В период взросления подросток особенно стремится соответствовать этническим ценностям

представлениям, генерированным собственной культурой и занять как можно более высокое место в этнической социальной иерархии. Особенности иерархии, в свою очередь, определяются спецификой социальной организации. Выделим две важные черты социальной организации, которые связаны с хозяйственно-культурных типов ромов. Во-первых, это **сегментарность**, то есть пространственная и социальная разобщенность отдельных патронимий, их расселение «гнездами» по территории национального государства. Во-вторых, с сегментарностью связаны **эгалитарные** установки ромской культуры, что проявляется во взаимном **равенстве** членов цыганского общества, патронимий и отдельных семей, друг перед другом. Этническая правовая система цыган предполагает равный принцип применения норм обычного права ко всем членам цыганской общины, вне зависимости от их социального статуса. В цыганской традиции нет единого предводителя. Появление цыганских «князей», или «королей», о которых можно прочесть в первую очередь, в западной литературе, является результатом «коллективного общественного договора» между цыганской общиной и государственной администрацией. Существование такого представителя, «старосты», или «бургомистра», было изначально связано с организацией сбора налогов и разрешением проблемных ситуаций с местными властями. Для этого из числа уважаемых и опытных цыган выбирался человек, который пользовался доверием цыган и обладал необходимыми качествами для общения с не-цыганами. Де-факто роль представителя интересов администрации делегировалась главе одной из цыганских патронимий, или, возможно, «деловому лидеру» общины. Искусственность этой конструкции для самой цыганской культуры состоит в том, что главы патронимий традиционно являются *взаимно равноправными*, в то время как возведение одного из них в должность «бургомистра», «старосты» и проч. нарушает традицию эгалитарности.

Принцип эгалитарности не исключает принципа **иерархичности** по полу и возрасту. Самый высокий социальный статус в цыганской общине может получить только взрослый мужчина. В традиционной культуре социально полноценным ее членом является женатый и экономически независимый человек. Женившийся сын не считается до конца социально зрелым, пока у него не родится 1-2, а то и 3 ребенка. Только через несколько лет после женитьбы он может отделиться от семьи отца. Рост социального статуса происходит с ростом количества независимых членов семьи: младших родственников, невесток и детей, а также с развитием деловой активности главы семьи. Такое понимание социального статуса в патриархальном об-

ществе наглядно иллюстрирует семантика слова *ром* [*rom*] (*ромск.* цыган, муж, мужчина). Социальный смысл этого слова выражается в том, что так называют взрослого мужчину, социально состоявшегося, имеющего семью. Неженатого молодого мужчину называют *чаву* [*uhavo*] (неженатый парень, мальчик), этимология которого связано с *индоар. цава/чава* [*hava/zava*] («детеныш человека или животного»). Тольков отношении женатого человека можно сказать *пативалу манэш, пативалу ром*.

Дословно *пативало мануш* – это и «уважаемый» другими человек, и человек, «уважительный» к другим, носитель этнических норм и традиций, глава семьи, обладающий социально значимыми качествами: умением материально обеспечить членов своего клана, разрешать конфликты, возникающие между другими равными ему членами цыганского общества, а также цыганами и нецыганами. Он является самостоятельным и независимым главой собственного хозяйства, экономической единицы цыганской общины.

Власть старшего главы семьи – и социальная, и экономическая – безусловнораспространялась на более младших членов семейного коллектива. Но это власть, которую предоставляет патриархальное устройство, не распространялась на членов другого рода. Таким образом, **эгалитарность** следует понимать как **равенство между собой отдельных глав родов**, которые являются представителями родов как наиболее статусные члены в племенной поло-возрастной иерархии. Наиболее уважаемых и опытных цыган приглашают в качестве судей для проведения цыганского суда. Это наиболее почетная миссия для мужчины, так как судьям доверяют выносить окончательное решение. Другие мужчины участвуют в процедуре суда в качестве «наблюдателей».

Есть еще один тип главенства – так называемое «деловое лидерство». Деловой лидер организывает работу в ремесленных *кумпаньях*⁴ у цыган-*кэлдэра*, или раньше у русских цыган он договаривался с крестьянином о вспашке огорода при проведении сезонных работ. Как правило, организатором становится человек «удачливый», к которому работа сама идет в руки, то есть, прежде всего, умеющий найти клиента и договориться о хорошей оплате.

Деловой лидер (*вайда*⁵) имел преимущество в оплате и при распределении работы. Хотя лидерство вайды ограничено экономической областью

⁴ **Кумпанья** (*кэлд.*) – профессиональная группа, ремесленная артель.

⁵ Это название распространено в странах Восточной Европы, а в России для делового лидера не было специального названия.

(если это относительно молодой человек) оно, несомненно, влияет на социальный статус человека. Прежде всего, удачливый *вайда* может хорошо обеспечить свою семью и повысить социальный статус рода, в результате чего семья может рассчитывать на большие возможности в выборе невест и женихов для своих детей, а значит, и в выгодном выборе сваяков, с которыми также может вступать в партнерские экономические отношения. Представителями конкретной этнической группы цыган всегда осознаются существующие социальные различия между патронимиями. Эти различия связаны с большими или меньшими экономическими возможностями патронимий, соответственно которыми они выстраиваются в иерархическом порядке [Цветков]. В зависимости от объективных и субъективных условий экономической жизни та или иная патронимия может с течением времени опускаться ниже или подниматься выше по иерархической лестнице.

Если глава патронимии еще не старый человек, то он может сам быть экономическим лидером, объединяя членов как своей семьи, так и других семей. Если он человек пожилой, то экономическое лидерство может принадлежать одному из его сыновей, иногда – взрослому внуку. Собственно, если в семье есть *вайда* (дед, отец или сын), то это повышает статус всех ее членов, и самого главы семьи: большие экономические возможности позволяют на более высоком уровне оказывать *патъв* членам других родов. **Патив** – один из основных концептов культуры ромов, и один из путей реализации тех принципов поведения мужчины, которые делают его уважаемым человеком. В общем реализация статусных качеств мужчины, настоящего цыгана (*рóма*), того, кого можно назвать *пативало мануш*, происходит несколькими путями.

1) Через осуществление принципа реализации социального статуса, который весьма неточно передается русскими словами «гостеприимство», или «уважение». Совершенно очевидно, что оказывать гостеприимство может только человек, обладающий реальными экономическими возможностями как хозяин. Гостеприимство, осуществляемое на собственной территории, является одновременно демонстрацией материальных возможностей и хозяйской власти главы семьи, но в то же время это и демонстрация уважения к гостю как равностатусному члену общины. Это содержание определяет двойственный смысл слова *пативало* (“уважаемый” и “уважительный”) и полностью передает содержание слова *патив*. Иллюстрацией такого емкого смыслового наполнения этой социальной лексики является одна из старых цыганских языковых идиом “*тэ кэрэл патив*”, дословно означающая “сделать праздничный стол для кого-либо”, и в то же время “оказать уважение кому-либо”.

2) В условиях сегментарности общества и существующих принципов эгалитарности, способом выработки совместных решений по значимым вопросам (разрешение конфликтов или разработка плана совместных действий) являются **мужские собрания**, или сходки. Эти собрания обладают важнейшим социальным смыслом, являясь не только способом разрешения социально значимых проблем, но и представляя собой так называемые *форумы*, где социально полноценные члены общества, представленные в основном мужской его частью, могут полностью реализовать свои значимые качества: рассудительность, бесстрашие, ум, нравственность, умение разрешать конфликты. Более специализированной формой таких сходов стали так называемые **цыганские суды** (*кэлд., лов. kris, халад. ром. sendo*). Важной особенностью, как собраний общего типа, так и судов является их **согласительность**, то есть доведение до консенсуса, когда с решением будут согласны все присутствующие.

3) Такое важнейшее качество, как “маскулинность”, или мужественность, может получать различное наполнение и по-разному осознаваться мужской или женской частью общества. Общение с женщинами – членами своей семьи так, как оно происходит реально, в домашней обстановке, может исказить публичный имидж мужчины. С другой стороны, некоторые способы публичного общения, принятого между мужчинами, как считается, могут оскорбить женщину. Так ромá сейчас осознают традицию, по которой на общих публичных собраниях (сходах или праздниках) женщины и мужчины держатся отдельно. Хотя у цыган не существует такой строгой изоляции женщин, как у некоторых других народов, тем не менее, присутствует выраженная отстраненность в публичном общении между мужчинами и женщинами. Она имеет под собой и другую причину: подозрение в покушении на честь чей-то жены или сестры наносит оскорбление ее мужу или отцу. Поэтому принятые правила публичного поведения не позволят постороннему мужчине без необходимости обращаться к чужой родственнице.

Как представляется, публичная отстраненность мужчин от женщин, сохраняющаяся в ряде современных традиционных культур Востока, (у иудеев, арабов и др.), связана с древнейшим архетипом, восходящим к организации родовой общины, при которой мужская и женская часть племени формировали две ее секции, каждая со своей культурой и нормами поведения, нередко – со своими особенностями языка. В таком обществе общение мужчин и женщин происходило по определенной парадигме, с соблюдением ряда строгих ограничений. Связь правил публичного общения у цыган и других народов с этим архаичным слоем культуры, по нашему

мнению, выражается в том, что соблюдение традиционных норм публичного общения между мужчинами и женщинами особенно проявляется во время традиционных массовых собраний и праздников.

4) Отсутствие строгой изоляции женщин у цыган – с одной стороны, и крайняя зависимость публичного имиджа мужчины от их поведения – с другой, делает строгость поведения женщин, как в семье, так и публично, важнейшим принципом их воспитания. Понятие *namiv* по отношению к женщине означает, прежде всего, сохранение чести семьи.

Взаимная идентификация незнакомых цыган, в том числе, принадлежащих к разным этническим цыганским группам, происходит, во-первых, с помощью серии тестовых вопросов (к какой группе принадлежит говорящий, к какой патронимии, к какой семье). Выяснив это, собеседник определяет степень своего родства к говорящему (если оно есть) и, соответственно этому, свое отношение к нему. Но родиться среди цыган – это значит не только быть цыганом по крови. Поэтому, во-вторых, для того, чтобы быть полноценным членом общества, ромом, нужно обладать рядом социальных качеств, прежде всего, быть носителем ценностей и норм, которые составляют ядро цыганской культуры (*романишэ*). Важнейшим признаком принадлежности к цыганскому обществу является и владение родным языком.

Происхождение культурной матрицы ромов

Такая культурная матрица имеет аналогии в социальном устройстве некоторых народов, расселенных в областях формирования индийских предков цыган. Поражают своей близостью к принципам социальной организации цыган особенности социальной организации пуштунов. Крупнейший антрополог XX века Фредрик Барт так кратко описывает принципы социальной идентичности пуштунов: патрилинейное происхождение, принадлежность к правоверной исламской вере; соблюдение пуштунских обычаев: владение языком пушту и соблюдение строгого кода поведения, что иллюстрирует поговорка: “Пуштун – это тот, кто поступает по-пуштунски, а не (просто) говорит по-пуштунски” [Барт, 144-145]. Основные ценности и нормы культуры, присутствующие в ментальности и поведении настоящего пуштуна, называются **пуштунвали**.

Ясно, что такие универсальные архетипы культуры, которые лежат в основании этнической идентичности, характерны для всех народов. Они включают принадлежность к родственному линиджу (при этом патронимическая система родства – самая распространенная в мире), владение родным языком и владение всеми элементами культуры, определяющими

нормативность поведения. Поэтому обратимся к основным установкам пуштунской культуры “Лежащие в... основе [пуштунской культуры – *авт.*] ценностные ориентации подчеркивают мужскую автономность вместе с равенством и агрессивностью, выражающимися в синдроме, который может быть резюмирован посредством понятия “честь” (*иззát*)... Проведенный ниже анализ процессов поддержания сохранности границ [этнической идентичности – *авт.*] в разных частях пуштунской территории требует понимания трех институтов, в которых преобладают три обширные сферы деятельности. Это *милмастия* – гостеприимство и достойное пользование материальными благами, *джирга* – совет и достойное поведение в общественных делах и *пруда́х* – изоляция и достойная организация домашнего быта” [Барт, 145-146].

Слово *афг. милма́стия* (ж.р.) означает: 1) приглашение; 2) прием, банкет; и происходит от родственного слова *милма́* (м.р.), что означает «гость», «посетитель». Семантика слова *патив* восходит к индоарийскому слову, обозначающему главу рода и домохозяйства, *милмастия* наоборот, восходит к слову, обозначающего пришедшего в дом. Но у того и другого слова есть общий смысл: «банкет, угощение». Таким образом, гостеприимство, то есть уважительность по отношению к членам своей и чужой общины выражается через организацию угощения.

Регулярная организация угощения, как акт, направленный на поддержание социального статуса, характерна для традиционных культур коллективистского общинного типа в разных концах мира: у индейцев Северной Америки (так называемый *потлач*), у кафиров (Кашмир) и т. д. Две другие социальные установки – организация мужских форумов и отстраненность женщин от мужского быта – практически идентичны у ромов и пуштунов, но при желании их также можно трактовать как культурные универсалии, распространенные в патриархальных культурах.

В свете изложенного, возникает вопрос: является ли близость культур ромов и пуштунов типологическим родством, или же она отражает родство генетическое? Ведь и ромы и пуштуны формировались в одной и той же смежных географической зоне, под культурными генетическим влиянием скифо-сакского субстрата. Если гостеприимство, и пережиточные социальные традиции, связанные с разделением полов, могут трактоваться как типологическое сходство, то такие свойства культур цыган и пуштунов, как клановая сегментарность и эгалитарность, выражающиеся в социальном равноправии родов, видимо, говорят о культурном родстве. Так, очень похожие характеристики культуры мы встречаем у близких соседей

пуштунов – кохистанцев, сформировавшихся как народ в том же регионе. Традиция организации угодения как поднимающего общественный статус действия – основа социальной жизни других соседей пуштунов, кафиров. Близкие к пуштунским характеристики определяют социальную культуру раджпутов, в основе которой лежат клановые сегменты [Успенская, 41]. В то же время социальная система у белуджей переселившихся в X – XI ст. из более западных областей, живущих в смежных экологических зонах и имеющих сходные с пуштунами занятия, имеет существенные отличия.

Кафиры – потомки арьев «первой волны», а пуштуны – потомки «последней волны» арьев, скифо-саков. По результатам культурно-антропологических исследований, формирование пуштунов, раджпутов и кохистанцев связано с общим этногенетическим этнокультурным компонентом: эфталиты, и, особенно, сако-тохары сыграли важную роль в этногенезе пуштунов и индо-арийских народов Западного Пакистана, а также в формировании этнических элементов, из которых сложились современные гуджаратский и раджастанский народы [Ганковский, 95-96].

Обращает на себя внимание тот факт, что пуштуны и западные раджпуты формировались в той же области, в которой пребывали предки цыган, по крайней мере, несколько веков перед своим переселением на запад, а также то, что в этногенезе всех трех групп большую роль сыграли скифосаки с их скотоводческими традициями и другие древние прииндские племена. Традиционные занятия пуштунов – скотоводство, торговля скотом, перевозка товаров и грузов, в городах – ремесла; плужное земледелие для них – относительно новое занятие. Средний и Нижний Инд, Западный Раджастхан и Гуджарат – традиционно “торговые” области, с которыми связаны прииндские территории домов. Все эти факты выявляют общие корни в культуре цыган и пуштунов, а также других родственных народов прииндской зоны.

И, наконец, хочется обратить внимание на одну характерную традиционную норму социальной жизни ромов: никогда один цыган не станет работать по найму на цыгана из другой семьи, так как это неизмеримо понизит престиж его самого и его рода в глазах других соплеменников, поскольку принцип эгалитарности в этом случае окажется нарушен. Кроме того, это будет означать, что его семья, которая не может организовать собственное дело, социально несостоятельна. Эта норма полностью соответствует такой же норме у пуштунов: ни один пуштун никогда не пойдет работать по найму в хозяйство другого пуштуна. В экологически неблагоприятных районах, где природные условия не позволяют достичь доста-

точного уровня благоденствия (как правило, на границах распространения пуштунских племен), пуштуны могут скорее пойти на смену этнокультурной идентичности, войдя в состав племен белуджи, так как в этом случае их социальный статус пострадает гораздо меньше [Барм, 150-153].

Существовавшие этно-культурные различия между ромами и пуштунами, несомненно, были значительно усилены за счет многовекового пребывания тех других в зоне влияния двух разных цивилизаций, арабо-мусульманской и европейско-христианской. При этом, несмотря на большую свободу, которой пользуются ромские женщины, эта свобода в основном распространяется на деловую сторону жизни, так как связана с экономическими условиями существования ромских общин.

К проблеме «кастового» и «этнического» в культуре цыган

Иногда высказываются предположения, что групповая специализация цыган на определенных занятиях (кузнечество и работа с металлом, плетение корзин, музыкальное исполнительство и проч.) является продолжением специализации кастовых групп Индии. М. Хюбшманова считала, что механизм распространения и смены занятий у ромов говорит о них как об этнической джати (касте этнического происхождения) [Хюбшманова, 278-279]. В то же время представляется, что подобный механизм является культурной универсалией, архетипом социально-экономического структурирования, характерным для всех доиндустриальных полиэтничных обществ. Его следствием является этно-социальная стратификация населения в национальных обществах и экономическая интеграция этнических меньшинств, при сохранении их большей или меньшей социальной герметичности (классическое *кастовое* структурирование является частным, специфическим случаем этно-социальной стратификации, и не существовало в области расселения предков цыган в период их переселения из Индии).

Профессиональная специализация и уровень интеграции разных этнических групп в макро-общество зависят от их культурных традиций и специфики социальной культуры. Так, общеизвестно, что с эпохи средневековья евреи в Европе были финансистами, ростовщиками и ювелирами, портными и музыкантами. В наши дни корейцы-иммигранты занимаются продажей национальных блюд на рынках, и т.д.

Анализ структуры исконных занятий ромов и их предков говорит в пользу их племенного происхождения. Существует ряд так называемых **первичных профессий**, которые становятся специализированным занятием

для некоторых родов племени. К этим занятиям относятся: кузнечество, плетение изделий из луба и веток, плотницкое дело, гадание, исполнение музыки и танцев. Эти типичные виды первичной профессиональной специализации отмечаются в разных племенах мира при сохранении основного занятия племен (скотоводства или же земледелия) у основной части родовых подразделений.

Представляется, что, еще сохраняя скотоводческий хозяйственный тип, предки цыган уже в период расселения в зоне долины Инда занимались торговлей, а отдельные их патронимии специализировались на вышеуказанных занятиях. В результате депортации и переселения на границы Византии предки ромов лишились исконных пастбищных земель. Поэтому при постепенной деградации скотоводства (и в прииндской зоне, и в районе современного Ирака – преимущественно разведение буйволости лошадей), они массово переходили на вторичные занятия, прежде всего на торговлю, и, в зависимости от конъюнктуры спроса, на другие виды деятельности. Вплоть до настоящего времени ромы сохранили архаический социально-экономический механизм, принцип которого основан на пространственном распространении племени за счет “отпочковывающихся” родовых подразделений. Но вместо экологических зон и пастбищ они осваивают пространства социально-географические. Низкая технологичность деятельности и социальная организация, основанная на системе родства, предполагающие семейную социализацию детей, делают цыган экономически неконкурентоспособными в условиях индустриального и постиндустриального общества. Требуется изменение положения цыганских общин, которое стало результатом этно-социальной стратификации, в процессе которой менее конкурентоспособные этнические меньшинства отодвигаются на низы социальной иерархии и традиционно подвергаются экономической и социальной дискриминации.

Проблемы социализации цыган в России

В 20-х гг. XX ст. в СССР была организована первая в мире программа образования цыган. Она была в известной степени ограниченной: охватывала в основном городское цыганское население и была рассчитана на носителей русско-цыганского диалекта, в то время как в России проживают представители еще семи этнических цыганских групп. Но даже в таком виде за период своего существования она показала большую эффективность специализированных национально-образовательных программ для социализации представителей национальных меньшинств, чей уклад сильно отличается от окружающего населения.

В 1938 году в связи с изменениями, произошедшими в национальной политике СССР в области образования, программа была свернута, что вызвало дальнейшие негативные последствия для цыган, прежде всего многолетнее сильное отставание в уровне образования от окружающего населения, ограничение доступности для них средней школы, развитие проблем в социальной сфере.

В конце 2006 года Межрегиональный союз ромов России “*Романэ прала*” добился открытия первой за последние 70 лет государственной структуры, занимающейся проблемами социализации цыган в Российской Федерации – **Лаборатории социализации и образования ромов**. В настоящее время приоритетными областями работы Лаборатории, являются национальная политика в сфере образования, а именно: разработка механизмов реализации прав ромского этнического меньшинства в образовании, создание комплексной федеральной программы социализации и образования ромов России. Кроме этого, сотрудники Лаборатории ведут научную работу в сфере истории, культуры ромов и ромского языка.

Работа в сфере национальной образовательной политики чрезвычайно затруднена из-за отсутствия полноценной системы представительства национальных меньшинств в Российской Федерации. Теперь нет Палаты национальностей в российском Парламенте. Национальные общественные организации и национально-культурные автономии не имеют реальных прав в законодательской сфере. Сохраняется преимущественно территориальный принцип управления, в том числе и в системе образования, что нивелирует представительство потребностей населения на уровне национальных меньшинств. Последняя редакция Закона об образовании РФ, вышедшая в конце 2007 года, как представляется, может в значительной мере усугубить проблему реализации их прав в области образования, низводя выбор этно-культурного компонента в программе общего школьного образования исключительно на уровень школы.

Четко не обозначен механизм реализации прав малых наций в образовании. Для меньшинств, не имеющих своих национально-территориальных субъектов и/или не составляющих большинства населения ни в одном субъекте РФ, целевое финансирование их этно-культурных компонентов в образовании становится невозможным даже теоретически.

Школьным попечительским советам и учредителям школ теперь даются большие права, как в формировании контингента учащихся, так и в выборе программ, языков обучения и языков в качестве школьных предметов. Это само по себе демократично, но при той бытовой и администра-

тивной дискриминации ромов, которая существует в России, может привести к уменьшению доступности среднего образования для ромов и усугубить существующую проблему сохранения и изучения родного языка.

Объективно ряд положений нового закона об образовании РФ нельзя не признать прогрессивными, но, в общем, при составлении Закона не учтен **реальный социальный фон его реализации**, в первую очередь **этнокультурная специфика** получения образования и социализации теми этническими группами, социальная структура и уклад которых значительно отличаются от большей части окружающего их населения. Для них требуется создание специальной **модели** образования, что не может быть переадресовано на локальный уровень, то есть, передано в ведение школ.

Образовательная модель, в свою очередь, должна быть увязана с традиционными моделями хозяйствования и социальной организации, что требует **комплексного подхода** и не может решаться в рамках одного министерства. Требуется федеральная программа на основе межведомственного подхода.

21 марта 2008 года в Москве был проведен круглый стол **«Образовательная политика как фактор решения социальных проблем цыганского этнического меньшинства в современном обществе»**, организаторами которого явились Центр национальных проблем образования Федерального института развития образования Министерства образования и науки России и Лаборатория социализации и образования ромов, Научный совет по национальным проблемам образования Отделения образования и культуры Российской академии образования.

Была принята резолюция и обращение к Государственной Думе Российской Федерации, в которой указана необходимость 1) разработки комплексной федеральной программы для решения проблемы социализации ромов; 2) создания экспертного совета по проблеме социализации ромов при Правительстве РФ; 3) внесения корректив в закон об образовании. Резолюция подписана руководителями Лаборатории образования и социализации ромов, Федеральной национально-культурной автономии ромов, Антидискриминационного центра Санкт-Петербурга («Мемориал») и направлена в Комитет по делам национальностей Государственной Думы Российской Федерации. Конкретной реакции по этому обращению, по неофициальному мнению представителей Комитета, следует ждать осенью 2008 года.

Источники и литература:

1. Андроникова И.М. Закономерности расселения русских цыган в связи с их миграциями // Язык цыганский весь в загадках. Народные афоризмы русских цыган из архива И.М. Андрониковой – СПб., 2006.
2. Барт Ф. Пуштунская идентичность и поддержание ее сохранности // Этнические группы и социальные границы. – М., 2006 (репринт с изд. 1969 г.).
3. Ганковский Ю.В. и др. Народы Пакистана (основные этапы этнической истории). – М., 1964.
4. Калиновская К.П., Марков Г.Е. Общественные отношения и социальная организация кочевников // Ранние формы социальной организации. – СПб., 2000.
5. Смирнова-Сеславинская М.В., Цветков Г.Н. Цыгане: происхождение и культура. Готовится к печати.
6. Успенская Е.Н. Раджпуты. Рыцари средневековой Индии. – СПб., 2000.
7. Хюбшманова М. Икономическа стратификация и взаимодействие: ромите, една етническа страта в източна Словакия / Циганите. Издателство «Кралица Маб», България, 2003.
8. Цветков Г.Н. История и социальное развитие цыган-ловяры / Настоящее издание.
9. Чаттерджи С.К. Введение в индоарийское языкознание – М., 1977.
10. *Archaeological survey of Western India. Reports.* By A. Cunningham. Vol. XIV. Calcutta, 1882.
11. Bhalla V. On ethnicity and Indian origins of Gypsies of Eastern Europe (USSR included): a bioanthropological perspective / Этносоциальная ситуация в Индии и СССР. – М., 1993.
12. Candravetti on Candra, II.4.103; цит. по: Przyluski J. Ancient People of the Punjab. The Udumbaras and the Salvas. – Calcutta, 1960. С. 3.
13. Kashika on Panini.

Смирнова-Сеславинська Маріанна. Культурна матриця проторомів як фактор формування ромської етнічної субкультури і проблеми соціалізації цыган в Росії

В статті здійснено спробу виявлення підвалин культури цыган в ході дослідження індійського періоду розвитку проторомської спільності в давнину та середньовіччя.

Вказано, що криза традиційних способів господарювання і соціального устрою в цыганських групах призводить до втрати етнічних традицій, та може бути подолана лише комплексним вирішенням соціальних проблем. Збереження дуально-родової організації територіальних підгруп цыган є виявом етапу етнічного розвитку на рівні племінної організації та господарсько-культурної матриці етносу з кочовими витоками.

На прикладі Російської Федерації наголошено на необхідності урахування етнокультурної специфіки цыган і потребі у створенні спеціальної локальної

освітньої моделі, розробки комплексної федеральної програми для вирішення проблем соціалізації ромів.

Смирнова-Сеславинская Марианна. Культурная матрица проторомов как фактор формирования ромской этнической субкультуры проблемы социализации цыган в России

В статье сделана попытка выявления основ культуры цыган путем исследования индийского периода развития проторомской общности в древности и средневековье. Указано, что утрата этнических традиций в цыганских группах приводит к кризису традиционных способов хозяйствования и социального устройства. Для его преодоления необходимо комплексное решение социальных проблем. Сохранение дуально-родовой организации территориальных подгрупп цыган является проявлением племенной организации как уровня этнического развития и хозяйственно-культурной матрицы этноса с кочевым прошлым.

На примере Российской Федерации аргументирована необходимость учета этнокультурной специфики цыган и потребность в создании специальной локальной образовательной модели, разработке комплексной федеральной программы для решения проблем социализации ромов.

Smirnova-Seslavins'kaya Marianna. Romani's cultural matrix as the factor of Roma ethnic subculture formation and the problem of their socialization in Russia

The article deals with the exposure of the basics of Roma culture during research of the Indian period of Protroma community development in the ancient times and the middle ages. It is specified that the crisis of traditional methods of housekeeping and social way in the Roma groups leads to the loss of ethnic traditions that can be overcome only by integrated solving of social problems. Preservation of patrimonial organization of territorial sub-groups of the Romanies is the stage of ethnic development at the level of the tribal organization and economic-cultural matrix of ethnos with nomad sources.

By example of the Russian Federation it is accented on necessity of ethnocultural specifics of the Romanies and the need to create specialized local educational model to solve Romanies' socialization problems.

Magdalena Slavkova (*Sofija, Bulgaria*)

A CRITICAL VIEW OF CONTEMPORARY ROMOLOGY: EMPLOYING THE EVANGELICAL SOURCES

Introduction

The issue of Evangelical conversion of Gypsy and ‘Gypsy-like’ communities worldwide has attracted the attention of a large circle of scholars. Scholars of certain methodological schools, such as ethnologists, anthropologists, ethnomusicologists, sociologists, or linguists study the process of dissemination of the so-called *New Churches* among Roma people and its impact on Roma culture and way of life. Such an interdisciplinary approach embraces the achievements of a set of academic disciplines and thus contributes for the development of contemporary Romology. The most important problem discussed in the literature is related to the question whether conversion to Evangelism influences only positively the cultural and social life of Roma people, supporting their successful integration into society as consequence, or does Evangelism lead to a kind of unification of the culture of different Roma groups in one common *Evangelical culture*, which in turn results in the loss of part of the identity of the communities?

In this article I will propose a critical view on one source of significant importance for the study of the process of Evangelical conversion, namely religious music. The most important tendencies characterizing the Evangelical culture of Bulgarian Roma can be retraced by analyzing this source. Since Bulgaria is part of the common wave for evangelizing the Roma in the name of Jesus Christ, the conclusions could be valid for a wider geographical area that goes beyond the boundaries of Bulgaria. Religious music is an instrument by which the people’s hearts can be reached in the fastest possible way and thus, besides a method of successful missionary work, it is an indicator for important changes.

Classification and Typology of the Evangelical Sources

Various sources should be taken into account when studying the issue of evangelization among Roma and the complete dimensions of the changes that

have occurred within the communities. These sources are generally defined as Protestant because of their origin. They are specific sources that include concrete information about the problematic that we are interested in. An essential part of the protestant sources are the ones published and disseminated in Romany language (*Romanes*). The sources can be classified as following: literary, internet, music sources and fieldwork data. The last ones are gained during fieldwork. In accordance with the methods of the Bulgarian Ethnology, qualitative methods are usually applied during fieldwork studies among the researched community. In traditional Ethnography most often an encircling survey in a definite settlement (or region) is done, so that the ethnographer could submerge entirely among the studied community. The term of sojourn is not more than a month, as in a certain period afterwards the fieldworker returns to the 'field' again in order to trace back the possible changes in the group's lifestyle. In this way the process of studying might continue up to several years. At present, other methods are applied in the field of Ethnography and some of them are also employed in Romology. These are the methods of case study and, rather rarely, the method of reflective anthropology. The fieldwork methods, on the other hand, include participant observation, free interviews (free conversations with informants guided by the investigator to the topics of interest for the research) and life-story interviews. Structured interviews, brief linguistic questionnaires or sociological inquiries are rarely used. From the technical methods, this of visual anthropology is used as well.

Evangelical sources can be classified in some other categories, depending on their nature and function: religious periodic; translated literature; author literature, unpublished manuscripts of Roma pastors or other servants; internet sources (protestant websites information or information gained by personal on-line correspondence), and music sources.

Important in the process of studying the evangelization among Gypsies is the collection of different religious periodicals, such as newspapers and journals, which are official publications of the protestant congregations in Bulgaria and abroad. Part of them are published also in Romanes for the needs of protestant missionaries among Roma people. The first attempts at issuing newspapers for the Gypsies dates back to the 1920s and the 1930s. For instance, the monthly newspaper *Svetilnik* (Enlightener) was published in 1927 with special addendum in Romanes – *Romano alav* (A Roma talk), another newspaper – *News of the Gypsy Evangelical Mission* was first published in 1933.

An important source for such type of study is the religious literature translated into Romany. With the support of the Bible Societies in Great Britain, the U.S. and other countries, the Bible and the New Testament are constantly being

translated into different dialects of Romanes. George Borrow was one of the first who translated the Bible into the Gypsy language as a missionary of the Bible Society in London (1836). It is also worth pointing out that Borrow published several articles about the Gypsies on the Iberian Peninsula, which influenced the development of research work dedicated to this ethnic community (1841; 1857). Other popular versions are translations of the Bible and separate books of the Holy Scripture in Kelderara dialect, made by the writer of Roma origin Mateo Maximoff, with the contribution of the International Bible Society in London and the Bible Societies of Sweden and France (1970; 1981-1984; 1990-1995 etc.). Also worth mentioning is the first translation of the Gospel of Luke in the Erlii dialect made by Bernard Gilliat-Smith, used in Bulgaria for the needs of the Bible Society in London (1912). One of the last translations of the New Testament made in Bulgaria is that of Mr. Sulyo Metkov, in the Erlii dialect.

In this context I should point out some basic monographic books of the world known evangelical missionaries, in which they present their missionary activities among Gypsies. Such is the book by Joe Ridholls, a Methodist minister – *Travelling Home. God's Work of Revival among Gypsy Folk* (1986). In India the monographic work of an apostolic missionary for Gypsy Pentecostalism, pastor Clément Le Cossec, was released under the title *My Adventures with the Gypsies* (1991). Many books about one of the most famous worldwide Roma missionary, Gypsy Smith, were published and reprinted, describing his life and activity as preacher. For instance, such is the book by David Lazell (1997) – *Gypsy from the Forest. A New Biography of the International Evangelist Gypsy Smith (1860-1947)*.

During the years also a whole cycle of religious literature was published in Romany: *Duware bijanipe* (1933) [Double birth]; *O Del vakjarda* (1933) [God said]; *O drom uhtavdo* (1938) [The way upwards]. Important and very useful sources in this type of study are the archive histories of the churches, written by the spiritual leaders as well as the M.A. theses, written by Evangelical Roma, and successfully defended at different prestigious Higher Protestant Institutes.

Particularly and significant source in this type of study of religious problems are the internet websites, where Protestant or Roma specific issues are presented. Here I should also include my personal data, obtained via internet and as a result of on-line conversations with informants.

Music sources are among the most interesting and useful for the development of this scholarly trend in Romology because they contain rich and diverse information. We should take into account various songs with religious content (Gospel songs) under the term *music sources*. Many of these songs are officially

published in collections called songbook, being released as music products on the market in cassette, CD, and DVD format or in mp3 format in internet as well. Many collections of Gospel songs have been published by different Protestant congregations during the years. Considerable parts of them were issued in Romanes. For example, I can point out ones of the first books published with translations of evangelistic hymns in Romanes –*Romane svjato gili* [Roma sacred song] (1929); *Romane somnal gilja* [Roma sacred songs] (1936).

During fieldwork the ethnographer can often find local folklore Gospel songs that do not have an official character. They are written down in notebooks or diaries with Cyrillic alphabet no matter what is the language, Bulgarian, Turkish, Romanian or Romany. The songs are kept in the local churches. These hymns have contents similar to the texts of all other Gospel songs, but thanks to their unofficial character, the typical linguistic peculiarities of various Roma dialects are clearly distinguishable in them.

A brief presentation of Bulgarian Roma

The heterogeneous community of the Bulgarian Roma leads a diverse way of life. Orthodox Gypsies are called traditionally *Dasikane roma* (Bulgarian Gypsies, i.e. Christians). Orthodox by a tradition are also *Rudari* (the community has two main subdivisions – *Lingurari* [spoon-makers], who are wood carvers, and *Ursari* [bear-trainers]); *Asparuhovi bālgari* (Asparukh Bulgarians, their name is derived from the name of the old Bulgarian Khan Asparukh, whom they consider to be their “king”); *Burgudžii* (gimletmakers); *Kaldaraši/Kardaraši* (their most often self-appellation is *Rrom Ciganjaka* in sense of true Gypsies), *Vlaxički tsigani* [called also as *Rešetari*, i.e. sieve makers], etc.; and Muslims – *Millet* (i.e. people), Gypsies with a preferred Turkish identity *Xoraxane roma* (Turkish Gypsies, i.e. Muslims), *Muzikanti* (musicians), etc. The process of Evangelization is widespread among almost all Roma groups in Bulgaria: among both Orthodox Gypsies and Muslims, as among the various groups the extent of dissemination is different. In most cases the same group could unite Orthodox Christians and Evangelists or Muslims and Evangelists, which does not ruin their community way of life and does not lead to conflicts between them on this basis. Some of the Gypsies speak Romanes (*Burgudžii*, *Kaldaraši*, *Muzikanti*, *Vlaxički tsigani* etc.), while for others the mother tongue is Romanian (*Rudari*), Turkish (*Millet*, Gypsies with a preferred Turkish identity) or Bulgarian (*Asparuhovi bālgari*).

The Evangelical Music

Nowadays the New Churches known in Bulgaria generally as Evangelical (Protestant) have significant place and role for both the community life of Roma

and their inter-group social organization. The beginning of the 20th century was characterized by successful Evangelical missions in the regions of Lom (North-western Bulgaria) and the capital Sofia. The first successful mission of Protestant missionaries among Gypsies was implemented in the village of Golintsi (today's neighbourhood 'Mladenovo' in the town of Lom), where a Baptist church was established with the active support of Austrian missionaries.

Evangelists are a heterogeneous community. It comprises Methodists, Baptists, Pentecostals, Adventists (Sabbatarians), Jehovah's Witnesses etc., who belong to various congregations and attend religious services in separate churches. Some of the new Christians have repented for many years, others for generations before, while others are new adepts. The endonyms used by the new Christians after baptism are different, but similar by sense, such as *asbelievers* (or *believers in Jesus Christ*), *repentant*, *Christians* (or *new Christians*), or the appellations derived from the type of church they visit for services *Pentecostals* etc.). The Roma Church models in different ways the lifestyle of all the members through religious rules and norms. The new ideology influences the most important categories of beliefs, perceptions of the world and mentality of Roma people. One of the most significant changes in the way of life is the new attitude of the Christians toward the secular ('worldly') music. The churches, led by the pastors, are trying to change the material and spiritual cultures of the converts, and to impose the idea that the Evangelists must dedicate themselves in service of God. They must mainly listen to (and also to like) religious Protestant music and should not dance the 'worldly' dances. The refusal to listen to secular music and to dance 'traditional' dances (belly dances and traditional *khoro* [ring dance]) is a manner to demonstrate belonging to the Church and 'being true, good Gypsies'. However, it reveals the ambition to distinguish themselves from Non-Evangelists (no matter Bulgarians or Gypsies).

The music culture is a way and strategy for cultural expression through which the Roma/Gypsy identity of individuals or group belonging can be manifested, and attention to them can be well directed. The archetype of the Gypsy musician as entertainer of the majority is several hundred years old. Gypsy music is the only element of Roma culture that was earlier accepted in a patronizing way. The music is the cultural sphere, in which the Roma feel comfortable without feeling a necessity to 'hide' their real ethnic origin, no matter how they are perceived by the macro-society – as romantic heroes who need special attention only because they are 'Gypsies' or as professionals who determine the tendencies in contemporary music. On the contrary, the Gypsy/Roma origin is often demonstrated in music because it is a way to gain social prestige that is hard to be

reached in other spheres, as the society in which Roma live continues to be stereotypically disposed. So the stigma of being considered Gypsies, but in the negative sense, is removed. In return, their singing in Romany is now accepted, ensuring a positive ethnic performance.

Protestant music is very different as a style due to the messages transmitted in it and it should not be comparable with the popular music in Bulgaria. Of course, this music has its audience as well, but exclusively among converts. Gospel hymns are known as songs for praise and worship because of their purposes. Roma hymns are very popular in these groups and except as songs for a mood, they have clear spiritual messages, which have to reach the Roma's consciousness. The Evangelical songs in Romanes are often called *Devlikane gilja* (i.e. God's songs). They belong to a specific genre, on which Evangelical hymns are created or translated in Romany and in this way penetrate in their midst, where they start to develop into new folklore forms.

Religious singers of Roma origin have a good reputation and enjoy great prestige in their community that is comparable to the authority of the pastors. Those among them who are more ambitious often have a successful career in music, and expect that they are participants at the church chorus and do their everyday activities. Most of them are natural talents, but there are also experienced musicians who have changed their profession with the position of musicians who after baptism play God's songs only. In 2006, during my fieldwork in Spain, I met a Gitano musician who was a peddler and at the same time played the guitar during services in the local Evangelical church. He was a professional musician of rumba prior to his conversion. Other examples of pastors who practice an extra job (i.e. 'worldly' job) as musicians might also be seen in the 'field'.

The creation and performance of Gospel music, written to express either personal or a communal belief regarding Christian life, has a great significance as a method of evangelization, apart from the publication and dissemination of religious literature in a language accessible to the people. The missionary network of Protestant congregations is organized quite efficiently, which in turn contributes to the successful dissemination of religious music both among converts and non-converts. The main aim of the Gospel hymns is to reach the people in the fastest way possible, so they can discover the strength of God's love. Gospel music is composed and performed for purposes connected with presenting of the right way to behave and think after the individual's 'rebirth' in the name of Jesus Christ. However, a common theme of most of the Gospel music is the expression of praise, worship or thanks to God.

Music is an integral part of the regular weekly services. Singing during the services is accompanied either by specific dances (i.e. a kind of bounces, with

which the believers express both the joy of the Holy Spirit's 'presence' and their participation in the common gaiety) or mutual singing without stirring by all who are present. The way of music performance depends on the church's subdivision (traditional or charismatic [neo-Protestant]). While dancing, the dancers keep decency in any case. In a number of Protestant churches there is a chorus, as the musicians sing the religious hymns during the services. These are the so-called groups for praise and worship, which have different names, depending on the church's subdivision, for example – Team for praise *Life in Glory*, a Group for praise to the *Church of Love, Philadelphia* etc.

In Roma churches evangelical hymns are sang in Romany, Bulgarian, Turkish or Romanian. The songs are composed in pop style. In most houses of prayer there are songbooks, called by the believers *spesnarki*. This style of singing of God's songs in Romanes is known among these communities as *Roma khvalenie* [A Roma praise].

In small houses of prayer and in domestic religious groups there is no chorus, but very often there is someone who 'writes the songs' or chooses the song repertoire for the services. Believers do not use the phrase 'writing the songs', because, according to them, this is blasphemy. They believe that the creation of texts for the evangelical songs is not just writing, but that someone of the Christians (no matter who) has received the text in the conversation with God or has dream it. After that the text is written down in notebooks, kept in the church or in the house of the 'song's author'. Roma churches possess different musical instruments; most of them are modern and were not known in traditional Gypsy music – tambourines, mandolins, drums, accordions, synthesizers, guitars, pianos. Some of the churches have their own business of producing and releasing (in different format) God's hymns in Romanes, Bulgarian or Turkish on the marketplace. The albums are composed by the groups of praise. Some of the churches in the capital Sofia and part of the country's houses of prayer are engaged with this business. During the years some of the religious music groups, the members of which are mainly Roma, have enjoyed great popularity – *Eloi, Elinai, VIG Golgota, Probiv, El Shadai* etc. Some of the singers from the teams of praise became popular as musicians and good missionaries – *Metodi, Jašarka, Ali (Ilya Panov)* etc. The well known on the Balkans, Bulgarian pop-folk musician of Roma origin *Azis* (Vasil Boyanov) started his career as a singer of evangelical songs together with his mother as members of *Molitva* group. Roma hymns by various evangelical music groups are available on internet: <http://www.bgbible.com/> www.hvalenie.com etc. During evangelizations among Roma people in Bulgaria or abroad an integral part of these activities is the music performance, presented by the groups of

praise and worship. Evangelical singers are often invited as guests at different festivals of secular character, for example the celebration of International Roma Day (8th April).

Remarks on some problematic issues

According to the opinion of some researchers, religious songs should be considered as a new style in Roma music called *Rom-pop*. These hymns have similar pop sound and texts. The texts are concerned with the questions about the life and the cause of Jesus Christ, various biblical themes, the theme of sin and sinfulness, and recommendations for the new Christians' behavior, their everyday and religious life – *Baro si o Del* [God is great], *O Isus man obichil* [Jesus loves me] *Sikav man, Devla* [Teach me, my God] *Te mangála ko pocoï* [If your heart wants] etc. The hymns in Romany have a universal character (style and language), as their main aim is to reach more people. On one hand, this explains their large popularity, but on the other hand, a new phenomenon appears. So the Gypsy language used at the church services is changed. A lot of Bulgarian words enter the songs to indicate new concepts with religious character. Usually, words to name the evangelical notions do not exist in Roma dialects. Words, from the language of the country where the Gypsies live, are borrowed to indicate these ideas. In our case the Bulgarian words name a key for the believers' appellations like – *Bibliya* (Bible), *Sveti dukh* (Holy Spirit), *pastor*, *gryakh* (sin), *lyubov* (love), *slavya* (glorify), *uteshavam* (to console) etc. Part of the used words remains with terminations in Romanes: *slavin-av*, *te promenin-es*, *grehov-enge* etc. In some dialects there are words about the priest (for example *rašai*), but these words are connected with the Orthodox religion and are not used to indicate the protestant minister. The Evangelists have a similar way of expressing. They do not curse, especially in public places. After the conversion Christians change their language of expression, they do not use obscene words and often talk about God and Jesus Christ. Even Roma communities with relatively preserved group's dialect also use Bulgarian words in the hymns to indicate the new evangelical notions, but in their songs these words are rarely seen. In particular God's songs the character dialect peculiarities of the Roma group can be observed.

Conclusion

Under the influence of Evangelism and its wide dissemination among the Roma, tendencies that signify formation of a new Roma community have appeared. Consequently, under the influence of Evangelism we see the emergence of a *new Roma culture*. Distancing themselves from traditional religion, repre-

sentatives of various Gypsy groups accept a different faith and a new way of life. The community of the Gypsy Evangelists imagine itself as a 'new' community, mainly due to the form of Protestantism adopted. As such, it is expressed in their daily life and festivals. As a result of these processes some of the Roma gradually integrate into the Roma Evangelical community, while others stick to their own distinctiveness. The question is whether the unification of the culture of the Evangelists (particularly in regard to the style and language of God's songs) leads to important (and visible) changes in Romanes? Is the integration of the Roma into the Protestant congregations accompanied by the opposite effect – changes in their way of life and culture, and therefore, loss of part of the communities' identity or their specifics? This is one of the issues discussed in contemporary Romology.

References

- Demeter, Nadezhda.* 2005. Romite: mit i realnost [The Roma: Myth and Reality]. – Sofia: Iktus Print, 2005.
- Jurková, Zuzana.* 2005. Sonda do repertoáru jedné romské letniční hudební skupiny. – In: Romano džaniben. Sborník romistických studií/ ňilaj. – 2005. Pp. 56–64.
- Lange, Barbara-Rose.* 2003. Holy Brotherhood. Romani Music in a Hungarian Pentecostal Church. – Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Llera Blanes, Ruy.* 2005. Music as Discourse. Gypsy Pentecostal Music in Portugal and Spain. Conference paper, 2005. – Pp. 1–22.
- Kovalcsik, Katalin.* 2008. The Dynamics of the Musical Identity of the Roma in Hungary: A Theory of the Racial/Ethnic Musical Identity and the Place of the Roma in it. – In: Marushiakova, E. (ed.). Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration. – Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008. – Pp. 67–76.
- Marushiakova, Elena. Vesselin Popov.* 1997. Gypsies (Roma) in Bulgaria. – Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 1997.
- Mináč, Jakub.* 2003. Rómske nové duchovné piesne v obci Rankovice. – In: Kováč, M. and A. Mann (eds.). Boh všetko vidí. O Del sa dikhel (Duchovný svet Rómov na Slovensku). – Bratislava: Chronos Publishing, 2003. – Pp. 37–53.
- Slavkova, Magdalena.* 2007. Tsiganite evangelisti v Bâlgaria [Evangelical Gypsies in Bulgaria]. – Sofia: Paradigma.

Славкова М. (Софія, Болгарія) Критичний погляд порівняльної ромології використання на євангелістських джерел

Старков Валерій (Київ, Україна)

ДО ПИТАННЯ ПРО ІГРОВУ КУЛЬТУРУ ЦИГАН

Ігрова культура різних етносів, як і людності взагалі, приваблювала і приваблює нині багатьох дослідників в різних ділянках знання: філософів, психологів, мистецтвознавців, істориків, археологів, етнографів. Але якщо в багатьох галузях знання ця ділянка людської культури досліджується порівняльно інтенсивно, то це не можна сказати, в повній мірі, про етнографію, яка містить дослідження з ігрової культури. Це стосується як загальної етнографії, так і, особливо, вітчизняної. Це звичайно можна пояснити пануванням довгий час марксистсько-ленінської ідеології, яка стимулювала та жорсткорегламентувала вивчення економічної діяльності, питань, пов'язаних з утворюванням та боротьбою класів. В цих умовах проблемам, пов'язаним з духовною культурою до якої традиційно відносять культуру ігрову, приділялось набагато менше уваги. Етнографічні дослідження, присвячені іграм та розвагам різних статевих-вікових груп населення, ігровим елементам в звичаєвій обрядовості та повсякденному житті були зведені майже нанівець і залишались другорядними. Таким чином, цей напрямок дослідження у етнологів та культурологів не був пріоритетним. Ніхто не будесперечатися, що це дуже цікава тематика і народні ігри та розваги тісно поєднані з багатьма сторонами життєдіяльності людини, але здобутки в цій царині могли би бути значно вагомішими. На доволі повільний процес вивчення народних ігор та розваг впливали різні як об'єктивні, так і суб'єктивні причини. Сумна доля, наприклад, багатьох досліджень ігрової культури українців. Для Федора Вовка цей напрямок етнографічних досліджень не був пріоритетним. Рання смерть не дозволила Митрофану Дикареву виконати свої плани з видання зібраних матеріалів з дитячого життя, де чільне місце займали ігри і розваги. Несприятливі життєві умови не дали завершити вже підготовлені праці про українські народні ігри як Зенону Кузелі, так і Борису Грінченку. І якщо підготовчі матеріали з цього питання М. Дикарева

та 3. Кузелі можна вважати втраченими, то спадщині Б. Грінченка пощастило більше і вона збереглась і перебуває в архівосховищах України. Але незворотною втратою є те, що ніхто з них не написав, і вже не напише, про своє бачення генезису, класифікації українських народних ігор та про інші питання, пов'язані з ігровою культурою українців, що добре могло б послужитися дослідникам XX і XXI століть [1].

Ці негаразди стосуються також і вивчення загальної історії культури Ще Йоган Гейзінга, найвідвертіший прихильник ігрового характеру культури, в передмові до своєї праці “Homo Ludens” (людина, що грається) в червні 1938 року писав: “Коли б мені довелося викласти мої міркування стисло, у вигляді тез, одна з них проголошувала б: етнологія та споріднені з нею науки досі надто мало звертали уваги на поняття гри та на виняткову важливість ігрового чинника в розвитку цивілізації” [2, с. 6]. Щодо самої суті його концепції, то вона визначена вже в першому реченні його праці: “Гра давніша за культуру...” [2, с.7] і далі: “гра й культура справді тісно переплелися одна з одною” і щира, чиста гра є однією з головних підвалин цивілізації” [2, с.12].

Коли від філософського осмислення співвідношення культури та гри ми звернемося до такої закритої етнічної спільності як цигани, то проблема вивчення їх ігрової культури стає ще більш складною. Якщо додати до легендарної циганської закритості відсутність джерельної писемної традиції, то стають зрозумілими труднощі дослідників, які мусять працювати або з усними джерелами, або бути спостерігачем. В останніх випадках дослідники наражаються ще на одну перешкоду – дослідник має бути сприйнятий циганським загалом, оскільки переважаюча частина дослідників не є етнічними циганами. Ми здогадуємося, що подібні перешкоди постають перед дослідниками і при вивченні інших аспектів життєдіяльності циган, але нас цікавить саме їх ігрова культура

Наскільки нам відомо, загальні монографії про циган теж не приділяють увагу цьому аспекту їх загальної культури. Вибрана бібліографія, наприклад, у відомого знавця циган Ангуса Фрейзера, не містить цікавої нам рубрики мабуть тому, що, на його думку, немає відповідних досліджень [3, С. 323–340.]. Натомість присутні такі рубрики як “фізична антропологія”, “мова”, “музика”, “релігія”, “народні казки та оповіді” (всього одна (!) позиція: Groome F.H. Gypsy Folk-Tales. London, 1899). Тобто, якщо на думку Фрейзера існувало хоча б одне відповідне дослідження, то він би мав всі підстави це відзначити. Це, звичайно, не означає, що в дослідженнях загального характеру не може бути цікавих нам відомостей, але ми мусимо констатувати

відсутність досліджень з ігрової культури циган в загальній бібліографії циганознавства.

Відомий російський дослідник культури та побуту циган Микола Бессонов підкреслює, що незважаючи на те, що “при рассмотрении цыганских традиций этнологи описывали прежде всего свадебную обрядность, обычаи, связанные с родами и похороны”, в той же час “вопрос о цыганских играх в российской этнографии никогда не ставился” [4], а наприкінці закликає колег, які ведуть польові дослідження, включати питання про циганські ігри в розмовах з літніми інформаторами, які добре пам’ятають циганський побут ще до 1956 року. Від себе додамо, що етнос, який принципово не користувався письмовими джерелами, повинен мати добру генетичну пам’ять і це дає надію на те, що цю лакуну в етнографічній історії циган можна ще заповнити, поки не пізно, і назбирати критичну джерельну масу для теоретичних побудов якоїсь системи циганської ігрової культури. Особливо це стосується ігрових елементів різноманітної обрядовості циган, як громадської, так і сімейної, які були просто не “помічені” дослідниками. Таким чином треба переглянути під відповідним кутом зору вже відомі як загальні, так і спеціальні циганознавчі дослідження.

Але чи все так безнадійно, як видається, відносно вивчення ігрової культури циган. Використовуючи різні види джерел та нечисленні публікації в царині нашої цікавості ми спробуємо дійти деяких висновків.

Знайомлячись з фундаментальною збіркою народних афоризмів російських циган з архіву І.М. Андронікової “Язык цыганский весь в загадках” (понад 13 тисяч висловів) [5], ми можемо зробити перші висновки про побутування ігрової культури в циганському середовищі. Тематичний рубрикатор, за яким класифікувались вислови, на жаль показує повну відсутність власне ігрової тематики з усіх джерел. Хіба що, можна відзначити деякі дотичні категорії, пов’язані з ігровою діяльністю. З категорій, які характеризують фізичні та моральні якості, необхідні для ігрової діяльності, зазначимо вислови, які сповідають сміливість та завзяття [5, с. 504–505], хитрість [5, с. 483, 487]. Велика група висловів стосується різних видів і аспектів ворожіння, яке, по суті, має ігровий характер [5, с. 207–219]. Згадані і циганські танці [5, с. 198–200]. Оскільки життя цигана було тісно пов’язане з конярством, то звичайно це також відбилося у збірці [5, с. 130–168]. Тут висвітлені коні як тварини, конярська зброя, стосунки коня та господаря, інші аспекти циганського конярства, але практично нічого не сказано про майстерність виїждження, тим більш – про якісь ігрові чи спортивні дії.

Про ігрові елементи в обрядових діях збірка І.М. Андронікової також повідомляє мало. Незважаючи на велику кількість висловів стосовно тем “народження цигана”, “циганське весілля” “циган і смерть”, родильна, весільна та поховальна обрядовість циган у збірнику практично не висвітлена. Як рідкісний випадок зустрічаються описи своєрідних ігор при тлумаченні деяких афоризмів. Наприклад в рубриці “Хрестини” (Вислів № 8320: “Медь в коме попадет – жить не тужить. Серебро в коме попадет – хорошо жить. Золотов коме попадет – богато жить. Ничего в коме не попадет – плохо жить”) наведений опис гри з ворожбою: “*После крестин ребенка в церкви цыгане пировали у себя в поле. Они делали комки из теста, клали в них три монеты: медную, серебряную, золотую, остальные комки пустые. Запекали комки на костре и угощали гостей, кому что попадет*” [5, с.385]. Згаданий приклад ще раз підкреслює, що вивченню циганських ігор до цього часу не приділялось достатньої уваги і зусилля дослідників вивчення культури та побуту циган в цьому напрямі мають бути значно посилені.

Стаття М. Бессонова – цікава мозаїка з ігор різних етногруп кочових циган середини ХХ ст. а також ігрових елементів з їх повсякденного життя. Основні висновки (правда, зроблені на досить малій кількості прикладів): ігри готували дітей та молодь до майбутнього життя, виховуючи в них певні фізичні та професійні якості; перелік і характер ігрової діяльності дітей, підлітків та молоді визначався, в значній мірі, приналежністю до певної етнографічної групи циган і, нарешті, ігри були запозичені у місцевого населення. Щодо першого висновку, то він характерний для будь якого етносу. Другий – для етносів, які складають, як цигани, із багатьох етнографічних груп. Третій висновок, можливо і очевидний, але він потребує значного посилення польовими матеріалами. Взагалі кожен етнос – це оригінальний організм, який і породжує оригінальні продукти своєї життєдіяльності і важко уявити, що у кочових циган були відсутні суто “циганські” ігри, ніде не запозичені, навіть за умови широких контактів з місцевою людністю. Загалом, автор дуже вдало поєднав відомі йому від інформаторів ігри та ігрові елементи з укладом життя певних етнографічних груп. Це – і звичайні дитячі ігри в “хованки” хлопчиків та дівчат в хаті (взимку) та на дворі (влітку), в “конячок” та ляльки; ігри підлітків в лапту, “квача”; боротьба підлітків на поясах; підняття ваги; молодіжні ігри “у фанти” та “ремінці” а також хороводи та посиденьки. Із сучасних спортивних ігор у циганської молоді викликав і викликає інтерес футбол [4]. Маємо надію, що в архіві Бессонова є ще багато прикладів ігрової культури циган, які він не використав в згаданій праці.

Те, що питання циганської автентичності окремих ігор досить складне, підкреслюють і пошуки сучасної чеської дослідниці Яни Полякової, яка порівнює ігри циган в її рідному місті Брно з іграми дітей в циганських таборах Словаччини. Вона наводить, як приклад, відому гру з метанням однією групою гравців малої цурки ударом великої палиці якомога далі. Інша група гравців намагається зловити цурку. Згодом, за певних умов, групи міняються місцями. Як зазначає дослідниця, цигани Словачкиї вважають цю гру своєю (“пига”), хоча в Чехії в неї грають всі діти (“шпак”). Аналогічні ігри були і досі побутують у дітей України (“цурки-палки”) та Росії і Білорусі.

Те, що у дослідників ігрової культури циган попереду багато роботи, підтверджує і білоцерківський дослідник культурита побутуциган Олексій Данілкин. Його, поки що усні, повідомлення стосуються різних етнографічних груп циган України останніх десятиліть попереднього та нинішнього століття. Він повідомляє про ігри наймолодших з ляльками та іншими іграшками, про дитячі ігри з ножиками (“в копійку”), “в цурки-палки”, “хованки” в хаті. В його повідомленнях присутні “несерйозні” змагання хлопчаків – кінні перегони, жартівлива боротьба циганських та українських підлітків. Щодо молоді та дорослих, то тут присутні настільні ігри в кості та більярд. Цікаве повідомлення про своєрідний двобій на батогах дорослих чоловіків, які мали коней (Ніжин, 1970-ті роки). Перемагав той, що вразив батогом суперника. Цей приклад яскраво свідчить, на нашу думку, що суто “циганські” ігри та змагання є, що не заперечує подібних ігор та змагань деінде у представників інших етносів. Повідомляється також про ігрові дії під час весільних обрядів: танцювальні змагання, змагання з випічки млинців, кидання через житло та пошук поцуплених черевичків нареченої тощо. Як і М. Бессонов, Данілкин відзначає популярність серед циганської молоді футболу 15 [4].

А взагалі, виходячи з певної унікальності циганського етносу з філософської точки зору – циганське життя уявляється постійною великою і драматичною грою. Це дуже тонко підмітив ще О.П. Баранніков у своїй праці “Українські цигани”. Розглядаючи начебто пересічний випадок із життя молодого курського цигана Гусенцова (Гусака) на тлі зубожіння циган і занепаду традиційного циганського конярства на рубежі двадцятих і тридцятих років минулого століття, коли на базарних торгах, допомагаючи селянам купити або продати коня, можна було взагалі нічого не заробити, він писав про Гусака, який через силу йшов на торги: *“Дуже важно підкреслити [...] слова Гусакаві: “це не я йду, а чорти в мене грають”. Уранці*

другого дня [...] я бачив Гусака на торзі. Він був увесь захоплений своїм торгом, і вже не думав про те, що йому за поміч дадуть тільки одного карбованця. Для нього і для інших циган це не був тільки торг, а чудова гра. [...] Треба сказати, що тут відбивається артистична натура циган: ми ж знаємо, що цигани походженням “артисти”. Циган іде на торг не тільки за тим, щоб торгувати, а ще й для того, щоб грати перед великою аудиторією, і ця гра захоплює його. Більшість курських циган майже відійшли від торгу кіньми як професії, проте для них це дуже цікавий спорт, і циган учащає на базар “двічі на тиждень” хоч давно вже живе чимось іншим” [7, с.19]. Ця довга цитата з праці Баранникова підкреслює характерну рису циганської душі – її ігровий характер.

Ми можемо навести ще не один життєвий напрямок, який свідчить про ігровий характер існування циган, але яких ми не торкаємося в цій публікації. В історичному плані ми не торкнулись військових традицій циган, які були дуже вправними воїнами і володіли технікою двобоїв як із холодною зброєю (ніж, палка, кістень, бич тощо), так і без зброї. Ще донедавна існували табори мачтаків – найманих бійців, які за винагороду відстоювали певні інтереси наймачів. З часом це воїнське мистецтво занепадає, і донині залишається у вигляді кулачних поєдинків або боротьби під час весіль та інших обрядових дій або просто на дозвіллі [8, с.299–309]. Іншим напрямком ігрової культури циган є їхні гадання та магія, які йдуть з глибини віків. Врешті решт цигани подарували світові гральні карти [9].

Наостанок ми пропонуємо приблизний питальник для вивчення ігрової культури циган. Ці питання можна пропонувати циганам будь якого віку, але найважливіші і найцінніші відповіді можна отримати скоріше від інформаторів поважного, а й навіть дуже похилого віку, які добре пам’ятають своє кочове життя. Це пояснюється ще тим, що взагалі традиційна культура будь якого етносу в сучасному світі занепадає прискореними темпами. Хоча інформація як від “осілих”, так і від молодих циган, і навіть від дітей, несе певні відомості про трансформаційні явища в питанні, яке нас цікавить, при переході від кочового до осілого способу життя тощо.

Ігри циган

*(питання до виявлення різноманітних аспектів
ігрової культури циган):*

* Відомості про себе (прізвище та ім’я (якщо вважаєте за потрібне), стать, вік, місце народження та проживання нині, тощо).

* Чи вважаєте Ви, що циганам притаманні ігри?

* Яке місце, на Вашу думку, посідають ігри в загальній культурі циган?

* Чи є ігри, на думку циган, “суто циганські” і “нециганські”, а також такі, в які циган ніколи не грають?

* Який вік вважається у циган дитинством?

* Чи грали Ви в дитинстві?

* В які ігри Ви грали в дитинстві і в якому віці?

* Будьласка, опишіть якомога детальніше кожну з цих ігор (кількість учасників, мета гри, правила, хід гри, особливості, визначення переможців тощо).

* В якому віці грається кожна гра?

* Чи відомі Вам інші ігри Вашого дитинства, але в які Ви не грали?

Опишіть їх.

* Чи грають нині циганські діти в ігри і в які саме?

* Чи грають вони в ті ігри, в які грали Ви в дитинстві?

* Чи грали (грають) циганські діти в ігри с нециганськими дітьми?

* Чи є рівними в дитячих іграх циган хлопчики та дівчатка?

* Який вік вважається у циган підлітковим (для хлопців та дівчат)?

* Чи є у циганських підлітків час для ігор?

* Пригадайте Ваші підліткові ігри та опишіть їх (кількість учасників, мета гри, правила, хід гри, особливості, визначення переможців тощо).

* Якщо Ви грали в підлітковому віці, порівняйте їх з іграми сучасних циганських підлітків.

* Чи відомі Вам інші ігри Вашого підліткового віку, але в які Ви не грали? Опишіть їх.

* Який вік вважається у циган юнацьким (для хлопців та дівчат)?

* Чи є у циганських юнаків час для ігор?

* Пригадайте Ваші юнацькі ігри та опишіть їх (кількість учасників, мета гри, правила, хід гри, особливості, визначення переможців тощо).

* Чи відомі Вам інші ігри Вашого юнацького віку, але в які Ви не грали? Опишіть їх.

* Чи є ігри у дорослих циган?

* Якщо є, то опишіть їх будьласка.

* Чи використовуються ігри чи ігрові елементи у циган під час свят і святкових дійств? Якщо є, то опишіть їх.

* Чи використовуються ігри чи ігрові елементи у циган під час громадських та сімейних обрядів і обрядових дійств (народини, весілля, поховання та ін.)?

Якщо у Вас є інші відомості про циганські ігри, які не висвітлені у вищенаведених питаннях, зокрема чи існують ритуальні заборони в іграх, то повідомте про них.

Джерела та література:

1. *Старков Валерій*. Українські народні ігри: втрати на шляху вивчення // Праці Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнології (друкується).
2. *Гейзінга Йоган*. Homo Ludens. – К.: Основи, 1994.
3. *Фрезер Ангус*. Цигани / Пер. з англ. – К.: Всесвіт, 2003.
4. *Бессонов Николай*. Детские и молодежные игры в кочевых таборах (друкується).
5. Язык цыганский весь в загадках: Народные афоризмы русских цыган из архива И.М. Андрониковой / Сост. С.В. Кучепатова – СПб.: Дмитрий Буланин 2006. – 648 с. (13140 №№).
6. *Данілкин Олексій*. Усне повідомлення. Березень 2008 р.
7. *Баранніков О.П.* Українські цигани. – К.: ВУАН 1931.
8. Народы без родины: евреи и цыгане // *Мандзяк А.С.* Воинские традиции народов Евразии. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2002.
9. *Бакленд Рэймонд*. Цыгане. Тайны жизни и традиции / Пер с англ. – http://fictionbook.ru/author/baklend_ryeyimond/ciygane_tayiny_jizni_i_tradicii/

Старков Валерій. До питання про ігрову культуру циган

У статті розглянутий стан і пропонуються шляхи вивчення ігрової культури циган. Хоча певна джерельна база для вивчення циганських ігор, розваг, а також ігрових елементів у їхньому житті існує, констатується відсутність в історіографії комплексних праць з цього питання.

Старков Валерій. К вопросу об игровой культуре цыган

В статье рассмотрено состояние изучения игровой культуры цыган, предлагаются пути для изучения ее в дальнейшем. Хотя определенная источниковая база для изучения игр, развлечений, игровых элементов в жизни цыган все же существует отмечается отсутствие в историографии комплексных работ по этому вопросу

Starkov Valeriy. On the issue of the game playing culture of Romanies

The state of Romanies' game playing culture studies is considered in the article. The author suggests further ways for its future exploration. Although there is a certain source base for the studies of games, entertainments, and playing elements in Romanies' life, the article states absence of complex works historiography on this issue.

Елла Стьопченко (*Київ, Україна*)

НІМЦІ-КОЛОНІСТИ ТА “СУСІДИ” - ЦИГАНИ В ПОЛІЕТНІЧНОМУ ОТОЧЕННІ ПІВДНЯ УКРАЇНИ наприкінці XVIII – XIX століття

На сучасному етапі розбудови української поліетнічної держави надзвичайно важливим є докладне переосмислення ролі міжетнічних стосунків різних за походженням, ступенем соціально-економічного розвитку та культури етнічних спільнот, оскільки протягом XX століття ці проблеми замовчувалися або фальсифікувалися.

Доволі актуальними постають ці питання для представників німецькомовних етно-конфесійних груп, циганських (ромських) спільнот, які з другої половини XVIII століття проживали на території Південної України у відриві від основного масиву свого етносу в умовах інонаціонального середовища, не мали власної державності, але зробили значний внесок в розвиток своєї нової батьківщини.

Процеси національно-культурного відродження, які розпочалися на початку 1990-х років в ході формування української державності на демократичних засадах уможливили повернення цих етносів до українського історичного простору, де їм раніше не знаходилося належного місця.

На нашу думку, дослідження міжетнічних контактів буде сприяти поглибленню вивчення об’єктивної української історії, оскільки проблема соціокультурної взаємодії іноземних переселенців – німців з циганами в ретроспективі стосунків з іншими етнічними групами новоросійського краю ще не була темою спеціального дослідження.

Метою розвідки є аналіз міжетнічних взаємин німецькомовних колоністів з їх “сусідами” - циганами в поліетнічному середовищі Південної України наприкінці XVIII – першій половині XIX століття. Зокрема, розглянемо особливості у системі адміністративного управління, рівні міжкультурної взаємодії цих груп іноземних переселенців у різних сферах життя.

Південна Україна, за висловом дослідника історії цього регіону О. Дружиніної відрізнялася від інших територій України надзвичайною

етнічною строкатістю та “різноплемінністю” [1, с. 69]. Остання чверть XVIII століття стала вузловим періодом в історії Південної України: скасування Нової Січі, (1775 р), послідовне включення до складу Росії земель між Південним Бугом та Дніпром, Кримського Ханства (1783 р.) та великої області між Південним Бугом та Дністром (1791 р.). Ця обширна територія, яка тривалий час знаходилася у складі Оттоманської імперії, у 1796 р. увійшла до Новоросійської губернії і їй було надано офіційну назву Новоросія [1, с. 3–4]. Однак, починаючи відігравати все більшу роль в стратегічному та в промислово-господарському комплексі Російської імперії, ці новоросійські родючі степні простори були майже незаселеними.

В результаті активної політики царського уряду Катерини II з середини XVIII століття розгорнулися процеси іноземної колонізації, перш за все народів з Османської імперії – греків, болгар, сербів, а пізніше представниками етнічних спільнот з центральних та західноєвропейських країн – німців, менонітів, шведів, швейцарців, італійців, які розселилися компактними групами на території Новоросії і разом з українцями та росіянами склали поліетнічне населення цього регіону [2, с. 157].

Питання переселення, освоєння новоросійських земель, господарського та культурного розвитку іноземних переселенців цього регіону стали активно привертати увагу російської та зарубіжної громадськості. Серйозні дослідження території Південної України починаються з 80-х років XVIII століття. Санкт-Петербурзька Академія наук стала активно проводити науково-дослідні експедиції з метою вивчення природнокліматичних особливостей, економічних та статистичних даних новоприсланих земель [3, с. 11]. Результатом цих експедицій стали численні подорожні записки та нотатки академіка Санкт-Петербурзької Академії І. Гільденштедта, який протягом 1773 – 1774 років відвідав Новоросійську, Слобідсько-Українську та Малоросійську губернії [4], матеріали В. Зуєва, який 1781 – 1782 рр. досліджував етнічну ситуацію Криму [5].

З середини 30-х рр. XIX століття розпочався новий етап у розвитку регіональних досліджень у зв'язку з організацією багатьох наукових комісій та товариств: Київської археографічної комісії, Одеського товариства історії та старожитностей, Російського Географічного товариства, та ін. Так з'явилися ґрунтовні роботи одного з членів Одеського товариства історії та старожитностей А. Скальковського [6]. Звертають на себе увагу також праці видатного історика, дослідника різних етносів Лівобережжя, академіка Д. Багалія [7].

Однак, проблема міжетнічних відносин різних етносів Півдня України розглядалася дослідниками здебільшого в контексті історичного, соціально-

економічного політико-адміністративного чи культурного розвитку цієї території зазначеного періоду

Слід відзначити, що проблема розвитку німецьких колоній Півдня України розроблена недостатньо. І хоча дослідницький процес розпочався ще з XIX століття, привернувши увагу до прогресивного економічного розвитку німецьких колоній Півдня України не тільки дослідників-науковців, а й російських службовців, згадаємо хоча б “Спогади” А. Фадєєва [8], подорожні записки В. Павловича [9], А. Афанасьєва – Чужбинського [10], ґрунтовні праці А. Клауса [11], А. Гакстгаузена [12], В. Постнікова [13], Л. Падалки [14], А. Веліцина [15] та Г. Писаревського [16], однак, з 1930 по 1990 – ті роки мала місце негласна заборона етнонаціональних студій.

За часів розбудови незалежної України дослідницький процес окресленої проблематики знову активізувався і триває дотепер, про що свідчить поява численних узагальнюючих праць дослідників В. Наулка [17], Ю. Римаренка [18] та, зокрема, дослідників німців Півдня України І. Кулинич [19] В. Євтуха, Б. Чирка [20], С. Бобильової [21], Е. Плеської-Зебольд [22], Ю. Лаптева [23], М. Ісмаїлова [24], Н. Осташевої [25], К. Лях [26], М. Бєлікової [27], І. Задерейчука [28], Ю. Берестень [29], А. Дингеса [30], В. Васильчука [31] та ін.

Циган Півдня України серед інших досліджували І. Данилович [32], М. Плохинський [33], О. Баранников [34], Т. Кисельова [35], Е. Друц, А. Гесслер [36], О. Марушиакова [37], Н. Зіневич [38], О. Бєліков [39]. Науковцями досліджувалися різні аспекти політики Російської імперії стосовно циган, але узагальнюючих праць з цієї проблеми не створено.

Вперше у вітчизняній історіографії комплексно проблему міжетнічних відносин різних етносів Півдня України у XIX столітті розглянула молода дослідниця К. С. Лях в дисертаційній роботі: “Німецькомовні колоністи Півдня України в мультинаціональному оточенні: проблема взаємодії культур (XIX – початок XX ст.)” [40], окремий розділ якої, присвячено проблемі соціокультурної взаємодії німецькомовних колоністів Півдня України з їх поліетнічним оточенням у господарчій та культурній сферах (шлюбні зв’язки, релігійні та мовні контакти) [40, с. 108 – 175].

Отже, короткорозглянемо, як і коли з’явилися німецькомовні та циганські етнічні спільноти на Півдні України, що є об’єктом нашого дослідження.

Наприкінці XVIII – першій половині XIX століття в новозаснованих Катеринославській, Херсонській та Таврійській губерніях були створені німецькомовні колонії, які відрізнялись від поселень іншого населення компактністю проживання, віросповіданням, способами організації

общинного життя та високим рівнем економічного розвитку, і тим, що всередині свого етносу не становили монолітної спільноти. Головні фактори, які розділяли німецьких поселенців на окремі групи – етнічний, мовний та конфесійний [26, с. 10]. І хоча поділ колоністів за етнічною та мовною ознаками зберігався ще довгий час після їх переселення, але поступово ці розбіжності стиралися, відбувалося злиття говірок, якими спілкувалися вихідці з різних німецьких земель і формувалися нові “місцеві діалекти”. Єдиним чинником була конфесійна приналежність, яка безкомпромісно поділяла неоднорідну масу колоністів на декілька великих груп: лютерани, католики та меноніти [26, с. 10].

Проаналізувавши історіографічне надбання дослідників німців України, можна стверджувати, що всі вони в тій чи іншій мірі торкалися питання переселення різних німецькомовних етно-конфесійних груп до Новоросії, виділяючи декілька хвиль іноземної колонізації з західноєвропейських країн.

Отже, колонізація Південної України вихідцями з німецьких земель в свою чергу розпадається на три етапи: 1) 1803–1806 рр., – коли були засновані Гросслібентальська група колоній під Одесою, шведські колонії під Бериславом (Херсонська область), перші колонії в Криму – Нойзацька (під Симферополем) і Цюрихтальська (під Феодосією) групи та Кроненталь; молочанські колонії та колонії Глюкстальської групи; 2) 1808–1811 рр. – засновані католицька Кучурганська та лютерансько-католицька Березанська група поселень; 3) 1814–1823 рр. – утворені 17 бессарабських та 17 мариупольських колоній, а також 5 колоній вюртемберзьких сепаратистів [40, с. 58].

Окремо відбувалося переселення до Новоросії менонітів. Перша партія менонітів у складі 228 сімей прибула до Росії в 1788 р. із Гданська (Данціга) на о. Хортиця Катеринославської губернії. З 1793 по 1796 рр. сюди переселилося ще 118 сімей. Частина прибулих була поселена на решті площі о. Хортиці, інша – поблизу м. Олександрівська та в Новомосковському повіті Катеринославської губернії. Ці колонії були об’єднані в *Хортицький менонітський округ* [16, с. 337].

Ще одне переселення відбулося в 1803 р. – в Росію приїхало 150 сімей менонітів. До 1806 р. в Росію прибули ще 212 сімей. В період з 1806 по 1820 рр. в Росію переселилося з Пруссії більше 350 менонітських сімей. Всі вони отримали землі на території Бердянського повіту Таврійської губернії на схід від р. Молочної створили – *Молочанський менонітський округ* [11, Прилож. с. 22–26].

Кількість колоній постійно збільшувалася. В 1790 р. в Хортицькому менонітськомуокрузі було 8 колоній, а в 1824 – 18; в Молочанськомуокрузі в 1806 було 18 колоній, а в 1866 – 57. До 1835 р. Хортицька територія вже не вмщала в собі всього народжуваного населення. Уряд відвів 146 сім'ям хортицьких менонітів земельні угіддя в Маріупольському повіті Катеринославської губернії. Так виник – *Маріупольський менонітський округ* [11, Прилож. с. 27-40].

Таким чином, до 1819 р. відбулося оформлення мережі німецьких материнських колоній на Півдні України. У 1813 р. в усій Південній Україні нараховувалося 31 менонітське поселення з 778 сімей, 2502 осіб чоловічої статі. Ще 3539 німецьких (неменонітських) сімей (9147 осіб чол. статі) жили в 61 поселенні. На 1830 р. загальна чисельність менонітських, німецьких і швабських колоністів в Південній Україні і Бессарабії зросла до 56 478 осіб обох статей; вони жили в 175 колоніях. До 1852 р. число цих колоністів майже подвоїлося і становило 104 959 осіб [40, с. 61].

На 1897 р. частка німців у трьох південноукраїнських губерніях – Катеринославській, Херсонській і Таврійській – складала відповідно 3,8%, 4,5% та 5,4%, а загальна частка серед іншого населення Півдня України – 4,5% [40, с. 62].

Стосовноциганського населення Півдня України існують різні гіпотези звідки і коли вони тут з'явилися. Так, В. Кондаракі вважав, що цигани прийшли в Крим у XV столітті із Персії, разом із татарами [41, с. 72]. Святський припускав, що кримські цигани прийшли з Молдавії, а частина з південної Сербії. В одній циганській пісні в перекладі В. Філоненка, розповідається, що одна частина циган, яка називає себе туркменами вважають себе вихідцями з Туркестану, а інша – з Індії. До Криму вони потрапили з Кавказу через Тамань на величезних мажах, запряжених верблюдами [42, с. 329]. Переселення в Крим відбувалося в кілька прийомів і в різних напрямках. Це підтверджують зовнішній вигляд, поділ на класи, кастова нетерпимість окремих груп циган один до одного. По зовнішньому вигляду і способу життя кримські цигани різко поділялися на два типи: “курбетів”, або як вони себе називають “*туркмен*” і циган, які називають себе “*рома*”. По роду занять їх розподіляли на: “*ауджи*” (ведмежатники), “*елекчі*” (ситочники), “*даулджи*” (музиканти), “*демерджи*” (ковалі), “*кумишчі*” (майстри золотих і срібних справ) [42, с. 331].

За визначенням В. Філоненка, роми прийшли до Криму перед приєднанням його до Росії, але здебільшого як кочівники. Саме роми, а точніше “*ауджи*” (ведмежатники) після з часом, перейшли на осілий спосіб життя

і здобули славу ковалів, лудильників та золотих і срібних справ майстрів, оселилися в Криму біля Бахчисараю. Після приєднання Криму до Російської імперії їхня чисельність тут постійно зростала [42, с. 336].

Таким чином, можна стверджувати, що з другої половини XVIII століття вони почали постійно мешкати на Півдні України, а саме, у Криму.

Однак, була ще одна хвиля переселення циган до Бессарабії. Так, Після приєднання у 1812 р. Бессарабії до Росії на цих землях проживали дві категорії циган: кріпосні – належали молдавським боярам, та коронні – на становищі державних селян. У 1813 р. в області нараховувалася 221 родина коронних циган. До 1839 р. їхня кількість збільшилась і становила 1 135 родин [43, с. 608]. За способом життя та заняттями коронні цигани поділялися на три підгрупи: *лінгурари* – “ложкарі”, які займалися деревообробним ремеслом; *урсари* – “ведмежатники”; *ласиши* – спеціалізувалися у ковальській справі. [44, с. 214].

Слід відзначити, що соціальна взаємодія німецьких поселенців та їх українських, російських, єврейських, ногайських, болгарських та циганських сусідів становила собою складне явище та повинна розглядатися з урахуванням тих змін, які відбувалися як в німецькомовних спільнотах на Півдні України, так і в соціумі оточуючих їх етносів. Незважаючи на те, що в повсякденній практиці представники німецькомовної меншини в основному мали стосунки виключно з іншими німцями, здебільшого з представниками своєї конфесії, і можливості встановлювати широкі соціальні відносини з не-німцями були обмеженими, немає ніяких підстав перебільшувати замкнутість німецького колоністського світу та заперечувати факт наявності системних контактів і взаємодії німецьких колоністів зі своїми сусідами.

Для більш детального розуміння міжетнічних відносин поліетнічного населення Півдня України слід виділити і розглянути певні рівні соціокультурної взаємодії різних етносів. Зокрема, в роботі К. Лях пропонується така схема рівнів міжкультурних контактів німецькомовних колоністів Південної України з поліетнічним оточенням [40, с. 111]:

1. Безпосередні контакти німецьких колоністів з населенням південноукраїнського регіону

2. Макровпливи, які були призвані впливати на поведінку спільнот:

1.1. Економічна взаємодія німців-колоністів та їх сусідів

* стосунки німецьких господарів із сезонними українськими та російськими наймитами;

* відносини німців-колоністів з відкупниками промислів, ярмарків та утримувачами питейних домів в німецьких колоніях;

* торговельні стосунки

* поземельні відносини, спори та конфлікти через землю.

1.2. Діяльність німецькомовних колоністів по розповсюдженню сільсько-господарських знань та навичок серед місцевого населення:

* навчання німецькими майстрами “корисним в сільському господарстві” ремеслам української, російської, болгарської, ногайської та циганської молоді;

* діяльність німецькомовних колоністів в якості показових господарів в єврейських, болгарських та ногайських колоніях.

1.3. Шлюбні зв'язки.

1.4. Релігійні контакти.

1.5. Мовні контакти та мовна взаємодія німецьких колоністів та навколишнього населення.

2.1. Вплив законодавчої політики на розвиток міжетнічних стосунків в регіоні (реформа 1861 р., реформи державного управління 1870-х рр. тощо).

2.2. Роль економічних факторів, модернізаційних заходів (розвиток економічних відносин в краї: розвиток міст і портів, індустріалізація і модернізація країни).

2.3. Вплив внутрішньодержавних та загальносвітових процесів (виникнення на світовій арені об'єднаної Німеччини; оформлення російського націоналізму як державної політики; формування української нації; загострення міждержавної напруженості у зв'язку з наближенням світової війни тощо).

Отже, по-перше, з'ясуємо певні макровпливи, які здійснили вплив на розвиток міжетнічних стосунків в регіоні, а саме, особливості у системі адміністративного управління та законодавчу політику царського уряду.

Слід зазначити, що німецькомовні колоністи відрізнялися від основної маси населення Півдня України специфічним адміністративним устроєм – вони користувалися широким правом на самоуправління та спеціальним юридичним статусом, закріпленим в урядових маніфестах і грамотах.

Німецькі переселенці за Маніфестом Катерини II від 22 липня 1763 р. та привілеями Павла I від 6 вересня 1800 р. були зараховані до стану іноземних колоністів [45, с. 35-39, с. 55], що було доцільним, оскільки в Росії існував кріпосницький лад, і переселенці потребували юридичних гарантій від можливого закріпачення. Таке особливе правове становище німецькомовних поселенців було додатковим фактором, який визначив їх відособленість від інших етносів регіону.

Ще одним фактором, завдяки якому німецькомовні переселенці вигідно відрізнялися від більшості населення Південної України було право на

широку автономію внутрішнього самоуправління в колоніях. Так, загальні збори німецьких колоністів кожного поселення (сход), були органом громадського самоврядування колоністів, обирали на два роки зі свого складу сільський приказ у складі старшини, двох-трьох засідателів та найманого писаря. До 1871 р. колоністи мали також окремий суд, який перебував у компетенції колоністського управління [46, с. 80]. Задля нагляду за ходом колонізації була створена Канцелярія Опікунства над іноземними колоністами [47].

З приходом до влади Павла I сталися деякі адміністративно-правові зміни в управлінні колоніями. 4 березня 1797 р. іменним указом при Сенаті була організована спеціальна Експедиція державного господарського опікунства іноземних і сільського домогосподарства [47]. 26 травня 1806 р. була створена Контора опікунства іноземних поселенців, функціями якої було управління іноземними колоніями в Новоросійській губернії.

Зростання числа колоністів і колоній в трьох губерніях і Бессарабській області, віддаленість багатьох з них від центра управління в м. Катеринославі об'єктивно сприяли появі філіалів Контори – Бессарабської Контори та канцелярії Одеського “водворенія” у 1818 р.

22 березня 1818 р. вийшов указ про заснування Опікунського Комітету про колоністів Південного краю Росії в м. Херсоні. Тоді ж було затверджено Положення “Про головне управління колоністів Південного краю Росії”, на підставі якого Контора Опікунства новоросійських іноземних поселенців перейменовувалася в Катеринославську Контору іноземних поселенців, замість канцелярії Одеського “водворенія” засновувалася Одеська Контора іноземних поселенців, а в Бессарабії залишалася Бессарабська Контора іноземних поселенців. 14 січня 1821 р. вийшов Указ “Про переведення Опікунського Комітету про колоністів Південного краю Росії з Катеринослава до Кишинева”, де залишався до 1834 р., після чого був переведений в Одесу [40, с. 65].

Таким чином, до адміністративної реформи 1871 р. управління іноземними колоніями знаходилося у відомстві спеціально створених для цього установ, що значно впливало на статус переселенців.

Стосовно циганського населення Півдня України царський уряд проводив певну політику на осілість та закріплення циган на землі.

Так, цигани у XVIII ст. розподілялися на полки, які очолювалися отаманами. Інститут отаманів було створено передусім для збору податків, а також для нагляду за циганами, утримання їх від “непристойностей” [5, с. 178].

Реформа адміністративного управління циган була проведена 30 вересня 1765 р., в результаті чого посаду отамана було скасовано, кожний з циган повинен був обрати місце для постійного проживання, жити від “праведного рукоділля” й поступити під відомство сотенних (полкових) управ. Уряд розумів труднощі виконання цього указу. Владі було приписано “намагатися” зробити з циган звичайних громадян і деякі цигани навіть оселилися, але ненадовго. Указ Сенату 1783 р. передбачав “покласти усіх ще нікудине приписаних циган у рівній з іншими державними селянами оклад для того, щоб усі вони у придатних та пристойних місцях поселені були” [47, Т. XXI. – 1783. – № 15,823].

Після створення Бессарабської області 1818 р., злидений стан циган не узгоджувався з урядовою програмою перетворення цієї області у “благодатний край” і для керівництва циганами цього ж року було створено Контору коронних циган [48, с. 54].

На території “Казенної Бессарабії” (Буджака) циган-кріпаків проживало небагато. Цигани, що приходили із-за Прута (втікаючи з Молдавського князівства), поступали до розряду казенних циган, отримуючи особисті права [49, с. 223-224]. Більш радикальне перетворення відбувалося з циганами із-за Дунаю: вони отримували права іноземних колоністів й селилися у колоніях задунайських переселенців [1].

Царська влада намагалася оселити циган на казенних землях. У 1829 р. уряд прийняв рішення про переведення усіх коронних циган на осілість. Передбачалось надати кожній родині, що осіла, по 30 десятин землі, грошову позику, збіжжя для посіву та звільнити на 4 роки від податків [44, с. 214]. Внаслідок усіх цих заходів, що проводилися в цьому напрямку, частина з них була оселена в Аккерманському повіті – у селах Фараонівка та Каїри. Обидва села в Саратському районі Одеської області). На 1832 р. – оселені 165 і 150 родин відповідно [50, с. 115–116]. Однак, спроба примусового переведення циган на осілість виявилася не зовсім вдалою. Причинами цього стали зміни традиційного укладу життя циган.

Тепер необхідно з’ясувати та розглянути ті сфери життя, в яких спостерігалися безпосередні міжетнічні контакти поліетнічного населення Південної України.

Одним з результатів міжкультурної взаємодії різних етносів стає формування в свідомості людей “збірного образу сусіда”. Адже “*cycid*” – це суб’єкт певної дії, який у певній конкретній ситуації виступає в якості співрозмовника, контрагента, а іноді навіть і суперника або противника. В масштабах дрібних акцій (наприклад, суперечок через володіння землею

або роздрібною торгівлю) сусідом могла стати громада сусіднього села, незалежно належала вона до тієї ж самої, чи до іншої етнічної або релігійної групи. В таких випадках етнічна чи конфесійна приналежність акторів не надто впливала на перебіг подій. В масштабах більш масових або частотних дій (найом, діяльність в якості показових господарів), в яких колоністській громаді протистояли зовнішні по відношенню до колоністів сили, в свідомості колоністів формувався стійкий образ “*сусіда*”, який складався з характеристик етнічної та релігійної групи, до якої належав учасник діалогу, а також його соціального стану та особистих характеристик. В такому сенсі образ сезонних робітників – українців, росіян, болгар, циган – у свідомості німецького господаря був спільним, і варіювався хіба що в залежності від особистих якостей цих робітників (за критеріями витривалості, чесності тощо) [40, с. 112-113].

Звернувшись до наведеної схеми К. Лях, можна побачити, що найбільш тісні міжетнічні зв'язки німецьких колоністів з іншими етносами регіону реалізувалися у господарській сфері та на рівні побутового спілкування.

Так, у господарській діяльності німецькі колоністи використовували досвід українців у сфері землеробства, скотарства, створення нової техніки особливо на початку свого існування на нових землях.

Прикладом такої міжетнічної взаємодії може слугувати історія виникнення “колоністського плугу”. На початку XIX ст. німецькі колоністи використовували привезені із собою німецькі плуги, але південноукраїнські землі виявилися непридатними для використання такого плугу і тоді колоністи почали вдосконалювати традиційний український плуг, в результаті чого у 1854 р. німецькі брати Гене (Хене) заснували в Одесі невелику майстерню по виробництву нових плугів. В подальшому майстерня перетворилася на фірму по їх виробництву [9, с. 203-204].

Також, українські селяни-сусіди допомагали німцям знаходити джерела води. А завдяки зреченню привезених колоністами південнофризських корів з місцевими українськими породами була введена нова – німецька червона корова чи, як її називали пізніше українці – “червона німкеня” [2, с. 166].

В свою чергу німці зробили вагомий внесок у вдосконалення багатьох сфер господарства українських селян, а саме: допомагали покращити технологію обробки землі; значно підвищити врожайність; започаткували культивування картоплі; заклали основи вівчарства, як окремої галузі сільського господарства; сприяли широкому використанню коней місцевим населенням при обробці землі, розпочали процеси лісонасадження у степових районах

України; навчали веденню господарства та ремісничій справі не тільки українців, а росіян, євреїв та ногайців [2, с. 166-171].

До того ж, міжетнічній взаємодії німецьких колоністів з поліетнічним населення регіону сприяла побудова колоністами житла, хоча це одночасно і відрізняло німецькі та менонітські колонії від основного населення південноукраїнських поселень, оскільки колоністи будували свої будинки з польового каменя, з переважанням лінійної забудови. Так, А. Гакстгаузен, проїжджаючи через німецькі колонії Розенталь (у Таврійській губернії) зазначав: “Нібито нас перенесли у Західну Прусію – до того по-німецьки було все навкруги! Не тільки люди, їх звичаї, мова, одяг, будинки – все було німецьке... Тут було німецька обробка землі..., розташування селищ... – все як у *Германії*” [12, с. 466-467]. Отже німецькі поселення значною мірою відрізнялися від інших, але подібний план забудови був покладений в основу будівель греків, частково болгар, молдаван та ногайців цього краю [2, с. 168].

Слід зазначити, що зустрічалися випадки, коли німецькі колоністи зверталися до послуг циган. Так, на початку XIX ст. меноніт Й. Корніс згадує про кримських циган: “Цигани, які живуть серед ногайців виготовляють для них різноманітні металеві речі, лагодять польові знаряддя, столовий і кухонний посуд, і продають різноманітні жіночі прикраси: сережки, каблучки, гудзики, що купують і німецькі колоністи” [51, с. 291].

Найчастіше німецькомовні колоністи вступали в діалог зі своїми сусідами, з життєвими практиками яких перехрещувалися їх повсякденні інтереси. Інколи “чужинці” мешкали і безпосередньо в німецьких колоніях. Так, у 1874 р. в лютеранському поселенні Грослібенталь проживали 55 євреїв. В такі приморські колонії як, наприклад, Клейнлібенталь, часто з’їжджалися відпочиваючі. Причому, вони давали прибутку колонії на 10 тис. руб. щорічно. В основному це були одеські євреї [40, с. 109].

До того ж, в колонії Ландау Березанського колоністського округу Херсонської губернії, за даними на початок XX ст., тимчасово знаходилися православні росіяни – працівники, службовці, ремісники, посильні. При цьому, поряд з католицькою “вже кілька років знаходиться в Ландау російська православна церква”, а також російська церковна школа [40, с. 110].

Одним із стабільних каналів співпраці німецьких колоністів з оточуючим населенням було запрошення німцями селян, переважно українців та росіян, на сезонні роботи. Однак, це стало можливим тільки з другої половини XIX ст., коли колоністи досягли певного економічного рівня.

Працювати на німецьких колоністів було важче, ніж на інших господарів. Німці самі постійно слідкували і за надходженням прибутків, і за

сумлінним виконанням роботи. Харчувалися робітники здебільшого за одним столом зі своїми господарями. Так описує це звичай російський громадський діяч Веліцин: “Ціла родина шульца сиділа за столом. На чолі столу сидів господар, поряд нього члени сім’ї, а на протилежному кінці столу – руські працівники. Повсякчас було чути німецьку розмову до якої, на мій подив, долучалися і руська прислуга” [15, с. 67].

Зустрічаються також поодинокі випадки, коли і цигани працювали у німецьких південноукраїнських колоніях.

Влітку 1843 – 1844 рр. у ст. Фараонівка і Каїри проходили таємні зібрання найбільш активних учасників руху за вихід циган з Дунайського козацького війська, збирали кошти для клопотання на ім’я царя і відправки депутатів до Кишинева, Одеси, Петербурга. Цигани-козаки не підкорялись станичним і військовим владам. Переховуючись від переслідувань військової адміністрації, ініціатори хвилювань їздили до Петербурга, де передали царю своє прохання. Отримавши відмову, цигани не припинили своїх спроб того ж року знову звернулись до царя. Циганські депутати клопотали перед новоросійським та бессарабським губернатором в Одесі, перед бессарабським губернатором Кишиневі. Після поїздки восени 1843 р. до Одеси ці делегати “прийшли в німецьку колонію Лунгу Аккерманського повіту, де будували у німців поденно кам’яну огорожу ... заробили лише по 1 крб. сріблом, які, повернувшись, віддали своїм родинам на прожиття” [52].

Отже, господарча діяльність становила чи не найширше поле, на якому розгорталися міжетнічні стосунки українських, російських селян, циган та німецькомовних колоністів.

Таким чином, розглянувши певні рівні соціокультурної взаємодії різних етносів Півдня України можна зробити наступні висновки:

Аналіз міжкультурних контактів німецькомовних колоністів цього регіону з поліетнічним оточенням показав, що в історіографії домінуючим залишається уявлення про етнічну замкнутість німців-колоністів. На нашу думку таке твердження прийнятне до перших десятиліть після заснування їх колоній в Російській імперії й до першої половини XIX століття, цьому сприяв спеціальний адміністративний устрій німецькомовних колоністів: широке право на самоуправління та особливий юридичний статус – іноземних колоністів, закріплений в урядових маніфестах і грамотах.

Вже на кінець XIX – початок XX століття німецькі колонії перестали бути моноконфесійними та моноетнічними утвореннями, оскільки кількість “чужинців”, які з різних причин перебували в німецьких колоніях, постійно зростала.

З другої половини ХІХ – на початку ХХ століття німецькі колонії при своїй ізольованості, знаходилися в постійній соціокультурній взаємодії з поліетнічним населенням Півдня України. Найбільш значущими і частими такі зв'язки спостерігалися з українським, російським, єврейським, частково з болгарським та ногайським населенням.

Певні міжетнічні контакти нам вдалося прослідкувати і поміж німецького та циганського населення регіону, які відбувалися, головним чином, в економічній, менше – у культурній сфері, завдяки чому, незважаючи на значні відмінності між цими етнічними спільнотами, були також виявлені певні спільні риси, по-перше, груповість – потреба і у німців і у циган жити груповим способом життя (тільки у німців – у вигляді колоній, розподіленими за конфесійними ознаками (конфесійно-моноетнічні спільноти), а у циган – як окремі циганські роди); по-друге, етноповедінка – етнічна консервативність, етнічна специфіка, яка зберігалася у одязі, обрядах, сімейних традиціях, релігії та мові як у німецькомовних колоністів, так і у циганського населення Південної України, що свідчить про збереження високого рівня національної самосвідомості та етнічної ідентичності цих етносів.

Джерела та література:

1. *Дружинина Е.И.* Южная Украина 1800-1825 гг. – М.: Наука 1970. – 387 с.
2. *Очерки истории немцев и меннонитов Юга Украины (конец XVIII – первая половина XIX в.)* / Под ред. С.И. Бобылёвой. – Днепропетровск, 1999. – 232 с.
3. *Арадждиони М.А.* Греки Крыма и Приазовья: история изучения и историография этнической истории и культуры (80-е гг. XVIII вв. – 90-е гг. XX вв.). – Симферополь, 1999. – 132 с.
4. *Гильденштедт И.А.* Исследование побережья Азовского моря в 1773-1774 гг. – СПб, 1779; *Дневник путешествия в Южную Россию академика Гильденштедта в 1773-1774 гг.* // ЗООИД. – Одесса, 1892. – Т 11.
5. *Зуев В.Ф.* Путешественные записки от Санкт-Петербурга до Херсона в 1781 и 1782 гг. – СПб., 1787.
6. *Скальковский А.А.* Хронологическое обозрение истории Новороссийского края. 1730-1823 гг. – Одесса, 1836-1838. – Ч. 1-2.; його ж: Опыт статистического описания Новороссийского края. – Одесса, 1851-1853. – Ч. 1-2.
7. *Багалей Д.И.* Колонизация Новороссийского края и первые шаги его по пути культуры/ист. этюд/. – К.: Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого 1889. – 112 с.; його ж: Заселення Південної України і перші початки її культурного розвитку. – Харків: Союз, 1920. – 110 с.
8. *Фадеев А.М.* Воспоминания А.М. Фадеева 1790–1867. – Одесса, 1897. – 256 с.

9. *Павлович В.* Екатеринославская губерния материалы для географии и статистики России, собранные членом Генерального штаба: В 2-х т. – СПб., 1862. – Т. 1. – 351 с. + прилож.
10. *Афанасьев – Чужбинский А.* Поездка в Южную Россию. Очерки Днепра. – СПб., 1861. – Ч. 1. – 456 с.
11. *Клаус А.* Наши колонии. Опыты и материалы по истории и статистике иностранной колонизации в России. – СПб., 1869. – 568 с.
12. *Гакстгаузен А.* Исследование внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России. – Ганновер, 1846-1852 гг. / Русский перевод с немецкого издательство Л.И. Рагозина. – СПб., 1870. – Т. 1. – 490 с.
13. *Постников В.Е.* Молочанские и хортицкие немецкие колонии, сельское хозяйство и лесоводство. – М., 1882; *його ж:* Южно-русское крестьянское хозяйство. – М., 1891. – 391 с.
14. *Падалка Л.* Землевладение немцев-бывших колонистов в Херсонской губернии – Херсон, 1891. – 49 с. + 26 с. прилож.
15. *Велицын А.А.* Немцы в России. Очерки исторического развития и настоящего положения немецких колоний на Юге и Востоке России. – СПб., 1893. – 282 с.
16. *Писаревский Г.* Из истории иностранной колонизации в России в XVIII веке (по неизвестным архивным документам). – М., 1909. – 340 с. + 84 с. приложение
17. *Наулко В. І.* Хто і відколи живе в Україні. – К., 1998. – 80 с.; *його ж:* Етнонаціональні процеси в Україні: історія та сучасність – К., 2001. – С. 3-89.
18. *Римаренко Ю.І.* Національний розвій України: проблеми, перспективи – К.: Довіра, 1995. – 255 с.; Мала енциклопедія етнодержавознавства / Відп. ред. Ю.І. Римаренко. – К.: Довіра: Генеза, 1996. – 942 с.
19. *Кулинич І.М.* Німецькі колонії на Україні (60-ті роки XVIII ст. – 1917 р.) // УІЖ. – 1990. – №. 9. – С. 18-30; *Кулинич І.М., Кудряченко А.І., Хохлачов В.В.* Вихідці з німецьких земель на теренах України: Минуле та сьогодні – К.: Наукова думка, 1995. – 73 с; *Кулинич І.М., Кривець Н.В.* Нариси з історії німецьких колоній в Україні. – К.: Інститут історії України НАН України, 1995. – 271 с.
20. *Євтух В.Б., Чирко Б.В.* Німці в Україні (1920-1990-ті роки). – К.: Інтел, 1994.
21. Очерки истории немцев и меннонитов Юга Украины (конец XVIII – первая половина XIX в.) / Под ред. С.И. Бобылёвой. – Днепропетровск, 1999. – 232 с.
22. *Плеская-Зебольд Э.Г.* Одесские немцы. 1803-1920.: Научно-популярное издание. – Одесса, изд. “ТЭС”, 1999. – 520 с.
23. Немцы в Крыму. Очерки истории и культуры / Сост. Ю.Н. Лаптев – Симферополь: Таврия-Плюс, 2000. – 256 с.
24. *Исмаилов М.С.* Возникновение немецких колоний юга Украины (конец XVIII – 30-е годы XIX в.): Автореф. дис... канд. ист. наук – Днепропетровск, 1994. – 20 с.

25. *Осташева Н.В.* Криза менонітської спільноти України та закордонна менонітська допомога (1914 – поч. 30-х рр. XX ст.): Автореф. дис...канд. ист. наук – Днепропетровск 1996. – 24 с.

26. *Лях К.С.* Німецькомовні колоністи Півдня України в мультинаціональному оточенні: проблема взаємодії культур (XIX – початок XX ст.): Автореф. дис...канд. ист. наук – Донецьк, 2005.

27. *Белікова М.В.* Менонітські колонії Півдня України (1789-1917 рр.): Автореф. дис...канд. ист. наук – Запоріжжя, 2005. – 20 с.

28. *Задерейчук І.П.* Розвиток системи освіти в німців на Півдня України 1789-1938 рр.: Автореф. дис...канд. ист. наук – Харків, 2005. – 20 с.

29. *Берестень Ю. В.* Земельні відносини в менонітських колоніях Півдня України та їх суспільні наслідки (60-90-ті роки XIX ст.): Автореф. дис...канд. ист. наук – Запоріжжя, 2006. – 20 с.

30. История немцев Украины в воспоминаниях, исследованиях и документах. Сб. статей и документов/ Под ред А.А. Дынгеса. – Донецк: Апекс, 2007. – 312 с.

31. *Васильчик В.М.* Німці України: сіспільний та національний аспекти XX – початку XXI ст.: Автореф. дис...доктора ист. наук – Донецьк, 2006. – 39 с.

32. *Данилович И.* Историческое этнографическое исследование о цыганах // Северный архив. – 1826. – Т. X. – № 1 – 6.

33. *Плохинский М.* Цыгане старой Малороссии (по архивным документам) // Этнографическое обозрение. – 1890. – № 4. – С. 95–117; *его же:* Иноземцы в Старой Малороссии. – Ч. 1: Греки, цыгане, грузины – М., 1905. – 235 с.

34. *Баранников А.П.* Цыганы СССР: Краткий историко-этнографический очерк. – М.: Нацмениздат, 1931. – 52 с.; *Баранников О. П.* Українські цигани. – К., 1931. – 57 с.

35. *Киселева Т.Ф.* Цыгане европейской части СССР и их переходот кочевания к оседлости: Автореф. дис... канд. ист. наук – М., 1952. – 15 с.

36. *Друц Е., Гесслер А.* Цыгане. – М.: Советский писатель, 1990. – 333 с.

37. *Марушиакова Е.* Цыганская группа и развитието на цыганските этнос // Аспекти на етнокультурната ситуація в България и на Балканите. – София, 1992. – С. 72–86

38. *Зіневич Н. О.* Цигани в Україні: формування етносу і сучасний стан // Етнонаціональні процеси в Україні: історія та сучасність – К., 2001. – С. 404-423.

39. *Беліков О.В.* Актуальні завдання соціальної політики щодо ромського (циганського) населення України // Рома в Україні. Історичний та етнокультурний розвиток циган (Рома) України (16 – 20 ст.). – Донецьк, 2006. – С. 28-36; *його же.* Державна політика стосовно циганського населення на українських землях // Етнические сообщества Украины: история, современность, будущее/ под ред. А.А. Дынгеса, С.Ю.Кузнецовой – Донецк: Апекс, 2006. – С. 159 – 226.

40. *Лях К.С.* Німецькомовні колоністи Півдня України в мультинаціональному оточенні: проблема взаємодії культур (XIX – початок XX ст.): Дисертація на

здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук 07.00.01. – Історія України / Запорізький національний університет – Запоріжжя, 2005. – 269 с.

41. *Кондараки В. Х.* Универсальное описание Крыма. – С., 1876. – Ч. 9. – С. 72.

42. *Филоненко В. И.* Крымские цыгане. // Записки коллегии востоковедов при азиатском музее АН СССР. – Л., 1930.

43. Положение крестьян и крестьянское движение в Бессарабии. 1812–1861 гг. – Сб. Документов – Ч. 2 // История Молдавии: Документальные материалы. – Кишинев, 1969. – Т. III.

44. *Зеленчук В. С.* Население Бессарабии и Приднестровья в XIX в.: Этнические и социально-демографические процессы. – Кишинев, 1979.

45. *Кулинич І. М., Кривець Н. В.* Нариси з історії німецьких колоній в Україні. – К.: Інститут історії України НАН України, 1995. – 271 с.

46. Устав о колониях иностранцев в империи // Свод законов Российской империи издания 1857 г. – Т. XII. – Тетр. VI. – СПб., 1857.

47. Повне зібрання законів Російської імперії (ПСЗ). – Спб., 1812. – Т. 20. – П. 15.383.

48. *Гросул В. Я.* Реформы в дунайских княжествах и Россия. – М.: Наука, 1966. – 408 с.

49. *Крыжановская И.* Из истории крепостных цыган Бессарабии в первой половине XIX века // Труды центрального государственного архива МССР. – Кишинев, 1962. – Т. 1. – С. 186–245.

50. *Егунов А.* О цыганах в Бессарабии // Записки Бесарабского областного статистического комитета – Кишинев, 1864. – Т. 1. – С. 115–116.

51. *Корнис И.* Краткий обзор положения Ногайских татар водворенных в Мелитопольском уезде Таврической губернии // Телескоп – Спб., 1836. – Ч. 33.

52. *Бачинська О. А.* Дунайське козацьке військо. 1828–1868 рр. (До 170-річчя заснування): Монографія. – Одеса: Астропринт, 1998. – 231 с.

Стьопченко Елла. Німці-колоністи і “сусіди”-цигани у поліетнічному оточенні Півдня України в кінці XVIII – упродовж XIX століть

У статті йдеться про міжетнічні контакти німецькомовних колоністів і циганського населення Південної України з часу їх переселення до регіону в II половині XVIII – на протязі XIX століть. Для кращого розуміння різниці у статусі цих іноземних поселенців розглядаються процеси переселення німців та циганів до Новоросії, специфіка законодавчої бази, що обумовила стан зазначених етнічних груп, а також встановлені різні рівні соціокультурної взаємодії німецьких переселенців з поліетнічним населенням у різних сферах життя.

Стєпченко Элла. Немцы-колонисты и “соседи”- цыгане в полиэтническом окружении Юга Украины в конце XVIII – на протяжении XIX ст.

Статья посвящена проблемам межэтнических контактов немецкоязычных колонистов с цыганским населением Юга Украины с момента их переселения –

во II половине XVIII в этот регион и на протяжении XIX вв. Для более детального понимания разницы в статусе этих иностранных переселенцев рассматриваются процессы переселения немцев и цыган в Новороссию, особенности законодательной базы, обусловившие положение этих этнических групп края, а также определены различные уровни социокультурного взаимодействия немецких колонистов с полиэтничным населением в различных сферах жизни.

St'opchenko Ella. German colonists and their Gypsy “neighbours” in a poly-ethnic surroundings on the South of Ukraine at the end of the 18th – during the 19th centuries

The thesis is devoted to the problems of inter-ethnic contacts between German-speaking colonists and the Roma population in the South of Ukraine from the second half of the 18th to the 19th centuries. For more detailed understanding of a difference between the status of these foreign immigrants, processes of resettlement of Germans and Romanies to Novorossia are considered. The author describes the features of legislative base, which defined the position of these ethnic groups in Novorossia and states different levels of social – cultural interactions of German colonists with polyethnic population in various spheres of the life.

Драган Тодорович (Ниш, Сербия)

ПУТИ ПРОТЕСТАНТИЗАЦИИ РОМОВ В СЕРБИИ*

Как и в других постсоциалистических обществах Юго-Восточной Европы, охваченных переменами переходного периода, верующие (глубоко посвящённые и традиционные верующие) и неверующие сербские жители подверглись влиянию религиозных новшеств и альтернативных религиозных структур, в первую очередь, со стороны религиозных меньшинств протестантского направления.

Следуя образцу распространения в европейских, в частности балканских странах, протестантские религиозные общества в Сербии особое внимание уделяют этническим и религиозным меньшинствам, излюбленному источнику их выживания, распространения и роста. В юго-восточных её районах в особенности, ромы представляют самый частый религиозно-конфессиональный резервуар протестантизации.

В работе мы рассматриваем термины – “миссионерство”, “обращение”, “прозелитизм” – в отечественной и переведённой иностранной, непрофессиональной и богословской литературе, проанализируем характер религиозной деятельности малых религиозных общин в Сербии, особенно уделяя внимание ситуации, когда в центре внимания их религиозной работы находятся представители национального меньшинства ромов.

Развитие протестантизма в Сербии представляет сложное и далеко идущее явление. “Современный супермаркет веры и духовности” (А. Баркер) полтора десятилетия тому назад представил перед сербским обществом религиозный плюрализм и необходимость сосуществования и ознакомле-

* Подготовлен в рамках проекта *Культура мира, идентичности и межэтнические отношения в Сербии и на Балканах в процессе евроинтеграции* (149014Д), который проводится Центром по социологическим исследованиям на Философском факультете в Нише, при финансовой поддержке Министерства науки Республики Сербии.

ния с традиционными и нетрадиционными религиозными структурами. Верующие и неверующие в одночасье были подвержены различным религиозным взглядам на жизнь, и потихоньку становились объектами усиленного влияния религиозных обществ меньшинств, в основном протестантских. Можем констатировать, что они очень успешно распространялись, преимущественно благодаря хорошей общественной организации с разработанными механизмами интеграции и включения своих членов в жизнь и деятельность церкви, сильными социальными и материальными преимуществами конверсии и приверженству концепции а-национальности.

С точки зрения социологии, можно утверждать, что они используют недовольство людей жизнью в современном обществе и недостатки крупных традиционных религиозных обществ, которые недостаточно посвящены истинной духовности. Очевидные “пустоты в душе” современного человека умело заполняют именно протестантские религиозные организации, со своей спонтанной набожностью и видами общности, в которых переживается человеческая близость и душевный покой.

В религиозное поле Сербии, в котором прежде господствовали традиционные религии и вероисповедания (православие, ислам), “религиозные общества меньшинств” – адвентисты, пантекостальцы, свидетели Иеговы, баптисты, методисты, мормоны – входят тремя способами – путём *миссионерства (евангелизации)*; *обращения (конверсии)* и *отнимания (прозелитизма)*.

Миссионерство, обращение и прозелитизм – определение понятий

Понятие *миссионерство* (лат. *missio*, послание) имеет *внутреннее* и *внешнее* значение. Под внутренним миссионерством подразумеваем “работу церкви среди своих прихожан с целью сохранения и укрепления их религиозной и моральной жизни” [Драшковић 1982:19], а под внешним значением, подразумевается “активность религиозных организаций с целью распространения своей веры между последователями других религий с последующим обращением их в свою веру” [Mandić 1969:315], “деятельность представителей одного религиозного общества, направленное на склонение на свою сторону представителей других религий” [Cvitković 1991:190], “движение или активность по обращению неверующих, обычно нехристиан, отсталых народов в христианство” [Драшковић 1982:20], “систематический труд по расширению христианства на нехристианские народы с помощью поучения, проповедования и социальной деятельности” [Энциклопедија живих религија 1990:459]. Миссия – это “действие орпе-

делённого религиозного общества”, а миссионер – “человек, выполняющий религиозную миссию среди последователей других верований” [Cvitkovič 1991: 189–190].

Обращение же определяется как “добровольный отказ от одного образа жизни или религиозной системы в пользу другого”, то есть, под ним обычно подразумевается “открытое изменение принадлежности или привязанности, которое идёт либо от *отсутствия* веры до *ранее какой-либо* веры, или от *старой* веры к *новой* вере” [Энциклопедија живих религија 1990:555, 583].

Похожее определение обращения находим и у Дж. Шушнич [Љубијић 1998:446]: “Обращение – это переход от одного религиозного взгляда на мир (включающего учение, искусство, обряды и т.д.) и принятие какого-либо другого пробуждённый для другой веры в интеллектуальном, эмоциональном и практическом смысле, таким образом, что для него прошлая религиозная жизнь выглядит чужой, поскольку он лишь теперь ‘открыл себя’, ‘нашёл себя’, ‘пережил возрождение’. Обращение, таким образом, подразумевает отрицание старой и принятие новой жизненной позиции: это или переход из неверия в веру или переход из старой веры в новую веру...”.

Событие отказа от прежнего религиозного взгляда на мир и принятие какого-либо другого, обычно подчёркивается специальными обрядами (обрядовое омование, обрезание, поломничество, молитва, причастие, крещение и т.д.), с помощью чего каждый отдельный человек получает официальное подтверждение своего обращения и публично даёт обещание, в будущем уважать символы, ценности и нормы новопринятой веры.

Однако, остаётся нерешённым вопрос: как различать настоящее обращение от ложного? Вероятно, ближе к истине трактовка когда решение об отказе от одного религиозного взгляда на мир и принятии другого, принимается после длительного контакта с представителями другого вероисповедания, постепенного ознакомления с его учением, обрядами, символами, нормами и установками.

В противовес такому постепенному возможно и резкое обращение, то есть, внезапный отказ от старого способа вероисповедания. Но, разочарование отдельного человека в своей вере до такой степени, что другая кажется ему лучшей, без предварительного контакта с верой в которую переходит явление редкоосуществимое. Обращённый либо очень скоро возвращается к старой вере или только формально совершает религиозные обряды в новой, без глубокого духовного опыта и поиска святого, несмотря на то, что по внешним признакам он может более активно, чем представители той же веры, выполнять свои религиозные обязанности. На самом деле,

это культурное отчуждение, которое только подтверждает тезис, что долговременные обращения не могут быть плодом насильно навязанных изменений.

Прозелитизм (греч. *Proszlytos* = воодушевление, увлечение новопринятой верой – от *pros-zlitos* = обращённый, тот, кто перешёл в другую веру) означает “забота об увеличении числа новых последователей какой-либо веры и в преобладающем смысле связывается с христианством и исламом” [Todorović 2007 b:458]. Определяется как “пропаганда с целью обращения в свою религию последователей других религиозных учений”, а *прозелит* как “человек, перешедший из одной религиозной группы в другую и прикладывающий усилия, для приобщения как можно большего числа новых сторонников” [Cvitković 1991:227 – 228].

По окончании христианизации южнославянских народов первые переходы отдельных людей, групп и больших сегментов этноса в другую религию или конфессию связаны исламизацией на Балканском полуострове с середины XIV века. Начатый с первыми турецкими завоеваниями в Тракии, этот процесс расширился наравне с османской экспансией и в конце концов охватил все христианские страны, которые попали под османскую власть. Исламизация в XVI веке особенно коснулась Боснии и Сербии и привела к массовому переходу в первую очередь городского христианского населения в ислам. Кроме того необходимо учитывать экуменский диалог православных и католиков и возражения первых в адрес Рима по поводу прозелитских и унионистских претензий. Речь идёт здесь о более чем десяти миллионах сторонников униатских, греко-католических церквей, которые проповедуют учение Римокатолической церкви и принимают папский примат, сохраняя православные обряды и организации [Todorović 2007v].

Миссионерство, обращение и прозелитизм в Сербии

Несмотря на то, что в первом десятилетии XXI века утихли вековые споры традиционных, почитаемых религий (православие, католицизм, ислам) в балканских обществах проведено разграничение региональных целостностей с господствующей ролью отдельных религиозных систем, на первый план выдвигается новая тенденция – активная *конверсия* в различные протестантские религиозные общества, порожденная процессами модернизации преимущественно в постсоциалистических обществах Балкан – возрождая дискуссии о миссионерстве, обращении и прозелитизме. В Сербии традиционные веры объединились в единственный антикультурный фронт для осуждения деятельности альтернативных христианских

вероисповеданий, направленной на расслоение моноконфессионального менталитета. Есть ли тут повод для беспокойства?

Придерживаемся следующей точки зрения:

– “речь идёт об *евангелизации*, когда она осуществляется среди неверующих, очень часто духовно “жаждущих” людях, которые под грузом антирелигиозной, коммунистической социализации, продолжавшейся много десятков лет, были лишены религиозного образования [Todorović 2004a:24]”;

– “речь идёт об *обращении*, когда конвертиты приходят из рядов “пассивных”, традиционных верующих, чья вера исчерпывается ритуальным практикованием нескольких религиозных обрядов религии “прадедов” (крещение, венчание, погребальные обычаи) [Тодоровић 2004б:21]”;

– “речь идёт о *прозелитизме*, когда осуществляется “покупка душ” активно верующих из традиционных религий, чьим знаниям собственной религиозной традиции и ритуалов зачастую сопутствует хорошо развитое религиозное сознание об основных постулатах веры, осведомлённость в основных положениях священных книг, также как и знание духовных концептов для исследования трансцендентального [Тодоровић 2004б:21-22]”.

Определенная “вина” за положительной динамике осуществления первых двух процессов, безусловно лежит на священнослужителях традиционных религий, непривыкших к диктату изменяющегося общественного окружения. Они продолжают традиционно понимать свою роль, зачастую пренебрегая или недооценивая роль *практической теологии и пасторской службы*. Пустующую нишу в удовлетворении практических потребностей верующих и в оказании различных общественных услуг (бесплатная литература, курсы иностранных языков, организованные поездки за границу, обеспечение трудоустройства благотворительная деятельность/.../), заняли малые религиозные общества, оптимально при этом используя значительные финансовые ресурсы, возможности новых технологий и средств массовой коммуникации.

Это всё-таки, не освобождает последних от ответственности за прозелитизм, несомненно, самого некорректного способа расширения численности верующих. Несмотря на то, что интенсивное миссионерство является догматическим требованием большинства протестантских церквей, контрапродуктивно насильственное стремление членов перевести в свои ряды как можно больше новых последователей даже, когда они уже являются убеждёнными приверженцами другой религии. Это лишь способствует дальнейшей генерализации распространённых предрассудков о них как

“опасных и деструктивных сектах и культах”, а не как альтернативных вероисповеданиях, которые способствуют богатству культуры родной нации.

Миссионерство, обращение и прозелитизм на примере ромов

Протестантские религиозные общества в Сербии особое внимание уделяют этническим и религиозным меньшинствам, а в юго-восточных районах – внимание направлено на ромов, которые по конфессиональному происхождению православные и представители ислама. Сербская православная церковь, Римокатолическая церковь и Исламское общество с опаской включают в свой корпус верующих ромов, объясняя это их скромными богословскими знаниями и ритуальной недисциплиной. Исследователи сообщают о том, что их религиозная жизнь зачастую представляет собой смесь элементов нескольких религий и языческих культов, учитывая тот факт, что они как народ диаспоры утратили свою первобытную исконную религию. Важно напомнить, что ромы, несмотря на религиозный синкретизм, очень религиозно терпимы. Тот факт, что наши традиционные религиозные общества не заботятся о ромах практически прекратив какую-либо пасторскую работу среди них, привёл к их тяжело остановимой конверсии в протестантизм. Переход в протестантизм принёс ромам много того, что было ограничено для них в православии, римокатолицизме и исламе: достоинство и уважение, заботу и попечительство, надежду и перспективу. Как мы смотрим на развитие процессов *евангелизации, обращения и прозелитизма* среди ромов?

Миссионерство – Протестантские религиозные общества, которые сегодня осуществляют деятельность в Сербии на свою работу среди ромов смотрят как на чистой воды миссионерство. Мы согласны с такой оценкой в случаях, когда речь идёт о немногочисленных ромах, которые не представляются ни как верующие христиане, ни как представители ислама: “А ромы, которые традиционно и по своему семейному древу принадлежат православию, римокатолицизму и исламу, являются многочисленными. Речь идёт о ромах, которые кроме этого религиозно-конфессионального тыла, который зачастую не могут ясно и узнать, не соприкасаются с традиционными религиями и религиозными обществами на просторах Сербии. В этом смысле, и возмещая упущения Сербской православной церкви, Римокатолической церкви и Исламского религиозного общества, различные протестантские группы абсолютно оправданно осуществляют миссионерскую деятельность среди ромов. Они успешно используют свой шанс и в этом их не в чем упрекнуть [Đorđević 2004:77].”

Обращение – Много ромов, принявших христианство или ислам, зачастую оставались на уровне формальной принадлежности и недостаточных знаний о религиозных учениях: “Он (ром) неукреплён в вере и легко может быть подвергнут обращению благодаря незаинтересованности Сербской православной церкви, Римокатолической церкви и Исламского религиозного общества. Они его оставляют без внимания и, создаётся впечатление, как-будто хотят от него “освободиться”... Но, с другой стороны, существуют религиозные организации... которые, обращая ромов и принимая их в качестве равноправных, заботятся о них, повышают их культурный и духовный уровень, эмансипируют и интегрируют. В этом смысле, возмещая упущения Сербской православной церкви, Римокатолической церкви и Исламского религиозного общества, различные протестантские группы совсем оправдано обращают ромов. Они успешно используют свой шанс и в этом их не в чем упрекнуть [Đorđević 2007:148].”

Прозелитизм – Есть ромы, которые относятся к ряду церковных верующих Сербской православной церкви, Римокатолической церкви или Исламского религиозного общества, с высоким религиозным сознанием и выраженной религиозной практикой. Протестантские религиозные общества очень хотели бы иметь в своих рядах таких верующих: “Они стараются путём специальной пропаганды и дополнительных усилий чем можно больше перевести, то есть отнять ромов, которые являются хорошими верующими. Путём чистого прозелитизма приобретают прозелитов, которые становятся “ударным кулаком” в дальнейшем распространении, ключевыми и активными участниками миссионерства и обращения жителей-ромов. На основании этого, различные протестантские группы, совсем необоснованно, предпринимают верующих у Сербской православной церкви, Римокатолической церкви и Исламского религиозного общества. Они в этом успешны, пользуются их слабостями и злоупотребляют религиозными свободами. И в этом их есть в чём упрекнуть [Đorđević 2007:149].”

Источники и литература

Драшковић, Ч. Речник пастирско-педагошке теологије – Београд: СУПЦ, 1982.

Đorđević, D. B. Roma Religious Culture. – Niš: YSSSR, YURom centar and Punta. 2003.

Đorđević, D. B. Evangelization, Conversion, Proselytism: Example of Romas' Protestantization. / Evangelization, Conversion, Proselytism, edited by D. Todorović. – Niš: YSSSR, 2004, pp. 75–82.

Đorđević, D. B. Globalization of Religion: Evangelistic Pentecostalism. / Religion and Globalization, edited by D. Gavrilović. – Niš: YSSSR and Sven, 2005, pp. 85–97.

Đorđević, D. B. Globalizacija religije: jevanpeoski pentekostalizam. // Religija i tolerancija 2(4), 2005b, str. 83–94.

Đorđević, D. B. Romani Cult Places and Culture of Death / Romane Kultna Thana thay I Kultura Meribasiri. Niš: YSSSR and Sven, 2005v.

Đorđević, D. B. Through Jesus to the Camp – Through the Camp to Jesus. / Religion and Globalization, edited by D. Gavrilović, Niš: YSSSR and Faculty of Mechanical Engineering and Punta, 2006, pp. 73–86.

Ђорђевић, Д. Б. Протестантизација Рома Србије / Муке са светим, приредио Д. Б. Ђорђевић. – Ниш: Нишки културни центар, 2007, стр. 145–54.

Ђорђевић, Д. Б., Тодоровић, Д. Религија и верски обичаји Рома. Ниш: ЈУНИР и Свен, 2003.

Đorđević, D. B., Todorović D. Tekkias, Tarikats and Sheiks of Niš Romas. / Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future, edited by D. B. Đorđević, D. Todorović and Lj. Mitrović. – Niš: YSSSR, 2007, pp. 87–102.

Đorđević, D. B., Todorović D., Milojević L. Romas and Others – Others and Romas (Social Distance). – Sofia: Institute for Social Values and Structures “Ivan Hadjiyski”, 2004.

Mandić O. Leksikon judaizma i krležanstva. Zagreb: Matica hrvatska. 1969.

Енциклопедија живих религија. – Београд: Нолит, 1990.

Todorovič, D. On the Phenomenon of Roma Conversion: An Empirical Experience. / Kulturni i etni iki identiteti u procesu globalizacije i regionalizacije Balkana, priredio Lj. Mitrović et al. – Niš: Centar za balkanske studije i Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije, 2002, str. 175–86.

Todorovič, D. From Missioning to Proselytism (Conceptual Differentiation, Historical Survey and Indications of Future Perspectives). / Evangelization, Conversion, Proselytism, edited by D. Todorovič. – Niš YSSSR and KSE and Punta. 2004a, pp. 5–27.

Тодоровић, Д. Уводно саопштење: евангелизација, преобраћење, прозелитизам. / О мисионарењу, преобраћењу и прозелитизму приредили Д. Б. Ђорђевић и Д. Тодоровић Ниш: ЈУНИР и Свен, 2004б, стр. 19–22.

Todorovič, D. Romani Narratives about Pre-death, Death and After-death Customs/ Romano Vakeriba kotar Anglunomeribasere, Meribasere thay Palomeribasere Adetya. – Niš: YSSSR and Sven, 2005.

Тодоровић, Д. Друштвена удаљеност од Рома (Етничко-религијски оквир). – Ниш и Нови Сад: Филозофски факултет у Нишу и Stylos, 2007а.

Todorovič D. Prozelitizam. // Sociološki реиник, uredili A. Mimica i M. Bogdanovič. – Београд: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2007b, str. 458.

Todorovič D. Ekumenizam. // Sociološki реиник, uredili A. Mimica i M. Bogdanovič, Београд: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2007v, str. 118–119.

Cvitković. I. Rječnik religijskih pojmova. Sarajevo: samostalno izdanje, 1991.
Šušnjic Đ. Religija. I. – Beograd: Cigoja štampa, 1998.

Тодорович Драган. Шляхи протестантизації ромів в Сербії

У статті йдеться про евангелізацію сербськими протестантськими організаціями місцевих релігійних та етнічних меншин. Зазначається, що найбільш імовірним релігійно-конфесіональним резервуаром протестантизації є південно-східні регіони, де проживає найбільша кількість ромів. Наводяться паралелі зі шляхами поширення протестантизму в інших країнах Європи. Терміни: «місіонерство», «навернення», «прозелітизм».

Тодорович Драган. Пути протестантизации ромов в Сербии

В статье идет речь об евангелизации сербскими протестантскими организациями местных религиозных и этнических меньшинств. Отмечается, что наиболее вероятным религиозно-конфессиональным резервуаром протестантизации являются юго-восточные регионы, где проживает наибольшее количество ромов. Наводятся параллели с путями распространения протестантизма в других странах Европы, в частности среди населения балканских стран. Термины: «миссионерство», «навернення», «прозелитизм».

Todorovich Dragan. Ways of propaganda of protestantism dogmata among Romanies in Serbia

The paper deals with the ways of propaganda by Serbian Protestant organizations among local religious and ethnic minorities. It is stated that south-east regions are the most probable regional – confessional places for it, most Romanies live there. Parallels are pointed with the ways of distribution of Protestantism in other countries of Europe, in particular among the population of the Balkan countries. Terms: «missionary work», «navernennya», «prozelitizm».

Вадим Торопов (*Иваново, Россия*)

ЯЗЫК И ФОЛЬКЛОР КРЫМСКИХ ЦЫГАН (результаты некоторых исследований автора)

Автор этих строк может однозначно быть признан “результатом” глубокой интеграции членов его польско-украинских предков в русское общество. По матери я происхожу из польско-украинской семьи, некогда проживавшей в районе города Шепетовки. Бабушка была полькой, а дед – украинцем. Супруги говорили по-украински, хотя в речи бабушки присутствовали некоторые польские слова.

Репрессированный дед скончался в 1933 году, бабка же, была вынуждена уехать с детьми в Сибирь. Чтобы устроить судьбу своей дочери она отдала её на воспитание. Через четыре года после усыновления моя мать полностью утратила родной украинский язык.

Я жил в русскоязычной среде. Для меня знание языков моих предков ограничены лишь робкой возможностью поздороваться с ними, и то благодаря, например, учебнику украинского языка (підручнику для другого класу шкіл з російською мовою навчання). Таким образом, внук польки, украинца и русских стал русским-монолингвом.

С годами я всё чётче и чётче чувствовал себя обделённым, мне всегда думалось, что если бы я вырос среди носителей нерусских культуры языков, то был бы значительно удачливее в жизни и достиг бы в ней большего. Ответить же на вопрос, кто виноват в этом моём состоянии: я сам, мои родители, государство или кто-то иной, я не мог.

Так, при полной интеграции народа один из языков сначала превращается в пассивно используемый, и может со временем полностью исчезнуть. Результат этого процесса – чувство неудовлетворённости которое может привести к всплескам массовых недовольств, как это имело место, например в Абхазии после того, как научное изучение и образование на абхазском языке было запрещено в СССР, в 1938 году.

Необходимо отметить, что в СССР изучение в школах польского языка было запрещено в то же время. Тогда же запрет был распространён и на

научное изучение цыганского языка, преподавание его и на нём в немногочисленных цыганских национальных школах (на территории СССР в 1938 году действовали три школы).

* * *

Для того, чтобы заниматься вопросами интеграции одного народа в другой, необходимо хорошо знать что же интегрирует и до какой степени это вхождение безболезненно для интегрируемого народа. Необходимо заметить, что и до 1991 г. цыгане были достаточно интегрированы в бывшее общество СССР. Главный результат интеграции – практически полное двуязычие цыган на всех территориях СССР, полиглотия многих из них. Многие крымские цыгане, проживавшие в Абхазской АССР, владели цыганским, русским, мегрельским, грузинским языками, понимали речь абхазов, только цыганские дети первых лет своей жизни были монолингвами.

Разные социальные структуры цыганского народа интегрируют по своему типу:

1. Интеграция отдельных цыган, путём создания смешанных семей;
2. Интеграция отдельных цыганских семей;
3. Интеграция отдельных цыганских таборов.

В смешанных цыганско-нецыганских семьях обычно происходит межязыковая борьба, при которой может победить один из языков. Может быть вытеснен цыганский язык или наоборот нецыганский язык становится языком пассивного употребления. Большое влияние в этих случаях имеет авторитет родителей одного из супругов. Среди крымских цыган мы наблюдали все выше обозначенные явления, как сохранения, так и исчезновения цыганского языка.

Жизнь каждого члена в цыганской семье регламентируется обычаями, составляющими неписаное семейное цыганское право, с характерной в ней властью мужа, отца, главы семьи. Некоторые правовые коллизии могут возникать внутри семей, супруги которых принадлежат к различным цыганским народам (чаще называемым субэтносами), или цыганским народам разных вероисповеданий: семьи на территории Кубани, созданные *крымскими цыганами* – мусульманами и *влахами* – христианами. В центре Российской Федерации наблюдается использование языка *русских цыган* как средства межцыганского общения в семьях с супругами из разных цыганских народов.

Обычная семья, со временем может превратиться в большую патриархальную, что для крымских цыган уже является большой редкостью, и стать частью или полным цыганским кланом, где совместно проживают

люди нескольких поколений. Такое сообщество цыган начинает напоминать цыганский табор с его более сложной, чем в обычной семье, социальной структурой и, соответственно с более развитой системой права, функционирующей в нём, а также со способом реализации в ней власти, в том числе и консолидирующей семью как социальную единицу. Для патриархальных цыганских семей характерна власть её старейшин.

Несколько семей (семьи могли быть и не родственны одни другим) образовывали цыганскую национальную социальную единицу, называемую табором. Именно в нём наиболее полно проявлялось всё социальное своеобразие цыганского народа, функционировал тот или иной цыганский язык, часто являющийся практически единственным маркером того или иного цыганского народа. Табор знал уже выборную власть, которая принадлежала опытному, удачливому человеку хорошо владевшему языками, народов среди которых он и кочевал.

Кроме функций руководителя, воле которого подчинялись все члены табора, его вожак обычно исполнял обязанности “министра внешних сношений”, защищая свой табор от конфликтов с окружающим его населением. Для крымских цыган явление табора в то время и в тех местах, в которых автор проводил исследования не характерно, но однако в памяти стариков ещё сохраняется их принадлежность к тому или иному, некогда существовавшему табору.

Цыганам, в том числе крымским, до сих пор присущи сходки, являющиеся цыганским национальным судом, на котором разрешаются различного рода конфликты (имущественные, семейные и иные). Наличие цыганского суда, пересмотр решений которого не подпадает под юрисдикцию суда высшей инстанции государств на территории которых кочуют цыгане, свидетельствует о том, что цыганский народ обладает в этом отношении большей самостоятельностью, чем народы автономных образований, напр., на территориях Российской Федерации. На основании этих фактов можно сделать вывод: цыганский табор – кочевая (полукочевая) социальная структура во многом идентичная обычному государству.

Если табор – цыганское кочевое (полукочевое) цыганское государство то и относиться к нему нужно как к государству. Необходимо вспомнить, что несмотря на дробное расселение цыган по территориям Российской империи, власти по указам императоров всегда заставляли цыган в их общинах выбирать вожakov, которые были посредниками между российскими властями и цыганами.

По всей видимости этот опыт XIX века заслуживает определённого внимания и доверия. Именно вожаки, старейшины родов, во многих случаях

могли разрешать споры и различного рода претензии высказанные цыганам со стороны народов, среди которых они проживали. Государства на землях которых проживают общины цыган, по нашему глубокому убеждению, должно относиться к последним с должным уважением, поскольку община – цыганское государство

* * *

По нашему мнению интеграцию должна проводиться особенно взвешенно, а не так как это было, например, по Указу 1956 года. Приведём некоторые вопиющие примеры действий чиновников, выполнявших этот Указ.

Как показывают конкретные архивные документы, советские чиновники, выполнявшие этот Указ, к нуждам цыган были глубокоравнодушны. Цыганская школа, ликвидированная в 1938 году, так и не была восстановлена в 1956 году. Учителя цыганского языка и других предметов на цыганском языке остались невостребованными, т.е. часть цыганской интеллигенции была выброшена советским государством из научноисследовательского процесса познания языков народов СССР. Специалисты по цыганскому языку в современной России – великая редкость, так как ни в одном из учебных заведений не ведется подготовка специалистов по этому языку.

Чиновники, исполняя пункты Указа 1956 года, даже умудрились начать обучение цыганских детей в русских школах не с 1 сентября, а с 11 января 1957 года, т.е. с 3-ей учебной четверти, а не с начала учебного года, как это было принято для остальных детей, кроме того учителя практически не имели представления о том как и чему обучать этих детей. Результаты обучения цыганских детей, по всей видимости, никого не интересовали. Хочется отметить, что и до сих пор нет никаких методических пособий по обучению цыганскому языку как родному, не существует лингвистической терминологии.

Сделаем некоторые выводы:

1. Наиболее полно цыганский язык выполняет все свои социальные функции в цыганской общине – таборе;
2. Поддержка цыганского языка необходима для выполнения им всех социальных функций в цыганском обществе, а не для того, чтобы цыганские дети могли бы на правильном цыганском языке лишь поздороваться с бабушками и дедушками;
3. Создание словарей, грамматик, записей фольклора необходимо с целью сохранения памятников языка той или иной эпохи.

Могу сказать, что все занятия по сбору лексики и фольклорных текстов в 1979 – 1999 годах были моей частной инициативой, основанной на личном желании изучить этот весьма интересный новоиндийский язык. Именно

такой подход дал наилучший результат, так как я в дружественных отношениях прожил среди этих людей незабываемые семь лет. Это помогло получить многие знания по языку и фольклору крымских цыган. За 28 лет (1979–2008 гг.) изучения языка сложился круг лиц, всегда согласных быть для меня информантами, за это время я смог в ряде своих работ опубликовать, как результаты своих исследований, так и источники, на которых они основаны.

* * *

Имея желание удовлетворить свою языковую неудовлетворённость, я ещё в школьные годы много самостоятельно занимался различными языками, в том числе и стран Востока, их письменностями, грамматиками, историей. Любопытства ради я изучил методы составления алфавитов для различных языков народов СССР.

Первая встреча с носителями крымскоцыганского языка состоялась в июле 1979 года в станице Натухаевской Краснодарского края, когда я познакомился с Павлом Борисовичем Гумероглыми предложил новому другу заняться со мной составлением словаря его родного языка. Впереди мне виделось составление алфавита и написание грамматики для этого языка. Эти идеи нашли отклик в душе молодого цыгана и его родственников, началась кропотливая работа над воплощением их в жизнь. Благодаря всесторонней помощи Павла Борисовича (1961–1999 гг.), который был моим основным информантом, довольно быстро удалось продвинуться в изучении этого языка. Нам удалось весьма быстро выявить фонемы языка и найти способы их записи с помощью букв кириллического алфавита:

А а Б б В в Г г Гх гх Д д Дж дж е ё Ж ж З з И и Й й К к Кх кх Л л М м Н н О о П п Пх пх Р р С с Т т Тх тх У у Ф ф Х х Ц ц Ч ч Чх чх Ш ш ы ь Э э ю я

Фонема, которая получила своё обозначение в виде диграфа: Чх чх, автором была выявлена лишь в 2002 году, хотя различия в произношении первых звуков слов: *чхёрэл* “он лёт” и *чёрэл* “он ворует”, были ощутимы для автора ещё в 1979 году, но на то, что эти звуки могут быть самостоятельными фонемами никто из информантов не указал.

Павел Борисович примерно в течение года, вёл со мной большую работу по сбору цыганских слов, их правильной записи составленным нами алфавитом, а так же их грамматической атрибуции, перевода и комментариев, если слово обозначало специфическое понятие культуры крымских цыган. Наибольший по объёму список лексики, который впоследствии был положен в основу словаря, составленного осенью 1979 года в станице Натухаевской Краснодарского края его двоюродным братом Анатолием Василь-

евичем Гумер-оглы (род. 1961 г.). Сначала было записано около 400, а во второй раз – около 300 слов.

После того, как все слова, собранные нами, были переведены на русский язык и расположены в алфавитном порядке, возник первый словарь языка крымских цыган. В дальнейшем он пополнялся и уточнялся, напр., более редко встречающимися в языке глаголами и прилагательными.

Система записи речи цыган, которую первым применил для записи слов Анатолий Васильевич Гумер-оглы оказалась весьма удобной. В основу был положен фонематический принцип записи речи. Но в некоторых случаях от этого принципа пришлось отойти из-за невозможности обнаружить, для некоторых фонем в ряде слов, формы, в которых эти фонемы находились бы в сильной позиции. Такие фонемы было решено всегда записывать всегда одними и теми же буквами алфавита:

Тэныки “тихо” – слово с первым безударным гласным корня, который в языке никогда не бывает под ударением, т.е. в сильной позиции. Все подобные звуки в словах решено было сначала записывать буквой “э”, а позднее буквой “ы”, подобно тому как эти слова записывались в языке крымских татар: *тыныкъ* “тихо”. Фонематический принцип записи речи, как показывает наш опыт, приводит к необходимости традиционных написаний.

Особый интерес представляло изучение грамматики языка. Информанты сообщали, что в их языке имена существительные бывают только мужского и женского рода, т.е. слова – мужчины и слова – женщины, а имён существительных среднего рода в их языке нет. Первые парадигмы глаголови имён были записаны от Вале Петровича Османова осенью 1979 года. Вале Петрович рассказал о количестве падежных форм различных имён в родном языке и о глагольной парадигме в нём.

В сентябре 1981 года был составлен вариант словаря, включавший более 900 слов. Словарь объёмом около 2 250 слов был опубликован в 1987 году, исправленные и дополненные варианты словаря публиковались в 1999 и 2003 годах. За семь лет проживания в среде крымских цыган мне удалось собрать огромный фактический языковой материал, который, к сожалению, и до сих пор ещё не весь обработан и введён в научный обиход.

Работа над грамматикой языка крымских цыган не останавливается и по сей день. В 2002 году впервые я записал от Маргариты Семёновны Гумероглой (род. 1967 г.) форму исконного глагола *ачхили* “она осталась” в руссифицированной форме *ачхёлася* “она осталась”, в которой наряду с русскими формантами *-а* (женский род) и *-ся* (страдательный залог), древний формант *-л* (3-е лицо, единственное число), был трансформирован

в русский формант –л (мужской род, прошедшее время). Так в цыганский язык, вслед за татарскими, начали проникать русские форманты, т.е. началась эпоха руссификации морфологии.

* * *

Первая сказка на языке крымских цыган мною была записана в июле 1981 года, она была второй сказкой, записанной от крымских цыган. Информантом был школьник Олег Нейшакович Османов (род. 1967 года), проживавший тогда в станице Северной Краснодарского края. Сейчас в моей коллекции собрано более пятидесяти разнообразных по содержанию текстов, первая публикация которых была осуществлена в 1986 году.

Ядром крымскоцыганского фольклора можно считать рассказы о таборной жизни в прошлые годы. В них отражаются многие события реальной кочевой жизни цыган в прошлые времена, обычаи и нравы народа. Сюжеты этой части фольклора, как нам представляется, являются наиболее устойчивыми во времени. Старая жизнь в таборе, занятие кузнечным ремеслом уже давно опоэтизированы цыганами, как и рассказы о страхах, о непонятных явлениях, связанных с мертвецами, о тёмных ночах в поле или в лесу и о страшных ночах, проведённых в заброшенных домах.

Другая, весьма объёмная часть фольклора крымских цыган содержит сюжеты, заимствованные из фольклора других народов. Эти сюжеты практически всегда подвергаются адаптации, действующие лица в них часто имеют уже цыганские имена или прозвища. Поэтому не всегда бывает просто найти протосюжет записываемой сказки и определить народ, через фольклор которого она попала к цыганам.

Музыкальный фольклор крымских цыган изучен мною минимально, в первую очередь из-за отсутствия у меня музыкального слуха. Однако имеющиеся материалы и наблюдения автора свидетельствуют, что крымские цыгане знали песни на своём родном языке, хотя засвидетельствована только одна из этих песен. Из цыганских песен на крымскотатарском языке известны пока три. Среди крымских цыган большой любовью пользуются песни цыганской эстрады на других диалектах, а также песни русские и украинские. На территориях Кубани они были заимствованы от казаков.

В заключение сказанному, отродно будет отметить тот важный факт, что язык крымских цыган обладает большой витальностью, он ещё не утратил в цыганском обществе своих социальных функций и весьма успешно транслируется новым поколениям народа. Фольклорные произведения также передаются от родителей к детям.

Опубликованные работы Вадима Германовича Торопова

1. Крымский диалект цыганского языка: (Материалы и исследования) – Ч.1, Иван. гос. ун-т. – Иваново, 1986. Депонировано в ИНИОН АН СССР 19.12.86, № 27709.
2. Крымский диалект цыганского языка: (Материалы и исследования) – Ч.2 Словарь крымского диалекта цыганского языка, Иван. гос. ун-т., Иваново, 1987. Депонировано в ИНИОН АН СССР 10.07.87, № 30262.
3. Крымский диалект цыганского языка: (Материалы и исследования) – Ч.3 Морфемика, Иван. гос. ун-т. – л Иваново, 1987. Депонировано в ИНИОН АН СССР 24.12.87, № 32194.
4. Крымский диалект цыганского языка: (Материалы и исследования) – Ч.4 Фонетика, Морфология Иван. гос. ун-т. – Иваново, 1988. Депонировано в ИНИОН АН СССР 12.07.88, № 34731.
5. Крымский диалект цыганского языка: (Материалы и исследования) – Ч.5 Морфология Синтаксис, Иван. гос. ун-т. – Иваново, 1989. Депонировано в ИНИОН АН СССР 21.02.89, № 36976.
6. Крымский диалект цыганского языка: (Материалы и исследования) – Ч.6 Этимологический словарь, Иван. гос. ун-т. – Иваново, 1993. Депонировано в ИНИОН РАН 09.07.93, № 48306.
7. Крымский диалект цыганского языка, Иван. гос. ун-т. – Иваново, 1994. – 32 с.
8. Il dialetto degli Zingari di Crimea. // Lacio drom (Buon cammino), anno 31, № 4-5, 1995. – pp. 22-28.
9. Сказки цыган СССР / сост. Запись текстов, пер., предисл. и комментарии Е. Друца и А. Гесслера – М. Наука, 1991. – 398 с. (Сказки из коллекции В.Г. Торопова и о нём С. 21-22; 226-235; 387).
10. История изучения цыганского языка в России. // Цыгане, сборник статей Института этнологии и антропологии РАН им. Миклухо–Маклая. – М., 1999. – 156 с. (С. 16-26).
11. Словарь крымского диалекта цыганского языка, Иван. гос. ун-т. - Иваново, 1999. – 48 с.
12. Две “потаённые” цыганские сказки (публикация предисловие, перевод) // “Потаённая литература” исследования и материалы. – Вып. 2, Иван. гос. ун-т., – Иваново, 2000. – 332 с. (С. 267–276).
13. Поиски и сватовство невесты у крымских цыган (из записок цыгановеда). // “Потаённая литература” исследования и материалы. – Вып. 3, Иван. гос. ун-т. – Иваново, 2002. – 260 с. (С. 101–109).
14. *Торопов В.Г., Калинин В.* Социальный мир цыган? История, проблемы, взаимоотношения с российской властью // Политические конфликты в прошлом и настоящем (Материалы всероссийской научной конференции 24 – 26 апреля 2001.), Иван. гос. ун-т. - Иваново, 2001. - 138с., (С. 83-86).

15. О работе над словарём крымских цыган // Язык, культура словари (Материалы IV Международной школы–семинара 10–12 сентября 2001 г.), Иван. гос. ун-т. – Иваново, 2001. – 168с., (С. 84–85).

16. Словарь языка крымских цыган. – М., Издательство Иван. гос. ун-т., Иваново, 2003. – 72 с.

17. История и фольклор крымских цыган. – М.: Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия РАН им. Д.С. Лихачёва – 2004. – 88с.

18. Сказки из коллекции Торопова В.Г. в книге: *Tcherenkov Lev, Laederich Stephane, The Roma. Otherwise known as Gypsies, Gitanos, Gyftoi, Tsiganes, Tigani ... etc (Vol. 2 Traditions and Texts) – Basel: Schwabe Verl., 2004. – (pp. 895–908).*

19. Цыганские диалекты. // Языки Российской Федерации и соседних государств. т. III, Институт языкознания РАН, М.: Наука 2005. – 608с., (С. 354–365).

20. *Торопов В.Г., Калинин В.* Феномен обычного права цыган России. Иван. гос. ин-т. – Иваново, 2006. – 44с.

21. *Fiaba russa in italiano e romanes (Сказка из коллекции Торопова В.Г.) // Alberto Melis, Fiabe zingare. – Cagliari, Italia, 2006. – 240р., (pp. 219–230).*

22. Цыганский язык. // Языки России, издано в Канаде.

Торопов Вадим. Мови фольклору кримських циганів (результати деяких досліджень автора)

У статті проаналізовано досвід збору лексики, граматики і фольклорних текстів кримських ромів на кримськотатарському діалекті романі упродовж 1979–2008 рр. Встановлено, що мова кримських циган має велику вітальність, ще не втратила у циганському суспільстві своїх функцій і транслюється новим поколінням, у тому числі під час виконання фольклору

Торопов Вадим. Языки фольклора крымских цыган (результаты некоторых исследований автора)

В статье проанализирован опыт сбора лексики, грамматики и фольклорных текстов крымских цыган на крымскотатарском диалекте романи на протяжении 1979–2008 гг. Установлено что язык крымских цыган обладает большой витальностью, еще не утратил в цыганском обществе своих функций и транслируется новым поколениям, в том числе и в ходе исполнения фольклорных произведений

Toropov Vadim. Folklore and language of the Crimean Romanies (results of some author's investigations)

The article analyzes experience of collecting vocabulary, grammar and folklore texts of the Crimean Romanies on the Crimean-Tatar dialect of Roma during 1979–2008. It is stated that the language of Crimean Romanies still has great vitality and has not lost its functions in Roma society, it is translated by new generation, as well as during folklore performances

Михаил Тяглый (*Киев, Украина*)

**ПАЛАЧИ-ЖЕРТВЫ-НАБЛЮДАТЕЛИ
НАЦИСТСКАЯ АНТИЦЫГАНСКАЯ ПОЛИТИКА
НА ОККУПИРОВАННОЙ УКРАИНЕ И ПОЗИЦИЯ
МЕСТНОГО НАСЕЛЕНИЯ (НА ПРИМЕРЕ КРЫМА):
методологические замечания**

Статья посвящена одному из аспектов трагической судьбы цыган в годы нацистского господства, а именно позиции тех местных жителей, которые оставались на оккупированной территории, по отношению к преследованиям и уничтожению цыган, осуществлявшемуся захватчиками на территории Украины.

Данная проблема на первый взгляд кажется второстепенной по сравнению с изучением намерений и действий главного проводника экстерминационной политики, то есть нацистских оккупационных карательных структур, их взглядов на «цыганскую проблему», решений и мероприятий, проводившихся в соответствии с этими решениями¹.

Очевидно, что как главная действующая сила в контексте оккупационной политики и установления политического управления на захваченных территориях, именно нацистские (и румынские) карательные органы ответственны за массовое уничтожение мирных жителей и политику «особого обращения» с категориями населения, считавшегося «расово» враждебным или потенциально опасным для «нового порядка». Вместе с тем, представляется неоспоримым, что какие бы меры в отношении цыган ни планировались и осуществлялись оккупационными властями, они далеко не всегда были реализованы в вакууме, при участии в этом процессе лишь двух сторон: «палач» – «жертва». Цыганские группы, общины или места компактного поселения существовали на захваченной территории по соседству либо тесно интегрированными с местным населением Украины – украинцами, русскими, представителями других этнических групп. Условия оккупации зачастую выдвигали на передний план представителей местного населения, которые в условиях нехватки ресурсов и личного состава у оккупационных властей начинали играть важную роль в администрировании, проведении в жизнь оккупационных приказов, в том числе выполнении распоряжений

относительно местного населения. Позиция местного населения – как на индивидуальном уровне, то есть отдельных людей, вчерашних соседей, так и на организационном уровне, то есть вовлеченных на второстепенных и вспомогательных ролях в аппарат местной администрации и военно-политического управления – могла оказать (и, как мы убедимся ниже, порой оказывала) влияние на ход событий и, в частности, проведение властями мероприятий по «цыганскому вопросу».

Без изучения этой позиции, без учета того, каким было отношение к преследуемым цыганам у их этнических соседей, как оно варьировалось в зависимости от региональной специфики, массового восприятия цыган глазами окружающего населения накануне войны, истории предвоенных взаимоотношений, без учета влияния комплекса социальных, профессиональных, имущественных, психологических и т.п. факторов на события в период экстремума наши попытки реконструировать судьбу цыган оккупированной Украины окажутся односторонними.

Между тем, развернутые исследования указанной проблематики относительно цыган Украины (как и вообще советской оккупированной территории) на сегодняшний день нам не известны. Одна из причин этого – отсутствие методологической модели исследования данного вопроса. Лишь в одной из известных нам работ, освещающей антицыганскую политику нацистов на Украине в годы войны, ставится вопрос об отношении соседей к преследуемым, и делается попытка не просто привести отдельные факты, но и на их основе сделать обобщения, выделить закономерности в реакциях окружавшего цыган большинства [1].

Автор считает, что “... славянское население оказало цыганскому национальному меньшинству поддержку которой евреи не имели. ... Диаметрально противоположной (чем по отношению к евреям. – М.Т.) была картина с цыганами”.

Н. Бессонов “не нашел ни одного случая, когда местное население оказывало бы помощь карателям”. Приводимые автором причины полной поддержки местным населением преследуемого цыганского меньшинства сводятся, к следующим: 1) *политическая*: в отличие от евреев, цыгане не были вовлечены в политическую деятельность и, таким образом, не несли в глазах определенной части местного населения ответственность за действия советского режима; 2) *экономическая*: обладая лошадьёю и будучи квалифицированными ремесленниками, цыгане являлись важным элементом в структуре хозяйственной деятельности крестьянства, что приводило к тесным взаимоотношениям, выразившимся даже в практике предостав-

ления крестьянством части дома цыганским семьям на зимний период; 3) *культурно-психологическая*: в связи с симпатиями к определенным традиционным видам деятельности цыган (гадание, песни и танцы), а также с массовым восприятием цыган как группы более неимущей, нежели славянское сельское население, у последнего, сохранялось сочувствие цыганам и готовность помочь им в ситуации опасности.

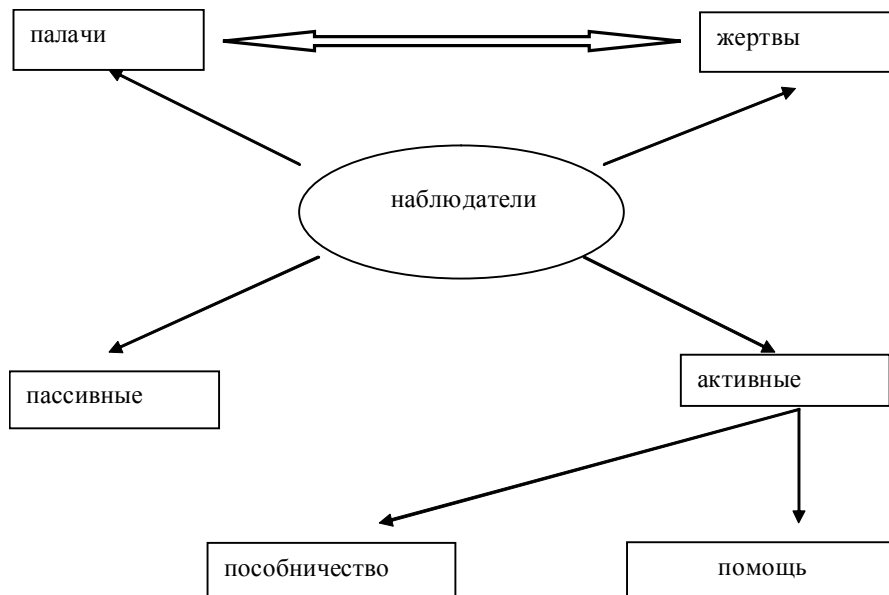
Признавая важность описанной Н. Бессоновым группы закономерностей, отметим, что, во-первых, она в большей степени отвечает системе взаимоотношений, сложившейся в сельской местности, нежели в городской среде ее разнообразием социальных, профессиональных, имущественных факторов; во-вторых, характеризует отношение скорее лишь к группам кочевых цыган, в то время как оставляет за рамками взаимосвязи между окружающим населением и оседлыми, интегрированными в городскую социально-профессиональную среду и подвергшимися аккультурации группами; в-третьих, отвечает на вопросы о реакции и отношении к цыганам со стороны мирного гражданского населения, не учитывая решений и действий со стороны той части местных жителей, которые принимали участие в работе оккупационного административного и карательного аппарата; в-четвертых, оставляет за рамками степень влияния на события широко распространенных массовых стереотипов и общественного мнения о цыганах (упомягая лишь ту их часть, которая носила позитивный характер).

Между тем, необходимую методологическую модель и совокупность подходов для анализа роли местного населения в нацистской антицыганской политике представляется возможным заимствовать из историографии проблемы, находящейся тематически «по соседству», а именно из области изучения Холокоста. Здесь на протяжении последних десятилетий ведется активная работа по изучению позиции местного населения при «окончательном решении» нацистами «еврейского вопроса», а также тех факторов, которые оказали влияние на формирование этой позиции. Основания для этого дает то, что преследование и евреев и цыган осуществлялось в одном и том же географическом хронологическом пространстве, теми же административными и карательными организациями, на основе до известной степени схожих идеологических принципов, лежавших в основе политики.

В историографии Холокоста распределение ролей в ходе «окончательного решения еврейского вопроса» отображается в виде треугольника «Палачи» – «Жертвы» – «Наблюдатели». Именно в рамках такой триады выстроен нарратив истории Холокоста в одной из классических монографий Рауля Хилберга [2]. В разделе «Наблюдатели» материал структурирован

по следующим подразделам: 1) Народы в оккупированной Гитлером Европе; 2) Те, кто помогал. Та, кто получали прибыль. Те, кто наблюдал; 3) Те, кто рассказал миру о происходящем; 4) Те, кто спасал; 5) Союзники; 6) Нейтральные страны; 7) Церкви.

Нижеприведенная схема в предельно общем виде характеризует расстановку субъектов в процессе “окончательного решения еврейского вопроса” [3]:



Как видим из данной схемы, она включает в сферу анализа позицию и поведение, как мирных жителей, так и тех, кто был вовлечен в оккупационный административный и карательный аппарат.

Между тем, анализ позиции этой последней группы в реализации нацистами антицыганской политики, на сегодняшний день осложняется еще одним обстоятельством а именно отсутствием широкой группы источников. Документы немецкой стороны, как карательных органов СС и полиции (“Отчеты об оперативной ситуации на занятой территории СССР”, отчеты полевых комендатуры т.п.) содержат очень незначительные сведения по данному вопросу, так как, вполне естественно, освещают скорее мероприятия немецких властей. Документы советской стороны – а именно,

Чрезвычайной государственной комиссии по установлению злодеяний немецко-фашистских захватчиков и их пособников, хотя и содержат также сведения о преследовании цыган, но в силу поставленных в то время перед комиссией задач не содержат ответов на вопросы о степени участия местного населения. Широкий массив устных свидетельств и воспоминаний, имеющийся по многим регионам относительно позиции местного населения по «еврейскому вопросу» в отношении цыган, отсутствует

Между тем, источники, которые способны пролить свет на интересующую нас тематику, все же существуют. Это архивно-следственные дела на тех, кто в послевоенные годы был привлечен к ответственности органами НКВД-НКГБ-КГБ и осужден по статье 54-й УК УССР по обвинению в «измене Родине» по причине участия в различных коллаборационистских формированиях и учреждениях, и ныне хранящиеся в архивах областных управлений СБУ и Центральном архиве СБУ в Киеве. К сожалению, в силу различных причин доступ исследователей к этим источникам затруднен, и подавляющее большинство их до сих пор не введено в научный оборот. Между тем, они содержат довольно существенный пласт информации о степени вовлеченности местного населения в антицыганские мероприятия оккупантов. В ходе работы по проекту микрофильмирования документов осуществляющемуся совместно СБУ и Мемориальным музеем Холокоста США автор имел возможность проанализировать дела коллаборантов, вовлеченных в проведение оккупационной политики на различных уровнях на территории Крыма и позднее осужденных по статье 54. Рассмотрим, какие сведения они содержат по интересующей нас теме.

* * *

По данным переписи населения 1939 г., в Крыму проживали 2 064 цыган, из них в городах – 998, в сельской местности – 1 066 [4 ф. Р-137, оп. 1, д. 14, л. 46.]. Однако едва ли все цыганское население было зарегистрировано в ходе этой переписи – некоторая часть цыган полуострова были кочевыми и поэтому не были учтены. К тому же, в силу того, что у части цыган на то время при самоидентификации главную роль играла религиозная принадлежность, то некоторая часть могла быть зафиксирована как крымские татары. Одной из главных особенностей цыганского меньшинства в Крыму было то, что оно не было однородным.

Значительная часть цыган была глубоко интегрирована в крымскотатарское окружение, исповедовала мусульманство и переняла язык, повседневные традиции, обычаи и имена татар (что объяснялось многовековым

существованием цыганских общин на полуострове в политической системе Крымского ханства до 1783 г., в тени Османской империи. Это обстоятельство, как мы увидим ниже, сыграло существенную роль в событиях периода оккупации).

Со стороны окружавшего крымскотатарского населения цыгане получили название *чингене*², а та группа, что была наиболее близка к татарам, получила от последних название *татар чингенеси* [*татарские цыгане*]³. Внутри этой группы различались подгруппы в соответствии с социальным статусом и профессиональной специализацией. *Гурбет* или *курбет* – занимались торговлей лошадьми или извозом⁴. *Алтынджи* – наиболее состоятельная прослойка, представители которой занимались производством ювелирных изделий. *Сепетчи* занимались ремеслом, мелкой торговлей. Особая подгруппа цыган Крыма – *даулджи* – были известны как профессиональные музыканты, приглашаемые на свадьбы и другие празднества⁵. Известны были также «*элекчи*» (ситочники), «*демерджи*» (кузнецы), «*халайджи*» (лудильщики). Помимо названных групп, в Крыму также присутствовала группа *аюджи* («поводыри медведей»), которые менее глубоко интегрировались в общество, считались не оседлыми, а

¹ Попутно заметим, что даже эта проблематика еще далека от получения должного внимания со стороны зарубежных и отечественных исследователей региональные особенности нацистской антицыганской политики изучены крайне недостаточно

² Чингене (*çingene*, мн. *çingeneler*), наряду с другим названием – *kipto* – был общераспространенным термином, использовавшимся администрацией Османской империи для обозначения цыганского населения; оба названия были заимствованы турецкими чиновниками из греческой терминологии (*yiftos* и *atsingani*) [5, Р. 131.].

³ К сожалению, мы не знаем, какая именно часть крымских цыган исповедовала мусульманство так как при проведении переписей населения советскими органами статистики этот вопрос не фиксировался

⁴ Прослеживаются параллели между названием этой группы и этнонимом одной из групп цыган в Албании (кочевая группа *kurbetë* в Корче (Korcha), название которой по сведениям Д. Кроу, происходит либо из арабского *kurbetë* и означает «навес», «палатка», либо из турецкого *gurbet* и означает «переселение», и связано либо с арабским *gorbat* («чужая земля») или с персидским *ghorbat* («изгнание») [6, Р. 94.].

⁵ Показательно, что сами названия данных групп ведут происхождение из татарского языка: даул (*davul*) – турецкий барабан, алтын (*altın*) – золото, сепет (*sepet*) – корзина, аю (*ayu*) – медведь.

кочевыми, занимались барышничеством, гаданием, название получили по одному из своих занятий – дрессуре животных, с которыми устраивали представления. Городами наиболее многочисленными цыганскими общинами были Симферополь (в котором существовал отдельный квартал, называемый в народе Цыганская слободка), Бахчисарай (с пригородом Салачик, где жили преимущественно цыгане), Карасубазар (ныне Белогорск), Евпатория (здесь также находилась Цыганская слободка) [7]. Важно отметить, что отношение крымскотатарского окружения к *чингене* было весьма неоднозначным. Несмотря на отдельные примеры полного слияния с татарским обществом, в последнем, осталось несколько пренебрежительное отношение к *чингене* как пусть и татарам, но все же несколько худшего сорта. Сам термин «*чингене*» не избавился от легкого пейоративного налета. Эта особенность, как мы увидим ниже, также сыграла свою роль в оккупационный период.

Следует также отметить, что в ходе бурных социальных преобразований и ломки традиционной структуры в 1920 – 30 гг. в СССР цыганские подгруппы начали утрачивать замкнутый характер и резкую отграниченность друг от друга, а многие цыгане интегрировались в общекрымский социум.

Решение «цыганского вопроса» на полуострове начало проводиться одновременно с «еврейским» и так же как и в других находившихся под юрисдикцией вермахта оккупированных областях СССР – максимально быстро. В крымских городах цыганские группы начали уничтожаться – одновременно с еврейскими уже в конце ноября – декабре 1941 г.

С декабря 1941 г. по август 1942 г. айнзатцгруппа «Д» отправляла в Берлин информацию о деятельности в Крыму. В отчетах мы находим такие сведения о решении «цыганского вопроса»:

– *Отчет об оперативной ситуации № 150, 2 января 1942 г.*: «Симферополь, Евпатория, Алушта, Карасубазар, Керчь, Феодосия и другие районы западного Крыма освобождены от евреев. С 16 ноября по 15 декабря 1941 г. расстреляны 17645 евреев, 2504 крымчака, 824 цыгана и 212 коммунистов и партизан» [8, р. 267].

– *Отчет об оперативной ситуации № 178, 9 марта 1942 г.*: «С 16 по 28 февраля 1942 г. были расстреляны 1515 человек, из них евреи – 729, коммунисты – 271, партизаны – 74, цыгане, асоциальные элементы и саботажники – 421» [8, р. 309].

– *Отчет об оперативной ситуации № 184, Берлин, 23 марта 1942 г.*: «За отчетный период были расстреляны 2010 человек, из них 678 – евреи,

359 коммунистов, 153 партизана, 810 – асоциальных элементов, цыган, душевнобольных и саботажников» [8, р. 318].

– *Отчет об оперативной ситуации № 190, Берлин, 8 апреля 1942 г.: “За исключением небольших групп, еще появляющихся периодически в северном Крыму, там больше нет евреев, крымчаков и цыган. ... За вторую половину марта казнен 1501 человек, среди них 588 евреев, 405 коммунистов, 247 партизан, 261 асоциальный элемент, в том числе цыгане”* [8, р. 325].

Как можно убедиться по отчетам карательных органов, цыгане, в отличие от евреев, в основном не выделялись в отдельную категорию жертв и рассматривались эсэсовцами в Крыму исключительно как асоциальные элементы и саботажники и наряду с таковыми – независимо от их реальных занятий, профессиональной принадлежности или социального статуса. Неоднородная профессионально-клановая структура цыганского населения, как мы видим по источникам, также не имела никакого значения для карательных органов, которые предпочитали обращаться с цыганами как с монолитной группой, без учета ее внутренних особенностей. Таким образом, сам по себе факт принадлежности к этой этнической группе в ноябре 1941 г. – первой пол. 1942 г. являлся смертным приговором для крымских цыган.

Между тем, такая оценка социального статуса и образа жизни цыган противоречила оценке, данной другим оккупационным органом, хотя и гораздо менее влиятельным на полуострове – гражданской администрацией генералкомиссариата “Таврия”.

По их мнению, изложенному в отчете “Vorläufige Angaben über die Krim” (“Предварительные данные о Крыме”) от 15 декабря 1941 г., цыгане на основании анализа материалов переписей населения признавались “очевидными городскими жителями” (75%), по роду занятий большинства – извозчиками, мелкими торговцами, кузнецами, ювелирами и музыкантами [9]. Такие данные никак не давали оснований считать всех представителей этой этнической группы кочевыми и тем более “асоциальными” – но, повторим, не гражданские чиновники Министерства оккупированных восточных территорий, а СС в сотрудничестве с вермахтом определяли здесь политику по данному вопросу.

Первичные свидетельские показания, легшие в основу актов Крымской Чрезвычайной государственной комиссии по установлению злодеяний немецко-фашистских захватчиков (далее – ЧГК, действовала в Крыму с июня 1944 г. по май 1945 г.) [10], позволяют, хотя бы частично, реконструировать обстоятельство расправ оккупантов с цыганским населением в различных местах полуострова.

В Евпатории, по свидетельству пережившего расстрел цыгана, кустаря-одиночки, в начале 1942 г. немецкие власти сообщили всем цыганам, что им следует явиться на регистрацию. Однако цыгане на регистрацию не явились, стали скрываться. Тогда немцы стали организовывать облавы, заключили под стражу более 1000 человек по Евпатории. Цыганская слободка была оцеплена войсками, цыган стали загружать в беспорядке в грузовые автомобили, маленьких детей просто бросали в автомашину и свозили на Красную горку к противотанковому мурву, где их расстреляли.

Я лично находился во втором ряду предназначенных к расстрелу, и переднего убило, и меня ранило в плечо, и трупы упавшие привалили меня, таким образом я раненый остался, и после того как стрельба утихла и прекратилась, я вылез из-под трупов и скрылся в соседней деревне [11].

В итоговом акте городской евпаторийской ЧГК отмечалось, что в городе “путем массовых расстрелов уничтожено все население евреев, крымчаков и цыган” [12].

В Керчи, по свидетельству цыгана, по профессии кузнеца, проживавшего до оккупации в пос. Камыш-Бурун и также пережившего расстрел, 29 декабря 1941 г. все цыганские семьи были арестованы и направлены в тюрьму. На следующий день цыган поместили в 12 автомашин и вывезли к противотанковому мурву. Охрана состояла из румын, а у Багеровского рва на расстоянии 50 метров стояли немецкие солдаты с автоматами. Людей разгружали с автомашин по очереди и направляли к противотанковому мурву. Там люди падали в ров от выстрелов немецких автоматчиков.

Об обстоятельствах своза убитых цыган в Джанкой сообщала джанкойской ЧГК свидетельница – русская женщина, проживавшая недалеко от места событий.

О выгрузке трупов цыган из душегубок в это время в этом месте сообщал и другой свидетель. По его словам, “*мне от людей стало известно, что немцы на этих машинах вывезли полностью одну цыганскую деревню, расположенную в 12 км от Джанкой*” [12]. По заключению джанкойского отделения ЧГК, 19 мая 1944 г. в северо-восточной части Джанкой по дороге на Чонгар были произведены раскопки и установлено, что в марте 1942 г. были уничтожены путем отравления в машинах-душегубках около 200 человек советских граждан, по национальности цыган, которые подвозились этими машинами корву и беспорядочно набрасывались в несколько слоев, а затем зарывались [13 л. 17 об].

Источники показывают, что нацисты использовали местные коллаборантские муниципальные структуры – городские управы – для того, чтобы

установить численность цыганского населения. В Феодосии на 10 декабря 1941 г. в числе 28 434 жителей города были зарегистрированы 10 цыган [14, л. 12]. В Старом Крыму в марте 1942 г. список цыган, проживающих в городе и окрестностях, был составлен городской головой К.К. Арцишевским. Список был составлен на двадцать человек – в него были включены все цыгане, проживавшие в этом городе. По свидетельству Арцишевского список им был передан в жандармерию, и по этому списку все цыгане немецкой жандармерией были арестованы, увезены в Феодосию и там расстреляны [15].

В Симферополе, по воспоминаниям очевидцев, операция по сбору цыган в Цыганской слободке была проведена 9 декабря 1941 г. – в тот же день, когда нацисты собрали крымчаков города. По свидетельству адъютанта командира айнзатцгруппы «Д» Г.Г. Шуберта, данному им в ходе Нюрнбергского процесса, он как полномочный представитель командира айнзатцгруппы О. Олендорфа по распоряжению шефа инспектировал процедуру сбора и казни симферопольских цыган.

Я направился в цыганский квартал Симферополя и наблюдал за погрузкой людей, которых планировалось расстрелять, в грузовик. Я позаботился о том, чтобы погрузка была проведена как можно быстрее и чтобы не было инцидентов со стороны остального населения. Кроме того, я следил, чтобы приговоренных людей не били во время погрузки [16, р. 582].

По данным одного из свидетелей, в декабре 1941 г. – январе 1942 г. в Симферополе были уничтожены от 800 до 1000 цыган [17]. Динамику решения «цыганского вопроса» иллюстрируют цифры статистического бюро городской управы Симферополя. По состоянию на 1 ноября 1941 г. (начало оккупационного периода), по сведениям статистического бюро горуправы, на учете в городе находились 1700 цыган [18]. По “сугубо ориентировочным расчетам”, на 1 января 1942 г., когда прошла волна уничтожения цыган в городе, городская управа насчитывала 1100 цыган [18]. На 1 января 1943 г. в Симферополе по данным того же статистического бюро оставалось только 8 цыган [19, л. 2].

Тем не менее, по словам очевидцев, многим цыганам удалось избежать расстрелов путем своевременного бегства из города. Кроме того, спастись помогали попытки выдать себя за крымских татар, что было возможно благодаря языковой и религиозной схожести.

Наиболее же существенным было то, что этот процесс не был односторонним: не только отдельные цыгане пытались выдать себя за крымских татар, но крымскотатарская администрация (в каждом городе и районном

центре были образованы Мусульманские комитеты) предприняла особые меры, чтобы защитить цыганское меньшинство – по крайней мере, ту его часть, которая исповедовала мусульманство. По устойчивым по сей день в исторической памяти крымскотатарской интеллигенции данным, в разгар кампании по сбору и уничтожению цыган в Симферополе за них с ходатайством перед немецким командованием выступил крымскотатарский Мусульманский комитет, и массовые преследования цыган после этого прекратились [19, С. 2.]. Поскольку этот орган возник в конце декабря 1941 г. – начале января 1942 г., уже немного цыган в Симферополе могли воспользоваться плодами его ходатайств. Учитывая, что нацисты делали определенную ставку на привлечение крымских татар на свою сторону, а также то, что основная часть цыган к этому времени была уже уничтожена и немцам не составляло труда позволить себе такой жест, эта версия представляется не лишённой оснований. Олендорф в ходе Нюрнбергского процесса также показывал, что решение “цыганского вопроса” в Симферополе проводилось не столь прямолинейно и было осложнено фактором одинаковой религиозной принадлежности цыган и крымских татар: “*[в идентификации цыган] были определенные трудности, так как некоторые цыгане – если не все – были мусульманами. В связи с этим мы считали важным не портить отношения с татарами, и поэтому мы для этой работы [по поиску и уничтожению цыган. – М.Т.] брали людей, хорошо знавших обстановку и население*” [20, р. 290]. Вероятно, за этими бюрократическими формулировками командира айнзатцгруппы «Д» стояли переговоры и консультации с Мусульманским комитетом и выделение затем последним своих консультантов, которые непосредственно «на месте» решали, кто из цыган является необходимым, а кого можно отдать карательным органам.

Во всяком случае, действительно, в Симферополе после уничтожения цыган как группы в декабре 1941 г. преследования отдельных оставшихся одиночек прекратились. Об этом сообщал и очевидец Х.Г. Лашкевич: “... часть цыган не успели захватить, а затем пощадили по неизвестным мне причинам и не стали больше их преследовать” [21. С.93]. Интересно, что выходящая на крымскотатарском языке газета “Азат Кърым” (*Освобожденный Крым*), которая являлась органом симферопольского Мусульманского комитета, 27 марта 1942 г. поместила познавательную статью об одной из цыганских групп полуострова, самоназвание которой было *туркмены*. Автор Н. Сейдаметов утверждал, что крымские цыгане “родственны с иранскими племенами”, а от других [цыган] “туркмены отличаются своим языком, своими обрядами и поведением”. Никаких негативных оценок цыган

материал не содержал. По всей вероятности, таким косвенным образом редакция попыталась разъяснить татарскому населению положение по “цыганскому вопросу”, дать понять, что исламизированное цыганское население не должно подвергаться преследованиям, и таким образом легитимизировать его присутствие на полуострове.

Еще более рельефно “мусульманский фактор” выступил в Бахчисарае, где, по различным свидетельствам из устных источников, цыганское население не пострадало вовсе. Устная традиция старожилов Бахчисарая содержит историю о том, что когда цыгане уже были собраны для «переселения», городской голова грек-мусульманин Фенеров *“пошел к плачущей толпе и попросил [немецкого] офицера отобрать троих [цыган] по своему усмотрению, что и было сделано. Фенеров завел их в штаб и попросил перед немцами снять – пардон – штаны. Перед изумленными немцами предстали... мусульмане. Фенеров же сказал, что не может быть далее головой в городе, где расстреливают мусульман. Репрессии были отменены”* [22, С.5]. По всей вероятности, это – мифологизированная версия событий; скорее всего, реальность была сложнее и многообразнее, и усилия по спасению цыган, были предприняты не только муниципальной администрацией, но и существовавшим также в Бахчисарае Мусульманским комитетом, а ходатайства были представлены не за всех цыган, а в первую очередь за тех, кто десятилетиями жил рядом, ходил в ту же мечеть, говорил на том же языке и занимался нужным и привычным для соседей ремеслом или торговой деятельностью.

В сельской местности полуострова “цыганский вопрос” решался на протяжении первой половины 1942 г. также одновременно с “еврейским” вопросом. Проживание цыган в селах полуострова и их интеграция в сельское хозяйство явились результатом предпринимавшихся советской властью в 1920–30-х гг. попыток привлечь цыганское население к производительному земледельческому труду [23]. Многие цыганские семьи вели оседлый образ жизни и трудились в колхозах Биюк-Онларского, Джанкойского, Старо-Крымского, Колайского и других районов.

Идентификация и учет всего, в том числе и цыганского населения осуществлялась по инициативе и приказам полевых комендатур, которые отдавали распоряжения о регистрации местного населения районным старостам, а те передавали их сельским старостам. Документы свидетельствуют о широком участии местной администрации – сельских старост и вспомогательной полиции – в регистрационных мероприятиях, в сборе цыганского населения в разных деревнях. Собственно же истреблением

цыган занимались подразделения айнзатцгруппы «Д» и подразделения полевой жандармерии. Обратим внимание на то, что в сельской местности так же, как и в городах, карательные подразделения не делали различий между оседлыми и кочевыми цыганами. Достаточно было того, что в определенном месте компактно проживала группа цыган или даже несколько семей – пусть даже вполне “социально обустроенных” и интегрированных в местную хозяйственную систему – чтобы она была включена в круг подлежащих уничтожению.

Так, в деревне Карагоз Старо-Крымского района проживала семья цыган Буралиевых. Мать и отец работали в колхозе «2-я пятилетка», дочери учились в школе. По сообщению свидетеля, данному старо-крымской ЧГК:

“...в феврале 1942 г. подъехала грузовая машина к дому, где жили Буралиевы. В машину были погружены все члены семьи и отвезены в Старый Крым. ... Больше этих людей мы никогда не видели, но предполагаю, как я, так и односельчане, что все они расстреляны, так как в период после высадки десантных войск в Крыму немцы беспощадно убивали евреев, крымчаков, цыган” [24, л. 142.].

Из деревни Джума-Эли Старо-Крымского района была вывезена и расстреляна семья Асановых из семи человек [24, л. 88.]. На станции Биюк-Онлар 15 января 1942 г. были расстреляны Фурсенко Петр и его семья из шести человек из деревни Джайчи Биюк-Онларского района “за национальную принадлежность как цыгане” [25].

В Колайском районе были уничтожены в деревне Терепли-Абаш – 32 цыгана, Арлин-Барин – 6 цыган, Нем-Барин – 8 цыган, Ширин – 2 цыгана, Михайловка – 2 цыгана, в колхозе “Большевик” – 25 цыган, в деревне Авлач – 2 цыгана, в колхозе “8 марта” – 3 цыгана [26].

В деревне Абаклы-Тома Джанкойского района в марте 1942 г. староста сельской управы Джемадин М. и его заместитель Абдураман А. и писарь сельской управы Ажди-Амет С. по заданию немецкой жандармерии составили списки на 60 цыган, проживавших в этой деревне; 28 марта, когда в деревню прибыла автомашина-«душегубка», они принимали участие в сборе цыган и погрузке их в эту автомашину. Впоследствии было установлено, что эти цыгане были умерщвлены и трупы их были выброшены в северо-восточной части Джанкоя [27]. В соседней деревне Бурлак-Тома проживавшие в этой деревне 45 цыган были так же с помощью местного старосты Матвея Ивановича К. и полицейских Климентия П. и Л. цыгане были собраны и погружены в «душегубку». Подчеркнем: эти цыгане не были кочевой, пришедшей и поэтому чужеродной для местного населения группой – напротив, по словам одного из

свидетелей, все они *“являлись коренными жителями с. Бурлак-Тома, до войны состояли членами нашего колхоза и хорошо работали. Среди удушенных были ... и молодые комсомольцы, и старики”* [27, № 18834, л. 57об].

После освобождения полуострова вышеназванные бывшие полицейские и сельские старосты отрицали, что им было известны цели регистрации цыганского населения, планы немцев и назначение автомобиля-душегубки. Вероятно, это было действительно так – местные коллаборационисты пытались просто избавиться от цыган не в последнюю очередь с целью завладеть их имуществом, и, скорее всего, не утруждали себя раздумьями об их дальнейшей судьбе. Сложно сказать, как они повели бы себя в том случае, если бы заранее знали о том, что ждет тех, на кого они предоставляли властям регистрационные списки. Однако, когда цыгане были увезены и об их уничтожении стало известно, это не помешало старостам и полицейским присвоить себе имущество жертв. Так, А. взял себе брюки, сарафан, матрац и другие вещи, М. – платье, патефон, костюм, туфли и другие вещи. П. свидетельствовал: *“из оставшегося от удушенных цыган хлеба я выменял за 60 яиц два центнера пшеницы и в обмен за 4-месячного поросенка и 60 штук яиц я получил от немцев одну корову, принадлежащую этим же цыганам”* [27, № 9775, лл. 14, 26, 27].

Роль местной администрации в идентификации цыган и передаче сведений о них немецким властям подчеркивается следующим обстоятельством: по единодушным послевоенным утверждениям многих свидетелей, цыгане жили не только этих, но и во многих других селах Джанкойского района – и везде остались живы, так как старосты тех сел не предоставили немецкой администрации сведения о “своих” цыганах, выдавая их, как правило, за татар [27, № 18834, лл. 57об, 65, 78]. С чем это было связано – объяснить непросто. По одному из наших предположений сельская администрация могла действительно искренне считать их скорее татарами (опять же, в силу религиозно-культурной схожести с последними). По другому предположению старосты этих сел могли догадываться о том, что грозит этим цыганам, и поэтому отважились на подобную фальсификацию. Некоторый свет на вопрос о национальной идентификации могут пролить послевоенные показания родственников погибших. Во время дачи показаний советским органам госбезопасности они, во-первых, фиксировали самих себя как татары, и, во-вторых, настаивали на том, что погибшие по национальности были крымскими татарами, но были выданы старостами немцам как “татарские цыгане”. Так, один из них, зафиксированный в протоколе допроса как татарин, показывал: *“В марте 1942 г. во время оккупации немцами*

нашего района часть татарского населения в числе 45 человек были собраны местным старостой Криворучко под видом татарских цыган, тогда как это было все оседлое население татары, рабочие, бедняки. Лично я был очевидцем, как всех арестованных во дворе у старосты Криворучко посадили немцы в подошедшую машину-душегубку” [27, № 18834, лл. 47-48]. Налицо тот факт, что в обществе не было однозначного мнения относительно национальной принадлежности этой группы населения. Одни, в том числе сами жертвы, предпочитали считаться татарами, другие, в том числе и часть крымскотатарского населения, не спешили принимать *чингене* за своих. Это двойственное положение, не игравшее существенной роли в мирное время, сыграло первостепенную и порой трагическую роль в событиях периода оккупации, когда критерий национальной принадлежности стал определяющим.

Как и в городах, в деревнях уничтожение цыган также не было доведено до конца. Так, по отчету евпаторийской полевой комендатуры № (V) 810 от 9 июля 1942 г., согласно сообщениям районных старост в Евпаторийском районе все еще проживали 76 цыган среди общего населения района 91910 человек [28, р. 1].

В общем по Крыму, как сообщалось в отчете айнзатцгруппы «Д» от 8 апреля 1942 г., “за исключением небольших групп, все еще появляющихся на севере Крыма, на этой территории больше нет евреев, крымчаков и цыган”. Однако по сведениям армии, по отчету центра тыловой области № 553 (Korück 553) в отдел O.Qu./Qu.2 штаба 11-й армии от 15 июля 1942 г., на полуострове среди 573 428 человек мирного населения насчитывалось 405 цыган [29]. Последние сведения об уничтожении цыган датируются серединой 1942 г. – более поздних свидетельств об этом нам не известно. Это, однако, не означало, что цыган на полуострове больше не осталось.

В Центральном штабе партизанского движения в Москве, куда поступали агентурные сводки об обстановке в регионах, располагали сведениями об оккупационной политике в Крыму по отношению к цыганам. “Немцы начали разрешать национальный вопрос с того, что полностью уничтожили евреев и цыган”, – сообщалось в агентурной справке за октябрь 1942 г. начальнику ЦШПД Пономаренко от начальника ЮШПД Селезнева [30, д. 623, л. 123]. Однако несколько месяцев спустя эта информация подверглась корректировке в агентурной справке на 1 июля 1943 г. замначальника ЦШПД Бельченко от уполномоченного штаба партизанского движения в Крыму Булатова значилось: “Еврейское население подвергается полному физическому уничтожению, крымчаки и **частично** цыгане также (выделено нами. – М.Т.)” [30, д. 741, л. 39об.].

То, что некоторая часть цыганского населения пережила оккупацию, подтверждается и фактом последующей депортации из Крыма советской властью цыган весной-летом 1944 г. вместе в крымскими татарами, армянам, болгарами и греками. В официальных документах НКВД – телеграммах, справках и статистических отчетах о ходе депортации – цыгане не были выделены в отдельную категорию. По всей видимости, в спешке органы внутренних дел приняли оставшихся в живых цыган за татар (по такой же причине были депортированы по ошибке и некоторые представители другой тюркизированной крымской этнической группы, не входившей в инструкции НКВД – караймы). Однако позже, в 1949 г. в МВД была подготовлена справка о тех, кто в качестве “прочих” был депортирован из Крыма наряду с “основным контингентом”; в их числе числилось 1109 цыган [31, с. 114]. Среди прибывших в июле 1944 г. из Крымской АССР в Гурьевскую область Казахской ССР 4286 переселенцев наряду с болгарами, греками, армянами, татарами и караймами значились и цыгане [32, с. 97].

В 1948 г. в МВД обсуждался вопрос о ходатайствах об освобождении из-под спецпоселения тех, кто во время выселения не мог доказать свою национальную принадлежность – среди них также фигурировали крымские цыгане [33, с. 103]. По сведениям партийных органов, из одного лишь сельского Кировского района Крыма в конце июня 1944 г. были депортированы “цыган 16 семей или 111 человек, из них мужчин 16, женщин 31 и детей 64 человека” [34]. По всей вероятности, депортирована была именно та оставшаяся в живых группа крымских цыган, которая была максимально близка по языковой и культурной принадлежности к крымским татарам; горькая ирония судьбы заключалась в том, что, будучи по этой причине спасенными от преследований нацистов, цыгане по этой же причине были репрессированы вернувшейся советской властью. Так или иначе, есть основания считать, что нацистскую оккупацию в Крыму пережили более тысячи цыган.

Вышесказанное приводит к выводу, что цыганское этническое меньшинство на полуострове было обречено на уничтожение до тех пор, пока оккупационные власти не начали учитывать некоторые обстоятельства основанные на местной специфике данного региона. После истребления более-менее значительных общин власти не утруждали себя поиском оставшихся одиночек, как они делали по отношению к евреям. Переполненная антисемитскими пропагандистскими материалами, русскоязычная крымская пресса (газеты “Голос Крыма”, “Феодосийский Вестник”, “Евпаторийские известия”, “Сакские известия” и др.) не посвящала «цыганскому

вопросу» ни строчки⁶. Нам не известно ни одного случая, когда бы на цыган были предоставлены доносы в СД либо местную полицию, как это постоянно делалось в отношении евреев. Избежавшие волны массового уничтожения в городах и деревнях полуострова в конце 1941 – первой половине 1942 г., цыгане впоследствии не вызывали повышенного внимания у оккупационных властей⁷.

Ряд фактов свидетельствуют том, что некоторые цыгане несли службу во вспомогательных коллаборационистских формированиях, созданных на полуострове. Так, в качестве командира отделения в 147-м добровольческом татарском батальоне служил уроженец Евпатории, малограмотный цыган Ильяс А., по профессии артист [37]. В 152-й добровольческий татарский батальон в марте 1943 г. поступил на службу рядовым другой цыган, Куртмамбет С. [37, т. 38, л. 85.]. В охранной роте при симферопольском отделении СД также несли службу цыгане: Риза Г., уроженец г. Симферополя, до войны по профессии музыкант-гитарист – он *“служил в роте рядовым добровольцем, как и все носил военную форму солдата немецкой армии, имел личное оружие. Он так же стоял на постах по охране арестованных советских граждан, содержащихся во внутренней тюрьме СД”* [38]; Анафий С., проживавший до войны в «цыганской слободке» Симферополя, по словам одного из бывших сослуживцев, имевший в роте репутацию «заядлого» участника конвоирования арестованных в СД советских граждан на расстрелы [38, т. 4, л. 9, 65].

Известны также случаи службы цыган – наряду с представителями других национальных групп – в качестве осведомителей СД. Бывший служащий городской управы г. Карасубазара сообщал, что в числе шести известных ему осведомителей на службе для карасубазарского отделения СД состояли цыгане Молдаванов Амет, Фурунджиев Юнус, Шаматовский [39].

⁶ Напротив после того, как в ноябре 1943 г. в Симферополь прибыл и начал свои выступления известный русский певец-эмигрант Петр Лещенко, газета «Голос Крыма» в выпуске от 5 декабря поместила следующий текст: «В пятницу 3 декабря выступил по радио известный за границей исполнитель цыганских романсов и жанровых песен, эмигрант Петр Лещенко. Он исполнил на русском языке четыре песенки, в том числе “Прощай, мой табор” и свою коронную песенку – “Чубчик”» [35, с. 37].

⁷ Примечательно, что аналогичные радиопередачи, содержавшие исполнение цыганского песенного творчества, транслировались и по проводному радио в оккупированных областях России [36, с. 375].

Как следует интерпретировать службу в карательных структурах представителей этнической группы, большая часть которой была уничтожена оккупантами? Была ли это служба по убеждениям, или по принуждению, или из страха быть обнаруженным и причисленным к числу тех, кто подлежал уничтожению? Из послевоенных свидетельств – допросов их сослуживцев, следует что на низовом уровне, на уровне рядовых и взводных в роте СД их национальная принадлежность была хорошо известна. Однако о том, выходили ли эти сведения за пределы крымскотатарского руководства добровольческих формирований, мы не знаем. Вероятней всего, до немецкого командования подразделений слухи об этом так и не дошли. С., который в охранной роте СД официально числился крымским татарин, позже объяснял советским следственным органам свою службу в карательных подразделениях давлением со стороны Мусульманского комитета и угрозой расправы в случае несогласия:

В действительности я по национальности цыган, а немцы расстреливали цыган. ... представитель Мусульманского комитета по имени Эннан знал, что мы цыгане и угрожал, что выдаст нас немцам. Я не намеревался вступить в добровольческий татарский батальон, но в то время сложилась такая обстановка, что вся наша семья могла быть расстреляна. Мы в семье поговорили и все решили, что я должен пойти в Мусульманский комитет и добровольно записаться в немецкую армию [40].

Очевидно, что в этом и аналогичных случаях угроза расправы приводила к решению как можно более тщательно замаскировать свою этническую принадлежность и старательной службой обезопасить себя от возможных подозрений; сугубо личностные мотивы к спасению брали верх над ощущением этнопсихологической общности с уничтоженными. Однако стоит учитывать в то же время, что мотивы службы могли быть и иными – но советским следственным органам они были охарактеризованы как результат принуждения лишь для того, чтобы снять с себя ответственность и отвести обвинение в коллаборации по собственной инициативе.

Подводя итоги, отметим: события в занятом нацистами Крыму и существующие, хотя и не введенные в полном объеме в научный оборот источники позволяют нам сделать вывод о том, что местное население в специфических условиях оккупации могло играть существенную роль в мероприятиях оккупантов по “цыганскому вопросу”.

Отметим, что Крым не являлся единственным регионом, где фактор мусульманской религиозной принадлежности сыграл спасительную роль

в судьбе многих цыган. Здесь можно провести определенную параллель с участием цыганского населения в Независимом государстве Хорватия. Там местные профашистские власти – усташа – благодаря вмешательству боснийского исламского духовенства в 1941-1942 гг. пощадили и не включили в депортации так называемых “белых цыган”, которые являлись мусульманами, были глубоко ассимилированными и постепенно теряли свой язык и обычаи (в отличие от двух других групп цыган, *čergaši* и *karavlası*, которые вели кочевой образ жизни, были ассимилированы в меньшей степени и подверглись депортациям) [41]. Неодинаковая позиция сельских старост и глав муниципалитетов, ответственных за регистрацию цыган, а также служащих коллаборантских формирований, не афишировавших факт цыганской принадлежности своих сослуживцев, а главное – позиция Мусульманских комитетов благодаря которой многим предназначенным к уничтожению удалось уцелеть, – все это демонстрирует важность исследовательского интереса к этому звену оккупационной системы и необходимость введения в оборот новых групп источников.

Источники и литература:

1. Бессонов Н. Геноцид цыган Украины в годы Великой отечественной войны // Рома в Україні. Історичний та етнокультурний розвиток циган (рома) України (XVI–XX ст.) Матер. Міжнарод. кругл. столу 3 листоп. 2006 р. – Севастополь, 2006. – С. 4–28.
2. Hilberg R. Perpetrators. Victims. Bystanders: The Jewish Catastrophe, 1933-1945. – New York: HarperPerennial, 1992. – 340 p.
3. Виховуємо людину і громадянина: Навчально-методичний посібник / Упор С. Буров, О. Войтенко, І. Костюк. – Дрогобич: Відродження, 2006. – С. 111.
4. Государственный архив в Автономной Республике Крым (далее – ГААРК).
5. Ginio E. Neither Muslims nor Zimmis: The Gypsies (Roma) in the Ottoman State // Romani Studies 5, Vol. 14. – No. 2 (2004).
6. Crowe David M.. Muslim Roma in the Balkans // Nationalities Papers. – 2000. – Vol. 28. – No. 1.
7. Подробнее о социально-профессиональной и культурной истории цыган Крыма см.: Араджиони М.А. Крымские цыгане. – В кн.: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре старожильческого населения Крыма. Ч. 1. Мусульмане крымские татары, крымские цыгане. / Ред.-сост. М.А. Араджиони, А.Г. Герцен. – Симферополь: Таврия-Плюс, 2004. – С. 21-28; Араджиони М.А. Крымские цыгане. – В кн.: От киммерийцев до крымчаков. Народы Крыма с древнейших времен до конца XVIII века. – Симферополь: Доля, 2004. – С. 241-253; Зейнашева Э.С. Цыгане Крыма: кочевье долиной в сотни лет //

Культурноэтнографический туризм в Крыму. Справочное научно-методическое пособие. – Симферополь, 2004. – С. 155-157.

8. The Einsatzgruppen Reports. Selections from the Dispatches of the Nazi Death Squads' Campaign Against the Jews // Ed. by Y. Arad, Sh. Krakowski, S. Spector. – New York: Holocaust Library, 1989.

9. YIVO archives, RG-215 (Berlin Collection), BOX #36, folder OCC. E.4-18, pp. 2-22.

10. Об особенностях документов ЧГК как исторического источника по истории Холокоста и других нацистских преступлений, см.: *Feferman K. Soviet investigation of Nazi crimes in the USSR: Documenting the Holocaust // Journal of Genocide Research. – 2003. – № 5(4). – P. 587-602.*

11. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ), ф. 7021, оп. 9, д. 35, л. 34.

12. ГААРК ф. Р-1289, оп. 1, д. 5, л. 27.

13. ГАРФ ф. 7021, оп. 9, д. 193,.

14. ГААРК ф. Р-1458, оп. 1, д. 4, л. 122.

15. Архив ГУСБУ в АРК, архивно-следственное дело № 10135, лл. 134, 205 об.

16. Trials of War Criminals before the Nuerenberg Military Tribunals. Vol. 4 (Einsatzgruppen Case).

17. The United States Holocaust Memorial Museum Archives, RG-06.025*05 (Из протокола допроса свидетеля Велиева И.М.).

18. ГААРК ф. Р-1302, оп. 1, д. 9, л. 6.

19. *Адильшиа оглы Р.* Куда подевались крымские цыгане // *Кърым.* – 1994. – №48.

20. Trials of War Criminals before the Nuerenberg Military Tribunals.

21. Из дневника Х.Г. Лашкевича // Передайте детям нашим о нашей судьбе – Симферополь: БЕЦ «Хесед Шимон», 2002.

22. *Мемши Р.* Забытое племя // Голос Крыма. – 1998. – 4 сентября.

23. Так, в 1926-1928 гг. в результате политики поощрения перехода цыган к оседлому земледельческому труду в Крыму, на Украине и Северном Кавказе осели около 5000 цыган (*Кроу Д.* Вказ. пр. – С. 208).

24. ГААРК ф. Р-1289, оп.1, д. 6,

25. ГАРФ ф. 7021, оп. 9, д. 34, л. 96.

26. ГААРК ф. 1289, оп. 1, д. 12, л. 36-44 об.

27. Архив ГУСБУ в АРК, архивно-следственное дело №7214, лл. 132-135.

28. Yad Vashem archives, Record Group O 51, file 185/I, doc. 12,.

29. Yad Vashem archives, Record Group O 51, file 185/II, doc. 1, p. 1.

30. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ), ф. 69, оп. 1.

31. Справка о количестве лиц других национальностей, находящихся на спецпоселении, выселенных с немцами, с выселенцами Кавказа, Крыма, но не

входящих в состав семей этих контингентов// Депортация народов Крыма / Сост. Н.Ф. Бугай – М.: Инсан, 2002.

32. Из докладной записки в ОСП НКВД наркома внутренних дел Казахской ССР Богданова – Там же.

33. Перечень № 2 вопросов по работе среди выселенцев-спецпоселенцев обсуждавшихся на совещании у заместителя министра внутренних дел СССР генерал-лейтенанта Рясного – Там же.

34. ГААРК, ф. П-1, оп. 1, д. 2262, л. 5 (Информационная записка секретарю Крымского обкома ВКП(б) Тюляеву из Кировского РК ВКП(б) по вопросу спецпереселения болгар, греков, армян и др. от 1 августа 1944 г.).

35. *Гуркович В.Н.* Русский певец Петр Лещенко, офицер Румынской армии в Крыму в 1943-1944 годах// Историческое наследие Крыма. Журнал Республиканского комитета по охране памятников Автономной Республики Крым. – 2003. – № 1.

36. *Ковалев Б.Н.* Нацистская оккупация и коллаборационизм России, 1941–1944. – Москва: Аст, 2003.

37. Архив ГУСБУ в АРК, архивно-следственное дело № 20404, т. 37, л. 273.

38. Архив ГУСБУ в АРК, архивно-следственное дело № 20423, т. 1, л. 155; т. 4, л. 14, 65.

39. ГАРФ, ф. 7021, оп. 9, д. 80, л. 34.

40. Архив ГУСБУ в АРК, архивно-следственное дело № 20423, т. 5, л. 101.

41. Подробнее см.: *Jelinek Ye.A.* Bosnia – Herzegovina at War: Relations between Moslems and Non-Muslems // Holocaust and Genocide Studies. – 1990. – № 3. – P. 289; *Biondich M.* Persecution of Roma-Sinti in Croatia, 1941-1945 // Roma and Sinti: Understudied Victims of Nazism, p. 36-38; *Trubeta S.* “Gypsiness,” Racial Discourse and Persecution: Balkan Roma during the Second World War // Nationalities Papers. – 2003. – Vol. 31. – No. 4. – P. 505-506.

Тяглій Михайло. Кати-жерви-спостерігачі: протиромська політика нацистів в окупованій Україні і позиція місцевого населення (на прикладі Криму): методологічні зауваження

У статті розглянуто вплив місцевого населення на проведення нацистськими окупаційно-каральними структурами антициганської політики в окупованому Криму. Запропоновано методологічну модель дослідження цього питання для подальших реконструкцій долі циган окупованої України.

Тяглій Михаил. Палачи-жертвы-наблюдатели нацистская антицыганская политика на оккупированной Украине и позиция местного населения (на примере Крыма): методологические замечания

В статье рассмотрено влияние местного населения на проведение нацистскими оккупационно-карательными структурами антицыганской политики в

окупированном Крыму. Предложена методологическая модель исследования этого вопроса для следующих реконструкций судьбы ромов на территории оккупированной Украины

Тyahlyi Mykhailo. Executioners-victims-observers: Nazi-antiroma policy on the territory of occupied Ukraine and position of the local population (on the example of the Crimea): methodological remarks

The author investigated influence of the local population position on the execution of antigypsy policy by the Nazi in the Nazi occupied Crimea. Methodological model for the research of subsequent reconstructions of Roma destiny on the territory of Nazi occupied Ukraine has been proposed.

Олена Федорова (Ужгород, Україна)

ДО ПИТАННЯ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ РІВНОГО ДОСТУПУ РОМСЬКОЇ МОЛОДІ ДО ОСВІТИ І ОХОРОНИ ЗДОРОВ'Я з метою успішної інтеграції в українське суспільство

На виконання обласної цільової програми “Ромське населення” на 2003–2006 роки, затвердженої рішенням III сесії Закарпатської обласної ради IV скликання від 25.09.2002 року № 57 та розпорядженням голови облдержадміністрації від 23.08.2002 року № 372, повідомляємо наступне.

У ході реалізації програми протягом 2003–2006 років проведено комплекс заходів щодо поліпшення становища закарпатських ромів у контексті соціального та правового захисту, інтеграції їх в українське суспільство, покращення побутових умов, підвищення культурно-освітнього рівня ромського населення тощо.

Встановлено, що всі негаразди ромського населення мають соціальний характер: безробіття, незадовільні умови проживання, кочовий спосіб життя... Саме тому загальна кількість непрацюючого працездатного ромського населення області складає понад 80%, з яких на обліку у центрі зайнятості перебувають лише близько 10 %, в т.ч. на обліку в районних, міських центрах зайнятості перебували лише 1534 особи: у 2006 році – 531 особа. За період реалізації програми найбільша кількість зареєстрованих на обліку в центрах зайнятості у м. Ужгороді – 205 осіб, Великоберезнянському – 210 осіб, Перечинському – 309 осіб, Ужгородському районі 189 осіб. З них працевлаштовано лише 377 осіб, у тому числі у м. Ужгороді 80 осіб, Ужгородському районі 84 особи.

У м. Ужгороді з 1192 працездатних ромів у трудових відносинах перебувають 715 осіб, що становить 60%. В Ужгородському районі із 2306 осіб мають роботу лише 734 особи. У Мукачівському районі з 778 працевлаштовано 197; м. Берегове та Берегівському районі – з 3546 чол. працюють 1434 особи; м. Хусті та Хустському районі – із 132 чол. – 44 особи; м. Сваляві та Свалявському районі – з 855 – 103 особи; у Великоберезнянському – із 107 – 29 осіб; Перечинському – із 701 працюють 87.

Гірша ситуація із працевлаштуванням ромів у гірських районах. У Міжгірському Рахівському районах понад 90% працездатних ромів не працюють через відсутність робочих місць. Близько 40% ромів виїжджають на сезонні роботи за межі області.

Аналіз проблем зайнятості працездатного ромського населення засвідчує, що їх позитивне вирішення ускладнюється через відсутність відповідної освіти, спеціальності, трудового стажу, мотивації до трудової діяльності у значної частини ромів та недостатнього фінансування створення робочих місць, сприяння самозайнятості ромського населення, залучення до цивілізованої торговельної діяльності, громадських робіт.

Щодо соціалізації ромських сімей, поліпшення їх комунально-побутових умов і соціального захисту (*розділ II програми*) передусім слід зазначити, що відділом у справах громадянства, імміграції та реєстрації фізичних осіб МВС України у Закарпатській області проведено роботу з обліку осіб народу рома. Складено списки мешканців ромських таборів, встановлено кількість осіб, які не мають свідоцтва про народження та документів, що посвідчують особу, з них дорослих – 214, дітей – 98 осіб.

Документовано паспортом громадянина України та зареєстрованих на території обслуговування містах Ужгороді 2400, Мукачеві 1550, Берегові та Берегівському районі – 4302, Чопі та Ужгородському районі – 3382, Хусті та Хустському районі 352, Мукачівському 3200, Великоберезнянському – 900, Перечинському 1500, Іршавському – 93, Рахівському – 688, Свалявському – 643, Виноградівському 4191, Волівецькому – 132, Міжгірському – 142, Тячівському районі – 266 ромів. Всього документована 23721 особа.

Проживають без реєстрації 312 осіб. Найбільша кількість з них у місті Ужгороді – 100 осіб, Рахівському – 85, Іршавському – 30, Берегівському – 29, Мукачівському районі – 20, в інших адміністративно-територіальних одиницях області – від 5 до 8 осіб. Останнім часом значно збільшилася кількість незареєстрованих осіб у ромських таборах Ужгородщини прилягаючих населених пунктів до обласного центру.

З числа осіб, що досягли призовного і допризовного віку, перебувають на обліку 755 чоловік, з них призовного віку – 656 осіб. Серед них з вищою освітою лише 1 особа, базовою середньою – 90, початковою – 502, неписьменні – 34 особи. Залишається низьким як освітній, так і фізичний рівень стану здоров'я юнаків призовного віку. За станом здоров'я мають обмеження призову до військової служби 634 особи, в тому числі в містах Ужгороді – 283, Мукачеві – 63, Берегові – 60, Перечинському – 119, Хустському – 30,

Виноградівському – 15, Рахівському – 12, в інших районах – від 2 до 6 ромів призовного віку. Переважна більшість призовників ромського населення (40%) мають відстрочку в зв'язку з одруженням, наявністю неповнолітніх дітей. Військовий обов'язок щодо служби в армії виконують не більше 0,2% ромів у рік.

У ході реалізації програми сім'ї з числа ромського населення забезпечувалися всіма видами соціальної допомоги, встановленими чинним законодавством України. Для індивідуальної забудови та ведення особистого господарства виділено на потреби ромів 8,6 га землі. Протягом 2003 – 2006 років із резервного земельного фонду на території відповідних рад під забудову виділено в Мукачівському районі 78 земельних ділянок, Виноградівському – 15, Ужгородському – 11, Виноградівському – 14, Свалявському – 9. Затверджено генеральний план забудови окремого хутора в м. Берегові. У містах Ужгороді, Мукачеві покращено житлові умови шести ромським сім'ям. Створено також резервний земельний фонд загальною площею 197,1 га для дальшого надання ділянок для забудови за рахунок земель запасу та резервного фонду.

Бажають бути кращими санітарно-гігієнічні умови проживання окремих сімей у ромських поселеннях, які перебувають за межею бідності.

Із досліджених 428 проб питної води, – 174 (40,7%) не відповідали гігієнічним нормам. У 73 випадках проведено знезараження води у колодязях. (Ужгородський – 12, Перечинський – 3, Мукачівський – 35, Хустський – 17, Іршавський – 6. Водопостачання у ромських поселеннях здійснюється переважно з шахтних і трубчатих колодязів, рівень облаштування яких майже у всіх таборах незадовільний. Мають місце використання води для пиття з річок і потічків (Великоберезнянський, Перечинський, Мукачівський райони). Тільки у дев'яти таборах у містах Ужгороді, Мукачеві, Сваляві, селах Минай, Холмок Ужгородського, Собатин Іршавського, селищі Королево Виноградівського районів водозабезпечення здійснюється водою з водогонів.

Через відсутність коштів не виконано значну частину робіт, визначених приписами райміськсанепідемстанцій з питань водопостачання. Не завершені також роботи з освітлення вулиць і під'їзних шляхів до таборів, ремонт доріг у м. Ужгороді (вул. Тельмана), Мукачеві, Берегові, Перечинському, Ужгородському, Великоберезнянському районах та реконструкція будівлі в м. Ужгороді по вул. Ужанській, 84 під житло ромським сім'ям, які потерпіли внаслідок повені 1998 року.

Незадовільним залишається стан санітарної очистки у переважній більшості ромських поселень (Великоберезнянський, Мукачівський, Воло-

вещкий, Перечинський райони). Потребує покращення централізований вивіз сміття з таборів у містах Ужгороді, Мукачеві, Берегові, окремих таборах Берегівського, Виноградівського районів.

Різних видів державних соціальних допомоги призначено 8 620 сім'ям ромського населення, що складає 10,1% від усіх сімей-одержувачів допомоги. Ромському населенню виплачується: допомога по вагітності та пологах – 728 одержувачам, одноразова допомога при народженні дитини – 897; допомога по догляду за дитиною до 3-х років – 2 314; на дітей, які перебувають під опікою чи піклуванням – 55; допомога самотнім матерям – 3 109, державна соціальна допомога малозабезпеченим сім'ям – 1 465, допомога інвалідам з дитинства та дітям-інвалідам – 52. Із загального контингенту одержувачів допомог в області матері-ромки складають 29%, найбільша їх кількість проживають у містах Мукачєво – 502, Берегове та районі – 430. Контингент одержувачів соціальної допомоги малозабезпеченим сім'ям складає 21,8% від загальної кількості одержувачів цього виду допомоги.

У галузі освіти та дошкільного виховання (*розділ III програми*) слід відзначити позитивні тенденції у налагодженні співпраці лідерів ромських громад з педагогічними колективами навчально-виховних закладів, де навчаються діти-ромі.

У 127 загальноосвітніх навчальних закладах області навчається 5 822 учні-ромі. Зокрема, у містах Ужгороді – 322, Мукачеві – 631, Берегові – 330, Свалявському – 211, Хустському – 54, Берегівському – 663, Ужгородському – 854, Мукачівському – 560, Рахівському – 208, Іршавському – 379, Виноградівському – 594, Великоберезнянському – 198, Воловецькому – 34, Міжгірському районі – 54 учні.

В інтернатних навчальних закладах області навчаються 296 дітей-ромів. Понад 500 учнів відвідують ромські недільні школи. Значна увага приділялася зміцненню навчально-матеріальної бази шкіл, у яких здобувають освіту діти ромів. На зміцнення матеріальної бази 127 загальноосвітніх шкіл у 2005 – 2006 навчальному році використано 1626,0 тисяч грн. Зокрема, в містах Ужгороді – 55,0 тис. грн., Мукачеві – 61,0 тис. грн., Чопі – 86,0 тис. грн., Великоберезнянському – 635,3 тис. грн., Іршавському – 20,0 тис. грн., Рахівському – 830,0 тис. грн., Свалявському районах – 47,0 тис. грн. Всі учні-ромі забезпечені підручниками у відповідності до плану та рознарядки забезпечення навчально-виховних закладів області підручниками та навчальними посібниками.

За участі ромських лідерів педагогічними колективами здійснюється послідовна робота щодо залучення талановитої учнівської молоді з числа

ромів до навчання у вищих навчальних закладах I-IV рівнів акредитації та здобуття професії у професійно-технічних училищах. Вищу освіту здобувають 23 випускники шкіл, 118 навчаються у профтехучилищах.

З метою контролю за відвідуванням навчальних занять, виявлення бездоглядних і безпритульних дітей-ромів відділому справах сім'ї та молоді спільно зі службами у справах неповнолітніх та кримінальної міліції систематично здійснювались профілактичні рейди “Урок”, “Діти вулиці”, “Вокзал”, “Підвал” з виявлення дітей-жебраків, педагогічні акції “Сім'я без насильства”, “Сім'я і шлюб”, проводилась профілактична робота з батьками дітей, схильних до бродяжництва та жебракування. У ході рейдів виявлено 33 неповнолітніх, що вживали спиртні напої, 14 токсичні речовини, 75 жебракували. Обстежено матеріально-побутові умови 142 неблагополучних сімей, 17 дітей із зазначених сімей опікунськими радами направлено до шкіл-інтернатів. У 2006 році оздоровлено понад 2 000 дітей-ромів. На 11 батьків, які ухилялись від виховання дітей, подано матеріали до адміністративної комісії і суду у містах Ужгороді, Мукачеві, Берегові, Сваляві практикується проведення виїзних засідань шкільних рад профілактики на базі ромських таборів. 88 дітей із групи ризику оздоровлено у санаторії “Човен”.

Для пропаганди здорового способу життя дітей-ромів шкільні бібліотеки поповнюються різноманітною навчально-пізнавальною літературою зокрема, щомісячним інформаційно-аналітичним бюлетенем “Інфосвіт”, методичним посібником для вчителів та робочим зошитом для учнів I-IV класів “Профілактика йододефіцитних захворювань”, посібником для підлітків “Запрошуємо до діалогу” тощо. В рамках навчальної програми ведеться викладання предмета “Основи безпеки життєдіяльності людини”.

У галузі охорони здоров'я (*розділ IV програми*) управлінням охорони здоров'я Закарпатської облдержадміністрації, обласною державною санітарно-епідеміологічною службою разом із підвідомчими організаціями на місцях проведена диспансеризація ромського населення. Взято на диспансерний облік хворих, виявлених у ході диспансеризації. За підсумками диспансеризації по кожному табору у фельдшерсько-акушерських пунктах медичними працівниками уточнено статистичні дані із захворюваності. Повнота охоплення медичними оглядами дітей-ромів – 95,4%, у тому числі до 1 року – 98%, дорослих – 88,9%.

На диспансерному обліку у фтизіатрів області перебуває 436 осіб, у т.ч. 20 дітей, що складає 11% від загальної кількості хворих на туберкульоз з них стаціонарним лікуванням охоплено лише 204 хворих. При загальному

показнику хворобливості на туберкульоз серед населення області 227,4 на 100 тис. населення відповідно серед ромського населення – 1660,3 на 100 тис. ромського населення. У 2006 році з уперше діагностованим туберкульозом зареєстровано 66 ромів, що складає 12% від усіх випадків вперше діагностованого туберкульозу в області, у тому числі 5 дітей з родин ромів, що складає 71,4% по області.

Зокрема, у м. Ужгороді на обліку у тубдиспансері перебувають 118 ромів, з них 37 – з активними формами туберкульозу зафіксовано 23 ромські тубвогнища.

На диспансерному облікові дільничних терапевтів в обласному центрі – 860 хворих ромської національності. Дитячими терапевтами взято на облік 184 багатодітні сім'ї з категорії малозабезпечених.

Найбільшу частку хворих складають хворі з патологією бронхолегеневої системи та хворобами шлунково-кишкового тракту. У дітей першого року життя переважають гіпотрофія, рахіт, вроджені вади.

Флюорографічним обстеженням 2006 року в області охоплено 62,7% ромського населення. Одні з найгірших показників у цьому аспекті фіксуються у м. Ужгороді (за 9 місяців 2006 року – 45%), Перечинському районі (43%), Виноградівському (42,8%), Берегівському районах (40%). Всі особи ромської народності, хворі на туберкульоз у повному обсязі забезпечені спеціальними препаратами та медикаментами супроводу.

Наведені цифри відображають результати небажання ромів відвідувати медичні заклади з метою профілактики та раннього виявлення захворювань, недостатньою кількістю пересувних флюорографічних установок в області тощо.

Загальна смертність серед ромів – 22,9 при обласному показнику 9,6 на тисячу дорослого населення. Дитяча смертність – 16,5 на тисячу народжених дітей при обласному показнику 9,4.

Онкопрофоглядами охоплено 69,9% ромських жінок фертильного віку. 85% вагітних ромських жінок перебувають на обліку на ранніх термінах вагітності. Виправдали себе відкриті медичні пункти, що функціонують у ромських поселеннях міст Ужгорода, Берегова, Виноградова, смт. Великий Березний. Медичними працівниками зазначених пунктів підготовлено 45 волонтерів, які проводять санітарно-освітню роботу серед дітей та дорослих ромів. Значна увага приділяється питанням профілактики туберкульозу ВІЛ-СНІДу, а також пропаганді здорового способу життя. Санітарно-освітньою роботою охоплено понад 80 відсотків ромських родин.

У галузі культури та фізичного виховання (*розділ V програми*) управлінням культури облдержадміністрації, підвідомчими установами на

місцях спільно з лідерами ромських громадських організацій проводиться послідовна робота зі збереження та розвитку ромської культури, традицій, звичаїв та обрядів.

В області діють 14 ромських мистецьких колективів зокрема, ансамбль “Унг ромен” (керівник Тібор Горват), зразковий дитячий фольклорний ансамбль “Ром сом” (керівник Аладар Пап), танцювальний ансамбль “Сонячна Радванка” (керівник Світлана Адам), джазовий ансамбль “Пап-джаз” (керівник Вілмош Пап), ромський ансамбль “Романі Яг” Великоберезнянського районного будинку культури (керівник Іван Йовнаш), сваявський фольклорний колектив “Рома дром” (керівник Калман Пап), чопський ромський танцювальний ансамбль “Очі чорні” (керівник Іван Терпак) та ін.

Традиційним стало щорічне проведення міжнародного фестивалю джазової музики “Пап Джаз Фест”. На базі дитячих шкіл мистецтв щороку проводяться конкурси ромської пісні і танцю. Функціонує ромський театр “Ромакгер” (керівник Вілмош Пап). За підтримки благодійних фондів у с. Зарічево Перечинського району працює музей “Ромська садиба”.

Для задоволення релігійних і духовних потреб ромів в області діють 32 релігійні ромські громади, 23 з яких підпорядковані управлінню Закарпатської об'єднаної християнської євангельської церкви Живого Бога, 4 Релігійному центру божої церкви християн віри євангельської, по 2 – управлінню Закарпатської реформаторської церкви, Мукачівської греко-католицької парохії та 1 громада церкви Нового Заповіту, що діє автономно. Переважна більшість релігійних громад мають свої культурні споруди.

Ромські релігійні громади здійснюють також опіку над малозабезпеченими самотніми ромами, багатодітними сім'ями, займаються оздоровленням дітей у літніх таборах, надають гуманітарну допомогу ромським родинам, а також забезпечують харчування дітей у недільних школах, що діють при релігійних громадах. У рамках чинного законодавства підтримують міжнародні зв'язки та контакти з одновірцями за кордоном. Проводять масові акції з нагоди ювілеїв громад, конфесій, концертні програми із залученням представників зарубіжних релігійних центрів тощо.

У місцях компактного проживання ромського населення управлінням у справах молоді та спорту облдержадміністрації у ході підготовки до літнього оздоровлення організовано роботу з облаштування спортивних майданчиків у ромських таборах. До занять фізкультурою і спортом при дитячих юнацьких спортивних школах у секції футболу, баскетболу, волейболу, легкої та важкої атлетики залучено понад 1,7 тис. дітей-ромів.

Традиційними стало проведення змагань ромських футбольних команд на першість району, міста.

Ромське самоврядування (*розділ VI програми*) в області забезпечують 17 громадських об'єднань ромської меншини (1 асоціація, 1 конгрес, 15 товариств). Обласна асоціація ромських громадських організацій “Скгіпе” (“Єдність”), обласне культурно-просвітнє товариство циган «Романі Яг», Закарпатське обласне товариство ромів “Романі чгіб”, Конгрес ромів Закарпаття “Праліпе” (“Братерство”), обласне товариство циган Закарпаття “Рома”, культурне товариство циган Закарпаття “Ром сом” мають приміщення на правах приватної власності, на базі яких керівні органи ромського самоврядування здійснюють організаційно-масову роботу, прийом громадян, надають юридичні та інші послуги. Інші ромські товариства здійснюють статутну діяльність на базі Центру культур національних меншин Закарпаття.

Щодо питань розвитку ромського самоврядування у частині формування виконавчих органів, з огляду на усталені традиції внутрішнього самоврядування та специфіку національного менталітету, ромські барони таборів та лідери обласних ромських громадських організацій ідею проведення виборів виконавчих органів у ромських поселеннях не підтримують. Слід зазначити, що ромське самоврядування у таборі організовує і забезпечує барон табору.

Щодо інформаційно-роз'яснювального забезпечення програми (*розділ VII програми*) координаційною радою Центру культур національних меншин Закарпаття, Всеукраїнським ромським двотижневиком “Романі Яг”, лідерами ромських громад області систематично вживалися заходи з популяризації та висвітлення ходу реалізації програми у засобах масової інформації.

Перебіг реалізації обласної цільової програми “Ромське населення” на 2003-2006 роки широко висвітлювався на шпальтах обласних газет і у програмах обласного радіо та телебачення.

У 2005-2006 роках хід реалізації обласної цільової програми “Ромське населення” на 2003-2006 роки обговорювався під час відкритих слухань “Роми Закарпаття становище, досвід, вирішення проблем” за участі керівників структурних підрозділів облдержадміністрації, лідерів обласних ромських товариств, представників Міжнародного фонду “Відродження”, Міжнародного жіночого фонду “Чіріклі”.

Питання надання освітніх та медичних послуг ромам розглянуто під час науково-практичної конференції “Роми та освіта” (2005 рік), проведення

круглого столу “Роми та медицина” (2005 рік). Реалізацію державної мовної політики у ромському середовищі обговорено на міжнародному круглому столі з питань мовної політики (2006 рік).

Проблеми законодавчого забезпечення прав ромського населення розглянуто в ході міжнародної науково-практичної конференції “Законодавче забезпечення прав і свобод національних меншин в Україні та відповідність його міжнародним правовим нормам” (2006 рік).

Матеріали конференцій та круглих столів опубліковано окремими виданнями. Аналіз підсумків виконання програми в розрізі її розділів свідчить про те, що заходи щодо соціалізації ромів області, які вживалися, не дозволили повністю вирішити весь комплекс проблем життєдіяльності ромів у місцях їх компактного проживання через відсутність належного фінансування на державному, обласному та місцевому рівнях.

Роми області й надалі залишаються найбільш соціально незахищеною верствою населення.

Відсутність у частини ромів документів, які необхідні для реєстрації їх як безробітних у центрах зайнятості, а також в управліннях праці та соціального захисту райдержадміністрацій, міськвиконкомів для призначення їм соціальних допомог за рахунок субвенцій з Державного бюджету та виплати коштів із Фонду соціального страхування на випадок безробіття, направлення їх на професійне навчання або тимчасові оплачувані громадські роботи, працевлаштування на броньовані робочі місця, а також відсутність мотивації до праці у переважної частини ромок та низький освітній рівень ромів зумовлюють їх слабку конкурентоздатність на ринку праці.

Дані моніторингу свідчать, що протягом 2003 – 2006 років у Виноградівському, Іршавському, Перечинському, Рахівському, Свалявському, Тячівському районах практично відсутні механізми працевлаштування ромів на заброньовані робочі місця. В Іршавському, Свалявському, Тячівському, Хустському районах особи ромської національності не залучались до оплачуваних громадських робіт. Малоефективним було надання профорієнтаційних послуг з наступним трудовлаштуванням ромів у Березівському, Міжгірському, Великобerezнянському районах.

Надалі мають місце невирішені проблеми у сфері забезпечення комунально-побутових умов ромських сімей. У місцях компактного проживання ромів міст Ужгорода, Мукачева, Берегова, Чопа, Сваляви, Виногорова відсутня достатня кількість шахтних колодязів відповідно до чисельності проживаючих.

У Березівському районі у селах Варієво (мешкають 500 ромів) у користуванні тільки 2 громадські колодязі, В.Береги (300 ромів) – 1, Косино

(250 ромів) – 1 пристосований. У Мукачівському районі водопостачання здійснюється з колодязів які не відповідають санітарно-гігієнічним нормам, місцевість навколо них заболочена. Не відповідають чисельності проживаючих та санітарно-гігієнічним нормам дворовий колодязь та криниця на території табору смт. Чинадієво. Аналогічні недоліки є у водопостачанні ромських таборів сіл Велика Добронь, Мала Добронь, Руські Комарівці, Концово, смт. Середнє Ужгородського району; смт. Великий Березний Великоберезнянського району, сіл Порошкове, Зарічево Перечинського району.

Вода з децентралізованих та централізованих джерел у переважній більшості не відповідає гігієнічним нормам (40,7%).

У ромських таборах відсутнє каналізування житла, надвірні туалети з вигрібами утримуються у неналежаньому санітарному стані. Майже 70% наявних будівель у місцях компактного проживання ромів потребує капітального ремонту або зносу. У Перечинському районі в аварійному стані 197 ромських будівель (65%), в яких проживає 1185 осіб, Свалявському – 6 (31 особа), Ужгородському – 13 (120 осіб), Іршавському – 5 (54 особи). У містах Ужгороді, Мукачеві понад 70% наявних будинків потребують термінового ремонту.

Відсутність належної уваги до водопостачання зумовлює спалахи шлунково-кишкових захворювань серед ромського населення, а також зростання рівня захворюваності новонароджених та дітей молодшого віку.

У лікувально-профілактичних закладах області на обліку перебуває 3 098 хворих дітей та 12 208 хворих дорослих ромів. По окремих районах серед ромських дітей частка хворих складає 20 – 30% від усієї їх кількості (Мукачівський, Виноградівський, Ужгородський райони). Серед дорослих – 50 – 60% (Берегівський, Ужгородський, Іршавський райони). Смертність від туберкульозу серед ромів у 2005 році – 81,7 випадків на 100 тис. населення (при загальнообласному показнику 15,8), за 9 місяців 2006 року – 76,4. Із запланованих 18 медичних пунктів у таборах із населенням понад 500 осіб відкрито лише 4 (у м. Ужгороді смт. Великий Березний, Берегівському, Виноградівському районах).

Гострою і надалі залишається проблема освіти ромів. Потребує зміцнення навчально-матеріальної бази шкіл міст Ужгорода, Мукачева, Берегова, Чопа, смт. Великий Березний Великоберезнянського району, смт. Середнє, Концово Ужгородського району та ін., в яких навчаються діти-ромі.

Доцільно привести у відповідність до інтересів і запитів батьків і дітей-ромів навчальні програми та методичне забезпечення навчально-виховного

процесу в навчально-виховних закладах, у яких навчаються ромські діти. Слід продовжити роботу з відкриття ромських недільних шкіл у місцях компактного проживання ромів. Потребує посилення уваги з боку ромських лідерів, педагогічних колективів і засобів масової інформації до питання розуміння батьками-ромами важливості отримання їхніми дітьми середньої професійної та вищої освіти.

Доцільно й надалі практикувати проведення подвірних обходів представниками санітарної служби, правоохоронних органів, органів освіти, медичними працівниками з метою вивчення умов проживання, цільового використання батьками соціальної допомоги на дітей, своєчасного виявлення та профілактики захворювань, негативних проявів (ухилення від навчання та військового обов'язку, жебракування, бродяжництво, наркоманія та ін.). Під час таких обходів виявляти також дітей, ромів похилого віку, які потребують соціальної підтримки з подальшим направленням їх до відповідних соціальних закладів.

Зважаючи на те, що строки реалізації обласної цільової програми "Ромське населення" на 2003 – 2006 роки закінчились у грудні 2006 року, а комплекс проблем у частині соціально-економічних, комунально-побутових питань життєдіяльності ромів області через відсутність належного фінансування залишився невирішеним і до сьогодні потребує дальшої уваги з боку органів державної влади та місцевого самоврядування, громадськості пропонуємо:

– заслухати у березні 2008 року на нараді при заступниках голови державної адміністрації та обласної ради (за згодою) звіти керівників структурних підрозділів облдержадміністрації, райдержадміністрацій, міськвиконкомів про підсумки виконання обласної цільової програми "Ромське населення" на 2003–2006 роки з участі представників громадських організацій та преси;

– за підсумками наради дати відповідні доручення структурним підрозділам облдержадміністрації, райдержадміністрацій, виконкомів усіх рівнів щодо вирішення у 2008 році нагальних проблем ромської спільноти.

Федорова Олена. До питання забезпечення рівного доступу ромської молоді до освіти та охорони здоров'я для успішної інтеграції в українське суспільство

У статті розглянуто результати виконання у Закарпатті обласної цільової програми "Ромське населення" в 2003 – 2006 рр. Встановлено, що проблеми ромів мають насамперед соціальний характер. Безробіття серед працездатного ромського населення краю досягає 80 % (офіційно у Закарпатті було зареєстровано близько

Георгий Цветков (*Москва, Россия*)

ИСТОРИЯ И СОЦИАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ ЦЫГАН-ЛОВАРЯ

Ловаря и большая цыганская миграция XIX века

Ловаря являются цыганскими группами, относимыми исследователями к так называемым *влашским*, по принципу диалектного деления цыганских языков. Ловаря, так же как и наиболее близкие им по языку и обычаям цыгане-*кэлдэра*, формировались в Восточной Европе, в Трансильвании, но *кэлдэра* больше частью в Румынии, а *ловаря* – в Венгрии. Внутренние передвижения *ловаря* в XIX веке были ограничены в основном пределами территории бывшей Австро-Венгрии, пока в результате так называемой “большой влашской миграции” они, вместе с группами цыган-*кэлдэра*, не вышли за пределы области своего формирования в Восточной Европе. Примерно в середине XIX века началось большое переселение этих групп в другие страны Восточной и Западной Европы, часть групп попала в Америку, в основном в США. Причиной этой большой миграционной волны стал кризис ремесленного производства в странах Восточной Европы, вызванный развитием индустриальной промышленности. Кризис ударил по цыганским группам, основа существования которых была традиционно связана с производством и продажей кустарных изделий. Ситуация усугублялась демографическими причинами: так, рождаемость среди цыган всегда была выше, чем у окружающего населения. Поэтому часть цыганских групп стала осваивать новые экономические пространства в других странах.

По рассказам стариков из разных групп *ловаря*, их предки мигрировали в Россию после войны 1812 года. Мой дед Милорд Ардомович, родившийся в 1894 году, говорил, что семья его прадеда мигрировала из Австро-Венгрии, и его дед Михаил родился уже в России. Если считать, как принято в антропологических исследованиях, одно поколение за 30 лет, то мой прапрадед Михаил родился примерно в 1834 году. Если взять за условную основу эту дату, то можно считать, что *ловаря*, а именно их три группы,

унгри, бундаша и чокеци, которые мигрировали с разницей в несколько лет, появились в России в 1830-х годах. Как вспоминают старики, часть групп переселялась в Россию через Польшу и Белоруссию, а другая часть – через Западную Украину. Представители всех трех подгрупп ловаря России считают, что все они восходят к одной группе венгерских цыган-ловаря.

Название ловаря и их подразделений в России

Некоторые исследователи считают, что название *ловаря* возникло в относительно поздний исторический период на территории Венгрии как название, данное «кочующим» цыганам со стороны окружающего населения. Слово «ловаря» по мнению венгерских этнографов, происходит от венгерского слова «ло» (лошадь) и изначально оно относилось к кочевым цыганам, которые занимались торговлей лошадьми. Когда эти цыгане, сейчас соотносимые с группой *ловаря*, пришли в Венгрию, то там уже жили некоторые группы оседлых ассимилированных цыган. Этих оседлых цыган прибывшие кочевые цыгане стали называть *ромунграми* (то есть *ромунграми*, цыганами-венграми), определяя их положение как промежуточное между собой (*ромами*) и нецыганским населением – *гадже* (нецыганами), или *унграми* (то есть венграми).

В то же время название **ловаря** может иметь другое происхождение, восходя к индоар. *lôhâ / lôwâ / lauwâ – lôh / luwö* «металл» [2, Vol. VIII, pt.1, 577; Vol. IX, pt.2, 306-307; Vol. IX, pt.1, 574-575]. Хотя групповая специализация цыган на обработке металла, по всей видимости, произошла уже на территории Европы, работа с металлом могла быть специфической чертой отдельных проторомских родов уже на территории Индии. Так, цыгане-*домари* на Ближнем Востоке и в Азии традиционно занимаются кузнечным делом. У азиатских цыган-*карачи* сохраняется обозначение *lih* «железо», *lihva chuj* «подкова», у других цыган Азии А.Паспати упоминает слова *lui* «железо», *loha* «наковальня», у цыган Сирии *lehhi* «железо» [3, 133]. Поэтому этимология самоназвания цыган-ловаря также может говорить о его связи с обработкой металла: ср. индоар. *lôhâ / lôwâ / lauwâ – lôh / luwö*¹ «металл» > ром. *love* «деньги» (металлические), индоар. *lohar / lowar* «кузнец» > ром. *lovar* (название этнической группы). Пожилые информанты-ловаря говорят о том, что раньше цыгане-*кэлдэраря* “были одной группой с цыганами ловаря и

¹ Чередование наблюдается как в западной, так и центральной группе индоарийских языков [2, Vol. VIII, pt.1, 577; Vol. IX, pt.2, 306-307; Vol. IX, pt.1, 574-575].

назывались так же, как и они, ловаря» [4]. Об общей истории этих двух групп в прошлом говорит их чрезвычайная языковая близость и общий слой румынских слов. Видимо, после отделения цыган-ловаря и их ухода в Венгрию, оставшиеся в Румынии цыгане стали называться словом румынского происхождения (от рум. *kelda*), что, возможно, было связано с конъюнктурным изменением их специализации – переходом на производство металлической посуды. Нет никаких оснований считать группу цыган-ловаря прямыми потомками предков современных представителей индийской касты *лохар* / *лова*р [индоар. *lohar* / *lowar*]. Слово *loha* / *lowar*, наряду с указанными выше однокоренными обозначениями железа, могло сохраняться в языках предков современных цыган после их выхода из Индии как название занятия, и в тот период вовсе не обозначать целую цыганскую группу, так как обработка железа не была групповым занятием предков цыган, а скорее, наследственной специализацией некоторых родов. Добавим, что, хотя ряд обозначений металлов у цыган (ром. *rup* «серебро», ром. *sumnakaj* «золото», ром. *sastri* «железо», ром. *love* «металлические деньги» < индоар. *lo* «железо, металл») – индоарийского происхождения, важным фактором в решении вопроса непрерывности традиции кузнечества и ранней групповой специализации на обработке металла у цыган является отсутствие исконной лексики для инструментов и исконных технических приемов обработки металла.

Когда ловаря пришли в Россию, все они стали называть себя *унгрика ром*. В этом проявился принцип (характерный для любой этнической группы, не только цыганской) определять себя перед местным населением по своему последнему месту жительства. В самой же Венгрии ловаря традиционно называют себя «*рэндэша ром*» (от венгерского *орэнд* – порядок, правило), то есть «правильные (кочующие) цыгане», противопоставляя себя «неправильным», то есть оседлым ассимилированным цыганам (*ромунграм*). При этом этнонимом и в России, и в Венгрии всегда было и остается слово «*ром*», а слово «ловаря» раньше цыгане этой группы по отношению к себе не употребляли, то есть название «ловаря» было экзонимом («внешним» названием) со стороны других цыганских групп. В качестве самоназвания слово «ловаря» стало использоваться только в последние десятилетия при знакомстве ловарей с цыганами из других групп².

Сейчас в России существует несколько подразделений ловаря. Прежде всего это две основные подгруппы: *унгри* и *бундбша*. По воспоминаниям

² Таким образом, роль дополнительных к основному этнониму названий заключается в разделении различных ромских групп между собой, и чаще всего при этом используется профессиональный или географический признак.

представителей старшего поколения *ловаря*, это разделение произошло уже в Российской империи. *Ловаря* обращают внимание на произношение, или говор, которые различаются у представителей этих двух подгрупп. Возможно, это различие связано с тем, что *бундаша* задержались в Польше на одно-два поколения, и некоторые из них взяли в жены польских цыганок. До сих пор среди *бундаша* встречаются такие польские имена, как Юзек, Стефан. Этимологически слово *бундаша* происходит от венгерск. «*бунда*» (шуба). Среди *ловаря*, и *унгров*, и *бундаша*, ходит анекдотический рассказ, как произошло это название. Трое цыган-*ловаря*, принадлежавшие к группе венгерских цыган, переселившейся в Россию через Польшу, увидели цыганские шатры и зашли туда. В шатрах оказались родственные им цыгане, пришедшие в Россию другим путем, через Западную Украину (современные *ловаря-унгри*). Гости были в меховых шубах (бундах) и отличались своеобразным говором. С тех пор *ловаря-унгри* всех носителей этого говора стали называть *бундаша*.

Ловаря изначально в большей степени расселились в России, но они вели мобильный образ жизни и по торговым делам часто ездили на Украину и в Польшу (многие из *ловаря* хорошо знали польский язык). После “Указа об оседлости” 1956 года, как его называли цыгане, каждая группа осела там, где ее застал указ, и поэтому часть цыган-*ловаря* оказалась на территории России, а часть – на Украине. Московская область, Ленинградская, Тверская, Владимирская, Тульская, Нижегородская – вот неполный перечень районов, где сейчас проживают российские *ловаря*. На Украине много *ловарей* расселены в Донецкой области, под Киевом (в Боярке), в самом Киеве, в Харьковской области, в Днепропетровской, в Кривом Роге, Запорожье и других местах.

Структура подразделений ловаря

Подразделения цыган-*ловаря* делятся на следующие патронимии:

Ловаря-бундаша:

– *Метеци* (от мужского имени Метя);

– *Янкеци* (от мужского имени Янко);

– *Мадяреци* (от прозвища и цыганского имени основателя рода: Мадьяр, то есть Венгр);

– *Кошеречи* (от мужского имени Кошер).

Ловаря-унгри:

– *Андришеци* (от мужского имени Андриш);

– *Пэкеци* (от прозвища Пэка – Пекарь, основателя патронимии Йошки);

– *Божеци*;

– *Чабашиа*³;

– *Кангляра* (от слова ром. *кангль* «расческа», так как кангляри изготовляли расчески и гребни);

– *Богеци* (от слова ром. *буго* «кляча», так как *Богеци*, будучи самыми бедными из *ловарей-унгров*, ездили на плохих лошадях);

Кроме *унгри* и *бундашиа*, существует еще одно подразделение цыган-ловаря, которое, по утверждениям представителей старшего поколения, выделилось из подгруппы *унгри* еще на территории Венгрии.

Ловаря-чокеци:

– *Дошкеци* (от мужского имени Дошка)

– *Мишкеци* (от мужского имени Мишка)

– *Болтошеци* (от мужского имени Болтош)

– *Кежеци* (от женского имени Кежа)

– *Сиркеци* (от женского имени Сирка)

Последние, «женские» подразделения *Чокеци* являются «угасающими» и очень малочисленными. Подразделения, или секции, внутри каждой подгруппы являются патронимиями, каждая из которых восходит к предку по мужской линии. Названия патронимий, как можно увидеть, также в основном связываются с именами или прозвищами их основателей, в отдельных случаях – с занятием группы или с ее характерной чертой. В исключительных случаях названия патронимий или ее отдельных ветвей восходят к женскому имени (как патронимии *Кежеци* и *Сиркеци*). Как правило, это происходит, если глава семьи умирает в молодом возрасте и жена, во-первых, не выходит замуж во второй раз, а во-вторых, становится экономической главой семьи. В других случаях счет по женской линии может происходить из конъюнктурных соображений, когда роджены обладают значительно более высоким статусом, чем род мужа.

Представленные нами патронимии в составе подгрупп ловаря даны в порядке убывания статусности⁴. Фактически каждая секция является патро-

³ Очевидно, цыгане этой группы работали в качестве пастухов, откуда и происходит ее название (от слова *чабан*). У них долго сохранялась развитая традиция борьбы на палках, представлявшая собой целую систему, по-видимому, восходившая к традициям горцев.

⁴ Хотя представители каждого подразделения считают себя выше других, тем не менее, мнение представителей других подразделений из всех трех подгрупп ловаря позволяет достаточно точно определить место каждой патронимии во внутренней иерархии ловаря.

нимией, восходящей к предку, как правило, мужчине по отцовской линии, глубина которой определяется 8–10 поколениями. Сейчас патронимия включает примерно 500 – 600 чел. живых членов. Статус каждой секции (патронимии), как показывает исследование, определяется ее экономическим положением по отношению к другим секциям, которое в свою очередь связано с характером занятий и благополучием (зажиточностью и социальной стабильностью) относительно других ловаля. В зависимости от объективных и субъективных условий патронимия может с течением времени опускаться ниже или подниматься выше по иерархической лестнице. Так, например, еще на территории Венгрии из двух «верхних» кланов цыган-унгрии (см. выше) *Пэшкеци* были первыми: основатель патронимии *Йошка*, открыл свою пекарню (отсюда прозвище Пэка-Йошка, то есть Йошка-пекарь) и разбогател. На территории России более преуспел клан *Андрешеци*, и *Пэкеци* передвинулись на вторую позицию. То же у ловаля-*Чокеци*: если в начале XX века *Мишкеци* занимали самое высокое место в иерархии внутри патронимии, то в начале 60-х годов XX века их потеснили *Дошкеци*. В качестве объективного условия выступает в первую очередь конъюнктурный спрос в макро-обществе на товары или услуги, предоставляемые конкретной цыганской общиной. Субъективные условия – талант и удача, сопутствующие деловой активности той или иной семьи. Преуспевшие семьи поднимают общий социальный статус всего клана и патронимии.

Подразделение *Чокеци*, самое маленькое из подгрупп ловаля, в сущности является выделившимся кланом, начало которого восходит к предку Чоко (вероятно, *ромск. лов.* «ворон»), который, по генеалогическим подсчетам, родился на рубеже XVIII и XIX ст. По воспоминаниям представителей клана *Чокеци*, живущих в настоящее время в Швеции, Чоко был офицером австрийской армии (в ту эпоху Венгрия была частью Австро-Венгрии). Говорят, что у него не было своих детей (возможно, это было связано с его профессиональной службой в армии). Предок Михаил, о котором шла речь выше, был племянником Чоко. Выше за условную дату рождения Михаила мы взяли 1834 год. Другие примерные расчеты (с учетом количества детей в семьях и возраста родителей) дают иную дату его рождения – 1848 год. 14 лет являются вполне допустимой погрешностью для тех девяти поколений, что прошли со времени появления *Чокеци* в России. Потомок другого брата Чоко (внук) звался Дошка. Он прожил 115 лет, поэтому дата его рождения известна точно: 1850 год. Мишка и Дошка стали родоначальниками двух основных ветвей *Чокеци*, которые по ним стали называться *Мишкеци* и *Дошкеци*.

Представляется, что это дополнительное разделение произошло не случайно. Дело в том, что все цыганские патронимии (у *ловаря* и *кэлдэраря* они называются *вьца*) являются экзогамными по отношению к другим вицам *цыган-ловаря*, то есть цыганской этнической группы, которая является эндогамной. Это означает, что патронимии-вицы берут жен только из других виц этой же группы, и при этом все брачные связи предпочтительны внутри самой группы, то есть *ловаря* предпочитают жениться на *ловаря*, *кэлдэраря* – на *кэлдэрарях*, крымские цыгане – на *крымках*, и т.д. Предпочтительность брачных отношений очерчивает границы этнических групп внутри цыганской (ромской) общности. Что касается *Чокеци*, то с начала XX века эта патронимия стала эндогамной, то есть она стала вести себя как отдельная этническая ромская группа, или племя, ограничивая брачные связи своими собственными границами. Поэтому она оказалась разделенной на две экзогамные половины (*Дошкеци* и *Мишкеци*), которые обмениваются невестами⁵. Что же послужило причиной таких изменений у *Чокеци*? Представляется, что экономические причины. Перед тем, как рассмотреть эти причины, обратимся к традиционным занятиям *ловаря*, которые были основой их существования в конце XIX – первой половине XX веков.

Традиционные занятия ловаря

У переселившихся в Россию *ловаря*, как и у *русских цыган*, одним из основных занятий была торговля. Многие из них занимались перепродажей и меной лошадей. Еще в Венгрии некоторые семьи стали достаточно зажиточными и занимались вспомогательными промыслами. Так, род *Чокеци* в городе Пеште имел шорную артель, которая производила конную оснастку. Появление *Чокеци* в России, по рассказам стариков, связано с их участием в конных бегах, которые регулярно проводились в Петербурге. Там они познакомились с *русскими цыганами*, которые также занимались лошадьми, и завязали с ними деловые отношения. Эти экономические связи были достаточно прочными, и в памяти старшего поколения *Чокеци* даже сохранились фамилии партнерских русско-цыганских семей: Арбузовы и Череповские. *Чокеци* вступали с *русскими цыганами* в отношения кумовства и даже иногда женились на русских цыганках, несмотря на то, что в основном *ловаря* сохраняли эндогамию.

Унгри Пэкэци произошли от семьи, которая на территории Венгрии имела пекарню.

⁵ Такое социальное устройство называется дуально-экзогамной организацией.

Некоторые кланы занимались кустарными промыслами, как *унгри-кангляри* (от ром. *кангли* – расческа, гребень), и в их памяти до сих пор сохранились приемы изготовления расчесок и гребней из рога крупного рогатого скота. Статус такого рода занятий традиционно ниже, чем наличие собственного производства. Бизнесом типа артели или пекарни, как правило, занимается одна расширенная семья, и работа в таком предприятии в качестве наемного работника для цыгана другой патронимии считается унизительной, так как понижает его собственный статус среди цыган. Для любой цыганской семьи наиболее предпочтительным считается наличие пусть маленького, но собственного бизнеса, в крайнем случае – работа у родственника. Поэтому очень распространенным занятием является торговля и посредничество, а также реализация товаров собственного производства и услуг. Так, очень многие *ловаря* до Октябрьского переворота привозили товары из Польши, так как при переселении из Венгрии они почти на одно поколение задержались в Польше, где некоторые женились на польских цыганках (в основном *бундаша* из вицы *Мадяреци*). По воспоминаниям старшего поколения, из Польши регулярно привозили лошадей, также вели торговлю мукой.

Из-за изменения отношения к частному производству и частной торговле в Советском Союзе эти занятия автоматически отошли в область нелегальных. С другой стороны, в условиях всеобщего дефицита промышленных товаров на них был постоянный спрос, в удовлетворении которого наряду с другими участниками так называемого «черного» производства и торговли, сыграли роль цыганские общины. В общем, в том, что касается торговли, многое связано с конъюнктурным спросом на определенные товары. Так, например, в 80-х годах XX века, во время антиалкогольной кампании, когда возник дефицит спиртных напитков, многие *бундаша* и *унгри* занимались продажей вина и водки на дому в розницу и мелким оптом. Самым простым делом было приобретение товара по одной цене в одном месте и перепродажа его в другом с наценкой. В других случаях организовывалось небольшое производство. Так как цыгане очень ценили хорошие перины и подушки, то *ловаря* на протяжении десятилетий занимались продажей пуха, как среди цыган, так и среди русского населения (торговля пухом сошла на нет в середине 60-х годов XX века). Также продавали пуховые платки и шарфы. Когда в середине 60-х годов стали модны яркие галстуки, то украинские *ловаря* занялись их производством и продажей, взяв пример с украинских цыган-*сэрвов*. Надо сказать, что в цепочке, обеспечивавшей непрерывность этого процесса подпольного

производства и торговли, нередко участвовали государственные предприятия. Так, например, пух *ловаря* покупали на птицефабриках.

Часть *ловаря* вплоть до середины XX века продолжала заниматься торговлей лошадьми, за которыми ездили в Прибалтику (в Литву и Латвию). При советской власти этот вид торговли стал сильно ограничен из-за закрытия конных рынков (после отмены НЭПа), а начиная с середины XX века он вообще сошел на нет из-за постепенного вытеснения гужевого транспорта автомобильным. В настоящее время некоторые цыгане, в том числе *ловаря*, занимаются перепродажей автомобилей.

Хотя, профессиональное музицирование не характерно для *ловаря*, в России некоторые семьи организовали ансамбли и работали в филармониях на протяжении нескольких поколений. Это были коллективы из рода *Чокеши* под руководством Усанеску Боброва, Вишневого и Орвата.

В XX веке развитие традиции гадания у *Чокеши* выделило их в отдельную группу среди других *ловаря*, о чем мы скажем ниже.

Социальный кризис в жизни цыган *ловаря* с конца 90-х годов XX века связан с “освобождением” российской экономики, ее кризисом и вытеснением цыган практически из всех сфер хозяйственной жизни. Процессы реструктурирования общества при сохранении традиционных принципов социальной организации в цыганских общинах привели к резкому снижению жизненного уровня у цыган и кризису традиционной культуры углублению социальных проблем, процессам маргинализации и развитию криминальных явлений. Традиционно низкий образовательный уровень у цыган и ликвидация образовательной программы с этнокультурным компонентом для цыган еще в конце 30-х годов XX века являются причиной проблем в сфере занятости. Все это требует создания государственной программы для решения проблемы социальной реабилитации этнического меньшинства. Но это – тема отдельной статьи.

Выделение эндогамного клана Чокеши

Появление *Чокеши* в России в XIX веке было связано с экономической миграцией. В то время они еще вступали в отношения брачного обмена с *бундаша* и *унграми*. В начале XX века *Чокеши* занимались торговлей и обменом лошадьми, и в это время (до Октябрьского переворота) у *Чокеши* произошла смена основного занятия. По воспоминаниям Милорда Ардомовича Цветкова (*Чокеши*)⁶, это произошло таким образом. *Чокеши* поехали на крупную ярмарку. По дороге они встретили чужих цыган с необычной внешностью: все мужчины этого табора носили длинные волосы, запле-

тенные в две косы. Эти цыгане-мужчины занимались хиромантией: гадали по линиям руки, в то время как цыгане в России это гадание не практиковали. По их словам, они были проездом из Германии. Среди *Чокеици* была одна цыганка, с высохшей рукой. Прозвище у нее было Банги, что значит «кривая, косая»⁷. Она общалась с этими цыганами, пока таборы стояли рядом, и пришлые цыгане научили ее своим приемам гадания. После этого все женщины клана *Чокеици* освоили эти приемы от Банги и стали их развивать. Клан *Чокеици* разбогател. С тех пор, чтобы сохранить тайну гадания внутри своего рода, *Чокеици* не отдают своих дочерей замуж за цыган другого рода. Только иногда *Чокеици* берут замуж *русских цыганок*, также занимающихся гаданием, по старой традиции, начало которой связано с их появлением в России. Мы видим на этом примере, что занятие, обеспечивающее выживание родовой группы, является одной из главных ценностей у цыган, и определяет такую важную сторону ее жизни, как брачная политика.

Главное занятие общины, до тех пор, пока оно остается эффективным, как правило, практикуется всей патронимией. На протяжении всего XX века *Чокеици* занимались гаданием, и весьма успешно, что выделило их из подразделения *ловаря-унгрей* и в уровне материальной, и социальной культуры. Надо сказать, что ловарское гадание с самого начала имело совершенно другое качество, чем традиционный промысел уличных и базарных гадалок. Ловарьки гадали в основном городским образованным клиентам, что потребовало смены традиционного женского костюма цыганки на европейское городское платье и усвоения навыков правильной речи и манер. Цыгане-*Чокеици* раньше других *ловаря* стали оседать в городах, уже с начала XX века, и с тех пор основным местом их расселения являлись ареалы крупнейших городов России и Украины⁸. Таким образом, клан *Чокеици* занял самую высокую социальную позицию среди *ловаря*, и до сих пор признается самой статусной группой, что и является причиной развития эндогамии этой патронимии в XX веке.

⁶ У цыган родовое имя и фамилия, записанная в паспорте, чаще всего не совпадают. Это связано с системой двойных фамилий, а нередко и имен у цыган. Реальная родовая фамилия часто остается известной в цыганской среде (ее указывают на надгробиях), а в паспорте пишется фамилия, принятая среди окружающего населения, часто случайная, так как ей не придается значения. Нередко и имя по паспорту одно, а в жизни – другое.

⁷ Банги, или как ее звали по-настоящему Мара, была родной тетей Нены, жены информатора, Милорда Ардомовича, и тетей бабушки автора статьи.

Политика Российской Федерации в отношении цыган и переход к оседлости

В 1926 – 1928 гг. вышло несколько постановлений Президиума ВЦИК и СНК РСФСР и СССР об устройстве и наделении землей цыган, желающих перейти к оседлому образу жизни. По статистическим данным, желающие нашлись в 41 % регионов СССР [5, с. 38]. Но в то же время, во-первых, в количественном отношении большая часть цыганского населения в этот период сохранила мобильный образ жизни, а, во-вторых, перешедшие к оседлости были в основном представителями «невлашских» групп, из *севернорусских цыган (русска рома)* и *сэрвов*. Показательно, что в этот период самый высокий процент осевших (283 человека) наблюдался в Псковской области [5, с. 38], где традиционно были расселены именно *русска рома*, чья степень аккультурации к русской культуре была гораздо выше, чем у *кэлдэрарей, ловарей, влахов*. Не способствовала переходу цыган к оседлости и репрессивная внутренняя политика России, особенно с 1933 по 1937 год. В это время даже некоторые осевшие цыгане, как *Чокещи*, снова перешли к «кочеванию». По эмпирическим наблюдениям, в 30-х – 50-х годах каждый пятый-шестой цыган сидел в тюрьме. Не было ни одной цыганской семьи, где через тюрьму не прошли один-два человека. Цыган, как и других российских граждан, сажали по надуманным политическим статьям, а также за частную торговлю и мелкое мошенничество.

В этот же период была создана образовательная программа для цыган, просуществовавшая до 1938 года. Хотя она сыграла определенную положительную роль в появлении узкого слоя цыганской интеллигенции в тот период, но была рассчитана на городских оседлых цыган, и что самое главное – на носителей только одного цыганского диалекта (*севернорусского*) из семи существующих

В военный период в землях, оккупированных немецкими войсками, оседлые цыгане снимались с мест и уходили, снова переходя к «кочеванию». В послевоенное время они, как правило, старались вернуться в те же места. После войны некоторые мобильные группы по собственной воле оседали, но все это были «невлашские» цыгане.

5 октября 1956 года был издан указ Президиума Верховного Совета СССР «о приобщении к труду цыган, занимающихся бродяжничеством»,

⁸ После взрыва в Чернобыле почти все Чокещи переехали в Россию и в основном живут в Москве и Московской области, где их насчитывается примерно 1000 человек. Таким образом, небольшая численность группы Чокещи показывает, что по своему происхождению она является эндогамной патронимией.

известный среди цыган как “Указ об оседлости”, а 20 октября 1956 года было принято постановление Совета Министров РСФСР, с тем же названием [6, с. 616, 617]. По всей стране милиция останавливала таборы, передвигавшиеся на гужевом транспорте, или снимала цыган с поездов, перевозила их к ближайшему населенному пункту, где им выделялись участки земли и ссудана строительство домов. Цыгане получили постоянную прописку, и в течение первых нескольких лет после этой акции передвижение цыган по территории СССР было ограничено административными мерами, а за постоянное «кочевание» предусматривался тюремный срок. Хотя цыганские дети стали ходить в школу, но в основном ее посещение ограничивалось 4–5 классами. Разработка специальной образовательной программы для цыган в этот период могла бы дать положительный эффект, но национальная политика СССР в области образования после 1938 года уже сильно изменилась.

Вторичные миграции ловаря в первой половине XX века

В связи с событиями первой половины XX века часть групп *ловаря* мигрировала за пределы России, некоторые затем вернулись обратно. Таких вторичных миграций было несколько

1. В 1914 году часть семей *ловарей-унгрии* (примерно 3 табора, около 200 человек) уехали в Сербию, в Приштину. С ними мигрировали некоторые *ловаря-бундаша*. В период Второй мировой войны часть цыган-ловаря вместе с местными цыганами попали в концлагерь в городе Сигет в Северной Румынии на границе с СССР. При наступлении Красной армии концлагерь был преобразован в лагерь для перемещенных лиц, и часть ловаря выразила желание вернуться в Россию. У этих семей до сих пор хранится документ, подписанный маршалом Василевским, разрешающий этим цыганским семьям въезд в Россию.

2. В 1920 году около 10-15 семей *Чокеици* (малые, нуклеарные семьи) вместе эвакуирующимися частями Белой армии мигрировали в Китай, в Харбин. В Китае традиционно много гадателей, и *Чокеици* пришлось сменить занятия. Несколько семей (входящие в зажиточную патриархальную семью так называемого Баро Гурано – Большого Гурана) открыли ресторан в Харбине. Позже два сына Большого Гурана уехали в США. Одна большая семья *Чокеици* (ее возглавляла Пхури Блэка – Старая Блэка) уехала из Китая в Бразилию и открыла свой цирк шапито. Одна малая семья (внучатый племянник Гурано) вернулась из Китая в СССР, в Одессу, вместе с большой группой цыган-кэлдэраря, в этот же период пребывавших в Китае.

3. В конце Второй мировой войны (в 1944–45 гг.) часть цыган-чокеици (в основном представители рода *Болтошеици*) и *бундаша* на трех товарных вагонах уехали в Польшу. Оттуда они в 1970-х годах переехали в Швецию и Данию, где часть их сейчас занимается бизнесом.

4. После сворачивания Новой Экономической Политики те семьи *ловаря*, которые успели приобрести дома, бросали имущество и начинали опять кочевать. В первую очередь это касается семей *Чокеици*, которые занимались гаданием и в основном селились в крупных городах и пригородах. Оседанию препятствовал страх репрессий за запрещенную частную торговлю и гадание, который усугублялся тем, что в паспортах *Чокеици*, полученных ими после революции в обмен на иностранные паспорта, они были указаны как венгры, австрийцы и иранцы. Поэтому в 30-х годах они выбрасывали эти паспорта и ездили без документов. После войны и Указа об оседлости, при получении новых паспортов они брали русские, молдавские, сербские, хорватские фамилии с соответствующим указанием национальности.

Религия, верования

До 20-х годов XX века *ловаря* (во всяком случае, *чокеици* и *бундаша*) сохраняли католическую веру и ездили крестить детей в Прибалтику. Уже позже старики решили, что поскольку бог один, то неважно, какую веру исповедовать, и *ловаря* стали посещать православные храмы. Этот переход был связан с сокращением области торговых поездок и закрытием конных рынков: российские *ловаря* перестали ездить в Прибалтику за лошадьми, торговля которыми практически сошла на нет в советское время.

В каждой стране цыгане, живущие там не одно столетие, исповедуют местную религию. Вместе с тем данные цыганского языка приводят к мысли, что у предков современных цыган издавна существовала идея единого бога-создателя, бога-отца, и что именно эта идея, а не форма исповедания, является важнейшей для цыган и определяет их веротерпимость и уважительность по отношению к любой форме религии. Российские рома до наших дней сохранили набожность, которой не коснулась борьба с религией в годы советской власти⁹. Все группы цыган, проживающие на территории России, кроме крымских цыган-мусульман, являются православными.

⁹ Цыгане сохранили многие элементы старой российской духовной культуры, которые в наши дни уже утрачены в русской среде (прежде всего цыгане группы *русска рома*.) Это, например, некоторые традиционные нормы совершения коммерческих сделок, восходящие к аналогичным традициям русского купечества. Часть старинных русских песен сохранилась только в фольклоре русских цыган.

После рождения ребёнка в положенный срок родители обязательно совершают обряд крещения и соблюдают отношения кумовства. Соблюдаются таинства венчания (это касается в основном первого брака), отпевания и другие. Большинство цыган соблюдают посты, в первую очередь Великий Пост, наиболее религиозные придерживаются строгих правил поста. Главными праздниками в году считаются Пасха и Рождество. Отношение цыган к вере может проиллюстрировать такой случай, произошедший в 2002 году в Тверской области. Одна из семей *ловаря*, не имевшая средств к жизни, занялась криминальной торговлей. На исповеди, не смея преступить нормы таинства, они признались в этом грехе батюшке. Батюшка же, нарушив тайну исповеди, все рассказал властям, что имело для цыган многие неприятные последствия. Жители цыганского поселка после этого сменили храм и исповедника, но ходить на исповедь не перестали.

Вероятно, до принятия христианства одной из важнейших форм духовной жизни у цыган был культ предков, который сохраняется до сих пор, по-видимому, в ослабленной форме. Очевидно, первостепенность именно культа предков в духовной жизни цыган является причиной традиционно нерегулярного посещения большинством из них храмов и нерегулярного участия в религиозных церемониях, не связанных непосредственно с семейной обрядностью. Цыгане всех групп придают большое значение погребальной обрядности и достойному оформлению могил усопших, а также снам, через которые осуществляется связь с умершими родственниками.

У цыган-*ловаря* сохраняется праздник, который называется Сен-Петри. Хотя его отмечают в день Святых Петра и Павла, но традиция его проведения указывает на его нехристианские корни. Так, главное событие праздника связано не с посещением храма, а с совершением жертвоприношения, причем его организаторами являются только те, кто дал зарок совершать жертвоприношение. Как правило, такой зарок дается родителями, у которых произошли какие-либо неприятности с сыном: болезнь, авария и проч. Каждый год они режут барана, причем кровь обязательно сливается в землю, а барана запекают целиком и ставят его на праздничный стол с позолоченными рогами. После этого начинается празднование с музыкой и весельем. Интересно, что параллель этой традиции прослеживается на Ближнем Востоке у бедуинов-набатеев (Иордания). Там существует город, высеченный в скалах, получивший название Петра (от *греч.* рЭфспт – камень). Не сохранилось воспоминаний о том, чтобы в этом городе кто-то жил, а многочисленные ниши в стенах его домов и сотни ритуальных залов говорят о том, что они предназначались для ритуалов, посвященных культу мертвых.

Племена кочевников приносили в этом городе жертвоприношения. Они приносили в жертву барана, затем заходили в один из залов мертвого города в количестве тринадцати человек, и с ними еще два музыканта. Там накрылся поминальный стол и проходило поминальное празднество.

Раньше, когда цыгане кочевали, они чувствовали себя частью природы, это была среда их обитания, и старшие учили младших пониманию природы и общению с ней. Срубить зеленое дерево считалось проступком, это было «не по-цыгански», для костра всегда собирали только сухие ветки или рубили засохшее дерево. Когда переезжали в другой лес, то обычно просили разрешения на пребывание в нем у духа леса («*вэшиэско мануши*», дословно «лесной человек»). Это, как правило, делала старая женщина. Когда уходили с места стоянки, то обязательно убирали за собой, чтобы не разозлить духа. Одухотворяя реки, леса, горы, рома относились к ним как к живым существам, с которыми надо было уметь сосуществовать по определенным правилам. Сейчас, когда цыгане живут в домах, эта культура практически ушла в прошлое, духовно обедняя современное поколение. В то же время, до сих пор у цыган сохраняется вера в домовых (в сельской местности также и в леших), в привидений, которая поддерживается многочисленными историями об их появлении, в том числе и современными, которые рома пересказывают друг другу.

Ловаря во второй половине XX века

Традиционно в цыганских семьях рождалось большое количество детей, что, как и у других народов, было обусловлено высокой детской смертностью. В XX веке уровень рождаемости среди населения стран Европы постепенно начал снижаться с развитием медицины, а также в связи с изменением структуры традиционной патриархальной семьи. Снижение рождаемости у цыган началось позже, после перехода к оседлости и с увеличением доступа к медицинскому обслуживанию. Но это снижение произошло не сразу, а на протяжении одного-двух поколений: переписи населения 1959 – 1980 годов показывают рост цыганского населения СССР в два раза [7, с. 102]. В более позднее время количество детей в цыганских семьях уменьшилось. Так, если в 40–50-х годах часто встречались семьи с 7–10 детьми, то в наше время редковстретишь семью, где больше 3–4 детей. В городских обеспеченных семьях (у *ловарей Чокеици*) у семейных пар от сорока лет и ниже сейчас чаще всего в семье два ребенка.

Как уже говорилось, цыгане традиционно сохраняют высокую мобильность передвижения. В то же время городские цыгане, к которым относятся

практически все *Чокеци*, менее мобильны чем *бундаша* и *унгри*, которые часто ездят в разные города, преимущественно на автомобилях, и это в первую очередь мужчины, которые занимаются торговлей и бизнесом. Кроме того, цыгане гораздо чаще, чем окружающее население, меняют место жительства.

У цыган сохраняется недостаточный образовательный уровень, и если до 90-х гг. XX века все дети посещали школу до 5 – 6 класса, то с ослаблением контроля государства часть детей вообще перестали ходить в школу. Ниже приведены данные по уровню образования у представителей подгрупп ловаля. К сожалению, данные не дифференцированы по возрастным группам¹⁰.

<i>Бундаша</i>		<i>Унгри</i>		<i>Чокеци</i>	
0 классов	20 %	0 классов	40 %	0 классов	–
2-3 класса	50 %	2-3 класса	45 %	5-6 классов	75 %
5-6 классов	30 %	5-6 классов	15 %	средн. обр.	25 %
высш. обр.		из них высш. обр. 3 чел.		из них высш. обр. 10 чел.	

У *унгрей* один мужчина с высшим образованием – старшего поколения (возраст – за 50 лет), двое – молодые люди, учатся на третьем курсе, у *Чокеци* – 4 мужчины за 50 лет, три девушки и три молодых человека примерно от 20 до 30 лет.

Для нормальной интеграции этнической группы в макро-общество требуется, чтобы она была социально стратифицирована, то есть структурирована по социальным и профессиональным группам. Прослойка интеллигенции должна составлять не менее 10 %, а для ее формирования необходимо, чтобы молодежь получала высшее образование. По предварительным подсчетам (по кланам), всех представителей клана *Чокеци* вместе с детьми насчитывается около 1000 человек, *бундаша* – около 4 тысяч, *унгров* – 5–6 тысяч. Точный расчет *ловаля* по территориям России и Украины представляется затруднительным, но носители предполагают, что от общего количества *ловаля* 60 % *унгрей* и *бундашей* проживают на Украине, а 40 % – в России; практически все *Чокеци*, за исключением 2 – 3 семей, живут в России, преимущественно в Москве. Таким образом, среди *Чокеци* высшее образование имеет 1 %, среди *унгрей* – 0,05 %, а среди *бундашей* – 0 %.

¹⁰ Данные опираются на полевые исследования, сделанные автором и носителями культуры ловаля на основании эмпирических наблюдений, поэтому в них могут содержаться неточности. В то же время, в общем масштаб соотношения групп, имеющих различный образовательный уровень, представляется показательным.

Даже если мы кого-то упустили, то несколько человек не изменят общей картины. Прежде всего, необходима программа по ликвидации безграмотности, причем не только для людей среднего возраста, но и для молодежи, часть которой не умеет читать и писать. Одним из главных факторов низкого образования среди *ловаря* являются незнание русского языка детьми школьного возраста и отсутствие в системе школьного образования специальных пособий и методик обучения русскому языку цыганских детей. На втором месте стоит неподготовленность детей к школе и неспособность родителей помочь им в период обучения. Кроме этого, сохранение традиционной социальной организации у цыган и закрытости цыганских общин предполагают большую роль семейной социализации, чем государственного образования. Что касается *Чокеци*, то более высокий уровень образования среди них связан с несколькими причинами: 1) гораздо большей степенью общения с русскоязычным населением, что непосредственным образом связано с занятием женщин *Чокеци* – гаданием; 2) с соответствующим занятию гораздо лучшим владением русским языком, чем *бундаша* и *унгри*.

Рост материального благосостояния клана *Чокеци* в начале XX века явился импульсом выделения из общей группы *ловаря* и вызвал развитие эндогамии (ограничение брачных контактов границами собственной группы). Собственно имущественный характер этого расслоения более очевидно проявился в эпоху перестройки российской экономики, когда в результате накопленных материальных средств некоторые семьи *Чокеци* смогли организовать собственный бизнес и повысить социальный статус и материальное благосостояние среди остальных *ловаря* и среди других *Чокеци*. Но несмотря на более высокий материальный и культурный уровень цыган *Чокеци*, отличающий их от остальных *ловаря*, их социальное выделение все же является одним из вариантов этно-социальной стратификации. Оно базируется на сохраняющемся традиционном групповом занятии – женском гадании, которое преимущественно остается основой существования семей *Чокеци*. Относительное материальное благосостояние, отличающее их от бедных цыганских семей и кланов, является весьма нестабильным, так как не имеет под собой образовательной и профессиональной базы. Те семьи *Чокеци*, которые не смогли развить собственный бизнес, продолжают жить за счет гадания женщин. Сравнение *Чокеци* с элитными кланами макрообщества показывает, что они не являются ни настоящей цыганской элитой, ни интеллигенцией, так как ни их менталитет, ни структура их занятий не отличаются от других цыганских групп, положение которых в макрообществе также является результатом этно-социальной стратификации.

Социальные проблемы, показанные на примере группы *ловаря*, характерны ныне для всех групп цыган. Совершенно очевидно, что в условиях постиндустриального общества для их решения и полноценной интеграции ромского населения в российский социум требуется особое внимание государства и разработка программ, учитывающих особенности культуры и менталитета цыган.

Источники и литература:

1. *Смирнова-Сеславинская М.В., Цветков Г.Н.* Цыгане: происхождение и культура. Готовится к печати.
2. *Grierson G.A.* Linguistic Survey of India. Vol. I-XI. – Calcutta, 1904-1922.
3. *Патканов К.П.* Цыганы. Несколько слов о наречиях закавказских цыган Боша и Карачи. – С-Пб., 1887.
4. *Цветков Г.Н.* Полевые материалы по социальной культуре цыган. Находятся в полевом архиве автора.
5. *Калинин В.* Загадка балтийских цыган. – Минск, 2005.
6. Хронологическое собрание законов, указов Президиума Верховного Совета и Постановлений Правительства РСФСР. Т.5, 1954-1956. М., 1959.
7. *Брук С.И.* Демографические и этнодемографические проблемы в СССР / Этносоциальная ситуация в Индии и СССР. – М., 1993.

Цветков Георгій. Історія і соціальний розвиток циган-ловарів

Розглядається історія етнічної групи циган-ловарів та її підрозділів унгри, бундаша, чокеші в Росії в XIX – поч. XX ст. Описані традиційні заняття, релігія, вірування, особливості менталітету циган-ловаря, а також рівень освіти та сучасні соціальні проблеми. Висвітлюється державна політика Російської федерації стосовно циган і перехід останніх до осілости.

Цветков Георгий. История и социальное развитие ромов-ловарей

Охарактеризована история этнической группы цыган-ловарей, а также ее подразделений: унгры, бундаша, чокеши в России в XIX – в нач. XX ст. Рассмотрены традиционные занятия, религия, верования, особенности менталитета ромов-ловарей, а также уровень образования и современные социальные проблемы. Конкретизирована государственная политика Российской Федерации по отношению к ромам и переход последних к оседлому способу жизни.

Tsvietkov Georgiy. History and social development of the one Romani's ethnical group (lovarya).

The article deals with the history of such Romani's ethnical group as lovarya and its subsections: unгри, bundasha, chekeschi in Russia in XIX – beginning of XX centuries. Traditional occupations, religion, believes, features of Roma mentality, level of education and modern social problems are described. The Russian Federation official policy concerning Romanies and transition lights up last to settled way of life.

Лев Черенков (*Москва, Россия*)

ЦЫГАНСКАЯ ДИАЛЕКТОЛОГИЯ В УКРАИНЕ. ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

Украина в современных государственных границах – одна из крупнейших европейских стран со старожильческим цыганским населением. При этом необходимо отметить, что внутренняя структура цыганского населения в Украине изменялась в связи с политическими событиями – прежде всего, в связи с территориальными изменениями, но также и в связи с переселенческими процессами (репатриацией, депортацией и т.д.).

Согласно Всеукраинской переписи населения 2001 года, в Украине живут 47 587 лиц цыганской национальности обоего пола, из них родным языком считают язык своей национальности (т.е. цыганский) 21 266 человек, а 16 620 человек – другие языки (украинский – 10 039, русский – 6 378, иные языки – 203 человек). Совершенно “немыми” остались 9 701 человек цыган – это число (при этом весьма значительное) не распределено ни по одной из граф, относящихся к родному языку цыганских респондентов.

Вызывают также удивление данные о родном языке цыганского населения Закарпатья. При общем количестве цыган в этой области в 14 004 человек, цыганский язык считают родным 2 871 человек, украинский – 2 335 человек, русский 28 человек, иные языки – 11 человек. “Немыми” оказались 5 245 лиц цыганской национальности. Известно, что большой процент (если не большинство) цыган Закарпатья считают родным языком венгерский. Может быть, именно они оказались в этом количестве в пять с лишним тысяч человек? Потому что цифра в 11 человек закарпатских цыган, указавших в качестве родного язык иной (какой?), нежели цыганский, украинский и русский, вызывает сильное сомнение у человека, хоть раз побывавшего в Закарпатье.

Естественно, ещё ни одна перепись населения в мире не учитывала распределения цыган по субэтническим группам. А одной из основных дифференцирующих характеристик каждого цыганского субэтноса явля-

ется наличие у него особого, присущего только ему, диалекта. Число носителей каждого цыганского диалекта определяется оценочно, приблизительно, исходя из опыта исследователей и сведений от цыганских информантов.

В данной работе я попытаюсь, среди прочего, представить общую картину распределения в Украине цыганских диалектов по регионам, основываясь на собственном опыте и на данных блестящей работы молодого американского исследователя русского происхождения Антона Тенсера [1].

I. Начнём с диалектов, которые большинство исследователей относят к диалектам т.н. **влашской** группы диалектов цыганского языка Европы. Группа объединяет диалекты, сформировавшиеся (как явствует из названия) на территории распространения румынского языка. Влашские диалекты подразделяются на «старовлашские» и «нововлашские» или просто «влашские». К **«старовлашским»** относятся диалекты, носители которых покинули румыноязычные территории по экономическим, политическим и пр. причинам в XVI–XVII вв. В Украине на «старовлашских» диалектах говорят цыгане *сэрвы* (*sérvurja*) и *влахи* или *волоху* (*vláxurja*). Доподлинное время их появления в Украине неизвестно, но с большой степенью вероятности можно предположить, что это произошло не ранее начала XVII века или даже на рубеже XVII и XVIII веков. В пользу этого говорит законодательный акт Варшавского коронного сейма от 1624 года, содержащий запрет предоставления жилья «неоседлым сербам и волохам» и наказание за несоблюдение этого запрета, предусмотренное ранее опубликованным запретом предоставления жилья цыганам [2].

В пользу происхождения носителей *сэрвицкого* диалекта из румыноязычных областей говорит не только относительно большое количество в диалекте румынских заимствований (*demút* «давно», *denzór* «рано утром», *djinisar* – «думать», *fárte* «очень», *gláso* «голос», *intjé / inkjé* «ещё», *ljúmnja* «мир, свет», *lúngo* «длинный, долгий», *tjipisjav* – «кричать», и много других). Диалект обнаруживает сходство с другими диалектами влашской группы и в фонетике (например, дифтонг *–ej–* вместо общецыганского *–aj–*, как в *čxej / čej* «дочь, девушка-цыганка» или *dej* «мать»), и в морфологии (суффикс *–isar* – для образования заимствованных глаголов, суффикс *–ícko* [например, *rusícko* «русский»], суффикс абстрактных существительных *–imó / –imá(n)* [например, *sastimó* «здоровье»]), и в исконной лексике (например, *amál* «приятель, компаньон», *andjar* – «везти», *dudúma* – / *dedúma* – «говорить, разговаривать» и т.д.).

В результате активных контактов (включая смешанные браки) цыган *сэрвов* с (северно) русскими цыганами, их диалект испытал – большей частью,

в лексике – некоторое влияние севернорусского цыганского диалекта (например, *poláu* «понимаю» – поэлементная калька с русского *xalaudó* «солдат» при более старом *kamló*), в результате чего у *сэрвов* в диалекте появились даже полонизмы (например, *syndo* «суд», *svénto* «святой»).

Традиционный ареал расселения *сэрвов* – левобережная Украина, особенно Донбасс и шире Слобожанщина. Это, несомненно, область формирования и численного доминирования цыган *сэрвов*, которых с полным правом можно назвать «истинно украинскими цыганами». Но группа традиционно занимает гораздо более широкий ареал, захватывающий соседние области Российской Федерации и достигающий Волги в её среднем течении. Для *сэрвов*, даже живущих в великорусском языковом окружении, очень характерно более активное употребление в быту украинского языка (чаще всего, в виде т.н. «суржика»), чем цыганского. Много *сэрвов* живёт и на правобережной Украине, а в послевоенные годы в связи с репатриацией в Польшу цыган *галицияков* из Львовской и бывшей Дрогобычской областей их место заняли, в основном, *сэрвы*, в том числе *сэрвы-волгари* из Самары.

Второй по численности и по распространённости субэтнической группой цыган, говорящих на одном из «старовлашских» диалектов являются цыгане *влахи*. Этот субэтнос традиционно обитал в приднепровских областях Правобережной Украины, но затем в результате миграций распространился по всему ареалу проживания *сэрвов*. В Ставропольском крае Российской Федерации они составляют большинство цыганского населения.

Их диалект обнаруживает ещё больше сходств влашскими диалектами (северной ветви), чем *сэрвицкий* диалект. В фонетике это переход старых аффрикат **dž** и **čh** соответственно в **ž** и **š** (с разной степенью палатализации), например, *žanáu* / *ž'anáu* «знаю», *živáu* / *ž'uváu* «живу», *šav* / *š'avó* «сын, парень-цыган», *šej* / *š'ej* «дочь, девушка-цыганка», *šuri* / *š'uri* «нож». В морфонологии это, например, стяжение (элиза) группы **ov** в таких формах как *thau* < *thováu* «кладу», *thos* «кладёшь», *thol* «кладёт» и т.д. В морфологии – окончание – *ém* в 1-ом лице единственного числа прошедшего совершенного времени: *me tjerdjém*, *aviljém*, *ljem*, *dem* «я сделал(а), пришёл (пришла), взял(а), дал(а)» (для сравнения в *сэрвицком* диалекте – *me tjerdom* / *cerdom*, *aviljom*, *liljom*, *dynjom*), личные формы заимствованных глаголов в настоящем времени могут употребляться без суффикса –*sar*– : *me cypiu*, *pistróu* «я кричу, пишу», *tu cypís*, *pistrós* «ты кричишь, пишешь», *voü* / *voj cypíl*, *pistról* «он / она кричит, пишет» (но в прошедшем совершенном времени – *me cypisardém*, *pistrosardém*; *tu cypisardán*, *pistrosardán*; *voü* / *voj cypisardá*, *pistrosardá*). В лексике диалекта *влахов* больше румынских заимствований, чем в *сэрвицком* диалекте.

Оба вышеописанных диалекта объединяют особенности, которые американский цыганонолог А. Тенсер [1] в описании цыганских диалектов Украины условно назвал «пан-украинскими». К таким особенностям – кроме огромного украинского влияния на всех уровнях языка – он относит характерный для сэрвицкого и влашского диалектов переход палатализованных $g' > d', k' > t'$ (иногда c) и $kh' > t'x$ (иногда cx или просто c , а у *влахов* иногда и \check{c}): *mánd'i < mánge* «мне (дательный падеж)», *tút'i < túke* «тебе (дательный падеж)», *t'xer / cxer / cer / čer < kher* «дом».

В украинском Донбассе и в соседних районах Российской Федерации существует немногочисленное цыганское подразделение *ришяров / ричаров*. Время появления их в данном ареале неизвестно, но некоторые особенности фонетики и лексики свидетельствуют в пользу принадлежности их диалекта к влашским. При первом знакомстве с речью *ришяров* может создаться впечатление, что она идентична влашской, но на самом деле между этими двумя диалектами наряду с общими дифференцирующими характеристиками существуют серьёзные отличия. Так, например, в *ришярском* диалекте отсутствуют такая «пан-украинская» особенность как переход $g' > d', k' > t', kh > t'x$ характерная и для *сэрвов*, и для *влахов*. В глаголах 1-ого лица единственного числа прошедшего совершенного времени в *ришярском* диалекте употребляется окончание *-óm* с палатализацией предшествующего согласного: *kerdjóm* «я сделал(а)», *aviljóm* «я пришёл (пришла)». В формах глаголов 2-го и 3-его лица множественного числа прошедшего совершенного времени всегда употребляется тематический гласный *-n-*: *aviné* «вы / они пришли», *giné-tar* «вы / они ушли». В *ришярском* при образовании формы множественного числа заимствованных существительных мужского рода не употребляется румынский по происхождению суффикс *-urja / -ulja*, как в *сэрвицком* и *влашском*: *ришярское bejátu*, *сэрвицкое* и *влашское bejátu-rja* «дети». Абстракта в *ришярском* образуются при помощи суффикса *-pé* в отличие от *-mó* в *сэрвицком* и *-mós* во *влашском*: *guglipé = guglimó = guglimós* «сладость». Заимствованные глаголы употребляются альтернативно или с суффиксом *-un- / -in- / -yn-*, или же без него, но с тематическими гласными *-o- / -i-*: *žalunáu* или *žalój* «желаю», *pečatynél* или *pečatój* «печатает», *pistrunés* или *pistrós* «пишешь». В *ришярском* больше, чем у *сэрвов* и *влахов* лексических заимствований из румынского языка.

Все три вышеописанные диалекта испытали и испытывают огромное влияние украинского языка на всех языковых уровнях. Стоит ещё отметить, что эти диалекты нигде, кроме Украины и Южной России, не встречаются.

К «нововлашским» или **влашским северной ветви** диалектам относится диалект цыган *кишинёвцев*. Предки этих цыган покинули территорию Бессарабии в середине или во второй половине XIX века и стали кочевать по территории Украины и Южной России. В настоящее время «кишинёвская» общность в Украине и России делится на два больших подразделения: 1) таврических «кишинёвцев» (*la Tavrijákэ*) в Украине и 2) донских кишинёвцев» в России. Судя по историческим, этнографическим и лингвистическим данным современные украинские и русские «кишинёвцы» происходят от одного из подразделений бессарабских цыган, говорящих на влашских цыганских диалектах – вероятнее всего, от бессарабских *лаешей*. Их диалект отличается от современных влашских цыганских диалектов Республики Молдовы лишь большим количеством новых русских и украинских заимствований. Румынского (молдавского) языка даже представители старшего поколения «кишинёвцев» не помнят, и некоторые румынские заимствования в их диалекте подверглись фонетической трансформации: *činzéč* «пятьдесят» < румынск. *cincizeci hórba* «слово» < румынск. *vorbă*; *lúnta* «свадьба» < румынск. *nuntă*.

К тем же влашским северной ветви относится и диалект цыган *кэлдэрапов* или *котляров*, которые более или менее компактными группами живут по всей территории Левобережной Правобережной Украины, но больше всего в Днепропетровской, Одесской и Николаевской областях. К ним, очевидно, необходимо точки зрения языковых и этнографических особенностей отнести и потомков репатриантов из Китая, которые называют себя *шанхайцы*.

Кэлдэрапы – выходцы из трансильванско – банатско – карпатского региона Румынии, которые в середине и во второй половине XIX века после отмены рабства цыган в румынских княжествах распространились по многим странам Европы, а затем Америки, и по Австралии. В настоящее время это самый географически распространённый в мире цыганский субэтнос. Их говоры (диалект) очень хорошо описаны в зарубежной и российской специальной литературе, к которой интересующиеся всегда имеют возможность обратиться.

Очень похожую историческую судьбу испытали и цыгане субэтнического подразделения *ловаров*, диалект которых тоже относится к влашским северной ветви диалектам. Этот субэтнос также проживает во многих странах мира, иногда смешанно с *кэлдэрарами*. Диалект чрезвычайно близок к кэлдэарскому но отличается от него как фонетически (противопоставлением гласных по краткости и долготе, отсутствием сильной палатализации

согласных и т.д.), так и лексически (*ловары* относительно продолжительное время жили в венгерскоязычном ареале и усвоили довольно много венгерской лексики).

В Закарпатской области довольно много цыган, говорящих на «ново-влашских» диалектах. Это и т. н. «чехословацкие ловары» (*československa lovára*). Вдоль украинско-венгерской и украинско-румынской границы имеются небольшие поселения (Королево, Хуст и др.) влашских цыган различных этнических подразделений, основная масса которых живёт в Северо-Восточной Венгрии и в соседней Румынии. Это *цэрхары*, *ченгэвары*, *машары* (*cerhâra*, *čengôvâra*, *mâhâra*) и др. На востоке Закарпатья (Рахов, Великий Бычков) живут румынские цыгане, которые, однако, для выделения себя из массы других закарпатских цыган называют себя «русскими» / «русинскими» или «гуцульскими» цыганами (*hucûlurja*) [3]. Диалекты упомянутых выше цыган хорошо описаны в публикациях венгерских исследователей.

II. Несмотря на то, что самыми «типичными украинскими цыганами» – как было сказано выше – являются *сэрвы* и *влахи*, первое упоминание о присутствии цыган на украинских землях относится к волинско-подольскому ареалу. В августе 1545 года в Скале Подольской (нынешней Тернопольской области) появился «граф Малого Египта» Пётр Ротемберг со своими людьми, проделавший долгий путь из Германии через немецкоязычные города польского Поморья в северные области Великого Княжества Литовского и оттуда прибывшего на Украину [4]. На следующий 1546 год Пётр Ротемберг получил сопроводительное письмо от владельца Ровна князя Василя Курцевича [5]. Особо стоит отметить, что на украинских землях (так же, как ранее на литовских и белорусских) цыгане из группы Петра из Ротемберга посещали конные базары [6]. Это означает, что они могли задерживаться в определённых населённых пунктах на относительно продолжительное время или вообще оставаться в них. В течение XVI–XVII веков отмечался наплыв цыган на территорию Великого Княжества Литовского (в состав которого входили волинско-подольские земли) из немецких земель через Польшу и из самой Польши в связи с антицыганским законодательством и гонениями цыган.

Подробно останавливаюсь на истории появления немецких цыган в Украине потому что в упомянутом ареале в течение долгого времени вплоть до наших дней большинство цыганского населения составляла субэтническая группа цыган, в культурном и языковом отношении как бы занимающая промежуточное положение между польскими «равнинными» («*nizin-*

путі») и южными группами севернорусских цыган. Как и севернорусские и польские «равнинные», а также литовско-белорусские и латышские, эти цыгане говорят на диалекте, относящемся к **северо-восточной ветви северных (Nordic) диалектов** цыганского языка. Польские «равнинные» цыгане называют их «*чернобыльцами*» («*czarnobyłcy*»). Этот этноним иногда употребляется самими цыганами [7]. На востоке данного ареала в Житомирской и Киевской областях эти цыгане чаще называются *гимпэны / гымпэны (gimpény / humpény)*. Диалект чрезвычайно близок к севернорусскому цыганскому диалекту, но наряду с этим обладает рядом выраженных особенностей. В фонетике это сохранение аспирированного **čh** в форме **čx**: *čxavó* «сын, парень-цыган», *čxon* «месяц, луна», *čxurí* «нож», *čxib* «язык»; в морфонологии – параллельное употребление непалатализованных и непалатализованных форм в таких случаях как: *kali = kalý* «чёрная», *romní = romný* «цыганка, жена», в морфологии – существование отдельных форм настоящего и будущего времени: *keráu* «делаю», *keráva* «сделаю, буду делать». В лексике этого диалекта есть некоторое количество лексем, не характерных для севернорусского цыганского диалекта (кроме говоров сибирских цыган), но имеющихся в польском, литовском и латышском цыганских диалектах: *godó* «умный», *kédó* «когда», *kutý* «немного, мало», *varkédys* «когда-то» и т.д. Есть и некоторая часть лексики, заимствованной у *сэров*: *bejáto / bejátko* «ребёнок», *feljástra* (наряду с реже употребляемым *fénstra*) «окно», *múlkom* «молча» и т.д.

На крайнем востоке ареала, а также в соседних Черниговской и Сумской областях живут цыгане, говорящие на местных разновидностях севернорусского цыганского диалекта – *росейска рома (ros'éjska romá)*. Впрочем, провести чёткую границу между этими говорами и диалектом *гимпэнов* очень трудно (из-за отсутствия достаточно количества языковых данных). Проблема более точной идентификации этих диалектов ждёт дальнейшего изучения.

III. Единственным в Украине диалектом, относящимся к **балканской группе** диалектов цыганского языка, является диалект крымских цыган, которые называют себя *кырымлытика рома (kurymlýtika romá)* или *кырымлыдэс (kurymlýdes)*, а в общении с представителями других цыганских субэтносов – также *крымы* или *крымура*.

До массовой депортации татар и других местных народов из Крыма там проживали две большие группы цыган: 1. татароязычные цыгане, которых крымские татары называли *чингене(лер) (çingene[ler])* или *дайфа(лар) (dayfa[lar])* и которых сами себя называли *урмачель* [8]; 2. цыгано-

язычные цыгане, котрых по-крымскотатарскиобычно называли *аювджы(лар)* (*ayuvci[lar]*).

Согласно некоторымисточникам (прежде всего, письменным крымскотатарским семейным хроникам «меджмуа») после заключения Бухарестского трактата 1812 года, по которому Турция передала России Бессарабию и Буджак, в Крыму наблюдался массовый наплыв цыган из Бессарабии. Очень возможно, что эти цыгане и были предками *аювджы*, смешавшимися со старожильческимцыганским населением Крыма и воспринявшими через них ислам и элементы крымскотатарской традиционной культуры

В пользу этой гипотезы говорит несколько фактов: диалект современных крымских цыган чрезвычайно близок по морфологии и старой («докрымской») лексике диалекту бессарабских *урсаров*, в диалекте крымских цыган есть некоторое количество заимствований из румынского (молдавского) языка; и крымские цыгане, и бессарабские урсары – традиционно кузнецы, причём профессиональная терминология (новогреческого происхождения), а также технологические приёмы работы с металлом у обеих субэтнических групп почти идентичны; *аювджы* (*ayuvci*) по крымскотатарски означает то же, что *урсар* (*ursar*) по-румынски – «медвежатник, вожак медведя», хотя в обоих субэтнусах не сохранилось никаких воспоминаний о хождении с медведем, но подчёркивается традиционная приверженность кузнечному ремеслу.

В диалекте крымских цыган – огромное количество заимствований из крымскотатарского языка. Вместе с тем, контакты с носителями других языков (украинского, русского) также оставили глубокий след в крымском цыганском диалекте. Во время голода 1921 года многие крымские цыгане покинули Крым и переправились в Краснодарский край, где они до сих пор составляют большинство цыганского населения. Таким образом, для значительной части крымских цыган контакты с крымскотатарским языком прервались, а контакты с носителями украинского и русского языка усилились. Окончательно прекратились контакты с крымскотатарским языком в 1944 году (хотя в том же году многие крымские цыгане были депортированы из Крыма и до 1951–1952 гг. жили в тех же местах ссылки, что и крымские татары). В настоящее время и в Украине, и в России (прежде всего, в Краснодарском крае) с трудом можно найти представителя старшего поколения крымских цыган, который помнит крымскотатарский. Поэтому в диалекте место старых крымскотатарских заимствований занимают заимствования из русского и украинского языков. Стоит также отметить, что крымские цыгане в настоящее время живут не только (и не столько) в Крыму. Старая

крымско-цыганская колония существует в Одессе, есть крымские цыгане в Николаевской, Херсонской, Днепропетровской, Запорожской областях и в других регионах Украины.

IV. В западных районах Закарпатья живёт небольшое количество словацких цыган (*slovácika romá* или *sérvika romá*), говорящих на диалекте, относящемся к **северной ветви центральной (или карпатской) группы** диалектов цыганского языка. Больше всего их в Ужгороде, Перечине и в селе Середнем около Мукачева, где они уже несколько веков ведут оседлый образ жизни. Почти все они имеют родственников в Восточной Словакии, а некоторые и в Чехии. Говоры словацких цыган Закарпатья в последние десятилетия испытывают некоторое влияние украинского литературного языка, из которого черпается лексика, связанная с новыми реалиями.

Во Львовской области Украины (в Дрогобыче, Трускавце, Самборе и в самом Львове), а также в некоторых селениях Ивано-Франковской области живёт близкородственная словацким цыганам группа южнопольских карпатских цыган, которые иногда называют себя «венгерскими» цыганами (*úngrika romá*) и которых польские «равнинные» цыгане называют «горными» цыганами (*bergítka romá*). Эти цыгане оседлы, по крайней мере, со времён Марии-Терезии, т.е. с середины XVIII века. Основная их масса живёт в Польше в предгорьях Карпат. Их диалект очень близок диалекту словацких цыган, но имеет много полонизмов в лексике.

К той же ветви и к той же группе диалектов относится диалект *плацунов* (*plašúiny*), которые живут в очень небольших группах на огромном пространстве Восточной Украины и России, но, вероятно, их традиционным ареалом были Донецкая область (особенно Горловка) и такие южнорусские области как Ростовская, Самарская, Волгоградская и Астраханская. Тем не менее *плацуны* сохранили память о долгом пребывании в Закавказье (в Баку). Другая их часть обитала в районе Оренбурга. В недалёком прошлом *плацуны* вели в основном кочевой образ жизни. Время появления их предков в местах нынешнего расселения неизвестно, как и неизвестна территория, с которой они прибыли в Украину и Россию. Данные их диалекта говорят в пользу того, что их предки происходили из моравско-западно-словацкого региона, поскольку и в фонетике и в лексике у *плацунов* есть особенности именно моравских и западнословацких диалектов северной ветви центральных диалектов цыганского языка. В фонетике это – рефлекс **s = h / j** в таких случаях, как *hóske* «почему, для чего», *har* «как, каким образом», *havó* «какой», *joj / joj hi* (*his*) «он / она есть (был[а])», *adávo* < *adáhavo* «такой» *léja* «с ним (инструментальный падеж)», *lája* «с ней

(инструментальный падеж)», *avája* «мы придём», *avéja* «ты придёшь» и т.д.; в лексикетипичные для центральных диалектов формы *adardé / odordé* «сюда / туда» и такие слова как *lukestó* «солдат», *lit'hi* «дерево», а также южнославянско-венгерские заимствования *fadin* «мёрзнуть», *hjabóske* «напрасно, даром», *igen* «очень», *vičín* «звать», *vriskín* «кричать» и т.д. В плащунском диалекте есть также украинские лексические заимствования, например, *vikna* «окно». Все *плащунуны* – православные, фамилии у них украинские и реже русские.

V. В Закарпатье среди местного немецкоязычного населения ещё в середине 50-х годов XX века можно было найти несколько семей немецко-австрийских цыган из субэтнической группы *синти* подразделения *эстэ-райхарья* (*esterájxarja*) «австрийцы». Эти цыгане занимались затачиванием ножей и топоров и поэтому назывались также *šlajfárja* «точильщики». Их диалект совершенно идентичен диалекту цыган-*синти*, переселившихся из Австрии в Венгрию в начале XX века и относится к **центральной ветви северной группы диалектов цыганского языка**.

Первым из цыганских диалектов, распространённых на территории Украины, стал изучаться сэрвицкий диалект. Ещё в конце XVIII века довольно подробные и достоверные сведения о нём привёл российский путешественник и учёный Василий Фёдорович Зуев [9]. Очень активно изучением диалектов украинских и южнорусских цыган занимался советский индолог академик Алексей Петрович Баранников, опубликовавший в 20-е – 30-е годы XX века много статей о диалектах *сэрвов* (частично также *влахов*) в отечественной и зарубежной специальной периодике. Результатом его деятельности в цыганской лингвистике явилась книга «Українські та південно-російські циганські діалекти» с англоязычным вариантом «The Ukrainian and South-Russian Gypsy Dialects» [10]. По *крымскому* диалекту прекрасным источником являются публикации Вадима Германовича Торопова [11], который занимается изучением языка, истории, фольклора и культуры крымских цыган вот уже два десятилетия. Краткие сведения о *плащунском* диалекте содержатся в публикации Льва Николаевича Черенкова [12].

Больше «повезло» диалектам, распространённым кроме Украины на территории других государств и стран. Это, прежде всего, *кэлдэрарский* и *ловарский* диалекты. Из русскоязычных публикаций по *кэлдэрарскому* диалекту отмечу «Цыганско-русский и русско-цыганский словарь (кэлдэрарский диалект)» братьев Романа Степановича и Петра Степановича Деметеров [13], а по *ловарскому* – «Романэ ворби. Цыганско-русский словарь

(ловарьский диалект) » писателя и общественного деятеля Георгия Николаевича Цветкова [14].

По диалектам цыган бывшей Чехословакии, в частности, по диалекту *восточнословацких* цыган, который распространён также и в Закарпатье, прекрасным источником является словарь, созданный группой специалистов под руководством выдающейся специалистки по цыганистике Милены Хюбшманновой [15].

По диалектам цыган Прикарпатья наиболее авторитетен труд польского исследователя Изидора Коперницкого [16]. Подробную работу по диалекту австрийских цыган *синти*, живущих в Венгрии (и живших, по крайней мере, в 50-е годы XX века в Закарпатье), опубликовал венгерский исследователь Дёрдь Месарош [17]. По *влашским* диалектам Закарпатья хорошим источником может послужить словарь известного венгерского цыганолога Йожефа Векерди [18].

Ещё раз следует отметить, что перечисленные выше работы [13–18] относятся к диалектам, распространённым в основном за пределами Украины. Это не освобождает от необходимости изучать особенности функционирования этих диалектов именно на территории Украины в условиях их контактов с украинским литературным языком и его диалектами (особенно это относится к Закарпатья и Прикарпатья со старожильческим цыганским населением).

С ростом культуры и образованности среди цыган не раз предпринимались попытки расширить сферу применения цыганского языка, который до сего времени в основном функционирует как язык внутрисемейного и внутриобщинного общения. Оставим в покое культурно-языковое строительство среди цыган СССР в период до Великой Отечественной войны и обратимся к более новым примерам из жизни цыган современной Украины.

Наиболее блестящей фигурой в молодой цыганской литературе на Украине несомненно считаю Михаила Григорьевича Козимиренко (1938–2005). Он не только прекрасно знал лексику диалекта (очень близкого к гимпенскому), на котором он писал свои оригинальные поэтические произведения и на который переводил произведения украинской классики, но и тонко чувствовал цыганскую фразеологию, в полной мере используя её возможности.

Так же прекрасно знает цыганскую лексику и чувствует особенности фразеологии, но уже применительно к сэрвицкому диалекту Елена Марчук, которая переводит на этот диалект Евангелие и создаёт на нём оригинальные произведения с религиозной тематикой. Языка её переводов настолько

органичен, что порой кажется, что евангелический текст был изначально создан на цыганском языке.

К сожалению, необходимо обратиться и к отрицательным примерам. Переводчик Илья Трофимович Мазур, иногда действующий под псевдонимом Илие Мазоре, имея весьма смутное представление о цыганском языке, поскольку не владеет ни одним цыганским диалектом, сумел, тем не менее, получить доступ к публикации на созданном им волапюке, понятном только ему самому, так называемых «цыганских оригиналов» с украинскими переводами стихов известного русского цыганского поэта Николая Георгиевича Саткевича (1917 – 1990). Я поддерживал с Саткевичем приятельские отношения с осени 1954 года до его кончины и знаю, что он прекрасно владел родным брянским говором севернорусского цыганского диалекта, на котором писал свои поэтические произведения. В моём личном архиве есть оригиналы некоторых из них. Естественно, их язык не имеет ничего общего с абракадаброй, созданной усилиями И. Мазура Его «цыганская» деятельность» только дискредитирует дело цыганской литературы в Украине.

Очень интересна и пока ещё до конца не разработана проблема употребления цыганского языка в цыганской (не обязательно цыганоязычной) прессе. Пионером в этом деле выступила закарпатская цыганская газета «Романі яг». Меня насторожила только попытка создания некоего «усреднённого» цыганского закарпатского диалекта, чего-то среднего между словацким и влашским цыганскими диалектами. Да простят меня авторы этого начинания, которые, конечно же, руководствовались самыми хорошими побуждениями, но получилось нечто вроде «язычия» Крижанича, призванного обслуживать все славянские языки разом. По-моему, лучше публиковать материалы один по-словацкоцыгански, другой – по-влашскоцыгански. В конце концов, для читателя, владеющего одним из этих диалектов, нет непреодолимой преграды для понимания текста на другом цыганском диалекте.

То же самое относится и к переводу заголовков статей и к анонсам.

Таким образом, мы вплотную подошли к проблеме создания и функционирования так называемого «общего литературного» языка цыган Европы – наддиалектной формы, понятной всем европейским цыганам и признаваемой ими. Каюсь, я тоже в своё время принял участие в создании такого «языка», поставив свою подпись на IV Всемирном цыганском конгрессе под декларацией о новом «общецыганском» алфавите». Такой «язык» действительно был создан французским лингвистом Марселем Куртиаде, на нём даже были выпущены учебники для начальных классов.

Позже, преподавая цыганский язык в воскресной мультиэтнической школе № 1650 в Москве, я понял, насколько глубоко заблуждался в целесообразности создания такого «языка». Каждый цыган (в том числе и цыганский ребёнок) воспринимает то, что называется «цыганским» (язык, культуру, традиции и т.д.), через опыт своей этнографической группы. Цыганская традиционная культура в самом широком понимании (включая и язык) находится в постоянном контакте с культурой окружающего населения и подвергается постоянному влиянию с её стороны. Исключить это влияние (а также следы влияния тех культур с представителями которых цыгане взаимодействовали в прошлом) невозможно – разве что поместив цыганских младенцев в безлюдную пустыню, чтобы они там росли в «незамутнённой чистоте». Носитель «цыганскости» – того, что называется *романыпэн* или *романимо* – живой диалект цыганских родителей. Именно поэтому «общий литературный» язык Куртиаде воспринимался моими цыганскими учениками как нечто экзотическое и музейно-чужое, хотя и временами очень понятное.

Мы решили научиться писать по-цыгански на живых цыганских диалектах – по-русскоцыгански и по-ловарски. И дело пошло значительно лучше.

Подобный опыт есть и в Швеции, где в цыганских классах преподаватели из грамотных цыган учат писать на живых диалектах: по-кэлдэрарски и по-ловарски. В Швеции существуют книги для внеклассного чтения на этих диалектах [19]. Наиболее, по моему мнению, положительный опыт преподавания цыганского языка в школе имеет Австрия.

С 1993 года в Институте языкознания Университета Карла-Франца в австрийском городе Грац существует так называемый Проект по цыганскому языку (Romani Projekt), в рамках которого наряду с изучением и исследованием цыганских диалектов Европы разрабатываются также и программы изучения живых цыганских диалектов Австрии в цыганских классах. Группой специалистов во главе с доктором Дитером Хальваксом и в сотрудничестве с цыганской организацией провинции Бургенланд разработаны методические материалы для преподавания языка детям, проведена кодификация и нормирование бургенландскоцыганского диалекта, введены правила правописания [20].

Язык (по желанию родителей) успешно преподаётся в школе городка Оберварт, где наблюдается наибольшая концентрация цыган. Издаётся детская литература, ежемесячная газета, ведётся радиовещание. По заказу венской цыганской организации той же группой в сотрудничестве со

специалистами из Вены проведена работа по кодификации и нормированию ловарского диалекта Австрии [21]. Практическое применение кодифицированного и нормированного языка затормозилось из-за активного сопротивления значительной части родителей-ловаров, предпочитающих слышать в школе не цыганский, а немецкий язык.

Существует надежда на то, что на следующей подобной конференции с докладом о состоянии и перспективах цыганской диалектологии в Украине будет выступать украинский специалист.

Источники и литература:

1. *Tenser A.* Romani dialects in Ukraine and Moldova: reconciling linguistic and ethnographic data // 7th International conference on Romani linguistics, Prague, 14–16 Sept. 2006 (in print).
2. *Mróz Lech.* Dzieje Cyganów-Romów w Rzeczypospolitej XV – XVIII wieków. – Warszawa, DiG, 2001. – s. 376.
3. Интервью, взятое Л. Черенковым у группы закарпатских цыган на их стоянке в районе станции Мичуринец под Москвой 8 июля 1979 года – Архив автора.
4. *Mróz L.* Op.cit. – s. 97.
5. *Mróz L.* Op.cit. – s. 98
6. *Mróz L.* Op.cit. – s. 112.
7. Интервью, взятое Л. Черенковым у Анны М. из г. Дубно Ровенской области в Москве 21 апреля 1976 года – Архив автора.
8. *Мемии Решит.* Забытое племя. – «Къасевет», Симферополь, 1996, № 1 (25), с. 22 – 27.
9. *Зуев В.Ф.* Путешественные записки Василия Зуева от Санкт-Петербурга до Херсона в 1781 и 1782 годах. – СПб., 1787.
10. *Баранніков О.П.* Украинські та південно-російські циганські діалекти. – Ленінград, 1933; *Barannikov A.P.* The Ukrainian and South-Russian Gypsy dialects. – Leningrad, Academia, 1933.
11. *Торопов В.Г.* Крымский диалект цыганского языка. – Иваново, 1990; *Его же.* Словарь языка крымских цыган. – Москва: Институт наследия, 1999.
12. *Cherenkov Lev N.* The Plaščuny and their dialect. Preliminary notes // General and applied Romani linguistics. Proceedings from the 6th International conference on Romani linguistics. – München, 2005. – p. 43 – 47.
13. *Деметер Р.С., Деметер П.С.* Цыганско-русский и русско-цыганский словарь (кэлдэрарский диалект) / Под ред. Л.Н. Черенкова – Москва, «Русский язык», 1990.
14. *Цветков Г.Н.* Романэ ворби. Цыганско-русский словарь (ловарский диалект). – Москва, 2002.
15. *Hübschmannová M., Šebková H., Žibková A.* Romsko-český a česko-romský kapesní slovník. – Praha, 1991.

16. *Kopernicki I.* Textes tsiganes, contes et poésie. – Kraków, 1925.

17. *Mészáros Gy.* A magyarországi szinto cigányok. Történetük és nyelvük. – Budapest, 1980.

18. *Vekardi J.* A magyarországi cigány nyelvjárások szótára = A comparative dictionary of Gypsy dialects in Hungary. 2 nd revised edition. – Budapest, 2000.

Лев Черенков Циганська діалектологія в Україні. Історія та сучасність

В роботі представлена загальна картина розподілу в Україні циганських діалектів за регіонами, базована на авторських багаторічних спостереженнях та даних А. Теснера. Зокрема, вказано, що на українських теренах мешкають носії кількох груп діалектів романи: влашської, північної, балканської, центральної (караптської). Розглянуто історію вивчення циганських діалектів та наголошено на доцільності вивчення особливостей їх функціонування на теренах України з урахуванням контактів з українською мовою. Розглянуто спроб літературної творчості та освітньої діяльності циганською мовою в Україні.

Лев Черенков Цыганская диалектология в Украине. История и современность

В работе представлена общая картина деления в Украине цыганских диалектов по регионам, основанная на авторских многолетних наблюдениях и данных А. Теснера. В частности, указано, что на украинских землях проживают носители нескольких групп диалектов романи: влашской, северной, балканской, центральной (карпатской). Рассмотрена история изучения цыганских диалектов и отмечена целесообразность изучения особенностей их функционирования на территории Украины с учетом контактов с украинским языком. Рассмотрены попытки литературного творчества и образовательной деятельности на цыганском языке в Украине.

Cherenkov Lev. Roma dialectology in Ukraine. History and the present

The article describes general distribution of Roma dialects on the territory of Ukraine on the basis of A. Tesner's personal long-term research and observations. The author drew a conclusion that there are several Romani dialect groups on the territory of Ukraine: Vlahi, North, Balkan, Central (Carpathian). History of their studies has also been examined. Expedience of studying of these dialects functioning on the territory of Ukraine is stated by the author. The article analyses examples of Roma language literary creative work and education in Ukraine

Віктор Шаповал (*Москва, Росія*)

**ПЕРЕОЦІНКА ВНЕСКУ
УКРАЇНСЬКОГОЦИГАНСЬКОГОДІАЛЕКТУ
ДО РОСІЙСЬКОГО ЗЛОДІЙСЬКОГО ЖАРГОНУ
у світлі критики сумнівного джерела 1927 р.**

У 1931 р. було опубліковано статтю акад. О. П. Бараннікова “Цыганские элементы в русскомворовском аргот” [3, с. 139-158]. Вона й до нашого часу грає роль найважливішої і найавторитетнішої репліки на означену тему. Фактична безальтернативність цієї праці на десятиріччя наперед визначила, але й обмежила напрямки вивчення і підходи до оцінки циганського лексичного впливу на російський жаргон (арго).

Щодо аспектів ромології цю працю було виконано на високому рівні, але джерелознавчі аспекти аналізу жаргонного матеріалу можуть бути і вже були частково доповнені і критично переглянуті [18].

Коротко кажучи, на підставі аналізу лексичного матеріалу чотирьох жаргонних джерел О. П. Баранніков зробив наступні висновки:

1. З усіх російських арго циганські елементи виступають як досить повноцінний компонент тільки у злодійській мові.
2. Число виділених циганських елементів перевищує дві сотні слів [3, с. 139, 145].

Зрозуміло, О. П. Баранніков і в цьому випадку не міг не звернути уваги на поділ циганської мови на теренах СРСР на два, як він твердив, діалекти: північний та південний: “Мои наблюдения последних 10-15 лет выявили факт, давно известный самим цыганам, но неизвестный науке цыгановедения, а именно, факт значительных различий между северными и южными цыганскими диалектами” [4, с. 181]. Це була одна з його найулюбленіших тем.

Він констатував, що елементи, які увійшли до злодійського арго, теж належать до двох діалектів циганської мови, північного – великоруського та південного – українського [3, с. 158]. Таким чином, до свого особистого відкриття південноциганського діалекту як окремого лінгвістичного об’єкту О. П. Баранніков додав ще й тезу про помітний вплив цього діалекту на

злодійський жаргон, який виник на базі російської мови і був вже тоді розповсюджений по цілій колишній Російській імперії.

Той останній висновок викликає кілька додаткових питань, бо автор випустив з поля зору деякі деталі, які здаються важливими для утворення несуперечливої картини. Обмежимося питаннями, що стосуються джерелознавчого аналізу розглянутого О. П. Баранніковим матеріалу, яких сформулюємо три:

1) Які джерела з чотирьох, що їх використано у статті, містять лексичні запозичення з українського циганського діалекту?

2) Скільки слів запозичено до злодійського жаргону з північноросійсько-циганського та скільки саме з українського циганського діалекту?

3) Чим обумовлен такий помітний вплив саме цього українського циганського діалекту на наддіалектний злодійський жаргон?

В статті О. П. Бараннікова ми не знайдемо на ці питання прямих відповідей, але можемо спробувати їх сконструювати на підставі його даних.

1) Які джерела містять запозичення з українського циганського діалекту?

О. П. Баранніков називає використані джерела, це три словники і одна словникова картотека

“1. В.Ф. Трахтенберг. Блатная музыка (“Жаргон тюрьмы”), под редакцией и с предисловием проф. И.А. Бодуэна-де-Куртенэ СПб., 1908.

2. М.В. <sic! треба: В.М.> Попов. Словарь воровского и арестанского <sic! – В.Ш.> языка. Киев, 1912.

3. С.М. Потапов. Словарь жаргона преступников. М., 1927.

4. Картотека по русским аргю Б.А. Ларина” [3, с. 145].

Слід зауважити, що циганський за своїм походженням лексичний матеріал у перших двох словниках майже відсутній. Серед нечисленних надійно обґрунтованих з боку етимології циганізмів знаходимо три одиниці:

а) “**Булда**. Педерастія” [17, с. 11; 12, с. 21; 13, с. 8]. Пізніше у дещо іншому написанні, яке може свідчити про фонетичне засвоєння: “**Булда** – педерастія” [14, с. 20]. Циганська етимологія досить широко відома: від складного дієслова *de- buje* ‘coiter’, пор. дієприкметник ж. р. *bule-dini* ‘prostituée’ [19, с. 62, під *bol*], північноросійсько-циг. *тэ дав буем* ‘futuum’ [8, с. 48, 59], від *бул* (ж. р.) ‘зад’ + *дэ* ‘давати’ [4, с. 18, 43; 20, с. 36]. Важко зрозуміти, чому О. П. Баранніков не помітив цього запозичення з циганської мови. Воно має риси повної граматичної і фонетичної адаптації, що безперечно свідчить про досить довгий період адаптування.

б) “**Ракло**, – босяк, **юж**<ное>.” [12, с. 73]. Циганська етимологія базується на семантичному переносі: циг. *ракло* ‘нециганський парубок’ > жаргонне *ракло* ‘босяк, злодій’. Вона солідно обґрунтована: [3, с. 139, 154; 9, с. 136–137; 16, с. 20–21] і ін. Пор. харківське: «**Раклом**... Босяк» [5, с.: 4].

с) Досить вірогідно, що тоді ще свіжим жаргонізмом циганського походження було й дієслово: “**Хавать** – есть” [1, с. 679, цит. за: 15, с. 213; 12, с. 90]. Про його зв’язок з дієсловом *ха* – ‘їсти’ йдеться у: [3, с. 150–151, 156]. Доречі, С. М. Потапов у 1923 р. ще не знав цього дієслова, бо, копіюючи його із словника Попова, замінив на фонетично близьке: “**Хватать** – есть” [13, с. 61].

Ці три слова не мають специфічних рис, які б відрізняли північноросійсько-циганський діалект від південноциганського діалекту. Вони могли бути запозичені з будь-якого з тих двох діалектів.

Можна з’ясувати, що використання четвертого джерела (картотеки Б. О. Ларіна, яка вже не існує на сьогодні) дало О. П. Бараннікову лише три позиції, з яких перші дві викликають сумніви щодо коректності їх фіксації, а третя – щодо її циганського походження

а) «гамо ‘хомут’» < циг. «hamu <sic!> ‘хомут’» (з румунської) [3, с. 156]. Пор. з іншим (вірним) наголосом: північноросійсько-циг. «**гаммо** [<мн.> гаммы] м хомут» [4, с. 33].

б) «дарашля ‘йди подальше’» < циг. (сервіцьке) «darany sl’а или daran sl’а ‘стало страшно, испугался’» [3, с. 153]. Видається більш вірогідною трактовка запису *дарашля* ‘йди подалі’ на підставі келдерарського чи подібного діалекту, наприклад: **дур ашилями! / dur ašil’aěn!** ‘далековідстав (ти)!’, де форма минулого часу 2-ї особи однини, можливо, виконує функцію спонування, наказу: ‘відчепись, геть!’ [18, с. 110].

в) «дзет ‘берегись’» < циг. «dzet ‘масло’»; [3, с. 157]. Здається, що *дзет* ‘берегись’ не циганське, а створене від жаргонного *зетить*, *зэтить* ‘глядіти’ [10, с. 224, 228]. Поза тим, циг. *дзэт* означає ‘олія’ [4, с. 36, 56; 20, с. 53], але реконструкцію **масло* (дзет?) ‘сигнал небезпеки’ можна порівняти скоріше з німецьким жаргонним *Butter* ‘наглядач’, яке пов’язане, подібно, із значенням ‘вершкове масло’, а не ‘олія’. Воно походить, як вважає З. Вольф, від циг. *вудэр* ‘двері’ [23, с. 67–68, № 801].

Важливо підкреслити, що навіть сам автор словника 1927 р. С. М. Потапов незадовго перед тим не знав того нового жаргонного лексичного матеріалу, який походить з циганської мови. На це вказує той факт, що даний матеріал не увійшов до словника 1923 р. [13]. Пор. вище *хавать*. Таким чином, більше сотні нових циганських елементів, розпізнаних О. П. Баран-

ніковим, з'явилися вперше і одномоментно тільки у словнику 1927 р. Лише це джерело свідчило про їх присутність у жаргоні. Три інші з чотирьох джерел таких слів не знають і наявність численних циганізмів у лексиці жаргону не підтверджують. Вже одна така розбіжність даних примушує уважно перевірити свідчення такого унікального джерела.

2) Скільки слів запозичено до російського злодійського жаргону саме з українського циганського діалекту?

О. П. Баранников помітив принаймні 11 слів, які, на його думку, запозичено до злодійського жаргону з українського циганського діалекту.

1. приклад трансформації на підставі народної етимології: «хан в дыре 'церков'» – південноциг. *kxand'ir'n* 'церква' [3, с. 146, 150, 156, 158]. Діалект у даному випадку точно ідентифікується, оскільки має специфічну фонетичну рису: [d'i] замість первинного [gi / ge], пор.: [20, с. 77; 22, с. 61].

Крізь дилетантські зрусифіковані записи словника 1927 р. досить часто проглядає українська основа: замість циг. *kxand'ir'n* можна скоріше почути укр. *хан в дірі*, ніж рос. *хан в дыре*. Циг. *охто* 'вісім', відчуте як «просто» *a+xто*, потім трансформується в рос. «культурне» *a+xто*. Не можна виключити й можливість того, що загадковий запис «Пчела – жена» [14, с. 132] маскує укр. *бджола*, з яким, за тим же самим принципом заміни незрозумілого на подібне, було помилково ідентифіковано циг. *джувлям* – 'жінки', перекладене як 'жена = дружина'. Але полювання на такі чудернацькі циганізми – дуже непевна справа. Полишимо їх, оскільки тим матеріалом важко що-небудь довести, крім того, що джерело копіювали, намагаючись зрозуміти, що взагалі небезпечно, а тут призвело до значних пошкоджень

2. (?) «вана 'он, она'» – південноциг. *voj* 'вона', *vou* 'він', 'они' *vonij*, 'вони' [3, с. 150]. Але запис *вана* видається більш подібним до укр. *вона*, трансформованого відповідно «принципам великоруської фонетики» [3, с. 147; 10, с. 88].

3. «дей 'мать'» – *dej* 'мати' [3, с. 154]. Маючи на увазі фонетичну рису: [de] замість первинного [da] (пор.: [20, с. 47; 22, с. 36]), можна погодитися, що йдеться про південноциг. *дэй* 'мати' [4, с. 43], або про келдерарське з м'яким [д'].

Специфічною південноциганською рисою є наголошений [-и] на кінці іменників жіночого роду, який відповідає північноросійсько-циганській кінцівці [-ы]:

4. «Горуни – корова» [14, с. 38] – південноциг. *guruwn'n* 'корова' [Баранников 1931: 147, 155].

5. «рунни» ‘жінка, циганка’ – південноциг. *romn* ‘циганка’ [3, с. 147, 154].

6. «грасни ‘кобыла’» – південноциг. *grasn*’н ‘кобила’ [3, с. 155].

7. «сунакуни ‘золото’» (точніше: ‘золота’) – південноциг. *sumnakuny* ‘золотий’ / *sumnakun* ‘золота’ [3, с. 156].

8. написане з помилкою(а=и): «гра (гри) ‘лошадь’» – південноциг. *gra* ‘кінь’ [3, с. 155].

9. «авыла ‘довольно’» – південноциг. *avüia* ‘прийде, буде’ [3, с. 152]. На місці наголошеного[э] запис *авыло* вказує на вимову вузького сервіцького[и], пор.: [3, с. 122–123].

10. «мандра / мандро» ‘хліб’ – південноциг. *mandry* ‘хліб’ [Баранников 1931: 156].

11. написане з помилкою(н=и, и=ч): «чукич ‘кнут’» – південноциг. *шукн*’н ‘батіг, нагайка’ [Баранников 1931: 156], пор. сервіцьке *чукняри* ‘пастух’.

12. пы хвора ‘на базар’ («**Пыхвара** – базар» [14, с. 133]) – південноциг. *хворо* ‘базар’ [3, с. 147].

Ці одинадцять, не враховуючи сумнівного *вана*, слів мають помітні риси, які їх чітко відрізняють від слів інших циганських діалектів. (О. П. Баранников знайшов ще принаймні 70 одиниць, що їх циганське походження як можна судити сьогодні, не викликає сумнівів, чого не можна з такою ж певністю стверджувати про їх належність до будь-якого жаргону.) Це тільки приблизно 14% від загальної кількості циганізмів, які розпізнав О. П. Баранников).

До північноциганського діалекту має стосунок назва *грай*, але не *грас* ‘кінь’. О. П. Баранников відчитував на місці да долинем північноциганське да полине ‘поняли’. Ще П. Патканов розглядав слово парняк ‘25 рублів’ як похідне від циганського *парно* ‘білий’ [11, с. 147; 3, с. 157]. В інших випадках важко знайти якісь певні риси цього північного діалекту.

Треба додати, що «південноциганський діалект» (як його трактував О. П. Баранников) залучав, мовлячи у сучасних термінах, *сервіцький*, сусідні діалекти циган України та навіть діалекти новоприбулих влахів-*сербіян*. Діалекти останніх ще не чітко розпізнавалися вченим на початку 1930-х рр. [18, с. 123]. Тому, наприклад, драберить ‘грати в карти’ (точніше: «**Даберить**», яке може бути й не циганським, пор.: «**Добирановка** – подобранная по рисунку на рубашке колода карт» [14, с. 41, 45]) досить сміливо порівнювалось з південноциг. *драбатяр*- ‘ворожити’ [3, с. 152; 2, с. 29], а не прямо з влашським *драб-ар-*, до якого ця реконструкція наближається фонетично.

Але й власне українсько-циганський (*сервіцький*) матеріал у статті О. П. Бараннікова не завжди був розпізнаний повністю. Так, не було помічено кілька слів, зафіксованих лише у приблизному непрофесійному записі:

12. «**Гугно** – сахар» [14, с. 40] – південноциг. *гуглом* ‘солодкий/ цукор’ [4, с. 1938: 32].

13. написане з помилкою(а=и): «**Джи** – идти» [14, с. 44], – південноциг. *тэ джа* ‘іти’ [4, с. 35], щодо якості запису пор. вище написане с тою ж помилкою *гра* (№ 8).

14. «**Раво** – мука, рожь» [14, с. 133] – можливо, південноциг. «**варом*** м мукам» [4, с. 20], якщо не келдерарське *арро*.

15. «**Ракзура** – жеребець» [14, с. 134] – напевно південноциг. *[г]ра[h] зура[лом] ‘кінь сильний’, де останній наголошений склад *-ло* ототожнюється з російським *во!* і відкидається: *(г)раг+зура-лу = *ракзура – во! [18, с. 122].

16. «**Потрым** – конская карточка» [14, с. 127] (обов’язковий реєстраційний документ на коня) – циг. *патримн* (ж. р.) ‘аркуш, документ’ [4, с. 89]. Вплив укр. *потримамти* досить ймовірний, тільки не можна напевно сказати, хто так змінив слово: інформант чи автор запису.

Можна було б розглянути ще деякі записи із словника 1927 р., але вони б не змінили загального враження, що південноциганські слова було записано кимось, хто їх погано розумів і недочував, та ще й на додаток не мав можливості звернутися безпосередньо до інформанта за роз’ясненнями.

Про знівечені в процесі запису південноциганські фрази, які чомусь теж потрапили до словника 1927 р., О. П. Баранніков слушно зауважив, що вони не належать до постійних компонентів російського аргю [3, с. 158]. Зрозуміло, що він їх практично і не аналізував, але в них є цікавий з лінгвістичної точки зору матеріал.

17. Фразу «**Батенни грас жен** – приемщик краденых лошадей» [14, с. 12] я відчитував як келдерарську *битиндем грастемн* ‘продали (вони/ ви) коней’ [18, с. 114]. Але треба зважати на те, що цей запис не був фонетично точним щодо позначення твердості-м’ якості приголосних, тому фраза може бути й сервіцькою: *битиндэм грастэмн*.

18. «**Буг гадженапо** – много народа на рынке» [14, с. 21] – південноциг. *бут* ‘багато’, *гадженыном* – збірний іменник від *гаджём* ‘нециган, росіянин, селянин’ [4, с. 30]. Суфікс абстрактних іменників *-ыно* знаходиться ще у **миштыно*, див. №№ 20-21.

19. «**Джуга мартхаштыни** – выпить самогонки» [14, с. 44] – південноциг. **чху(w)* гамимр(а) тх(э) аштыним – укр. ‘став «гомимру» й остамянню’, де циг. *чху(в)* (з твердим [чх]) ‘став, клади’; жаргонне *гамыпра* – ‘алкогольний

напій» [14, с. 35], *тх* – варіант сполучника *тхэ* ‘і’ передпочатковимголосним наступного слова; **аицхынїх / ачхынїх* – форма ж. р. однини *аџh-in-ї/аџh-il-ї* дієприкметника від дієслова *аџh* – ‘залишиться’.

20. помилково відчитано *ан* на місці *ин*: «**Лак мищано отружинды** – воровать от своей шайки цыган» [14, с. 80] – південноциг. **лав мищипо о ромэндэ* ‘берудобро <у> циган’, де «**лак**» = *лав*, «**мищано**» = *миштыпом* – збірний іменник від *мишто* ‘добре’ [4, с. 30], «**отружинды**» = артикль *о* + розгляньте О.П. Баранніковим *roméndir, roménde* ‘від циган’ чи ‘у циган’, пор.: [3, с. 146].

21. помилково відчитано *еню* на місці *ино* (ресегментація елементів букв): «**Мещеню** – брюки» [14, с. 92] – південноциг. *миштыпобх* ‘добро / майно’ – збірний іменник від *мишто* ‘добре’. Пор. № 21. Подібну форму цього суфікса мають, наприклад, *ловари, гурвари* (Угорщина), *румунгро* (Словакія): **мї́стро, ла́стро** *n t* goodness, kindness [21].

22. «**Простая секедана бакру** – идут арестовывать» [14, с. 130] – південноциг. **Прастамйа/прастамһа! С[с]кэдэмна! Бамкро! ‘Бїжїм! Забирають! Козел <їолопе>!’*, де *прастахїа < прастахга* ‘бїжїмо’; *скэдїмна* – 3 о. мн. ‘збирають’ (можливо, з емфатичним довгим початковим [с-]: **сскэдїхна*); *бахкро* – звернення від «**бакром** м [бакрэм] баран, (*Мар<иунїль>*) козел» [4, с. 102, 126, 11].

23. «**Пучколана отбелить** – ударить в грудь» [14, с. 132] – можливо, це південноциг. **но* [?] *колынам вов даб дэмла* – укр. ‘в груди він стусана дасть’, де *но / про* ‘на’ – ненаголошеневимовляється як [пу]; [?] – можливий носовий приступ (Anlaut) перед початковим задньоязиковим; *колынам* – мн. від *колымн* ‘груди’; *вов* ‘він’; складене дієслово *даб дэмла* ‘бити, стусана давати’.

24. «**Пысоман выджину** – доказан» [14, с. 133]. Цю фразу частково коментував О. П. Баранніков [3, с. 152]; можна лише додати, що в цілому вона досить точно калькує укр.: *На чому* (‘по чому’) *мене визнано?* = *Пэ соман выджан[гл]ом?*

Розглянуто 24 одиниці, які ймовірно можуть бути запозиченнями з українського чи південноциганського діалекту. Більшість цих слів і фраз О. П. Баранніков не помітив або відмовився аналізувати, решту знайшов тільки у словнику 1927 р. На підставі цього одного дуже сумнівного джерела відповідати на питання, скільки слів запозичено до злодійського жаргону саме з українського циганського діалекту, не можна, але здається, що в реальності їх значно менше, ніж встиг відшукати О. П. Баранніков. Можливо, й зовсім немає. Щоб прийняти це уявне протиріччя між присутністю

циганських слів у словнику жаргону і висновком, що (оскільки їх багато в словнику, то) в жаргоні їх нема, треба розрізняти кілька аспектів достовірності даних джерела:

а) Напр., *Простая секедана бакру* – це абсолютно достовірна фіксація циганської репліки. Якийсь циган у середині 1920-х років вимовив ці три слова у вказаному порядку. Особа, яка її записала, не знала циганської мови (що ясно з помилок). Одним позитивним наслідком цього незнання є те, що така особа не здатна була цю фразу сфальсифікувати. Таким чином, присутній досить високий рівень достовірності.

б) Але достовірність не треба змішувати з точністю фіксації, помилки теж наявні.

в) Цю достовірну фіксацію можна ще й некоректно інтерпретувати (напр., як речення з російської мови у її жаргонному варіанті), але це вже не провина первинного джерела.

3) Чим був обумовлений такий помітний вплив саме цього українського циганського діалекту на наддіалектний російський злодійський жаргон?

Якщо звернутись до іншої праці О. П. Бараннікова, то можна зрозуміти, що він не бачив протиріччя у розглянутому матеріалі і був переконаний у слушності своїх висновків: «Цікаво зазначити, як це я виявив недавно, що велика частина словника злодійського аргю складається з циганських слів. Найпотрібніші поняття в цьому аргю визначаються циганськими словами». У цій праці він додає одне жаргонне слово, якого немає ані у словнику 1927 р., ані в його попередній власній статті: «*ле* “брати”, циг. *ле*» [2, с. 29-30]. Якесь загадкове джерело, коли не уявлення самого вченого, могло підказати таке слово.

О. П. Баранніков щиро вірив у реальність матеріалу словника 1927 р. Тут не треба шукати сліду будь якого лицемірства чи політичного замовлення, як про це пишуть шановні автори нової історії циган [7, с. 148–153, 314]. Але у тенденційності та однобічності деякі пасажі статті можна запідозрити: «Висидка у в'язниці – звичайне явище для кочуючих циган. Протягом одного літа 1928 р. мені довелось зустріти у різних місцях південної Великої Росії та України кілька десятків сімей, кормильці яких сиділи у в'язниці.

Висидка є так широко розповсюдженим явищем, що у розмовах з російськими циганами вказують як на виключну рису на те, що той чи

інший циган не сидів у в'язниці» [3, с. 143]. Це, мабуть, не найкращі аргументи для мовознавства, але вони чомусь були акцентовані.

Коли прийняти точку зору О. П. Бараннікова, то йдеться про безпрецедентний вплив. Але точно вирахувати, яка частина нових циганізмів прийшла до джерела 1927 р. з українського циганського діалекту, неможливо. Більшість тих слів, яких можна розпізнати близько сотні, не має яскравих діалектних рис. Якщо ж полічити ще й фрази, то матеріал стане помітно більшим. Якими причинами можна пояснити присутність лексичних елементів саме цього територіально дуже обмеженого українського циганського діалекту в словнику 1927 р., ми не знаємо. Дуже сумнівно, щоб наддіалектний, тобто міський, злодійський жаргон, поширений далеко за межами регіону традиційного розселення циган цієї невеликої етногрупи, зазнав серйозного впливу з боку географічно і функціонально обмеженого сервітського діалекту. Не треба забувати, що більшість носіїв цього діалекту вже певний час жила осіло. Та й сам діалект не був надто престижним. Серви-хухли його фактично втратили [7, с. 242].

Нема сумнівів, що така парадоксально велика кількість лексичних одиниць і речень – результат активних контактів. Але яких? Постійних чи випадкових? Групових чи особистих? Можна зрозуміти, що час контакту тривав недовго, оскільки словник 1927 р. подає досить мало циганських запозичень, які б були пристосовані до граматичних особливостей російської чи взагалі слов'янської мови. Див. №№ 3 – 8 та ін. Слів і фраз зафіксовано досить багато, але серед того матеріалу важко помітити одиниці, які б мали виразні риси адаптації. *Джуга мартхааш тыни* – то в жодному разі не слов'янська фраза.

Подібне протиріччя між кількістю матеріалу та якістю його засвоєння могло виникнути тільки у ситуації, коли хтось протягом досить короткого часу записував **циганські** слова і фрази. Він не володів циганською мовою, але працював старанно. Все те, що йому пощастило зібрати, увійшло до словника 1927 р. у необробленому вигляді. Може, тільки знівечене під час копіювання.

Важко було б гіпотетично зреконструювати таку ситуацію, яка б могла призвести до таких своєрідних лінгвістичних наслідків, що їх віддзеркалив словник 1927 р., коли б випадково мені до рук не потрапило видання, де йшлося про щось на диво подібне. Це оповідання одного чеха про його життя у СРСР. Той чех, В. Балінт, там коротенько задував, як він випадково став тасмним агентом і стежив за циганами: «В 1923 году я решил вернуться

к себе на родину. <...> Почти уже на границе попал я в руки пограничной охраны. Арестовали меня, раба Божьего, и под охраной отправили в Проскуров, а там посадили в каталажку Чеки. Председателем Чека в Проскурове в то время был земляк военнопленный – Вишновский. Вот этот земляк и уговорил сделаться сексотом, угрожая, в противном случае, обвинить меня в шпионстве. <...> Мне поручил работать по линии борьбы с конокрадами, убийцами, ворами и другими уголовными преступниками. <...> Из расспросов жителей я узнал, что в то приблизительно время через селение проходили два цыгана. Загримированный сам под бандита и босяка, пошел я из села в село искать этих цыган. В селении Михал-Поле, на базаре, действительно мне удалось набрести на этих цыган. Выдавая себя за конокрада, завязал я с ними знакомство. Из разговоров с ними я выяснил, что лошади, которых они продали, были определенно краденые. <...> Цыган этих арестовали, <заодно?> арестовали и меня. Отвезли нас в Проскуров и там посадили в Чека. Мне вменили в обязанность выведать их сообщников и выяснить – кто выдавал им лошадиные паспорта. <...> Это было первое и последнее дело моей работы, как сексота» [6].

Зрозуміло, що немає і навряд чи може бути певність у тому, чи тут йдеться про тих самих цыган, від яких записано циганський матеріал словника 1927 р., чи ні. Скоріш за все, чех В. Балінт розповів не про ту саму, а тільки про аналогічну, лише у загальних рисах подібну ситуацію. На жаль, ми не маємо беззаперечних доказів за чи проти: 1) словник 1927 р. віддзеркалив записи людини, яка “акала” по-московському наприклад: *акто* ‘вісім’ замість циг. *охто*, – але й чех Балінт досить добре володів російською мовою (краще багатьох робітників-українців, як він сам свідчив); 2) до складу записів увійшли слова і речення трьох чи більшого числа циганських діалектів; тільки двоє інформантів Балінта навряд чи змогли б достарчити стільки різноманітного матеріалу, – але якщо припустити, що «перше і останнє діло» могло було не зовсім останнім, – або циган було не двоє, а більше, то й цей доказ втрачає свою певність; 3) можливо, що однакове оперативне завдання за подібною схемою тоді виконувало кілька агентів, і до словника С.М. Потапова 1927 р. зібрано кілька агентурних звітів.

Не викликає сумніву лише те, що спогади колишнього радянського чеха підтверджують ймовірність фіксації подібного матеріалу з метою агентурної розробки і допомагають краще зрозуміти, яким чином і за яких обставин мовний матеріал подібного аматорського рівня міг бути зібраний.

Далі, історія вивчення злодійського жаргону у СРСР дозволяє уявити собі, як цей матеріал міг опинитися у московському виданні словника для оперативників. У 1923 р. С. М. Потапов, який був правдивим криміналістом, але мовознавцем – тільки в силу необхідності, у передмові до першого видання свого жаргонного словничка (який лише з невеликими додатками копіював словник пристава В. М. Попова 1912 р., змінюючи формально «кінний жандарм» на «кінний міліціонер» та под.) звернувся до робітників радянських органів НКВС на місцях із закликом допомогти зібрати нові слова жаргону: «По мере накопления новых слов, таковые должны сообщаться в Научно-технический отдел У<правления>. У<головного>. Р<озыска>. Р<еспублики>. для разработки и включения в последующее издание» [13, с. 3]. До революції (точніше навіть до 1922 р.) С. М. Потапов служив у Києві експертом-криміналістом, був помітною особою серед фахівців. Можливо якісь його старі зв'язки і обумовили активну і дружню реакцію українського НКВС на цей заклик. У будь-якому випадку до словника 1927 р. не випадково потрапив (нехай і випадково записаний) циганський матеріал саме з України, а не з іншої республіки, яка була тоді у складі СРСР. Нема сумніву, що органи кожної іншої республіки теж могли б у такий спосіб легко додати до союзного словника свою власну фантомну *рактуру* (вище № 15), яка б «збагатила» мову злочинців назавжди, але не схоїли.

Словник жаргону 1927 р. став для О. П. Бараннікова не тільки головним, але фактично єдиним джерелом циганського лексичного матеріалу, що походить, як він думав, із жаргону. На підставі його аналізу О. П. Баранніков дійшов до висновку про те, що українські цигани, чий діалект він тоді активно вивчав (ще один несподіваний збіг обставин), помітно збагатили російський злодійський жаргон. Цей помилковий висновок обумовлено, в першу чергу, тим, що послідовну критику джерела 1927 р., програму якої намітив у тій самій статті О. П. Баранніков, чомусь не було проведено до кінця. Наслідком цієї помилки стало розповсюдження у російській і слов'янській лексикології слабо обґрунтованого уявлення про ніби-то значний вплив загалом (усіх діалектів) циганської мови на російський кримінальний жаргон на лексичному рівні. Таким чином, виявляється, що той ніби значний внесок до злодійського жаргону українського циганського діалекту, про який першим написав і який занадто переоцінював акад. О. П. Баранніков, обмежується тільки одним словником 1927 р. Але останнє джерело, як було, сподіваюсь, доведено, не викликає великої довіри, особливо – коли йдеться про циганізми.

Джерела та література:

1. *Балуев Я.* Условный язык воров и конокрадов // Вестник полиции. – 1909. – № 32. – С. 678–679. Цит. по: [СРВС-I: 211–213].
2. *Баранніков О.П.* Українські цигани. – Київ, 1931. (Національні меншості Радянської України. – Кн. 2.)
3. *Баранников А.П.* Цыганские элементы в русскомворовскомарго // Язык и литература – Т. VII. – Л., 1931. – С. 139-158.
4. Цыганско-русский словарь / Сост. Баранников А. П., Сергиевский М. В. – М., 1938.
5. *Грінченко Б.* Словник української мови. – Т. 1-4. – Київ, 1907-1909.
6. «Д.Е.» (*Даниил Никитич Е.*) Жизнь на родной земле. (Чехия, не ранее 1938 г.) Подготовккатекста для некоммерческогораспространения с исправлением опечаток – С. Виницкий, 2005. Полное имя автора и год издания не указаны // <http://antisoviet.narod.ru>.
7. *Деметер Н.Г., Бессонов Н.В., Кутенков В.Н.* История цыган – новый взгляд. – Воронеж, 2000.
8. *Добровольский В. Н.* Киселевские цыгане. – Вып. 1. Цыганские тексты. – СПб., 1908.
9. *Добродомов И. Г.* К проблемам русской исторической лексикологии нового времени в трудах В.В. Виноградова // Русистика сегодня. – № 3/96. – М., 1996. – С. 119–138.
10. *Мокиенко В. М., Никитина Т. Г.* Большой словарь русского жаргона. – СПб., 2000.
11. *Патканов П.С.* Цыганский язык. – М., 1900.
12. *Попов В. М.* Словарь воровского и арестантского языка. – Киев, 1912.
13. *Потапов С. М.* Блатная музыка. Словарь жаргона преступников – М., 1923. Цит. по: [СРВС-II: 161-226].
14. *Потапов С. М.* Словарь жаргона преступников (блатная музыка). – М., 1927.
15. Собрание русских воровских словарей: В 4-х тт. / Сост. Влад. Козловский. – New York, 1983.
16. *Тиханов П. Н.* Брянские старцы. Тайный язык нищих. – Брянск, 1895.
17. *Трахтенберг В. Ф.* Блатная музыка («жаргон» тюрьмы). – СПб., 1908.
18. *Шаповал В. В.* Цыганские элементы в русскомворовскомарго? (размышления над статьей акад. А.П. Баранникова 1931 г.) // Вопросы языкознания. – 2007. – № 5. – С. 108-128.
19. *Becker-Ho A.* Les princes du jargon. Un facteur n'gligé aux origines de l'argot des classes dangereuses. Ed. augmentée. – Paris, [1993].
20. *Manush L.* Romany-Latvian-English Etymological Dictionary. – Riga, 1997.

21. Romani lexicon // [Электронный ресурс:] <http://romani.uni-graz.at/romlex>.

22. *Valtonen Pertti*. Suomen Mustalaiskielen etymologinen sanakirja. – Helsinki, 1972.

23. *Wolf S.A.* Wörterbuch des Rotwelsch. Deutsche Gainersprache. – Mannheim, 1956.

Шаповал Виктор. Переоцінка внеску українського циганського діалекту до російського злодійського жаргону у світлі критики сумнівного джерела 1927 р.

На підставі аналізу російського жаргонного словника С. М. Потапова 1927 р. і статті О. П. Бараннікова 1931 р. доводиться, що слова і фрази українського циганського діалекту розпізнані О. П. Баранніковим, були записані особою, яка не володіла циганською мовою, від її носіїв. Цей неадаптований матеріал не має стосунку до російського жаргону.

Шаповал Виктор. Переоценка вклада украинского цыганского диалекта в русский воровской жаргон в свете критики сомнительного источника 1927 г.

На основе анализа русского жаргонного словаря С. М. Потапова 1927 г. и статьи А. П. Баранникова 1931 г. доказывается, что слова и фразы украинского цыганского диалекта, распознанные А. П. Баранниковым, были записаны лицом, которое не владело цыганским языком, от его носителей. Этот неадаптированный материал не имеет отношения к русскому жаргону.

Shapoval Victor. Revaluation of the Ukrainian Romanies contribution to Russian thieves' jargon based on critical analysis of a suspicious source of 1927

On the basis of analysis of the Russian jargon dictionary by M. Potapov 1927 and A. Barannikov articles 1931 it is proved that words and phrases of Ukrainian Romani dialect recognized by A. Barannikov were recorded by a person not speaking Romani language from Romani native speakers. This unadapted data has no relation to Russian jargon.

Віра Явір (*Київ, Україна*)

КСЕНОФОБИЯ У СТАВЛЕННІ ДО РОМІВ

Кожна країна, кожна нація має свій власний досвід ксенофобії. Український досвід ХХ ст. перебував переважно у контексті радянського досвіду. Після революції радянська ідеологія санкціонувала існування ксенофобії в державі як такої. Як відомо, ще Ленін проголосив основою державною політики інтернаціоналізму рівноправність усіх народів, однак разом з цим принципово нова держава, Радянський Союз оголошувався найвищим досягненням людського поступу, носієм абсолютних духовних і соціальних ідеалів, яких повинні були прагнути решта народів і суспільств.

Таким чином було сформульоване підґрунтя державної ксенофобії у вигляді сакралізації заперечення культурних, соціальних, духовних ознак етнічних носіїв, які не зовсім відповідали радянським стандартам. Така офіційна відкрита ксенофобія створювала широкі можливості для маніпулювання свідомістю людей, скеровуючи їх проти всіх, хто був в конкретний момент незручним для влади та ідеології, яка її обслуговувала. Офіційна ксенофобія не була монолітним явищем і спрямовувалася не лише проти етнічних відмінностей.

Власне в Радянському Союзі ксенофобія була соціальною ксенофобією – повсякчас культивувався вороже ставлення до соціальних груп або індивідів, які з певних причин, не обов'язково етнічних ознак, не були вигідним владі. В певні часи це були поміщики, інтелігенція, серед якої особливо постраждали вчені-генетики та письменники, що не дотримувалися соціального реалізму. Гаслом соціальної ксенофобії стала сталінська ідея про загострення класової боротьби.

Ксенофобська ненависть до “інших” була в комунізмі головним джерелом соціальної енергії і засобом консолідації суспільства, а творення розмаїтих стереотипів – основною функцією панівної ідеології за допомогою освіти, мас-медіа, квазінаукових досліджень, “нашіптуваної” пропа-

ганди. Роми завжди були постійно присутнім, невід'ємним елементом соціально-етнічної ксенофобії. Визнанням того, що ксенофобія проти циган існувала, став фільми “Циган” та “Повернення Будулая”. Упередження та негативне ставлення виникало, коли вони розглядалися як окрема соціальна група, з якою пов'язувався певний культурний або етнічний стереотип. Від державної ксенофобії за етнічною ознакою в СРСР найбільше страждали “неблагонадійні” нації, насамперед євреї, німці, кримські татари, чеченці, цигани. Для них ускладнювалося або унеможлиблювалося навчання в деяких ВНЗ, обіймання державних посад, робота в силових структурах.

Вся державна політика СРСР була просякнута ксенофобією. Повсякчас формувався образ внутрішнього і зовнішнього ворога для консолідації суспільства. Спочатку насаджувалася ненависть до класових ворогів – дворян, поміщиків, куркулів. Після їх знищення виникла потреба у нових внутрішніх ворогах.

Ксенофобські настрої потребували реалізації у конкретній боротьбі. Оскільки, щоб постійно разом боятися, не сприймати, ненавидіти “чужого”, треба мати не просто уявлення про нього через медіа ксенофобію, необхідно бачити, знищувати чужого. В радянський період ксенофобія мала керований характер. Головними її напрямками були інспіровані та підсилювані державою соціальна, до її складу входила і етнічна та ідеологічна, включно з релігійною фобією. Психологічна, інстинктивна ксенофобія серед населення продовжувала існувати в прихованому стані, оскільки радянський народ ніяким чином не можна було запідозрити в негативних націоналістичних або етнофобських настроях.

Крім того держава вимагала активної участі в ксенофобських виявах щодо усіх видів “чужинців”. Підтримка, або хоча б лояльність до масових переслідувань “інших” державою давала хоч якийсь імунітет конкретній людині не опинитися в їх лавах, бо спроби зберегти свою ідентичність часто розцінювалися як “націоналізм”. Ось таку ксенофобську спадщину залишив молодим пострадянським державам Радянський Союз. Звичайно, усі ці ксенофобські практики втілювалися і на Україні. Однак вони не набули рис типовості, оскільки нав'язувалися режимом згори і були втіленням державницької ідеологічної, а не психологічної ксенофобії.

Індекс ксенофобії вимірюється за допомогою методу запропонованого Еморі Богардусом – шкали “соціальної дистанції”. Респондентам задають сім питань щодо кількох етнічних, расових та етнолінгвістичних груп – чи згодні вони допустити представників цих груп як: 1) членів сім'ї, 2) близьких друзів, 3) сусідів, 4) колег по роботі, 5) мешканців України, 6) відвідувачів

України, 7) не пускати в Україну. Варіант відповіді, яку обирає респондент щодо кожного етносу чи національності називають мінімальною соціальною дистанцією, на яку респондент згоден допустити до себе представників цих спільнот. Тоді середня арифметична від мінімальних дистанцій дорівнює 1, якщо всі респонденти погоджуються допустити представників названої національності як членів родини, а – 7 коли усі опитані не пускали б їх у країну. Ця середня величина у показниках і є індексом ксенофобії.

Індекс ксенофобії в Україні постійно зростає стосовно всіх “чужих”. При чому ієрархія неприйняття майже не змінюється. Якщо найвищий рівень ксенофобії спостерігається до представників інших рас (негрів, арабів), то середніх лідирують “терористи”: у ставленні до чеченців індекс ксенофобії найвищий – 6,33, далі йдуть афганці – 6,22, араби – 6,13, потім жертви-соціально-етнічної ксенофобії – цигани – 6,04, трохи нижчий до етносів однієї раси, але іншої культури (європейці, американці) і відносно менший до культурно та етнічно споріднених етносів. Цей показник – усереднений відповідно до соціологічних опитувань КМІСу 2000-2008 років.

У росіян з приводу такої ієрархії є популярна класифікація груп “чужих” за індексом ксенофобії, яка демонструє певною мірою універсальні риси. Згідно з нею “чужі” поділяються на такі категорії

– “зовсім чужі” – абсолютно віддалені за способом життя та поведінкою етноси, негативне ставлення до яких демонструє більше 40% респондентів. В Україні це вихідці з Африки (негри), Азії – (китайці), американці та цигани;

– “чужі” – негативні оцінки у ставленні до яких коливаються у межах від 15 до 20%. До них належать насамперед євреї, цигани, кавказці (азербайджанці, вірмени, грузини) і західні європейці;

– “майже свої” – негативне сприйняття яких не перевищує 15%. До них належать росіяни, білоруси однак з деякими застереженнями, обумовленими вищезгаданими історичними умовами.

Однак, з тих респондентів, що оцінили своє ставлення до осіб іншої національності позитивно, чимало хто не пускав би їх в Україну взагалі або пускав би лише як туристів. Для прикладу, ті, хто ставиться позитивно до “чужих” не пускали б в Україну арабів – 38%, азербайджанців – 28%, негрів – 25% чеченців – 52%, циган – 37%.

Роми ніколи не були на останньому місці в рейтингах ксенофобії. Річ у тім, що циганська меншина в силу історичних обставин перебуває у гіршому становищі серед інших національних та етнічних меншин через незначну інтегрованість у життя соціуму, яка в свою чергу ускладнюється

або унеможливилось через домінування негативних етнічних стереотипів щодо неї. В результаті, на фоні втішних резолюцій моніторингових органів ЄС про захист прав та інтересів меншин у країнах Східної Європи, з'являються такі висновки про циган: *«В багатьох Європейських країнах циганські общини страждають від соціальної та культурної ізоляції. Проблеми витіснення на межу суспільства перебувають в критичній стадії особливою східних частинах Європи. Серед них – расизм і дискримінація, низький рівень освіти, високий рівень безробіття, від 50 до 90%, незадовільні житлові умови...»*.

Циганська етнічна меншина також є однією з найбільш дискримінованих меншин у країнах Європейського Союзу. Її суспільно-політичне становище та рівень інтеграції у життя держав, в яких вони проживають, надзвичайно низькі. Невирішення «циганської проблеми» не стало наріжним каменем, який загальмував би вступ країн-кандидатів останньої хвилі розширення до Європейської спільноти, оскільки ця проблема є актуальною й для країн-корифеїв ЄС, щоправда в значно зменшеному форматі через незначну кількість циган.

Ксенофобські настрої боляче відчувають не лише ті, на кого вони спрямовані, але й ті, від кого вони походять. Ксенофобія одних провокує зворотню, часто ще жорсткішу реакцію. В результаті роми підживлюють стереотипи про себе і ланцюгова реакція в колі ксенофобії не переривається.

В Україні відрізняється рівень ксенофобії у ставленні до ромів населення міст та сіл, що пов'язано з нижчим рівнем достатку та освіченості. Крім того у формуванні етнічних фобій та ворожості велику роль відіграють будь-які вияви соціально-економічних негараздів. Відтак зважаючи на нерівномірний економічний розвиток України, негативне ставлення до чужих яскравіше виражене на рівні районних містечок та сіл у порівнянні з обласними центрами та Києвом.

На мою думку такий поділ не дуже доцільний, оскільки побутова ксенофобія – це безпосередньо ворожі дії у ставленні до інших етнічностей, обумовлені практикою взаємодії з ними. Хоча практика соціологічних опитувань доводить, що найгірше до представників інших етносів ставляться ті, хто не мав досвіду спілкування з ними. Такі люди не мають чітких уявлень про іноземців і керуються в основному розповсюдженими у суспільстві етнічними, релігійними та расовими стереотипами.

Підсумовуючи варто зазначити, що рівень ксенофобії в залишається високим. І про це свідчать не тільки дані соціологічних опитувань, а постійні повідомлення в ЗМІ про завдання різноманітної шкоди представникам інших етносів: від побиття до пограбування. Ксенофобські настрої є стійкою

тенденцією в свідомості українського суспільства. Маючи історико-культурні передумови, ксенофобія підживлюється економічними труднощами та комплексами меншовартості. Роми в цьому контексті є винятком. Ксенофобія у ставленні до них має надто глибоке коріння. І це проблема не лише України.

Циганська етнічна меншина залишається однією з головних “невирішуваних” проблем етнічного гатунку всієї Європи. Проблема забезпечення прав, інтеграції в сучасне суспільство та збереження самобутності циганської етнічної меншини – це проблема у проблемі забезпечення прав етнічних та національних меншин Європи. В силу специфічності свого історичного поступу дотримання цих складників розвитку меншини неможливе. Інтеграція в сучасний соціум означає асиміляцію циганської меншини, втрату нею своєї культури, традиції, звичаїв, оскільки весь попередній розвиток цієї меншини відбувався на соціальному і політичному маргінесі. Заперечення соціальних, правових обмежень стало традицією циган. Зламати її означає знищити їх самобутність. Тому “циганська проблема” так повільно вирішується навіть в найуспішніших з точки зору інституційного та правового захисту прав меншин державах.

Явір Віра Ксенофобія у ставленні до ромів

В роботі вказано, що за радянських часів роми були завжди присутнім невідемним елементом соціально-етнічної ксенофобії, навязуваної режимом згори і лише зрідка ставали втіленням психологічної ксенофобії. Здійснено порівняння індексів ксенофобії в Україні і Росії за даними соціологічних опитувань 2000 – 2008 років. Зазначено, що найгірше до представників інших етносів ставляться ті, хто не мав досвіду спілкування з ним і користується розповсюдженими в суспільстві стереотипами.

Вера Явір Ксенофобия в отношении к ромам

В работе указано, что в советское время ромы были неотъемлемым элементом социально-этнической ксенофобии, навязываемой режимом сверху и лишь изредка ощущали проявление психологической ксенофобии. Проведено сравнение индексов ксенофобии в Украине и России по данным социологических опросов 2000 – 2008 годов. Отмечено, что хуже всего к представителям других этносов относятся те, кто не имел опыта общения с ними и пользуются распространенными в обществе стереотипами.

Yavir Vira. Xenofobiya in regard for Romanies

The thesis indicates that in the Soviet times Romanies were subject to social-ethnic xenofobiya in the conditions of totalitarian regime, and only sometimes they

were victims of psychological xenofobiya. Comparative analysis of xenophobiya indexes in Ukraine and Russia based on sociological questioning data in 2000 – 2008 has been conducted. It is underlined that people who have no experience of communicating with other nations and use commonly spread stereotypes have the worst perception of other cultures representatives.

**Національний план дій України
в рамках “Десятиліття ромської інтеграції у 2005–2015 роках”**

№	Назва заходів	Мета	Індикатори	Відповідальні за виконання
1	2	3	4	5
1	<p>Правові засади прислання України до “Десятиліття ромської інтеграції у 2005–2015 роках”</p> <p>Затвердження “Загальнодержавної програми розвитку ромського народу України на 2009-2013 роки”</p>	<p>Створити дієві правові, економічні, соціально-культурні та побутові механізми для соціальної інтеграції ромського населення в українське суспільство, забезпечити належні умови для формування і реалізації його трудового та творчого потенціалу, створити сприятливі умови для активізації у ромському середовищі конструктивних, прогресивно нацелених сил, які здатні впливати на вирішення проблем своєї спільноти.</p>	<p>Покращення умов та якості життя ромського етносу в Україні, кількість ромів, які отримали середню професійно-технічну та вищу освіту, кількість праціваних ромів, доступність медичних послуг для ромів в місцях їх компактного проживання тощо</p>	<p>Верховна Рада України, Кабінет Міністрів України</p>

1	2	3	4	5
1.2	Внесення змін до Закону України “Про національні меншини в Україні” та “Про Концепцію державної етнологічної політики в Україні”	Забезпечити належні правові умови для вільного соціально-економічного розвитку ромського етносу в Україні	Інтегрованість представників ромського етносу в українське суспільство	Верховна Рада України, Кабінет Міністрів України, Держкомнацрелігій
1.3	Внесення змін до законодавства України, зокрема Кримінального та Цивільного кодексів щодо посилення адміністративної і кримінальної відповідальності за дії, що носять характер ксенофобії та спричинюють виникнення міжрегіональних і міжетнічних конфліктних ситуацій	Протидіяти проявам ксенофобії по відношенню до представників ромського етносу, сприяти поглибленню між-етнічного діалогу і міжнаціонального взаємопорозуміння	Зменшення проявів стигматизації і дискримінації представників ромського етносу в українському суспільстві	Верховна Рада України, Кабінет Міністрів України
1.4	Затвердження на державному рівні проєкту Закону України до “Десятиліття ромської інтеграції у 2005–2015 роках”	Прийняти на себе з боку держави політичне зобов'язання щодо покращення соціально-економічного статусу та посилення соціальної інтеграції ромів	Посилення уваги з боку влади до проблем рома, збільшення бюджетних асигнувань на їх вирішення	Верховна Рада України, Кабінет Міністрів України, Держкомнацрелігій
2	Освіта ромів та доступ до неї на всіх рівнях, включаючи освіту дорослих, вивчення рідної мови.			

2.1	<p>Вжиття заходів для подолання неписьменності серед дорослих ромів (проведення інформаційних і агітаційно-пропагандистських кампаній з підвищення грамотності та мотивації дорослих ромів щодо отримання освіти, відкриття при школах вечірніх курсів для неписьменних ромів, систематичні заходи, спрямовані на заохочення ромів в межах спільноти підтримувати ці заходи, створення умов для активної участі ромів у громадському житті і процесі прийняття рішень на всіх рівнях тощо)</p>	<p>Активізувати ромів у вирішенні ними власних проблем через підвищення рівня їх грамотності</p>	<p>Кількість дорослих рома, що подолали неписьменність</p>	<p>Кабінет Міністрів України, МОН, АПН, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій, Держкомтелерадіо, НУО, ЗМІ</p>
2.2	<p>Інформування ромських дітей і батьків про важливість дошкільної освіти з метою заохочення дітей до навчання в початковій та середній школі</p>	<p>Збільшити кількість ромських дітей, які отримали дошкільне виховання і підготовку до навчання у школі</p>	<p>Кількість ромських сімей діти з яких відвідують дитячі дошкільні заклади; Кількість ромських дітей, які відвідують дитячі дошкільні заклади</p>	<p>Кабінет Міністрів України, МОН, АПН, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадм., органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій, Держкомтелерадіо, НУО, ЗМІ</p>

1	2	3	4	5
2.3	Інформування ромських дітей і батьків про важливість вивчення української мови, розвиток розумових і фізичних здібностей та трудових навичок у дітей, значення соціального виховання тощо	Стимулювати в ромському середовищі вивчення української мови, розуміння необхідності загального розвитку дітей та важливості соціального виховання	Динаміка зростання кількості ромів, які володіють українською мовою та залучають своїх дітей до отримання соціального виховання	Кабінет Міністрів України, МОН, АПН, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій, Держкомтелерадіо, НУО, ЗМІ
2.4	Збільшення кількості ромських дітей віком від 3 до 6 років, які відвідують дошкільні заклади	Сприяти максимальному охопленню ромських дітей дошкільного віку дошкільним вихованням	Кількість дітей дошкільного віку, які регулярно відвідують дитячі дошкільні заклади; Кількість дитячих дошкільних закладів в місцях компактного проживання рома, в яких виховуються ромські діти	Кабінет Міністрів України, МОН, АПН, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій
2.5	Залучення ромських дітей до програм дошкільного виховання з метою забезпечення їх розумово-фізичного, соціокультурного і фізичного розвитку та підготовки дітей до школи і життя в спільноті у початковій школі	Поширити вплив загальних програм дитячого розвитку і виховання на дітей з ромських сімей	Кількість ромських дітей, які пройшли повний цикл програм дошкільного виховання в дитячих дошкільних закладах	Кабінет Міністрів України, МОН, АПН, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій

2.6	Стимулювання і підтримка створення підготовчих класів для ромських дітей, які не володіють українською мовою	Допомогти ромським дітям у підготовці до отримання початкової і загальної середньої освіти на основі забезпечення рівних можливостей із	Кількість підготовчих класів та учнів в них, де ромські діти оволодівають українською мовою та отримують підготовку до навчання в школі	Кабінет Міністрів України, МОН, АПН, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій
2.7	Досягнення повної інтеграції ромських дітей в загальноосвітнє середовище	Подолати негативну традицію невідвідування, або нерегулярного відвідування школи дітьми з ромських родин	Кількість ромських дітей охоплених навчанням у загальноосвітніх школах; Кількість ромської молоді, яка закінчила повний курс загальноосвітньої школи	Кабінет Міністрів України, МОН, АПН, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій, НУО
2.8	Унеможливлення сегрегації ромських дітей в окремі класи в загальноосвітніх школах, пропагування мультинаціонального та мультикультурного середовища в закладах дошкільного виховання та загальної середньої освіти, сприяння інтеграції ромських дітей у багатонаціональні колективи в закладах	Сприяти створенню мультинаціонального та мультикультурного середовища в загальноосвітніх школах в місцях компактного проживання рома	Кількість мультинаціональних класів і кількість учнів ромської національності в них в місцях компактного проживання рома	Кабінет Міністрів України, МОН, АПН, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій, НУО

1	2	3	4	5
2.9	дошкільного виховання та загальної середньої освіти Здійснення щорічного обліку дітей шкільного віку ромської національності з метою максимального залучення дітей до навчання в загальноосвітніх навчальних закладах за місцем проживання	Максимально охопити ромських дітей шкільного віку навчанням в загальноосвітніх школах за місцем проживання	Кількість ромських дітей шкільного віку щорічно поставлених на облік в органах освіти	Кабінет Міністрів України, МОН, АПН, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрепліг, НУО
2.10	Забезпечення ромських дітей, які відвідують школу, безплатними підручниками і необхідним шкільним приладдям	Подолати причини незадовільного відвідування ромськими дітьми школи з мотивів поганого їх забезпечення	Кількість ромських школярів, які безоплатно забезпечуються підручниками та шкільним приладдям	Кабінет Міністрів України, МОН, АПН, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрепліг, НУО
2.11	Матеріальне стимулювання відвідування ромськими дітьми школи – надання шкільного оягу, взуття, безплатного харчування в шкільних їдальнях	Подолати причини незадовільного відвідування ромськими дітьми школи з мотивів бідності	Кількість ромських школярів, які безоплатно забезпечуються вбранням та отримують безоплатне харчування в шкільних їдальнях	Кабінет Міністрів України, МОН, АПН, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації,

2.12	Пропагування в середовищі ромських батьків переваг загальної середньої освіти	Збільшити кількість дітей шкільного віку, які відвідують школу	Кількість батьків та ромських сімей, із якими проведено відповідну роз'яснювальну роботу	органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій, НУО МОН, АПН, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій, НУО
2.13	Виключення будь-яких грошових зборів з ромських дітей та їхніх батьків в школах	Створити сприятливі умови для залучення ромських дітей до школи	Кількість ромських дітей, які відвідують школу	Кабінет Міністрів України, МОН, АПН, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій, НУО
2.14	Вжиття заходів для розширення доступу ромів до здобуття середньо-професійної та вищої освіти, допомога абітурієнтам з числа ромів у підготовці до вступних іспитів та пільговий прийом до вищих навчальних закладів	Створити сприятливі умови для одержання ромською молоддю професійної та вищої освіти; сприяти формуванню прощарку кваліфікованих робітників та інтелігенції в ромському середовищі	Кількість представників ромської молоді, які навчаються у професійно-технічних та вищих навчальних закладах	Кабінет Міністрів України, МОН, АПН, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування,

1	2	3	4	5
2.15	<p>всіх форм власності, надання квоти для вступу до вищих і середніх спеціальних навчальних закладів для пред-ставників ромської молоді.</p> <p>Забезпечення студентськими гуртожитками на пільгових умовах</p>	<p>Створити сприятливі умови для здобуття ромською молоддю професійної і вищої освіти</p>	<p>Кількість студентів з числа ромів, яким надано проживання в гуртожитках на пільгових умовах</p>	<p>Держкомнацрелігій, НУО, заклади освіти всіх форм власності</p> <p>Кабінет Міністрів України, МОН, АПН, РМ АРК, області, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій, НУО, заклади освіти всіх форм власності</p> <p>Кабінет Міністрів України, МОН, АПН, РМ АРК, області, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій, НУО, заклади освіти всіх форм власності</p>
2.16	<p>Надання стипендій малозабезпеченим ромським студентами</p>	<p>Створити сприятливі умови для здобуття ромською молоддю з числа малозабезпечених сімей професійної і вищої освіти</p>	<p>Кількість студентів з числа ромів, яким надано стипендію</p>	

2.17	Проходження студентами ромської національності педагогічної та медичної практики в ромському середовищі	Сприяти формуванню в ромському середовищі власних медичних і педагогічних кадрів, які знають особливості життєдіяльності, традиції і культуру ромського етносу	Кількість студентів з числа ромів, які пройшли практику в ромському середовищі	Кабінет Міністрів України, МОН, АПН, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій, НУО, заклади освіти всіх форм власності
2.18	Створення сприятливих умов для успішного завершення навчання студентів з числа ромів та сприяння випускникам у працевлаштуванні	Забезпечити максимально високий рівень отримання закінченої вищої освіти студентами-рома та сприяти їх працевлаштуванню	Кількість студентів-рома, які отримали повну вищу освіту; відсоток студентів-рома, які отримали повну вищу освіту від загальної кількості, що у відповідний рік вступили до вищого навчального закладу	Кабінет Міністрів України, МОН, АПН, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій, НУО, заклади освіти всіх форм власності
2.19	Підготовка у вищих педагогічних навчальних закладах викладачів ромської мови	Запровадити навчальні курси із підготовки викладачів ромської мови у вищих навчальних закладах; сприяти розвитку ромської мови та викладанню її кваліфікованими фахівцями із вищою освітою	Кількість студентів, які навчаються професій викладача ромської мови	Кабінет Міністрів України, МОН, АПН, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого

1	2	3	4	5
2.20	Проведення тренінгів і курсів для вчителів з методики викладання ромської культури, мови, історії	Підвищити кваліфікацію вчителів загальноосвітніх шкіл з питань ромської мови, історії, культури в місцях компактного проживання ромів	Кількість вчителів, які пройшли курси підвищення кваліфікації з питань ромської мови, історії, культури	самоврядування, Держкомнацреплігій, заклади освіти всіх форм власності Кабінет Міністрів України, МОН, АПН, РМ АРК, області, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацреплігій, заклади освіти всіх форм власності
2.21	Включення інформації щодо рома (історія, культура, потреби тощо) до шкільних курсів, програм та підручників	Сприяти формуванню мультикультурного середовища в закладах освіти та обізнаності представників інших національностей про життєдіяльність, культуру, історію, традиції ромського народу, в першу чергу – в місцях компактного проживання рома	Інформація щодо рома, включена до шкільних курсів, програм та підручників	Кабінет Міністрів України, МОН, АПН, РМ АРК, області, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацреплігій
2.22	Розвиток мережі дошкільних закладів в місцях компактного проживання ромів	Забезпечити зручний і безперешкодний доступ дітей ромського походження до закладів дошкільного	Кількість дитячих дошкільних установ в місцях компактного проживання рома;	Кабінет Міністрів України, МОН, РМ АРК, області, Київська та Севастопольська

2.23	Застосування адміністративних заходів до батьків, які не сприяють отриманню своїми дітьми початкової та середньої освіти	виховання в місцях компактного проживання рома	Кількість вихованців з числа ромів в них	міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій
2.24	Забезпечення ромських шкіл недільного типу приміщеннями, підручниками та наочністю	Сприяють повній і безперешкодній інтеграції ромських дітей в загальноосвітнє середовище	Кількість ромських дітей, які стали регулярно відвідувати школи після застосування адміністративних заходів до їх батьків, які не сприяли отриманню своїми дітьми освіти	Кабінет Міністрів України, МОН, МВС, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій
2.25	Внесення змін до Закону України “Про Європейську хартно регіональних мов включення ромської мови до переліку мов, що потребують державної підтримки	Сприяють різним формам освіти представників ромського етносу	Ромська мова включена до переліку мов, що потребують державної підтримки	РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій, НУО
2.25	Внесення змін до Закону України “Про Європейську хартно регіональних мов включення ромської мови до переліку мов, що потребують державної підтримки	Створити сприятливі умови для розвитку мови рома	Ромська мова включена до переліку мов, що потребують державної підтримки	Верховна Рада України, Кабінет Міністрів України

1	2	3	4	5
2.26	<p>Забезпечення розробки та видання навчально-методичних матеріалів для педагогічних вищих навчальних закладів і закладів післядипломної освіти, де буде здійснюватися підготовка, перепідготовка і підвищення кваліфікації вчителів і вихователів для роботи в учбових закладах, в яких виховуються діти ромів</p> <p>Забезпечення розробки та видання навчально-методичних комплексів з ромської мови, історії, культури</p>	<p>Сприяли навчально-методичному забезпеченню освіти та післядипломної освіти педагогічних працівників для роботи в учбових закладах, в яких навчаються діти ромів</p>	<p>Кількість навчально-методичної літератури, виданої для цієї мети, обсяги видатків з державного та місцевих бюджетів на видання такої літератури</p>	<p>МОН, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держ-адміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрепліг</p>
2.27	<p>Залучення до розробки підручників, посібників, навчально-методичних матеріалів вчених і педагогів як теоретиків так і практиків НАН України і АПН України.</p>	<p>Відповідність фаховим вимогам, кількість навчально-методичної літератури, виданої для цієї мети, обсяги видатків з державного та місцевих бюджетів на видання такої літератури</p>	<p>Відповідність фаховим вимогам, кількість навчально-методичної літератури, виданої для цієї мети, обсяги видатків з державного та місцевих бюджетів на видання такої літератури</p>	<p>НАН України, МОН, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держ-адміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрепліг</p>
2.28	<p>Забезпечення вивчення етнодіалектної структури, кодифікації і унормування ромської мови в Україні</p>	<p>Залучення до кодифікації і унормування ромської мови в Україні вітчизняних і зарубіжних фахівців (філологів-сходознавців) Фінансова підтримка науково-</p>	<p>Кількість словників, розмовників, наукової та довідкової літератури</p>	<p>НАН України, МОН, АПН України Держкомнацрепліг</p>

3	<p>Визначення справжньої кількості ромського населення в Україні та відповідне корегування державних програм соціально-економічного розвитку та соціального забезпечення</p>	<p>дослідницьких проєктів по вивченню мовної ситуації серед ромів України, питань двомовності і багатомовності, з аналізу функціонального аспекту ромської мови.</p>		
3.1	<p>Проведення перепису (спеціального обстеження) ромського населення за методикою, яка б дозволила охопити і визначити реальну кількість ромів в Україні</p>	<p>Охопити ромське населення державними, регіональними і місцевими програмами соціально-економічного розвитку, соціальним та медичним забезпеченням</p>	<p>Встановлена кількість представників народу в Україні у порівнянні із даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року</p>	<p>Кабінет Міністрів України, Держкомстат, Держкомнацрепліг, РМ АРК, області, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування</p>
3.2	<p>Проведення систематичного моніторингу якості життя ромського населення</p>	<p>Систематично відслідковувати зміни, які відбуваються в житті ромського населення</p>	<p>Кількісні і якісні зміни, які відбуваються в сфері життєдіяльності ромського населення</p>	<p>Кабінет Міністрів України, Держкомстат, Держкомнацрепліг, РМ АРК, області, Київська та Севастопольська міські держ-</p>

1	2	3	4	5
3.3	<p>Передбачити перехід від застосування в офіційних документах змну терміну “цигани” на самоназву національності – “рома”</p>	<p>Сприяти національному відродженню та підвищенню національної самосвідомості і самоідентифікації рома</p>	<p>Заміна терміну “цигани” на термін “рома” в офіційному та побутовому вживанні</p>	<p>адміністрації, органи місцевого самоврядування, НУО, ЗМП Кабінет Міністрів України, Держкомстат, Держкомнацреплігій, НУО, ЗМП</p>
3.4	<p>Щорічне збільшення в Державному бюджеті України видатків на заходи щодо відтворення культури ромської національної меншини, а також обсягу фінансування програм і заходів, спрямованих на інтеграцію ромів в українське суспільство</p>	<p>Сприяти інтеграції рома в Українське суспільство та відродженню ромської культури</p>	<p>Обсяги видатків з державного та місцевих бюджетів, що виділяються на заходи, спрямовані на вирішення завдань національно-культурного та соціально-економічного розвитку рома</p>	<p>Верховна Рада України, Кабінет Міністрів України, МФУ, Держкомнацреплігій, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування</p>
4	<p>Землевідведення, забезпечення житлом, впорядкування місць компактного проживання</p>	<p>Сприяти забезпеченню ромів житлом</p>	<p>Кількість ромів або ромських сімей, які вирішили житлову проблему</p>	<p>Кабінет Міністрів України, МФУ, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації,</p>
4.1	<p>Забезпечення справедливого доступу всіх ромів до всіх видів житла</p>			

4.2	Планування і розвиток інфраструктури міськ компактного проживання ромського населення	Сприяти розвитку міськ компактного проживання ромського населення	Кількість міськ компактного проживання ромського населення, які включені до планів розвитку інфраструктури	органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій Кабінет Міністрів України, Мінрегіонбуд, РМ АРК, області, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій РМ АРК, області, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій Мінарпополітики, РМ АРК, області, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій
4.3	Забезпечення ромських сімей, які не мають придатного житла земельними ділянками під індивідуальне будівництво	Створити представникам рома сприятливі умови для здійснення індивідуальної забудови	Кількість земельних ділянок, наданих рома для здійснення індивідуального будівництва	
4.4	Розробка та впровадження конкретних заходів щодо забезпечення громадян України ромської національності, які проживають в сільській місцевості, землями сільськогосподарського призначення	Забезпечити громадян ромської національності, які проживають в сільській місцевості, землями сільськогосподарського призначення	Площа земель сільськогосподарського призначення та кількість ромів (сімей) яким вони були передані	
4.5	Розробка і реалізація регіональних і місцевих	Сприяти покращенню житлово-побутових умов рома	Кількість регіональних і місцевих програм,	органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій Мінекономіки, Мінрегіонбуд, РМ АРК,

1	2	3	4	5
4.6	<p>програм заходів щодо облаштування поселень рома і покращення їх житлово-побутових умов</p> <p>Створення умов для комплексного вирішення питань благоустрою територій та житла ромських сімей, ремонту аварійних будинків, доріг та інших, облаштування громадських колодязів, проведення водопроводу, природного газу, каналізації, опалення, електропостачання тощо у місцях компактного проживання ромів</p>	<p>Провести комплексний благоустрій території та облаштування територій компактного проживання рома</p>	<p>розроблених і реалізованих в місцях компактного проживання рома</p> <p>Кількість населених пунктів, в яких проведений комплексний благоустрій, кількість облаштованих будинків, довжина мереж водопостачання, газопроведення, каналізації, електропостачання тощо</p>	<p>обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій</p> <p>Кабінет Міністрів України, Мірегіонбуд, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій</p>
4.7	<p>Включення ромських родин до програм забезпечення соціальним житлом</p>	<p>Сприяти ромським родинам в отримання соціального житла</p>	<p>Кількість ромських родин, які отримали соціальне житло</p>	<p>Кабінет Міністрів України, Мірегіонбуд, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій</p>
4.8	<p>Здійснення постійного моніторингу стану</p>	<p>Сприяти максимально ефективному впровадженню</p>	<p>Кількість регіонів, в яких здійснюється постійний</p>	<p>Кабінет Міністрів України, Мірегіонбуд, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій</p>

4.9	<p>матеріально-побутових умов проживання ромських родин</p> <p>Виділення коштів для капітального будівництва житла осіб ромської народності, які не забезпечені приватним житлом, а також надання їм пільгових кредитів та кредитів на індивідуальне житлове будівництво</p>	<p>програми поліпшення житлово-побутових умов ромських родин</p> <p>Сприяти фінансовому забезпеченню капітального та індивідуального будівництва житла для осіб ромської народності</p>	<p>моніторинг матеріально-побутових умов проживання ромських родин</p> <p>Обсяги коштів, виділених на реалізацію капітального будівництва житла для осіб ромської національності та суми пільгових кредитів та кількість їх отримувачів з числа ромів на індивідуальне житлове будівництво</p>	<p>польська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій України, Мінрегіонбуд, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій</p>
4.10	<p>Підтримка і допомога тим ромським сім'ям, які мають намір завести власне господарство, у тому числі присадибні будівлі для утримання худоби і домашньої птиці, а також багаторічні культурні насадження</p>	<p>Сприяти ромським сім'ям у розвиткові присадибного господарства</p>	<p>Кількість присадибних ділянок та присадибних будівель, які ромські сім'ї отримали за сприяння органів влади та місцевого самоврядування</p>	<p>РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій</p>
5	<p>Боротьба із бідністю, соціальний захист ромів</p>	<p>Сприяння у отриманні всіма ромами, які потребують, матеріальної допомоги</p>	<p>Кількість обстежень ромських родин та рома, які внаслідок обстеження отримали матеріальну допомогу</p>	<p>Мінпраці, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого</p>
5.1	<p>Обстеження ромських родин на предмет виявлення тих, хто потребує додаткової матеріальної допомоги (якщо вона виплачується), а також тих,</p>			

1	2	3	4	5
5.2	<p>хто не врахований як приналежний до категорії громадян, на отримання матеріальної допомоги</p> <p>Обстеження матеріально-побутових умов та облік багатодітних ромицьких сімей, які мають право на державну соціальну допомогу та призначення її у встановленому законом порядку</p>	<p>Сприяння багатодітним ромицьким сім'ям у отриманні державної соціальної допомоги</p>	<p>Кількість обстежень та ромицьких сімей, які внаслідок обстеження отримали державну соціальну допомогу</p>	<p>самоврядування, Держкомнацрелігій</p> <p>Мінпраці, Мінсім'я-молодьспорт, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій</p> <p>Мінпраці, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій</p> <p>Мінпраці, Мінюст, МВС, Мінсім'ямолодьспорт, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій</p>
5.3	<p>Забезпечення своєчасної виплати всіх видів матеріальної допомоги для Рома</p>	<p>Сприяти безперешкодному і своєчасному отриманню рома всіх видів матеріальної допомоги</p>	<p>Кількість рома, які отримують всі види матеріальної допомоги, кількість випадків несвоєчасної виплати матеріальної допомоги</p>	
5.4	<p>Вжиття заходів щодо вдосконалення системи соціального патронату, а також правового захисту дітей та молоді ромицької національності</p>	<p>Сприяти покращенню системи соціальної допомоги представникам ромицької національності різних вікових груп</p>		

5.5	Проведення комплексу заходів, спрямованих на поліпшення здоров'я, фізичного та інтелектуального розвитку учнів – представників ромської національності загальноосвітніх навчальних закладів, які проживають в сільській місцевості	Сприяти всебічному розвитку дітей та молоді ромської національності, які проживають в сільській місцевості	Кількість дітей та молоді ромської національності, які проживають у сільській місцевості, охоплених заходами, спрямованими на поліпшення їх здоров'я, фізичний та інтелектуальний розвиток	Мінпраці, МОН, МОЗ, Мінсім'ямолодьспорт, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій
5.6	Протидія дитячій бездоглядності, безпритульності, бродяжництву та жебрацтву в місцях компактного проживання ромського населення	Сприяти подоланню проявів бродяжництва, безпритульності, жебрацтва в ромському середовищі	Кількість випадків бездоглядності, безпритульності та жебрацтва, на яку зменшилися в місцях компактного проживання рома	Мінпраці, МОН, Мінсім'ямолодьспорт, МВС, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій
5.7	Сприяння підвищенню соціально-позитивної активності ромської молоді	Сприяти залученню ромської молоді до соціально-позитивної діяльності	Кількість представників ромської молоді, залученої до різних видів соціально-позитивної діяльності	Мінпраці, МОН, Мінсім'ямолодьспорт, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій

1	2	3	4	5
5.8	Підтримка діяльності ромських громадських об'єднань України з вирішення соціальних питань у місцях компактного проживання ромів	Підвищити роль ромських неурядових організацій у вирішенні соціальних питань в місцях компактного проживання ромів	Кількість ромських громадських об'єднань, які беруть активну участь у вирішенні соціальних питань в місцях компактного проживання ромів	Держкомнацрелігій, Мінпраці, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, НУО
6	Працевлаштування та сприяння економічній інтеграції			
6.1	Сприяння працевлаштуванню та перекваліфікації безробітних ромів	Сприяти забезпеченню ромів роботою	Кількість працевлаштованих ромів, або ромів, які пройшли перекваліфікацію	Мінпраці, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування,
6.2	Забезпечення на державних підприємствах квоти вакансій для представників ромського населення (у місцях компактного проживання ромів)	Сприяти працевлаштуванню ромів у місцях компактного проживання та подоланню дискримінації ромів при прийнятті на роботу	Кількість ромів, які отримали роботу на державних підприємствах за квотами	Держкомнацрелігій Мінпраці, Мінекономіки, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування,
6.3	Створення консультативних пунктів для надання соціальної та професійної допомоги ромській молоді,	Сприяти професійній та соціальній адаптації ромської молоді, яка проживає у сільській місцевості	Кількість консультативних пунктів для надання соціальної та професійної допомоги	Держкомнацрелігій Мінпраці, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи

6.4	<p>яка проживає у сільській місцевості</p> <p>Надання можливості ромам безкоштовно навчатися на курсах профпідготовки і отримати професію, навички в роботі із спеціальності, що має попит на ринку праці</p>	<p>Створити умови для набуття ромами професій, які мають попит на ринку праці</p>	<p>ромській молоді, відкритих в сільській місцевості</p> <p>Кількість курсів профпідготовки та ромів, що на них навчаються</p>	<p>місцевого самоврядування, Держкомнадрелігій, НУО</p> <p>Мінпраці, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністраторгани місцевого самоврядування, Держкомнадрелігій</p>
6.5	<p>Надання організаційно-інформаційних послуг, що сприятимуть працевлаштуванню ромського населення (ярмарки вакансій, забезпечення доступу до інформації, баз даних про вакансії тощо)</p>	<p>Забезпечити вільний доступ ромів до інформації про вакансії</p>	<p>Обсяг інформаційних послуг та заходів в них, спрямованих на працевлаштування ромського населення</p>	<p>Мінпраці, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнадрелігій, НУО</p>
6.6	<p>Постійний моніторинг стану зайнятості працездатного ромського населення в містах їхнього компактного проживання</p>	<p>Налагодити контроль за станом зайнятості працездатного ромського населення в містах компактного проживання</p>	<p>Кількість ромів працездатного віку, забезпечена постійною роботою</p>	<p>Мінпраці, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнадрелігій</p>
6.7	<p>Надання всебічної підтримки і сприяння розвитку малого бізнесу представникам ромського населення</p>	<p>Стимулювати розвиток економічної ініціативи серед представників ромського населення</p>	<p>Кількість представників ромського населення, які відкрили власний бізнес</p>	<p>Мінпраці, Мінекономіки, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністраторгани місцевого самоврядування, Держкомнадрелігій</p>

1	2	3	4	5
6.8	<p>Організаційне і матеріальне сприяння розвитку традиційних ромських ремесел з виготовлення продукції, яка має перспективу знайти попит на споживчому ринку, вивчення їх в загальноосвітніх навчальних закладах, де навчаються ромські діти</p>	<p>Сприяти розвитку економічної самостійності ромського населення</p>	<p>Кількість ромів, зайнятих у традиційних ремеслах, кількість ромських дітей, які вивчають традиційні ромські ремесла</p>	<p>Держкомнацрелігій Мінпраці, Мінекономіки, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій, НУО</p>
6.9	<p>Створення фонду для надання ромам мікрофінансових кредитів для започаткування або розширення власної справи</p>	<p>Сприяти у розвитку підприємницької ініціативи та започаткування власного бізнесу серед представникам ромського населення</p>	<p>Кількість підприємців з числа ромів, які отримали кредити на започаткування або розвиток власної справи</p>	<p>Мінпраці, Мінекономіки, Мінфін, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій</p>
6.10	<p>Створення бізнес-курсів для ромів, які прагнуть започаткувати власну справу; безкоштовно надавати інформаційну, правову, організаційну допомогу ромським підприємцям-початківцям</p>	<p>Сприяти ромам у організації та налагодженні власного бізнесу</p>	<p>Кількість бізнес-курсів та слухачів в них, створених в місцях компактного проживання ромів</p>	<p>Держкомнацрелігій Мінпраці, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій, НУО</p>

6.11	<p>Державна підтримка НУО, що сприяють ромам при пошуку роботи та здійснюють підготовку ромів в питаннях профорієнтації</p>	<p>Сприяти працевлаштуванню та профорієнтації ромів</p>	<p>Кількість НУО, які сприяють ромам у пошуку роботи, або здійснюють підготовку ромів в питаннях профорієнтації</p>	<p>Мінпраці, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій, НУО</p>
6.12	<p>Державна підтримка роботодавців, які беруть на роботу осіб з числа ромів</p>	<p>Підтримати створення нових робочих місць для представників ромської національності</p>	<p>Кількість підприємств на яких працюють представники ромської національності та кількість таких працівників</p>	<p>Мінпраці, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій</p>
6.13	<p>Сприяння працевлаштуванню ромів шляхом створення програм з громадських робіт (рома для рома, рома для місцевої спільноти)</p>	<p>Сприяти працевлаштуванню некваліфікованих ромів та розвитку за рахунок цього програм громадських робіт на користь місцевої спільноти</p>	<p>Кількість ромів, які задіяні на громадських роботах в місцях компактного проживання</p>	<p>Мінпраці, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій, НУО</p>
7	<p>Охорона здоров'я, захист материнства і дитинства, профілактика соціально небезпечних хвороб</p>			
7.1	<p>Забезпечення безперешкодного доступу ромів до медичного обслуговування та поліпшення структури установ надання</p>	<p>Сприяти доступу ромів до кваліфікованої медичної допомоги</p>	<p>Кількість медичних працівників та медичних установ в місцях компактного проживання</p>	<p>МОЗ, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації,</p>

1	2	3	4	5
	<p>медичної допомоги в місцях компактного проживання ромів</p>		<p>ромів, які надають медичні послуги ромам та кількість ромів, які звертаються по медичну допомогу</p>	<p>органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій</p>
7.2	<p>Проведення просвітньо-виховної роботи, спрямованої на пропагування серед ромів здорового способу життя, а також просвітництва в галузі планування сім'ї</p>	<p>Сприяти пропаганді здорового способу життя в ромському середовищі та просвітницької роботи з питань планування сім'ї</p>	<p>Кількість ромських поселень та населення в них, охоплених просвітньо-виховною роботою</p>	<p>МОЗ, Мінсім'ямолодьспорт, РМ АРК, області, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій</p>
7.3	<p>Проведення в місцях компактного поселення ромів обстеження на предмет об'єктивної оцінки поширеності туберкульозу</p>	<p>Сприяти протидії поширенню захворювання на туберкульоз в місцях компактного проживання ромів</p>	<p>Кількість населених пунктів та населення в них, охоплених протитуберкульозною діяльністю, кількість ромів, хворих на туберкульоз, які отримують лікування</p>	<p>МОЗ, РМ АРК, області, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій, НУО</p>
7.4	<p>Створення центрів медичного патронажу для ромського населення</p>	<p>Сприяти доступності медичних послуг для ромського населення в місцях компактного проживання</p>	<p>Кількість центрів медичного патронажу та охопленого ними ромського населення в місцях компактного проживання ромів</p>	<p>МОЗ, РМ АРК, області, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій, НУО</p>

7.5	<p>Сприяння розвитку мережі ромських медичних посередників</p>	<p>Сприяти налагодженню результативної співпраці між ромськими громадами, які відчувають проблеми у доступі до медичних послуг, та органами і установами охорони здоров'я задля безперешкодного надання таких послуг</p>	<p>Кількість ромських медичних посередників в місяцях компактного проживання ромів</p>	<p>МОЗ, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій, НУО</p>
7.6	<p>Захист репродуктивного здоров'я ромів і заходи для захисту материнства, особливо щодо вагітних і жінок з немовлятами, покращення надання передродових послуг та рододопоміччя ромським жінкам</p>	<p>Сприяти захисту материнства і дитинства в ромському середовищі, здоров'я та життя ромських жінок і дітей</p>	<p>Кількість жінок і дітей ромської національності, охоплені програмами захисту материнства і дитинства в місцях компактного проживання ромів</p>	<p>МОЗ, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій, НУО</p>
7.7	<p>Покращення здоров'я ромських немовлят і дітей і наближення рівня вакцинації ромських дітей до рівня вакцинації решти населення, зменшення найбільш частих причин їх захворюваності і смертності</p>	<p>Сприяти покращенню профілактичної медичної та лікарської допомоги, яка надається дітям ромської національності, подолання причин їх захворюваності і смертності</p>	<p>Кількість ромських дітей, яким здійснені планові щеплення, кількість ромських дітей, які знаходяться на обліку у медичних закладах у місцях компактного проживання ромів, зменшення випадків смертності серед дітей ромської національності</p>	<p>МОЗ, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій, НУО</p>
7.8	<p>Покращення гігієнічних і санітарних умов в помешканнях і ромських</p>	<p>Створити санітарно-гігієнічний контроль в місцях компактного проживання ромів</p>	<p>Кількість ромських поселень та кількість населення в них, в яких</p>	<p>МОЗ, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська</p>

1	2	3	4	5
8	<p>поселеннях; контроль для попередження інфекційних захворювань, доступ до чистої питної води тощо</p> <p>Громадський порядок, протидія правопорушенням, захист прав, подолання проявів дискримінації</p>		встановлений санітарно-гігієнічний контроль для попередження інфекційних захворювань	міські держадміністр, органи місцевого самоврядування, Держкомнацрелігій, НУО
8.1	Вжиття заходів для запобігання будь-яким проявам нетерпимості і упередженого ставлення до осіб ромської національності з боку правоохоронних органів та посадових осіб органів державної влади і місцевого самоврядування	Протидіяти проявам дискримінації та стигматизації ромів в українському суспільстві	Кількість проявів дискримінації та стигматизації ромів в суспільстві	МВС, Держкомнацрелігій, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністр, органи місцевого самоврядування, НУО
8.2	Запобігання порушень прав людини у відношенні до ромів та правопорушень з боку ромів	Забезпечити дотримання прав людини по відношенню до ромів	Кількість фактів порушення прав ромського народу в Україні	МВС, уповноваж. ВР України з прав людини, Держкомнац-релігій, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністр, органи місцевого самоврядування, НУО
8.3	Правове врегулювання питань безперешкодної реєстрації осіб ромської національності в управліннях громадянства,	Забезпечити безперешкодну реєстрацію осіб ромської національності у органах реєстрації громадянства	Кількість ромів, які отримали документи, які ідентифікують особу	МВС, Держкомнацрелігій, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські

8.4	<p>імміграції та ресстрації фізичних осіб</p> <p>Нагляд та регулювання на факти порушення законодавства у сфері міжнаціональних відносин, зокрема, упередженого дискримінаційного ставлення до представників ромського населення України</p>	<p>та отримання ними документів, які ідентифікують особу</p> <p>Сприяти формуванню толерантних міжнаціональних відносин в Україні</p>	<p>Кількість викритих фактів порушення законодавства у сфері міжнаціональних відносин та упередженого ставлення до представників ромського населення</p>	<p>держадміністрації, органи місцевого самоврядування</p> <p>МВС, Держкомнац-релігій, РМ АРК, області, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, НУО</p>
9	<p>Збереження та розвиток культурної спадщини, поширення мережі та підвищення соціального статусу національно-культурних об'єднань</p>	<p>Сприяти розвитку осередків ромської культури в містах компактного проживання ромів</p>	<p>Кількість осередків культури ромського народу в містах компактного проживання ромів</p>	<p>Мінкульт, Держкомнац-релігій, РМ АРК, області, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, НУО</p>
9.1	<p>Державна допомога у створенні та фінансова підтримка ромських культурних центрів, театрів, недільних шкіл, які мають стати осередками розвитку культури ромів</p>	<p>Підтримувати наукові дослідження історії формування, сучасних проблем та перспектив розвитку ромів України, планування наукових ромовознавчих досліджень, пошук оптимальних шляхів збере-</p>	<p>Кількість фахівців ромознавців, кількість наукових праць</p>	<p>МОН, НАН України, ДержКомітет архівів України Мінкульт, Держкомнац-релігій, РМ АРК, області, Київська та Севастопольська міські</p>
9.2	<p>Державна допомога та фінансова підтримка в проведенні науково-практичних конференцій з ромознавства</p>	<p>Підтримувати наукові дослідження історії формування, сучасних проблем та перспектив розвитку ромів України, планування наукових ромовознавчих досліджень, пошук оптимальних шляхів збере-</p>	<p>Кількість фахівців ромознавців, кількість наукових праць</p>	<p>МОН, НАН України, ДержКомітет архівів України Мінкульт, Держкомнац-релігій, РМ АРК, області, Київська та Севастопольська міські</p>

1	2	3	4	5
<p>9.3</p> <p>Державна допомога у створенні Інформаційного науково-дослідного центру ромів України у м. Києві</p>	<p>Ження етнокультурної ідентичності, ромської меншини та її гармонійної інтеграції в українське суспільство</p> <p>Сприяли розвитку наукових досліджень історії, мови та культури ромів України, налагодженню наукової співпраці з зарубіжними вченими-ромознавцями</p> <p>Вивчення досвіду вирішення проблем ромської меншини в суміжних країнах, встановлення партнерських контактів</p>	<p>Кількість науково-дослідних праць з ромознавства, інституційованія наукових досліджень</p>	<p>МОН, НАН України</p> <p>Держ. Комітет архівів України, Мінкульт, Держкомнацрелігій, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, НУО</p>	
<p>9.4</p> <p>Визначення в межах нової програми (2008-2012) питання геноциду ромів, як однієї з ключових етнооб'єднуючих тем. ромів в Україні (міжнародна співпраця, проведення круглих столів, семінарів, конференцій). Включення результатів досліджень до загальних курсів історії, етнології України, підручників (шкільних і вузівських)</p>	<p>Сприяли розробці комплексу заходів, створенню координації. Збір інформації, в регіонах, підготовка до друку публікацій усних свідчень; - пошуки, підготовка збіроч архівних документів; - проведено історико-політологічних теорет. досліджень, починаючи з термінологічних питань етноциду ромів як вияву тоталітаризму, історії трагедії</p>	<p>Кількість науково-дослідних праць</p> <p>Оприлюднення в пресі та телебаченні результатів заходів щодо дослідження трагедії ромів в роки другої світової війни в Україні</p>	<p>МОН, НАН України</p> <p>Мінкульт, Держкомнацрелігій, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, НУО</p>	

9.5	<p>Включення до відомчої тематики науково-дослідної роботи в наукових установах України проблем вивчення історико-культурної спадщини та соціально-економічного розвитку ромської національної меншини України</p>	<p>Пропозиції цієї теми як мало-дослідженої, актуальної для написання курсових, магістерських дипломних і наукових дисертаційних досліджень.</p> <p>Сприяти розвитку ромознавчих студій в контексті загальних соціогуманітарних досліджень в Україні</p>	<p>Кількість фахових розробок і наукових праць</p>	<p>МОН, НАН України Мінкульт, Держкомнацрепій, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністр, органи місцевого самоврядування, НУО</p>
9.6	<p>Надання підтримки аматорським художнім колективам ромської культури у придбанні музичних інструментів, костюмів, сценічного вбрання</p>	<p>Сприяти розвитку ромських традиційних мистецтв</p>	<p>Кількість аматорських художніх колективів, які діють в місцях компактного проживання ромів, кількість коштів, спрямованих на придбання музичних інструментів, сценічного вбрання</p>	<p>Мінкульт, Держкомнацрепій, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністр, органи місцевого самоврядування, НУО</p>
9.7	<p>Сприяння щодо безоплатного чи на пільгових умовах користування приміщеннями, які перебувають у державній або комунальній власності, для проведення в них ромськими громадянськими об'єднаннями своїх культурно-просвітницьких і мистецьких заходів</p>	<p>Забезпечити ромським громадянським об'єднанням можливості користування приміщеннями</p>	<p>Кількість приміщень та їх загальна площа, які передані ромським громадянським об'єднанням для проведення в них культурно-просвітницьких та мистецьких заходів</p>	<p>Мінкульт, Держкомнацрепій, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністр, органи місцевого самоврядування, НУО</p>

1	2	3	4	5
9.8	Створення музею історії та культури ромів України	Сприяти відродженню та збереженню історії і культури ромського народу України	Створений музей історії і культури ромів України	Мінкульт, Держкомнацрелігій, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністр., органи місцевого самоврядув., НУО
9.9	Проведення Днів ромської культури, конкурсів, фестивалів	Сприяти популяризації ромської культури, традиційних ремесел, обрядів і традицій	Кількість заходів культурного характеру, проведених з метою популяризації ромської культури, традиційних ремесел тощо	Мінкульт, Держкомнацрелігій, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністр., органи місцевого самоврядув., НУО
9.10	Матеріальна (у тому числі через пільгове оподаткування) підтримка видання літератури ромською мовою, а також навчальних посібників, пов'язаних з вивченням ромської мови	Сприяння розвитку ромської мови та поширенню літератури ромською мовою	Кількість найменувань літератури, виданої ромською мовою та навчальних посібників, пов'язаних з вивченням ромської мови	Мінкульт, Держкомнацрелігій, МОН, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністр., органи місцевого самоврядув., НУО
9.11	Державна допомога у створенні та фінансова підтримка періодичних ромських видань (газети, журнали), започаткування на радіо та телебаченні (особливо – регіональних, місцевих, у місцях компактного	Сприяти створенню та функціонуванню ромських засобів масової інформації в місцях компактного проживання ромів та інформуванню про життя і діяльність ромської спільноти	Кількість ромських ЗМІ, кількість програм та обсяги мовлення для висвітлення подій з життя ромського населення	Мінюст, Держкомтеле-радіо, Держкомнацрелігій, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністр., органи місцевого самовряду

9.12	<p>проживання ромів) постійних передач, в яких висвітлювалися б події з життя ромського населення</p> <p>Видлення у програмах місцевих телекомпаній відповідного ефірного часу для телерадіопередач ромською мовою у місцях компактного проживання ромів</p>	<p>Сприяти розвитку інформаційного простору для ромського населення України</p>	<p>Обсяги мовлення на ромській мові в місцях компактного проживання ромів</p>	<p>вання, обласні телерадіокомпанії НУО</p> <p>Держкомтелерадіо, Держкомнацрепліг, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністр, органи місцевого самоврядування, обласні телерадіокомпанії, НУО</p>
9.13	<p>Залучення ромів, особливо молоді до занять фізичною культурою і спортом</p>	<p>Сприяти доступу ромської молоді до занять фізичною культурою і спортом, формуванню здорового способу життя в ромському середовищі та укріплення фізичного здоров'я ромів</p>	<p>Кількість представників ромської молоді, які відвідують спортивні секції</p>	<p>Мінсім'ямолодьспорт Держкомнацрепліг, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, НУО</p>
9.14	<p>Забезпечення контролю за дотриманням засобами масової інформації вимог чинного законодавства при висвітленні проблем ромського етносу</p>	<p>Сприяти правдивому висвітленню проблем ромського етносу та недопущенню порушень вимог чинного законодавства</p>	<p>Кількість публікацій в загальнонаціональних та регіональних ЗМІ, які висвітлюють проблеми ромського етносу у відповідності до вимог чинного законодавства</p>	<p>Держкомтелерадіо, Держкомнацрепліг, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністр, органи місцевого самоврядування, обласні телерадіокомпанії, НУО</p>

1	2	3	4	5
9.15	<p>Сприяння консолідації усіх ромських товариств, об'єднанню їхніх організаційних та матеріальних зусиль для забезпечення етнологічних та етнокультурних потреб ромського населення України</p>	<p>Забезпечити сприятливі умови для вирішення етнологічних та етнокультурних потреб ромського народу в Україні</p>	<p>Кількість ромських громадських організацій, які спрямовують та об'єднують зусилля, спрямовані на вирішення етнологічних та етнокультурних потреб ромського народу в Україні</p>	<p>Держкомнацрегіон, РМ АРК, обласні, Київська та Севастопольська міські держадміністрації, органи місцевого самоврядування, НУО</p>

ПРО НАШИХ АВТОРІВ

Бачинська Олена Анатоліївна – доктор історичних наук, професор історичного факультету Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова, автор монографії “Дунайське козацьке військо 1828–1868 рр. (До 170-річчя заснування)” (1998).

Беліков Олександр Володимирович – народився 1965 р., циганознавець. 1991 р. закінчив історичний факультет Донецького державного університету 1991 г. Дипломна робота на тему: “Цигани Америки (XIX – XX ст.)”; 2004 р. – захистив кандидатську дисертацію на тему “Циганське населення України” за спеціальністю “Історія України” (наук. керівник к.і.н., доц. Масальський Василь Іванович), кандидат історичних наук, доцент кафедри гуманітарних і суспільних дисциплін Донецького державного інституту штучного інтелекту. Автор понад 20 наукових публікацій.

Бессонов Ніколай Владиславович – народився 1962 р. в м. Москва (Росія), художник циганознавець, автор сайту “Цыгане России”.

Величко Тетяна Вікторівна – народилась 1974 р. в м. Сімферополь (Крим, Україна). У 1998 р. закінчила історичний факультет Таврійського національного університету ім. В. Вернадського). В 2002 – 2005 рр. – старший науковий співробітник Кримського етнографічного музею (Сімферополь). З 2005 р. аспірантка Інституту етнології, мистецтвознавства та фольклористики ім. М.Т. Рильського НАН України (ІМФЕ). Готує до захисту на тему “Етнографічне музейництво Півдня України XIX – поч. XXI ст.” (наук. керівник д. і. н., академік НАН України, директор ІМФЕ ім. М. Рильського НАН України).

Воронко Олег Григорович – народився 1969 р. У 1992 р. закінчив історичний факультет Чернігівського державного педагогічного університету ім. Т. Г. Шевченка (ЧДПУ), там само аспірантуру, з 1995 р. кандидат

історичних наук, доцент кафедри історії слов'ян (ЧДПУ), з 2007 р. в докторантурі, тема дисертації: “Етнонаціональні процеси в Україні у другій половині ХХ – на початку ХХІ ст.”.

Гельбіг Адріана – у 2005 р. захистила дисертацію з етномузикології в Колумбійському університеті (США), доктор етномузикології відвідуючий професор етномузикології Іллінойського університету (США), секретар Наукового товариства ім. Шевченка в Америці. Протягом 2002–2005 рр. здійснювала переклади англійською мовою публікацій всеукраїнського ромського двотижневика “Романі Яг”.

Григоріченко Петро Дмитрович – народився 1956 р., з 2002 р. Президент Всеукраїнської спілки громадських організацій “Конгрес Ромен України”, 2003-по сьогодні – член Ради з питань етнополітики при Президенті України, 2003-по сьогодні – член Ради громадських організацій національних меншин при Державному Комітеті України у справах національностей і релігій, 2004-по сьогодні – делегат від України у Комітеті експертів Ради Європи з питань рома і подорожуючих (MG-S-ROM).

Гриневиц Олена – завідувач відділом етнографії Миколаївського обласного краєзнавчого музею, лауреат обласної премії ім. М. Аркаса.

Данілкин (Щербицький) Олексій Володимирович – народився 1958 р. циганознавець. 1997 р. закінчив Білоцерківський аграрний університет. Збирач колекції з історії і культури ромів України Білоцерківського краєзнавчого музею, пошуковець Інституту мистецтвознавства, фольклористики і етнології ім. М. Рильського НАН України. Автор низки виставок присвячених циганам України (1993 – 1998 рр.) на основі зібраної ним колекції Автор книг з історії, культури фольклору циганів України, лауреат звання “Національна гордість” (2000 р.). Підготував до друку книги “Феномен циганської культури в Україні” та “Короткий українсько-циганський словник (сервітський діалект)” (готується до друку у видавництві “Елма”, м. Київ).

Джорджевич Драголюб – народився 1954 р., циганознавець У 1976 р. закінчив за спеціальністю соціологія філософський факультет університету в м. Ніш (Сербія). У 1983 р. захистив дисертацію з соціології релігії там само. Досліджує релігійну культуру ромів. Автор чотирьох монографій з ромології Професор соціології культури і етики, завідувач відділу соціальних досліджень університетум. Ніш. В рамках соціології релігії та ромології досліджує проблеми православ'я в Сербії, нові релігійні течії, етнічні, конфесійні та релігійні відносини в Сербії й на Балканах. Студіює перспек-

тиви інтеркультуралізму в поліетнічних та багатоконфесійних спільнотах, зокрема, досліджує ці процеси стосовно ромів.

Думініку Іон Борисович – народився 1972 р. в Таганрозі (Ростовська обл., Росія). 1999 р. закінчив Державний університет в Молдові (відділення адміністративних і політичних наук), 1999–2001 – Міжнародний незалежний університет Молодови. Циганознавець, доктор політології провідний науковий співробітник, керівник групи “Етнологія ромів” секції “Етнічні меншини” Інституту культурної спадщини Академії наук Молдови.

Заатов Ісмет Аблятифович – народився 1954 р. У 1980 р. закінчив історичний факультет Ташкентського державного педagogічного університету У 2001 р. захистив кандидатську дисертацію “Зображальне та декоративно-прикладне мистецтво кримських татар ХХ ст. (генеза, еволюція, сучасний стан)” в Інституті мистецтвознавства художньої академії Узбекистану Кандидат мистецтвознавства, заступник міністра культури мистецтв Автономної Республіки Крим. Лауреат міжнародної премії фонду Гасі Хусейна за внесок у розвиток тюркської культури мистецтва (2005 р., Анкара, Туреччина), та премії “За заслуги перед тюркським світом” (2004 р., Баку, Академія наук Азербайджану, Академічний центр республіки Азербайджан).

Зіневич Наталія Олексіївна – народилася 1976 р. У 1993 р. закінчила за спеціальністю “історія і народознавство” історичний факультет Національного педагогічного університету ім. М. Драгоманова (м. Київ), дипломна робота “Циганський етнос в Україні: історико-етнографічний нарис”. В 2005 р. захистила кандидатську дисертацію “Циганський етнос в Україні (історіографія та джерела)”, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник відділу пам’яток духовної культури Інституту української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАН України.

Івашків Галина Михайлівна – кандидат мистецтвознавства, науковий співробітник Музею етнографії та художнього промислу Інституту народознавства НАН України.

Йованович Джокіца – народився 1952 р. в м. Любляна (Словенія), циганознавець. 1986 р закінчив за спеціальністю “соціологія” факультет політичних наук Белградського університету У 1993 р. захистив дисертацію за спеціальністю “соціологія культури” на філософському факультеті університету м. Ніш (Сербія). Зараз обіймає посаду асоційованого професора філософського факультету Белградського університету (Сербія).

Курочкін Олександр Володимирович – народився 1944 р. в м. Києві (Україна). Етнолог, доктор історичних наук, професор, провідний науковий

співробітник відділу “Український етнологічний центр” Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського. Автор монографії “Українські новорічні обряди: “Коза” і “Маланка” (1995) та ін.

Левикін Володимир Валерійович – народився 1972 р. в м. Ново-волинськ (Україна), історик. У 1997 р. Закінчив історичний факультет Національного університету ім. Тараса Шевченка, 2008 р. захистив кандидатську дисертацію на тему “Німецькі військовополонені в радянських таборах: гуманітарний аспект (1941 – 1955 рр.)”, науковий співробітник відділу пам’яток духовної культури Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України. Досліджує гуманітарну складову історії Другої світової війни та її наслідків.

Марушиакова Єлена Андріївна – народилася 1958 р. в Саратові (Росія), етнолог, циганознавець. 1980 р. закінчила історичний факультет Софійського університету ім. К.Охридського (Болгарія). 1986 р. в Університеті Я.А Каменського (Братіслава, Словаччина) захистила дисертацію “Сучасні етнокультурні процеси серед деяких груп циган в Словаччині”, доктор історичних наук, з 1999 р. старший науковий співробітник відділу Етнології Балкан Етнографічного інституту з музеєм Академії наук Болгарії. Автор 11 монографій і понад 120 публікацій з циганознавства.

Махотіна Глона Юр’івна – народилась 1982 р. в Твері (Росія), циганознавець, донька циганського поета Джури (Юрія Олексійовича) Махотіна (30.01.1951 – 11.02.2004). В 2006 р. закінчила філологічний факультет Тверського державного університету захистила дипломну роботу на тему “Російський фольклор в репертуарі циганського хору”, нині аспірантка Тверського державного університету за спеціальністю “Філологія”, пише дисертацію по темі “Цигани в російській літературі фольклорі” (наук. керівник зав. кафедрою Історії російської літератури М.В. Строганова).

Навроцька Євгенія Миколаївна – відмінник народної освіти України, вчитель-методист. Народилася 1949 року в селищі міського типу Королево, Виноградівського району, Закарпатської області. Закінчила історичний факультет УжДУ в 1976 році. З 1981 по 1992 роки працювала вчителем історії та правознавства в Ужгородській ЗОШ І-ІІ ст. № 14. З 1995 року працювала у ромському культурно-просвітньому товаристві “Романі Яг” (Ромськевогнище), яке стало однією з успішних організацій України. З березня 1999 року по грудень 2006 року працювала журналістом, редактором видання – Всеукраїнського двотижневика – газети

“Романі Яг”, яка за рейтингом ромських видань Європи займала друге місце після Болгарської ромської газети. Було підготовлено і видано понад 170 номерів, форматом А-4 на 10 сторінках. З інспекторською перевіркою до нас у 2003 році приїжджали члени моніторингового комітету ПАРЄ пані Г. Сіверісен та Р. Вольфганг. Товариством було видано авторами А. Адам, Є. Навроцька “Українсько-ромський розмовник” (2003), авторами А. Адам, Ю. Зейкан, Є. Навроцька книгу про ромський Голокост Закарпаття – “Білий камінь з чорної катівні” (2005). У 2003 році видавався дитячий журнал “Кхаморо” (Сонечко). Підготовлено ромська абетка. Брала участь у проведенні моніторингу з питань ромської освіти у Закарпатській області, низки семінарів, тренінгів, конференцій для ромських лідерів області, України.

Зараз працює у новоствореному товаристві “Центр Ромології”, яке підготувало методичний посібник “Історія та культура ромів”, що вийшов у грудні 2007 року. За цим посібником ведеться навчання в Ужгородській ЗОШ № 14. Нині продовжує займатися питанням ромського Голокосту створенням разом з єврейською громадою Музею Голокосту в місті Ужгороді

Наулко Всеволод Іванович – народився 1933 р. в м. Тараша на Київщині (Україна). Доктор історичних наук, відомий етнолог і археограф, дослідник проблем етнології, зокрема етнонаціональних процесів в Україні та зарубіжжі, член-кореспондент НАН України. 1956 р. закінчив географічний факультет Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка. 1964 р. захистив кандидатську дисертацію “Етнічний склад населення України”, а 1976 р. – докторську дисертацію “Розвиток міжетнічних зв’язків в Україні”. 1997 р. його обрано членом-кореспондентом НАН України за спеціальністю “етнологія”. Нині – головний науковий співробітник відділу пам’яток духовної культури Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, професор Київського слав’янського університету. Автор понад 470 наукових публікацій, тому числі 10 монографічних, які стосуються теоретичних проблем етносу, питань етногенезу і етнічної історії України та української діаспори, етносоціального і демографічного розвитку, міжетнічних взаємин, національно-державного будівництва, історії та сучасного стану етнічних спільнот, співвідношення найважливіших ознак: самосвідомості, мови, культури та ін. Серед них монографії “Розвиток міжетнічних зв’язків в Україні”, “Етнічний склад населення Української РСР”, “Географічне розміщення народів в УРСР”,

“Хто і відколи живе в Україні” та ін. Він є керівником автором підручників з народознавства “Культурата побут українського народу” (1977), “Культура та побут населення України” (1991 та 1993), “Українознавство” (1994), “Країнознавство. Вип. 1. – Культурнародів слов’янських країн” (2002), керівником видання, “Етнонаціональні процеси в Україні: історія та сучасність” (2001) та ін.

Омельчук Дмитро Володимирович – народився 1955 р. В 1980 р. закінчив історичний факультет Сімферопольського Державного університету. В 1984 р. в Дніпропетровському університеті захистив кандидатську дисертацію: “Керівництво Компартії України засобами масової інформації по мобілізації трудящих на допомогу фронту в роки Великої Вітчизняної війни”. Працює керівником науково-редакційної групи “Реабілітовані історією” при Раді міністрів Автономної республіки Крим. Автор більш 90 публікацій.

Павлюченко Олег Васильович – народився 1953 р. в м. Добропілля Донецької обл. (Україна). Історик-славист, міжнародник, доктор історичних наук (1993 р. – “Україна в російсько-югослов’янських суспільних зв’язках. II пол. XIX – початок XX ст.”). Закінчив історичний факультет Національного університету ім. Тараса Шевченка в 1978 р. Досліджує історію дипломатичних відносин з країнами Балканського півострова, зв’язки українського народу з сербами, чорногорцями, хорватами, словенцями та македонцями. Професор Київського славистичного університету, завідувач відділу пам’яток духовної культури Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України.

Песчаний Олег Олександрович – народився 1961 р. Історик. В 1987 р. закінчив історичний факультет Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Кандидат історичних наук з 1991 р., захистив дисертацію “Чесько-українські зв’язки в другій половині XVI – першій половині XVII ст.” (всесвітня історія). Нині – старший науковий співробітник Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, працює над дисертацією “Україна та Швейцарія в другій половині XIX – на початку XX сторіччя”.

Попов Веселін – народився 1955 р. циганознавець. 1980 р. закінчив історичний факультет Софійського університету ім. К. Охридського (Болгарія), 1985 р. захистив дисертацію, з 1995 расоційований професор відділу Етнології Балкан Етнографічного інституту з музеєм Академії наук Болгарії. Учасник понад 30 циганознавчих конференцій. Автор понад ста наукових

публікацій з циганознавства, зокрема, 13 монографій присвячених циганам та шести випусків “Студії Романі” (1994 – 1998, Софія).

Семілетко В’ячеслав Іванович – кандидат педагогічних наук, доцент, декан факультету лінгвістики, завідувач кафедри перекладу та лінгвокраїнознавства Білоцерківського національного аграрного університету

Славкова Магдалена – циганознавець, 2002 р. закінчила історичний факультет Університету ім. К. Охридського (Софія, Болгарія) за спеціальністю “Етнологія”, дипломна робота “Ромські протестантські організації в Болгарії”, 2005 р. захистила дисертацію “Євангелізація циган в Болгарії”, в Етнографічному інституті з Музеєм Болгарської Академії наук (наук. кер. Веселін Попов).

Смірнова-Сеславінська Маріанна Володимирівна – народилась в м. Москва (Росія), циганознавець, завідувач Лабораторією освіти ромів Центру національних проблем освіти ФГУ “Федеральний інститут розвитку освіти”. 1986 р. закінчила філологічний факультет Московського державного університету, кандидат філософських наук, культуролог 2005 р. захистила кандидатську дисертацію на тему “Етно-соціальні витоки культури циган”. Основні напрями наукових досліджень: циганська культура історія, генезис проторомів на території Індії, міжнаціональні відносини та проблеми державної політики в галузі національної освіти. Нині працює над підготовкою збірника статей “Цигани в сучасному світі: суспільство, культура, освіта” за участі російських і зарубіжних авторів та збірника “Антропология музыкальных и танцевальных традиций мира” на базі Інституту етнології і антропології РАН

Старков Валерій Андрійович – народився 1948 р. в м. Києві (Україна). Історик, археограф, кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник відділу пам’яток духовної культури Інституту української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАН України. Працює над докторською дисертацією “Традиційна ігрова культура населення України: явище, джерела, історіографія”.

Стьопченко Елла Миколаївна – народилась 1976 р. У 2000 р. закінчила історичний факультет Маріупольського гуманітарного інституту Донецького національного університету. Працює над дисертацією на тему “Історіографія етнічної історії німецькомовних колоній Півдня України (кінець XVIII – початок XXI сторіччя)”. Молодший науковий співробітник відділу пам’яток духовної культури Інституту української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України.

Тодорович Драган – народився 1971 р. в м. Ніш (Сербія), циганознавець, доктор соціології кафедри історії філософського факультету університету Ніш (Сербія).

Торопов Вадим Германович – народився циганознавець, з 1979 року займається вивченням мови кримських циган в Краснодарському краї; край где начал заниматься изучением языка крымских цыган. Співробітничав з Московським відділенням Інституту мовознавства РАН; автор 22 друкованих праць.

Тяглий Михайло Іванович – народився 1996 р. закінчив історичний факультет Гаврійського національного університету, займається дослідженням історії Голокосту в Україні, нині працює над темою “Голокост Криму як складова окупаційної політики нацистів (1941-1944)” відповідальний редактор наукового часопису “Голокості сучасність” Українського центру вивчення історії Голокосту (м. Київ).

Федорова Олена Василівна – народилася в м. Рахові Закарпатської області 1955 р., українка. 1979 р. закінчила Ужгородський державний університет, працює на посаді директора Концівської ЗОШ І-ІІІ ст. Закарпатської області, голова Ужгородської районної організації “Союз українок”, член Міжнародного жіночого благодійного фонду “Чіріклі”. Публікації – з проблем інтеграції ромської молоді в українське суспільство, надруковані у збірнику “Освіта і роми”: стан проблеми, перспективи за 2005 р. та у збірнику “Медицина і роми”: стан проблеми, перспективи за 2005 р.; виступала з доповіддю на парламентських слуханнях у квітні 2004 року, а також на Всеукраїнській науково-методичній конференції “Проблеми післядипломної освіти” у грудні 2000 року.

Цветков Георгій Ніколаєвич – циганознавець, письменник. 1988 р. закінчив акторсько-режисерський факультет Державного інституту театрального мистецтва, пошукач наук. ст. кандидата культурології старший науковий співробітник Лабораторії освіти ромів Центру національних проблем освіти ФГУ “Федеральний інститут розвитку освіти” Автор “Цыганско-русского и русско-цыганского словаря (диалект ловаря)” (Москва, 2001). Нині працює над хрестоматією літературно-художніх творів циганською мовою (на діалектах ловаря та руських циган), посібником з циганської мови (діалект келдераря) для вчителів циганських і поліетнічних класів (в співавторстві з канд. філол. наук. О. Абраменко – співробітником Антидискримінаційного центру, Санкт-Петербург), кандидатською дисертацією з культурології в галузі лінгво-культурології

Черенков Лев Ніколасвич – циганознавець народився 1936 р. в м. Ленінск-Кузнецький Кемеровської області Російської федерації. Від лютого 1937 року мешкає у Москві. Закінчив історичний факультет Московського державного університету (етнографія балканських народів). Працював у різних наукових установах Москви (між ними більш двадцяті років у Інституті наукової інформації у суспільних наук Академії наук СРСР, пізніше Росії), викладав циганську мову у циганському недільному класі мультиетнічної школи № 1650 м. Москви. Від 1996 р. є старшим науковим співробітником Російського науково-дослідного інституту культурної та природної спадщини ім. Д. С. Ліхачова, де керує програмою вивчення традиційної циганської культури. Протягом останніх п'ятидесяти літ опублікував в СРСР (Росії) та за кордоном кілька десятків праць з циганської мови, етнографії, історії та фольклористики. У 2004 році у базельському видавництві Scwabe (Швейцарія) вийшов двотомник “The Rroma” (у співавторстві зі Стефаном Ледеріхом) як підсумок наукових досліджень автора в циганознавстві. Володіє майже усіма циганськими діалектами, розповсюдженими на території колишнього СРСР.

Шаповал Віктор – народився 1958 р. мовознавець, циганознавець. У 1979 р. закінчив гуманітарний факультет Новосибірського державного університету філолог-викладач зі знанням іноземної мови. Кандидат філологічних наук з 1997 р. Доцент по кафедрі методики викладання історії, доцент юридичного факультету Міжнародного слов'янського університету З 1999 р. доцент кафедри методики викладання історії історичного факультету Московського міського педагогічного університету Досліджує історію циганської мови, здійснює джерелознавчу критику словників, розробив самоучитель північноросійського діалекту циганської мови, програму факультативного курсу “Романі чиб” для 1–4 класів.

Явір Віра – політичний аналітик Інформаційної агенції “Українські новини”, аспірантка Інституту держави і права ім. В. М. Корецького НАН України, (етнополітологія).



Олександр Беліков



Ніколай Бессонов



Тетяна Величко



Адріана Гельбіг



Петро Григоріченко



Олена Гриневич



Олексій Данілкин



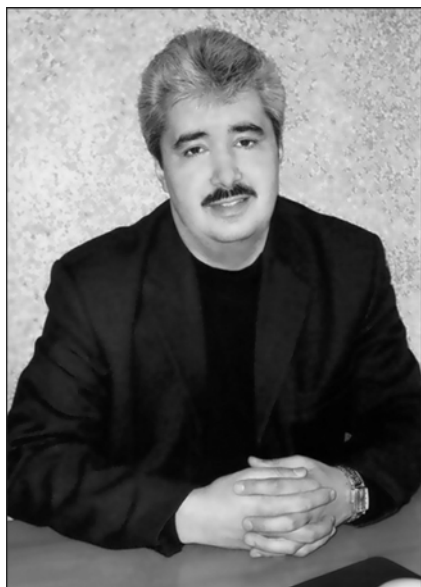
Драголюб Джорджевич



Іон Думініку



Ісмет Заатов



Юрій Іваненко



Галина Івашків



Джокіца Йованович



Олександр Курочкін



Марчук Олена



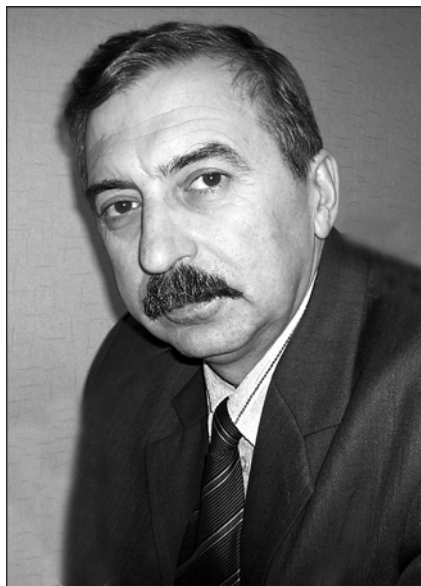
Єлена Марушиакова



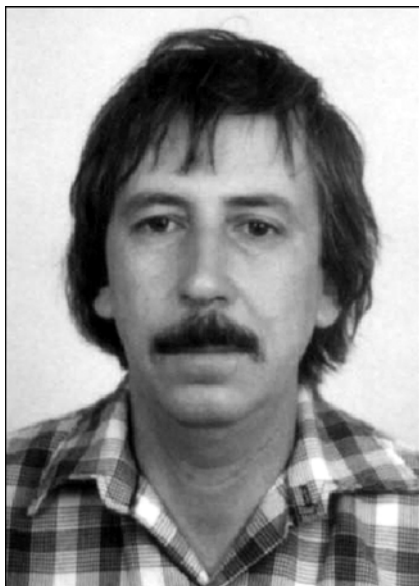
Ілона Махотіна



Євгенія Навроцька



Дмитро Омельчук



Веселін Попов



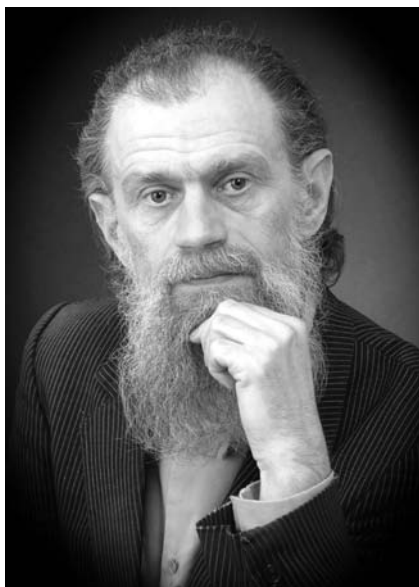
В'ячеслав Семілетко



Маріанна Сеславінська



Драган Тодорович



Вадим Горопов



Михайло Тяглий



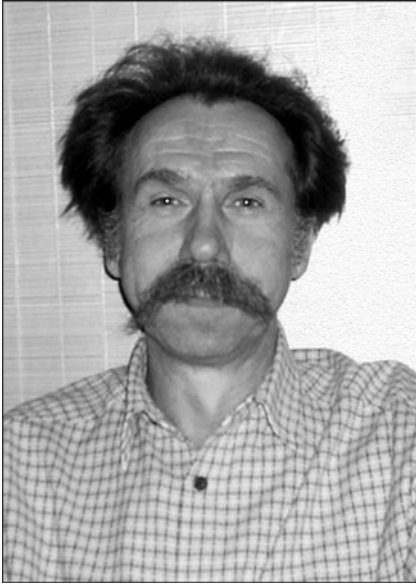
Олена Федорова



Георгій Цветков



Лев Черенков



Віктор Шаповал



Віра Явір



Фестиваль ромської культури, м. Кременчук, 2006.



Наталя Зіневич, Єлена Марушиакова, Веселін Попов, Олексій Данілкин. 2001



Стоять: Валерій Старков, Володимир Левикін, Олег Павлюченко, Всеволод Наулко, Олег Песчаній. *Сидять:* Елла Стьопченко, Наталя Зіневич



Германия. 1924 г. Хоровод возле цыганских фургонов.
Снимок из архива ROM e.V.



Цыганская тройка. Людвиг Кнауус. Х., м. 1888 г.



Германия, 1930-е годы. Девочки из кочевого табора прыгают через скакалку



Мальчик-мугат с рогаткой на таборной стоянке в Подмоскowie.
Фото: Н. Бессонов. 1998 г.



Узбекская цыганка с детьми на таборной стоянке в Подмоскowie.
Фото: Н. Бессонов. 1998 г.



Девочки – венгерские цыганки прыгают через резиночку.
Фото: Н. Бессонов, 2002 г.