И. Э. Васильева (СПбГУ / РГПУ им. А. И. Герцена),
М. Л. Кисилиер (СПбГУ / ИЛИ РАН)

ГРЕЧЕСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН: К ПРОБЛЕМЕ ФОРМИРОВАНИЯ КОЛЛЕКТИВНОЙ ПАМЯТИ И ЛОКАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ¹

Греческая революция 1821 г. ознаменовала начало нового периода греческой истории. Реальный социокультурный опыт революции оказался важен и для России, и для Европы – не только потому, что греческие события мыслились как реализация созданных ими идеологием, но и потому, что они явили собой феномен, в значительной степени несходный с инвариантной типологической моделью европейских революций. Социальные и экономические предпосылки инициировали развитие революционного движения в Греции в меньшей степени, чем энергия интеллектуального воображения. Революция задумывалась и начиналась извне, что определило сложную гетерогенную картину сочетания умозрительно конструируемой национальной идентичности с традиционными, «внутренними» коммеморативными практиками и механизмами идентификации. Мифологизация революции и превращение ее в продукт культурного наследия происходили практически синхронно разворачивающимся событиям. Анализ литературных текстов (Кальвосо и Соломоса), а также фольклорных и полевых материалов из Пелопоннеса и Приазовья позволяет раскрыть различные механизмы, участвующие в формировании национальной идентичности, и продемонстрировать их релевантность для современной ситуации.

Ключевые слова: Греческая революция 1821 г., культурное наследие, коллективная память, коммеморативные практики, локальная идентичность, Кальвос, Соломос, Пелопоннес, новогреческий фольклор, приазовский фольклор, цаконский фольклор.

Irina Vasileva (SPbSU / Herzen Pedagogical University),
Maxim Kisilier (SPbSU / Institute for Linguistic Studies, RAS)

The Greek War of Independence as a cultural phenomenon: on the formation of collective memory and local identity

The Greek War of Independence is one of the most symbolic and important events in Greek history and Greek culture. This social and cultural experience is important both for Russia and Europe not only as an example of implementation of the initially artificial ideology but also because it is a phenomenon that differs at many points from the invariant typological

¹ Для подготовки статьи были использованы материалы, полученные в ходе исследования по проекту «Топика постриторической эпохи: теория и практика» (грант РФФИ № 18-012-00570).

pattern. Social and economic reasons were less important motivators of the revolutionary movement than intellectual imagination. The Revolution was «invented» and initiated outside Greece and led to formation of a complex heterogeneous image which included intellectually created national identity together with traditional «internal» commemorative mechanisms of self-identification. The mythologization of the Greek War of Independence and the process of its transformation into a product of cultural heritage were almost simultaneous to the War itself. The analysis of literary texts (poets Kalvos and Solomos) along with folklore and field research data from the Peloponnese and from the Greek-speaking region of Mariupol makes it possible to describe different ways of the creation of the local identity and to assess their relevance today.

Keywords: Greek War of Independence, cultural heritage, collective memory, commemorative practices, local identity, Kalvos, Solomos, Peloponnese, Modern Greek folklore, Azov Greek folklore, Tsakonian folklore.

События, происходившие в Греции, начиная с 1821 г., в европейской традиции имеют несколько названий: ‘греческая революция’, ‘греческое восстание’, ‘война за независимость’ и т. п.², и эта множественность отчасти символизирует сложности, с которыми приходится сталкиваться при описании данного явления. В задачи настоящей статьи не входит исторический анализ социальных и политических сторон греческой революции³, поэтому уместно ограничиться лишь замечанием о том, что и здесь ситуация выглядит намного запутаннее и противоречивее, чем ее представляет официальная греческая историография⁴. В частности, в течение многих веков, после того как территория Византии попала под власть османов, греки и турки мирно сосуществовали⁵, а после революции многие греки

² В греческой традиции чаще всего фигурируют два термина: ‘Επανάστασι του 1821 ‘Революция 1821 г.’ и Αγώνας ‘Борьба’.

³ События греческой революции получили достаточно полное освещение в академической истории (см., напр., недавние работы отечественных исследователей, имеющие во многом обобщающий характер: Dostian 1986; Petrunina 2010; Arsh 2013).

⁴ В сущности, это широко распространенная романтическая модель всенародной – в едином порыве объединившей и греков, и Россию, и все европейские страны – борьбы за освобождение колыбели европейской цивилизации от османского ига.

⁵ Так, турки не препятствовали греческому образованию (вспомним распространенный и лишь недавно развенчанный миф о тайных школах), в мирные годы не заставляли греков принимать ислам (напротив, некоторые представители торговых семей по собственной инициативе становились мусульманами, чтобы не платить налоги, тем более что греческое сообщество осуждало обращение в ислам менее, чем принятие католичества). По рассказам выходцев из Констан-

предпочли остаться под властью турок и лишь намного позже вынужденно переехали в Грецию⁶. Там их жизнь сложилась не просто, особенно у константинопольцев, вполне заслуженно считавших себя более образованными и культурными, чем, например, афиняне, но для которых многие идеалы современной Греции оказались чуждыми⁷. Все это делает описание греческих событий в терминах «всенародной борьбы за свободу» против «поработителей» искажающим упрощением.

Строго говоря, и понятие ‘революция’ тоже не вполне отвечает характеру греческой ситуации. Сама по себе неоднозначность отношения к революции – факт для современного сознания скорее закономерный. Гетерогенность устремлений (явная и скрытая) мыслится сегодня как базовое качество любого сообщества, даже при наличии мощных консолидирующих факторов, каким, безусловно, является идея освободительного движения. На этом фоне устойчивость и распространенность в массовом представлении романтической трактовки событий есть, с одной стороны, результат работы инерционных механизмов культуры, а с другой – ярких имен, обусловивших авторитетность романтического канона для искусства не только XIX в., но и для всего XX столетия. Первостепенное место здесь принадлежит литературе и культурным героям Нового времени⁸ – Байрону и Пушкину, объединившим, в отличие от политиков, в греческом вопросе Европу и Россию. Очевидность мифопоэтической природы романтической модели революции и вместе с тем ее распространенность, а значит, и востре-

тинополя/Стамбула (собиратель В. В. Федченко, 2006 г.), когда в 1950-е гг. правительство привезло курдов в Константинополь и те стали громить греческие лавки, многие турки пытались защитить своих соседей-греков и предлагали им материальную помощь.

⁶ Примечательно, что после Малоазийской катастрофы многие уехали не в Грецию, а в Австралию или на Кавказ.

⁷ Это наглядно показано в знаменитом греческом фильме «Щепотка перца» Πολίτικη κουζίνα (реж. Тасос Булметис, 2003 г.). Действие разворачивается около 1964 г., когда мальчик, недавно переехавший с семьей в Афины из Константинополя/Стамбула, получает в школе взбучку за то, что не знает героя греческой революции Колокотрониса (см. ниже). Более того, он принимает его имя за глагол и спрягает вместо того, чтобы просклонять. Кульминация ситуация достигает тогда, когда вызванный в школу отец обнаруживает такое же незнание легендарного полководца.

⁸ Понятие ‘культурный герой’ используется здесь в значении, обоснованном в работе М. Н. Виролайнен (Virolainen 2003).

бованность⁹ делает вопрос о роли данной модели в конструировании коллективной памяти и национальной идентичности более продуктивным, чем усилия по ее демифологизации.

Другая важная особенность греческой революции состоит в принципиальном отличии ее от модели европейских революций Нового времени (о сложности самого понятия 'революция' на современном этапе осмысления и возможных подходах к анализу этого феномена см. Árnason 2017). Радикальные политические изменения в европейских государствах вырастали из социально-экономических конфликтов. Очевидно, что в какой-то степени такого рода конфликты присутствуют в жизни любого государства, но для греческой ситуации этот фактор точно не был определяющим. Еще более существенно, что новое состояние европейских обществ отличали выраженные черты модерности¹⁰, среди которых самая существенная – моральный разрыв с прошлым. Этот разрыв характеризовал и жизнь сообщества в целом, и частную жизнь конкретного человека. Вместе с тем тот же разрыв обуславливал идеализацию и мифологизацию прошлого, осмысляемого как безвозвратно ушедшее (ср. Nikolai 2015: 346). Обладая потенциалом модерности,¹¹ греческая революция вместе с тем в качестве главного своего ценностного ориентира постулировала не разрыв с прошлым, но, напротив, воссоединение с ним, и даже более того – реинкарнацию его в виде возвращения утраченного величия, а в пределе – и утраченных территорий. Еще в историографии второй половины XIX в. сложилась устойчивая практика связывать революционные события с античным наследием.

⁹ Романтический миф не только был важным составляющим «Великой идеи» («Μεγάλη ιδέα»; см., напр., Petrunina 2012), но и до сих пор достаточно часто фигурирует в самых разных социокультурных контекстах, вплоть до государственной культурной политики. В частности, Греция уже начала готовиться к празднованию 200-летнего юбилея революции. Сам выбор формата праздничных торжеств манифестирует, что, как минимум, на уровне официальной политики революция трактуется как объединяющее граждан событие.

¹⁰ Термином 'модерность' ('modernity') сегодня принято обозначать уже не столько определенный исторический период, сколько довольно широкий круг явлений, характеризующий определенные формы и опыт социальных отношений.

¹¹ Не погружаясь в обсуждение вопроса, насколько греческие события соответствуют концепции модерности, стоит отметить, что, по мнению ряда исследователей (см., напр., Petrunina 2010), этот потенциал реализовался в переходе на европейскую модель развития государства.

Общим местом стала констатация взлета разного рода античных реминисценций не только в официальной культуре, но и в повседневной культурной практике – от параллелей с героями и событиями до моды на античные имена. Однако, в отличие от европейской культуры, также богатой на античные параллели, в текстах о новой греческой истории античность часто выступает не в качестве воображаемой идеальной модели, то есть не как пространство сравнений, уподоблений и метафор, а как непосредственно воспроизводимая реальность. Тем самым перекраивался распространенный сценарий отношения к прошлому (не только революционному), в соответствии с которым прошедшее событие мифологизируется. В эпоху греческой революции актуальное настоящее форматировалось под тот или иной мифологический образец, испытывая мощнейшую нагрузку прошлого и лишаясь в значительной степени права на собственную идентичность. Подобному отношению способствовал тот факт, что многие военные операции проходили почти там же, где и главные сражения греко-персидских войн. Например, в 1821 г. произошла битва на мосту Аламаны в Фермопилах, где клефт¹² Афанасий Дьяк с несколькими повстанцами удерживал турецкую армию до тех пор, пока все они не погибли¹³. Параллель со знаменитым сражением из древней истории была настолько очевидна современникам, что почти сразу битву на мосту Аламаны стали называть «Леонидовым сражением». В итоге такая мифологизация обуславливала размытость представлений о конечных целях¹⁴ и переносила акцент с актуального настоящего, с самого события на его способность быть поэтическим репрезентантом условного прошлого. За два столетия в академической историографии отход греческого сценария от модерности, с одной стороны, и устойчивость романтического канона – с другой, в посвященных революции нарративах принято рассматривать как взаимодополняющие стратегии, направленные на построение национальной идентичности. И это, безусловно, так. Однако при таком подходе основное внимание уделяется анализу общих социальных, политических

¹² Клефтами называли греческих повстанцев. Показательно, что основное значение лексемы κλέφτης – ‘вор, разбойник’.

¹³ Сам Дьяк раненым попал в плен и был зверски казнен.

¹⁴ Ср.: «многие участники революции долго не имели четких представлений о том, **за что** именно они сражаются – за Грецию или Византию» (Petrulina 2009: 47; выделено автором цитаты – И. В., М. К.).

и культурных предпосылок данного явления. Достойным примером может служить относительно недавно опубликованный обстоятельный труд О. Е. Петруниной (Petrulina 2010), подытоживающий многолетние изыскания автора. В нем мифологизирующие стратегии представлены как составные элементы общего процесса построения греческого государства, в котором смена идентификаций (движение от конфессионального типа – к этническому, а затем – к национальному) сыграла важнейшую роль, определив в том числе и переход от византийско-османской модели государственности к западноевропейской. И хотя в этой стройной картине уделяется внимание и примерам, демонстрирующим сложность и неоднозначность происходивших процессов, все-таки доминирует описание через системы оппозиций. При таком подходе в зоне внимания оказывается то, что Морис Хальбвакс относил к истории, то есть ряд различий, изменений, воспринятых в совокупности. Но мифологизация, особенно мифологизация настоящего по образу прошлого, наряду с различными устойчивыми и часто неотрефлексированными практиками отражает скорее работу коллективной памяти, выражением которой становится поиск сходств, выявление и воспроизводство фундаментальных черт сообщества (Halbwachs 2005). Внимание к этой зоне отношений с настоящим и с прошлым позволит не просто изменить оптику исследования, но обнаружить те пласты имен, событий, представлений, которые Вальтер Беньямин называл «проигравшими» – то есть всего того, чему по тем или иным причинам не нашлось места в каноне истории.

В частности, интересно посмотреть, какова роль коллективной памяти в превращении революции в продукт культурного наследия. Роль официальной государственной культурной политики в этом процессе в целом описана и понятна. Однако широкая востребованность данного продукта свидетельствует о том, что с ним связаны важные механизмы само-/идентификации. Очевидно, что при рассмотрении революции в аспекте культурного наследия нас не будет интересовать проблема достоверности/недостоверности составляющих этот продукт элементов. Культурное наследие – не столько материальный объект, сколько идеологема, конструирующая отношения сообщества не с прошлым, а с настоящим, а если и мобилизуя прошлое, то в режиме его «онастоящивания» (подробнее см. Ashworth 1994). Взаимоотношение памяти, наследия и идентичности может обнаруживать разные стратегии соедине-

ния памяти и истории, а также разные способы их материализации – через повседневные и ритуальные практики, различные аффекты и непосредственно через артефакты и мемории (подробнее см. Macdonald 2013: 6).

И для конструирования истории, и для конструирования памяти надо отметить еще одну важную и уникальную для того времени черту греческой революции – это инициирование ее извне. Греческая революция родилась не в Греции, а за ее пределами, в кругах греческих эмигрантов, создавших движение «Филики Этерия» (Φιλική Ἐταιρεία, букв. ‘Товарищество друзей’), а также иностранцев-филэллинов, которых было много и в России, и в Европе (Arsh 2003: 202–203). Идеология культуры Просвещения, романтическая философия, с одной стороны, и «греческий проект» Екатерины II (Zorin 2001: 31–65; Arsh 2013: 35–52), с другой стороны, исходя из различных оснований и стремясь к несхожим целям, вместе создали ситуацию, когда не только для интеллектуалов, но и просто для причастного культурному полю человека революция в равной степени казалась и необходимой, и неизбежной¹⁵. Максимальный энтузиазм отличал прежде всего иностранцев¹⁶ или греков, мало или вовсе не знакомых с жизнью самой Греции и проповедовавших идеи европейского Просвещения, прославлявшего величие Древней Эллады¹⁷. Дистанция способствовала восприятию Греции сквозь призму романтического и/или античного мифа и не препятствовала ее идеализации. Примечательно, что начало

¹⁵ Отказ Александра I поддержать выступление А. Ипсиланти вызвал открытое несогласие даже в официальных кругах. Так, Г. Л. Арш (Arsh 2013: 163) приводит слова министра народного просвещения, доверенного лица царя князя А. Н. Голицына: «осуждение Россией выступления А. Ипсиланти является отходом от традиций российской политики».

¹⁶ Ср., напр., дневниковую запись А. С. Пушкина от 2 апреля 1821 г.: «2 апреля. Вечер провел у Н. Г. – прелестная гречанка. Говорили об А. Ипсиланти; **между пятью греками, я один говорил как грек – все отчаявались в успехе предприятия Этерии** (выделено нами – И. В., М. К.). Я (выделено автором цитаты – И. В., М. К.) твердо уверен, что Греция восторжествует, и 25,000,000 турков оставят цветущую страну Эллады законным наследникам Гомера и Фемистокла» (Pushkin 1949: 302).

¹⁷ Так, знаменитый греческий просветитель Адамантиос Кораис, проживший большую часть жизни в Западной Европе, в 1824 г. писал о том, что греки превосходят другие нации не управлением и богатствами, а языком предков, который и формирует греческий характер (Mackridge 2009: 131).

национальной литературной интерпретации греческой революции, заложили два ее современника – поэты с острова Закинф Андреас Кальвос (1792–1869) и Дионисиос Соломос (1798–1857). Оба они получили блестящее образование в Европе, оба приветствовали революцию, хотя участия в ней не принимали, возможно, были знакомы с отдельными революционными деятелями, но после освобождения Греции¹⁸ не поехали туда жить¹⁹. На этом, казалось бы, сходства между ними заканчиваются²⁰. В отличие от Соломоса, у Кальвоса было хорошее классическое образование и, несмотря на очевидный интерес к живому языку²¹, он ориентировался на древнегреческую языковую и поэтическую традицию²². Обращаясь к теме греческой революции, Кальвос широко использует мифологические аллюзии и образы. Например, в оде «Самосу» Εἰς Σάμον, воодушевляя греков на подвиги, он вспоминает Икара, не побоявшегося взлететь ввысь, погибшего, но прославившего свое имя (строфы β'–δ'; здесь и далее использовано изд. Kalvos 1988), так и сегодня, совершая подвиги, современники должны ориентироваться на славу древних греков (ср. κδ'):

- (1) καλὸν εἶναι τὸ καύχημα ‘хороша гордость
τῆς ἀρχαίας δόξης древней славой’

Соломос, напротив, довольно плохо владел греческим. Он начинал как итальянский поэт, но даже позже, перейдя на греческий (после возвращения на Закинф в 1818 г.), продолжал делать наброски по-итальянски, так что его в полной мере можно называть поэтом-билингвом (подробнее см. Iosifidi 2011). Из-за недостаточного знания литературного греческого, а также по идеологическим соображениям Соломос в языковом и мет-

¹⁸ Закинф не входил в состав Османской империи и, соответственно не стал частью свободной Греции.

¹⁹ Кальвос лишь ненадолго приехал в Нафплион в конце июля 1826 г., откуда в августе уезжает на Корфу, находившегося, как и Закинф, под британским протекторатом.

²⁰ Показательно, что, живя на Корфу в одно время, они лично так и не встретились.

²¹ Некоторое время Кальвос был личным секретарем поэта Уго Фосколо, тоже уроженца Закинфа, писавшего на народном итальянском языке.

²² Например, в издании «Од» в качестве эпиграфа он взял строки из Пиндара, намекая на преемственность. Возможно, впрочем, что таким образом он отвечает Соломосу, сравнившему себя в «Гимне Свободе» Ὕμνος εἰς τὴν Ἐλευθερίαν (1823) с Пиндаром (строфа 86; здесь и далее использовано изд. Solomos 1988).

рическом отношении начинает ориентироваться не на греческую литературную традицию, а на фольклор²³. И это позволяет ему создать новый поэтический язык. В какой-то степени процесс формирования нового поэтического языка можно проследить, сопоставив три редакции знаменитой поэмы «Свободные осажденные» Ἐλεύθεροι πολιορκημένοι, посвященной последним дням турецкой осады города Месалонги (1825–1826 гг.), над которой Соломос работал большую часть жизни, но так и не закончил. В первой редакции он использовал нерегулярный шестисложный ямб с перекрестной рифмой, и в поэтическом и языковом²⁴ отношении это, пожалуй, наиболее неудачный вариант поэмы. Вторая редакция написана уже с использованием ямбического пятнадцатисложника с парной рифмой – основного стихотворного размера новогреческой «народной» поэзии. В третьей редакции Соломос вовсе отказывается от рифмы, и эта версия ближе всего к греческим народным песням²⁵. Скорее всего, образцом для данного варианта послужили песни клефтов (Karsomenos 1998: 38), и в этом можно усмотреть стремление Соломоса создать новую мифологию (ср. Mackridge 1996: xvi). Действительно, по сравнению с Кальвосом, он намного реже обращается к Древней Греции и ее мифологии,²⁶ иногда предпочитая ей библейские сюжеты. Например, в «Гимне Свободе» Ὕμνος εἰς τὴν Ἐλευθερίαν (1823) Соломос описывает, как под Месолонгами тонет турецкая конница (1822 г.) и сравнивает это события с гибелью египтян, когда они преследовали избранный народ (88–121).

Несмотря на очевидные различия, у Кальвоса и Соломоса, когда они говорят о греческой революции, прослеживаются, по крайней мере, три важных сходства. Во-первых, они не апеллируют к пантеону современных героев (Маркос Бόцарис, упомя-

²³ Соломос, как и Кальвос, придерживался тех идей, которые проповедовал Уго Фосколо (см. сн. 21), только в отличие от Кальвоса, решил их реализовать и в греческой поэзии.

²⁴ Здесь, напр., регулярно смешиваются архаические лексемы и формы с очевидными диалектизмами (ср. Kisilier, Fedchenko 2011: 430–431).

²⁵ Впрочем, британский неоэллинист Питер Макридж заметил, что Соломос нарушает основной метрико-синтаксический принцип греческой «народной» поэзии, при котором строка должна была состоять из четырех метрических слов (Mackridge 1990: 210).

²⁶ Так, Троя может выступать в качестве удаленного архитипа Месолонг в поэме «Свободные осажденные», а плач над телом героя в стихотворении «Маркосу Бόцарису» Εἰς Μάρκο Μλότσαρη (1823–1824) сопоставим с оплакиванием Гектора (ср. Mackridge 1996: xvii).

нутый в сн. 26, здесь не в счет). Во-вторых, география и описания конкретных событий весьма условны. В-третьих, образ врага лишен какой-либо конкретики. С ним связан либо мотив оружия – турецкая пуля и турецкий клинок – в поэме Соломоса «Свободные осажденные», либо мотив бегства врага перед отвагой и стойкостью греков у Кальвосо:

- (2a) Ὁθωμανέ, τί μένεις;
τί νοεῖς;
τί δὲν φεύγεις
τὸν θάνατόν σου;
‘Осман, что ты медлишь?
о чем думаешь?
Почему не бежишь
от своей смерти?’
(«Ода славе» Εἰς Δόξαν. ις’)
- (2b) Ἄ, τί, ὦ δειλοί,
δὲν μένετε
ἵνα ἰδῆτε,
ὅν τὸ σπαθί μας
κοπτερόν ἦναι;
‘Ах, трусливые,
что же вы не остались
посмотреть,
остер ли
наш меч?’
(«Самосу» Εἰς Σάμον. κα’)

Обобщая, можно отметить, что и для Кальвосо, и для Соломоса характерны представления о революции, часто географически и фактуально дистанцированные от реальных событий, максимально лишенные конкретики, полные традиционных литературных топосов (например, мотивов героической смерти за родину или восхваления великого прошлого, хотя и не всегда греческого). Из всего вышесказанного следует, что тексты этих авторов, при всех своих различиях (традиционности одного и лингвистическом новаторстве и апелляции к фольклорной метрической традиции другого) в равной мере опирались на используемый в современной им европейской культуре тип условного поэтического языка. Свойственная данному языку абстрагированность лишь по форме напоминала античную эстетику умозрительного тождества, внешне поддерживая, тем не менее, иллюзию подобия. На мотивно-тематическом уровне отсылка к мифологическому образцу утверждала мировоззренческую преемственность по отношению к идеальному прошлому и вместе с тем наличие временной трансформирующей дистанции, позволяющей ощутить континуальное единство прошлого и настоящего, сопоставить, но не уподобить их. Внутри этого языка зона контакта и с актуальным настоящим, и с мифологическим прошлым могла быть только опосредованной. Временной и/или пространственный разрыв между событиями и субъектом их описания/восприятия преодолевался за счет интел-

лектуальной энергии воображения, позволяющей сопоставить **тогда и сейчас, там и здесь**. Собственно эта работа воображения, материализованная в особом поэтическом языке, и создавала главную эвристическую ценность и для творца текста, и для его читателя. Восприняв эти принципы и стратегию, Кальвос и Соломос представили греческую революцию в логике современной европейской литературы, реализовав тем самым переход на западноевропейскую модель мироосмысления и мироотношения до проведения социально-политических реформ в греческом государстве. Безусловно, для этих поэтов такой путь был не столько сознательно выстроенной стратегией модернизации греческой культуры, сколько естественным следствием их биографии, сделавшей Кальвоса и Соломоса причастными современной европейской цивилизации более, чем родной Греции. Для построения культурной политики независимого государства, инициированного внешним эмигрантским и европейским филэллинистическим сообществом, фигура этнического грека, включенного в европейскую парадигму, подходила как нельзя лучше. В силу этих причин, а не только благодаря поэтическому дару, Кальвос и Соломос получают репутацию первых греческих поэтов Нового времени. Вместе с тем представленные в их текстах стратегии и формы национальной идентификации по структуре являются западноевропейскими, поэтому остается открытым вопрос о репрезентантах коллективной памяти, формировавшейся внутри непосредственно осуществлявшего революцию греческого сообщества.

Логично предположить, что искомыми формами материализации такой «внутренней» коллективной памяти могут выступать фольклорные тексты и мемуары. Фольклорных текстов, посвященных событиям революции, известно довольно много. Один из сюжетов – казнь турками константинопольского патриарха Григория V в 1821 г. в ответ на выступление А. Ипсиланти (Spyridakis et al. 1962: 155):

(3) Τὸν Πατριάρχη κρέμασαν
τὸν ἅγιο τὸν Γρηγόρη
σὰν νὰ ‘τανε κατὰδικὸς
στῆς ἐκκλησιᾶς τὴν πόρτα.
Ἐκεῖ ποῦ ἐλειτούργαε
κ’ εὐλόγαε τὸ Γένος,
πλακῶνουν οἱ Γιανίτσαροι
κι οἱ Ὀβρίοι ἀντάμα | ‘Патриарха повесили
святого Григория,
будто преступника
на воротах церкви.
Туда, где он проводил службы
и благословлял народ,
врываються янычары
и евреи вместе с ними’ |
|--|--|

Преимущественно именно фольклорные тексты эксплуатируют и разрабатывают образ коварного и жестокого турка-поработителя-нехристя, играющий роль своеобразного мотиватора для борьбы за свободу. Этот образ представлен по всему грекоязычному миру, даже в Приазовье, и в основных чертах совпадает с типологической фигурой фольклорного злодея, выделяясь на фоне инварианта ярко подчеркнутыми маркерами религиозной агрессии и нетерпимости²⁷:

- (4) *Еус поты* 'До каких пор
и ксени акридъа, чужеземная саранча,
Ер, еус пот Ох, до каких пор
куфос варварос глухой варвар
на-имнони будут грабить
тын дъолья патридъа? несчастную родину?
Сикутъите, адърефъа,— Поднимитесь, братья,—
тирос! пора!
Аниптос стус христъянус Неумытый над христианами
эмбези издевается'

Примечательно, что в роли злодея-иноверца часто выступает синтетический образ «турка и еврея», фиксируемый в текстах, записанных в разных регионах, включая Приазовье (ср. с примером 3):

- (5) *Фувуми ан иси туркос* 'Боюсь, не турок ли ты
Ти кумбонис-ми, И не обманешь ли меня,
Фувум ан иси вреюс Боюсь, не еврей ли ты
Ти манезис-ми! И не сведешь ли меня с ума!'

Приравнивание турка к еврею, возможно, отражает изменение отношения к исламу, ср. в той же песне:

- (6) *Анафема тун туркос,* 'Анафема турку,
Тин писты-су! Твоей вере!
Тун турко, н тун пистев, Турку если кто поверит,
Петра с иниси! Камнем пусть станет!'

Впрочем, неясно, у каких именно греков изменилось отношение к исламу: в Приазовье эти песни попали из Крыма, бывшего долгое время турецким протекторатом, где греки абсолютно мирно соседствовали с мусульманами-татарами, а часть (т. н. урумы) даже перешла на крымско-татарский язык.

²⁷ Примеры из Приазовья здесь и далее цит. в кириллической орфографии по (Hadzinov 1979). Основные особенности орфографии: *з* = /γ/, *зк* = /g/, *дъ* = /ð/, а *тъ* = /θ/.

Очевидно, что фольклорный текст фиксирует прежде всего сильную аффективную реакцию, порожденную революцией. По природе своей не направленный на аналитическую рефлексию, текст такого типа демонстрирует выплеск и своего рода материализацию аффекта в гипертрофированном образе «врага», который становится главной точкой сосредоточения негатива. Историческое прошлое представлено в этих текстах не фактуально, а аффективно, что обеспечивает им гибкость по отношению к меняющемуся контексту. По сути, текст являет собой условный знак, потенциально применимый к любому аффективному событию, независимо от его конкретного наполнения. Так же, как и условный поэтический язык, он опосредованно связывает прошлое и настоящее. Однако объектом его референции оказывается не идеологический конструкт («колыбель / идеальное прошлое европейской цивилизации»), а именно выраженное аффективное состояние, связанное с целым комплексом негативных эмоций – страха, ненависти, боли, утраты, обиды и проч. Судя по распространенности посвященных революции песен, такой способ конструирования коллективной памяти был (и в какой-то степени остается, поскольку тексты продолжают бытовать до сих пор) эффективным механизмом связывания прошлого и настоящего, в том числе и сохранения-воспроизведения аффективного образа прошлого в настоящем в противовес уходящим реалиям.

Еще одним, в известном смысле, промежуточным вариантом в конструировании «внутренней» коллективной памяти могут выступать тексты, созданные авторами, участниками или свидетелями событий, но при этом не входящими в элитарные интеллектуальные или творческие круги. Примером такого репрезентанта «внутренней» памяти можно считать поэму «Лаконская земля»²⁸ Λάκαινα, опубликованную в 1858 г. в Афинах священником из цаконского²⁹ города Леонидион Феодором Иконому-Каниклисом. Эта поэма посвящена ярким событиям революции, а именно – борьбе за Монемавасию и Триполи. С точки зрения эстетического канона высокого искусства, поэма не представляет особой ценности. Перед читателем разворачивается набор практически шаблонных приемов, отягощенных к

²⁸ Именно такую интерпретацию названия предлагает Феодорос Харамантас (Charamantas 1956: 66).

²⁹ Цакония – область Южной Кинурии в Аркадии на востоке Пелопоннеса.

тому же избыточностью, что характерно для массовой и любительской литературы: эпитеты при именах реальных исторических деятелей по образцу гомеровских, с явными аллюзиями на «Илиаду» и «Одиссею»: Μαυρκορδάτος ὁ κλεινός ‘славный Маврокордатос’³⁰ (стк. 541), многочисленные библейские аллюзии, напыщенные патриотические речи, вложенные в уста духовенства, а также множество разрозненных фактов о регионе и о его диалекте. Примечательно, что автор сам был свидетелем описываемых событий, активное участие в них приняли его родственники, подвигам и истории которых эта поэма также отчасти посвящена. Некоторые исследователи характеризуют поэму «Лаконская земля» как исторический эпос (Charamantas 1956: 67), однако, в сущности, это местная и даже семейная хроника. Ее автор не принадлежал к интеллектуальной или творческой элите, хорошо знакомой с западноевропейскими художественными образцами. В его тексте без всякой специальной мотивации сплетаются православные молитвы, античные аллюзии, личная семейная хроника и перипетии войны. Примечательно, что, начиная поэму с молитвы и призвав преклонить колени перед Создателем, Иконому-Каниклис (священник!) для точной характеристики места действия поясняет, что это именно то место, где Семела родила Диониса. На первый взгляд, перед нами все то же использование мифологических аллюзий, что и в практике высокой поэзии. Только в этом тексте оно выглядит неуместным и наивным, что, в принципе, вполне соответствует непрофессиональному статусу его автора.

Однако при рассмотрении этой поэмы в контексте полевых материалов, собранных в ходе экспедиций на Пелопоннес в период 2010–2018 гг., обнаружились интересные параллели. Они позволяют применить к поэме иную оптику, в свете которой все механические сцепления и искусственные сочетания могут получить новую трактовку. В 2018 г. один из местных жителей показывал авторам статьи место в горах Цаконии (на Пелопоннесе), где раньше находилось село Палиохора, уроженцем которого он является. Чтобы объяснить точное расположение важных для его памяти мест, он постоянно соотносил их с очевидно известными всем в сообществе ориен-

³⁰ Стоит отметить, что Александрос Маврокордатос был еще жив на момент написания и публикации поэмы. Для настоящей статьи использовано переиздание поэмы (Oikonomos 1956).

тирами. Эти отсылки возникали в речи спонтанно, неотрефлексировано и потому могут быть прочитаны как знаки устойчивой повседневной практики. Так, важным визуальным ориентиром в этом нарративе выступала т. н. «Красная гора», где по преданию в 1826 г. прошло большое кровопролитное сражение (отсюда по народной этимологии происходит и название топонима). Описание сражения в рассказе вполне соответствовало устойчивому мифопоэтическому канону (например, для передачи тяжести сражения использовалась формула «лошади стояли по колено в крови» и др.). Повествование легко сочетало в себе переходы от личной семейной хроники к легендарному событию и наоборот, тут же был помещен и небольшой вставной рассказ о чудесном подземном источнике, явно нагруженный уже аллюзиями к античным сюжетам. И в стилистике нарратива, и в субъективном восприятии рассказчика все эти события представляли как одноуровневые. Принципиальной точкой их сочетаемости выступала собственно геолокация и осведомленность субъекта, его способность выступать в роли компетентного свидетеля (о фигуре свидетеля см. подробнее Keilbach 2012). Иными словами, соединение разновременных и разноуровневых событий (семейной хроники, события революции и мифологического предания) осуществлялось через соединение их географических локаций в визуальном опыте рассказчика.

Такие примеры не единичны. Один из часто встречающихся сюжетов – рассказ про Прастос (Πραστός)³¹, город, который до начала XIX в. считался одним из самых богатых и процветающих на Пелопоннесе, легендарную столицу Цаконии. Типичный рассказ повествует о том, как город был razорен и сожжен знаменитым турецким военачальником Ибрагим-пашой во время революционных событий. Спасаясь, жители были вынуждены оставить свои дома и перебраться частью в Константинополь или в Румынию, а частью – в Леонидион. Поиск детальных свидетельств этой истории довольно скоро обнаруживает, что легендарного в ней больше, чем достоверного, поэтому прояснить картину трудно. Судя по всему, исход жителей из Прастоса осуществлялся не единожды. Прастос был оставлен

³¹ Сами цаконцы считают, что Прастос связан с упомянутыми у Страбона и Фукидида топонимами αἱ Πρασῖαι и у Павсания αἱ Βρασῖαι (см. Kisilier 2014: 286).

жителями за несколько лет до прихода «злодея» Ибрагима³², видимо, по причинам экономическим: Леонидион был расположен ближе к морю и потому оказался удобнее для морской торговли, которой занимались богатейшие прастосцы. Поскольку угроза пиратов к началу XIX столетия исчезла, то выгоды территориального расположения приморских городов сделали древнюю столицу менее привлекательным местом. Вскоре город был заселен новыми жителями, но уже иного социального круга – преимущественно пастухами. Второй исход из Прастоса состоялся в середине 1960-х гг. и был связан со строительством дороги, соединившей восточное побережье Пелопоннеса с материковой Грецией. Дорога проходила вдоль моря, снова сделала Прастос неудобным для жизни³³.

Казалось бы, история понятная, и рассказы о Прастосе должны укладываться в типичный для такой ситуации сюжет ностальгии. Он, безусловно, в этих нарративах присутствует. Однако Прастос считают важнейшим местом личной истории и те, кто там никогда не жил. Речь идет и о людях старшего поколения, еще прадеды которых уехали из города, и об их детях, для которых жизнь в Прастосе существует только в формате устного предания. Более того, авторы статьи как-то стали свидетелями ситуации, когда местные жители собрались в кофейне в Агиос Андреасе, где всю стену занимала огромная фотография с видом Прастоса. Видно было, что фотография не новая и висит здесь давно. Однако посетители кофейни с энтузиазмом обсуждали ее между собой, точно показывая, где у какой семьи был дом. Показательно, что точно указать расположение могли и те, кто в Прастосе никогда не жил. Очевидно, что этот город выполняет для местного сообщества роль «местоидентичности» и является для него значимым продуктом культурного наследия, активно участвующим в конструировании актуального настоящего.

Еще один пример связан с селом Палиохори, располагающимся уже за пределами Цаконии, но в непосредственной от нее близости. Это довольно удаленная деревня, куда редко заглядывают туристы, да и просто чужие. В кофейне (то есть коммуникативном и социальном центре деревни) на общем

³² Ибрагим-паша появился на Пелопоннесе только в 1826 г., а дома в Леонидионе жители Прастоса начали строить почти за двадцать лет до этого.

³³ На этот раз прастосцы переселились в город Агиос Андреас и возвращаются в Прастос только на летние месяцы.

столе лежит изданная местным сообществом книга, в которой представлен подробный генеалогический справочник всех семей деревни (Sykokis 2006: 217–311). Возникают закономерные вопросы: кому адресована эта книга и кто ее читатели? Ими оказываются сами ее составители и издатели, то есть те же представители местного сообщества. Однако в отличие от многих подобных изданий, функция которых сводится к архивации прошлого, эта книга находится в постоянном живом контакте с настоящим. Визуализированные в схемах генеалогического древа связи представляют собой объект неустанного внимания и бурного обсуждения жителей.

Примечательно, что постоянно воспроизводимая и поддерживаемая через пространственные, визуальные и кинетические инструменты локальная идентичность характеризуется сегодня – по крайней мере, для цаконского сообщества – активной продуктивностью. Это выражается в утверждении новых праздников, например, фестиваля «Melijazz», посвященного цаконскому сорту баклажанов. Праздник оказывается сильным инструментом актуализации истории, связывающим прошлое с настоящим и будущим (ср. Zavadsky et al. 2017).

Тем самым визуальный опыт превращается в инструмент формирования наследия и одновременно способ самоидентификации.

Поэтому можно предположить, что и в случае Иконому-Каниклиса отсылка к мифологическому образу, в отличие от Кальвоса или Соломоса, не опосредована, но первична: она обладает буквальной референцией и связана с повседневной бытовой практикой ориентирования на местности. Такая отсылка представляет собой принципиально иное явление, чем знак условного поэтического языка. В стремлении запечатлеть для потомков значимую историю Иконому-Каниклис ориентируется не на выработанные в литературе модели и образцы, как Кальвос или Соломос, а на принятые в сообществе, которому он сам принадлежит, коммеморативные практики. Он обращается к бесспорно (для него и, видимо, для всех представителей сообщества) известному географическому маркеру: все происходит именно в тех горах, где Семела родила Диониса. И такое указание для всех, у кого оно связывается с личным визуальным опытом, превращается в знак локальной идентичности.

В этой связи показателен еще один пример³⁴:

- (7) *Ипсиланда фтѣсе,* ‘Ипсиланти пришел
Петасан айты Взлетели орлы’

Высока вероятность, что однажды упомянутый в песне Александр Ипсиланти был, по крайней мере – многим исполнителям и слушателям, неизвестен. Канонизированный впоследствии в официальном дискурсе как один из главных героев революции, Ипсиланти инициировал начало революционных событий, возглавив первые вооруженные выступления против Османской империи на придунайских территориях. Однако активное его участие в революции было кратковременным: восстание быстро было разгромлено, а сам Ипсиланти оказался в длительном заключении. Выйдя на свободу в конце 1827 г. уже будучи тяжело больным, он вскоре умер, так и не доехав до Греции. Трагическая судьба этого человека сама по себе могла стать сюжетом песни. Однако краткость упоминания (при которой, в принципе, неясно, о ком из братьев Ипсиланти – Александре, начавшем революцию, или о его брате Дмитрие, командовавшем греками в последней победной битве при Петре (1829 г.), – идет речь) сигнализирует о нерелевантности этого имени, как минимум, для приазовского региона.

Не только в данном случае, но и в целом – в текстах фольклорных и мемуарных, конструирующих память о революции «изнутри», – региональная обусловленность выбора и детализации конкретных репрезентантов коммеморации³⁵ прослеживается довольно явно. Изучая мемуары участников революции из разных областей Греции, О. Е. Петрунина отмечает, что всем им свойственен «местный патриотизм», суть которого определяется тем, что «греки сознавали себя скорее уроженцами определенной области или острова, чем уроженцами Греции» (Mis’urevich [Petrunina] 1997: 33). Сегодня официальный пантеон героев борьбы за независимость очень широк. В него входит и Александр Ипсиланти, и первый президент независимой Греции Иоанн Каподистрия, отношение к которому на родине в годы его правления, вплоть до его гибели в 1831 г. было

³⁴ Песня из сборника, приобретенного в 1859 г. в приазовском селе Сартана местным интеллектуалом и просветителем Ф. А. Хартахаем (о нем см. Vasileva, Kisilier 2018: 280 сл.; песня цит. по Hadzinov 1979).

³⁵ Современные исследования коммеморации основаны на концепции Пьера Нора (см. Nora et al. 1999).

неоднозначным. В политических кругах он считался ставленником России, что в условиях активной и жесткой борьбы разных политических партий стало, по-видимому, причиной его смерти. В глазах населения он представал в первую очередь инициатором крайне непопулярных реформ. Стараясь восстановить хозяйство³⁶ и создать правовое поле, он предлагал меры, вызывавшие не только неприятие, но и резкий протест со стороны местных жителей. Так, для соблюдения легитимности он, по-видимому, даже считал необходимым возвращение земельных наделов туркам, оставшимся в Греции³⁷. Ясно, что такая позиция не вызывала широкого сочувствия. Знаком еще не сложившейся канонизации является и отношение к полководцам революции в первые послевоенные годы. Многие из них после гибели Каподистрии попали в опалу и даже в тюрьму. Так, например, сегодня всем известный герой Теодорос Колокотронис (1770–1843) был арестован и приговорен к 20 годам тюрьмы,³⁸ а его близкий соратник Никитас Стамателопулос по кличке Туркоед (1782–1849) был надолго заключен в темницу, где практически ослеп, под конец жизни был освобожден, но умер в нищете³⁹. Официальный канон героев революции сложился только во второй половине XIX в. В то же время в местном пелопонесском фольклоре (а основные события революции происходили именно на Пелопоннесе) и Колокотронис, и Стамателопулос стали героями исторических песен еще до официальной канонизации. Вот, например, песня из Корони и Метони (Мессения, Пелопоннес) о сражении с турецким полководцем Махмудом Драмалы Пашой (1770–1822):

³⁶ Существует легенда о том, как Каподистрия заставил греческих крестьян выращивать картофель, чтобы справиться с голодом. Инициатива бесплатной раздачи картофеля окончилась провалом – все опасались новшества. Тогда Каподистрия поднял цены на картофель и поставил солдат охранять склады. Эта акция кардинально изменила отношение населения: крестьяне решили, что картофель – очень ценный продукт, и начали его воровать, чему охрана по распоряжению Каподистрии не препятствовала.

³⁷ Например, в Генеральном государственном архиве Греции хранится письмо Каподистрии от вдовы Салихе Ханум из Нафплиона (от 17.07.1830), которая просит вернуть ей землю.

³⁸ Позже греческий король Оттон I помиловал его и даже восстановил в звании генерала.

³⁹ Похожая ситуация сложилась в Греции и после Второй мировой войны, когда многие герои сопротивления были расстреляны или попали в тюрьмы, потерпев поражение в гражданской войне (1946–1949).

- (8) Φύσα, μαῖστρο δροσερέ,
 κι ἄερα τοῦ πελάγου,
 νὰ πᾶς τὰ χαιρετίσματα
 στοῦ Δράμαλη τὴ μάννα.
 Τοῦ Δράμαλη οἱ μπέηδες,
 τοῦ Δράμαλη τ' ἄσκέρι
 στὰ Ντερβενάκια
 кеίτονται,
 κορμιὰ χωρὶς κεφάλια.
 Βάνουν τὴ γῆς
 για στρώματα,
 πέτρες για μαξιλάρια,
 βάνουν πανωσκεπάσματα
 τοῦ φεγγαριοῦ τὴ λάμψη.
 Ἕνα πουλάκι πέταξε,
 κι οὔλοι τὸ ἐρωτάνε.
 – «Πουλί, πῶς
 πάει ὁ πόλεμος,
 τὸ κλέφτικο ντουφέκι;»
 – «Μπροστὰ πάει
 ὁ Νικηταρᾶς,
 πίσω ὁ Κολοкотρόνης,
 καὶ παραπίσω γι
 οἱ Ἕλληνες
 μὲ τὰ σπαθιὰ στὰ χέρια»
 ‘Дуй, прохладный ветер
 с северо-запада, морской бриз,
 передай привет
 матери Драмалы.
 Беи Драмалы,
 войско Драмалы
 в теснинах
 лежат,
 безголовые тела.
 Земля им
 вместо матрасов,
 а камни за подушки,
 и вместо покрывала
 свет месяца.
 Прилетела птичка,
 и все ее стали спрашивать:
 – «Птица, как
 идет война,
 как ружья клефтов?»
 – «Впереди идет
 Никитарас,⁴⁰
 сзади Колокотронис,
 А позади же
 греки
 с мечами в руках»
 (Spyridakis et al. 1962: 161)

В текстах с Пелопоннеса Колокотронис и его соратники представлены не как национальные герои всей Греции, а прежде всего как герои местной (нешкольной) истории. В такой истории коллективная память тесно переплетается с личной. Первостепенна не абстрактная (историческая) достоверность событий, но возможность их персоналистической идентификации: герои – это родственники, друзья или односельчане, связи с ними можно проследить через одно или несколько «рукопожатий». Воспеваемые события, даже с использованием мифологических аллюзий, не теряют своей конкретики, не превращаются в условные знаки прошлого, так как все они, как и сами герои, маркированы персональными отсылками, поскольку пусть не они сами, но их локации и топонимы составляют неотъемлемую часть личной памяти, основанной на личном

⁴⁰ Никитас Стамателопулос по кличке Туркоед (см. выше).

визуальном и кинетическом опыте. Иными словами, формулы «я знаю это место», «я его видел», «я там был» являются важнейшими механизмами в осуществлении коммеморативной практики – в превращении той или иной локации в «место памяти».

Несомненно, что герои Греческой революции, описанные Иконому-Каниклисом в поэме, – это его герои, это часть его личной исторической памяти, и важно, что многие из героев являются именно цаконцами. Интересно, что в цаконском фольклоре есть песня, посвященная Греческой революции⁴¹:

<p>(9) puátza petsē éngunde
tha tsákonjá ta méri
na=líte xerekízmata
na=líte xerekízmata
òusi éme to ùsivéri
na=polemíme m éngunde
na=polemíme m éngunde
tu ðramalí t asùséri
purtése enéngo niùsitará
purtése enéngo niùsitará
kis o kolokotróni
ùse parakísu i ùsákones
ùse parakísu i ùsákones
me tur ajó petríte
na=polemíme ta durkjá...
teljóni eðó</p> | <p>‘Пташки, летите, приходите
в пределы Цаконии.
Передайте приветы,
передайте приветы [и скажите],
что мы в Кивери.⁴²
Сражаться [мы] идем,
сражаться [мы] идем
с войском Драмалы
Первым идет Никитарас,
первым идет Никитарас,
сзади Колоктронис,
а позади цаконцы,
а позади цаконцы
с жителями Св. Петра,
чтобы сражаться с турками...
Здесь заканчивается’</p> |
|---|---|

Очевидно, что это вариант песни, представленной выше в примере (8), только вместо греков здесь выступают цаконцы. По-видимому, до появления данной песни термин ‘цаконец’ не использовался внутри сообщества (Kisilier 2014: 299–300), поэтому для цаконского самосознания Греческая революция оказывается поворотным событием.

Культурное наследие, сформированное греческой революцией, и в ситуации XIX в., и в современном измерении представляет собой сложный гетерогенный продукт. Принципиаль-

⁴¹ Запись из архива Греческого института филологического факультета СПбГУ Tsak_040_02 (0:08–02:52), исполнитель Йоргос П.* (род. Васкина. 1939 г. р.), записала В. В. Федченко в Леонидионе 28.01.2010, дешифровал М. Л. Кисилиер. Другой вариант песни доступен в (Petakos 2003: 36).

⁴² Приморское село между Аргосом и Нафплионом.

ным элементом такого культурного наследия, с одной стороны, оказывается западноевропейский литературный канон, ассоциированный в новогреческую литературу (в том числе и благодаря Кальвосу и Соломосу). Утверждение единого с европейской культурой дискурсивной стратегии поддерживало, а в какой-то мере и обеспечивало, транслирование новых ценностей в процессе построения независимого государства. Как неоднократно отмечалось, литература сыграла важнейшую роль в развитии «Великой идеи» («Μεγάλη ιδέα») и выстраиваемой на ее основе государственной политики Греции вплоть до малоазийской катастрофы 1920–1922 гг. (ср. Petrunina 2012).

С другой стороны, компонентами культурного наследия выступает ряд коммеморативных практик, обеспечивающих соединение прошлого с актуальным настоящим в структуре коллективной памяти. Практика, репрезентированная в фольклорных песнях о революции, направлена на удержание эмоциональной памяти о прошлом вопреки уходящим в инобытие реалиям. В то же время посредством данных текстов обеспечивается важный для современной культуры процесс «онастоящивания прошлого». В отличие от распространенных сегодня сценариев он не является конструированием идеологемы. Поскольку важнейшее место в исторических песнях принадлежало не сохранению и трансляции фактуальной информации, а выражению аффекта, то и актуальные в настоящем аффективные переживания могут наполнять традиционную форму.

Еще одна значимая практика связана с феноменом локальной идентичности. Она представлена в непрофессиональных литературных текстах, мемуарах и устных нарративах. В отличие от темпоральной, континуальной модели национальной идентичности, экспортированной из западноевропейской культуры прежде всего в интеллектуальные круги греческого общества и в официальный дискурс формирующегося независимого государства, в построении локальной идентичности доминирует пространственная модель. Вполне вероятно, что такая практика очень архаична и сама по себе является весомым аргументом континуальности греческого мира. Однако важен не столько вопрос о ее генезисе, сколько обнаружение ее значимости для коллективной памяти именно в революционную эпоху. Индивидуальный визуальный и кинетический опыт, «память глаза» и «память тела» обеспечивают связь личного и коллективного, субъекта и истории, современного и мифологического. В этой установке на непосредственный опыт заключено, как

представляется, принципиальное отличие от условной пространственной соотнесенности, широко представленной в топике западноевропейской культуры и перенесенной оттуда в официальный – интеллектуальный, литературный, политический – дискурс о революции. И тексты XIX в., и современные нарративы демонстрируют апелляцию к «опыту тела и глаза» в построении локальной идентичности как одну из самых распространенных и устойчивых практик. Тем самым через нее непосредственно осуществляется связь настоящего с прошлым, превращающая, в свою очередь, саму локальную идентификацию и ее материальные репрезентанты (прежде всего – диалект) в содержательную и продуктивную характеристику сообщества. Возможно, этим объясняется устойчивость греческой диалектной культуры, несмотря на все вызовы глобального мира.

Литература

- Árnason, J. P. 2017: [Revolutions, transformations, civilizations: prolegomena to paradigm reorientation]. Trans. by A. Stepanov. *Neprikosnovennij Zapas (NZ)* 115. 5, 37–69.
- Арнасон, Й. 2017: Революции, трансформации, цивилизации: пролегомены к переориентации парадигмы. Пер. с англ. А. Степанова. *Неприкосновенный запас* 115. 3, 37–69.
- Arsh, G. L. 2003: *Ioann Kapodistriia v Rossii (1809–1822)* [*Ioannis Kapodistrias in Russia (1809–1822)*]. Saint Petersburg: Aleteia.
- Арш, Г. Л. 2003: *Иоанн Каподистрия в России (1809–1822)*. СПб.: Алетейя. (Серия «Новогреческие исследования». Ин-т славяноведения РАН).
- Arsh, G. L. 2013: *Rossia i bor'ba Gretsii za osvobozhdenie: ot Ekateriny II do Nikolaiia I* [*Russia and Greek war for Independence: from Catherine the Great to Nicholas I*]. Moscow: Indrik.
- Арш, Г. Л. 2013: *Россия и борьба Греции за освобождение: от Екатерины II до Николая I. Очерки*. М.: Индрик.
- Ashworth, G. J. 1994: From history to heritage – from heritage to identity: in search of concepts and models. In: Ashworth, G. J., Larkham, P. J. (eds.). *Building a new heritage: tourism, culture and identity in the New Europe*. London: Routledge, 13–30.
- Charamantas, Th. 1956: [“Lakaina” by Theodoros Oikonomou (Kani-kleous)]. *Tsakonian Chronicles* 1, 65–68. Reprinted 2006.
- Χαραμαντᾶς, Θ. 1956: Ἡ «Λάκαινα» τοῦ Θεοδ. Οἰκονόμου (Κανικλέους). *Χρονικά των Τσακόνων Α'*, 65–68. Ανατύπωση 2006.
- Dostian, I. S. (ed.). 1986: *Formirovanie natsional'nykh nezavisimyykh gosudarstv na Balkanakh: konets XVIII – 70-e gody XIX v.* [*Formation of national independent Balkan states: from the end of the 18th century till 1870-s*]. Moscow: Nauka.

- Достян, И. С. (ред.) 1986: *Формирование национальных независимых государств на Балканах: конец XVIII – 70-е годы XIX в.* М.: Наука.
- Hadzinov, E. 1979: *Pesennyĭ folklor rumeev Donbassa (opyt monograficheskogo issledovaniia i teksty)* [*Folk songs of Donbass rumejs (attempt of monographic study and texts)*]. Mariupol. Manuscript.
- Хаджинов, Э. 1979: *Песенный фольклор румеев Донбасса (опыт монографического исследования и тексты)*. Мариуполь. На правах рукописи.
- Halbwachs, M. 2005: [Collective memory and historical memory]. *Neprikosnovennij Zapas (NZ)* 40–41. 2–3, 8–27.
- Хальбвакс, М. 2005: Коллективная и историческая память. *Неприкосновенный запас* 40–41. 2–3, 8–27.
- Iosifidi, E. A. 2011: [Reflection of bilingualism in Dionysios Solomos' poetry]. *Acta linguistica Petropolitana* VII. 1, 445–462.
- Иосифиди, Е. А. 2011: Отражение билингвизма в поэтическом творчестве Дионисия Соломоса. *Acta linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований РАН* VII. 1, 445–462.
- Kalvos, A. 1988: *Ōdai [Odes]*. Ed. by F. M. Pontani. Athens: Ikaros.
- Κάλβος, Α. 1988: *Ὀδαί*. Ἐπιμ. F. M. Pontani. Ἀθήνα: Ἴκαρος.
- Kapsomenos, E. G. 1998: *O Solōmos kai ē Ellēnikē politistikē paradosē* [*Solomos and Greek cultural tradition*]. Athens: Hellenic Parliament.
- Καψομένος, Ε. Γ. 1998: *Ο Σολωμός και η Ελληνική πολιτισμική παραδοση*. Αθήνα: Βουλή των Ελλήνων.
- Keilbach, J. 2012: Mikrofon, Videotape, Datenbank. Überlegungen zu einer Mediengeschichte der Zeitzeugen. In: Sabrow, M., Frei, N. (hrsg.). *Die Geburt des Zeitzeugen nach 1945*. Göttingen: Wallstein Verlag, 281–299.
- Kisilier, M. L. 2014: [Tsakonia and Tsakonians: Historical and philological approach]. *Acta linguistica Petropolitana* РАН X. 1, 283–306.
- Кисилиер, М. Л. 2014: О Цаконии и цаконцах: на стыке истории и филологии. *Acta linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований РАН* X. 1, 283–306.
- Kisilier, M. L., Fedchenko, V. V. 2011: [Some remarks on the language of Modern Greek literature]. *Acta linguistica Petropolitana* VII. 1, 409–444.
- Кисилиер, М. Л., Федченко, В. В. 2011: О языке новогреческой литературы. *Acta linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований РАН* VII. 1, 409–444.
- Macdonald, S. 2013: *MEMORYLANDS: heritage and identity in Europe today* London–New York: Routledge.
- Mackridge, P. H. 1990: The metrical structure of the oral decapentasyllable. *Byzantine and Modern Greek Studies* 14, 200–212.
- Mackridge, P. H. 1996: Introduction. In: Mackridge, P. H. (ed.). *Ancient Greek myth in Modern Greek poetry: Essays in memory of C. A. Trypanis*. London–Portland, Or: Frank Cass, xiii–xxiii.

- Mackridge, P. H. 2009: *Language and national identity in Greece, 1766–1976*. Oxford: Oxford University Press.
- Mis'urevich [Petrulina], O. E. 1997: [Greek Revolution of 1821 represented by its participants (studies in ethnic identity)]. *Herald of Moscow University: Series 8. History* 2, 27–44.
- Мисюревич [Петрунина], О. Е. 1997: Греческая революция 1821 г. в представлениях ее участников (к исследованию национального самосознания) *Вестник Московского университета. Серия 8. История* 2, 27–44.
- Nikolai, F. 2015: [Anthropology as nostalgia: at the crossroads of past and present]. *New Literary Observer* 134. 4, 346–350.
- Николаи, Ф. 2015: Антропология как ностальгия.: на перекрестках прошлого и настоящего. *Новое литературное обозрение* 134. 4, 346–350.
- Nora, P., Ozouf, M., de Puymège, G., Winock, M. 1998: *Frantsiia-pamiat'* [*Les lieux de mémoire*]. Trans. by D. R. Напаева. Saint Petersburg: Saint Petersburg University Publishers.
- Нора, П., Озуф, М., де Пюимеж, Ж., Винок, М. 1999: *Франция-память*. Пер. с франц. Д. Р. Хапаевой. СПб.: Изд-во СПбГУ.
- Oikonomos, Th. 1956: [Historical poem «Lakaina»]. *Tsakonian Chronicles* 1, 69–158. Reprinted in 2006.
- Οίκονόμος, Θ. 1956: Ἱστορικὸν ποίημα «Ἡ Λάκαινα». *Χρονικά των Τσακώνων* Α', 69–158. Ανατύπωση 2006.
- Petakos, Ch. D. 2003: *O Tsakonikos Choros* [*Tsakonian dance*]. Athens: Cultural Association of Leonidio.
- Πετάκος, Χ. Δ. 2003: *Ο Τσακόνικος Χορός*. Αθήνα: Μορφωτικός Σύλλογος Λεωνιδίου.
- Petrulina, O. E. 2009: [Greek ideas about the destiny of the Ottoman Empire in the 18th – early 20th centuries] *Moscow University Bulletin. Series 13. Oriental Studies* 1, 44–54.
- Петрунина, О. Е. 2009: Представления греков о судьбе османской империи в XVIII – начале XX в. *Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение* 1, 44–54.
- Petrulina, O. E. 2010: *Grecheskaia natsiia i gosudarstvo v XVIII–XX vv.: ocherki politicheskogo razvitiia* [*Greek nation and state in the 18th–19th centuries: studies in political evolution*]. Moscow: Knizhnyi dom Universitet.
- Петрунина, О. Е. 2010: *Греческая нация и государство в XVIII–XX вв.: очерки политического развития*. М.: КДУ.
- Petrulina, O. E. 2012: [«Megali Idea» in Greek literature and art of the 19th – early 20th centuries]. *Modern and Current History Journal* 6, 187–196.
- Петрунина, О. Е. 2012: «Великая идея» в греческой литературе и искусстве XIX – начала XX века. *Новая и новейшая история* 6, 187–196.
- Pushkin, A. S. 1949: *Polnoe sobranie sochineniĭ* [*The complete works*]. Vol. 12. Criticism. Autobiography. Moscow; Leningrad: Academy of Sciences of the USSR.
- Пушкин, А. С. 1949: *Полное собрание сочинений*. Т. 12. Критика. Автобиография. М.; Л.: Изд-во АН СССР.

- Solomos, D. 1988: *Apanta [The complete works]*. Vol. 1. Poems. Ed. by L. Politis. 5th ed. Athens: Ikaros.
 Σολωμός, Δ. 1988: *Ἀπαντα*. Τ. 1. Ποιήματα. Ἐπιμ. Α. Πολίτης. Ε' ἐκδ. Ἀθήνα: Ἴκαρος.
- Spyridakis, G. K., Megas, G. A., Petropoulos, D. A. 1962: *Ellēnika dēmōtika tragoudia (Eklogē) [Greek demotic songs (Selected)]*. Vol. 1. Athens: Academy of Athens. Reprint edition of 2000.
 Σπυριδάκης, Γ. Κ., Μέγας, Γ. Α., Πετρόπουλος, Δ. Α. (ἐπιμ.). 1962: *Ἑλληνικά δημοτικά τραγούδια (Ἐκλογή)*. Τ. Α'. Ἀθήναι: Ἀκαδημία Ἀθηνῶν. Φωτομηχανική ανατύπωση 2000.
- Sykokis, V. G. 2006: *Palaiochōrion. To stolidi tou Parnōna [Palaiochori. Decoration of Parnon]*. Athens: I. Mproukouvala Publishers.
 Συκώκης, Β. Γ. 2006: *Παλαιοχώριον. Το στολίδι του Πάρωνα*. Ἀθήνα: Εκδοτικός οίκος Ι. Μπουκουβάλα Α. Ε.
- Vasileva, I. E., Kisilier, M. L. 2018: [«Greek myth» of Azov Greeks]. *Indoeuropeiskoe iazykoznanie i klassicheskaia filologiia [Indo-European Linguistics and Classical Philology]* XXII. 1, 274–291.
 Васильева, И. Э., Кисилиер, М. Л. 2018: «Греческий миф» у греков Приазовья. *Индоевропейское языкознание и классическая филология* XXII. 1, 274–291.
- Virolainen, M. N. 2003: [Cultured hero of the Modern history]. In: Virolainen, M. N. *Rech i molchanie: Siuzhety i mify russkoj slovestnosti [Speech and silence: Plots and myths of Russian literature]*. Saint-Petersburg: Amphora, 111–134.
 Виролайнен, М. Н. 2003: Культурный герой Нового времени. В кн.: Виролайнен, М. Н. *Речь и молчание: Сюжеты и мифы русской словесности*. СПб.: Амфора, 111–134.
- Zavadsky, A., Isaev, E., Kravchenko, A., Sklez, V., Suverina, E. 2017: [Public history: Between academic research and practice]. *Neprikosnovennij Zapas (NZ)* 112. 2, 22–34.
 Завадский, А., Исаев, Е., Кравченко, А., Склез, В., Суверина, Е. 2017: Публичная история: между академическим исследованием и практикой. *Неприкосновенный запас* 112. 2, 22–34.
- Zorin, A. L. 2001: *Korm'ia dvuglavogo orla... Russkaia literatura i gosudarstvennaia ideologiia v poslednej treti XVIII – pervoi treti XIX veka [Feeding the double-headed eagle... Russian literature and state ideology in the last third of the 18th – first third of the 19th centuries]*. Moscow: New Literary Observer.
 Зорин, А. Л. 2001: *Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII – первой трети XIX века*. М.: Новое литературное обозрение.