ІНСТИТУТ СХОДОЗНАВСТВА ім. А. КРИМСЬКОГО
НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ
БІБЛІОТЕЧКА ЖУРНАЛУ “СХІДНИЙ СВІТ”

СХОДОЗНАВСТВО

37

КИЇВ – 2007

Затверджено до друку вченою радою Інституту сходознавства
ім. А. Кримського НАН України 25.01.2007 (протокол № 1)

Головний редактор
Л. В. Матвєєва, д.і.н.

Редакційна колегія:
О. І. Айбабін, д.і.н.; І. П. Білецька, д.ф.н., проф.; І. П. Бондаренко,
д.ф.н., проф.; О. Б. Бубенок, д.і.н.; В. А. Бушаков, д.ф.н.; О. Б. Головко,
к.і.н.; Я. Р. Дашкевич, д.і.н., проф.; В. О. Кіктенко, к.і.н.;
Л. О. Лещенко, д.і.н., проф.; О. Д. Огнєва, к.і.н.; В. С. Рибалкін,
д.ф.н., проф.; В. В. Седнєв, к.і.н., проф.; О. В. Сухобоков, д.і.н.;
К. М. Тищенко, д.ф.н., проф.; В. Б. Урусов, к.і.н.; О. О. Хамрай, к.ф.н.;
Б. П. Яценко, д.г.н., проф.
(Склад редколегії затверджено вченою радою
Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України 22.06.2006)

Відповідальний редактор
Д. А. Радівілов, к.і.н.

Комп'ютерна верстка
В. В. Приймаченко

Дизайн обкладинки
М. О. Литвин

Адреса редакції:
01001, Київ-1, вул. Грушевського 4
Інститут сходознавства ім. А. Кримського НАН України
к. 205, тел./факс 278-7652

Свідоцтво про державну реєстрацію
КІ №272 від 23.02.1998 р.

e-mail: instkrymsk@gmail.com
1-а сторінка обкл.: кримсько-татарський посуд для миття рук і умивання.
4-а сторінка обкл.: інтер'єр гарему Бахчисарайського палацу.
ISSN 1682-671X
© Інститут сходознавства
ім. А. Кримського НАН України, 2007

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ АНСАМБЛЬ ИНТЕРЬЕРА КРЫМСКО-ТАТАРСКОГО НАРОДНОГО ЖИЛИЩА

Акчурина-Муфтиева Н. М.

Жилище – среда, в которой издревле появлялись и существовали предметы быта из разных материалов: ткани, войлока, дерева и т. д. Они несли различные утилитарные, художественные функции и могли объединиться в единую систему только в интерьере жилища, организация которого является одним из ярких и важных показателей культуры народа.

Традиционный интерьер крымских татар, как и народное искусство в целом, результат коллективного опыта многих поколений, проявившийся в конструктивной ясности жилища, в подчинении его местным природно-климатическим условиям, в использовании орнаментальных и пластических форм во внутреннем и внешнем убранстве. Жилище является лишь одним элементом, но важнейшим и наиболее сложным продуктом бытовой культуры. Заметнее чем костюм и, тем более, духовная культура, оно находится в зависимости от природы, с которой связаны и материал, и техника, и его форма. Природа определяет и колонизацию народности, и выбор соответственных мест для поселения, обусловленных привычным типом жилья. Поэтому и в близких природных условиях встречаются в Крыму разные формы поселений, зависящие от этнических факторов.

Исследователь крымско-татарского жилища Б. А. Куфтин выявил четыре главных районных типа жилища крымских татар [Куфтин 1925, *23*]: южнобережного района; степного района Карасубазара и Симферополя; деревенское жилище Бахчисарайского района; дом городского центра Бахчисарая.

Кроме того, долгое время в степных районах, начиная с завоевания Крыма Золотой Ордой, как тип кочевого жилища поселившихся здесь ногайцев, существовали кибитки или юрты. Однако принуждение кочевых племен к оседлой жизни заставило их перенимать уже сложившийся опыт местного строительства. По свидетельству польского посланника в Крыму М. Броневского (1578 г.), ногайцы северокрымских степей жили в зимних поселениях, частично имели хижины, которые были сооружены «из тонких деревьев, обмазаны тиной, грязью или навозом и покрытые камышом…»

[Броневский 1867, *337–338*]. К XIX в. войлочная юрта у ногайцев, населявших степную зону Крыма, заменяется одноэтажным прямоугольным жилищем из саманного кирпича-сырца.

Одновременно мусульманизация населения и оседание кочевых тюркских народов повлияли на формирование внутреннего пространства местного татарского жилища. Таким образом, планировка, конструкции и внутреннее убранство всех типов жилища формировались под влиянием традиций народов, населявших те или иные районы полуострова, религии, привнесенных культур и природных условий.

Несмотря на разнообразие типов жилищ крымских татар, состав помещений и их назначение во всех домах были однородными. Жилое пространство, как в одноэтажных, так и двухэтажных домах, состояло из двух-трех комнат. Основными были сени *аят* и кухня *аш-хана* (в степных районах – *балабан эв)*. Третье помещение *соба* (в степных и предгорных районах – *мусафир хане*) служило гостиной, как правило, неотапливаемой.

В прямоугольных домах жилые помещения располагались в ряд. Из расположенных в центре сеней одна или две двери вели в кухню и гостиную. В сенях обычно не принято было ничего держать, за исключением ручного станка *тезья* для тканья, на котором женщины ткали платки, полотенца и т. п. (Ил.1 а).

Особенностью жилища южнобережных татар являлось отсутствие бокового освещения и крестообразное размещение комнат, а также наличие внутренней комнаты *дерен эв*, предназначавшейся для сна, куда можно было пройти только через большую комнату *аш-хана*. При необходимости впереди дома пристраивали гостиную без капитальных стен с отдельным входом.

В остальных типах жилых домов основным жилым помещением являлась кухня, в которой устраивался очаг *оджак*, похожий на широкий камин с трубой *баджа* и раструбом на высоте около метра от пола, так, что под ним в холодные зимние вечера могла поместиться, греясь у разведенного на полу костра, вся семья. Внутри очага на цепи висел котел. С боков у очага располагались железные треножники и кувшины, либо огромный медный кувшин для согревания воды и кофе. У противоположной стены в старинных постройках находились каменные нары *тапшан*, где ставилась всякая утварь; около *тапшана* помещалась большая овальная корзина *хартан* для зерна. В более поздних постройках

для кувшинов с водой и медной посуды вместо *тапшана* у стены с окнами ставилась деревянная лавка *бардах-тахта* (Ил. 1 д). В конце XVIII–XIX вв. гончарная и медная посуда выставлялась на открытых полках *раф*, устроенных под потолком (Ил. 1 ж).

Чаще всего в этой же комнате ночевало все семейство. Здесь же нередко принимали и близких знакомых, которые располагались у огня на небольших войлоках и вели беседы, особенно в долгие зимние вечера.

Для интерьера крымско-татарского жилища характерно наличие внутри стен специальной ниши *къамере*, в которой стоял сундук (Ил. 2 а) со сложенными поверх стопкой одеялами *ергъан* и подушками *ястыкъ*. Вдоль остальных стен на низеньких глиняных возвышениях *секе* (у татов *сече*), на полу расстилались матрасы и подушки для сидения. В одном из углов комнаты огораживался маленький чуланчик для омовения, носящий арабское название *хамам* или *сув далабы*.

Гостиная *соба* не имела очага и отличалась чистотой. Полы застилались цветными или черными войлоками или коврами *килимами* из овечьей шерсти. На перекладинах или балках, которые оставались открытыми ввиду отсутствия чердака, развешивалась праздничная одежда всего семейства и цветные платки; тут же покоился «священный Коран» и другого рода духовные книги. Помещения украшались вышитыми полотенцами, скатертями, салфетками, занавесями. Декоративные домотканые льняные полотенца *иджияр* с геометрическим орнаментом украшали стены в домах и полочки для посуды. На широких и низких диванах *секе*, расположенных вдоль стен, лежали матрасы *миндер* и пристенные подушки *дувар ястыкь* (Ил. 1 б).

В некоторых домах (очень редко) стены украшались декоративной росписью, состоявшей в основном из изображения «древа» или прямолинейных цветных разводов. Вероятно, в основе рисунков татары выражали свои представления о рае и растущем в нем *дереве тубу* (счастья), которое «должно простирать свои ветви на жилище каждого праведника и должно быть обременено всевозможными плодами и птицами» [Радде 1856, *311*].

В городских домах Бахчисарая стены комнаты внутри гладко обмазывались глиной и белились. К стене с входной дверью пристраивался очаг, имеющий форму камина. Огонь разводился прямо на полу, иногда же на глиняном возвышении

сет, тянущемся на высоте около 0,5 м вдоль стен. Очаг заботливо украшался, часто расписывался краской, напоминая камины в старых турецких домах Стамбула. По обе стороны очага помещались деревянные шкафчики, один, *долап*, служил для хранения посуды, а другой *судолап* – для омовения. Шкафчики не доходили до потолка и наверху их образовывались как бы полати – *мусандра*, на которых хранились обычно фрукты для домашнего употребления; у противоположной очагу стены возвышался деревянный невысокий помост, длиной во всю стену, а шириной около метра, служивший для складывания одеял и подушек на день. Помещение это, носящее греческое название *къамере*, закрывалось шторой, привешенной к деревянному карнизу, свешивающемуся в виде свода над помостом и выстроенном специально вместе с *къамере*. В каменных стенах устраивались ниши, служившие шкафчиками. Вдоль стен комнаты, на возвышении пола *сет*, настилались матрацы для сиденья. Середина комнаты застилалась войлоком, а сверху коврами или килимами. На стенах развешивались расшитые полотенца, каллиграфические надписи с изречениями из Корана или именами Магомета, Фатимы, Али, Асана и Гуссейна. Вдоль стен, выше окон, прибивались полки *раф*, на которых размещалась разнообразная медная посуда, изготовленная местными мастерами, служащая не столько для хозяйственных надобностей, сколько для украшения комнаты и показания благосостояния и достатка хозяина. В состав содержимого меблировки комнаты входили скамейки, зеркала, низенький четырехугольный (либо шести-, восьмигранный) столик, носящий арабское название *сафра* (или турецкое – *курсю*), на который во время еды ставился поднос с яствами, и который в другое время стоял где-нибудь у стены (Ил.1 и).

Окна устраивались небольшие, квадратные, с железной или деревянной решеткой из вертикальных прутьев; снаружи они закрывались двухстворчатыми ставнями и, как правило, выходили во двор. Кроме того, проделывалось небольшое квадратное окно в задней стене, из которого можно было наблюдать все, что происходило на улице. Над обычными окнами в более богатых домах лишь для украшения, близ потолка, устраивались фигурные окошечки из цветного стекла, вставленного в узорно вылепленные из гипса рамы в виде розеток, кипарисов и т.д., подобные тем, какие пользовались

широким распространением на Востоке, в Персии и Средней Азии. Эти окна, вместе с дверками под полукруглыми арками и такой же отделкой камина, являлись городскими наслоениями, обнаруживающими в себе влияние османского художественного стиля (Ил. 3 г). Если семья была богатой, то в доме устраивалась комната для гостей, в которой собирались лучшие вещи: ковры, посуда, книги.

Веками сложившийся характер быта выработал у народа устойчивые типы предметов, применение которых почти в каждом жилище было обязательно. Система планировки жилых помещений в татарском доме, распределение и размещение в них предметов быта, утвари опирались в своей основе на традиции и представления мусульманской части населения, сложившиеся под влиянием кочевых тюрков. Все предметы в жилом помещении были на виду и располагались в основном по периметру, оставляя середину помещения свободной. Днем здесь можно было, установив маленький столик, обедать всей семьей, а ночью, расстелив постели, спать.

Можно выделить группы предметов, использование которых имело решающее значение в создании бытовой и художественной среды в татарском жилище.

Одну из групп составляли предметы, выполненные из войлока и сукна. Гладкий войлок, без орнаментальной разработки (черный, серый или цветной), покрывал пол и был красив своей естественностью, как и любой природный материал. Плотность, гибкость, особая фактура – физические свойства этого материала составляют одновременно его эстетические качества. Татары в прошлом изготовляли узорные войлоки. Подобно киргизам, казахам, они использовали для этой цели технику аппликации. Выполненные в технике аппликации ковры вывешивались на стены и покрывали обводные диваны.

Цветной и однотонный войлок составлял основу декора стен и пола ногайской юрты. Снаружи юрта покрывалась кошмами. Богатые люди обтягивали ее двумя-тремя слоями длинных войлочных полос. Войлоки на нижней части стен юрты крепились при помощи широких узорчатых шерстяных лент с бахромой, которые прижимали войлок к каркасу [Гаджиева 1976, *46*]. В зимнее время на дверь с наружной стороны навешивался войлок, который в большинстве случаев обшивался с лицевой стороны плотной, светлой тканью и украшался цветной аппликацией. Черные войлоки нижней части юрты имели белый фриз, выполненный из

верблюжьей шерсти в технике аппликации. Верхняя часть юрты завершалась кольцевым узорным шерстяным поясом.

Значительную группу предметов составляли предметы узорного ткачества: безворсовые (килимы) и ворсовые ковры, занавеси, скатерти, полотенца, переметные сумы.

Основную роль в интерьере жилища играли *килимы*, сотканные в закладной технике из шерстяных ниток. Полы, закрытые войлоком, сверху застилались паласами. Пестрой цветной мозаикой они покрывали пол мечети. Иногда нарядные килимы вешали на стену в гостиной, стелили на обводные диваны. Паласы выполняли важные функции в религиозных и свадебных обрядах. В богатых домах использовались и ворсовые ковры, которыми украшались стены, а иногда застилались полы.

Занавеси использовались для ограждения матрасов и подушек, сложенных на день в нише *камере*, на окнах и вдоль нар, закрывая их при необходимости от остальной части помещения. В первой половине XIX в. Г. Радде писал: «Занавеси шились из различных материй: у богатых – из тяжелой турецкой шелковой материи красного или желтого цвета, а у бедных – из толстой бумажной материи русского произведения, с цветными прямолинейными узорами. Иногда случается видеть на этих подушках простые ситцевые покрывала» [Радде 1856, *310*]. Покрывалами также накрывались сундуки.

В менее богатых домах вдоль стен над диванами развешивались подзоры *тестмал,* имевшие вид длинных узких тканых полотенец, шириной не более 0,5 м и длиной до 3-х м. Иногда ими покрывали диванные подушки. Сами диваны накрывались покрывалами *серги.*

Скатерти начали применяться с конца XIX века, когда в интерьер жилища стали проникать традиции европейской обстановки. Появились столы (правда, все еще низкие, но по размеру больше традиционных). До нас дошли образцы, вытканных вручную изо льна скатертей с салфетками, декоративные полотенца, покрывала, выполнявшиеся крымскотатарскими мастерицами в артелях для экспорта.

Скатерти представлены в различном ассортименте как по форме (круглые, прямоугольные, квадратные), так и по размерам (квадратные от 91 до 115 см, круглые – диаметром от 100 до 150 см, прямоугольные – шириной 100–120 см, длиной 120–180 см), с тканым и вышитым орнаментом.

Интересно расположение узоров на вышитых изделиях. В скатертях, салфетках, и других предметах орнамент располагался обычно по их контуру, образуя замкнутое ленточное обрамление, с более крупными акцентами по углам или посередине сторон. Часто отдельные узоры вышивались и внутри замкнутой поверхности. Располагались они в этом случае строго по основным осям изделия. Построение и размещение узоров всегда исходило из формы предмета, его назначения.

Богато орнаментировались вышивкой наволочки и накидки подушек (*дувар ястык*) под спину на сет. Наволочки выполнялись из шелка, а накидки из бархата. Вышивка исполнялась гладью нитками мулине, шелком или золотой нитью. В центре почти по всему полю располагалась орнаментальная композиция из крупных цветов или розетка. Цветочные мотивы меньших размеров могли размещаться по углам. Всю композицию по периметру объединяла кайма.

Обширную группу тканей составляют полотенца, которые в убранстве крымско-татарского жилища, так же как и во всевозможных обрядах, выполняют важную роль. Полотенца по способу орнаментации можно разделить на две группы: с тканым узором и вышитые. Тканые полотенца (*иджияр*, *къыбрыз, ягбез, пешкир)* накрывали посуду, украшали полочки *раф* и имели небольшие размеры (в пределах 40х60 см). Их концы ткали в выборной, закладной, браной технике, украшая геометрическими узорами. Часто использовался узор *къыбрыз* – кипрский (отсюда и название полотенец). В декоре полотенец своя специфическая композиция: три орнаментальные полосы украшают концы, причем средняя полоса – самая широкая, активная и насыщенная. Такая форма композиции возникла из назначения вещи, под влиянием материалов и техники исполнения.

Эта схема имеет множество вариантов, что создает впечатление неповторимости каждого полотенца. Вместе с тем, в узорах наблюдается единая природа орнамента, свойственная в целом крымскотатарскому ткачеству. Аналогичные геометрические мотивы можно наблюдать на килимах, скатертях, паласах, занавесях, подзорах, но в каждом из них эти общепринятые мотивы объединяются, ритм орнамента соответствует размерам, традиционному назначению и содержанию данной вещи.

Вышитые полотенца являлись особым украшением интерьера. Они развешивались между окнами, на стенах, под потолком.

Расположение, сложенных определенным образом, узорных полотенец и декоративных платков (*дуварбез, иджияр, чевре*) вдоль стен и между оконными проемами создавало декоративный ритм средней части помещения. Особенно украшался «потолок» (точнее его отсутствие). Вышитые полотенца, головные покрывала и платки густо развешивались на балки, образуя радиально расходящиеся от центра лучи. Масса шитья, таким образом, закрывала неприглядный вид перекрытия, создавая образ шатрового покрытия (Ил. 1 е).

В отношении убранства жилища, организации его среды предметы, украшенные вышивкой, играли немаловажную роль. Они являли собой пример того, как высокохудожественно в народе оформлялись текстильные предметы малых форм. Все в жилище – от небольшой салфетки, покрывающей чайную посуду, до огромных паласов, закрывающих пол, – было насыщено цветом, орнаментом.

Путешествуя по Южному побережью Крыма, О. Воропонов в своих путевых заметках так описывал крымско-татарский интерьер: «Внутренность хаты представилась очень оригинально. Чистенькие белые стены. Весь пол устлан темными войлоками, у стен же приставлено множество подушек довольно больших, но сплюснутых, подобно блину. Значит, садись на войлок, прислонись спиною к подушке и делай кейф! Стены увешаны почти сплошь небольшими белыми, но красиво расшитыми резным узором платочками. Этого мало: потолок состоит из досок, не сдвинутых плотно, но имеющих между собой большие промежутки, и эти доски тоже увешаны подобными платочками. По обеим сторонам каждой доски длинными рядами свешиваются концы красивых платков. Говорят, эти шитые платки составляют выставку трудолюбия женщин каждого дома, даже своего рода аттестацию невест. Вообще обстановка отличалась вполне своеобразной красотой. Снизу войлоки, окруженные подушками, а с боков и сверху – масса красивого шитья» [Воропонов 1992, *170*].

В богатых домах городского типа в конце XVIII – XIX вв. в комнатах стали устраиваться потолки из деревянных досок, прибитых к поперечным брусьям, в связи с чем организация интерьера посредством тканей и предметов из мягких материалов ограничилась уровнем пола, диванов и стен.

Узорные ткани, как и вышивки, связанные с целой серией изделий мягкой утвари, имели большое значение во внутреннем

убранстве крымско-татарского жилища, однако редко использовались в одежде.

Несмотря на довольно простую обстановку жилища, основу которой составляли обводные диваны *сет*, настенные полочки *раф* и небольшой столик *курсю*, бытовой ансамбль жилища выделялся богатством декоративного убранства, нарядностью и красочностью. Это изделия для интерьера – занавеси *перде* (Бахчисарай), занавески-подзоры *кошеге* (степные районы), шитые золотом и играющие большую роль в ритуале свадьбы. Войлочные, а чаще безворсовые, ковры и дорожки-половики (*палас, килим*) расстилались на диванах в глубине жилища. В богатых домах ковры можно было видеть и на полу. На *сетах* разбрасывались небольшие плоские подушки и тюфячки для сидения (*миндер, дувар ястык)*. На возвышении в нише складывалась свернутая на день постель с покрывалом. На столик могли стелить узорную скатерку, салфетки.

В решении художественного облика каждой бытовой вещи, участвующей в убранстве интерьера, кроме узора, большое значение имел цвет. Всякое изделие, соответствуя обстановке, по своему колористическому и орнаментальному решению дополняло другие предметы. В цветовом соотношении предметов быта никогда нельзя было заметить дробность или пестроту. Цветовая гармония достигалась сопоставлением больших цветовых плоскостей, жизнерадостных по своему колориту (занавеси, паласы, намазлыки, покрывала для постели и т. п.). Красочность интерьера усиливалась обилием развешанных на стенах полотенец, Использование цветных стекол в верхних окошечках при ярком солнечном освещении еще в большей мере создавало декоративность бытового ансамбля, вносило в интерьер особый колорит, жизнерадостность.

Описанная в убранстве жилища мягкая утварь сохранялась в быту их владельцев довольно устойчиво, переходя из поколения в поколение и варьируясь в зависимости от обеспеченности хозяев лишь в деталях и в ценности применяемых материалов, а также освоения ими элементов городской культуры, городского быта.

В создании бытового ансамбля крымско-татарского жилища определенное место занимали разнообразная медная посуда (миски, большие плоские блюда, низкие чаши, ковши и къуманы), немногочисленные предметы мебели (сундуки, столики, полочки,

детские колыбельки, ширмы). Сюда можно добавить также орудия домашней работы, ткацкий станок, прялки.

Особую роль в организации интерьера татарского жилища играли бытовые изделия из меди. Сложившаяся система размещения выявляет некоторые группы предметов, образующих своеобразные ансамбли. Самые красивые образцы посуды выставлялись на показ вначале на помосте, а затем на полочках, размещаемых по периметру помещения. Орнаментированные блюда *сини* чередовались с различными кофейниками *йыбрыкь*, сосудами *чильтер мешребе*, вазами *ашуре совут***,** подсвечниками *шамидон,* курильницами *тютюнлюк* и др. Неповторимое своеобразие в интерьере создавали различные орнаментированные блюда с кофейными наборами (кофейник, чашечки на подставках, сахарница с колотым сахаром, молочник со сливками), установленные на столики *курсю* (Ил. 1 г, д, и). В богатых домах пользовались популярностью кадильницы *бухурдан*.

Другую группу предметов составляли большие кувшины для воды *гугюмы,* различные ведра *къопка,* казаны, *джезве* для приготовления кофе, располагаемые возле очага или камина. В XIX веке камины в домах зажиточных граждан устраивались по типу турецких и в них устанавливались мангалы разнообразных форм (Ил. 1 в).

Расположение изделий из красной и желтой меди на цветных тканых или вышитых изделиях создавало красочный контраст и подчеркивало нарядность узорной посуды. А блики огня, отражавшиеся на кувшинах и ведрах у камина, создавали теплый цветовой колорит и уют в помещении.

Дополняли внутренний ансамбль интерьера немногочисленная мебель и различные бытовые предметы из дерева: детские люльки-качалки *бешик*, специальные подставки под блюда *сини*, сундуки (*сандыкъ*) из орехового дерева и сундучки для мелочей, многогранные столики *курсю* и всевозможные мелкие предметы обихода (зеркала, навесные полочки для ложек и т. п.). Инкрустация костью и перламутром была широко распространена в XVIII–XIX вв. и охватывала сундуки, шкатулки, столики, подставки под Коран. А инкрустированные белой и черной костью деревянные туфли-ходули *налын* (*табылдырык* – у ногайцев) считались нарядными и часто преподносились в качестве дорогого подарка. С середины XIX в. получает распространение инкрустация изделий светлого цвета деревом. Таким способом укра-

шаются небольшие сундучки-шкатулки *садефли-сандык,* ручные зеркала, столики *курсю* (Ил. 2 а, в, г, е).

В первой половине XX в. при значительном сокращении художественных изделий из дерева еще сохраняется производство инкрустированных многогранных столиков, досок и ножей для хлеба, скалок, детских люлек, игрушек и некоторых прочих предметов обихода. Все больше распространяется декорирование деревянных изделий посредством росписи. Причем в систему орнаментации все чаще вплетается советская эмблематика.

Особую группу бытовых предметов из дерева составляли сборные из отдельных элементов изделия, как, например, детские люльки и подставки под блюда *сини.* Собранные из разного размера цилиндрических палочек и элементов, напоминающих бусины от счет, раскрашенные в красный, синий, зеленый цвета, изделия создавали образ неповторимого, самобытного художественного произведения народного искусства (Ил. 1 б; 2 д).

Художественные работы по дереву были достаточно ограниченны, но использовались не только в помещениях, но и в отделке наружных элементов жилища. Орнаментальные мотивы можно было наблюдать в резьбе по дереву на колонках и капителях, подпирающих кровли балконов, в решетках и на утвари. Кронштейны для полок, инкрустированные костью и перламутром столики, сундуки, шкатулки, зеркала и прочее свидетельствовали о распространенном при ханах в Крыму искусстве резьбы по дереву и инкрустации [Бонч-Осмоловский 1925, *60–61*].

Всевозможные работы по дереву в изготовлении предметов быта выполнялись токарями и сундучниками (*бешикчи ве сандыкъчи*). Некоторые из этих мастеров были одновременно резчиками и инкрустаторами, а также осуществляли различные художественно-технические работы по отделке жилищ состоятельных граждан. В XVII–XVIII вв. в домах татарской и караимской знати в интерьерах использовалась деревянная отделка, резьба, позолота и роспись, выполненная с исключительным мастерством и художественным вкусом.

Подробное описание декоративной отделки парадной комнаты в бывшем доме г. Бакши из Карасубазара дает Б. Н. Засыпкин: «…стена имеет деревянную декоративную отделку, начиная с двери, далее следует шкаф с полками, ниша размером 2,94х1,09 м, помост, который от пола возвышался на 0,54 м. Просвет ниши

был обрамлен фигурными кафесами. Над дверью и нишей на высоте 2,42 м шла полочка из одной доски с фигурным профилем… Промежутки между окнами украшены декоративными арками с живописью на гофрированной поверхности… В добавление ко всему этому декоративному убранству стен, нужно добавить, что все декоративные деревянные части раскрашены живописью (по-видимому яичной) цветочным орнаментом» [Засыпкин 1927, *164*].

В конце XVIII – XIX вв. особый интерес представляли потолки в домах зажиточных граждан. Подшитый потолок, окрашенный, как правило, голубым или оранжевым цветом с участками белого, украшался деревянной аппликацией (набойками) из полукруглых черного либо позолоченного цвета брусков, создававших геометрический сетчатый, звездчатый или цветочный узор. В центре потолка часто размещался плафон-розетка с расходящимися от нее лучами рельефного геометрического орнамента или живописью. По периметру устраивался резной висячий карниз. Расписывались также карнизы стен букетами тюльпанов и цветов в вазочках. Старинные городские дома с подшивными потолками сохранялись еще в начале XX века в Бахчисарае и Евпатории.

В настоящее время в интерьерах Бахчисарайского музея использованы в реконструкции потолки из старых татарских домов Бахчисарая. Подобное устройство потолков использовалось и в мечетях, с той лишь разницей, что плафон был больше размерами и богаче орнаментирован (Ил. 3 а).

Аналогично обшивались широкие свесы крыш *сачах,* создававшие тень и защищавшие от дождя глиняные стены (Ил. 3 д).

Просматривая традиции убранства потолков как жилых, так и общественных помещений, можно наблюдать интересное сочетание мотивов османской эпохи, с приемами более древними, связанными с орнаментикой Персии [Засыпкин 1927, *166*].

Окна, ниши и балконы часто закрывались ажурными решетками *кафес. Кафесы* размерами 2,94х1,09 м, с возвышающимся от пола на 0,54 м помостом, устанавливались на балконах жилых домов. Решетки выполнялись из маленьких плоских дранок, скрепленных между собой при помощи пазов и других соединений без использования гвоздей, перпендикулярно или диагонально прибитых в выемках рам. Происхождения они турецкого и чаще всего употреблялись в женских отделениях частных домов, что-

бы женщины могли смотреть на улицу, в то же время оставаясь не видимыми прохожим (Ил. 3 б). *Кафесы* украшали ниши внутри помещений, а также использовались в качестве раздвижных ширм.

Таким образом, цвет, ритмический строй, орнаментальный рисунок, неповторимое разнообразие фактур в предметах убранства создавали в своем единстве художественный образ интерьера крымско-татарского жилища. Он возникал не только из количества орнаментированных предметов в их взаимодействии, но главным образом в результате определенной системы их размещения в интерьере, в котором вещи логично связаны между собой и функционально, и художественно.

Сложившаяся система размещения предметов в народном быту убеждает нас в том, что анализ произведений декоративного искусства в рамках только собственных художественных форм, изолированно от среды, где они размещаются, оказывается недостаточным: предметы в реальном пространстве не могут существовать обособлено, независимо друг от друга. Предметы, группируясь друг с другом, становятся частью целого ансамбля.

Стилевые признаки предмета характеризуют время и место его происхождения, а также среду, в которой ему предназначено бытовать. Через эти признаки раскрывается соответствие произведения эпохе, среде, выявляется его роль в целостной системе предметного мира народа. В сложившейся системе размещения раскрывается взаимодействие предметов между собой и с человеком. В зависимости от этих отношений формируется структура художественного образа произведений декоративного искусства.

Принципы организации пространства в крымско-татарском традиционном жилище раскрывают различные формы взаимосвязи предметов в интерьере, на основе которых возникают определенные ансамбли. Малые ансамбли моделируются на основе функциональных взаимосвязей предметов. Например, набор предметов у очага или группы предметов, составляющих убранство ниши *камере*. Более крупные ансамбли создаются за счет связи предметного мира с пространством интерьера, архитектуры. Вещи в определенной последовательности наполняют интерьер и создают в нем предметно-материальную среду, превращая реальное пространство в эстетическое. Интерьер, в свою очередь, функционально и художественно объединяет вещи из различных материалов,

выполняющих множество назначений. Не менее важной является связь предметного мира с духовной, эмоциональной, эстетической природой человека, в результате которой и создаются предметы быта, возникает их разумная организация в интерьере жилища.

На основе этих форм-связей строится целостный ансамбль жилища, отразивший устойчивый, традиционный быт крымско-татарского народа. Предметы, различные по форме, цвету, декоративному решению, масштабу, объединяются в единую выразительную композицию, отвечая эстетическим представлениям народа. Стержнем этой композиции является стилевое единство предметной среды и архитектурного пространства.

Отмеченные особенности раскрывают сложность структуры художественного образа интерьера крымско-татарского народного жилища. Он сочетает в себе одновременно такие черты, как многоплановость и синтез, объемность и декоративность, последовательный рационализм и эмоциональное наполнение, замкнутость композиции и широту художественного содержания.

ЛИТЕРАТУРА

Бонч-Осмоловский Г. Крымские татары: Этнографический очерк // Путеводитель по Крыму. – Симферополь: Крымгосиздат, 1925. – С. 50–71.

Броневский М. Описание Крыма (Tartariae Descriptio) // ЗООИД. – 1867. – Т. 6.

Воропонов О. Среди крымских татар // Забвению не подлежит. Казань, 1992.

Гаджиева С. Ш. Материальная культура ногайцев в XIX – начале XX вв. – Москва, 1976.

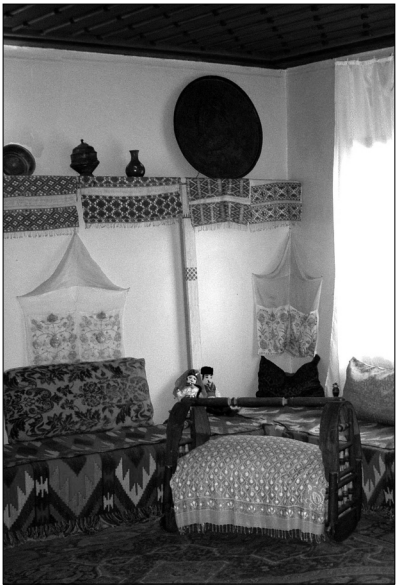
Засыпкин Б. Н. Памятники архитектуры крымских татар // Крым, 1927, № 2 (4).

Куфтин Б. А. Жилище крымских татар в связи с историей заселения полуострова. – Москва, 1925.

Радде Г. Крымские татары // Вестник имп. Русского географического общества, 1856–1857, №6. – Т. 18–19. Оттиск.

Ил. 1 Малые комплексы в интерьере крымско-татарского жилища →

*Ил.1 а) ткацкий станок **тезья***



*Ил.1 б) оформление стен полотенцами **дуварбез** и диванов **сет** безворсовыми **килимами**, детская люлька **бешик***

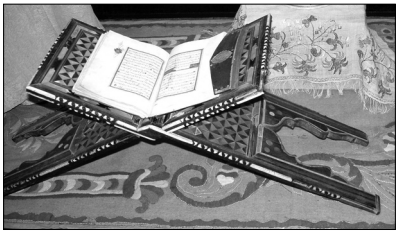
Ил.1 в) комплекс утвари у камина

Ил.1 г) набор для мытья рук и умывания

*Ил.1 д) полка с утварью **бардах тахта***

Ил.1 е) фрагмент интерьера с развешенными под потолком и на полочках полотенцами. БГИКЗ.

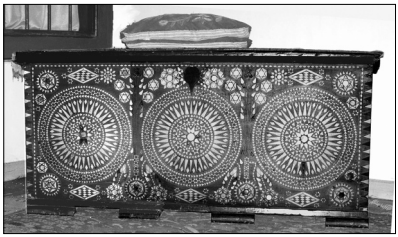
*Ил.1 ж) полочки **раф** с полотенцами **иджияр** и посудой*



Ил.1 з) подставка для Корана

*Ил.1 и) столик **курсю** с кофейным набором*

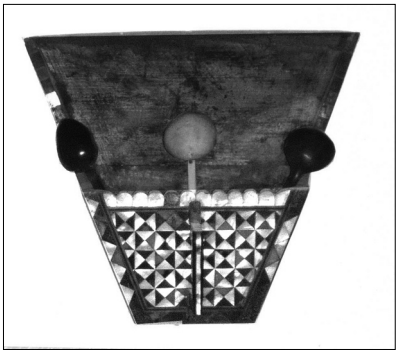
*Ил.2 в) **курсю**, инкрустированный светлым деревом*



*Ил.2 а) инкрустированный **сандык** из орехового дерева*

Ил.2 б) полочка

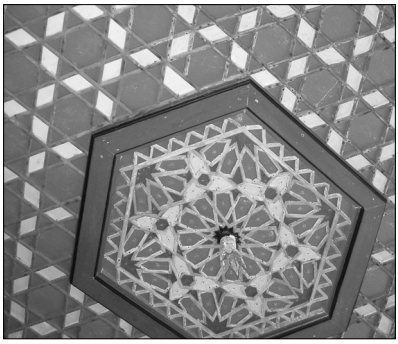
Ил. 2. Бытовые предметы из дерева в интерьере крымскотатарского жилища (по материалам Бахчисарайского дворца-музея)



Ил.2 г) кухонная полочка для ложек

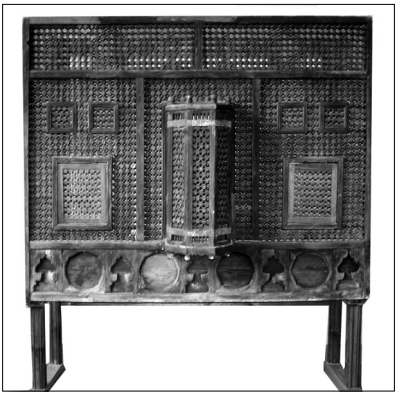
*Ил.2 д) подставка для блюда **сини***

*Ил.2 е) шкатулка инкрустированная светлым деревом **седефли-сандык***



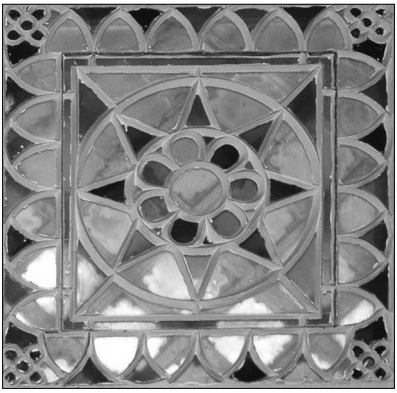
Ил.3 а) обшивка потолка деревянными аппликативными набойками и центральный плафон

Ил. 3. Художественные работы по дереву в интерьере и наружном декоре крымскотатарского жилища



Ил.3 б) ***къафес*** *устанавливаемый на балконах жилых домов*

Ил.3 в) декор (витражи, росписи, решетки) внутренних стен. Интерьер гарема Бахчисарайского дворца



Ил.3 г) образец витража маленького верхнего окошка

Ил.3 д) широкие свесы крыш ***сачах***

МІЖНАРОДНІ КОНГРЕСИ ОРІЄНТАЛІСТІВ У КОНТЕКСТІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІНТЕГРАЦІЇ РОСІЙСЬКОЇ НАУКИ (ОСТАННЯ ЧВЕРТЬ XIX – ПОЧАТОК XX ст.)

Баженова Г. Ю.

Друга половина XIX – початок XX ст. характеризувалися зростаючою інтернаціоналізацією політичного та громадського життя. Ці процеси, в свою чергу, сприяли прискоренню та поглибленню міжнародної наукової співпраці. Останню необхідно розглядати як результат внутрішнього розвитку окремих наукових дисциплін: накопичення знань, методологічних досліджень, усвідомлення факту, що наука є комунікативним процесом. Безумовно, науковий космополітизм існував ще з часів заснування університетів у середньовічній Європі в епоху Гуманізму та Просвітництва. Тоді він обмежувався переважно сферою кореспонденції, науковою періодикою, відрядженнями, участю в роботі зарубіжних наукових товариств, фахових конференцій. Однак протягом XIX ст. він набув нових розмірів та якості. Причиною цього став процес інституціоналізації науки, який створив ґрунт для заснування перших міжнародних організацій та проведення конгресів, які сприяли розробці наукових стандартів та універсалізації методів [Стельмах 2005, *313*; Fuchs 1996, *160*]. Саме з 60–70-х рр. XIX ст. наукова кооперація істориків перейшла з вузьконаціонального на загальноєвропейський рівень – почали проводитися Міжнародні конгреси антропології та доісторичної археології, Міжнародні форуми орієнталістів та американістів. Відповідно метою статті є спроба висвітлити роль перших Міжнародних конгресів орієнталістів у дослідженні історії народів Сходу через призму участі в них російських науковців.

Орієнталістика (сходознавство) – це сукупність наукових дисциплін, які вивчають історію, економіку, мови, літературу, етнографію, мистецтво, релігію, філософію, пам'ятки матеріальної та духовної культури країн Азії та Північної Африки. Як самостійний напрямок історичної науки орієнталізм виокремився у XVIII ст., коли Схід привернув до себе увагу таких філософів-просвітників, як Г. Лейбніц та Ф. Вольтер. З епохи Великої французької революції почалося систематичне вивчення фундаментальних

східних текстів. Уже в 1795 р. у Парижі була заснована школа з вивчення живих мов Азії, що стала провідним європейським центром орієнталістики. Перші значні успіхи в закладенні підвалин нової науки були досягнуті в галузі класичної філології на основі дешифрування найдавніших систем писемності та археології. Протягом XIX ст. виникла ціла мережа азіатських товариств: Бенгальське азіатське товариство в Калькутті (1784), Азіатське товариство в Парижі (1822), Королівське азіатське товариство в Лондоні (1823), Німецьке східне товариство в Лейпцизі (1845) тощо; видавалися спеціалізовані журнали [Burke 1995, *268*].

Поступово орієнталістика перетворилася на справжню науку зі своїми методами й теоретико-пізнавальними принципами. Цьому, звичайно, сприяла колоніальна експансія провідних європейських держав, які будували свої імперії: Британську, Французьку, Бельгійську, Голландську, Німецьку. В столичних музеях європейських держав і в Каїрі створювалися величезні за обсягом колекції східних старожитностей. У цей час з'явилася низка фундаментальних досліджень з історії та культури стародавнього й середньовічного Сходу. Серед них монографії Г. Вінклера, Л. Вуллі, Г. Масперо, Е. Мейєра, У. Ф. Пітрі, Т. Ріс-Девідса, В. Сміта та інших знаних вчених [Майоров 2003, *76–78*].

Російське сходознавство органічно розвивалося в контексті європейського. Університетське викладання східних мов, введення якого пропонувалося М. Ломоносовим іще в 1754 р., започатковане було першим університетським статутом 1804 р. Підготовка російських сходознавців зосереджувалася спочатку в Казанському університеті (з 1807 р.), згодом у Петербурзькому (з 1819 р.). У 1818 р. почав функціонувати Азіатський музей, сховище східних рукописів і монет. Вже у 50-х рр. XIX ст. у Петербурзькому університеті був створений єдиний центр сходознавчих досліджень – факультет східних мов, який давав своїм студентам широку академічну освіту із прекрасною філологічною підготовкою. Обдаровані випускники мали можливість протягом кількох років удосконалювати свої знання під керівництвом найкращих європейських учених, працювати в архівах, музеях, бібліотеках, брати участь у тривалих відрядженнях до країн, що ставали предметом їхніх досліджень. Такі контакти беззаперечно зміцнювали наукові зв'язки та поглиблювали міжнародне співробітництво. Російські вчені публікували свої роботи в провідних наукових журналах

Європи, виступали з доповідями на міжнародних конференціях [Майоров 2003, *93–94*]. Окрім Академії наук та університетів дослідженням Сходу займалися також наукові товариства. Деякі з них, зокрема Імператорське Російське географічне товариство (Санкт-Петербург), Імператорське Товариство любителів природознавства, антропології та етнографії (Москва), мали свої відділення в азіатських володіннях Росії, що сприяло організації місцевих наукових сил [Бартольд 1977, *419*].

Розвиток російського сходознавства відбувався в двох основних напрямках: 1) вивчення мов країн Сходу у формі порівняльно-історичного мовознавства; та 2) історії країн Сходу, що базувалося на глибокому знанні першоджерел. Упродовж 1870–1880 рр. починається формування російської школи орієнталістики, що дала світу на межі століть блискучі імена видатних учених. Закладалися основи національної арабістики (Б. Дорн, В. Гіргас, В. Жуковський, В. Розен, А. Кримський), єгиптології (В. Голєніщев, О. Лемм, Б. Тураєв), ассиріології (П. Коковцов, М. Нікольський, В. Шилейко), індології (В. Васильєв, І. Мінаєв, Ф. Щербатський). Російські вчені започаткували нові галузі у сходознавстві, зокрема тюркологію, кавказознавство тощо. Вони дослідили більшість тюркських, монгольських, іранських, кавказьких, маньчжурських та інших мов. Світове визнання з часів М. Бічуріна отримала російська школа синологів (П. Кафаров, В. Васильєв, І. Захаров, С. Георгіївський, О. Іванівський), маньчжуристів (І. Захаров, О. Іванівський та ін.) [Крачковский 1958, *87–120*; Майоров 2003, *94–103*].

Інтенсифікація сходознавчих досліджень у другій половині XIX ст., потреба в обміні інформацією й досвідом спонукали вчених європейських країн до налагодження більш тісних і сталих наукових контактів. Сприятливий ґрунт для цього підготували місцеві з'їзди орієнталістів, які вже проводились у Франції та Німеччині [Вельяминов-Зернов 1879, *3*]. Віхою в розвитку європейського сходознавства стало проведення І Міжнародного конгресу орієнталістів у Парижі (1873), скликаного за ініціативою французьких учених. Після нього відбулися конгреси в Лондоні (1874), Петербурзі (1876), Флоренції (1878), Берліні (1881), Лейдені (1883), Відні (1886), Стокгольмі – Христианії (1889), Лондоні (1892), Женеві (1894), Парижі (1897), Римі (1899), Гамбурзі (1902), Алжирі (1905), Копенгагені (1908), Афінах (1912). Отже,

до початку Першої світової війни відбулося шістнадцять Міжнародних форумів орієнталістів, які проводилися переважно в Європі кожні 2–3 роки.

Секційний поділ Міжнародних конгресів орієнталістів не був сталим (див. табл. № 1). З цього приводу нашу увагу привертає перший конгрес 1873 р., у межах якого функціонувало тринадцять чітко окреслених за своїм предметом секцій. На наступних форумах діяла менша кількість секцій (від 4 до 11). Таким чином, уже організатори І Міжнародного конгресу орієнталістів чітко окреслили основні напрямки роботи майбутніх наукових з'їздів. Серед основних тематичних блоків, що виносилися на їхній розгляд, були такі: 1. Єгиптологія, африканські мови; 2. Семітологія, іслам; 3. Центральна Азія; 4. Індія; 5. Іран; 6. Індокитай, Малайзія, Полінезія; 7. Китай; 8. Японія; 9. Греція та Схід. Остання секція почала функціонувати з IX конгресу орієнталістів і передбачала аналіз взаємодії Східної та Західної культур. Переважна увага на засіданнях міжнародних форумів приділялася питанням етнографії, літератури та лінгвістики, а також стародавній і середньовічній історії країн Сходу [Международные конгрессы востоковедов… 1984, *10–96*].

Визнанням значних успіхів російської орієнталістики стало проведення вже ІІІ Міжнародного конгресу орієнталістів у Петербурзі (1876). Вочевидь, такий вибір був зумовлений усією попередньою історією вивчення Сходу в Росії. Організатори конгресу, відомі орієнталісти В. Григор'єв та К. Патканов, поставили за мету ознайомити зарубіжних гостей із численними сходознавчими працями російських учених; ними була організована й спеціальна тематична виставка. Основна увага на засіданнях форуму приділялася Російській Азії, що відобразилося у функціонуванні таких секцій як, «Сибір», «Середня Азія», «Кавказ», «Закавказзя». Однак складна політична ситуація в Європі негативно вплинула на кількість учасників міжнародного конгресу, що завадило організаторам повною мірою виконати поставлене ними завдання [Третий международный конгресс… 1876, *1–58*]. У його роботі взяв участь лише 41 делегат: з Великобританії – 7, Голландії – 2, Росії – 19, Туреччини – 2, Франції – 4, від Бельгії, Данії, Італії, Норвегії, Німеччини, Швеції та Японії – по одному [Шастико 1960, *12*].

Зазначимо, що перші Міжнародні конгреси орієнталістів не вирізнялися чисельністю. Проте в їхню роботу поступово почали

вливатися азіатські вчені. Справжнім тріумфом сходознавства став XI Конгрес орієнталістів у Парижі (1897 р., головував Ф. Шефер), який зібрав 800 учасників із країн Європи, Азії та Єгипту. Тоді ж на засіданнях індійської секції виникла ідея спільного видання буддійських текстів, зважаючи на те, що подібна робота вже велася в низці країн, зокрема у Франції та Росії. Німецькі ж учені ініціювали видання повного словника «Єгипетський лексикон». На спеціальній виставці, що діяла в межах конгресу, експонувалася рукописна карта Каспійського моря, складена К. фон Верденом. Роботи російських авторів із різних проблем Далекого Сходу були в центрі уваги секції Китаю та Японії. Секретар секції М. Куран представив твори Г. Грум-Гржимайло, Д. Позднєєва, Д. Покотілова та складені ними карти Далекого Сходу [Позднеев 1897, *1–23*; Тураев 1898, *119–127*; Любина 1996, *117*].

Характерно, що російські вчені брали діяльну участь у роботі Міжнародних конгресів орієнталістів. Серед них були: І. Берьозін, І. Бодуен де Куртене, О. Васильєв, В. Вельямінов-Зернов, В. Голєніщев, Ф. Кнауер, К. Патканов, В. Радлов, В. Розен, А. Снесарєв, Ф. Успенський, О. Хаханов, Д. Хвольсон та інші [Васильев А. 1887, *759–760*; Васильев А. 1905, *76–87*; Вельяминов-Зернов 1879, *6*; Международные конгрессы востоковедов… 1984, *10–96*; Розен 1887, *3–8*]. Зазначимо, що чисельність російської делегації на з'їзді в Гамбурзі (XII, 1902 р.) сягнула 28 членів [Кнауэр 1904, *3*]. Серед європейських учених, які брали участь у цих конгресах, виділимо Г. Гаупта, А. Кордьє, К. Крумбахера, Г. Масперо, Ф. М. Мюллера, Е. Навіля, братів Ж. та Г. Опперт, Т. Ріс-Девідса тощо [Международные конгрессы востоковедов… 1984, *10–96*].

Одним із значних досягнень форумів орієнталістів стало заснування Міжнародної асоціації з вивчення Індії (1899) та Міжнародного союзу з вивчення Середньої та Східної Азії (1902), до складу яких входили самостійні комітети від різних країн. Координаційним центром першої з них обраний Лондон, другої – Санкт-Петербург. Відповідно найактивнішу участь у роботі Міжнародного союзу з вивчення Середньої та Східної Азії брали російські вчені, які в 1903 р. заснували «Російський комітет». Останній перебував при міністерстві закордонних справ Російської імперії. Вже одразу до нього увійшли акад. В. Радлов, декан факультету східних мов проф. В. Жуковський, проф. В. Бартольд, етнограф музею ан-

тропології та етнографії Л. Штернберг. Згідно з прийнятим статутом Російський комітет мав складатися з представників п'яти наукових установ і товариств (Академії наук, факультету східних мов Петербурзького університету, Імператорської Археологічної комісії, Російського археологічного та Російського географічного товариств) та шести міністерств (імператорського двору, іноземних справ, воєнного, фінансів, внутрішніх справ та народної освіти). За мету ставилося вивчати історію, археологію, етнографію, мови Азії та проводити заходи з охорони пам'яток старовини.

За короткий час свого існування, 1903 – 1918 рр., Російський комітет провів величезну роботу з найрізноманітніших напрямків: вивчення монгольських, турецьких, каракалпацьких, ногайських та інших говірок; підготовка словників зникаючих мов (зокрема якутської); організація розкопок у Самарканді; вивчення іконографії й культури ламаїзму, дацанів Забайкалля, тибетських книгосховищ; дослідження малих народів Єнісейського краю, туркменських племен тощо. Окрема увага приділялася організації експедицій, переважна більшість із яких направлялася до районів Середньої та Східної Азії. Результати досліджень друкувалися згодом у спеціальному журналі «Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии». Реалізація ж таких масштабних заходів стала можливою завдяки орієнтації комітету на кадри провінційних наукових товариств (Товариство вивчення Амурського краю, Туркестанський гурток любителів археології), а також значним фінансовим асигнуванням з боку російського уряду [Бартольд 1977, *503–509*; Ольденбург 1903, *44–47*].

Зауважимо, що потреба європейських орієнталістів у більш тісному спілкуванні з країнами Сходу започаткувала традицію проведення Міжнародних конгресів орієнталістів з вивчення Далекого Сходу саме в цьому регіоні. Перший із них відбувся з ініціативи директорів французької Школи Далекого Сходу (Сайгон) у Ханої у 1901 р. [Ольденбург 1903, *38–43*].

У процесі підготовки Міжнародних конгресів орієнталістів їх організатори не обмежилися лише теоретичними дебатами. Їхньою складовою стало проведення численних наукових екскурсій, відвідання за виключно сприятливих умов художніх галерей, музеїв, бібліотек, що на практиці знайомило учасників із досягненнями орієнталістики в тій чи іншій країні. Невід'ємною складовою форумів стало відкриття спеціальних тематичних

виставок, експонати для яких часто привозили самі учасники. Крім того, на честь учасників конгресів влаштовувалися офіційні прийоми на державному рівні, раути, банкети. Конгреси привертали до себе й увагу преси, що, вочевидь, надавало їм широкого культурно-суспільного характеру.

Отже, Міжнародні конгреси орієнталістів стали одним із осередків об'єднання істориків останньої третини XIX – початку XX ст. Вони згуртували представників європейської та азіатської історичної науки, що значно активізувало вивчення східного регіону. Активна ж участь російських учених у роботі форумів засвідчила не лише залучення російської науки до міжнародного наукового діалогу, але й її розвиток у контексті світової орієнталістики. Із врахуванням цього вважаємо дискусійним твердження Л. Васильєва, який у своїй «Истории Востока» писав: «Російські сходознавці, хоча вони і були до 1917 р. значним і шанованим у світовому співтоваристві загоном фахівців, історією Сходу та проблемами історичного процесу на Сході цікавилися порівняно мало» [Васильєв Л. С. 2003, *33–34*]. Більш правильним, на наш погляд, є позиція академіка В. Бартольда, який уважав, що «у XIX ст. вивчення Сходу зробило в Росії, мабуть, ще більш значні успіхи, аніж у Західній Європі» [Бартольд 1977, *418*]. Організатори Міжнародних конгресів орієнталістів ставили собі за першочергову мету підсумувати й упорядкувати результати сходознавчих досліджень, а також стимулювати співробітництво вчених, наукових установ та музеїв. Вочевидь, уже перші міжнародні конгреси орієнталістів чітко окреслили коло своїх зацікавлень. Характерно, що кожний такий форум давав зріз стану орієнталістики на певному часовому етапі й певною мірою визначав наступні напрямки її розвитку. Налагодженню наукової співпраці істориків різних країн сприяло й встановлення особистих контактів між ученими. Традиції ж, закладені організаторами міжнародних конгресів орієнталістів на межі XIX – XX ст., продовжують існувати, що виражається у проведенні відповідних міжнародних форумів донині.

Таблиця № 1.
Міжнародні конгреси орієнталістів (1873 – 1912 рр.)

Місце/час проведення	Секційний розподіл
I. Париж, 1–11 вересня 1873 р.	1. Японістика; 2. Синологія; 3. Вивчення татарського та індокитайського регіонів; 4. Вивчення Океанії; 5. Єгиптологія; 6. Ассиріологія та семітська археологія; 7. Семітологія; 8. Іраністика; 9. Дравідологія; 10. Індіаністика; 11. Буддизм; 12. Вірменістика та неоеллінізм; 13. Загальні питання сходознавства.
II. Лондон, 14–19 вересня 1874 р.	1. Семітологія; 2. Урало-алтайська; 3. Арійська; 4. Хемітологія; 5. Археологія; 6. Етнологія.
III. С.-Петербург, 20–31 серпня 1876 р.	1. Сибір; 2. Середня Азія; 3. Кавказ; 4. Закавказзя; 5. Далекий Схід; 6. Індія; 7. Туреччина; 8. Археологія і нумізматика; 9. Релігія та філософія.
IV. Флоренція, 12–17 вересня 1878 р.	1. Єгиптологія та африканські мови; 2. Античні семітські мови та ассиріологія; 3. Арабістика; 4. Індоєвропеїстика та іраністика; 5. Індіаністика; 6. Алтаїстика; 7. Синологія, Індокитай та японістика.
V. Берлін, 27 вересня – 2 жовт. 1881 р.	1. Семітологія; 2. Індо-германістика; 3. Африканістика; 4. Східно-азійська.
VI. Лейден, 10–15 вересня 1883 р.	1. Семітологія; 2. Арійська; 3. Африканістика; 4. Далекий Схід; 5. Полінезія.
VII. Відень, 27 вересня – 2 жовтня 1886 р.	1. Семітологія; 2. Арійська; 3. Єгипетсько-африканська; 4. Верхньоазійська та Малайсько-полінезійська.
VIII. Стокгольм – Христианія, 1–12 вересня 1889 р.	1. Семітологія та іслам: а) мови та література ісламу; б) семітські мови (окрім арабської), тексти, клинопис; 2. Арійська; 3. Африканістика; 4. Центральна Азія та Далекий Схід; 5. Малайзія та Полінезія.
IX. Лондон, 5–12 вересня 1892 р.	1. Індія; 2. Арійська; 3. Семітологія: а) загальна; б) ассирійська та вавилонська; 4. Єгипет і Африка; 5. Географічна; 6. Стародавня Греція та Схід; 7. Персія і Туреччина; 8. Китай, Центральна Азія і Далекий Схід; 9. Австралійська Азія; 10. Антропологія та міфологія.

X. Женева, 4–12 вересня 1894 р.	1. Індія: а) лінгвістика та арійські мови; 2. Семітські мови; 3. Мусульманські мови; 4. Єгипет і африканські мови; 5. Далекий Схід; 6. Греція та Схід; 7. Східна географія та етнографія.
XI. Париж, 5–12 вересня 1897 р.	1. Мови та археологія арійських країн; 2. Мови та археологія Далекого Сходу: а) Китай і Японія; б) Індокитай, Малайзія та Полінезія; 3. Мови та археологія мусульман; 4. Вивчення єврейської, фінікійської, арамейської, ефіопської та ассирійської мов; 5. Єгипет і африканські мови; 6. Схід – Греція, Візантія; 7. Етнографія та фольклор Сходу.
XII. Рим, 5–15 жовтня 1899 р.	1. Загальна індоєвропейська лінгвістика; 2. Географія та етнографія Сходу; 3. Міфологія та релігії; 4. Китай і Японія; 5. Малайзія; 6. Індія та Іран; 7. Центральна Азія; 8. Семітологія; 9. Мусульманський світ; 10. Африканські мови; 11. Греція та Схід.
XIII. Гамбург, 4–10 вересня 1902 р.	1. Лінгвістика (індогерманська); 2. а) Індія; б) Іран; 3. Південно-Східна Азія та індійський архіпелаг; 4. Центральна і Східна Азія; 5. Загальна семітологія; 6. Іслам; 7. а) Єгиптологія; б) Африканські мови; 8. Взаємодія Сходу та Заходу.
XIV. Алжир, 19–26 квітня 1905 р.	1. Індія; 2. Семітські мови; 3. Мусульманські мови (арабська, перська, турецька); 4. Єгипет і африканські мови; 5. Китай і Далекий Схід; 6. Греція та Схід; 7. Африканська археологія та мусульманське мистецтво.
XV. Копенгаген, 14–20 серпня 1908 р.	1. Лінгвістика; 2. Індія, Іран; 3. Китай і Японія; 4. а-б) семітські мови; в) іслам; 5. Єгипет, Африка; 6. Греція та Схід; 7. Етнографія та фольклор Сходу.
XVI. Афіни, 6–14 квітня 1912 р.	1. Лінгвістика (індоєвропейські мови); 2. Порівняльна історія релігій Сходу; 3. Індія (література, історія, археологія); 4. Іран; 5. Китай і Японія. Центральна Азія; 6. Індокитай, Бірма, Мадагаскар, Малайзія; 7. Семітські мови та літератури; 8. Мусульманський світ (історія, література, археологія); 9. Єгиптологія та африканські мови; 10. Мови, народи, цивілізації Америки; 11. а) Стародавня Греція та Схід; б) Греція і Схід у добу Середньовіччя; в) Греція та Схід на сучасному етапі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бартольд В. В. История изучения Востока в Европе и в России // Сочинения. – М.: Наука, 1977. – Т. 9. – С. 177–482.

2. Бартольд В. В. Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях 1903–1909 гг. // Сочинения. – М.: Наука, 1977. – Т. 9. – С. 503–509.

3. Васильев А. Одиннадцатый интернациональный конгресс ориенталистов в Париже (VI-я секция: Греция и Восток) // Византийский временник. – 1897. – Т. 4. – С. 759–762.

4. Васильев А. XIV-й Международный конгресс ориенталистов в Алжире // Журнал Министерства Народного Просвещения (далі – ЖМНП). – 1905. – Декабрь. – С. 71–90.

5. Васильев Л.С. История Востока. – М.: Высшая школа, 2003. – Т. 1. – 512 с.

6. Вельяминов-Зернов В. Четвёртый международный съезд ориенталистов во Флоренции // ЖМНП. – 1879. – Январь. – С. 1–13.

7. Кнауэр Ф. XIII Международный съезд ориенталистов в 1902 г. // ЖМНП. – 1904. – Ноябрь. – С. 1–18.

8. Крачковский И. Ю. Очерки по истории русской арабистики // Избранные сочинения. – М.–Л.: Изд-во. АН СССР, 1958. – Т. 5. – С. 9–192.

9. Любина Г. И. Россия и Франция. История научного сотрудничества. – М.: ТОО «Янус», 1996. – 264 с.

10. Майоров Н. И. Введение в историю Древнего Востока. Учебное пособие. – Томск: Изд-во Томского университета, 2003. – 143 с.

11. Международные конгрессы востоковедов 1873–1983 гг. Библиографический указатель. – Л.: Библиотека АН СССР, 1984. – 368 с.

12. Ольденбург С. Первый съезд востоковедов на Дальнем Востоке // ЖМНП. – 1903. – Сентябрь. – С. 38–43.

13. Ольденбург С. Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии // ЖМНП. – 1903. – Сентябрь. – С. 44–47.

14. Позднеев Д. М. Занятия секции Китая и Японии XI конгресса ориенталистов в Париже // ЖМНП. – 1897. – Ноябрь. – С. 1–27.

15. Розен В. Седьмой международный съезд ориенталистов в Вене // ЖМНП. – 1887. – Январь. – С. 1–31.

16. Стельмах С. Історична наука в Україні епохи класичного історизму (XIX – початок XX ст.). – К.: ВПЦ «Київський університет», 2005. – 378 с.

17. Третий международный конгресс ориенталистов в С.-Петербурге в августе 1876 г. // ЖМНП. – 1876. – Ноябрь. – С. 1–58.

18. Тураев Б. Египтология на 11 Международном конгрессе ориенталистов в Париже // ЖМНП. – 1898. – Январь. – С. 119–127.

19. Шастико П. Два конгресса // Современный Восток. – 1960. – № 7. – С. 11–13.

20. Burke E. Orientalism // The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World: in 4 vol. // John L. Esposito ed. in chief. – New York, Oxford: OUP, 1995. – Vol. 3. – P. 267–269.

21. Fuchs E. Wissenschaft, Kongressbewegung und Weltausstellungen: Zu den Anfängen der Wissenschaftsinternationale vor dem Ersten Weltkrieg // Diesener G. und Middell M. (Hrsg.) Historikertage im Vergleich (Comparativ. H. 5–6). – Leipzig, 1996. – S. 156–177.

ТРАНСКРИПЦІЯ В ДІАЛЕКТОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ А. Ю. КРИМСЬКОГО

Босак Т. О.

Особливою заслугою А. Ю. Кримського в галузі арабської діалектології стала розробка ним фонетичної транскрипції для запису арабських діалектів, зокрема ліванського діалекту. Будучи у науковому відрядженні на Близькому Сході, академік, як було згадано нами на конференції «Постать Кримського у вітчизняному сходознавстві», був надзвичайно захоплений збором фольклорного матеріалу, а саме: прислів'їв, приказок та казок. При цьому він зіткнувся з проблемою недосконалості арабського алфавіту для точного запису та подальшого відтворення зібраного ним матеріалу. Тому він робить спробу створити свій власний варіант фонетичної транскрипції діалектного мовлення на базі кирилиці з доданням символів з інших алфавітів для більш точного відтворення звуків ліванського діалекту. «Тим самим учений виявляє воістину науковий підхід до вивчення одного з найскладніших розділів арабської граматики – фонетики, яка спиралася традиційно на книжкову письмову норму КАМ, але не на живі говірки. Щодо методики такий підхід не мав попередників і зберігає своє значення й сьогодні», – зазначає сучасний дослідник його творчості В. С. Рибалкін [Рибалкін 1991, *69*]. Дійсно, оскільки вчений збирався писати дисертаційне дослідження «Про народну словесність сирійських арабів» на основі власноруч зібраного матеріалу, то йому просто необхідно було винайти транскрипцію, за допомогою якої він би зміг зафіксувати на письмі те, що до цього вважалося лише усним мовленням, яке значною мірою відрізнялося від літературної мови, однак і своєї письмової кодифікації ще не мало, як і не має по сьогоднішній день.

Однак вченому так і не вдалося написати цю дисертацію, тому всі документи, що її стосуються, всі «польові записи» ученого залишаються розпорошеними, а його система фонетичної транскрипції так і не була остаточно впорядкована і уніфікована. «Система фонетичної транскрипції, яку вчений поширює і на

опис інших арабських діалектів, в єдиному уніфікованому вигляді в його працях детально ніде не пояснюється, але її можна реконструювати на підставі записів діалектних текстів, виконаних А. Ю. Кримським» [Рибалкін 1991, *69*].

Незважаючи на деяку унормованість та усталеність транскрипції арабської літературної мови у вітчизняній арабістиці, наша діалектологія все ще відчуває значну потребу у стандартизації транскрипції розмовної арабської мови, тому аналіз та дослідження транскрипції, яку використовував у своїх дослідженнях видатний український арабіст-діалектолог А. Ю. Кримський, є першим кроком до унормування транскрипції діалектної мови в українській арабістиці.

У таблиці 1 зібрані та упорядковані нами всі консонантні символи фонетичної транскрипції, яку використовував А. Ю. Кримський у своїх рукописах та деяких виданих працях для запису розмовних висловів, слів та фольклорного матеріалу, а також для зіставлення подано загальноприйняте в сучасній арабістиці позначення відповідних звуків.

Для позначення голосних Кримський також вперше відходить від традиційного їх аналізу, який базувався на класичній мові, в якій, як відомо, є три голосні звуки та їх довгі відповідники. Науковець побачив, що записувати діалектне мовлення з використанням лише трьох символів на позначення голосних звуків було неможливо, оскільки їх в народній мові виявилося значно більше. Тому він і виводить свою власну систему вокалізмів, хоча й ніде ним не пояснену й не уніфіковану. Ми спробували її відновити та систематизувати в таблиці 2.

Перш ніж перейти до аналізу реконструйованої нами транскрипції Кримського з погляду сучасної науки, треба згадати основні загальноприйняті принципи, на основі яких повинна будуватися будь-яка транскрипція. За визначенням українського мовознавця Кочергана: «Основні принципи транскрипції – обов'язкова однозначна відповідність знака і звука: 1) кожен звук повинен мати окремий знак; 2) знаки повинні бути однозначними, тобто позначати тільки даний звук; 3) кожен звук повинен мати тільки одне позначення» [Кочерган 2000, *143*].

Таблиця 1

Арабська літера-еквівалент	Діалектний звук за Кримським	Загально-прийняте позначення звука[1]
ء	’	’
ب	б	б
ت	т	т
ث	т	т
	с	с
ج	ж	ж
ح	ḥ	ẋ
خ	х	х̲
د	д	д
ذ	д	д
	з	з
ر	р	р
ز	з	з
س	с	с
ش	ш	ш
ص	ṣ	ṣ
ض	ḍ	ḍ
ط	ṭ	ṭ
ظ	ḍ	ḍ
	ẓ	ẓ
غ	ғ, γ	ғ
ع	ʿ	ʿ
ف	ф	ф
ق	’	’
	қ	қ
ك	к	к

[1] За російськими науковцями: Шарбатовим, Барановим, Бєлкіним.

ل	λ	л
	л	л̣
م	м	м
	м̣	м̣
ن	н	н
ه	h	г
و	w	ў
ي	й	й

Таблиця 2

Короткі		Довгі	
а, я	ä	â	a͡â
у	о	ŷ	ô
и, і	ы, е	и͡й, î	ы͡і, ê

Якщо порівняти транскрипцію Кримського із загальноприйнятою у вітчизняній арабістиці на сьогоднішній день, то слід відмітити деяку непослідовність Кримського у відборі символів для позначення арабських звуків. Його фонетична транскрипція містить, попри кириличні символи, які складають її основу, чималу кількість символів з інших алфавітів. Це, зокрема, з латинського: **ḥ, h** та **w**, з грецького: **λ**, з арабського: **ع**, а щодо звука [ġ], то Кримський використовує як арабський символ **غ**, так і грецький **γ** в різних місцях по-різному. Це є порушенням основного принципу транскрипції, який говорить, що «кожен звук повинен мати тільки одне позначення». Таким чином, загальноприйнята транскрипція є більш досконалою та послідовною, оскільки вона повністю базується на одній абетці – кириличній (лише з використанням діакритичних знаків) та не містить принципових недоліків, пов'язаних із дублюванням знаків тощо. Однак вона є транскрипцією, відшліфованою часом та новими принципами в мовознавчій науці. І зважаючи на те, що технічні можливості друку того часу дозволяли використовувати обмежену кількість символів для транскрибування і академік був змушений обходитися тим, що було в наявності, не дивно, що

транскрипція Кримського має деякі недоліки та недоопрацювання. Однак, звичайно, не викликає сумніву те, що саме винайдена Агатангелом Юхимовичем транскрипція була покладена в основу загальноприйнятої на сьогоднішній день фонетичної транскрипції арабської мови.

Щодо голосних звуків, то на їх багатство в діалектах вплинуло, зокрема, таке явище, як *імаля*. І Кримський чи не вперше у вітчизняній арабістиці дає пояснення та обґрунтування цього явища: «امالة означає по-арабськи власне «нахил», «уклін», а в звуко-фонетичному відношенні так називається звужена вимова довгого â, що доходить до того, що в деяких словах â (через стадії a̰, ê) перетворюється навіть в î. В більшості, араби з усіх країн схильні вимовляти â як a̰, якщо по сусідству немає емфатичних приголосних або грубих (глибоко задньопіднебінних), або ’айна або **р**; однак у Сирії люблять не тільки a̰ (тобто дуже широке е) але й ê (вузьке е), особливо в ліванських горах; а в таких словах, як hônîk (=هاهناك), ркîб (ركاب), ктîбе (=كتابة), мîн (=діалектич. مان, класич. من = хто), ṭизîн (=طيزان) задниця) і т. п., ми чуємо у сирійців навіть î (поряд, звичайно, з ркa̰б, мa̰н та ін.)» [Крымский 1905, *135*]. Академік показав, що в арабських діалектах приголосні звуки мають значний вплив на вимову голосних, тобто явище акомодації є дуже поширеним. А російський науковець Шарбатов доповнює Кримського і стверджує, що цей вплив є виключно одностороннім: «Голосні в арабській мові, на відміну, наприклад, від російської мови, не впливають на вимову приголосних» [Шарбатов 1991, *278*]. Тобто в арабській мові, як і в діалектах, спостерігається лише консонантна акомодація, а вокалічна акомодація відсутня. Можливо тому, дуже відомими та поширеними є слова англійського арабіста Вільмора: "Take care of the consonants and the vowels will take care of themselves" [O'Leary 1963, *15*]. Тобто, головне – правильно вимовляти приголосні, тоді голосні вимовлятимуться самі по собі.

Однак явище «імалі» характерне не лише для діалектів, але й для літературної вимови. Тому Кримський, наводячи приклади фонетичної транскрипції уривків з Корану, часто, поряд з **а**, вживає символ **ä,** та їхні довгі відповідники:

«Ыḳра’ бисми Раббикя ллаδî халаḳ[а]

Халаḳа λ-инсâна мын ʿалаḳ[ин]» [Крымский 1905, *115*].

Якщо Кримський це явище відносить переважно до фонеми \a\, то Шарбатов твердить, що в літературній арабській мові всі три фонеми зазнають впливу цього явища: «В поєднанні з палаталізованими та неемфатичними (**б, т, д** та ін.) всі три голосні фонеми стають більш передніми: **ä, ї, ӱ**; зокрема **ä** подібне до англійського [æ]» [Шарбатов 1991, *278*].

Чимало принципових недоліків можна спостерігати й у транскрипції голосних звуків Кримського. Зокрема, вчений знову порушує згаданий вище третій основний принцип транскрипції і на позначення голосного звука [а] використовує два символи – **а** та **я**, правда, він обумовлює це вживання таким чином: «**Я** з'являється іноді після **к**, **ш**, **ж**. В Сирії **ك, ش і ج** взагалі вирізняються мягкістю, піднебінністю, тобто звучать майже як **кь**, **жь** і **шь**, так що **ка**, **жа** і **ша** майже дорівнює **к´а**, **ж´а** і **ш´а** (…) і тоді я замість **ка**, **жа** і **ша** писав прямо **кя**, **жя** і **шя**» [4, *21*]. Аналогічно він використовує символ **ю** після тих же приголосних для позначення звука [у] і навіть критикує французького діалектолога Ландберга за те, що той транскрибує, наприклад, прислів'я كل لسان بانسان як: «кулл лісâн биинсâн», і пропонує свій варіант: «кюλλ ылсâн б'инсâн» [Landberg 1883, *43*].

Таким чином, Кримський переносить функцію пом'якшення приголосних на наступний голосний звук (**я** чи **ю**), але це на наш погляд, є помилковим, оскільки в арабській мові немає твердих **ш**, **ж** та **к**. Якщо вважати що символи **ш**, **ж** та **к** позначають м'які звуки (на відміну від української), то після них можна було б сміливо використовувати символи **а** чи **у**, а не **я** та **ю**. Якщо ж Агатангел Юхимович сприймає їх як тверді і, так би мовити, пом'якшує їх, використовуючи знаки **я** та **ю**, тоді виникають два питання: 1) чому він не використовує символи **я** та **ю** для пом'якшення кириличного **л**, а використовує натомість грецький символ **λ**; і 2) як розцінювати ці приголосні звуки (**ш**, **ж** та **к)** в паузальній позиції (перед наступним приголосним)? Вони є м'які чи тверді?

Суперечність із вживанням грецького символу **λ** та не вживанням символів **я** та **ю** для позначення звуків [а] та [у] після **л** (на зразок **ш**, **ж** та **к)** є ще одним із проявів

непослідовності Кримського у виборі символів для транскрипції, однак безсумнівним досягненням академіка є те, що він виділяє у фонемі \л\ два алофони, перший з яких, м'який, він позначає грецьким символом λ, а другий, твердий, – кириличним **л**. В традиційному сучасному мовознавстві ці звуки позначаються відповідно як [л] та [л̣]. Таким чином, фонема \л\ в більшості слів набуває варіанту [л] (у Кримського **λ**), а під впливом комбінаторних змін, зокрема, асиміляції до емфатичних звуків або у слові الله (академік транскрибує його як [алла]), вона набуває варіант [л̣] (у Кримського **л**). Український сходознавець зробив перший крок до правильного аналізу фонеми \л\ та її розмежування на два алофони. Американський арабіст Карл Фергюсон пішов далі, і в своїй статті в журналі «Language» під назвою «Емфатична l в арабській мові» спробував довести, що в арабській мові звуки [л] та [л̣] є не просто алофонами однієї фонеми, а взагалі окремими фонемами, і це не тільки в діалектах, але й у літературній мові [Ferguson 1956, *446*]. Однак, на наш погляд, це припущення деякою мірою є впаданням в крайнощі, а погляд Кримського є більш зваженим у цьому питанні.

Аналогічно, академік виділяє два алофони фонеми \м\, один з яких вживається в більшості випадків ([м]), а другий значно рідше, залежно від фонетичного оточення ([м̣]), зокрема, в слові [м̂ай] – вода, яке ми знаходимо в приказці з фольклорного арсеналу Кримського: «تموز تغلي الماء في الكوز – Таммӯз бтыɣλи λ-мâй биλ-кӯз = Липень – [в цей час] кипить вода в чашці» [4, *11*].

Стосовно другого питання про те, як розцінювати приголосні звуки **ш**, **ж** та **к** в паузальній позиції (перед наступним приголосним), то у фольклорних записах Кримського ми знаходимо чимало слів, де згадані приголосні звуки знаходяться в паузальній позиції. Це, зокрема, **шбат** («мытˢλ ɣаймет ˢшбâт مثل غيمة شباط = [Він загородив собою сонце], наче хмара») [4, *8*], **шма̂ль** тощо. Звичайно, в цих словах звук [ш] є м'яким, однак з транскрипції Кримського цього не видно. Іншою стороною медалі є вживання академіком у деяких словах м'якого знака для пом'якшення шиплячих звуків. Наприклад, у прислів'ї « العنزة الجربانة لا تشرب الا من رأس النبع – Ыλ-ɣанзи ж-жярбäни ма бтышьраб ыλλа мын рâс ын-набыɣ = Паршива вівця п'є не інакше як у

самого витока» [5, *2*], слово **бтишьраб** Кримський транскрибує з додаванням м'якого знака для пом'якшення звука **ш**. Однак і це є порушенням загальноприйнятих норм транскрипції, оскільки на позначення одного звука вживаються два знаки одночасно, тоді як один із принципів правильного транскрибування гласить, що «кожен звук повинен мати окремий знак».

Непослідовність А. Ю. Кримського проявляється також і в порушенні свого власного обумовлення вживання **я** та **ю** після шиплячих та **к**. Зокрема слово «що» він записує як **шу**, а не **шю**, а слово الشام – **ша̂м**, а не **шям (**як передбачають його власні правила), хоча і в першому і в другому слові звук **ш** є м'яким, оскільки твердим в арабській мові бути не може.

Якщо дублювання символів **а** та **я** на позначення одного звука відбувається в Кримського залежно від консонантного оточення, то дублювання символів **и** та **і** на позначення звука [і], а також **ы** та **е** на позначення звука [и] ніякого обґрунтування не мають. Ці символи, перший з яких є літерою кириличної абетки (**и** та **ы**), а другий – латиниці (**і** та **е**), використовуються Кримським паралельно, і жодної фонетичної різниці між ними ми не помітили.

«Крім того, напівредуковані «неповнокількісні» фонеми (призвуки) А. Ю. Кримський фіксує літерами меншого розміру, піднятими над рядком…», – відмічає В. С. Рибалкін у своїй статті в журналі «Мовознавство» [Рибалкін 1991, *69*], наводячи приклад з рукописів Кримського, а саме прислів'я: «Шу бйылы'' ʸˡλ-кяλλб мын ʸˡλ-баḥᵃр – ما يلق الكلب من البحر – Чи багато вихлебче собака з моря? Про слабкого ворога, який нападає, але надто боїться сильного» [4, *8*]. Проаналізувавши цей та інші рукописи Кримського, а також його видані роботи, ми побачили, що надрядкові літери він вживає в двох випадках: 1) в артиклях та 2) консонантних кластерах на місці фонематичного сукуна. Приклади обидвох випадків ми бачимо і в вищенаведеному прислів'ї: слова **ʸˡλ-кяλλб** та **ʸˡλ-баḥᵃр** вживаються з артиклем **ʸˡλ**, який походить від літературного [ал], що зазнав значної якісної редукції голосного звука і перетворився в **ʸˡλ**, а в деяких випадках і повної редукції, і тоді він звучить як **λ**. В другому слові **ʸˡλ-баḥᵃр** ми спостерігаємо

вживання фонетично «надкороткого» звука [а], який за словами французького діалектолога Жана Кантіно є «фонематичним відповідником нульового голосного» [Cantineau 1956, *118*], тобто який в літературній мові відповідає оголосу сукун. Серед «надкоротких» звуків в консонантних кластерах ми зустрічаємо в Кримського й інший голосний – **ы**, зокрема в таких словах, як мыт^{ы}λ, ^{е}ш-шям^{ы}с, λ-бар^{ы}д, ыб^{ы}н [4, *2–3*]. Таким чином, Кримський показав, що в ліванському діалекті, як і в інших діалектах, вживаються допоміжні звуки для полегшення вимови збігів приголосних, однак специфікою цього діалекту є те, що вони вживаються в корені слів. А ми знаємо, що в інших діалектах, зокрема в єгипетському, такі допоміжні звуки переважно вживаються в кінці слів, не розриваючи корінь.

Крім того, що Кримський записує транскрипцію зібраного ним матеріалу, він окремо подає літературні відповідники і зображує їх арабською графікою. «Так досягається більша наочність прикладів, що демонструють діалектні мовні факти в порівняльно зіставному контексті з літературними варіантами» [Рибалкін 1991, *70*]. Однак і тут ми знаходимо чимало випадків вживання Кримським нелітературних форм, як граматичних, так і орфографічних. Наприклад, літературну форму діалектного прислів'я «'Адар – ^{ы}λ-hиддâр, абу ж-жянâзеλ у λ-амтâр: фî сабɛа täλжâт ^{ы}кбâр мин ɛада ʒ-ʒɛ̂âр» він подає як آذار الهدار أبو الزلازل و الأمطار فيه سبع ثلجات كبار من عدا الصغار, де замість прикметників жіночого роду однини (صغيرة та كبيرة) академік вживає їх у множині чоловічого роду (الصغار та كبار), що є порушенням правил граматики літературної мови. Те саме стосується й прислів'я «хаббі фаḥмâтак ыλ-кбâр λа-ɛаммак 'адâр – خبئ فحماتك الكبار لعمك أذار = сховай свої великі вуглини для твого дядечка березня» [4, *10*], де замість граматично правильного الكبيرة академік помилково вживає الكبار. Щодо орфографічних помилок, а саме випадків написання літературних слів на розмовний манер, тобто близько до їх вимови в діалекті, то ми знаходимо в рукописах Кримського таке прислів'я з коментарем до нього: «Алла йыстырна мын ыт-тâλти – الله يسطرنا من الثالثة – «Хай обереже нас Бог від третього [разу]», – якщо небезпека повториться втретє, вона вважається фатальною. Склянка, наприклад, може впасти на землю двічі і не розбитися, але якщо

впаде третій раз, то, за повір'ям, обов'язково розіб'ється, і тому після другого благополучного результату кажуть: «Збережи нас, Боже, від третього». Або інший приклад: укус собаки може пройти двічі благополучно, але на третій раз буде велика біда. На жаль, цікавий коментар та повне пояснення прислів'я Кримським супроводжується нелітературним написанням слова يسطرنا, яке в літературній мові походить від кореня ستر (охороняти), тому відповідно пишеться يسترنا (охороняє нас), хоча в розмовній мові вимовляється з емфатичним звуком [ṭ].

Однак чи можна транскрипцію Кримського назвати фонетичною? Зважаючи на вищезгадані недоліки, які характерні для транскрипції академіка, її важко назвати фонетичною в сучасному значенні цього терміна. Найбільш влучно було б її назвати **практичною**, знаючи, що Кримському вона слугувала для практичних потреб (запису фольклорного матеріалу розмовною мовою). Однак зважаючи на все те спільне, що вона має із сучасною загальноприйнятою транскрипцією арабської мови, безсумнівно вона лягла в основу останньої.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ковалев А. А., Шарбатов Г. Ш. Учебник арабского языка. – М., 1999.

2. Кочерган М. П. Вступ до мовознавства. – К., 2000.

3. Крымский А. Е. Семитские языки и народы (Лекционные обработки). Черновое издание. – М., 1905.

4. Кримський А. Ю. Матеріали для вивчення мови та побуту Сирії // Інститут рукопису НБУ імені Вернадського, ф.1, № 25167.

5. Кримський А. Ю. Пословицы арабские // Інститут рукопису НБУ імені Вернадського, ф.1, №25206.

6. Рибалкін В. С. А. Ю. Кримський як арабіст діалектолог // Мовознавство. – 1991. – № 2. – С. 68–74.

7. Шарбатов Г. Ш. Арабский литературный язык, современные арабские диалекты и региональные обиходно-разговорные языки // Языки Азии и Африки, т. 4. Афразийские языки. – М., 1991. – С. 250–330

8. Cantineau J. The Phonemic System of Damascus Arabic // Word. Journal of Linguistic Circle. 1956, vol. 12, p. 116–124.

9. De Lacy O'Leary. Colloquial Arabic. – London, 1963.

10. Ferguson C. A. The Emphatic l in Arabic // Language, NY 1956, Vol. 32, № 3, p. 446–452.

11. Landberg C. Proverbes et dictions du people arabe: Materiaux pour servir a la connaissance des dialectes vulgaires. – Leide; Paris, 1883. – Vol. 1. – LII+485.

ЕТНОНІМ *ЧЕРЕКЕС* (ДО СЕМАНТИЧНОЇ ТИПОЛОГІЇ ЕТНОНІМІВ)

Бушаков В. А.

У минулому *черкесами* називали усіх адигів Кавказу: адигейців, черкесів, кабардинців та убихів. Самоназва адигейців, черкесів та кабардинців – *адиге* [Народы Кавказа, *138, 200*]. З етнонімом *адиге* пов'язані абхазька назва адигів *азыху*, назва абхазів *азыгъə* у племені шапсугів та назва південних абазинів *джіхі* у грузин [Волкова 1973, *19*]. До монгольського нашестя XIII ст. предки адизьких народів були відомі в античних та візантійських джерелах як *зіхи* (*Ζιχοί*), а в ранньому середньовіччі як *касоги* (давньоруські літописи), народ **قاشاق** *кашак* у Ма'суді (X ст.) [Волкова 1973, *19–20*; Гадло 1979, *74*], країна *Κασαχία* у Константина Багрянородного (X ст.). Етнонім *касоги*, що поширився на всіх адигів, явно став відомим від предків осетинів – аланів: осетини дотепер називають кабардинців та їхню країну *kæsæg*, свани також іменують усіх адигів *кашаг* (мн. *кашгар*), а Північнокавказьку рівнину – *Кашаг* [Абаев 1958, *588–589*; Волкова 1973, *20*; История народов Северного Кавказа, *123*; Константин Багрянородный 1989, *401*, прим. 15]. Абазини іменували адигів (адигейців, черкесів та кабардинців) *агвхъаua* "народ, що знаходиться на початку середини" [Клычев 1984]. В. І. Абаєв вважає, що ім'я *дігорці* (*dygur* / *digor*) перейшло на західну частину осетинів від субстратного кавказького племені і що воно споріднене з етнонімом *адиге*: компонент **-dig-** + афікс множини **-ur**/**-or** [Абаев 1949, *105*; Абаев 1958, *379–380*]. Л. Г. Лопатинський і К. Ф. Ган пояснювали етнонім *адиге* як "водяні, приморські жителі" з абх. **адзы** 'вода' (пор. груз. **згъва**, сван. **зугъва** 'море') [Коков 1974, *169*].

Константин Багрянородний писав: "За Таматархой, в 18 или 20 милях, есть река по названию Укрух, разделяющая Зихию и Таматарху, а от Укруха до реки Никопсис, на которой находится крепость, одноименная реке, простирается страна Зихия. Её протяженность 300 миль. Выше Зихии лежит страна, именуемая Папагия, выше страны Папагии – страна по названию Касахия, выше Касахии находятся Кавказские горы, а выше этих гор – страна Алания. Вдоль побережья Зихии [в море] имеются островки..." [Константин Багрянородный 1989, *174/175*]. Назва *Зіхія*

(*Ζιχία*) пов'язана з етнонімом *адиге*. Зіхія простягалася від Кубані (*Укрух*) вздовж чорноморського узбережжя до Авасгії (*Абхазії*) [Там само, *404*, прим. 56, 60]. Папагія (*Παπαγία*) могла бути групою адизьких племен, що мешкали на північному сході від Зіхії [Там само, *401*, прим. 14], або Сванетією. Касахія могла бути самою східною групою адизьких племен [Там само, *401*, прим. 15], але можна припустити, що первісними кашагами був той давній народ, сліди мови якого збереглися в багатьох топонімах Дігорії (назви, що закінчуються на *-ск-*) та Балкарії (назви на *-шк-*) [Абаев 1949, *289–290*; Коков, Шахмурзаев 1970, *6*; Байчоров 1996, *72–78*; Байчоров 1982, *55–61*]. С. Я. Байчоров намагається етимологізувати ці субстратні топоніми з тюркських мов. Встановленню їхньої мовної приналежності міг би посприяти аналіз схожих топонімів на *-ск-/-шк-* із різних регіонів Приельбрусся: *Дзиласкэ – Дзираскэ* (Дігорська ущелина) – *Зырышкы*, *Зырнашкы* (Балкарія), *Дзэгэраскэ* (Дігор. ущ.) – *Зэгъариск* (Куртатинська ущ.), *Искэ* (Дігор. ущ.) – *Ыхшы ыран*, *Ыхшыт* (Балкарія), *Кусэскэ* (Дігор. ущ.) – *Хуцошху* (Балк.), *Лоски* (Дігор. ущ.) – *Ылышкы* (Балк.), *Толоскэ – Турускэ* (Дігор. ущ.), *Цороскэ* (Дігор. ущ.) – *Рцивашки ~ Урцвашки* (Балк.), *Хасаскэ* (Дігор. ущ.) – *Хасха – Эхсаск* (Алагирська ущ.) – *Хоска* (Курт. ущ.) – *Хашки* (Балк.). Можна припустити, що після асиміляції кашагів осетинами, кабардинцями та кипчаками, їхнє ім'я перейшло на адигів. Арабські та персидські автори XIII–XV ст. етнонім *кашаг* вже не вживали [Волкова 1971, *21*].

Етнонім *черкес* вперше засвідчено як *серкесут* у «Щирому переказі монголів» (1240 р.), у переліку народів, які Чингізхан планував підкорити на заході [Козин 1941, *188, 192*]. Він набуває поширення після монгольських завоювань. Існує чимало етимологій етноніма *черкес* [Коков 1966, *175–181*], з яких слушним видається припущення, висловлене у статті «Черкесы, казаки и адехе», опублікованій у журналі «Русский вестник» (1863. Т. 48, № 11–12): перс. *сер-кют* (бунтівники) або *серкес* (головоріз), від адехського та тюркського *сер-кес* (той, що пересікає дорогу, тобто розбійник), від тур. та араб. *шеркес* (порушник порядку, закону) [Там само, *175*]. З історичної, семантичної та фонетичної точок зору зіставлення етноніма *черкес* з перс. **شکرسه** [**сӓр-кӓш ~ сӓр-кеш**] 'непокірний', 'зухвалий' [ПРС, *282*], 'rearing the head, refractory, rebellious, mutinous, disobedient, contumacious, obstinate, proud, arrogant, insolent, licentiuos', 'revolted, disloyal' [Platts 1884, *648*] та афг.

شكرسه [**саркаш**] ~ سكرسه [**сарках**] ‘впертий’, ‘непокірний’ [Асланов 1985, *512*] є вірогідним. Перс. شكرسه [**сäр-кäш**, **сäр-кеш**] утворене з іменника رسه [**сäр**] ‘голова’ та основи теперішнього часу дієслова نديشك [**кäшідан ~ кешідан**] ‘тягнути, волочити’, пор. перс. شكىتشك [**кäшті-кäш ~ кäшті-кеш**] ‘бурлак’, де ىتشك [**кäшті**] ‘корабель’ (див. [ПРС, *662*]). Зазначені перська та афганська лексеми були запозичені тюркськими мовами: башк. **сəркəш** ‘неслухняний, впертий’, ‘забіякуватий’ [БРС, *571*], каз. **шəлкес** ‘забіяка, шибеник’ [КазРС, *506*], кирг. **Чаркнеш** ~ **чəркəш** ‘впертий, неслухняний’ [КиргРС, *350*], тур. **serkeş** ‘непокірний’, ‘бунтівний’ [ТРС, *764*].

Етнонім *черкес* سكرچ представлений в золотоординському антропоніміконі – *емір Черкес* з монгольського племені сіджіут у золотоординського хана Токти [Рашид-ад-дин 1952, *183*], начальник Солката і правитель Криму *Черкес-бей* (XIV ст.) [Мурзакевич 1837, *52*; Лашков 1897, *17–18*], *Черкас князь Ордынской* у Криму (1524 р.) [Имянной список, *413*], а також в антропонімії татар – ім’я *Черкас* [Саттаров 1981, *212*], ойконім *Черкас* у Казанському повіті [Чернышев 1971, *279, 289*] та калмиків – *Серкш* [Справочник личных имён, *245*]. Від імені родоначальника чи кавказького етноніма походять такі родоплемінні назви: плем’я *черкес* кочових узбеків [Султанов 1982, *33*], рід *черкеш* алабугатських татар (ногайців) у пониззі Волги [Арсланов 1978, *91*], рід *черкес ~ черкеш ~ серкеш ~ шеркеш* покоління байули племені алчин Молодшого жузу казахів [Аристов 1896, *379, 380*, прим. 2; Букейхан 1927, *77*; Востров, Муканов 1967, *81, 106*; Нурмагамбетов 1984, *94–96*].

Час появи й поширення етноніма *черкес*, лексеми кирг. **чаркнеш** ~ **черкеш**, каз. **шəлкес**, наведені вище родоплемінні імена та антропоніми, *серкесут* «Щирого переказу», ног. **шеркеш** ‘черкес’ [НРС, *410*] дають вагомі підстави припустити, що він утворився у мові кипчаків, які перебували в тісних міжетнічних стосунках з адигами, й набув поширення в золотоординську епоху. Вживання кипчаками лексеми із семантикою ‘непокірний’, ‘зухвалий’, запозиченої з іранських мов, щодо адизьких народів було вмотивоване самостійністю, войовничістю, рисами національного характеру останніх: “Их храбрость, лихое наездничество, рыцарство, великодушие, гостеприимство так же славились, как красота и грация их мужчин и женщин”, “Они с гордостью говорят: *ssé adigh – я адиге*” [ЭС. 1903. Т. 38А, кн. 76, *580, 581*], “кабардинцы – воинственная

отрасль черкесского племени", "Кабарда была и поныне еще остается для горцев школой хорошего тона и манер. Все горцы Северного Кавказа, а за ними и казаки, заимствовали у кабардинцев форму одежды, вооружение, посадку на коне и т. п." [ЭС. 1894. Т. 13А, кн. 26, *780, 781*], – пор. етноніми із семантикою, близькою до семантики етноніма *черкес*: ***abar ~ apar ~ avar** "авари", який Ю. Немет поясняє з тюрк. **aba** – "бути впертим, непокірним", *džürčen* "чжурчжені", ймовірно, з маньчж. **džurče** – "чинити опір, відмовляти у пошані" [Менгес 1979, *121*], український субетнонім *гуцули*, утворений з рум. **hoţ** – "грабіжник, розбійник" [Рикман 1989; Бушаков 2004, *25–28*], та етнонімічний термін *остяк*, що походить з кипчацького ***öştäk** – 'ворогуючий, ворожий' [Бушаков 2000]. До перської етнонім *черкес* (**سرکچ** [**чäркäс**]) потрапив вже з тюркських мов.

З черкесами, що оселилися на Дніпрі, ймовірно, пов'язане походження міста Черкаси, по якому росіяни у XVI–XVII ст. іменували українських козаків та українців Середнього Подніпров'я черкасами [Горленко 1982]. В кінці XVI ст. запорізькі черкаси у пониззі Дону, між річками Манич та Аксай, заснували постійні юрти, з яких у документі 1614 року згадується Черкаський городок, пізніше відомий як Черкаськ (нині станиця Старочеркаська), що був адміністративним центром Великого Війська Донського до його переведення 1805 року в Новочеркаськ [Сухоруков 1988. № 9, 105, 117, прим. 161а; ЭС. 1897. Т. 21, кн. 41, 302; ЭС.1900. 31, кн. 61, 455].

СКОРОЧЕННЯ НАЗВ МОВ

абх. – абхазька
араб. – арабська
афг. – афганська (пушту)
гр. – грецька
груз. – грузинська
каз. – казахська
кирг. – киргизька
маньчж. – маньчжурська
ног. – ногайська
перс. – перська
рум. – румунська
сван. – сванська
тур. – турецька
тюрк. – тюркські

ЛІТЕРАТУРА

Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. І. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. – 601 с.

Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. В 4 т. – Л.: Наука, 1958. – Т. 1 (А–К). – 655 с.

Аристов Н. А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности // Живая старина. – СПб., 1896. – Вып. 1. – С. 277–456.

Арсланов Р. Ш. О влиянии языка юртовских татар (ногайцев) на язык татар Наримановского района Астраханской области // Учен. зап. Казан. пед. ин-та. – Казань, 1978. – Вып. 186. – С. 107–119.

Асланов М. Г. Пушту-русский словарь. 2-е изд. – М.: Рус. яз., 1985. – 1008 с.

Байчоров С. Я. Гуннско-протобулгарско-северокавказские языковые контакты // Вопросы языковых контактов (Северокавказский ареал). – Черкесск, 1982. – С. 44–62.

Байчоров С. Я. К этимологии этнонима черкес // Вопросы лексики и грамматики языков народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1984. С. 39–45.

Байчоров С. Аланы (асы) в свете новонайденных источников // Мара mundi /Збірник наукових праць на пошану Ярослава Дашкевича з нагоди його 70-річчя. – Львів; Київ; Нью-Йорк: Вид-во М. П. Коць, 1996. – С. 59–83.

БРС – Башкирско-русский словарь / Под. ред. З.Г. Ураксина. – М.: Дигора, Рус. яз., 1966. – 884 с.

Бушаков В. Етнонімічний термін остяк (до семантичної типології етнонімів) // VI Сходознавчі читання А. Кримського / Тези доповідей Міжнародної наукової конференції (30–31 жовтня 2002 р., м. Київ). – Київ, 2002. – С. 66-67.

Бушаков В. А. Субетноніми карпатських українців у контексті світового етнонімікону // Студії з ономастики та етимології 2004 / Доповіді та повідомлення наукового семінару “Ономастика Карпатського регіону” (м. Київ, 20–21 жовтня 2004 р.). – Київ, 2004. – С. 23–30.

Волкова Н. Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. – М.: Наука, 1973. – 208 с.

Востров В. В. Муканов М.С. Родоплеменной состав и расселение казахов. – Алма-Ата: Наука, 1967. – 208 с.

Гадло А. В. Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. – Л.: Наука, 1979. – 216 с.

«Имянной список Крымским царевичам, князьям, мурзам и всяким чиновным людям, которые шертовали великому князю

Василию Иоанновичу с царем Сеидет-гиреем перед посланником Остафьем Андреевым. 1524 г.» // Записки Одесского общества истории и древностей. – 1963. – Т. 6. – С. 412–415.

Горленко В. Ф. Об этнониме черкасы в отечественной науке конца XVIII – первой половины XIX в. // Советская этнография. – 1982. – № 3. – С. 96–107.

История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. / История народов Северного Кавказа. – М.: Наука, 1988. – 544 с.

Букейхан А. Н. Казаки Адаевского уезда // Казаки: Антропологические очерки / Материалы Особого комитета по исследованию союзных и автономных республик. Вып. 3. Серия казакстанская. – Л.: Изд-во АН СССР, 1927. – С. 60–82.

КазРС – Казахско-русский словарь. 2-е изд., перераб. и доп. / Сост. Х. Махмудов, Г. Мусабаев. — Алма-Ата: Гл. ред. Казах. сов. энциклопедии, 1987. – 512 с.

КиргРС – Киргизско-русский словарь. В 2 кн. / Сост. К. К. Юдахин. – М.: Сов. энциклопедия, 1965. – Кн. 2 (Л–Я). – 480 с.

Клычев Р. Н. К семантике и структуре полузабытого этнонима агвхъауа / агвхауа // Вопросы лексики и грамматики языков народов Карачаево-Черкесии. – Черкесск, 1094. – С. 13–16.

Козин С. А. Сокровенное сказание: Монгольская хроника 1240 г. под названием Monγol-un niγuča tobčiyan. Юань-чао-биши. Монгольский обыденный изборник. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. – Т. 1: Введение в изучение памятника, перевод, текст, глоссарии. – 619 с.

Коков Дж. Н. Кабардинские географические названия: Краткий словарь. – Нальчик: Кабардино-балкарское кн. изд-во, 1966. – 182 с.

Коков Дж. Н., Шахмурзаев С. О. Балкарский топонимический словарь. – Нальчик: Эльбрус, 1970. – 170 с.

Константин Багрянородный. Об управлении империей (Текст, перевод, комментарий). – М.: Наука, 1989. – 496 с.

Лашков Ф. Ф. Исторический очерк крымскотатарского землевладения; Сб. документов по истории крымскотатарского землевладения. – Симферополь, 1897. – XVI, 203; III, 310 с.

Менгес К. Г. Восточные элементы в “Слове о полку Игореве”. – Л.: Наука, 1979. – 266 с.

Мурзакевич [Николай]. История генуэзских колоний в Крыму. – Одесса, 1837. – III, 91, V с.

Народы Кавказа. Т. 1 / Народы мира. Этнографические очерки. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – 612 с.

НРС – Ногайско-русский словарь / Сост. С. А. Калмыкова. Под ред. Н. А. Баскакова. – М.: ГИИНС, 1963. – 562 с.

Нурмагамбетов А.Н. О казахских этнонимах адай и шеркес // Тюркская ономастика. –Алма-Ата: Наука, 1984. – С. 89-96.

ПРС – Персидско-русский словарь. 3-е изд. / Сост. Б. В. Миллер. С приложением грамматического очерка, сост. В. С. Расторгуевой. – М.: ГИИНС, 1960. – 668 с.

Рашид-ад-дин. Сборник летописей. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. – Т. 1, кн. 1. – 221 с.

Рикман Э. А. К характеристике восточнославянско-восточногерманских взаимоотношений в северо-восточных Карпатах (об этнониме гуцул) // Имя – этнос – история / Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. – М., 1989. – С. 191–198.

Саттаров Г. Ф. Татар исемнәре сүзлеге. – Казан: Татарстан китап нәшрияты, 1981. – 256 с.

Справочник личных имён народов РСФСР. 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Рус. яз., 1979. – 288 с.

Султанов Т. И. Кочевые племена Приаралья в XV–XVII вв.: (Вопросы этнической и социальной истории). – М.: Наука, 1982. – 133 с.

Сухоруков В. Историческое описание земли Войска Донского / Публикация и комментарии Н. Коршикова и В. Королёва // Дон. – 1988. – № 4–12; 1989. – № 1–12; 1990. – № 1–12.

ТРС – Турецко-русский словарь. 48 тыс. слов. – М.: Рус. яз. – 966 с.

Чернышев Е. И. Селения Казанского ханства (по писцовым книгам) // Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья. – Казань, 1971. – С. 272–292.

ЭС – Энциклопедический словарь / Издатели Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. – СПб., 1890–1904. – Т. 1–41А, кн. 1–82.

Platts J. T. A Dictionary of Urdū, Classical Hindī, and English. London, 1884. – V. 1. – 620 p.; V. 2. – P. 621–1259.

СТУДІЇ АГАТАНГЕЛА КРИМСЬКОГО В БЕЙРУТІ (1896–1898)

Василюк О. Д.

Майже через п'ять місяців по закінченні історико-філологічного факультету Московського університету (1892–1896), де не одна кафедра запрошувала талановитого молодого науковця залишитися там для майбутньої педагогічної діяльності, Кримському випало на пароплаві "Одесса" тривалий час долати довгу дорогу на Близький Схід. Та спочатку він усе-таки повернувся до Лазаревського інституту східних мов у Москві, де навчався (1889–1892) після колегії Павла Галагана (1885–1889) у Києві, а потім там же, в інституті, короткий час працював за набутим фахом – у царині арабської словесності.

Рік закінчення Московського університету пам'ятним був для Кримського і тим, що того року він успішно склав два магістерські іспити: зі слов'янської філології – в тільки-но названому вищому навчальному закладі, й з арабістики – в Петербурзькому університеті, тим самим ствердивши, що є філологом високої кваліфікації. Згаданий рік ще особливо запам'ятався Кримському, бо восени уперше опинився на мусульманському Сході. В науковому відрядженні (1896–1898) перебував для ґрунтовного вивчення різних аспектів арабістики, зокрема й рукописів. Означеним завданням молодий орієнталіст віддавався з самовідданістю. Його численні, докладні листи з того приводу переконують.

Певна інформація наявна і в його "Листах з Сирії", опублікованих уже 8–10 квітня 1897 р. в газеті "Буковина" (м. Чернівці). В одному з названих її номерів надруковано розвідку згаданого автора "Про научність фонетичної правописи", яка стосувалася окремої важливої сфери української мови. Того ж року в львівському журналі "Зоря" вміщено його поезії "В горах Ліванських": "Зимою" ("Мамо-голубко! Ішла я горою") і "Влітку" ("Скали... Кедри... Скоро й вечір"), написаних в ліванському селі Шуейр, та переклад на українську мову "Арабської пісні" ("Терплю розлуку"). Треба згадати і про власний вірш Кримського "Схід... Сірія... Ліван... Всякі пахощі там дишуть" та кілька поезій арабських авторів, перекладених ним на українську мову й надрукованих у книзі "Привіт д-ру Івану Франку в 25-літній ювілей літературної його діяльності..." (Львів, 1898).

Особливо плідно Кримський продовжував співпрацювати з часописом "Зоря", в якому 1889 р. дебютував як український поет-перекладач. Згодом публікував там свої вірші, оповідання, рецензії, наукові розвідки, театральні огляди вистав українських творчих колективів, що гастролювали в Москві, навіть дописи під рубрикою "Ілюстрована Україна" – про вміщені в російських журналах репродукції творів з української тематики художників обох народів. Отже, перебуваючи в науковому відрядженні на арабському Сході, Кримський не поривав зв'язків з українським духовним життям. У Бейруті був, як сам натякнув, єдиним українцем. І відколи туди приїхав, то "по щирій правді" повідомляв, що "не мав ані хвилинки вільної". Насамперед вимушений був, аби "не загинути навіть просто з голоду", цілими днями вивчати нову арабську мову (з листа 29 січня/10 лютого 1897 р. до П. Житецького) [Кримський 1973, *270*]. Він знав лише давню, та й то літературну, тому доводилося набиратися знань і "простої мови", що давалася "дуже поволі" (з листа 18 жовтня ст. ст. 1896 р. до І. Франка) [Кримський 1973, *256*]. Мав певні проблеми стосовно помешкання, харчування. Й усе-таки прагнув повніше пізнати ще й тамтешній побут, звичаї. Одне слово, цілими днями не міг "одірватися од роботи", пов'язаної з різними аспектами арабістики. Розумів, що для нього як орієнталіста усе те в майбутньому знадобиться, одначе – "забуваю про цю грядущу користь і часом аж сумно зітхаю. Важко!" (з листа 12/24 листопада 1896 р. до Б. Грінченка) [Кримський 1973, *262*].

Та наперекір усім труднощам регулярно листувався з рідними, з українськими письменниками, ученими, читав надіслані з батьківщини часописи і книги. Після трьох перших місяців перебування на Сході взявся працювати над словником історичної української мови, – "оце зачну виписувати слова з южноруських апокрифів, виданих од Франка" (із згаданого листа до П. Житецького) [Кримський 1973, *273*]. Виявляв турботу про збереження "скарбу" – листів Тараса Шевченка до Якова Лазаревського, його малюнків з "українського і оренбурзького життя (автобіографічних)", які знаходилися в родині російського віце-консула в Бейруті. Дуже переживав через те, що Шевченкові листи до Лева Жемчужникова в тій родині спалили (з листа 18 листопада 1896 р. до О. Конiського) [Кримський 1973, *260–261*].

Не полишав праці в перші місяці в царині белетристики – з-під його пера з'явилася "гумористична повістка з побуту тутеш-

ніх арабів". Ще опікувався виданням у Львові нових томів поезій Ст. Руданського, цікавився друкуванням там же свого перекладу окремих розділів з "Шах-наме" Фірдоусі. В одному з листів досить докладно передав свої враження від драми Б. Грінченка "Ясні зорі". Готував для "Киевской старины" гостру полемічну статтю зі сфери мовознавства – "Филология и погодинская гипотеза". Написав низку рецензій для "Зорі".

Перша з них – підготовлена в Бейруті на книжку Ольги Кобилянської "Царівна" (Чернівці, 1896). Вміщена була в першому числі того ж часопису (1897). Розмову зачав з найголовнішого свого висновку, стверджуючи, що Буковина в особі Ольги Кобилянської подарувала українському красному письменству "видатний, симпатичний літературний талант". Лише дивується, чому свій тільки-но згаданий твір (займає 424 сторінки), в якому так детально відображено "цілу історію декількох осіб і не менш докладно обмальовано ту суспільність", яка їх оточує, назвала оповіданням, хоча правомірніше – романом або повістю.

Кримський пристає до думки автора передмови О. Маковея, що "Царівна" сприймається як "психологічна студія", що вдача письменниці "наскрізь поетична, незвичайно вразлива, повна мрій і туги, поважна, глибоко відчуваюча як красу життя, так ще більше грубості його...". Також солідарний з автором вступної статті й у тому, що "незаміжня і незаможна женщина, поневіряна обставинами, "грубостями" життя, сама безпомічна аж до розпуки", знаходить в Ользі Кобилянській "оборонницю, цілим серцем відчуваючу недолю" такої жінки [Кримський 1972, *479*]. Принагідно завважує, що автору передмови варто було сказати про ще одну надто "важну особливість пера Кобилянської: вона пише дуже інтересно". Бо ж не один письменник здатний запропонувати твір з високими ідеями, з психологічною вмотивованістю дій його героїв, але якщо сюжет не вибудовано вправно, якщо не буде "пекучої захоплюючої інтересності", то, як здається рецензентові, небагато людей читатимуть такий твір – "хіба що з пересвідчення!" [Кримський 1972, *480*].

Кримський же запевняє, що насамперед завдяки означеній якості, почавши вдень і до третьої години ночі він вдумувався у сюжетні перипетії – аж до останньої сторінки "Царівни", хоч і багато думок авторки не поділяв. Радить прикінцеві глави книжки скоротити, оскільки наявні там подробиці не надають творові

“нічогісінько нового ні щодо інтересу дії, ані щодо психології”. Доцільніше, щоб у кінці його було більше драматизму, а не плавної оповіді. Ще зазначає, що йому не хочеться замість аналізу чисто літературного пускатися в публіцистику, “себто в суб’єктивну критику думок і пересвідчень” письменниці [Кримський 1972, *480*]. Але дещо з цього приводу все-таки скаже. Приміром, його зовсім не приваблює образ “довготерпеливої “християнської” войовниці за свої права”, зідеалізований у творі. Рецензент скоріше схиляється до “єретичної гадки”, що “нетерпляча, енергійна “язичниця” більше була б виборола собі прав, ніж ідеал авторки “Царівни”.

Ще рецензента і, на його думку, багатьох читачів “трохи чудно вражає”, що у творі часто цитується Ніцше. Не вбачає в тому логічної доцільності: жінка, яка “обстає за своїми жіночими правами, і заразом Ніцше!... Чуднота!.. І що кому за авторитет Ніцше?!” [Кримський 1972, *481*].

За спостереженнями Кримського, не справдилися чутки, що в Ольги Кобилянської багато германізмів. У “Царівні” цього не помітив, їх навіть менше, аніж у деяких галицьких літераторів. Висловлює зауваги (і наводить приклади) стосовно стилістики окремих речень. “Нелюбо” йому і те, що англійське прізвище Стюарт подається у творі на німецький манер. Інші закиди, котрі можна віднести на карб “Царівни”, за словами Кримського, будуть “або дрібні, або суб’єктивні”. Й ще раз вітає появу нового таланту в українській літературі [Кримський 1972, *481*].

Кримський запримітив талант і у ще одного автора з Буковини – Теодота Галіпа (1873–1943), який видав свою дебютну книжку “Перші зорі” (Чернівці, 1895). І став на його захист. Той вчинок 26-літнього Кримського засвідчує, що він уважно слідкував за літературним процесом на всіх етнічних українських землях, був людиною доброзичливою. Спершу послав листа (27 вересня 1896 р.) із Звенигородки до редактора “Зорі” В. Левицького. Повідомляв і про те, що в “Житі і слові” прочитав рецензію І. Франка на “Перші зорі”, яка здалася йому “односторонньою”. Сам тієї книжки ще не читав, але з “других (дрібних) писань Галіпових” побачив у “нього чималий талан”... [Епістолярна спадщина... 2005, *237–238*].

І уже в рецензії, написаній у Бейруті, Кримський зазначав, що в газеті “Православная Буковина”, де шукав етнографічних новин, його привабили вірші Т. Галіпа “і своєю гарною українською мовою, і своїм щирим, хоч і непретензіональним змістом”. А згодом

почув "голосний віршований плач" одного з авторів "москвофільського" журналу із закликом до цього молодого поета повернутися до їхнього кола. Й рецензент здогадався, що автор отих талановитих віршів, як свого часу І. Франко та М. Павлик, "одкинувся од язичія і пристав до українського письменства", зрозумівши своє покликання. Його гарні поезії читав і в "Зорі", щоправда, помітив у них наліт з "львівського жаргону". Одне слово, Кримський зацікавився молодим літератором з Буковини. І коли дізнався, що Т. Галіп видрукував "цілу повістку" "Перші зорі", котру в журналі „Житє і слово" Франко "дуже її вилаяв", певною мірою вступив з ним у полеміку, прочитавши, звичайно, книжку [Кримський 1972, *482*].

Означена рецензія показує Кримського як такого, що виявляв прихильність до молодих талантів, бажав сказати про них добре слово на підставі літературного розгляду їхніх творів, а не з позиції упередженості, викликаної тільки змістом діянь окремих персонажів. У рецензії недавній ще студент констатував: "Критика шановного доктора Франка (котрого я, зрештою, люблю і поважаю більше, ніж хто) хіба лиш наполовину справедлива". І шкодує, що Франко "одхилився" від аналізу чисто літературного, не віддав належне "несумнівному белетристичному таланові" автора книжки, а критикував, фактично, його "пересвідчення".

І тут рецензент почав роздумувати на тему про талант письменника та відображення ним деяких моментів суспільного, світоглядного змісту в конкретному його творі, чим ще раз засвідчив свою ерудицію. Першим називає "Бесы" Ф. Достоєвського. Лаконічно заявляє, що автор роману з високою літературною вправністю "висміяв багато дечого такого", що для нього, А. Кримського, є "святе". Так само міг би сказати і про роман О. Писемського "Взбаламученное море". Разом з тим не може не визнати, що обидва твори – "високоталановиті", водночас згадує і про "авторську односторонність і авторську близорукість". До того ж, у окремих епізодах, виписаних з гумором, він "добродушно" заливався сміхом, "як колись реготався Сократ, дивлячись на Арістофанові "Хмари". Не сприймає рецензент і "провідної ідеї" "Крейцерової сонати" Л. Толстого, бо здається йому нежиттєвою, нереальною. Але підкреслює, що загалом "художницька вартість того твору – незрівнянна" [Кримський 1972, *482–483*].

Після такої своєрідної передмови Кримський зізнається, що "Перші зорі" прочитав "залюбки", визнає "дуже серйозний"

белетристичний талант його автора, разом з тим – що він не завжди є правдивим, хоч і несвідомо.

Розмова точиться навколо такого персонажа, як Тухольський. Приїхав зі Львова до Чернівців, аби розповсюдити брошури радикального спрямування. Автор зображує його надто обмеженим, позбавленим тверезого мислення, всюди преться, лізе, чим, як мариться йому, щонайдужче підпирає радикалізм, навіть з нахабною самовпевненістю готовий видавати себе як одного "з проводирів радикального руху". Чи водиться такий тип у повсякденні? Кримський відповідає ствердно, бо знає кількох таких особисто. Й не сумнівається, що подібних "можна знайти в житті чимало".

Автор "Перших зір" гадає, що такі – всі радикали, за що був дуже покритикований Франком, котрий у своїй рецензії доводив, що типи на взір Тухольського поміж радикалами „навіть не існують". Кримський обстоює думку протилежну, про що тільки-но зазначалося, і не погоджується з Франком, ніби "таких перечних типів не варто було виводити на сцену", аби "часом не наклеветати на цілий радикальний рух". На погляд Кримського, справедливість вимагає сказати: "Коли такі типи стрічаються в дійсності, то й малювати їх можна". Й ще наголошує: "Треба тільки давати їм належне освітлення". Також переконаний, що якби Т. Галіп не був ще таким молодим і мав більше життєвого досвіду, то названого свого персонажа зобразив би "інакшеє", в усякому разі "своїм талановитим пером", "при своїй щирості покине казати після того всякі нісенітниці" [Кримський 1972, *484–485*].

Кримський вважає: якщо образ Тухольського неправдиво освітлений, то персонаж Горчонков – зовсім неправдивий, якийсь дивний ("наче з місяця впав на землю!"). Прізвище раніше мав Гірченко, але коли перебрався на Волинь, де прикупив землю, а затим пішов на державну службу, то і прізвище змінив. У одне з буковинських сіл навідався у справі особистій, при тому заході хоче набрати пісень тамтешнього краю, бо чув, що кращих за них у світі немає. Разом з тим цей панок із гімназійною освітою не втямить, що таке "Галичина", коли ж говорить "Галиция", то знає, де той край знаходиться. Немає ніякого поняття і про "українофілів". На основі розгляду кількох деталей-штрихів до загального образу рецензент рішуче заявляє, що означений персонаж – "чистісінька" вигадка, схематичний, а "не щось живе й натуральне" [Кримський 1972, *486–487*].

Не погоджується Кримський з Франком і в оцінці виведених у творі образів "громадки" чернівецьких студентів. Вони видають себе на словах за щирих молодих патріотів рідної землі, та вельми схильні збиратися за чаркою. Кримський розмірковує, що "скрізь панує несвідомість" і "лиш де-не-де можна знайти купку людей, котрі розуміють становище" свого народу. Так, громадянської відваги у них обмаль, їм бракує наукових знань, зате охочі посидіти і погаласувати біля пляшки з міцним напоєм, але, певно, й корисне "діло якесь роблять!" Тому, на переконання Кримського, письменник Т. Галіп "не може кинути в них каменем", "має до них вибачливість, бо шанує й ту крихту патріотизму, яка в них є". А Франко твердо вважав, що авторські симпатії – всеціло "на боці гуляк". За словами же Кримського, вони – "перші зорі, передвісники зір ясніших"; самі "світять не гаразд", але "показують, що за ними прийдуть зорі ясніші, прийде й місяць світлий, прийде й сонце красне" [Кримський 1972, *487–488*].

Загалом ставлення Кримського до обдарування автора твору доброзичливе. Молодий рецензент щиро радив молодому прозаїку не писати про те, чого добре не знає, і дбати, аби власні ідеали не були дещо неясні. Й дуже надіється, що з-під його пера з'явиться така повість, що і "доктор Франко похвалить її". Бо головне – "талант є" [Кримський 1972, *489*].

Як раніше про Франкові "Абу-Касимові капці", так і про його ж поему "Лис Микита", точніше, про друге, перероблене та розширене її видання, Кримський у написаній у с. Шуейр, що в Ліванських горах, рецензії ("Зоря", 1897) говорить із захопленням. І сподівається, що обидві книжки мають "бути однаково дорогим дарунком як для дітей, так і для людей дорослих", бо то твори високої художницької вартості, за своєю суттю "щиро" українські й читаються з великою цікавістю. Не випадково протягом трьох років Франкового "Лиса Микиту" видано вдруге – "се, можна сказати, річ у нас нечувана!" Більше того, Кримський переконаний, що в царині дитячої літератури "все найкращеє", котре з'явилося друком українською мовою, "дав нам Франко" [Кримський 1972, *493*].

На відміну од рецензії на "Абу-Касимові капці", в якій стисло оглянув розвиток сюжетної канви, в новому відгуку Кримський зовсім не торкається перипетійних ліній "Лиса Микити". Тільки нагадує, що Франко написав цю поему за тією фабулою, що й

Гете свого “Reineke Fuchs-a”, тобто за німецькою версією середньовічного віршованого “Роману про Лиса”. Водночас наголошує, що Франків твір “має також свої дуже важні одміни”, бо наш поет чимало наповнив зміст поеми епізодами з “рідних казок” і “подробиці – наші”. Кримський, наділений поетичним даром та будучи знавцем серед інших мов і німецької, порівняв обидва видання – німецьке та українське – і з погляду техніки віршування. Навіть завдяки тому, що Франко використав у поемі чотирьохстопний шестирядковий хорей, який більше підходить “до наших норовів”, і написана вона гарною мовою, читається “куди любіш”, “охотніш”, аніж “Гетева”. Великий німецький поет облюбував собі метр – “дуже довгий і не надто здатний для такої жвавої, комічної історії, як про Лиса”.

Вельми схвально відгукнувся Кримський про додану до поеми Франкову післямову “Хто такий Лис Микита і відки родом”. Насамперед її автор популярно розповів літературну історію “Роману про Лиса”. “І дуже добре зробив”, – не втримався сказати рецензент. Особливо важливо, що завдяки тій статті “наша дітвора привчається змалку до фольклористики, бо се ж наука така, що для нашої демократичної народності дуже підходить, і велика шкода, що в нас поки що так мало робітників, які б кохалися в студіях над народною словесністю” [Кримський 1972, *493–494*].

В розлогому витягу з післямови – стисла інформація про роботу над “Лисом Микитою”. Узяв “головну раму” з давньої нідерландської поеми Віллема – “ту, що є і в німецькій книзі “Рейнеке Лис” (1794) – в “Гетевім перекладі”. Вкраїнський поет “ту раму” виповнював змістом з “багатого скарбу наших людових” оповідей, байок, оскільки бажав свою поему зробити “нашим народним добром, надати їй нашу національну подобу”. Тому багато епізодів, які є у перекладі Гете, в українському творі немає.

Одне слово, Франко, за його свідченням, “на чужий, позичений рисунок накладав наші руські кольори”. До того ж, дослівно він не перекладав “нізвідки ані одного рядка”. Серед значного оновлення другого видання – “невідповідний до духу нашої мови старосвітський правопис перемінено на фонетичний”, що дозволяє передавати “гнучкість та мелодійність нашої мови”. Взагалі, за зізнанням Франка, він дбав, щоб мова його твору, не втрачаючи основних ознак галицької говірки, “все-таки не разила й українців і наближувалася до тої спільної” для галичан, мешканців

Подніпров'я, Подесення, Поділля, Слобожанщини "літературної мови української, котрої витворення так дуже потрібне для нашого суцільного літературного розвою" [Кримський 1972, *494*].

Ніяких зауважень стосовно мовних похибок, чого вистачало в рецензії на "Абу-Касимові капці", у відгуку на "Лиса Микиту" Кримський не зробив. Тільки згадав, що один із постійних авторів "Зорі" в цьому ж часописі закинув, що в новій Франковій поемі "вона грішить в наголосах". І рецензент не заперечує, що подекуди такі неточності допущено. Разом з тим доводить на прикладі, що серед українців одна й та ж людина інколи вживає по кілька наголосів у тому чи тому слові. Радує Кримського й те, що книжку "Лис Микита" видано на гарному папері, називає низку малюнків-ілюстрацій, котрі йому найбільше сподобалися виразністю та комічністю [Кримський 1972, *495, 497*].

Як завжди, і в науковому відрядженні на мусульманському Сході Кримський працював активно. Насамперед, звичайно, вивчав глибоко, всебічно арабську мову, й народну також, граматику літературної мови, читав книги арабських письменників та учених, купував старі видання. Вчився розбирати рукописи. І признавався, що раніше надрукований у "Восточных древностях" свій "Очерк развития суфизма" написав би цілком по-новому. Працював над розвідкою про іслам. Чимало підготував сходознавчих статей для "Энциклопедического словаря" Брокгауза-Єфрона. А в арабському журналі "аль-Машрик" дослідив декотрі "одміни між арабськими наріччями", там же торкнувся й української мови... Навіть із цих прикладів видно, що тема перебування неповних два роки Кримського на Близькому Сході потребує подальшого вивчення...

ЛІТЕРАТУРА

Зоря. – Львів, 1897. – Ч. 1. – С. 17–19.

Зоря. – Львів, 1897. – Ч. 23. – С. 457–458.

Епістолярна спадщина Агатангела Кримського (1890–1941 рр.). – К., 2005. – Т. І (1890–1917 рр.).

Кримський А. Ю. Твори в п'яти томах. – К., 1972. – Т. ІІ.

Кримський А. Ю. Твори в п'яти томах. – К., 1973. – Т. V, кн. 1.

Кримський А. Ю. Твори в п'яти томах. – К., 1973. – Т. V, кн. 2.

ІСТОРІЯ ВИВЧЕННЯ НОВИХ СЛІВ ТА ЇХ ЛЕКСИКОГРАФІЧНЕ ОПРАЦЮВАННЯ У ЯПОНСЬКІЙ МОВІ

Козуб С. А.

В японському мовознавстві, зокрема в лексикографії, проблема утворення нових слів та ставлення до них є дуже актуальною. Дослідження лексикографічного опрацювання нових слів у японській мові є важливою проблемою японської неології. У наукових працях російських лінгвістів, японістів Н. А. Сиромятнікова, Б. П. Лаврентьєва, С. В. Невєрова, В. М. Алпатова, М. І. Черемсіна, Г. Б. Гутової та багатьох інших розглядалися словники, лексика японської мови окремо взятих періодів, однак повного аналізу з періодизацією існуючої літератури нами не було знайдено, чим і визначається актуальність даного дослідження. У вітчизняному сходознавстві, зокрема, укладанням японсько-українських словників займається І. П. Бондаренко, частково В. Ф. Резаненко, варто також назвати А. Діброву та В. Одинця. Однак опрацювання матеріалу щодо виникнення японських словників нових слів, зародження японської неології не велося. Нами навмисно було упущено розгляд нової лексики, та словників нових, „модних" слів періоду 1990–2000 років, оскільки ми вважаємо, що з цього часу починається новий етап розвитку літературної японської мови і ми будемо детально його розглядати у наступних статтях, доповідях.

Власне історія японської лексикографії бере свої початки ще з V–VI століть, коли Японія запозичила китайську ієрогліфічну писемність. І саме це зумовило, в першу чергу, розвиток „ремесла – перекладу з японської та на японську мову і слугувало важливим чинником для міжкультурних, міждержавних контактів давнього Сходу. Пізніше, навіть було створене „бюро перекладів", де займалися тлумаченням і перекладом дипломатичних послань з Китаю, Кореї. Зазвичай засновниками, перекладачами ставали вихідці з Кореї, Китаю, які довгий час прожили в Японії. Також загальновідомо, що японці направлялися на навчання у Китай, про що свідчать записи в „Ніхонгі", датовані ще 608 роком.

Що ж до справ укладання словників і вивчення мови, то перший японський словник не довго існував, і відомий лише за на-

звою. У „Ніхон сьокі” згадується цей словник „Ніїна” (словник нових ієрогліфів, 44 свитки), представлений імператору Темму ще в 682 році. Однак перші словники створені в Японії були не для японської мови, скоріше були словниками китайських ієрогліфів, написані китайською з анотаціями для японського імператора.

Розквіт японської лексикографії припадає на період Хейан, коли китайська культура і буддизм почали поширюватися по всій Японії. Протягом періодів Камакура та Муроматі винайшли та розвивали ксилографічний друк книг.

Подальший огляд перших японських словників вимагає їх розподілу за лексикографічними класами: графічні *jikeibiki*, семантичні *bunruitai* і фонетичні *onbiki*.

Історія дослідження укладання графічно організованих словників починається з найдавнішого збереженого словника (835 року). Укладачем цього словника був видатний монах та вчений Куукай, словник вміщує близько 1000 ієрогліфів та 534 корені. До кожного ієрогліфа був поданий рукописний варіант, китайське читання, значення ієрогліфа, але немає японського кунйомі. Перший словник, який містив шіно-японське читання ієрогліфів, датований 900 роком – „Шінсенджікюу”, 21300 ієрогліфів, написав його Шьоуюу. Внутрішня будова словника реформаторським чином поєднала *jikeibiki* та *bunruitai*. Наявний комплекс із 160 ключів, семантично упорядкованих (наприклад, ключі з 5 по 7 „дощ”, „повітря”, „вітер”). Окрім наведених вище словників раннього періоду японської лексикографії, були ще словники: Руйдзюу Мьоугісьоу (на 32000 ієрогліфів, 120 ключів) 1100 року, приблизно 1245 року, словник „Дзікьоусюу” написав видатний Суґавара но Таманега. Наступним ієрогліфічним словником був „Ваґокухен”, 1489 року. Історично *jikeibiki* словники були спрощені за рахунок семантичного упорядкування ієрогліфів-ключів. Матеріал у словниках цього типу розміщений за ключами і кількість їх варіювала від 542, як у китайському 大廣益會玉篇, до 100. Яскравими прикладами розвитку лексикографії того часу слугують словники „Шінсенджікюу” та „Дзікьоусюу”, оскільки вони покращували логографічну категоризацію за допомогою методу укладання словників *bunruitai*, що давало можливість легше запам’ятати ключі. Тоді як китайські словники мали лише поодинокі випадки їх упорядкування за семантичним принципом (наприклад 38 та 39 ключі, відповідно „жінка” та „дитина”).

Японська семантична організація словників, *bunruitai*, почалася з 938 року. Першим словником був „Вамьоу Руідзюусьоу", написав його Мінамото но Сітаґі. Цей словник хейанського періоду адаптував давній словник китайської мови, поглибивши 19 семантичних категорій на 24 класи і підкласи. Наприклад, категорії „небо" і „земля" отримали уточнення у вигляді окремих класів: „зорі" та „сузір'я", „хмари" та „дощ", „вітер" та „сніг". Слова, що увійшли до словника, мають чітке посилання на джерело, з якого вони були вибрані, включено китайське читання; значення; японське читання манйоґана. У словнику „Каґакусюу" невідомого автора, приблизно 1444 року, виділено 18 семантичних категорій для 3000 слів. Цей словник призначався швидше для простого освіченого населення, ніж для священників або письменників, і був перевиданий багато разів.

Японські словники *onbiki*, фонетично упорядковані словники, з'явилися десь в період пізнього Хейану. Приблизно в 1144–1165 роках з'явився перший такий словник – „Іроха дзіруйсьу", в якому лексика упорядкована за принципом „і ро ха...", слова занесені в словник у порядку 47 силабем і підрозділені на 21 семантичну групу. 1468 року, в епоху Муроматі, з'явився ще один словник, укладений також у послідовності „і ро ха...", поділений на 12 (пізніше 13) семантичних категорій. Він відображав у своїй більшості лексику ваґо, а не канґо. 1484 року було видано довідникове видання „Онтіко сінсьо", лексика в якому розміщена за порядком ґодзюон. У ньому більше 13000 слів, які діляться на 12 тематичних класів.

Розвиток ранньої японської лексикографії у процесі створення, розвитку китайсько-японських словників має крослінгвістичні паралелі, наприклад з ранньою західноєвропейською лексикографією, яка розвинулася з латинських традицій [http://en.wikipedia.org/wiki/Japanese_dictionaries].

Японська лінгвістична традиція, найпізніша в часі виникнення, сформувалася значною мірою у зв'язку з коментуванням текстів на бунґо. Особливо важливою була коментарська діяльність для розвитку фонетики та семантики. Границею періодів „ранньої" і „сучасної" лексикографії є період встановлення зв'язків з європейцями. Сучасна лексикографія, так як і власне японська мовознавча школа, безперечно адаптувалася під сильним культурним впливом західної цивілізації. Через португальських місіонерів у

1593 році був зроблений перший переклад європейської літератури (байки Езопа, деякі частини Біблії). 1598 року одномовна книга „Ракуйоусюу" (落葉集), в якій подано як сіно-японське, так і власне японське читання ієрогліфів. У 1603–1604 роках з'являється двомовний японсько-португальський словник „Ніппо Дзісьо" або „Vocabvlario da Lingoa de Japam", португальського місіонера Жоро Родрігеса, словник, яким і до тепер користуються і вважають за норму, при дослідженні вимови ранньої японської мови.

Все це робилося задля проникнення християнства в Японію. Від чого й ізолювалася Японія на більш ніж 200 років і майже всі зв'язки з європейцями були обірвані.

Протягом періоду Сакоку (1641–1853), коли Японія була закрита для іноземців, за виключенням однієї голландської торговельної компанії, весь вплив обмежився власне укладанням білінгвістичних, перекладацьких словників.

Яким не парадоксальним це може здатися на перший погляд, але початку вивчення російської мови японцями значною мірою сприяла політика самоізоляції Японії від зовнішнього світу [Бондаренко 1999, *11*]. Мореплавці, які зазнавали аварій під час тайфунів, часом потрапляли до Росії. Першим японцем, що потрапив до Росії, був Денбей, пізніше він став викладачем Петербурзької школи. А першим японцем якому, вдалося повернутися на батьківщину, став Дайкокуя Кодаю – автор перших двомовних словників, написаних в Японії („Росія ґоруй", „Росія мондзісю", „Росія бенґо"). Ці та інші джерела віддзеркалювали не лише ідіолекти їх авторів, але й російську та японську мови тієї історичної епохи в цілому, а також мовну ситуацію в цих двох країнах у XVIII столітті.

У період ізоляції, починають більше уваги приділяти вивченню власної мови, починає формуватися японська мовознавча школа [http://www.orientalia.org/article402.html]. Перехід цей пов'язаний з діяльністю буддійського монаха Кейтю (1640–1701). Він протиставив себе як фахівець з історії японської національної культури по текстах на вабуні, займався вивченням китайської культури й історичних пам'яток на камбуні. Його заслуга – створення послідовної історичної системи орфографії. Кейтю цілеспрямовано відбирав матеріал і чітко усвідомлював методологічні принципи. В основному він спирався на тексти VIII століття, як зразки однорідних написань. У нього були спроби виправлення таблиці

ґодзюон за рахунок законів організації давньояпонського складу. Також ним було встановлено історично правильне написання для 1986 слів. Ідеї Кейтю, пізніше розвинув і уточнив деякі його результати Каторі Нахіко (1765).

В кінці XVIII століття розгорнулася нова дискусія щодо взаємовідношення написання і вимови. У ній взяли участь Уеда Акінарі, який не визнавав змін у вимові і піддавав сумніву принципи Кейтю і видатний японський вчений Мотоорі Норінаґа (1730–1801), який вважав фонетичні зміни закономірними, заклав основи історичної фонетики і відтворив висхідну структуру ґодзюона, уточнив деякі орфографічні принципи Кейтю. Звернув увагу і на орфографію китайських запозичень. Подальший розвиток ідей Мотоорі Норінаґа відбивається у роботах Мурата Харумі (1801), Тодзьо Ґімона (1827), Окумура Терудзане, Сараі Хірокаґе. Ці досягнення історичної орфографії зберігають свою значимість і до тепер. Потрібно відзначити, що Кейтю та Моторі Норінаґа стали фундаторами сучасної японської фонології.

Написання завжди залишалося одним із центральних об'єктів японського мовознавства (на відміну від європейської традиції, де цій проблемі приділяється менше уваги). І сьогодні не втратили актуальності дослідження, які стосуються історії японських систем письма, походження кани, манйоґани, японських ієрогліфів: Араі Хакусекі (1657–1725), Іноу Монно (1754), Сюнто (1817), Окада Масасумі (1821), Банному.

Іншим напрямком мовознавства, який тоді розвивався, було коментування давніх пам'яток, тлумачення незрозумілих слів, з використанням підчас їх роз'яснення перекладу [http://www.orientalia.org/article402.html]. Почали з'являтися переклади давніх текстів на сучасну розмовну мову (Мотоорі Норінаґа). Знову проявився інтерес до етимології, при цьому основи і методи етимологічного аналізу в Японії виявилися близькими до тих, які застосовувалися в античній та середньовічній Європі. Головним було відшукати первісне значення складів, які в японській мові прийнято вважати неподільними. Дослідження історичних змін в лексиці в основному зводилося до з'ясування причин їх трансформації. Були виявлені види лексичних змін, обумовлені фонетичними і семантичними причинами (Кайбара Еккен, Камо Мабуті). Як самостійна дисципліна формується стилістика. В цій галузі мовознавства активно і плідно працювали Араі Хакусекі (1718;

відомий політичний діяч, історик, мовознавець). Хакусекі частково заклав підвалини японської лексикології у своїй праці, присвяченій дослідженню архаїзмів, неологізмів, літературній мові та діалектам. Окрім нього стилістикою займалися Банкокей (1777; класифікація стилів), Мотоорі Норінаґа (1792; класифікація стилів-жанрів і міжстильовий розподіл лексики). Ними були виділені стилі трьох періодів – давній (VIII ст.), середній (IX–XII ст.), новий (з XIII ст.), зразковими були визнані давній стиль і стиль середнього періоду.

Лексикографічна діяльність продовжується в руслі давніх традицій (з урахуванням досягнень історичної орфографії). Найбільшим словником того періоду є „わくんのしおり” (和訓栞 „Guidebook to Japanese Pronunciations”谷川士清, 1709–1776).

Процес особливо активного словотворення і лексикографічного опрацювання нових слів припадає на кінець XIX ст. – початок XX ст., коли йшли гострі дискусії про шляхи розвитку сучасної літературної японської мови. Лексичний реєстр словників Оуцукі Фуміхіко (1889–1891 „Ґенкаі”), Сімонака Ясабуро („Канва даідзітен” 1903), Еіда Такеі („Даідзітен” 1917), Канда Наібу (Mohan [Model] English-Japanese Dictionary 模範英和大辞典, Sanseidō, 1911), Хорі Тацуносуке (A Pocket Dictionary of the English and Japanese Language 英和対訳袖珍辞書, Yosho-Shirabedokoro, 1862), Саіто Хідесабуро (Saito’s Idiomological [sic] English-Japanese Dictionary (熟語本位英和中辞典, Ōbunsha, 1915), Іноуе Дзюкіті (Inouye’s English-Japanese Dictionary (井上和英大辞典, Shiseidō, 1921), Окакура Йосісабуро (Kenkyusha’s New English-Japanese Dictionary on Bilingual Principles (研究社新英和大辞典, 1927) засвідчує, що їх автори творили багато нових слів, які не завжди знаходили схвалення наукової громадськості. Серед лінгвістів велися суперечки навколо „кованих” слів, доречності чи недоречності лексичних запозичень.

Саме з періоду Муроматі почався розквіт японської сучасної культури, літератури, з’явилося багато нових предметів, понять які потрібно було називати. Гострою постала проблема перекладу іноземної літератури. Так, наприклад, розвиток залізниці став зовнішнім фактором впливу, який визначив необхідність утворення нової спеціальної лексики. 1873 року з’явилося нове слово „станція” (сутеісьон) /ステイション/, дістало воно широкого вжитку у приписі до правил проїзду потягом. Пізніше це слово

замінили на (теісядзьоу) /停車場/ (вперше зустрічається у вірші Ішіґава Такубоку (石川啄木) 1911 р.). Ще пізніше з'явився синонім (екі) /駅/, а ґайрайґо /ステイション/ змінило своє конототивне забарвлення і вживається у словосполученнях (утюу сутеісьон) /宇宙ステイション/ тощо [An Encyclopedia of the Japanese Language, *536*].

При перекладі іноземної літератури залучалося багато нових назв, переважно з англійської. Запозичення почали розрізняти на лексичне, словотвірне, морфологічне, семантичне, а також калькування. Останнє мало широке застосування, згодом у таких запозичень зазвичай з'являлася нова семантика („любов", „ідеал", „кіно", „пошта" /恋愛, 理想, 映画, 郵便).

Хоч нові слова та „модні слова" існували завжди, словників нових слів не видавали до періоду Таісьоу. Як уже зазначалося, починаючи з періоду Меідзі, велика кількість предметів запозичувалася з Європи, Америки, тому й виникало багато нових слів, які потребували роз'яснення, лексикографічного опрацювання, для розуміння їх пересічними носіями мови. Словники ж нових, „модних" слів з'явилися на початку XX століття.

(ポケット顧問) 此は更利だ・成蹊社編局編・刊, ・大正3 (1914)

新しい言葉の字引・服部嘉香・植原路郎編、大正7　(1918) 実業之日本社

(袖珍) 新聞語辞典・竹内猷郎編, 大正 8 (1919), 東京堂

新しき用語の泉・小林花眠編, 大正 10 (1921), 博進館

(音引正解) 近代新用語辞典・竹野長次監修・田中信澄編, 昭和 3 (1928), 修教社

モダン用語辞典・喜多壮一郎監修, 昭和　5 (1930), 実業之日本社

(新時代の) 尖端語辞典・長岡規矩雄編, 昭和　5 (1930), 文武書院

現代新語集成・小山湖南編, 昭和　6 (1931), 博隆館

モダン語漫画辞典・中山由五郎編, 昭和　6 (1931), 洛陽書院

(時局解説) 新しい問題と言葉の辞典・若山亀吉編, 昭和　13 (1938), 東光社

(一億民の教養) 時局新語辞典・野田照夫編, 昭和　16 (1941), 法学書院

(大東亜戦争) 新語早わかり・高井一郎編, 昭和 17 (1942),　新正堂　[An Encyclopedia of the Japanese Language, *1122*]

Післявоєнний період став етапом швидкого розвитку видавництва спеціальної літератури, символами того часу стали „розвиток науки", „освіченість", „культура". Кількість читачів відчутно збільшилась, крім того приплив європейсько-американської літератури спричинив більше використання ґайрайґо, та відповідно видавництво словників ґайрайґо. Цей період є також початком епохи американізації. Великими потоками запозичувалися слова американського варіанту англійської мови (американізми). Особливо це було помітно в спортивних, музичних, розважальних радіо- та телепередачах. Адже саме в той період почалося мовлення на всю країну.

Військово-оборонна політика Японії у XX столітті зазнала кардинальних перемін. Від мілітаристично-імперіалістичної до відмови від армії взагалі, що також зумовило виникнення відповідного прошарку нової лексики. У післявоєнні роки Японія змушена була відбудовуватися, економіка взяла орієнтир на розвиток новітніх технологій у всіх сферах виробництва, побуту, розваг. Ситуація у мовознавстві складалася таким чином, що японська мова мала статус меншовартості, неповноцінності у порівнянні з англійською. Саме тому відбулося засилля ґайрайґо в окремі сфери лексики, іноді не зовсім вмотивоване. Також відбувалося запозичення різних типів, калькування іншомовних назв предметів, понять за допомогою канґо; словотвір ваґо /канґо + катаканні слова. Власне, ваґо з'являлися, однак досить рідко. Є навіть парадоксальні випадки, так, наприклад, карооке /カラオケ/ – японський винахід і мав би записуватися ієрогліфами, або хоча б хираґаною, проте для більшої експресії новизни, зв'язку з епохою американізації цей новотвір – катаканне слово.

Дослідження нових слів японської мови ведеться на кшталт англійської школи неології, яка здебільшого скерована на лексикографічне опрацювання неологізмів, укладання словників.

Потрібно зазначити, що словники нових слів післявоєнного періоду, зазвичай, "не встигали" за розвитком мови і, як правило, фіксували нові слова з певною затримкою.

Тому словники нових слів потрібно було складати компактнішими, меншими за обсягом, і вони мали виходити в світ частіше, особливо в час надзвичайно активного розвитку всіх галузей науки і техніки, ніж великі фундаментальні словники цього прошарку лексики.

Також потрібно наголосити, що на мовну ситуацію у післявоєнній Японії справили вплив не тільки такі екстралінгвістичні фактори, як науково-технічна революція і розвиток засобів масової комунікації, що характерно для багатьох країн світу, але й чисто японські явища: демократизація суспільства, реформи освіти й писемності, які проводилися з середини 50-х років, та інші. Недивно, що в Японії виходить досить таки багато словників і довідників, які відображають мовні процеси. Більшість словникових видань носить інформаційно-довідниковий характер, допомагаючи сучасному японцеві сприйняти цей потік часової інформації, який спрямовують на нього радіо, телебачення, газети, та журнали. Цей потік настільки великий, що вимагає особливу форму видання – щорічні довідники. Зрозуміло, що подібні видання за своєю структурою не нормативні, а лише реєстрові. Зміни в лексиці японської мови після воєнного періоду настільки значущі, і головне, динамічні, що навіть найбільш повні тлумачні словники японської мови не можуть своєчасно фіксувати новотвори. Крім того, найбільш повні тлумачні словники японської мови часто не мають стилістичного підґрунтя, що давало б можливість відрізняти сучасне слово чи значення від застарілого чи архаїчного.

У зв'язку з цим щорічні випуски, які організовуються такими газетними компаніями, як 朝日新聞 „Асахі сімбун", 毎日新聞 „Маініті сімбун " та інші, є досить актуальними.

Укладачі зазвичай вказують, що в словникові видання включається 新しい言葉 „атарасій котоба", тобто слова, які ще не ввійшли в словники і 時の言葉 „токі но котоба", які потрібно розуміти як, „слова нашого часу", „сьогоднішні слова" . Критерієм відбору, таким чином, є не тільки формальний підхід (відсутність в попередніх тлумачних словниках), але й новизна слова чи виразу і сучасність, актуальність позначуваної ним події чи явища.

У даній статті, ми зробимо аналіз лише декількох видань, щоб скласти загальне враження про японську лексикографію післявоєнного періоду, зокрема словники нових слів.

„Дзехі сітте окітаі дзідзі йоуго дзітен" ぜひ知っておきたい時事用語辞典 „Словник мови поточних подій". Цей практично щорічний довідник випускається видавництвом „Юридична література". В попередніх виданнях замість слова „дзітен" (словник) вживалося слово „каісецу" (тлумачення).

Словникові статті складені на основі лексики, що використовується сучасними засобами масової інформації. Широко представлені нові слова, словосполучення, вирази, абревіатури з різних сфер економіки, історії, географії, мистецтва, науки тощо. Матеріал розміщений за японським алфавітом “ґодзюон“. Складні випадки читання ієрогліфів зазначені в дужках, після ієрогліфічного написання. При запозиченні стоїть відмітка, що вказує на мову-джерело (крім запозичень з англійської мови, так як їх більшість), наведені написання запозичених слів мовою оригіналу.

現代用語の基礎知識 „Ґендай йоуґо но кісо тісікі” „Головні відомості з сучасної термінології”. Відразу після закінчення війни в газетах і радіопередачах з’явилося багато нових слів і виразів, професіоналізмів тощо. Ані словники книжної мови, ні англояпонські словники не могли допомогти розібратися в цьому потокові нових слів, а тлумачні словники не встигали їх фіксувати. Спочатку „Ґендай йоуґо но кісо тісікі” був задуманий як словник, що тлумачить значення нових слів, які використовуються в різних аспектах життя суспільства, проте зараз, із року в рік, від тому до тому укладачі прагнуть об’єднати дві лінії, два типи словників: французький (тип „Ларусс” – елементи енциклопедизму, зразки правильної мови і стилю) і американський („American languages“ – включення елементів розмовної мови, евфемізмів).

Особливо цікаві доповнення: “Колонка неологізмів“ і “Нові вульгаризми в інших мовах світу“, об’єднані за мовним принципом. Окремо дані іншомовні слова і вирази, що вживаються засобами масової інформації.

Наведемо ще приклади словників „модних”, нових слів:

私の新語辞典・長谷川直美, 新日本教育文化研究所, 昭和 23 (1948)

現代用語の基礎知識・自由国民社編刊, 昭和 23 (1948)

新語百科事典・渡辺紳一郎, 昭和 26 (1951) 大泉書店

新語大辞典・(キング 付録) 昭和 26 (1951) 大日本雄弁会講談社

少年新語辞典・(少年クラブ 付録) 昭和 28 (1953) 大日本雄弁会講談社

現代流行語辞典・奥山益朗, 昭和 49 (1974) 東京堂出版

流行語・川崎洋,) 昭和 56 (1981) 毎日新聞社

流行語雑学百科・久世善男,) 昭和 50 (1975), 新人物往来社

現代世相語・稲垣吉彦,) 昭和 55 (1980), 創拓社 [An Encyclopedia of the Japanese Language, *1123*].

Тож, підсумовуючи наш огляд-дослідження, ми зауважимо, що лексикографічне опрацювання лексики велося в Японії ще з давніх часів. Однак, виокремлення неології відбулося досить пізно. Першим ґрунтовним дослідженням у даному напрямку стала робота Камея Хадзіме 1988 року „新語アナリスト". Також в загальному стало зрозумілим, які є розбіжності у підходах до вивчення нових слів у японській школі неології та російській, на яку спирається українська на даному етапі свого розвитку.

ЛІТЕРАТУРА

1. Антрушина Г. Б. Лексикология английского языка: Учебное пособие. – М., 2004 – 288 с.

2. Бондаренко І. П. Російсько-японські взаємозв'язки XVIII століття. Автореф. – К., 1999. – 37 с.

3. Вардуль И. Ф. Вопросы японского языка // Под ред. И. Ф. Вардуля. – М.,1971 – 256 с.

4. Лингвистический энциклопедический словарь. – М., 1990. – 423 с.

5. Мазурик Д. В. Інноваційні процеси в лексиці сучасної української мови (90-і роки XX ст.). Дис. канд. філ. наук. Л., 2002. – 212 с.

6. Мельничук А. С. О всеобщем родстве языков мира // Вопросы языкознания. – М., 1991. – № 2. – 42–45 с.

7. An Encyclopedia of the Japanese Language // Haruhiko Kindaiti, Oki Hayasi, Takesi Sibata. Tasukan Pablishing Comp., 1995.

8. http://en.wikipedia.org//wiki//Japanese_dictionaries

9. http://www.orientalia.org//article402.html

ВЗАЄМОВІДНОСИНИ ЧЕРКЕСІВ З КРИМСЬКИМ ХАНСТВОМ У ПЕРІОД ПІЗНЬОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Мавріна О. С.

Протягом століть населення Кримського півострова контактувало зі своїми східними сусідами – племенами адигського походження. Самоназва „адиге" в історичних джерелах з'являється вперше в 70-х роках XV століття, для позначення всіх адигів; в середовищі сусідніх з адигами народів широке поширення отримали етноніми: **зіхи**, **касоги (касаги)**, **черкеси** [3, *18*]. Поява етноніма **зіхи** відноситься до античного і середньовічного часу; етнонім **касог** зустрічається в ранньосередньовічних джерелах візантійського і руського походження. Що стосується етноніма **черкес**, то цей іншомовний етнонім з'являється в східних джерелах з XIII століття, за словами Георгія Ітеріано „…татары и турки зовут их черкесами..." [2, 781]. В Криму отримали поширення терміни „черкес" і "кабарда" [1, 30].

Після виникнення в середині XV століття Кримського ханату племена адигів опинились в зоні його політичного впливу. Характеризуючи відносини Кримського ханату з черкесами, калмиками та іншими народами, які проживали на його території, відомий дослідник історії ханату В. Смірнов так характеризував ці стосунки – "политическая связь этих народностей с ним (*тобто ханатом*) всегда была сомнительного свойства" [13, XXXI].

Взаємовідносини між Кримським ханатом та черкесами практично не досліджувались в історичній науці, хоча черкеси були важливими фактором політичного життя як ханату, Османської імперії так і Московської держави протягом XV–XIX століть. Починаючи з XIX століття історіографічна література має цілу низку досліджень з проблем етногенезу адигів. Це роботи Л. Лаврова, Л. Люльє, Ш. Ногмова, А. Філіпсона та багатьох інших [7; 8; 11; 15]. Що стосується контактів адигів з іншими народами та державами, то більш глибоко розглядались питання взаємовідносин адигів з Росією [6], також в останні роки з'явились поодинокі публікації, де предметом дослідження було перебування черкесів в Криму [10], час та причини переселення черкесів на півострів [1]. Спробою розглянути етногенетичні та культурні зв'язки адигів з народами Причорномор'я є дослідження А. Максідова [9].

Одним із перших подорожніх описів територій, населених татарами та черкесами, що були зроблені західними європейцями, є подорожні нотатки Жана де Люкка, монаха домініканського ордена, записані у 1625 році [12]. Даючи характеристику перекопським татарам, ногайцям, мінгрелам, абхазам та іншим народам, Жан де Люкк значну частину своєї роботи присвятив опису черкесів. В своєму передньому слові де Люкк зауважує, що він дає короткий опис тих країн, які він відвідав, коли його послали для перевірки до «Татар» і «Черкесів» [12, 474].

Описуючи в першому розділі перекопських татар, тобто власне татар, які проживають на Кримському півострові, де Люкк наводить титулатуру кримського хана як правителя, який носить титул „... Хана Татарскаго, Ногайскаго, Черкесскаго, Малибазскаго и Великой Татарии" [12, 476]. Що ж до взаємовідносин між татарами і черкесами, то де Люкк відзначає, що черкеси дуже часто вступають в сутичку з татарською кіннотою, маючи на увазі перекопських татар, оскільки „...не проходит года, в который бы татары, привлекаемые главным образом красотою рабов из этого народа, не произвели на их страну какого-нибудь набега… Постоянное беспокойство, которое причиняют им Татары и Ногайцы, приучило их к войне и сделало из них лучших наездников во всех этих странах" [12, 490].

Але очевидно стосунки характеризувались не тільки військовими сутичками і набігами. За кабардинською народною легендою (кабардинці являються найбільш східним підрозділом черкесів), яка передавалась із покоління в покоління, черкеські племена вперше стали підданими ханату і вступили на службу до Кримського хана під час правління султана Баязида Велі «Святого» (1481–1512). Ця легенда міститься у «Тарихі Джевдет» турецького історика Джевдета, яку він подає при описі завоювань Росії на Кубані в кінці XVIII століття. Працю Джевдета В. Д. Смірнов у власному перекладі використав у роботі над фундаментальним дослідженням з історії Кримського ханату [13].

За легендою, після того як війська Російської імперії зайняли Кабарду, черкеські племена направили до турецького султана посольство, що складалось із двох чоловік – від бека племені Бесленей, Кизил-бека, – посол Хаджи-Ісмаїл і від бека племені Тімур-Кöй, Арслан-бека, – посол Хаджи-Мухамед. Посланці звернулись до султана з такою промовою: «Кабарда и другие чер-

кесские племена старинные слуги Высокой Державы: они вплоть до времен султана Баязида Вэли состояли на службе в военное и мирное время под именем конницы. Потом Коджа-Хаджи-Гирей-хан при свидании с Баязидом попросил, чтобы означенные племена находились на службе у него, то последовало соизволение на его просьбу, и с тех пор они стали находиться на службе у Крымских ханов» [13, 247].

Очевидно, що зустріч відбулася не між Баязидом і Хаджи-Гіреєм, а між Баязидом і Менглі-Гіреєм І, оскільки Баязид ІІ правив з 1481–1512, в цей час Хаджи-Гірея вже не було в живих (помер 1466 р.), а кримським ханом був Менглі-Гірей. Але на думку В. Смірнова, сам факт цієї зустрічі є незаперечним, оскільки він зберігся в народній пам'яті кабардинців, і саме з цим пов'язане виникнення „особливого відношення" до кримського хана [13, 247]. Акцентуючи увагу на особливому відношенні до кримського хана, дослідник, очевидно, мав на увазі родинні та шлюбні відносини, а також відносини у формі „аталицтва", які склалися між династією Гіреїв та аристократичними фаміліями Черкесії.

Інформація, що міститься в легенді, також дає матеріал про етнічні найменування адигів, які займали в XV–XVI столітті значні території від гирла Кубані і узбережжя Чорного моря до берегів Тереку. Під загальною назвою „черкеси" на цій території проживала велика кількість племінних груп адигів. За етнографічними даними XIX століття до племінних груп адигів відносились: жанеєвці, натухайці, шегаки (хегаки), шапсуги, абадзехи, бджедуги, хатукаєвці, темірґоєвці, єгерукаєвці, адамієвці, мамхеги, махоши, бесленеєвці, кабардинці, убихи [3, 26]. Це є перелік найчисельніших і найбільш впливових адигських племен (звичайно, їх було набагато більше), в порядку їх розселення з заходу на схід, тобто найбільш західним підрозділом адигів були жанеєвці, а найбільш східною племінною групою були кабардинці. Слід відзначити, що в різний період ці групи мали різне політичне значення, були різними за чисельністю і займали неоднакову за площею територію. Наприклад, жанеєвці і хатукаєвці чисельно зменшились і скоротили територію розселення, інші групи навпаки – чисельно виросли і збільшили свій політичний вплив [3, 27].

Соціальна організація адигів мала свою специфіку в період античності, середні віки, новий час і аж до остаточного завоювання їх Росією в 1864 р. Вона являла собою децентралізоване

суспільство, яке було розколото на десятки племен або етнотериторіальних суспільств (псухо). Античні і середньовічні автори нараховували близько 70-60 адигських племен. В XIX ст. в Черкесії за етнографічними даними існувало близько 20 племен [9, 38].

В згаданій вище легенді міститься дві племені назви – „бесленей" і „тімур-кой". Очевидно, саме ці племена були найбільш впливовими в середовищі черкесів на період відправки посольства. „Тімур-кой", що з тюркської значить „селище Тімура" – і є очевидно турецькою передачею назви племені темірговців (темірговой, рідше кемгуй (чемгуй) самоназва цієї групи адигів, де *ой,* позначає в адигській мові приналежність*)*, було досить значним за своєю чисельністю і політичним впливом серед інших адигських племен, існували навіть невеликі племена, які знаходились в залежності від темірговців (егерукаєвці, адамієвці, мамхеги, мамхошевці). Перші згадки про темірговців відомі з московських джерел початку XVII століття, де вони називаються „кумиргинские черкасы" [4, 93]. Західноєвропейські джерела XVII століття позначають територію проживання темірговців як володіння Болетокой, Булутрекой. Наприклад, де Люкк пише, оповідаючи про ногайських татар і характеризуючи їхній господарський устрій, що він був „ в Балют-кое (Balutte-Coij), в стране Черкесов...позвал в дом мурза-Демир" [12, 486]. Тунманн, описуючи землі Кубані, де за його словами проживають не тільки ногайські татари, а й "черкассы и авхассы", які знаходяться під владою кримського хана або передані під його владичество [14, 54], говорить про "...Кемерук, или Кемергучы тоже Темиргой, черкасская область у реки Псак-Кемеруки..." [14, 69].

Ще одне племінне угрупування, що згадується в легенді, бесленей було найбільш східним серед західноадигських племен і найближчим до Кабарди. Етнічна назва цього племені досить часто зустрічається в джерелах. Найбільш рання згадка про бесленеєвців відноситься до середини XVI століття, де в складі посольства до Івана Грозного згадується князь Машука, який в більш пізньому документі названий абеслінським князем (1559 р.) [4, 3; 389]. В західноєвропейських джерелах бесленеєвці згадуються рідко, Жан де Люкк локалізує місце знаходження Бесленея у восьми днях путі від Болетокоя і стільки ж від Кабарди [12, 489].

Існує генеалогічна легенда серед кабардинців, що була записана на початку XIX століття і в якій є певна інформація стосовно

племінної назви „Бесленей". А саме: „Кабардинские князья и народ родом из Египта. Сначала Аранхан явился в Константинополь к Кесарю и, с позволения его, имел жительство около Крыма, на речке, называемой Кабарда. Потом князья со всем народом, не давая знать Кесарю, переселились через море в гавань Кизиль-Таш, где впадает в море р. Кубань, поселились при той речке и жили там 7 лет. Из них Инал за Кубанню помер. Происходившие от него князья Бесленевцы и Кемергоевцы с подвласними остались за Кубанью, а прочие переселились сюда составляя Большую и Малую Кабарду [5, 30–31]. Стосовно переселення на Північний Кавказ легенда говорить про те, що це відбулося «спустя после Магомета 150 лет». Таким чином, за легендою, відбулося розділення адигської спільності на окремі племені групи, зокрема виділилось кабардинці, які склали Велику і Малу Кабарду, а також окремі групи адигів, відомі в історичних джерелах, як «черкеси» – бесленеєвці. Контакти з Кримом у формі аталицтва і шлюбні зв'язки аж до середини XVIII століття зробили плем'я бесленеєвців відомим в турецько-кримській історіографії. Про особливу прихильність кримських ханів до черкеського племені Бесленей повідомляє історик Мухамед-Риза; саме це плем'я займалось вихованням дітей роду Гереїв [13, 348]. В. Д. Смірнов зазначає, що кримські хани брали із племені Бесленей собі дружин, які відігравала також значну роль в політичних справах ханату. Найбільш відома представниця племені бесленей – мати Джанибек-Гірея, яка була заміжня послідовно за трьома ханами і за допомогою особистого впливу домоглася того, що її син Джанібек зійшов на ханський престол, хоч на думку татарських істориків його права на ханство були сумнівними [13, 349]. Можливо особливе ставлення кримських ханів до племені Бесленей пов'язано було ще з тим, що бесленеївці, згідно з легендою, виводили своє походження із Криму.

Стосунки між кримськими ханами і черкеськими племенами не були простими. Не дивлячись на певну залежність від хана, ця залежність ніколи не мала якихось визначених і організованих форм практичного здійснення ханської влади на землях, що лежали за межами Кримського півострова. До того ж не всі черкеські племена були підданими хана. В праці турецького історика Хусейна Гезар-Фенна (пом. 1691), «Изъяснительный доклад об уставах династии Османской", подаються короткі відомості

про правління турецьких султанів до 1598 року. Дев'ятий розділ присвячений "Уставам кримських ханів", де історик намагався відобразити систему внутрішнього устрою ханату і подав деяку інформацію про черкесів та їх стосунки з кримськими ханами. Гезар-Фенн розділяє черкесів на черкесів Жане, що проживають в Таманському окрузі, та черкесів, які проживають на території від черкесів Жане до черкесів Кабарди. Черкеси Жане, очевидно, являлися підданими османського султана, оскільки Гезар-Фенн пише, що на цю територію призначають судді із Османської Порти і брати невільників із черкесів Жане не дозволяється [13, 347].

Від черкесів Жане до черкесів Кабарди – це місця війни і тут дозволяється брати полонених. Ці черкеси, очевидно, являються підданими хана так як, за словами Гезар-Фенна, щорічно надсилають черкеських невільників хану, калгі і нурединові в якості подарунка, а також виставляють військо, за першою вимогою хана [13, 348].

Крім того, у кримських ханів, як і загалом серед тюркських знатних родів, існувала особлива система виховання, яка повинна була виховати у членів ханської сім'ї якості прекрасного воїна. Ця система визвала до життя особливий вид духовного побратимства, що отримав назву аталицтва. Дім Гіреїв мав такі зв'язки з деякими із черкеських племен. Гезар-Фенн вважав, що інститут аталицтва виник спочатку у зв'язку з намаганням черкесів виявити покірність кримським ханам, тому, на його думку, вони брали на виховання ханських дітей і виховували до зрілого віку. Деякі жили аж поки у них не починала рости борода; на „кормління" ханським дітям назначали поселення. Цей звичай настільки закріпився в відносинах між черкеськими племенами і ханами, що, за словами Гезар-Фенна, цей звичай існує в Криму і сьогодні, тобто на рубежі XVII століття [13, 349]. Проявляється він у тому, що якщо у хана, калги або нурединна народжується син, його бере на виховання черкеське плем'я, а вихователя називають аталик. Після того, як член ханського роду досягає зрілості, він шанує аталика так само, як рідного батька, а якщо цей „ханич", за словами Гезар-Фенна, отримує престол, то він прикладає всі зусилля для того, щоб віддячити своєму аталикові і емельдешу (молочному братові) і збагатити їх [13, 349].

В середині XVII століття відносини між кримцями і черкесами характеризувались в джерелах як ворожі (Евлія Челебі), але

не дивлячись на це жанеєвці, бжедухи, хатухаєвці, темірґоєвці, землями яких проїздив кримський хан, відбирали в нього дітей на виховання і кожен рід намагався отримати на виховання свого власного кандидата на престол [16, 69; 73].

З часом система аталицтва перетворилась на своєрідний політичний інститут, в успішному функціонуванні якого були зацікавлені і кримська і черкеська еліти.

При існуванні таких дружніх, шлюбних стосунків між Кримом і черкеськими племенами історія їх відносин рясніє постійними військовими сутичками. Черкеси не проводили якоїсь скоординованої зовнішньої політики стосовно Криму, хоча досить часто брали участь у складі кримських армій. Кримсько-черкеські війни, які досить часто фігурують в джерелах, мали набіговий характер. В Західній Черкесії в XV–XVII ст. одним із найбільш войовничих племен, які проявили себе в дальніх набігах, були жанеєвці. Вони здійснювали набіги не тільки на татар, але і ногайців і навіть кабардинців.

З середини XVI століття, з часу правління Девлет-Гирея I, агресивність Криму по відношенню до Черкесії збільшується, і більш інтенсивною стає хронологія кримсько-черкеських сутичок (1553, 1556, 1560–61, 1567) [4, 6].

У відношеннях між Кабардою і ханатом, порівняно з іншими черкеськими племенами, були деякі відмінності, що було пов'язане з тим, що в Кабарді соціальна структура мала більш унітарний характер, ніж в Західній Черкесії, тому більш чітко проводилась зовнішньополітична лінія. В. Смірнов, аналізуючи стосунки кабардинців з ханатом, пише, що ханат не задовольнявся даниною, яку платили кабардинці кожному новому хану „... под именем «подарка», «приходного», или в разное время под именем «погрешного», ... ханы, увлекаемые жаждой еще большей наживы, делали беспрестанные набеги на бедных черкесов..." [13, 350].

Очевидно ці сутички були пов'язані ще і з тим, що вихідці із Кабарди, які осідали в Москві, притримувались антикримської орієнтації, і кожен раз, коли починалось протистояння між Кабардою і Кримом, Москва надавала військову або дипломатичну підтримку. Такий антикримський кабардино-російський союз проіснував з середини XVI століття до кінця XVIII ст. [9, 63].

Отже, в період існування Кримського ханату процес політичної і культурної взаємодії між черкесами та татарами був досить

інтенсивним. Чисельні випадки шлюбів Гіреїв з черкешенками, а також інститут аталицтва, який зблизив аристократію Криму і Черкесії, привів до появи тут самостійного стану „хануко", який формувався із ханських синів, що перебували на вихованні у черкеських родах. Крім того, не всі черкеські племена були підданими хана, відповідно контакти, зв'язки і в цілому політика ханату різнилась по відношенню до різних груп. Племена черкесів умовно можна поділити на три категорії: найбільш західна група адигських племен – черкеси Жане – османські піддані; черкеси, які проживали на території від Жане до Кабарди, очевидно власне піддані хана, які виставляли військо при здійсненні кримськими ханами військових операцій; кабардинці, які мали промосковську орієнтацію, і саме сюди найчастіше хани здійснювали набіги.

Кримсько-черкеські стосунки ілюструють, відсутність повної залежності черкесів від Кримського ханату, як це часто подається в історичній літературі. Відносини між ханатом і черкесами багаті на численні приклади військових набігів як черкесів на Крим, так і кримських ханів на Черкесію, союзницьких, родинних стосунків, які змінювались, модифікувались в залежності від політичної ситуації в регіоні.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бубенок О. Б. К вопросу о времени и причинах переселения черкесов в Крым // Боспор Киммерийский, Понт и варварский мир в период античности и средневековья. Этнические процессы. Материалы V Боспорских чтений. – Керчь, 2004. – с. 30–35.
2. Веселовский А. Н. Несколько географических и этнографических сведений о древней России из рассказов итальянцев // Записки Русского Географического общества (по отделению этнографии). – Спб., 1869. – Т. 2.
3. Волкова Н. Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. – М.: Наука, 1973. – 208 с.
4. Кабардино-русские отношения в XVI–XVIII вв. Документы и материалы, т. I. XVI–XVII вв.; т. II, XVIII в., М., 1957.
5. Кудашев В. Н. Исторические сведения о кабардинском народе. Нальчик, 1991.
6. Кушева Е. Н. Народы Северного Кавказа и их связи с Россией (вторая половина XVI – 30-е годы XVII века. – М., 1963.

7. Лавров Л. И. Происхождение кабардинцев и заселение ними нынешней территории // Советская этнография, 1956. – №1–23.
8. Люлье Л. Я. Черкесия: историко-этнографические статьи. – Краснодар, 1927.
9. Максидов А. А. Адыги и народы Причерноморья. – Нальчик: Эльбрус. – 2003. – 117 с.
10. Мыц В. Л. О пребывании “черкесов” в Крыму // Проблемы истории Крыма // Тезисы докладов научной конференции. Симферополь, 1991. Вып. I. – С. 81–82.
11. Ногмов Ш. Б. История адыхейского народа. – Нальчик, 1994.
12. Описание перекопских и ногайских татар, черкесов, мингрелов и грузин Жана де Люка, монаха Доминиканского ордена, 1625 г. – ЗООИД, 1879, т. XI. – С. 473–493.
13. Смирнов В. Д. Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты до начала XVIII века. – СПб.: Унив. тип., 1887. – 772 с.
14. Тунманн. Крымское ханство. Симферополь, 1991. – 94 с.
15. Филипсон А. Черкесы, казаки и адехе // Русский вестник. – Спб., 1863. – Т.48. – С.847–865.
16. Челеби Э. Книга путешествия. – М., 1979. Вып. 2.

КЛАСИФІКАЦІЯ В'ЄТНАМСЬКИХ ПАРЕМІЙНИХ ОДИНИЦЬ: ПРОБЛЕМИ ТЕРМІНОЛОГІЇ

Мусійчук В. А.

Межі та об'єкт дослідження пареміології остаточно не визначені. В наш час дослідники сперечаються, чи це частина мовознавчої науки, чи літературознавчої. Такий стан речей зумовлений тим, що досі не визначено точне поняття одиниці цієї дисципліни, тобто паремії. І навіть в самому мовознавстві теж немає єдності: чи пареміологія є підрозділом фразеології, чи навпаки, чи це два рівноправні розділи мовознавства. Такою є ситуація в світовому мовознавстві. Проте не тільки в світовому масштабі, а й всередині однієї країни серед дослідників немає одностайності щодо предмету вивчення пареміології. Дехто називає пареміями лише прислів'я та приказки, інші – також фразеологізми та інші клішовані вислови. Крім того, нерідко даються різні визначення понять прислів'я, приказки тощо. Це особливо ускладнює роботу порівняльного характеру. Наприклад, до якої одиниці в'єтнамської мови прирівняти українське прислів'я, коли в працях українських мовознавців існує безліч різних визначень цього поняття. У в'єтнамській мові теж існує чимало дефініцій різновидів паремій, кожний дослідник трактує їх по-своєму. В цій статті автор пропонує розглянути найбільш розповсюджені визначення в'єтнамських паремійних одиниць, зробити їхній аналіз та пристосування до української мови.

За в'єтнамською традицією збирачі народної мудрості включали до своїх збірок різні клішовані одиниці, часто навіть не вбачаючи різниці між ними. Проте загального слова, яке об'єднувало б усі ці сталі мовні вирази не було. На науковому рівні їх часто розглядають як одиниці лексикології, фразеології та фольклору. Та з початку XX ст. деякі мовознавці та фольклористи почали наголошувати на необхідності розрізнення цих мовних одиниць. Зазначимо, що визначення і розрізнення паремійних одиниць – це одна з надзвичайно важливих проблем пареміології, яку на матеріалі різних мов пробували розв'язати пареміологи зі світовим ім'ям, такі, як А. Тейлор, В. Медер, В. Пермяков.

У своїй фундаментальній праці „Прислів'я" 1931 р. А. Тейлор навів більше двохсот сторінок визначень прислів'їв з прикладами

англійських паремій. Проте автор все ж сумнівався у необхідності короткого визначення. За його словами, збирачі народної мудрості називали прислів'ями і включали до своїх збірок більше, ніж просто один вид традиційного вислову. Інколи під поняттям „прислів'я" розуміють такі форми фольклорного мовлення: повчання, правила, максими, трюїзми, апофтегми і крилаті вислови, парадокси, приказки і насмішки, а також компліменти, побажання і тости, байки, анекдоти, короткі молитви, благання. Те, що вважається прислівним типом в одній мові, в іншій може сприйматися, як простий вислів [Taylor 1996].

Відомий пареміолог інтернаціонального рівня В. Медер слушно зауважує, що для пареміолога та пареміографа конче необхідно визначити об'єкт свого дослідження. І тут постає питання, чим же відрізняються прислів'я від афоризмів, максим, крилатих висловів, апофтегм та ін. Медер наводить 55 найпоширеніших ненаукових визначень поняття „прислів'я". Він аналізує ці визначення і робить висновок, що всі вони не позбавлені сенсу і розкривають певні грані цього „здавалось би простого поняття" [Mieder 1999]. Дослідник також знаходить точки дотику цих визначень: в структурно-граматичній площині прислів'я є коротким реченням, а в семантичній – виражає певну мудрість.

Дослідники арабських паремій при розрізненні прислів'їв та інших паремійних одиниць спостерігають, що в арабській культурі ці одиниці зазвичай не відділяються одна від одної і досліджуються, як єдиний цілісний компонент арабської культури, літератури та мовознавства. Поруч із прислів'ями стоять крилаті вислови відомих людей давнини, цитати з Корану, максими, поетичні порівняння, повчання [Чекалкін 1993; Webster 2000].

М. Сітаж в своєму дослідженні намагається дати систематичне і порівняльне вивчення прислів'їв польської мови та мови ідиш. Автор докладно зупиняється на питанні визначення поняття „прислів'я". Вона аналізує спроби класифікувати паремійні одиниці деяких польських, німецьких та американських мовознавців і фольклористів, зауважує неоднозначність цього поняття і робить висновок, що спершу треба звертати увагу на функцію, а вже потім на формальні ознаки прислів'їв. Функція прислів'їв – показати, що конкретна ситуація нагадує нам загальне правило, яке ми повинні вже знати. Більше того, прислів'я можуть бути описовими або нормативними. Сітаж аналізує дослідження

Вайнрайха, який висуває такі формальні ознаки прислів'їв: граматичні, семантичні, фонологічні та просодичні (напр., рима). На думку Сітаж, такі ознаки, дані Вайнрайхом прислів'ям ідишу, можуть бути використані для загального визначення прислів'їв [Sitarz 2000, *14*]. Відомий польський пареміолог С. Адальберг також не дав чіткої дефініції прислів'їв. Ю. Кшижановський розглядає прислів'я як лінгвістичні явища, що мають свою форму та зміст. Він наголошує, що прислів'я є лінгвістичним та літературним феноменом, тому має досліджуватись з обох сторін. Виділяє ознаки прислів'я: наявність двох значень прислів'я – буквального і переносного, причому друге переважає над першим; яскрава образність, дидактичний характер, мінімум варіативності (незмінність протягом віків), інтернаціональність [Sitarz 2000, *15–16*; Крайчинська 2002, *169*].

Деякі дослідники робили спроби створити універсальну класифікацію паремійних одиниць, що була б придатна не для однієї певної мови, а для будь-якої мови світу. Такою була структурно-типологічна класифікація Пермякова. Він випробував свою систему на прислів'ях двохсот східних народів (в т. ч. і в'єтнамського). Проте ця класифікація була критично сприйнята багатьма науковцями. Попри великий обсяг матеріалу, логічне доведення, логіко-семіотична класифікація Пермякова складна для практичного застосування і не може стати універсальною, на що не раз вказували критики (див., наприклад, Аникин В. П. О логико-семиотической классификации пословиц и поговорок. Русский фольклор, 1976, т.16, с. 263–278). Ігнорування реалій при дослідженні прислів'їв завдало значної шкоди класифікації Пермякова, перетворивши її на абстрактну схему. Але структурні підрозділи його теорії про типи замкнутого та незамкнутого кліше, про варіанти та інваріанти, про прямі й переносні значення, контрастність паремій, формульність заслуговують на увагу [Пазяк 1984, *75–76*].

Отже, як ми бачимо, проблеми визначення об'єму пареміології та диференціації паремійних одиниць турбували і продовжують бути актуальними для пареміологів різних країн, для дослідників паремійних одиниць різних мов. Більшість з них підкреслюють наявність у всіх типів висловлювань великої кількості загальних властивостей і внаслідок цього паремійної трансформації. Паремійні типи навіть можна трактувати як парадигматичні форми однієї сутності (паремії взагалі), у якої трансформовані певні

сторони зовнішньої чи внутрішньої структури. Можливо тому ці типи багато хто не розрізняє [Пермяков 1988, *94*]. Тому не дивно, що можна навести багато прикладів трансформації паремійних типів і у в'єтнамській мові:

Ai ơi đừng chóng chớ chày, có công mài sắt có ngày nên kim „Не поспішай, і не запізнюйся, якщо шліфуєш залізо, то колись воно стане голкою"(ca dao); Có công mài sắt có ngày nên kim „Якщо шліфуєш залізо, то колись воно стане голкою"(tục ngữ).

Також не рідкісні випадки трансформації між фразеологізмами та пареміями: Công dã tràng „Крабова робота" (thành ngữ); Dã tràng xe cát biển Đông, nhọc lòng mà chẳng nên công cán gì „Краб риє пісок у Східному морі, виснажився, а жодної роботи не зробив" (tục ngữ).

Тут постає питання про межі пареміології та фразеології, про визначення поняття паремії та фразеологізму. Термін „паремія" здебільшого вживається для визначення родового поняття жанру поряд з терміном „прислів'я та приказки", а видові поняття позначаються термінами „прислів'я", „приказка", „побажання", „вітання", „каламбур", „велеризм", „загадка" та ін., хоча нерідко обидва терміни змішуються і вживаються як синоніми [Пазяк 1984, *5*]. Йдучи за установленою в слов'янській пареміології традицією, М. Номис до розряду прислів'їв зараховує також приказки, народні порівняння, побажання, вітання, прокльони тощо, а також афоризми з творів художньої літератури (найчастіше афоризми Шевченка) [Пазяк 1984, *32*].

Фольклористи традиційно розглядають народну мудрість у широкому значенні і до своїх збірок вводять усі різновиди паремій – прислів'я, приказки, порівняння, ідіоматичні вислови, каламбури, побажання, вітання, прокльони та ін. Лінгвісти зосереджують увагу на тих різновидах паремій, які будовою найближче стоять до фразеологізмів [Пазяк 1984, *41*].

Фразеологія досліджує невільні сполучення слів з "багатоярусною та розмитою системою диференційних ознак, а тому й її кордони – умовні та рухомі" [Телия 1996, *81*]. В. Телія, наприклад, виділяє кілька видів фразеології, один з яких, на її думку – це розділ пареміології [Телия 1996, *75*]. Аналізуючи сучасний стан фразеології, дослідниця зазначає, що одночасно існують шість видів фразеологізмів: ідіоми, фразеологічні сполуки, паремії (прислів'я та приказки), мовленнєві штампи, різні кліше, крилаті вислови.

Всі ці типи об'єднані за двома ознаками: кількаслівність (отже і роздільнооформленість) та відтворюваність [Телия 1996, *58*].

Існують два основні напрямки розмежування фразеології та пареміології:

1) Широке розуміння фразеології, тобто включення паремій до складу фразеологічних одиниць. Таким чином, пареміологія розглядається як підрозділ фразеології;

2) Вузьке розуміння фразеології. При цьому пареміологія вважається або окремим розділом мовознавства на одному щаблі з фразеологією, або розділом фольклористики.

Широке розуміння фразеології досить розповсюджене серед українських мовознавців. У „Фразеології української мови" Л. Скрипник докладно висвітлює зміст і форму фразеологічних одиниць, аналізує їхній жанр та граматичні типи, розкриває систематичні зв'язки між ними, визначає основні джерела фразеології, простежує еволюційні процеси в фразеологічному фонді української мови. Фразеологічний фонд дослідниця розподіляє на такі різновиди: прислів'я і приказки, традиційні формули вітань, усталені форми припрошування, формули побажань, віншувань, формули прокльонів, узвичаєних відповідей на певні питання, формули дражніння, каламбурні сполуки та ін. [Скрипник 1973].

Ф. Медведєв у своїй книзі „Українська фразеологія. Чому ми так говоримо?" розподілив український фразеологічний фонд на прислів'я, приказки, крилаті вислови, ідіоматичні словосполучення, мовні кліше, що відображають вітання, побажання, тости та ін. [Пазяк 1984, *71*].

Дослідниця українських паремій О. Дуденко, аналізуючи наведені різними мовознавцями (переважно українськими та російськими) ознаки фразеологічних одиниць, зазначає, що всі визнають релевантними ознаками фразеологізмів: відтворюваність, стійкість та цілісність значення. Дуденко доводить, що ці ознаки є беззаперечними і для паремій [Дуденко 2002, *38*].

У в'єтнамських збірках ідіоматичних виразів, а також в лінгвістичних дослідженнях фразеологізми та паремії йдуть поруч. Тому ми вважаємо, що для нашого дослідження широке розуміння фразеології підходить якнайкраще. Виходячи з вищенаведеного, визначимо робоче поняття фразеологізму (в широкому розумінні). Фразеологізм – це стійкий словесний комплекс, що характеризується постійним кількісним складом, цілісним лексичним

значенням, відтворюваний в процесі мовлення, граматично організований за моделлю словосполучення чи речення.

Серед доступних нам збірок та наукових досліджень найчастіше зустрічаються такі види фразеологізмів в'єтнамської мови: ca dao, cách ngôn, châm ngôn, danh ngôn, ngạn ngữ, phương ngôn, quán ngữ, thành ngữ, tục ngữ. Наше завдання – виділити серед цих фразеологічних одиниць власне паремії та знайти схожі за ознаками паремійні одиниці в українській мові.

При дослідженні паремійних одиниць в'єтнамські мовознавці спираються на три основні аспекти: зовнішній, тобто структура, будова паремій, внутрішній, тобто значення, семантика паремійної одиниці, і функціональний, тобто функція тієї чи іншої паремійної одиниці в системі мови. В залежності від предмету та мети дослідження науковці вибирають різні критерії диференціації паремійних одиниць і різні мовні одиниці для порівняння.

Найбільше в'єтнамські дослідники зосереджують увагу на двох фразеологічних одиницях – "tục ngữ" і "thành ngữ". В них відображені історичні події, трудовий досвід, духовні цінності, релігійні уявлення народу. Саме в цих видах фразеологізмів найяскравіше виражені національні особливості мови через семантику, образність, логіко-граматичну будову.

"Thành ngữ" звичайно характеризують як „готовий вислів", „стійке словосполучення", „стійка сполука", „стійкий вираз". Щодо граматичної форми цієї мовної одиниці, то більшість в'єтнамських мовознавців обмежують її словосполученням, частиною речення [Nguyễn Văn Hằng 1999; Nguyễn Văn Mệnh 1986; Vũ Ngọc Phan 2000; Nguyễn Như Ý 1999], а інші говорять про нижню межу "thành ngữ" – словосполучення з двох слів, а верхню – речення. [Nguyễn Lực... 1976; Nguyễn Thái Hòa 1997; Triều Nguyên 2006]. Щодо змісту, то найчастіше "thành ngữ" називають продуктом народного пізнання, висловами з образним значенням, що описують явища, дії або відношення [Nguyễn Văn Mệnh 1986; Chu Xuân Diên 1975]; виражають якусь думку чи описують певний стан для більшої яскравості [Vũ Ngọc Phan 2000]; загальне значення "thành ngữ" не випливає зі значень окремих його елементів [Nguyễn Văn Hằng 1999, *35*; Trương Đông San 1974; Nguyễn Như Ý 1999, *1530*]. "Thành ngữ" має один центр смислотворення [Cù Đình Tú 1973; Triều Nguyên 2006]. "Thành ngữ" не може виразити закінчену думку [Vũ Ngọc Phan 2000]. Серед ознак цієї фразеологічної

одиниці – особливі ритміка та звучання [Nguyễn Văn Hằng 1999, *9-10*]. “Thành ngữ” має номінативну функцію [Nguyễn Văn Hằng 1999, *37*; Cù Đình Tú 1973; Nguyễn Thiện Giáp 1996; Nguyễn Như Ý 1999, *1530*], за гносеологічним критерієм виражає зміст такої категорії мислення, як поняття [Chu Xuân Diên 1975].

Приклад “thành ngữ”: ba chân bốn cẳng „три ноги, чотири лапи” (швидко бігти), ăn cay nuốt đắng „їсти гостре, ковтати гірке” (терпіти труднощі).

За описаними вище ознаками та функціями “thành ngữ” можна співвіднести з поняттям фразеологізму в українській мові у вузькому його значенні. А враховуючи цілісність значення та семантичну неподільність цієї одиниці, то за класифікацією фразеологічних одиниць В. Виноградова, яку широко використовують українські мовознавці, в’єтнамські “thành ngữ” – це фразеологічні зрощення та фразеологічні єдності. Проте залишається відкритим питання щодо “thành ngữ”, що мають структуру речення. Прихильники такої точки зору наводять такі приклади: Cá nằm trên thớt „риба лежить на кухонній дошці” (бути в небезпеці); kiến bò trong bụng „мурахи повзають в животі” (бути голодним); hồn vía lên mây „душа піднялась на хмари” (дуже боятися). Через особливості граматичної будови такі вислови викликають дискусії серед в’єтнамських мовознавців, їх називають то “thành ngữ”, то “tục ngữ”, то перехідними одиницями. Розгляньмо, як визначають в’єтнамські дослідники “tục ngữ” і з’ясуймо, чим вони відрізняються від фразеологізмів (“thành ngữ”).

“Tục ngữ”. Граматичною формою “tục ngữ” більшість науковців визначають речення [Vũ Ngọc Phan 2000; Nguyễn Văn Mệnh 1986]. Проте інколи, якщо задовольняються семантичні характеристики, то і частина речення може бути названа “tục ngữ” [Triều Nguyên 2006; Nguyễn Như Ý 1999; Nguyễn Thái Hòa 1997]. Щодо змісту, то “tục ngữ” – це порада, настанова; виражає закінчену думку, положення, життєвий чи соціально-історичний досвід, мораль, істину, інколи критику [Vũ Ngọc Phan 2000; Nguyễn Văn Mệnh 1986; Nguyễn Thiện Giáp 1996; Nguyễn Như Ý 1999]. “Tục ngữ” має два центри смислотворення [Cù Đình Tú 1973; Triều Nguyên 2006]. “Tục ngữ” виражає узагальнення моралі, трудового досвіду, має глибоко повчальний зміст, народний характер і стиль усного римованого [Nguyễn Như Ý 1999, *1747*] мовлення. Зміст “tục ngữ” оснований на реальності, логіці, більше, ніж

на почуттях, думка, що передається через “tục ngữ”, – це стійка, відшліфована, випробувана думка, що взята з життя. В “tục ngữ” використовуються образи, взяті з життя, конкретні образи, явища, події, щоб позначити абстрактні поняття, використовується особисте для зображення загального [Vũ Ngọc Phan 2000]. “Tục ngữ” може мати буквальне та переносне значення [Lê Đình Bích 1986, *28–29*]. За гносеологічним критерієм «tục ngữ» розглядають як явище суспільної свідомості, як судження, на відміну від “thành ngữ” як мовного явища, як поняття [Chu Xuân Diên 1975; Nguyễn Thiện Giáp 1996]. «Tục ngữ» має комунікативну функцію [Nguyễn Thiện Giáp 1996; Cù Đình Tú 1973; Nguyễn Văn Hằng 1999].

Приклад “tục ngữ”: Bà con xa không bằng láng giềng gần „краще близькі сусіди, ніж далекі родичі”, ai đâu thương kẻ ngu si, của đâu cho đứa nằm lì mà ăn „ніхто не любить дурнів, ніхто не подасть ледарю”.

Наведені ознаки “tục ngữ” збігаються з ознаками українського прислів’я, яке визначають як сталий образний вислів у формі логічно завершеного повного судження (речення) з висновком, узагальнюючого характеру, що вживається переважно в переносному значенні [Єрмоленко 2001, *140–141*]; власне прислів’я метафоричне і містить часткове ствердження, яке переростає в загальне [Дуденко 2002, *12*].

Можна вивести таку таблицю, що підсумовує різні критерії диференціації “tục ngữ” і “thành ngữ”:

Критерій / Одиниця	**Логічна функція**	**Семантична функція**	**Граматична функція**	**Когнітивна функція**
“Thành ngữ“	Поняття	Номінативна	Частина речення (стійке словосполучення)	Мовне явище
“Tục ngữ“	Судження	Комунікативна	Речення	Явище суспільної свідомості

Що стосується фразеологічних одиниць, які за формою більше схожі на прислів’я, а за значенням – на фразеологізми, то ми, слідом за багатьма в’єтнамськими лінгвістами, переконані, що значення є вирішальним критерієм, зміст керує формою [Nguyễn Văn Mệnh 1986; Triều Nguyên 2006]. На нашу думку, такі в’єтнамські фразеологічні одиниці найближчі до українських

приказок. Приказка – коротке народне висловлення, яке граматично організоване за моделлю речення або словосполучення, але відрізняється від прислів'я одноплановістю змісту та відсутністю узагальнюючого характеру судження, нерідко становить частину прислів'я [Скрипник 1973, *33–34*; Єрмоленко 2001, *137*].

"Quán ngữ" – стійка структура, що багаторазово використовується в певних функціональних стилях, а її значення завжди є сумою значень всіх її елементів [Nguyễn Văn Hằng 1999, *39*; Trương Đông San 1974; Nguyễn Như Ý 1999, *1364*].

Приклад "quán ngữ": Nói bỏ ngoài tai „пропустити повз вуха".

Ці ознаки збігаються з ознаками фразеологічних сполучень за класифікацією В. Виноградова [Виноградов 1977].

"Ngạn ngữ" – мовленнєві вислови, вид "tục ngữ", що виражають повчання про здоровий глузд, мораль, мають виховальний характер, звичайно виражені словами ханв`єт, наближені до письмового стилю, мають тільки буквальний зміст і їхнє походження не повністю втрачене [Lê Đình Bích 1986, *28–29;* Nguyễn Như Ý 1999, *1182*].

Приклад "ngạn ngữ": cẩn tắc vô ưu „обережний не турбується", dục tốc bất đạt „хочеш швидко – не досягнеш".

Зважаючи на те, що це вид прислів'їв, то можна цю фразеологічну одиницю також назвати прислів'ям. Адже ще Потебня виділяв образні та безобразні прислів'я морального змісту. Такий поділ прислів'їв зберігся й досі, дослідники лише здійснювали спроби по-своєму означити ці групи. У Н. Барлі це максими та власне прислів'я, де максима містить загальне ствердження [Дуденко 2002, *129*]. Судячи з того, що "ngạn ngữ" виражені лексикою ханв'єт, то це, в основному, запозичені з китайської мови прислів'я (кальки).

"Danh ngôn" – короткий, влучний відшліфований вислів суспільно-політичного діяча, відомого вченого, визначного письменника, поета, що походить з письмових джерел [Lê Đình Bích 1986, *28*; Nguyễn Như Ý 1999, *510*]. Певну їх частину, що широко вживається, називають «tục ngữ» і не зважають на автора [Lê Đình Bích 1986, *28–29*].

Приклад "danh ngôn": Không có gì quý hơn độc lập tự do „немає нічого дорожчого за незалежність та свободу" (Хо Ши Мін).

В українській мові цьому поняттю відповідає термін „афоризм". Афоризм – викінчений, узагальнений авторський ви-

слів, що має відточену, відшліфовану форму [Дуденко 2002, *14*; Єрмоленко 2001, *81*].

“Cách ngôn” – це “tục ngữ”, “ngạn ngữ”, “danh ngôn”, що мають тільки пряме значення і тільки повчального характеру [Lê Đình Bích 1986, *28–29*; Nguyễn Như Ý 1999, *238*].

Приклад “cách ngôn”: học thầy không tày học bạn „краще вчитись у друзів, ніж в учителів”, học, học nữa, học mãi „вчитись, вчитись, ще раз вчитись” (Ленін).

“Châm ngôn” – це “tục ngữ”, “ngạn ngữ”, “danh ngôn”, що мають індивідуальний характер, набувають значення правила, норми поведінки, мають настановчу дію щодо моральності, способу життя [Lê Đình Bích 1986, *28–29*; Nguyễn Như Ý 1999, *321*].

Приклад “châm ngôn”: hạnh phúc là đấu tranh „щастя – це боротьба” (Маркс).

“Cách ngôn” та “châm ngôn”, як зазначено, є видами прислів’їв чи афоризмів, які мають певні смислові обмеження.

“Phương ngôn” – це “tục ngữ”, що мають регіональне походження [Lê Đình Bích 1986, *28–29*; Nguyễn Như Ý 1999, *1351*].

Приклад “phương ngôn”: vắng chủ nhà gà bươi bếp „хазяїна немає вдома – курка сунеться в кухню” (Центральний В’єтнам), vắng chủ nhà gà mọc đuôi tôm „хазяїна немає вдома – курка тягне за хвіст креветку” (Південний В’єтнам).

“Ca dao” – народний вірш, що передається з уст в уста в пісенному вигляді [Nguyễn Như Ý 1999, *219*]. В “tục ngữ” і “ca dao” ми бачимо однакові форми римування. Тому іноді важко відрізнити “ca dao” від “tục ngữ”. Крім того, часто буває переплетення цих двох видів висловлень. В “ca dao” вплетена “tục ngữ”, і навпаки, по формі “ca dao”, а по змісту – “tục ngữ”. Часто “tục ngữ” є частиною “ca dao”. Розрізняючи “tục ngữ” і “ca dao”, критерій структури мало корисний, а натомість зміст грає вирішальну роль: “ca dao” мають ліричний зміст. Ці твори народного мистецтва, зображуючи людину в праці, в побуті, в сім’ї, в суспільстві, завжди висловлюють суб’єктивну оцінку щодо об’єктивної дійсності, а не об’єктивно описують явища, проблеми (як “tục ngữ”). Герой “tục ngữ” нейтральний, герой “ca dao” – визначене, ліричне „я”. В українській мові ми не знайшли відповідника цьому поняттю.

Таким чином, отримуємо такі термінологічні відповідники:

– “thành ngữ” – фразеологічне зрощення, фразеологічна єдність (приказка);

– “quán ngữ” – фразеологічне сполучення;
– “tục ngữ” – прислів’я (приказка);
– “ngạn ngữ” – прислів’я, максима;
– “danh ngôn” – афоризм;
– “cách ngôn” – прислів’я, афоризм;
– “châm ngôn” – прислів’я, афоризм;
– “phương ngôn” – (регіональне) прислів’я;
– “ca dao” – казао.

Серед перерахованих одиниць перші дві – фразеологізми (у вузькому розумінні), всі інші – паремії. Прислів’я (tục ngữ), афоризм (danh ngôn) і казао (ca dao) – основні типи паремійних одиниць в’єтнамської мови. Інші паремії є лише їхніми різновидами. Така схема термінологічних еквівалентів, можливо, не зовсім точна, що можна пояснити різноманітністю тлумачень цих термінів у в’єтнамській та українській лінгвістичній традиції. Однак таке зіставлення понять є важливим і необхідним, особливо для контрастивного дослідження паремійних одиниць.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Виноградов В. В*. Об основных типах фразеологических единиц в русском языке / Виноградов В. В. **Избранные труды. Лексикология и лексикография**. – М., *1977*.

2. *Дуденко О. В.* **Номінативна та комунікативна природа українських паремій**, Спец.: 10.02.01 – укр. мова, дис. канд. філол. наук, К., *2002*.

3. *Єрмоленко С. Я., Бибик С. П., Тодор О. І.* **Українська мова. Короткий тлумачний словник лінгвістичних термінів** / За ред. С. Я. Єрмоленко. – К., *2001*.

4. *Крайчинська І*. Фразеологія у польських пареміологічних та лексикографічних джерелах. Національний університет “Острозька Академія” // **Проблеми слов’янознавства,** 2002, Вип. 52. – с. 168–178.

5. *Пазяк М. М.* **Українські прислів’я та приказки: проблеми пареміології та пареміографії**. К., *1984*.

6. *Пермяков Г. Л.* **Пословицы и поговорки народов Востока**. М., *2001*.

7. *Пермяков Г. Л*. О структуре паремиологического фонда / Пермяков Г. Л. **Основы структурной паремиологии.** М., *1988*.

8. *Скрипник Л. Г*. **Фразеологія української мови**. К., *1973*.

9. *Телия В. Н*. **Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты**. М., *1996*.

10. *Чекалкін Д*. Місце паремій в арабській культурно-мовній спадщині // **Східний світ,** 1993, № 1. – С. 71–82.

11. *Chu Xuân Diên, Lương Văn Đang, Phương Tri*. **Tục ngữ Việt Nam**. Hà Nội, *1975*.

12. *Cù Đình Tú*. Góp ý kiến về sự phân biệt thành ngữ với tục ngữ // **Ngôn ngữ**, 1973, số 1. – tr. 22–30.

13. *Lê Đình Bích*. **Tục ngữ Nga - Việt**. Hà Nội, *1986.*

14. *Mieder W*. Popular Views of the Proverb. // **De proverbio**. – 1999, Vol. 5, № 2 / http://www.deproverbio.com/DPjournal/DP,5,2,99/MIEDER/VIEWS.htm

15. *Nguyễn Lực, Lương Văn Đang*. **Từ điển thành ngữ tiếng Việt**. Hà Nội, *1976*.

16. *Nguyễn Như Ý* (chủ biên**). Đại từ điển tiếng Việt**. Hà Nội, *1999*.

17. *Nguyễn Thái Hòa*. **Tục ngữ Việt Nam, cấu trúc và thi pháp**. Hà Nội, *1997*.

18. *Nguyễn Thiện Giáp.* **Từ và nhận diện từ tiếng Việt**. Hà Nội, *1996*.

19. *Nguyễn Văn Hằng*. **Thành ngữ bốn yếu tố trong tiếng Việt hiện đại**. Hà Nội, *1999*.

20. *Nguyễn Văn Mệnh*. Vài suy nghĩ góp phần xác định khái niệm thành ngữ tiếng Việt// **Ngôn ngữ**, số 3, 1986. – tr. 25–31.

21. *Sitarz M*. **Yiddish and Polish Proverbs. Contrastive Analysis Against Cultural Background**. – Krakow: *2000.*

22. *Taylor A*. The Collection and Study of Proverbs. // **De proverbio**. – 1996, Vol. 2, № 2 / http://www.deproverbio.com/DPjournal/DP,2,2,96/COLLECTION.html

23. *Triều Nguyên*. Phân biệt thành ngữ và tục ngữ bằng mô hình cấu trúc. // **Ngôn ngữ**, 2006, số 5. – tr. 19–32.

24. *Trương Đông San*. Thành ngữ so sánh trong tiếng Việt // **Ngôn ngữ**, 1974, số 1. – tr. 18–25.

25. *Vũ Ngọc Phan*. **Tục ngữ, ca dao, dân ca Việt Nam**. Hà Nội, *2000*.

26. *Webster Sh. K*. Arabic Proverbs and Related Forms. // **De proverbio**, 2000, Vol.6, №2/ http://www.deproverbio.com/DPjournal/DP,6,2,00/ARABICPROVERBS.html

УРГА ТА ТУВИНСЬКІ НОЙОНИ (1911–1915)

Отрощенко І. В.

Колись землі тувинців (відомі під назвою Урянхайський край) входили до складу Джунгарського ханства, потім – до Цінської імперії. Від 1755 року краєм управляв маньчжурський військовий губернатор у Зовнішній Монголії (Халсі) – цзянцзюнь. На початку ХХ ст. в його підпорядкуванні фактично перебували 26 (з 47) сомонів[1] Урянхаю. 21 сомон безпосередньо підпорядковувався князям і вищим ламам Зовнішньої Монголії (13 – Сайн-нойонханському аймаку, 5 – Дзасакту-ханському аймаку, 3 – богдо-гегену) [Шурхуу 2001, *98*]. У 1914 році Урянхайський край стає протекторатом Росії, а з кінця 1919 року в ньому знаходилися радянські війська, які зайняли край під час переслідування загонів О. Колчака. Разом із тим, у першій половині 1910-х років частина тувинських хошунів час від часу визнавала над собою юрисдикцію Монголії і сплачувала податки монгольським чиновникам. Завданням цього дослідження є вивчення питання – кому все ж таки належав Урянхайський край у зазначений період. Події 1910-х років навколо Урянхайського краю, зокрема в останні роки, згадуються у наукових працях, присвячених глобальнішим питанням, як-то: міжнародні відносини на Далекому Сході, історія Монголії та Туви в ХХ ст., "урянхайське питання" [Шойгу 2001, Шурхуу 2001, Москаленко 2004 та ін.].

Національно-визвольний рух монголів 1911 року відокремив Урянхай від Китаю. Китайський уряд припинив контролювати становище в краї. Ще наприкінці 1911 року правителі тувинських хошунів розпочали підготовку свого з'їзду задля вирішення питання майбутнього Туви. У січні 1912 року амбань-нойон Гомбодоржи (роки правління 1899–1915)[2] скликав збори чиновників Оюннарського хошуну, запросивши і чиновників Салчацького і Тоджінського хошунів. Переважну кількість учасників наради складали представники саме Оюннарського хошуну [Сердобов 1971, *293*]. Це, мабуть, і вплинуло на її рішення. На зборах група амбань-нойона всіляко відстоювала ідею приєднання до Росії, вказуючи зокрема на потребу в російських товарах. Натомість група на чолі з салчацьким і тоджінським нойонами шукала проводу Монголії. Представники цієї групи вказували на важливість

духовних, релігійних засад, які йдуть зі Сходу, з Тибету та Китаю, і пропонувала орієнтуватися на східні країни. Врешті-решт, з'їзд вирішив проголосити Урянхай незалежним, "під покровительством та захистом Російської держави".

Сам амбань-нойон стояв за приєднання краю до Росії лише тому, що сподівався так повернути собі владу над всіма тувинськими хошунами. Проте навіть хошуни Салчак і Тоджа не збиралися визнавати його владу, не кажучи вже про інші. До того ж, Гомбодоржи розраховував на допомогу Росії у вирішенні спірного питання між тувинцями та монголами стосовно території Хан-Хукей, багатої на пасовиська [Аранчын 1957, *151*]. Отже, 15 лютого 1912 року він звертається до російської влади з проханням про покровительство від імені трьох хошунів – свого Оюннарського, а також Салчацького й Тоджінського. Документ супроводжується іменами чиновників переважно Оюннарського хошуну, хоча є по кілька імен від двох інших хошунів [Установление… 1994, *8*].

За словами дослідників, більшість тувинської еліти була за приєднання до Монголії, лише невелика група амбань-нойона тимчасово дотримувалася російської орієнтації [Леонов 1927, *42*; Кабо 1934, *168*; Сердобов 1971, *292*; Шурхуу 2001, *98*; Москаленко 2004, *48*, та ін.].

Мали місце також вимоги хошунів Урянхайського краю про введення їх до складу Халхи, бо з нею урянхайців "пов'язує спільність релігії та духовного глави". У першій половині 1912 року намір приєднатися до Халхи висловили більшість хошунів Туви. Такі рішення приймали відповідні збори владних верхівок. І, мабуть, слід вважати, що кілька років обидва краї таки були частиною монгольської монархії. Спочатку до складу Монголії увійшов Хазутський хошун [Маннай-оол 1996, *53*]. Потім у квітні 1912 р. нойони Салчацького й Тоджінського хошунів звернулись одночасно до богдо-хана та до Джалхандза-хутухти з проханням прийняти їх хошуни до складу Дзасакту-ханського аймака. Нойони скаржилися на амбань-нойона Гомбодоржи, який тягнувся до Росії і виступив проти приєднання цих двох хошунів до Халхи, і просили надіслати їм монгольських солдатів. Ось як згадували про це з часом (02.1918) урянхайські урядовці: "Населення нашого Сальчжакського хошуну довгий час знаходилося під порядкуванням Цінської (Маньчжурської) Династії, а по скиненні її і проголошенні Монголії, що спиралася тоді на Велику Російську

Державу, своєї незалежності з возведенням на Богдо-Ханський престол Чжибцундамба-Хутукти, ми як послідовники Жовтої релігії, виявили своє прагнення про перехід до Монголії…" [ГАРФ, 200/1/477, *3*].

МВС монгольського уряду доручило улясутайському та кобдоському правителю князеві Гончукдамбі відрядити до Салчацького й Тоджінського хошунів монгольських чиновників і солдатів для заспокоєння та захисту тамтешнього населення від можливого нападу на нього амбаня Гомбодоржи. В. о. російського консула в Улясутаї А. Хіонін із роздратуванням доповідав у Петербург, що уряд богдо-хана, мабуть, вважає цілком достатнім обмежитися чолобитною урянхайців, не розбираючи суті питання, і знаходить цілком своєчасним фактично приєднати частину Урянхайської землі до Монголії [Белов 1997, *190*]. Князь Гончукдамба чомусь не наважився виконати наказ і звернувся за порадою до Хіоніна. Той заявив князеві, що Росія має незаперечні права на Урянхайський край. Це було неправдою. Проте влада Улясутая не наважилася послати війська до Урянхаю.

В червні 1912 року з таким же проханням звернувся правитель Даа-хошуну Буян-Бадирги. Він, зокрема, писав: "При уважному розгляді виявляється, що урянхайське населення підвладного мені Кемчицького хошуну має повну схожість із халхаськими монголами й історично є монгольським плем'ям, що сповідує жовту релігію" [цит. за: Сердобов 1971, *293*].

На початку травня 1912 року тувинські нойони отримали листи від Джалхандза-хутухти, де йшлося про необхідність мобілізації військ та відправки їх до Кобдо. Влітку 1912 року дві групи тувинців – мобілізовані місцевими чиновниками та добровольці – відправилися до Західної Монголії, де брали участь в облозі та штурмі Кобдо. За деякими даними, у військових діях брали участь до семисот тувинців [Аранчын 1955, *50*; Маннай-оол 1996, *53*].

Росія уважно слідкувала за ситуацією в Урянхайському краї, намагаючись її контролювати. З початку XX ст. російський уряд активізує там свою політику. Хоча в 1911 р. Рада міністрів констатувала той факт, що в Росії немає "юридичного титулу до володіння Урянхайським краєм", проте програма, вироблена урядом, спрямовувалася на зміцнення російського впливу на цій території з прицілом на подальшу мирну анексію. Російський уряд установив спостереження за політичною обстановкою в Урянхайському

краї з метою попередити перехід його під владу Халхи. Була запроваджена посада прикордонного комісара з урянхайських справ. В інструкції, виробленій особливою міжвідомчою комісією при МВС, завдання комісара зводилися зокрема до втримання окремих тувинських правителів із підлеглим їм населенням від переходу у підданство Монголії (богдо-хана); до роз'яснення цим правителям та тувинцям користі для них самостійного існування поза залежності від Китаю чи Монголії; до набуття такого впливу над тувинськими правителями, за якого вони зверталися би до російського чиновника за порадами з усіх істотних питань внутрішнього їх побуту та самоврядування [Кабо 1934, *171*]. Будь-яка спроба монголів зайнятися тувинськими справами зустрічала негайну реакцію, і здійснювався тиск на них з боку російського консула в Урзі [Кузьмин 1995, *51*].

Монгольський уряд активно намагався дипломатичним шляхом досягти від Росії згоди на включення монгольських земель та Урянхайського краю до складу єдиної монгольської держави. Першу таку спробу було вжито на переговорах з укладання російсько-монгольської угоди (10–11.1912). І. Я. Коростовець, який приїхав до Урги на початку жовтня 1912 року для ведення переговорів, доповідав у Петербург, що до Урги йдуть "постійні прохання танну-урянхайських хошунів про прийняття їх до підданства Халхи, з якою їх пов'язує спільність релігії та духовного глави" [цит. за: Белов 1997, *190*]. С. Д. Сазонов просив Коростовця зайняти перед монголами чітку та тверду позицію, заявивши їм, що Урянхайський край не входить до володінь богдо-хана.

16 березня 1913 року богдо-хан прийняв рішення включити Тоджінський і Салчацький хошуни до складу Монголії (за їхнім бажанням, до отоку Джалхандза-хутухти в Дзасакту-ханському аймаку) і вручити чиновникам Тонміту та Балджиймі хошунні печатки з присвоєнням їм князівського титулу гун-нойона. 23 травня 1913 року було задоволене бажання Буян-Бадирги, йому також надали титул гун-нойона. Бейсе-хошун був включений до складу Монголії на основі його колишньої адміністративної приналежності Сайн-нойон-ханському аймаку. Чиновники сомонів Соян та Ари-оюн (Оюннарський хошун) також стали відкрито виявляти свої промонгольські настрої [Аранчын 1957, *153*].

Внаслідок таких подій група тувинських чиновників на чолі з амбань-нойоном розпалася. Сам Гомбодоржи на початку 1913 року,

за підтримки деяких чиновників, звернувся до богдо-хана з проханням прийняти його хошун до складу Монголії і повернути під його провід хошуни Салчак і Тоджа. З цією метою він приїздив до Улясутая та Кобдо. Амбань-нойон стверджував, що урянхайський народ прагне об'єднатися з незалежною Монголією. У квітні 1913 року Гомбодоржи клопотав перед російським урядом, щоб останній допустив об'єднання тувинців із Монголією, з якою їх пов'язує спільність релігії, писемність та образ життя, зберігши в той же час колишнє прихильне покровительство тувинському народові [Москаленко 2004, *49*]. Проте богдо-хан відмовився прийняти Оюннарський хошун. На думку монгольських дослідників, рішення по проханню амбань-нойона було відкладено через втручання Росії у справи Туви [Шурхуу 2001, *99*]. Можливо також, що владика побоювався ускладнити стосунки з нойонами Тонмітом та Балджиймою, які чути не хотіли про поновлення їхньої підлеглості Гомбодоржи [Сердобов 1971, *293*].

Незважаючи на опір Прикордонного комісара А. Цереріна, який приїхав до Урянхаю в квітні 1913 року, навесні 1913 р. нойони обрали Джалхандза-хутухту правителем Урянхайського краю. У тому ж році, "зробившись занадто надокучливим", за наполяганням росіян, Джалхандза-хутухта був відкликаний зі своїх володінь, суміжних з Урянхаєм, до Урги, де й перебував надалі [ГАРФ, 200/1/477, *5*].

Прикордонний комісар після знайомства з краєм констатував загальне тяжіння тувинців до одновірних монголів (за виключенням одного амбань-нойона). В таких умовах твердо дотримувалася російської орієнтації лише незначна частина чиновників переважно з Іргіт-сомону (Оюннарський хошун) на чолі з Агвандемчігом. Спочатку А. Церерін прогнав з хошунів Даа та Бейсе монгольських чиновників. Проте після свого відвідання Туви 4 жовтня 1913 року іркутський губернатор повідомив МЗС про невпинну діяльність у краї монгольських емісарів і зазначив, що "Урянхи… під впливом пропаганди монголів стали виявляти схильність прийняти підданство повелителя Монголії, яка тільки що відклалася від Китаю" [цит. за: Кабо 1934, *169*]. У своєму новорічному листі (від 15.02.1914) хамбо-лама[3] повідомляв про приїзд до краю монгольських чиновників, які погрожували тувинцям вторгненням монгольських військ [Леонов 1927, *45*].

Питання стосовно перетворення Туви на російський протекторат вирішувалося шляхом тиску Росії на тувинців і монгольський уряд. Хоча Урга вживала різних заходів, щоб встановити свій контроль над Урянхайським краєм (неодноразово відправляла туди своїх урядовців і військові загони), проте російський уряд не погоджувався ні з вимогами богдо-хана, ні з волевиявленням тувинського народу. Монгольські дипломатичні місії 1912 та 1913 років у Росію не добилися жодних поступок від Росії в питанні визначення свого північного кордону. Проте ургинський уряд не збирався втрачати Урянхайський край. Він продовжував відряджати туди своїх чиновників, які збирали податки з тувинців. Загін тувинців залишався в районі Кобдо, будучи частиною монгольських військ. Російський генконсул у Монголії А. Міллер неодноразово вимагав від монгольської влади припинити присилати до Урянхаю своїх емісарів, а також відкликати тувинців, які служили в Кобдо. Урга майже не реагувала на такі попередження. Більш того, навесні 1914 року вона, у свою чергу, призначила Джалхандза-хутухту правителем Урянхайського краю. А. Церерін силоміць висилав монгольських чиновників з Урянхаю. Монгольський МЗС вимагав від генконсула притягти за це Прикордонного комісара до відповідальності. Проте А. Міллер зазначав: "Очевидно, голови Дзасактуханського та Сайнноїнханського аймаків та Чжалханца-хутухта до цього часу не поставлені до відому, що Урянхайський край слугує спірною територією між Росією та Китаєм, а до складу Монголії не входить" [цит. за: Белов 1997, *192*].

А. Церерін та інші російські чиновники проводили відповідну роботу серед тувинської верхівки. А. Церерін багато спілкувався з правителями хошунів, намагався завоювати їхню довіру. Відвідав Урянхай і іркутський генерал-губернатор Л. М. Князєв, який при зустрічі з правителями хошунів Даа та Бейсе вказав їм на безпідставність монгольських зазіхань на Урянхайську землю. А. Церерін схиляв тувинців звернутися до російського уряду по покровительство чи підданство [Белов 1997, *192*]. Особливо багато уваги приділяв він правителям двох хошунів – Даа та Бейсе, доки ті не зрозуміли, що шлях до об'єднання з монголами їм відрізано. За даних інших дослідників, А. Церерін вжив примусових заходів, щоб схилити тувинців на бік Росії [Шурхуу 2001, *100*].

28 вересня 1913 року хамбо-лама звернувся з проханням про прийняття під покровительство Росії населення Хемчіку. В цьому тексті згадується, зокрема, про заяву Цереріна, що Росія має історичні права на Урянхайський край, що матеріальні інтереси росіян та тубільців щільно переплелися між собою [Установление… 1994, *13*]. Можна лише погодитися з радянським дослідником С. Шостаковичем: це примушує думати, що при складанні прохання росіяни спричинили певний тиск на тувинців [Шостакович 1929, *18*]. 26 жовтня 1913 року Буян-Бадирги відправив на ім'я Миколи II прохання про покровительство від імені Даа хошуну, за умов, якщо російський уряд не заборонить тувинцям сповідувати буддизм, займатися кочовим скотарством, а також не буде примушувати нести військову службу. 29 жовтня 1913 року з майже дослівним проханням звернулися правителі Бейсе-хошуну. Вплив росіян на складання цих прохань ще більш очевидний. Проте всі спроби А. Цереріна наприкінці 1913 і на початку 1914 років побачитися та особисто поспілкуватися з салчацьким і тоджінським нойонами виявилися марними. Вони ухилялися від побачень і з іншими російськими особами, яких відряджав до них А. Церерін [Белов 1997, *195*].

Російський уряд, виходячи з власних стратегічних та економічних інтересів, у квітні 1914 р. приєднав до Росії Туву як свій протекторат. Урянхайський край було включено до складу Єнісейської губернії з зобов'язанням ведення політико-адміністративних справ іркутським генерал-губернатором, що загалом виходило за рамки юрисдикції протекторату [Москаленко 2004, *51*]. 21 червня 1914 року Державна Дума впровадила посаду комісара у справах Урянхайського краю. А. Церерін 17 липня 1914 року оголосив тувинським нойонам (Гомбодоржи та правителям хошунів Даа та Бейсе) про прийняття їх під російське покровительство. Нойони Салчацького та Тоджінського хошунів відмовилися туди приїхати. З нойонів зібрали зобов'язання утримуватися від самостійних контактів із Монголією та іншими державами. Зі свого боку, нойони звернулися до А. Цереріна з проханням вжити невідкладних заходів з управління краєм, зокрема: припинити наплив переселенців, заборонити відгородження ними пасовиськ та подальшу забудову. Це свідчить, що тувинці аж ніяк не очікували, що протекторат має спричинити остаточне заселення краю росіянами [Шостакович 1929, *19*]. Але два з п'яти тувинських хошунів й на-

далі не визнавали російської влади, підтримуючи контакти з монгольськими урядовцями, а Соянський сомон ще взимку 1914 року був прийнятий під управління ургинського уряду як окремий хошун. Правитель сомону Ванчук та його син отримали титул гуна, а брат Ванчука став да-ламою. Правителю цього хошуну була видана монгольська печатка [Сердобов 1971, *295*].

На другий день по проголошенні протекторату А. Церенін звернувся до амбань-нойона з наказом негайно поновити свою владу над Салчацьким та Тоджінським хошунами. Він нагадував, що Гомбодоржи подавав своє прохання про покровительство не лише від власного імені, але й від підлеглих салчакців і тоджінців. Отже, протекторат Росії має поширюватися на Оюннарський, Тоджінський, Салчацький хошуни, незважаючи на бажання населення. "Між тим, – зауважував комісар, – нойони двох останніх хошунів, користуючись смутним часом, відокремилися від амбань-нойона і прийняли монгольське підданство" [цит. за: Кабо 1934, *179*].

Початок війни з Німеччиною призвів до активізації пропаганди монголів в Урянхаї. 18 жовтня 1914 року Церерін писав іркутському губернатору, що коли дійшла інформація про війну Росії з Німеччиною, монгольські правителі вдалися до спроби знову поширити свою владу над Тувою: вони офіційно звернулися до всіх тувинських хошунів із закликами підкоритися ургинському урядові, обіцяли нагороди та титули всім тувинським нойонам. 12 вересня 1914 року завідувач прикордонними справами А. Церерін направив до Іркутська телеграму, в якій припускав, що у зв'язку з війною Монголія поновила посилку емісарів до Урянхаю, розпускаючи чутки, що росіяни будуть вигнані китайською владою, яка насувається. Політику монгольського уряду щодо Урянхаю впроваджував Джалхандза-хутухта. За його приписом були направлені чиновники для складання списків російських підданих, які мешкали в хошунах, з їхнім майном. Перепис був проведений у Салчацькому та Тоджінському хошунах, які продовжували вважати себе підданими Монголії [Кузьмин 1995, *52*].

Ще на початку 1915 року правителі Салчацького та Тоджінського хошунів, а також деякі чиновники хошунів Маади та Чооду (раніше підлягали Дзасакту-ханському аймаку Зовнішньої Монголії), сомонів Оюн та Соян підтримували зв'язок із монгольськими князями [История… 2001, *326*]. Навіть сам амбань-нойон

Гомбодоржи, який розраховував за російської допомоги поновити свої права на Тоджінський, Салчацький, Хазутський хошуни і перейти поступово до єдиного управління Тувою, не знайшов необхідної підтримки. Він писав А. Цереріну: "В теперішній час виявляється, що Росія не лише не надала покровительства урянхам, але й… в результаті, з понад сорока сумонів в мене лишилося тільки три сумони" [цит. за: Леонов 1927, *48*].

У свою чергу, Джалхандза-хутухта писав Гомбодоржи: "Між нашими двома урядами (російським та монгольським) немає жодних переговорів про передачу тій чи іншій стороні урянхів… і таке велике питання не підлягає компетенції Ухеріди Гомбодоржи та російського чиновника Цереріна, який мешкає на кордоні. Їхні дії є примарними, легковажними і руху далі власних осіб не мають" [цит. за: Леонов 1927, *48*]. У монгольських указах тувинським правителям веліли підкоритися ургинському уряду, а дії А. Цереріна в Урянхаї проголошувалися "самовільними", такими, що йдуть проти волі центральних відомств Росії. До Іркутська стали надходити дані про виявлення ворожих настроїв до росіян з боку тувинців [Кузьмин 1995, *52*].

Ургинський уряд розраховував досягти об'єднання країни дипломатичним шляхом на Потрійній конференції в Кяхті (10.1914–05.1915). Зовнішня Монголія мала за колишніми маньчжурськими законами юридичні права на хемчицькі хошуни Даа та Бейсе і знайшла серед правителів східних хошунів Туви своїх прихильників. В 4-му пункті монгольського проекту йшлося, що на основі російсько-монгольської угоди 1912 року, а також російсько-китайської декларації 1913 року вважається правомірним включення до підданства монгольської держави Зовнішньої Монголії, Внутрішньої Монголії, Барги, інших монгольських земель, а також Урянхаю. Незважаючи на небажання російської сторони обговорювати урянхайське питання, все ж була прийнята стаття, що його, на думку китайців і монголів, вирішувала. Так, у ст. 11 Кяхтинської угоди 1915 р. визначалися кордони Зовнішньої Монголії: "Територію автономної Зовнішньої Монголії становлять згідно 4-ї статті нот, обмінених між Росією й Китаєм 23 жовтня 1913 року (5-го числа 11-го місяця 2-го року Китайської Республіки), області, що були у підпорядкуванні китайського амбаня в Урзі, цзяньцзюня в Улясутаї та китайського амбаня в Кобдо, причому кордоном з Китаєм є кордони хошу-

нів чотирьох аймаків Халхи та Кобдоського округу, суміжних на сході – з Хулун-Буїрським округом, на півдні – із Внутрішньою Монголією, на південному заході – із Сінцзянською провінцією і на заході – з Алтайським округом.

Формальне розмежування між Китаєм та автономною Зовнішньою Монголією буде зроблено особливою комісією з делегатів Росії, Китаю та автономної Зовнішньої Монголії, причому до початку робіт з розмежування треба приступити не пізніше двох років від дня підписання даної угоди" [цит. за: Белов 1999, *154*]. На думку дослідників, північний кордон цією статтею не визначався, отже Росія сподівалася з часом повернутися до розгляду питання про Урянхай, щоб змусити Китай та Монголію визнати російський протекторат. Проте у статті йдеться лише про кордони Монголії з Китаєм, на півночі же Монголія межувала лише з Урянхайським краєм і Росією. Якщо ж Урянхайський край входив до складу Зовнішньої Монголії як область, що була у підпорядкуванні цзяньцзюня в Улясутаї, тоді китайських теренів на півночі не залишалося, тому про них у статті не згадували. Про кордони же з Росією у статті не йшлося. На цю статтю у майбутньому не раз посилалися тувинські правителі. Звичайно, російська сторона трактувала рішення Потрійної конференції по-своєму, проте справедливість таких посилань, мабуть, усвідомлювала. Так, російський консул у Кобдо А. Хіонін у грудні 1918 р. писав: "Якими міркуваннями користувався наш Уряд, уступаючи Урянхай монголам, які ніколи їм не володіли і про нього не думали, сказати важко. Можливо, що ми не вважали свою позицію у цьому питанні достатньо сильною, а тому вирішили діяти у бік найменшого спротиву. Ми вважали, що з монголами ми домовимося набагато скоріше, ніж з китайцями…" [ГАРФ, 200/1/477, *127*]. Отже, якщо російський дипломат, ледь не очевидець подій, каже про поступку щодо Урянхаю на користь монголів, мабуть, так воно і було, і монголи з китайцями мали рацію у своїх домаганнях.

Новий комісар у справах Урянхайського краю вирішив зміститити Гомбодоржи за те, що той різко змінив своє ставлення до росіян і не втримав підвладних теренів. Обраний населенням син амбань-нойона, Содном Бальчжір, спочатку відмовився від виконання покладених на нього обов'язків, посилаючись на свою молодість та недосвідченість. Потім у супроводі кількох осіб він виїхав до Урги, щоб з'ясувати там питання управління хошуном

та підданства тувинців. Правителі Тоджінського та Салчацького хошунів продовжували не визнавати російську владу; коли іркутський генерал-губернатор Л. Князєв відвідував Туву в липні 1915 року, жоден з представників цих двох хошунів йому не представився [Сводка 1917, *55*]. Л. Князєв пропонував вжити енергійних заходів (віддалення від влади, арешт, дисциплінарні стягування) стосовно чиновників, які вперто не визнають російського проводу. Всі мають зрозуміти, що тепер визнання чи невизнання протекторату Росії вже не залежить від позиції окремих правителів чи хошунів. Дипломатичний же агент в Монголії мав потурбуватися про сувору відповідь ургинського уряду Содном Бальчжіру щодо неприпустимості його звернення з приводу управління Урянхайським краєм до Урги. Мовляв, ургинський уряд не мусить мати до цього жодного стосунку. Від уряду також вимагалось сприяти скорішому поверненню Содном Бальчжіра зі супутніми чиновниками додому [Сводка 1917, *61*].

За словами губернатора, на початку 1915 року російським представникам у краї довелося діяти за вкрай несприятливих умов. Потайне незадоволення тувинців та недовіра до дій російського уряду були викликані необережними діями та заявами колишнього завідувача переселенським управлінням, В. К. Габаєва, який змусив їх хвилюватися за цілісність своїх земель та угідь. Мовляв, це разом із агітацією монголів та поширенням останніми хибних відомостей про події на театрі війни призвело до низки насильницьких дій стосовно російських колоністів та свавільних поїздок деяких хошунних та сомонних правителів до Монголії [Сводка 1917, *53*]. Л. М. Князєв також наполягав на збільшенні у краї російського військового контингенту та на встановленні фактичного контролю над шляхами сполучення з Монголією, щоб перешкодити забороненим поїздкам туди тувинських чиновників і нойонів та появі у краї монгольських агітаторів [Сводка 1917, *58, 60*].

Російські дипломати характеризували становище в Туві як неспокійне. Гомбодоржи та його сина Содном-Бальчжіра звинуватили у монголофільстві. Григор'єв змістив Содном-Бальчжіра з посади правителя Оюннарського хошуна й призначив замість нього русофіла Агвандемчіга, що призвело до різкого загострення обстановки. У донесенні консула Улясутая МЗС (від 19.07.1915) йшлося: "Уряд Хутухти… сам Ургинський геген далеко ще не втратили надію на підтримання свого авторитету та престижу се-

ред урянхайського населення і, не соромлячись у виборі засобів, продовжують напружувати свої зусилля задля збереження щільного зв'язку з народонаселенням краю на ґрунті політичних та релігійних інтересів" [цит. за: Сердобов 1971, *295*].

Влітку 1915 р. царський уряд увів до Урянхайського краю півсотню козаків. До цього російських військ у краї не було. Григор'єв заарештував Салчацького нойона, протримавши його місяць під вартою. Зрештою, 15 вересня 1915 року нойон подав прохання про російське підданство. Потім комісар силоміць, за участю козаків, наполіг на зміщенні Тонміта та обранні нового Тоджінського нойона – Намнина. Після цього обрання Тонміта звільнили зпід арешту. Каральний загін відправився і до Соянського сомону, проте застав там лише жінок із дітьми – всі чоловіки втекли вглиб Монголії [Кабо 1934, *182*]. Отже, на думку деяких дослідників, лише у 1915 році Росія фактично оволоділа краєм [Леонов 1927, *48*]. Разом із тим, у листі богдо-хана російському консулу в Улясутаї (10.1915) вказується, що Урянхай є його законною вотчиною, відмовлятися від якої він не збирається.

Наявні джерела та бібліографічна база переконливо доводять, що лише під тиском російських чиновників деякі тувинські нойони звернулися до Росії по покровительство. З архівних документів можна зробити висновок, що провідники російської (радянської) імперської політики намагалися спричинити розкол між тувинцями та монголами. Навіть за таких умов російський протекторат прийняли не всі тувинські хошуни. Салчацький та Тоджінський хошуни, а також деякі сомони визнавали монгольській провід, сплачували монголам податки, підтримували зв'язок із монгольськими урядовцями. Отже, можна заключити, що у 1912–1915 роках ці адміністративні одиниці входили до складу монгольської монархії[4]. Силове вирішення Росією питання їхнього приєднання у 1915 році кардинально не вирішило проблему. Вже у 1917 році ці хошуни знову звернулися по монгольське підданство. Правителі інших хошунів також займали досить мінливі позиції. Заселення краю росіянами, необ'єктивна судова влада лише погіршували не безхмарні стосунки між колоністами та корінним населенням.

---

[1] Сомон – адміністративна одиниця, що входила до складу хошуну. Хошун – найбільша адміністративна одиниця тогочасної Туви.

[2] Правитель Оюннарського хошуну, номінальний глава всіх тувинських хошунів, раніше підкорявся цзянь-цзюню в Улясутаї. На початок 1910-х рр. офіційно під його проводом знаходилися також Тоджінський та Салчацький хошуни, частково (по ряду повинностей) Хазутський хошун. Разом із тим, кожен із цих хошунів мав власного правителя. Амбань-нойонами ставали за правом спадковості володарі Оюннарського хошуну (всього в історії Туви їх було 13). Ставка амбань-нойона знаходилася в Самагалтаї (сучасний Тес-Хемський хошун), неподалік від монгольського міста Улясутай.

[3] Хамбо (тиб. *кханпо*) – "головний лама", у Зовнішній Монголії титул настоятеля монастиря; вчений ступінь.

[4] Принаймні, так вважали сучасники тих подій: "…теократическая монархия, провозглашенная в 1911 году и достигшая своей кульминационной точки расцвета в 1912 г. (присоединение Барги, Силингольского, Улан-Цабского и Иехе-чжуаского сеймов Внутренней Монголии, части Чахар, области Кобор (мабуть, Кобдо. – Прим. автора) и Урянхайского края)…" [РГАСПИ, 495/152/93, *5*]. Навіть представники Комінтерну писали: "Після повалення у Монголії та Урянхаї панування китайсько-маньчжурського мандарінату, територія Танну-Туви формально входить до складу Зовнішньої Монголії, а фактично була колонією царської Росії" [Нацов 1925, *160*].

ЛІТЕРАТУРА

Аранчын Ю. Л. Национально-освободительное движение тувинского народа 1911–1912 гг. // Ученые записки Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Вып. III. Кызыл, 1955.

Аранчын Ю. Л. Историческое значение присоединения Тувы к России в 1914 году // Ученые записки Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Вып. V. Кызыл, 1957.

Белов Е. А. Россия и Китай в начале XX века. Русско-китайские противоречия в 1911–1915 гг. Москва, 1997.

Белов Е. А. Россия и Монголия (1911–1919 гг.). Москва, 1999.

ГАРФ. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 200, оп. 1, ед. хр. 477.

История… – История Тувы. Т. 1. Москва, 2001.

Кабо Р. Очерки истории и экономики Тувы. Ч. 1. Москва – Ленинград, 1934.

Кузьмин Ю. В. Урянхай в системе русско-монгольско-китайских отношений (1911–1916 гг.) // Взаимоотношения народов России, Сибири и стран Востока: история и современность. Москва – Иркутск, 1995.

Леонов Н. Танну-Тува. Страна голубой реки. Москва, 1927.

Маннай-оол М. Х. Первая столица Тувы // Самагалдай. Первая столица Тувы. Сборник, посвященный 220-летию основания села. Кызыл, 1996.

Москаленко Н. П. Этнополитическая история Тувы в XX веке. Москва, 2004.

Нацов С. Танну-Тувинский Ревсомол // Жизнь Бурятии, 1925, № 9–12.

РГАСПИ – Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 495, оп. 152, ед. хр. 93.

Сводка... – Сводка сведений военно-статистического отделения Штаба Омского военного округа о Западном Китае и Монголии (Улясутайский округ, Кобдоский округ, Синьцзян и Алтайский округ). За первую половину 1917 года. Омск, 1917.

Сердобов Н. А. История формирования тувинской нации. Кызыл, 1971.

Установление... – Установление протектората России над Тувой в 1914 г.: Архивные документы. Кызыл, 1994.

Шойгу К. С. Перо черного грифа. Невыдуманные рассказы старожила Тувы о своей малой Родине. Кызыл, 2001.

Шойжелов (Нацов) С. А. Тувинская Народная Республика. Материалы и документы по истории национально-революционного движения тувинских скотоводов. Москва, 1930.

Шостакович С. Политический строй и международно-правовое положение Танну-Тувы в прошлом и настоящем. Иркутск, 1929.

Шурхуу Д. Урянхайский вопрос в монголо-российских отношениях в первой четверти XX века // Россия и Монголия: новый взгляд на историю взаимоотношений. Москва, 2001.

АРАМЕЙСЬКИЙ КОМПОНЕНТ У СКЛАДІ ДАВНЬОЄВРЕЙСЬКОГО VORLAGE СЕПТУАГІНТИ

Приймаченко В. В.

Метою цієї роботи є спроба проаналізувати історію дослідження арамейського компоненту в складі Vorlage[1] Септуагінти, котрий був основою для перекладу на давньогрецьку мову, відомого під назвою Септуагінта. А також запропонувати шлях вирішення питання про походження давньогрецького перекладу Біблії, а точніше – Старого Заповіту.

Об'єктом даного дослідження є текст Септуагінти, а предметом дослідження є арамеїзми, які зустрічаються в тексті поряд з гебреїзмами.

Актуальність даної роботи полягає в тому, що до сьогодні не знайдено надійного способу з'ясувати, яким саме було першоджерело, з якого був зроблений переклад Старого Заповіту на грецьку мову, відомий під назвою Септуагінта. Пропонований метод дозволяє зрозуміти, з яких мов робився цей переклад. Методологічною основою праці задля досягнення вказаної мети слугували принципи історизму та об'єктивізму.

В науковій літературі ця тема досліджувалась мало, крім праці російського вченого А. В. Вдовиченко „Традиционный язык Евангелий. Новая модель описания" [Вдовиченко 2001] в радянській і пострадянській історіографії виявити не вдалось. В цій роботі, котра стосується не тільки Євангелій, але й корпусу текстів Септуагінти, автор торкається тільки закономірностей і деяких особливостей перекладу з давньоєврейської мови на давньогрецьку і особливо звертає увагу на синтаксис обох мов. На його думку перекладачі Септуагінти використовували в перекладі грецьку мову євреїв діаспори, котра відрізнялась від класичної мови греків словниковим запасом і привнесеними елементами синтаксичного порядку, притаманного семітському мовному устрою, такі, як абсолютний інфінітив (наприклад „відповідаючи сказав"), проте він зовсім не звертає увагу на відмінність тексту, який покладений в основу Септуагінти, від масоретського тексту, адже таке дослідження звичайно вимагає також особливих підходів і методів дослідження. Нажаль, автор зовсім не звертає уваги на подібні речі.

Британський вчений Кук Й. (Cook J.) вважає, що перекладачі Септуагінти, принаймні книги Притч, були не просто „перекладачами“ базового масоретського тексту, а цілеспрямовано змінювали текст, щоб він відповідав змісту попереднього розділу [Cook 1995, *58*]. Провідний дослідник Септуагінти Світ Г. Б. (Swete H. B.) у своїй фундаментальній праці „Вступ до Грецького перекладу Старого Заповіту” („Introduction to the Old Testament in Greek“) [Swete 1914] провів детальний аналіз всіх відомих давньогрецьких перекладів Старого Заповіту, а також саму історію походження Септуагінти, викладену в посланні Арістея, проте він не проводить детального аналізу семітизмів, якими рясніє текст (до речі, він жодним словом не згадує про арамеїзми в перекладі LXX).

Відомий текстолог і біблеїст (котрий свої перші текстологічні дослідження проводив по грецькому перекладу книги пророка Єремії) Е. Тов (Tov E.) у своїй фундаментальній праці [Тов 2000, *128–136*] не ставить за мету пошук першооснови для LXX. Зокрема про Vorlage для перекладу Септуагінти він говорить наступне: „Хоча в Кумрані і не був віднайдений текст, котрий був би ідентичним або практично ідентичний з прототипом Септуагінти, деякі виключно близькі до Септуагінти тексти були віднайдені (такі, як 4QJer$^{b, d}$, 4QLev$^{a, d}$, 4QExod^{b}, 4QDeut^{q}, 4QSam^{a}, 4QDeut$^{c, h, j}$)” [Тов 2000, *109*]. Щодо самої Септуагінти, Тов Е. вважає, що вона є лише необхідним джерелом для встановлення Urtext’у[2] Біблії, але ж невідомо з якої мови робився цей переклад (давньоєврейської чи арамейської).

Загальновідома історія походження найдавнішого перекладу Старого Заповіту на давньогрецьку мову (на відміну від історії інших перекладів Акіли, Теодотіона і Сіммаха) викладена в так званому „листі Арістея до Філократа“, який дійшов до нашого часу в катенах Прокопія Газського, з невеликими варіаціями в працях Філона Александрійського, Йосипа Флавія, Юстина Філософа та багатьох інших авторів пізньої античності і раннього середньовіччя. Ця історія ставилася під сумнів ще Ієронімом Стридонським в IV ст. (автором латинського перекладу Біблії, відомого під назвою Вульгата), котрий в своїх перекладах Масоретського тексту на латину користувався також перекладом Септуагінти. І все ж таки історія походження Септуагінти, найдавнішого перекладу Старого Заповіту на давньогрецьку мову, який був зроблений на протязі III–II ст. до н.е., засвідчена слабо. Найбільш раннім джерелом про

походження Септуагінти є послання Арістея, яке містить одну з легенд про те, як цар Єгипту Птоломей II Філадельф (285–247 рр. до н. е.), котрий виявив бажання мати власний переклад на грецьку мову давньоєврейського Закону (Тору) в своїй бібліотеці в Александрії. Цей лист Арістея до Філократа (або, як його ще іменують, Псевдо-Арістей) був неодноразово досліджений вченими, зокрема, Іваніцкій В. Ф. зробив його перший коментований переклад на російську мову [Иваницкий 1916]. В листі оповідується про, те як для виконання своєї мети Птоломей II Філадельф нібито викликав з Ієрусалиму 72-х перекладачів, котрих, як це не дивно, розмістили в будинку на острові Фарос (навпроти Александрії, де колись був знаменитий Фароський маяк, чомусь ні в кого не виникло запитання, де там можна було побудувати такий будинок, щоб розмістити стільки людей), котрі повинні були закінчити переклад за 72 дні (крім того, дивний збіг, як на мене, полягає в наступному: 72 перекладачі і 72 дні – так нібито кількість днів теж прив'язана до кількості колін Ізраїльських, адже 72 кратне 12 колінам Ізраїлю). Також не витримує жодної критики інший варіант цієї ж легенди, в котрій говориться, що нібито перекладачі працювали окремо в кожній келії, але переклад у всіх вийшов ідентичним (і це не дивлячись на те, що сувій з текстом Закону для перекладу був наданий з Єрусалимського храму лише один, і головне, яким чином потім після закінчення перекладу всі 72 переклади були звірені і ніхто не помилився при такій копіткій роботі). Та остаточну крапку в критиці листа Арістея поставив британський дослідник Хамфрі Годі, який ще в 1685 році довів, що цей лист є підробкою, хоча й зробленою ще в античні часи [Елеонский 1875, *19*], він не міг бути написаним сучасником тих подій, а щонайменше через сто років після правління Птолемея II Філідельфа. Послання Арістея, таким чином, розповідає про переклад тільки частини Септуагінти – Закону (Тори), а про переклад інших частин Старого Заповіту, а саме Пророків (Невіім) і Писання (Кетувім), абсолютно не згадується. В той час як автор грецького перекладу книги Премудрості Іісуса сина Сірахова вже згадує ці збірки, крім того в Макавейських книгах (котрі датуються не пізніше як 100 р. до н. е.) цитуються Псалми (які належать до розділу Кетувім) в перекладі Септуагінти. В той же час в книзі пророка Ісаії в перекладі Септуагінти є натяки на події в Палестині 170–150 рр. до н. е. [Тов 2000, *131*], що вказує на при-

близну дату, коли був зроблений переклад цієї книги. Вірогідніше за все, так, як пише про це Сарна Н. (Sarna N.), переклади книг Пророків і Писань робились приватно і поступово на протязі довгого періоду часу, принаймні не збереглось про це жодної традиції (писемної) [Sarna 2005, *890*]. Щодо книг Закону в Септуагінті, Арістей говорить про переклад давньоєврейських книг, але в ті часи це могло означати як давньоєврейський так і арамейський оригінал. Наприклад, автор Євангелія від Іоанна наводить деякі терміни арамейською мовою і дає їхній переклад на грецьку мову, вказуючи, що це слово давньоєврейське (хоч насправді перекладає їх з арамейської) Ін. 5:2; Ін. 19:13 та ін.

До речі, щодо походження Септуагінти, Е. Тов наводить цитату з трактату Софрім 1:7, в котрому говориться про наступне: „Одного разу п'ять мудреців написали Тору для царя Птолемея на грецькій мові, і день той був настільки ж лиховісним для Ізраїлю, як і той, коли було зроблене Золоте Теля, оскільки Тору неможливо перекласти точно" [Тов 2000, *137*]. Дивний висновок можна було б зробити з цього трактату: виходить так, що мудреці, котрі перекладали Тору, були іншої думки щодо потенційної можливості перекладати Тору на інші мови. Досить вдало помітив розходження в поглядах автора трактату Софрім про можливість перекладу на грецьку мову Тори з трактатом Сангедрін, в якому за словами Іваніцкого: „Грецька мова визнається особливо придатною для відтворення біблійних істин тому, що вона найбільше вірно віддзеркалює особливості оригіналу. В подальшому стверджується, що Божественне Одкровення було подароване, між іншим і на грецькій мові; визнається також Богом натхненним переклад LXX" [Иваницкий 1912, *262*]. Але все ж таки невеличке зерно правди збереглось і в цьому трактаті, тому що згідно з філологічними дослідженнями Еджмелуса (A. Aejmelaeus) і Веверса (Wevers J. W.) кожну книгу П'ятикнижжя перекладав окремий перекладач „…Переклади книг Буття і Вихід (1–34 розділи) досить таки вільні та еллінізовані; переклад книги Чисел нудний; книги Повторення Закону – дуже акуратний" [Trebolle 1998, *320*] отже вони відрізняються за стилем перекладу, так би мовити особистим „почерком". Крім того нам невідомо, чи знайомий був автор трактату Софрім з листом Арістея, проте й він схиляється до думки про те, що почали перекладати Тору на грецьку мову ще при Птолемеї II Філадельфі (285–247 рр. до н. е.). На думку

Еджмелуса „різноманітні частини Vorlage напевне прийшли з різних текстуальних традицій і деякі частини збереглись краще, ніж інші“ [Aejmelaeus 1987, *59*], крім того він вважає, що „це було б добрим емпіричним правилом починати з припущення, що численні розходження з Масоретським текстом в основному залежать від Vorlage і тільки у виключно імперативних причинах слід приписувати їх перекладачам“ [Aejmelaeus 1987, *68*]. Провідний спеціаліст в дослідженнях Септуагінти Джеліко С. (Jellicoe S.) акцентує увагу на тому, що було зроблено Орігеном з текстом Септуагінти при роботі над Гекзаплами, власне питання про її першоджерело він, нажаль, оминає увагою [Jellicoe 1961, *262–264*]. Італійський вчений Сарна Н. вказує на лексичні і синтаксичні гебреїзми в Септуагінті: іноді, за його словами, перекладачі використовували арамейське значення слів при перекладі давньоєврейського тексту, а в цитатах Септуагінти в Новому Заповіті спостерігається радше арамейський оригінал, ніж давньоєврейський [Sarna 2005, *890–891*]. Подібний випадок використання арамейського значення слів при перекладі давньоєврейського тексту детально розглянутий в попередній нашій роботі [Приймаченко 2006]. Інший іспанський дослідник Треболе Б. Х. (Trebolle B. J.) вказує на те, що в Септуагінті присутні як гебреїзми так, і арамеїзми, не вказуючи їхню кількість, які саме семітизми, і в яких книгах Септуагінти вони мають перевагу [Trebolle 1998, *320–321*]. Крім вище згадуваних дослідників, варто звернути увагу на одну з останніх публікацій Девіла Дж. (Davila J. R.), котрий, досліджуючи Vorlage грецького тексту апокрифічної книги 1 Еноха, прийшов до висновків подібних до наших щодо Септуагінти. А саме, щоб визначити з якого тексту був зроблений переклад книги 1 Енох Девіла, орієнтуючись по особистих іменах ангелів, котрі мають або закінчення множини давньоєврейської, або арамейської мови, він робить припущення, що деякі частини книги 1 Еноха були перекладені з різних джерел (арам. або євр.) [Davila 2005, *43–47*].

Загальновідомим фактом в науковому світі, який не потребує доведення, є те, що мова Септуагінти „перенасичена“ семітизмами. Проте аналіз цих семітизмів до сих пір, нажаль, не проводився диференційовано. Іншими словами, не проводився аналіз самих семітизмів, з якої саме семітської мови вони потрапили до Септуагінти. Тому власне до цього часу ця тема не є до кінця дослідженою. Крім того, арамейська і давньоєврейська мови

належать до однієї мовної сім'ї і до однієї мовної групи, в них досить багато спільного і в синтаксисі, і лексиці семітські мовні конструкції схожі як у давньоєврейській, так і в арамейській мовах, тому в Септуагінті справді важко розрізнити де був Vorlage арамейський, а де – давньоєврейський.

Але все ж таки крізь грецький текст „просвічується" (якщо так можна висловитись) відмінний від давньоєврейського арамейський Vorlage, принаймні в деяких частинах книг Септуагінти. Попередній текстологічний аналіз Септуагінти виявив приблизно 200 таких арамеїзмів.

Дослідження семітизмів в Септуагінті є малодослідженою темою в біблеїстиці. Пояснення цьому явищу давалось досить просте. Текст Септуагінти „переповнений" так би мовити семітизмами тому, що переклад з давньоєврейської на давньогрецьку мову робився людьми, для яких близька була мова предків, а давньогрецьку мову вони пристосовували для передачі текстуальних особливостей Старого Заповіту (такі, як абсолютний інфінітив „говорячи сказав", початок речення із сполучника „І сказав…", що не властиво для класичної грецької мови та ін.). На цьому в принципі більшість дослідників і зупинялась, не вдаючись в детальний (я б назвав, диференційований) аналіз гебреїзмів та арамеїзмів.

Важливо розглянути детально предмет дослідження. В решті решт наведені нижче приклади говорять самі за себе, про те, з яких джерел перекладалась Септуагінта. Якщо переклад робився з давньоєврейського тексту, перекладачі тих слів, котрі вони не перекладали, а писали їхню транскрипцію за допомогою грецьких літер так, як це наведено в прикладі 1 Цар. 6:24.

LXX 1 Kings 6:24 καὶ πέντε πήχεων πτερύγιον τοῦ χερουβ τοῦ ἑνός καὶ πέντε πήχεων πτερύγιον αὐτοῦ τὸ δεύτερον ἐν πήχει δέκα ἀπὸ μέρους πτερυγίου αὐτοῦ εἰς μέρος πτερυγίου αὐτοῦ

WTT 1 Kings 6:24 וְחֻמֵּשׁ אַמּוֹת כְּנַף הַכְּרוּב הָאֶחָת וְחֻמֵּשׁ
אַמּוֹת כְּנַף הַכְּרוּב הַשֵּׁנִית עֶשֶׂר אַמּוֹת מִקְצוֹת כְּנָפָיו
וְעַד־קְצוֹת כְּנָפָיו׃

Отже перекладачі в таких випадках намагались точно передати назву об'єкта (у відповідності до давньоєврейського оригіналу כְּרוּב = гр. χερουβ).

Коли ж те саме слово стояло в множині, то перекладачі знову таки передавали його транскрипцію грецькими літерами. Так,

як це видно в наведеному прикладі Вих. 25:18. В даному випадку можна побачити, що передане слово в множині, чоловічого роду (χερουβιμ=כְּרֻבִים). Цей випадок дуже показовий тому, що можна прослідити, як саме перекладали в такому випадку (зрозумілі речі тільки для семітів, там, де ще не зовсім забули гебрейську мову і вже розмовляли арамейською). Іншими словами, іменник в множині перекладався на арамейську мову з ознакою множини, але вже на арамейській, а не повторювали давньоєврейського оригіналу. В Таргумі Онкелоса з уже згадуваним прикладом в даному випадку стоїть наступне Вих. 25:18: евр. כְּרֻבִים = арам. ויבורכ.

LXX Exodus 25:18 καὶ ποιήσεις δύο χερουβιμ χρυσᾶ τορευτὰ καὶ ἐπιθήσεις αὐτὰ ἐξ ἀμφοτέρων τῶν κλιτῶν τοῦ ἱλαστηρίου

WTT Exodus 25:18 וְעָשִׂית שְׁנַיִם כְּרֻבִים זָהָב מִקְשָׁה תַּעֲשֶׂה
אֹתָם מִשְּׁנֵי קְצוֹת הַכַּפֹּרֶת׃

Таргум Онкелоса Exodus 25:18 ויבורכ

Другий показовий випадок прекладу тексту з єврейського оригіналу на грецьку мову. 2 Хр. 30:1 і 2 Хр. 35:18 дають можливість порівняти переклад назви головного свята в Стародавньому Ізраїлі – Пасха (Песах). 2 Хр. 30:1 дає такий переклад евр. פֶּסַח = гр. φασεκ. А 2 Хр. 35:18 дещо по іншому передає літеру ח (хет) евр. פֶּסַח = гр. φασεχ. Отже, як і в попередніх прикладах, перекладачі намагались більш менш точно передати звучання слів грецькою мовою так, як вони звучали в оригінальному тексті.

LXX 2 Chronicles 30:1 καὶ ἀπέστειλεν Εζεκιας ἐπὶ πάντα Ισραηλ καὶ Ιουδαν καὶ ἐπιστολὰς ἔγραψεν ἐπὶ τὸν Εφραιμ καὶ Μανασση ἐλθεῖν εἰς οἶκον κυρίου εἰς Ιερουσαλημ ποιῆσαι τὸ φασεκ τῷ κυρίῳ θεῷ Ισραηλ

WTT 2 Chronicles 30:1 וַיִּשְׁלַח יְחִזְקִיָּהוּ עַל־כָּל־יִשְׂרָאֵל
וִיהוּדָה וְגַם־אִגְּרוֹת כָּתַב עַל־אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה לָבוֹא
לְבֵית־יְהוָה בִּירוּשָׁלִַם לַעֲשׂוֹת פֶּסַח לַיהוָה אֱלֹהֵי
יִשְׂרָאֵל׃

LXX 2 Chronicles 35:18 καὶ οὐκ ἐγένετο φασεχ ὅμοιον αὐτῷ ἐν Ισραηλ ἀπὸ ἡμερῶν Σαμουηλ τοῦ προφήτου καὶ πάντες βασιλεῖς Ισραηλ οὐκ ἐποίησαν ὡς τὸ φασεχ ὃ ἐποίησεν Ιωσιας καὶ οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ Λευῖται καὶ πᾶς Ιουδα καὶ Ισραηλ ὁ εὑρεθεὶς καὶ οἱ κατοικοῦ ντες ἐν Ιερουσαλημ τῷ κυρίῳ

WTT 2 Chronicles 35:18 וְלֹא־נַעֲשָׂה פֶּסַח כָּמֹהוּ בְּיִשְׂרָאֵל
מִימֵי שְׁמוּאֵל הַנָּבִיא וְכָל־מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל לֹא־עָשׂוּ כַּפֶּסַח
אֲשֶׁר־עָשָׂה יֹאשִׁיָּהוּ וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וְכָל־יְהוּדָה
וְיִשְׂרָאֵל הַנִּמְצָא וְיוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלִָם׃

На противагу цьому, якщо переклад робився з арамейського тексту, тоді можна побачити наступне: при транскрипції назви свята Пасха (Песах) евр. פסח = гр. πάσχα, що скоріше відповідає арамейському אחסף (Пасха), ніж давньоєврейському. Отже, маємо можливість припустити, що оригінальний текст для Септуагінти в даному уривку був спочатку перекладений на арамейську мову (або написаний арамейською, нажаль немає можливості це стверджувати, але й заперечувати це теж не можна). Тобто (Vorlage) оригіналом для Септуагінти міг бути, можливо, невідомий для нас Таргум. До речі в Таргумі Онкелоса (один з найдавніших арамейських перекладів П'ятикнижжя) в Лев. 23,5 стоїть слово אחסף.

LXX Leviticus 23:5 ἐν τῷ πρώτῳ μηνὶ ἐν τῇ τεσσαρεσκαιδεκάτῃ ἡμέρᾳ τοῦ μηνὸς ἀνὰ μέσον τῶν ἑσπερινῶν πάσχα τῷ κυρίῳ

WTT Leviticus 23:5 בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ
בֵּין הָעַרְבָּיִם פֶּסַח לַיהוָה׃
Таргум Онкелоса Leviticus 23:5 : אחסף

Подібна ситуація також спостерігається в книзі Вих. 12:11 MT – פסח (Песах) LXX – πάσχα (Пасха) Таргум Онкелоса – אחסף (Пасха). Подібний приклад можна зустріти також в книзі пророка Іс. 6:2 та Іс. 6:6 слово – σεραφιν (серафін) теж предає множину з арамейської мови, а не гебрейського שְׂרָפִים (серафім).

LXX Exodus 12:11 οὕτως δὲ φάγεσθε αὐτό αἱ ὀσφύες ὑμῶν περιῃ̂ ζωσμέναι καὶ τὰ ὑποδήματα ἐν τοῖς ποσὶν ὑμῶν καὶ αἱ βακτηρίαι ἐν ταῖς χερσὶν ὑμῶν καὶ ἔδεσθε αὐτὸ μετὰ σπουδῆς πασχα ἐστὶν κυρίῳ

WTT Exodus 12:11 וְכָכָה תֹּאכְלוּ אֹתוֹ מָתְנֵיכֶם חֲגֻרִים
נַעֲלֵיכֶם בְּרַגְלֵיכֶם וּמַקֶּלְכֶם בְּיֶדְכֶם וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ
בְּחִפָּזוֹן פֶּסַח הוּא לַיהוָה׃

Таргум Онкелоса Exodus 12:11 אחסף

LXX Isaiah 6:2 καὶ σεραφιν εἱστήκεισαν κύκλῳ αὐτοῦ ἓξ πτέρυγες τῷ ἑνὶ καὶ ἓξ πτέρυγες τῷ ἑνί καὶ ταῖς μὲν δυσὶν κατεκάλυπτον τὸ πρόσωπον καὶ ταῖς δυσὶν κατεκάλυπτον τοὺς πόδας καὶ ταῖς δυσὶν ἐπέταντο

WTT Isaiah 6:2 שְׂרָפִים עֹמְדִים מִמַּעַל לוֹ שֵׁשׁ כְּנָפַיִם שֵׁשׁ
כְּנָפַיִם לְאֶחָד בִּשְׁתַּיִם יְכַסֶּה פָּנָיו וּבִשְׁתַּיִם יְכַסֶּה רַגְלָיו
וּבִשְׁתַּיִם יְעוֹפֵף׃

LXX Isaiah 6:6 καὶ ἀπεστάλη πρός με ἓν τῶν σεραφιν καὶ ἐν τῇ χειρὶ εἶχεν ἄνθρακα ὃν τῇ λαβίδι ἔλαβεν ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου

WTT Isaiah 6:6 וַיָּעָף אֵלַי אֶחָד מִן־הַשְּׂרָפִים וּבְיָדוֹ רִצְפָּה
בְּמֶלְקָחַיִם לָקַח מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ׃

Вищенаведений приклад з книги Вих. 25:18 із словом „херувім“ (χερουβιμ=כְּרֻבִים), цей вірш ймовірно перекладався з давньоєврейської мови, в той час як 2 книга Самуїла частіше використовує іншу транскрипцію цього слова 2 Сам. 6:2 Χερουβιν (херувін) замість Масоретського כְּרֻבִים (херувім).

LXX 2 Samuel 6:2 καὶ ἀνέστη καὶ ἐπορεύθη Δαυιδ καὶ πᾶς ὁ λαὸ ς ὁ μετ’ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀρχόντων Ιουδα ἐν ἀναβάσει τοῦ ἀναγαγεῖν ἐκεῖθεν τὴν κιβωτὸν τοῦ θεοῦ ἐφ’ ἣν ἐπεκλήθη τὸ ὄνομα κυρίου τῶν δυνάμεων καθημένου ἐπὶ τῶν Χερουβιν ἐπ’ αὐτῆς

WTT 2 Samuel 6:2 וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ דָּוִד וְכָל־הָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ
מִבַּעֲלֵי־יְהוּדָה לְהַעֲלוֹת מִשָּׁם אֶת אֲרוֹן הָאֱלֹהִים
אֲשֶׁר־נִקְרָא שֵׁם שֵׁם יְהוָה צְבָאוֹת יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים עָלָיו׃

Цікаво, що передача слова „субота“ в Лев. 23:3 (а також в багатьох інших місцях) Септуагінти – σάββατα не відповідає Масоретському слову שַׁבַּת (шабат), а скоріше арамейському אתבש (шабата) в данному випадку це підтверджується Таргумом Онкелоса.

LXX Leviticus 23:3 ἓξ ἡμέρας ποιήσεις ἔργα καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ σάββατα ἀνάπαυσις κλητὴ ἁγία τῷ κυρίῳ πᾶν ἔργον οὐ ποιή σεις σάββατά ἐστιν τῷ κυρίῳ ἐν πάσῃ κατοικίᾳ ὑμῶν

WTT Leviticus 23:3 שֵׁשֶׁת יָמִים תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם
הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן מִקְרָא־קֹדֶשׁ כָּל־מְלָאכָה לֹא
תַעֲשׂוּ שַׁבָּת הִוא לַיהוָה בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם׃

Таргум Онкелоса Leviticus 23:3 אתבש … אתבש

Навіть в етнонімах зустрічається те саме явище, а саме в книзі Повторення Закону 2:11 при передачі етноніму „Рефаїм“ רְפָאִים, в назві котрого є двоїна, на грецьку мову в Септуагінті передається як Ραφαϊν, що відповідає двоїні арамейської мови, а не давньоєв-

рейської. Отже, і цей уривок, як і наступний з Повт. Закону 2:20 етнонім "Замзумім" זַמְזֻמִּים, передається в Септуагінті як Ζομζομμιν (Зомзомін, множина арамейської мови), що говорить про арамейський прототип для такого прекладу данного уривку, тому що в інших місцях в тих же етнонімах, або в назвах ангелів херувім або терафім предається як множина з давньоєврейського тексту.

LXX Deuteronomy 2:11 Ραφαϊν λογισθήσονται καὶ οὗτοι ὥσπερ οἱ Ενακιμ καὶ οἱ Μωαβῖται ἐπονομάζουσιν αὐτοὺς Ομμιν

Deuteronomy 2:11 רְפָאִים יֵחָשֵׁבוּ אַף־הֵם כָּעֲנָקִים
וְהַמֹּאבִים יִקְרְאוּ לָהֶם אֵמִים׃

LXX Deuteronomy 2:20 γῆ Ραφαϊν λογισθήσεται καὶ γὰρ ἐπ' αὐ τῆς κατῴκουν οἱ Ραφαϊν τὸ πρότερον καὶ οἱ Αμμανῖται ὀνομάζουσιν αὐτοὺς Ζομζομμιν

אֶרֶץ־רְפָאִים תֵּחָשֵׁב אַף־הִוא רְפָאִים
יֹשְׁבוּ־בָהּ לְפָנִים וְהָעַמֹּנִים יִקְרְאוּ לָהֶם זַמְזֻמִּים׃

Таких прикладів з тексту Септуагінти можна навести безліч, вище вказані місця показові тому, що саме ці семітизми частіше інших зустрічаються в тексті Старого Заповіту.

З огляду на вище наведені приклади арамеїзмів, котрі різко контрастують в порівнянні з гебреїзмами, можна вивести основні ознаки предмету даного дослідження, а саме: форми множини та двоїни в іменниках, це як правило власні назви, етноніми та топоніми. Крім того, це закінчення іменників, які не перекладались на грецьку мову, як правило в арамейській мові вони мали закінчення на א- (постпозитивний артикль алеф), котрий в грецькому перекладі замінювався літерою α (альфа).

Цей короткий огляд проблеми окреслює приблизні межі мого дослідження, котрі можна розширити і збагатити посиланнями на наукові праці.

Вивченню семітизмів в Септуагінті присвячено чимало наукових праць, проте ця тема все ще не є досконало вивченою. Семітизми власне не вивчались як такі, тобто не виділялись серед них арамеїзми та гебреїзми. Тому, на мій погляд цей факт і пройшов поза увагою вчених, що першоосновою (Vorlage) для перекладу Септуагінти був неоднорідний давньоєврейський текст, а можливо також і невідомий нам текст арамейського таргуму, безліч слідів якого в грецькому тексті можна побачити (поки не знайдений жодний екземпляр такого таргуму, все ж таки не можна

однозначно стверджувати, що він існував, проте є всі підстави зробити подібне припущення).

Отже, виникає можливість провести аналіз різних семітських матеріалів для грецького перекладу Септуагінти. Саме такого аналізу не проводилось над текстом Септуагінти. Вже зараз після попереднього текстологічного аналізу можна побачити, що наприклад 1 книга Самуїла вірогідніше перекладалась з давньоєврейського тексту, в той час як 2 книга Самуїла містить набагато більше арамеїзмів, що може означати: або дана книга ймовірно перекладалась з невідомого нам тексту таргуму, або різні перекладачі цих книг дотримувались своїх особистих правил перекладу Старого Заповіту, але тоді не можна пояснити чому арамеїзми і гебреїзми присутні в обох книгах Самуїла. Такий же попередній висновок можна зробити щодо книги Хронік (Параліпоменон в Септуагінті), в котрій семітські слова перенесені з давньоєврейської мови. Отже, доводиться стати на сторону тих вчених, котрі твердять про те, що перекладачі Септуагінти дотримувались того тексту, який вони мали перед собою, і тільки в крайніх випадках допускали відхилення від масоретського тексту.

Вивчивши доступну літературу з даного питання, я прийшов до висновку, що це питання є не достатньо вивченим. В той час як ретельне дослідження його може привести до більш глибокого розуміння історії створення Септуагінти, котра вплинула на культуру багатьох народів, в тому числі й українського, бо саме з неї робився давньослов'янський переклад Біблії.

---

[1] Vorlage – *нім*. оригінал, першоджерело.

[2] Urtext – *нім*. оригінал, автограф.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вдовиченко А. В. Традиционный язык Евангелий. Новая модель описания // Синопсис. – 2001. – Вип. № 4–5. – С. 258–283.

2. Глубоковский Н. Н. Библейский греческий язык в писаниях Ветхого и Нового Завета. – К.: Тип. Акц. О-ва „Пётр Барский в Киеве", Крещатик № 40, 1914. – 76 с.

3. Елеонский Н. А. Свидетельства о происхождении перевода LXX и степень их достоверности // ЧОЛДП. – 1875. – № 1. – С. 3–47.

4. Иваницкий В. Ф. О происхождении иудейского эллинизма Александрии // ТКДА. – 1912. – Т. 2, кн. II–III – С. 253–269.

5. Иваницкий В. Ф. Письмо Аристея к Филократу // ТКДА. – 1916. – Т. 2, кн. VII–VIII. – С. 153–198.

6. Иваницкий В. Ф. Письмо Аристея к Филократу // ТКДА. – 1916. – Т. 3, кн. IX–X. – С. 1–37.

7. Иваницкий В. Ф. Письмо Аристея к Филократу // ТКДА. – 1916. – Т. 4, кн. XI–XII. – С. 197–225.

8. Приймаченко В. В. Текстологічне зауваження до Пісні над піснями 7,6 // Сходознавство. – 2006. – № 33–34. – С. 148–156.

9. Тов Э. Текстология Ветхого Завета: Пер. с англ. – М.: ББИ, 2000. – 424 с.

10. Aejmelaeus A. What Can We Know about the Hebrew *Vorlage* of the Septuagint // Zeitschrift für die Alttestamentlische Wissenschaft. – 1987. – № 99. – P. 58–89.

11. Cook J. Were the Persons Responsible for the Septuagint Translators and/or Scribes and/or Editors? // Journal of Northwest Semitic Languages. – 1995. – № 21(2). – P. 45–58.

12. Davila J. R. How Can We Tell if a Greek Apocryphon or Pseudepigraphon Has Been Translated From Hebrew or Aramaic? // Journal for the Study of the Pseudepigrapha. – 2005. – Vol. 15, № 1. – P. 3–61.

13. Jellicoe S. Aristeas, Philo and the Septuagint Vorlage // Journal of Theological Studies. – 1961. Vol. XII, № 2. – P. 261–271.

14. Sarna N. M. Biblical Literature: Hebrew Scriptures // Encyclopedia of Religions. Gale–Thomson. – 2-nd ed. N.Y. – London, 2005. – Vol. 2. – P. 878–896.

15. Swete H. B. Introduction to the Old Testament in Greek. – Cambridge: Cambridge University Press, 1914. – 640 p.

16. Trebolle B. J. The Jewish Bible and the Christian Bible: Translated from the Spanish by W. G. E. Watson. – Leiden: Brill, 1998. – 574 p.

ІБАДИТСЬКИЙ ТЕКСТ ПРО СТАТУС АХЛ АЛ-КАБА'ІР

Радівілов Д. А.

Одним із питань, навколо яких оберталися доктринальні дискусії ранніх ідеологів ісламу, у тому числі й тих, що належали до хариджитського середовища, було ставлення до мусульман-одновірців, які скоїли тяжкі гріхи (*каба'ір*), або злочини[1]. Відомо, що саме практика поводження з *ахл ал-каба'ір*, до яких, з точки зору хариджитів, належали й ті мусульмани, які не підтримували хариджитські принципи, служить основним критерієм для визначення ступеня непримиренності або, навпаки, поміркованості окремих хариджитських угруповань: азракітів, наджditів, суфритів та ібадитів. Якщо крайні хариджитські рухи (азракіти, наджditи) прирівнювали *ахл ал-каба'ір* до язичників (*мушрікун*), а азракіти навіть встановлювали відносно них практику *істі'раду* – фізичного винищення на підставі доктринальних розходжень, то помірковані хариджитські групи вважали *ахл ал-каба'ір* такими, що залишаються єдинобожниками (*ахл ат-тавхід, муваххідун*), проте перестають бути віруючими (*му'мінун*) [Watt 1961, *220–222, 224–225*]. Таким чином, принциповим питанням, що стояло за полемікою про *ахл-ал-каба'ір*, було питання правового статусу особи, яка скоїла тяжкий гріх, і юридично значимих наслідків цього статусу як для самої особи, так і для всієї громади мусульман. Мусульманським ідеологам доводилося обирати одне з трьох можливих рішень: особа, що скоїла тяжкий злочин, могла і надалі вважатися членом громади віруючих (*му'мінун*) – ця теза, сформульована мурджиїтами, була сприйнята сунітською релігійно-правовою традицією; грішника могли виключити з громади як людину невдячну (*кафір*) або багатобожника (*мушрік*), оскільки скоєні ним гріховні дії кваліфікувалися як *куфр* або *ширк*, залежно від ступеня тяжкості злочину, – так вважали хариджити; або ж ця особа набувала особливого, проміжного статусу: не була ані віруючою, ані невіруючою – так учили му'тазиліти. Як саме розв'язував цю проблему ібадитський факих другої половини IX – початку X ст. Абу-л-Му'сір ас-Салт б. Хаміс ал-Харуси ми можемо уявити завдяки твору, що має назву *Сірат аш-шайх ал-факих Абі-л-Му'сір ас-Салт б. Хаміс* («*Сіра*[2] шайха і факиха Абу-л-Му'сіра ас-Салта б. Хаміса») [*Тіджарат ал-'улама'*, *88–113*; *ас-Сійар ва-л-джавабат* 1989, *269–319*]. Один

із розділів *Сіри – Фі асма' ахл ал-каба'ір* («Про найменування людей, що скоїли тяжкі гріхи») – цілковито присвячений роз'ясненню ібадитської точки зору щодо статусу *ахл ал-каба'ір*.

Абу-л-Му'сір ас-Салт б. Хаміс – авторитетний ібадитський 'алім з Оману, автор відомих в ібадитському середовищі творів: *Кітаб ал-ахдас ва-с-сифат* («Книга подій і особливостей») [*Тіджарат ал-'улама'*, *6–41*; *ас-Сійар ва-л-джавабат* 1989, *21–79*], *Кітаб ал-байан ва-л-бурхан* («Книга роз'яснення і доказу») [*Тіджарат ал-'улама'*, *41–60*; *ас-Сійар ва-л-джавабат* 1989, *149–179*], а також іще однієї *сіри*, адресованої Абу Джабіру Мухаммаду б. Джа'фару, – *Сірат Абі-л-Му'сір ас-Салт б Хаміс іла Абі Джабір Мухаммад б. Джа'фар* [*Тіджарат ал-'улама'*, *280–292*; *ас-Сійар ва-л-джавабат* 1989, *251–272*]. Абу-л-Му'сір був не просто теоретиком релігійної доктрини, він брав активну участь у політичному житті ібадитської громади Оману. Так, його ім'я згадується серед тих, кому було довірено обрати імамом ас-Салта б. Маліка (правив у 851–886 р.). До того ж, Абу-л-Му'сір був учасником політичної кризи, пов'язаної з поваленням імама ас-Салта б. Маліка й обранням наступного лідера оманських ібадитів – Рашіда б. ан-Надра (або Рашіда б. ан-Назра) (правив 886–890 рр.). На переконання деяких ібадитів, у тому числі Абу-л-Му'сіра, Рашід б. ан-Надр прийшов до влади в результаті неправомірних дій своїх прибічників. Полеміка, що розгорнулася всередині ібадитської громади навколо питання про легітімність усунення від влади імама ас-Салта б. Маліка, тривала кілька століть, розділивши общину оманських ібадитів на, так звані, «партію» Рустаку і «партію» Нізви – на тих, хто засудив усунення ас-Салта б. Маліка, і тих, хто підтримав Рашіда б. ан-Надра. Ібадитські джерела зазначають, що Абу-л-Му'сір відмовився присягнути Рашіду б. ан-Надру й уважав ас-Салта чинним імамом оманських ібадитів аж до його смерті 889 р. [Wilkinson(4) 1976, *150*; Wilkinson(5) 1976, *544, 551*; Wilkinson 1978, *194, 196, 206*].

Із повідомлень ібадитської літератури відомо, що Абу-л-Му'сір був сліпим, походив з оманського селища Бахла, належав до числа ібадитів, що засвоїли релігійні знання від Мухаммада б. Махбуба – сина останнього басрійського імама ібадитів Абу Суфйана Махбуба б. ар-Рахила. Ібадити підкреслюють значимість фігури Абу-л-Му'сіра, зараховуючи його до трійки найвидатніших 'алімів Оману кінця IX ст. [*Тіджарат ал-'улама'*, *668, 674, 675, 693*].

Текст, що нас цікавить, починається з констатації положення, яке, на думку Абу-л-Му'сіра, не потребує особливих доказів: кожна громада (*мілла*) має своє найменування (*ісм*), відповідно до якого Аллах визначив правовий статус її представників. Так, люди поділяються на тих, хто підкорився Аллахові і перебуває у покорі йому (*мути'ун*), і тих, хто непокірний Аллахові або був покірним йому, однак повстав проти нього (*'асун*). Перші отримали найменування від імені «віра» (*іман*), тобто «віруючі [у єдиного Бога]» (*му'мінун*), а також від імені «іслам», тобто «мусульмани» (*муслімун*) – Аллах визначив для них особливі статус (*хукм*) і винагороду (*саваб*). Ті з віруючих, які творять добрі, благочестиві вчинки (*мухсінун*, *саліхун*), при житті і після смерті можуть розраховувати на дружбу (*вілайа*) Аллаха, просити його про пробачення (*істігфар*), милосердне ставлення (*тараххум*) до себе.

Непокірні ж мають свої найменування, а їхній правовий статус залежить від ступеня непокори Аллахові, тобто від тяжкості вчиненого гріха. Загалом вони поділяються на дві групи – язичники (*мушрікун*) і лицеміри (*мунафікун*).

Наступні міркування Абу-л-Му'сіра підпорядковані розв'язанню основного питання – до якої з двох груп непокірних Аллахові (*'асун*) слід відносити мусульман, які скоїли тяжкі гріхи (*ахл ал-каба'ір*). Автор твору твердить: «людей *кибли*» (*ахл ал-кибла*), винних у тяжких гріхах, слід вважати лицемірами. Лицеміри можуть мати також інші найменування: «нечестивці» (*фуссак*); «невдячні» (*куффар*); «ті, що заблукали» (*дуллал*); «грішники» (*фуджжар*); «ті, що чинять несправедливість» (*залімун*); «злочинці» (*муджрімун* або *асімун*). Автор зауважує, що кожне з наведених найменувань означає лицемірів, проте стосовно останніх аж ніяк не можна застосовувати терміна «язичники» (*мушрікун*), так само як щодо язичників не можна вживати терміна «лицеміри» (*мунафікун*).

Далі Абу-л-Му'сір вдається до розгляду частково помилкової, на його погляд, тези, зміст якої полягає у наступному: людей, винних у тяжких гріхах, слід вважати нечестивцями (*фуссак*), проте їх не можна визнавати невдячними (*кафірун, куффар*), лицемірами (*мунафікун*), язичниками (*мушрікун*), так само, як і віруючими (*му'мінун*). Всіх, хто є прихильниками такого підходу, ібадит називає «тими, що заблукали», адже Аллах знає все наперед і, якщо він встановив для певних груп людей особливі, призначені тільки для них категорії-

найменування, то таке його встановлення є непорушним і неодмінно справдиться.

Факих погоджується: після скоєння тяжкого злочину людина не може вважатися віруючою (*му'мін*). Цей висновок підкріплюється двома цитатами з Корану: «Хіба той, хто вірує (*му'мін*), подібний до нечестивця (*фасік*)? – вони не рівні!»[3]; «Вони кажуть: "Ми повірили в Аллаха і посланника і стали покірні!" Потім частина з них після цього відвертається (*йатавалла*), і вони – не віруючі»[4]. Абу-л-Му'сір резюмує: по-перше, порок не сумісний з вірою (*ла йаджтамі' ал-фіск ва-л-іман*), по-друге, «тих, хто відвернувся від покірності Аллахові» (*мутаваллійун 'ан та'атіхі,* вони ж – ті самі нечестивці), сам Аллах виключив із числа віруючих. Отже, на переконання нашого автора, *ахл ал-каба'ір*, які належать до числа нечестивців (*фуссак*), не можуть вважатися віруючими (*му'мінун*) – у цьому вище наведена теза не суперечить переконанню самого Абу-л-Му'сіра.

До того ж, автор погоджується: лицемірів дійсно не можна вважати язичниками, – і пропонує низку аргументів на користь свого висновку.

По-перше, за свідченням Абу-л-Му'сіра, представники всіх общин з числа «людей *кибли*» (*ахл ал-кибла*) дійшли згоди відносно того, що «той, хто відвернувся» (*мутаваллійн*) не є язичником, – виключення складають лише крайні хариджити, які вважають дозволеним на власний розсуд визначати, хто є *мушріком*, а хто ні.

По-друге, такий висновок підтверджується ставленням самого пророка Мухаммада до представників обох груп – лицемірів і язичників. Абу-л-Му'сір нагадує: хоча Аллах пов'язав лицемірство із *куфром* і, з рештою, заборонив Мухаммаду молитися за лицемірів, останні деякий час мешкали поряд із мусульманами, між лицемірами і рештою мусульман дозволялося укладати шлюби, вони успадковували один він одного, жертовні тварини лицемірів не вважалися забороненими для мусульман, і навіть сам Пророк молився за небіжчика з числа лицемірів до настання щодо цього заборони від Аллаха – на підтвердження згадується, як Пророк творив молитву за померлого 'Абдаллаха б. Убаййа – ватажка лицемірів[5]. Автор наголошує: ставлення Пророка і перших мусульман до язичників було кардинально протилежним – Пророк наказував убивати їх, забороняв мусульманам жити поряд із ними, вступати з ними у шлюбні й спадкові відносини, вважав їхніх

жертовних тварин нечистими. Абу-л-Му'сір вдається до умовиводу: якби лицеміри вважалися язичниками, то ставлення до обох категорій людей з боку Пророка було б однаковим.

По-третє, авторові невідомо, щоб у Корані лицемірство хоча б раз пов'язувалося з язичництвом, або щоби хтось називав лицемірів не інакше як людьми з «общини єдинобожжя» (*міллат ат-тавхід*).

По-четверте, якби мусульманин, що скоїв тяжкий злочин, перетворювався на язичника, то його слід було б убити – це витікає із настанов Пророка[6]. Проте мусульманське право передбачає для такої людини інші форми покарання (*худуд*), отже мусульманин, який вчинив тяжкий злочин, потрапляє до категорії людей, відмінної від категорії язичників, – він усе ще належить до «людей *кибли*», тобто залишається єдинобожником[7].

Принагідно, Абу-л-Му'сір вдається до більш розгорнутої критики поглядів крайніх хариджитів: з точки зору ібадита, останні помиляються, коли твердять, що кожний, хто оголосив їм війну, є *мушріком*, і апелюють при цьому до таких коранічних сентенцій: «Чи не заповів Я вам, сини Адама, щоб ви не вклонялися шайтанові?»[8]; «…А якщо ви їм (тобто шайтанам. – *Прим. наша*) підкоритеся, ви тоді – багатобожники»[9]. Абу-л-Му'сір зазначає: у дискусії з цього питання другий з наведених айатів не може служити задовільним аргументом, оскільки стосується конкретного випадку – лише тих людей, які, підкорившись шайтанам, не визнають заборони на вживання мертвечини (*майта*) і м'яса тих тварин, які були вбиті без дотримання належного ритуалу. Ібадит також зауважує: якби *ахл ал-каба'ір* перетворювалися на язичників, покарання (*худуд*), передбачені мусульманським правом за такі тяжкі злочини, як, наприклад, крадіжка або розпуста, втратили б усякий сенс – адже вони застосовуються лише щодо «людей *кибли*» (*ахл ал-кибла*) і тих іновірців, які перебувають під захистом мусульман (*ахл ал-джізйа*), але аж ніяк не до язичників, яких встановлено нищити.

Продовжуючи полеміку з крайніми хариджитами, Абу-л-Му'сір робить іще один умовивід від протилежного, звертаючись цього разу до доленосних подій загальномусульманської історії – убивства ʻУсмана б. ʻАффана мусульманами, які пересвідчилися у нещирості покаяння халіфа; виступу ʻА'іші, Талхи і аз-Зубайра проти ʻАлі; битви при Сиффіні між ʻАлі і Муʻавією і третейського суду ʻАмра б. ал-ʻАса і Абу Муси ал-Ашʻарі, який, на думку ібадитів,

підмінив собою суд Аллаха. Абу-л-Му'сір зауважує: якщо прийняти твердження крайніх хариджитів, тобто вважати всіх, хто не належить до їхньої громади і йде проти них війною, язичниками, то «людей дому» (халіф 'Усман і його прибічники), «людей верблюда» ('А'іша, Талха, аз-Зубайр та їхні прибічники) і «людей Сиффіна» ('Алі, Му'авія та їхні прибічники, що погодилися прийняти третейський суд) також слід визнати язичниками, котрими вони насправді не є, – адже мусульмани, які виступали проти них із зброєю в руках, звинувачували їх у несправедливості (*багй*), невдячності (*куфр*) і лицемірстві (*ніфак*), однак не в язичництві (*ширк*).

На переконання нашого автора, Аллах визначив найменування *мушрік* для того, хто вчинив хоча б одну з чотирьох гріховних дій: заперечив існування єдиного Бога, додав йому товариша, не повірив у Посланника Аллаха або заперечив букву Книги Аллаха. Цей перелік гріхів є вичерпним, отже той, хто визнає єдиного Господа, вірить у його Книгу і пророка Мухаммада, однак вчинив тяжкий гріх, стає нечестивцем (*фасік*), невдячним (*кафір*), тим, хто заблукав (*далл*), грішником (*фаджір*), лицеміром (*мунафік*), однак не перетворюється на багатобожника. На відміну від поміркованих ібадитів, крайні хариджити ставляться до *ахл ал-каба'ір* так само, як до язичників – беруть їх у полон, присвоюють собі їхнє майно, укладають шлюби з їхніми дружинами, вважають за необхідне здійснити хіджру від них, щоб жити окремо від людей, які не поділяють хариджитських поглядів (на кшталт перших мусульман, які здійснили переселення з Мекки до Ясріба, аби уникати контактів із язичницьким середовищем), – що кваліфікується ібадитом Абу-л-Му'сіром як *куфр*. Особливе незадоволення Абу-л-Му'сіра викликає практика крайніх хариджитів брати шлюб із заміжніми жінками «людей *кибли*» і здійснення хіджри від «людей *кибли*» – перше заборонив Аллах, а друге є порушенням настанови Пророка – на підтвердження наводиться *матн* хадісу: «Після [відкриття сури] "ал-Фатх" не може бути [жодної іншої] хіджри».

Разом із цим Абу-л-Му'сір підкреслює: теза, сформульована на початку, хибна у тій частині, де констатується, що *ахл ал-каба'ір* не можуть розглядатися як невдячні (*куффар*) або лицеміри (*мунафікун*). На підтвердження власної думки Абу-л-Му'сір подає дві коранічні сентенції, у яких Аллах обіцяє пекельні муки невдячним: «…Бійтеся того вогнища, якому розтопленням будуть люди і каміння: воно приготовлене для *невдячних*»[10]; «…Хіба Ми караємо

когось, крім *невдячних*?»[11]. Поряд наводиться інша цитата з Корану: «Адже Ми повели її (тобто людину. – *Прим. наша*) шляхом або вдячною, або *невдячною*»[12], – із чого робиться висновок: оскільки Аллах вирізняє лише дві категорії людей – вдячних і невдячних, і першим приготовлений рай, а другим – пекло, то ті, хто скоїли тяжкі гріхи і заслуговують на покарання і пекло, не можуть належати до категорії вдячних (*шакірун*), які заслуговують на рай. Таким чином, *ахл ал-каба'ір* слід уважати невдячними (*кафірун*).

Те, що людей, які вчинили тяжкі злочини, слід визнавати не тільки невдячними, а й лицемірами, на думку автора, можна підтвердити низкою айатів, у яких Аллах звинувачує у невдячності (*куфр*) саме лицемірів, – самі айати у досліджуваному розділі *Сіри* не наводяться.

Таким чином, на думку Абу-л-Му'сіра, існує всього три категорії людей: віруючі (*му'мінун*), лицеміри (*мунафікун*) і язичники (*мушрікун*). Віруючий – це правовірний мусульманин, який перебуває у покорі Аллахові; лицемір – це мусульманин, який вчинив тяжкий злочин (гріх); язичник – це людина, яка вчинила принаймні один із найтяжчих гріхів: заперечує існування єдиного Бога, додає йому товаришів, не визнає Посланника Аллаха і Книгу Аллаха. Мусульмани, винні у скоєнні тяжкого гріха (*ахл ал-каба'ір*), більше не можуть уважатися віруючими (*му'мінун*), хоча й не перетворюються на язичників (*мушрікун*). Вони належать до числа лицемірів (*мунафікун*) або невдячних (*куффар*) – з точки зору автора, останні два найменування є різними, проте по суті тотожними означеннями категорії людей одного правового статусу. Не до кінця сформульованим залишається ставлення Абу-л-Му'сіра до мусульман, які вдалися до багатобожжя, хоча із вище наведеного можна зрозуміти, що такі люди належать до категорії *мушрікун*. Покарання (*худуд*), встановлені мусульманським правом щодо осіб, які вчинили тяжкі злочини, стосуються лише «людей *кибли*» і «людей *джіз'ї*». *Худуд* не можуть застосовуватися щодо язичників – відносно них встановлюється єдина форма насильницької дії – фізичне винищення, яку в данному випадку не слід розуміти як один із різновидів *худуд*.

З міркувань Абу-л-Му'сіра випливає, що мусульмани, які не поділяють ібадитських переконань, належать до категорії лицемірів (*мунафікун*), проте залишаються «людьми *кибли*». Позиція, якої дотримується Абу-л-Му'сір, відмінна, з одного боку, від поглядів крайніх хариджитів, а з іншого – від бачення проблеми мурджиїтами й му'тазилітами.

[1] Ми виходимо з того, що такі поняття, як гріх – порушення релігійно санкціонованої норми, і злочинне діяння, або злочин, у полі релігійної правосвідомості по суті є тотожними і зваємозамінними. Таким чином, у цій статті термін «злочин» вживається у широкому значенні «діяння, яким порушується встановлена норма поведінки», а не у сучасному світському, вузько термінованому – «передбачене кримінальним законом суспільно небезпечне діяння», тобто «кримінальне правопорушення».

[2] Слово *сіра* у ранніх ібадитських творах вживається не у традиційному для середньовічної мусульманської літератури значенні – «життєпис» (здебільшого – життєпис пророка Мухаммада), а у значенні, ближчому до базового кореня *сара* («іти»; у просунутих значеннях – «триматися чогонебудь»; «чинити»; «діяти»), – «манера поведінки», «позиція», яке, у свою чергу, тяжіє до коранічного *сіра* у значенні «стан» [Коран, 20 (Сура «Та ха») : 18 (17) – 22 (21): на вимогу Аллаха Муса кидає на землю свій посох, який перетворюється на живу змію. Аллах просить Мусу не боятися і взяти змію до рук, обіцяючи при цьому: «…Ми повернемо її у попередній *стан*»]. Так, міркуючи про належне ставлення мусульман (ібадитів) до «людей, що чинять несправедливість» (*ахл ал-багй*), Абу-л-Му'сір ас-Салт б. Хаміс підсумовує: *хаза сіратуна фі ахл ал-багй* – «така наша *позиція* щодо людей несправедливих» [*ас-Сійар ва-л-джавабат* 1989, *298*]. Той факт, що слово *сіра* використовувалося ібадитами не у тому значенні, яке було засвоєне усією мусульманською середньовічною літературою, на думку деяких дослідників, є свідченням того, що на етапі становлення ібадитська письмова традиція розвивалася ізольовано від загальномусульманського літературного процесу. Дослідники ібадитських *сір* трактують термін як «доктринальне послання» [див., наприклад: Wilkinson 1990, *35*], в якому авторитетний мусульманський учений повідомляє про власне розуміння, тлумачення, розв'язання певного політико-правового, догматичного чи доктринального питання. Більшість *сір* мають конкретного адресата – особу або групу осіб, імена яких, поруч із іменем автора «послання», як правило, згадуються у прескрипті до тексту.

[3] Коран, 32 («Поклін») : 18 (18).

[4] Коран, 24 («Світло») : 46 (47).

[5] Заборона Пророкові молитися над померлими лицемірами міститься у Сурі 9 («Покаяння») : 85 (84): «Ніколи не молися за жодного з них (тобто лицемірів. – *Прим. наша*), коли хтось із них помер, і не стій над його могилою». У цьому ж айаті лицеміри обвинувачуються у невдячності (*куфр*) і називаються нечестивцями (*фасікун*): «…Адже вони не повірили (*кафару*) в Аллаха і Його посланця і померли, будучи *нечестивцями*».

На додаток, Абу-л-Му'сір зауважує: заборона на молитву за померлими лицемірами стосувалася лише Пророка, а не всіх мусульман.

[6] Тут Абу-л-Му'сір зазначає, що ставлення мусульман до різних категорій язичників за часів Пророка не було однаковим: тим *мушрікун*, які належали до «людей писання» (*ахл ал-кітаб*) і платили мусульманам подушний податок (*джізйа*), гарантувалася безпека, їхні жертовні тварини не вважалися забороненими, мусульмани могли укладати шлюб із незаміжніми жінками «людей писання». Виключення становили *маджус* (маги, тобто зороастрійці) – в обмін на *джіз'ю* їм надавалася лише гарантія безпеки.

[7] Як побачимо далі, існує низка особливо тяжких злочинів, після вчинення яких мусульманин може потрапити до категорії *мушрікун*.

[8] Коран, 36 («Йа сін») : 60 (60).

[9] Коран, 6 («Скот») : 121 (121).

[10] Коран, 2 («Корова») : 22 (24).

[11] Коран, 34 («Саба») : 16 (17). Абу-л-Му'сір так тлумачить це риторичне запитання: «Тобто Він каже: Ми караємо лише тих, хто невдячний. Отже той, хто у потойбічному житті мусить бути покараний за свої гріхи, – невдячний (*кафір*)».

[12] Коран, 76 («Людина») : 3 (3).

ЛІТЕРАТУРА

1. Рукопис №1082 *Тіджарат ал-'улама' ва-с-сійар ал-'уманіййа*. Наукова бібліотека Львівського Національного університету ім. І. Франка.

2. *Ас-Сійар ва-л-джавабат лі-'улама' ва-а'іммат 'уман*. – Султанат Оман, 1989. Т. 1–2.

3. Watt W. Montgomery. Khārijite Thought in the Umayyad Period // Der Islam. – 1961. – Bd. 36. – S. 215–231.

4. Wilkinson J. C. Bio-bibliographical Background to the Crisis Period in the Ibadi Imamate of Oman (end of 9th to end of 14th century) // Arabian Studies, III. – 1976. P. 137–164.

5. Wilkinson J. C. The Ibāḍī *Imāma* // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 39. – 1976. P. 535–551.

6. Wilkinson J. C. The Omani Manuscript Collection at Muscat. Part II. The Early Ibāḍī *Fiqh* Works // Arabian Studies, IV. – 1978. P. 191–208.

7. Wilkinson J. C. Ibāḍī Theological Literature // Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period. Ed. By M. J. L. Young. – Cambridge, 1990. – P. 33–39.

ЗАСТОСУВАННЯ ПРИНЦИПІВ АРИСТОТЕЛЕВОЇ ЛОГІКИ ДО КЛАСИФІКАЦІЇ СЛІВ В АРАБСЬКІЙ МОВІ

Рижук І. П.

Арабський халіфат, який утворився в результаті широкомасштабних ісламських завоювань в VII ст. н. е., був в значній мірі багатомовним – до його складу входили носії різних мов: коптської, сирійської, берберської, персидської та інших. Окрім того, арабська лінгвістична традиція, що зародилась в перших століттях Омеядського Халіфату (661–750), подібно до інших лінгвістичних традицій, залишалася мономовною в тому сенсі, що всі зусилля граматистів були направлені на кодифікацію, опис та аналіз виключно арабської мови. Це було зумовлене тим, що арабська мова вважалася істинною мовою вартою дослідження, оскільки саме арабською мовою був «ниспосланий» Священний Коран і сам бог вибрав її, щоб донести до людства останню звістку. Арабська мова займала привілейоване місце серед інших мов, які вважалися недосконалими та нездатними передати сутність Божественного Одкровення [Рыбалкин 2003, *76*].

Мономовні дослідження були характерною рисою всіх національних лінгвістичних традицій. Основним поштовхом для вивчення мови був сакральний, тобто існування зводу авторитетних священних текстів, мова яких суттєво відрізнялася від розмовної мови народу. Тлумачення цих текстів спеціалістами привело до формального граматичного опису мови. В індійській лінгвістичній традиції, наприклад, мова Вед відрізнялася від розмовної мови народу, який використовував мову сакральних текстів лише при проведенні ритуалів та обрядів. В античній лінгвістичній традиції поеми Гомера були написані на поетичному діалекті, який неможливо було зрозуміти без спеціального вивчення. Мовою Тори був іврит, але віруючі в щоденному житті користувалися арамейською мовою. В загальному, контраст між мовою священних текстів та щоденною мовою неминуче спричинив тлумачення текстів екзегетами, які не могли обходитися без особливої спеціалізованої лексики [Versteegh 2003, *2792*].

Звичайно, арабські граматисти визнавали існування інших мов, але, на їхню думку, вони не заслуговували на лінгвістичні

дослідження. Перший арабський граматист, якому належить вичерпний аналіз арабської мови, Sībawayhi (пом. 793), був персом за походженням, але в його праці *Kitāb* не знайдеться жодного натяку на порівняння арабської мови з перською чи будь-якого зацікавлення іншою мовою, окрім арабської. Така загальна нецікавість іншими мовами залишалася характерною рисою арабської лінгвістичної традиції. Частково це стало основною причиною того факту, що проблеми зв'язку між мисленням та мовою залишалися поза увагою арабських дослідників. Введення грецької логіки та філософських понять в IX ст. н. е. зумовило включення арабськими дослідниками вищезгаданих питань, які вони доти ігнорували, до кола своїх досліджень.

На розвиток логіки в арабомовному світі особливо вплинули викладені в „Органоні" ідеї Аристотеля, від яких багато арабських філософів відштовхувалися у подальшому при написанні творів та розробці власних логічних ідей [О логическом учении… 1982, *42*]. Грецька логіка дійшла до арабів не безпосередньо, а в опрацьованому сирійцями вигляді. Знайомство сирійських вчених з іноземною наукою почалося в IV–V ст., коли ідеї аристотелевої логіки були поширені в колах сирійських несторіан та монофізитів. Саме сирійськими християнами-коментаторами і були перекладені логічні твори Аристотеля на арабську мову та був підготовлений ґрунт для подальших власних логічних досліджень в арабомовному світі. Сирійська мова впродовж багатьох століть була міжнародною мовою, якою широко користувалися не тільки самі сирійці, а й їх сусіди – перси, візантійці та араби. Ця „мова була тією сполучною ланкою, яка дала можливість Ближньому та Середньому Сходу засвоїти досягнення грецької науки, для того щоб в подальшому вона досягла нового та творчого розквіту на арабському та персидському ґрунті" [Пигулевская 1979, *30–31, 33–34*].

Спеціалісти вважають, що VI ст. було періодом розквіту науки та культури сирійців. До шести логічних трактатів, які складали „Органон" Аристотеля, – „Категорії" (відомі близькосхідним філософам під назвою *Makūlāt*), „Про тлумачення" (*Kitāb al-'Ibārāt*), „Перша Аналітика" (*Taḥlīl al-Qiyās*), „Друга Аналітика" (*Kitāb al-Burhān*), „Топіка" (*Kitāb al-Jadal*), „Софістика" (*Kitāb al-Muġālaṭah* або *al-Ḥikma al-Mumawwaha*) – сирійці додали його „Риторику" (*al-Ĥiṭābāt*) та „Поетику" (*aš-Ši'r*); ще раніше було приєднано „Ісагогу" Порфірія і „Органон", таким чином, став

складатися з дев'яти трактатів. У такому складі він був сприйнятий арабськими філософами [О логическом учении… 1982, *45–46*; Закуев 1971, *13–14*]. Логіку Аристотеля сирійці використовували для написання філософських творів та полеміки з язичниками (зороастристами), а потім – з мусульманами. Так, перший з перекладачів грецьких філософських джерел Іва (V ст.), „захищаючи свої положення, користувався діалектичними прийомами…та логічними побудовами Аристотеля" [Пигулевская 1979, *142*].

Можливо, грецький вплив на арабські науки мав місце на ранніх етапах Омеядського Халіфату. На початкових етапах розвитку арабської лінгвістичної традиції деякі елементи давньогрецької культури застосовувалися в концепціях, які арабські дослідники використовували для опису своєї мови. Деякі дослідники притримуються думки, що грецький вплив на арабську граматику полягав саме в аристотелевій логіці. Але хоч грецькі елементи і були привнесені до арабської граматики, на думку К. Ферстеєха, їх вплив був недовготривалим, що не вплинуло на подальший розвиток арабської граматичної традиції та її теоретичні передумови [Versteegh 2000, *300*].

Не зважаючи на те, що за часів Омеядського Халіфату припинялися будь-які спроби перекладати грецькі праці, завдяки ісламським завоюванням та поширенню ісламу сирійці знайомили арабів зі спадщиною давньоперських, давньоіндійських, давньогрецьких, давньовірменських наук, з численними філософськими та логічними працями.

Розквіт перекладацької діяльності та апогей зацікавленістю грецькими науками та знаннями в арабомовному світі відноситься до IX ст. після завоювання арабами Сирії, Єгипту, Іраку та Ірану, коли абасидський халіф al-Ma'amūn (813–833)[1] наказав провести переклад грецьких трактатів з логіки, філософії, медицини, фармакології та астрономії в так званому Bayt al-Ḥikma „Домі мудрості" в Багдаді, де десятки перекладачів були залучені до перекладу грецької спадщини. Серед перекладачів були християни, сабейці, мусульмани, євреї, буддисти, греки, іранці та ін. Однак більшість з них належали до сирійців-несторіан. В подальшому все більше носіїв арабської мови брали участь у перекладі та адаптації грецьких праць до ісламської культури.

В даній статті головна увага зосереджена на тому впливі спадщини Древньої Греції, який виявлявся, головним чином, в таких

галузях, як логіка та філософія. Зі становленням логіки як науки вивчення мовних явищ, концепцій та самої мови проводилося не тільки лінгвістами, а й логіками.

Метою даної роботи є дослідження впливу грецької логіки на теорію частин мови в арабській мові. *Завданням* статті є: дослідити погляди арабських логіків на концепцію частин мови та провести порівняння останньої з античною теорією частин мови.

Розвиток та поширення арабської логіки на Сході в середні віки було тісно пов'язане з вченням Аристотеля завдяки працям al-Kīndī (801–866), al-Fārābī (пом. 950), Ibn Sīnā (980–1037), Abū Baqr ar-Rāzī (пом. 923) та ін. Запозичена наука знайшла і своїх супротивників, в ролі яких виступило мусульманське духовенство, яке негативно відносилося до логіки та переслідувало її прибічників і знавців. Величезна заслуга у поширенні логіки на Ближньому та Середньому Сході належить *mu'tazilah*, які велике значення надавали розуму та визнавали його за шосте відчуття. Серед мусульманських теологів *mu'tazilah* вперше намагалися логічно обґрунтувати свої погляди, заради чого цікавилися грецькими науками, особливо філософією та логікою [Закуев 1971, *9*].

Впровадження логіки в лінгвістику викликало жваву полеміку у сфері питань відношення між мисленням та мовою. Арабські філософи-логіки, які перебували під впливом грецької думки, заявляли, що процеси мислення є універсальними, але мовне вираження цих процесів є особливим. На думку логіків, греки та араби мають на увазі теж саме, коли роблять твердження про зовнішній світ, але яким чином вони роблять це твердження, залежить від тієї мови, яку вони використовують. Тобто, вони розглядали ментальні процеси незалежно від мови, в якій вони виражаються, і деякі логіки навіть стверджували, що необхідно досліджувати саме ці ментальні процеси, а не окремі мови. Такої думки притримувався християнський філософ, сирієць за походженням, Mattā Ibn Yūnus (пом. 940), опонентом якого виступив 'Abū Sa'īd as-Sīrāfī (пом. 979), який став відомим завдяки коментарю *Kitāb* Sībawayhi. Mattā Ibn Yūnus стверджував, що логіка є інструментом для розрізнення правильного та неправильного вираження мови, оскільки вона займається правильною побудовою мовлення, тобто здатністю ясно висловлюватися. Форма цього висловлювання залежить від певної нації, яка використовує ту чи іншу мову, але його смисл і значення (*ma'ānī*) є універсальним.

Відповідно, смисл і значення належать до повноважень логіків, а граматисти відповідальні за вивчення висловів (*'alfāẓ*). Це означає, що логіки не потребують граматики, в той час як граматисти мають потребу в логіці, оскільки вони будуть нездатні провести аналіз висловлювання без знань його смислу та значення.

As-Sīrāfī, в свою чергу, наполягав на тому, що смисл тісно пов'язаний з правилами донесення певної мови. Оскільки арабська мова була другою рідною мовою для більшості сирійських перекладачів, то будь-кому – не тільки as-Sīrāfī – було занадто легко довести відсутність компетенції Ibn Yūnus'a в арабській мові, який не міг похвалитися своїми знаннями ні арабської, ні грецької мови. Коли as-Sīrāfī запитав його про „значення" (*ma'ānī*) прийменника *lī* „в", Ibn Yūnus не дав задовільної відповіді. Очевидно, справа була в різному використанні терміну „смисл": для Ibn Yūnus'a *ma'ānī* є універсальним смислом мовного вираження, відповідно до ідей Платона, тоді як для граматистів *ma'ānī* – це граматичні функції, які може виконувати слово відповідно до правил арабської мови. Тобто від Ibn Yūnus'a очікувалася відповідь, що прийменник виконує ті чи інші граматичні функції, чого не може знати не носій арабської мови.

Поразка логіків в суперечці з арабськими граматистами зміцнила позицію возвеличення граматики та приниження логіки та вплинула на подальший статус логіки та її відношення з мовною дисципліною [Рыбалкин 2003, *63*]. В наступних століттях логіці, як і іншим іноземним наукам, було надано статус *'ulūm yūnāniyya* „грецьких наук", яким не знайшлося місця серед системи ісламських дисциплін – *'ulūm al-'arab*. З іншого боку, граматика залишилася домінуючим ісламським вченням, хоча більшість традиційних граматистів не уникнули впливу грецької логіки. Так, наприклад, az-Zajjājī (пом. 949) присвятив окремий розділ визначенню „визначення", в якому при розгляді власне граматичних понять він згадує аристотелівське визначення імені: *'ism huwa ṣaut muqaṭṭa' dāll 'alā ma'nā ġayr dāll 'alā zamān wa-l-makān* („ім'я – це „відрізаний" [від інших] звук, який вказує на значення, не вказуючи на час та місце"), яке в подальшому було запозичене деякими іншими граматистами; далі az-Zajjājī коментує, що відповідно до вимог і теорії логіки визначення є правильним, але цілі логіків відрізняються від їх цілей. Отже, згідно з лінгвістичними стандартами, дане визначення є неправильним [Versteegh

2000, *302*]. Незважаючи на те, що az-Zajjājī заперечував вплив грецької логіки, в своїх працях він часто розглядає питання, які відносяться до сфери вивчення логіки[2].

Навіть після зіткнення з логікою арабські граматисти продовжували займатися виключно дослідженням арабської мови, чим приховано – а іноді явно – намагалися представити ідеальну структуру людської мови.

Отже, зі становленням логіки як науки вивчення мовних явищ, концепцій та самої мови проводилося не тільки лінгвістами, а й логіками. Однак логічний підхід до вивчення мови – вирішення таких питань, як походження мови, відношення між логікою та граматикою та інші суто граматичні питання – відрізнявся від лінгвістичного. Досліджуючи граматику, арабські філософи використовували грецьку логіку. Серед них необхідно згадати al-Fārābī, відомого арабського філософа.

На той час, коли жив al-Fārābī, були перекладені на давньосирійську, а потім – на арабську мову та прокоментовані майже всі твори Аристотеля, якого на Сході називали „Першим Вчителем". Як свідчать численні середньовічні мусульманські автори, до al-Fārābī та після нього не було мислителів, які б рівнялися Аристотелю. Недарма al-Fārābī був відомий під іменем „Другий – після Аристотеля – Вчитель" [О логическом учении… 1982, *13*]. Логіка al-Fārābī пов'язана з теорією пізнання та граматикою. На його думку, відмінність логіки від граматики полягає в тому, що граматика обмежується рамками мови певного народу, тоді як логіка надає правила, як виражати в мові мислення, загальне для всього людства. Відповідно до засад логіки, логічні принципи, закони та форми мислення не створюються самим мисленням, а відкриваються логікою в дійсності. Завдяки тісному зв'язку мислення з мовою логічні категорії є ніби закарбованими в мові, звідки їх необхідно вилучити [Маковельский 2004, *116*].

Дослідження граматики арабської мови al-Fārābī було зумовлено не тільки логічними пошуками. Можливо, це завдяки Ibn as-Sarrāj'у (пом. 928), який був одним із його вчителів та, в свою чергу, навчався у al-Fārābī логіці. В своїй праці *Kitāb al-'Alfāẓ al-Musta'amala fī l-Manṭiq* al-Fārābī представляє лінгвістичні погляди на граматику арабської мови, зокрема, концепцію частин мови.

Визначення, які al-Fārābī дає імені: *lafẓa dālla bi-tawāṭu' mujarrada min az-zamān wa-laysa wāḥid min 'ajzā'ihā dāll 'alā nfirādihi*

(слово, що має значення за угодою, не позначене часом, жодна частина якого окремо нічого не означає) та дієслова: *al-kalima mā tadullu ma'a mā tadullu 'alayhi 'alā zamān wa-laysa wāḥid min 'ajzā'ihā yadullu 'alā nfirādihi* (дієслово – це слово, що вказує на час з його значенням, жодна частина якого окремо нічого не означає) ґрунтуються на аристотелевій версії[3]. Однак в той час, як зазначалося вище, вони були досить популярними і в колах арабських граматистів.

Al-Fārābī наголошує на тому, що ім'я виражає ідею, а дієслово вказує на ідею та на час [існування] ідеї. Ім'я характеризується тим, що воно само по собі може бути і підметом, і присудком, наприклад *Zayd rajul*. Дієслово ж є присудком самостійно, що не потребує приєднання до іншого слова, але не може бути підметом, якщо тільки не приєднується до відповідної [фрази]. Характерною ознакою часток є те, що вони не є ні підметом, ні присудком [Аль-Фараби 1975, *115–116*].

Хоч al-Fārābī був добре ознайомлений з граматичною термінологією його сучасників-граматистів, він використовував інші терміни: *kalima* для дієслова (грец. *rhēma*; замість *fi'l*) та *rābiṭ* для часток (грец. *súndesmos*; замість *ḥarf*). При описі їх видів al-Fārābī використовує грецьку термінологію:

„До простих висловів належать такі частини мови, які арабські граматисти називають *ḥurūf*, частками. Вони служать для допоміжних значень. Існує багато видів часток. Однак вони дійшли до нас не від вчених-філологів арабської мови, оскільки у кожного виду є своя назва. Тому при перерахуванні цих видів ми повинні користуватися назвами, які дійшли до нас від вчених грецької мови" [Аль-Фараби 1987, *454*].

Детальний поділ часток al-Fārābī проводить, керуючись класифікацією частин мови Діонісія Фракійського для грецької мови:

- *ḥawālif* (грец. *αντωνυμίαι* „займенники") – кожна буква алфавіту або кожне слово, яке займає місце імені при його відсутності, наприклад, буква *ha* у виразі *ḍarabahu* „він вдарив його", *ī* в *śawbī* „мій одяг", *ta'* в *ḍarabtu* „я вдарив";

- *wāṣilāt* (грец. *άρθρα* „артиклі"), до яких відносяться (не тільки артиклі за сучасною класифікацією): *allaźī* „який" та їй подібні, частка звернення, оклику *yā*, частка, яка у сполученні з іменем, стосується всіх *kull* „кожний", та окремих *ba'ḍ* „деякий", її частин;

- *wāsiṭat* – частки, які у сполученні з іменем вказують на те, що дане ім'я відноситься до іншого та будь-яким чином пов'язане з ним: *min* „від", *'an* „про", *ilā* „до", *'alā* „на" тощо;

- *ħawāši* має багато різновидів: частка підтвердження *'innā* „дійсно", частки заперечення *laysa*, *la* „ні, не має" та ствердження *na'm* „так". При цьому al-Fārābī зазначає, що більшість арабських філологів відносять ці та наступні види часток до категорії імен або дієслів. Однак, на його думку, з точки зору логіки дані слова відносяться до часток: *layta* „якщо б", *ka'ānna* „начебто", *la'lla* „можливо", *'asā* „ймовірно", *kam* „скільки", *matā* „коли", *'ayna* „де", *wa* „та, і", *hal* „чи", *mā* „що", *kayfa* „як", *'ayy* „який, будь-який", *'ayyūmā* „який би ні", *limā* „оскільки, через те, що";

- *rawābiṭ* (грец. *σύνδεσμος* сполучник), до яких відносяться: *lammā* „коли, після того як; ще ні, поки не", *'iź* „тому що; як раптом; тоді, коли", *'ammā...fa...* „що стосується…то…", *'in kāna* „якщо", *kullamā kāna* „щораз як", *'iźa kāna* „коли, якщо", *matā kāna* „в той час, коли", *lakinna* та *'illā'anna* „однак", *kay* „для того, щоб", *li* „для", *li'anna* „тому що", *min 'ajl* „тому, через те", *min qibal* „з боку".

Отже, в системі частин мови al-Fārābī присутні три компоненти, які визнавали й арабські граматисти, але детальна класифікація часток проведена на основі теорій частин мови, розроблених для грецької мови.

Подібної точки зору на концепцію частин мови притримувався інший філософ Ibn al-Muqaffa' (пом. 756 р.), праця якого *Kitāb al-Manṭiq* відноситься до спадщини другої половини V ст., тобто він був сучасником Sībawayhi (пом. 793 р.). За часів аббасидського халіфа al-Mansūr'a (пом. 755) Ibn al-Muqaffa' переклав на арабську мову три праці Аристотеля: „Категорії", „Про тлумачення", „Аналітика".[4] На думку Р. Талмона, який провів детальний аналіз теорії частин мови Ibn al-Muqaffa', не можливо залишити поза увагою спорідненість даної концепції з грецькою системою восьми частин мови [Talmon 1991, *45*].

В *Kitāb al-Manṭiq* Ibn al-Muqaffa' перераховує частини мови, яких вісім: *'asmā'* (такий-то), *ħurūf* (yamši), *jawāmi'u* (слово, що приєднує *kalām* до іншого *kalām*: наприклад, *'iźa*), *qawārin* (який для такого-то *li fulān* та до такого-то *'ilya fulān*, тобто слова, які зв'язують що-небудь з будь-чим), *'abdāl* (слова, які використовуються замість імен: я, ти, він та ін.), *luhūq* (наприклад, „клянуся

своїм життям, я зробив так і так, і не зробив так і так“), *lawāşiq* (наприклад, слова подібні до *al-kātib*), *ġayāt* (у виразі „той, хто пише, знаходиться у будинку“: „у будинку“ *fi al-dār* є *ġayāt*).

Склад частин мови Ibn al-Muqaffa‘ надзвичайно подібний до частин мови, які встановив в грецькій мові граматист Діонісій Фракійський (170–90 рр. до н. е.): ім’я (*όνομα*), дієслово (*ρημα*), дієприкметник (*μετοχή*), член (*άρθρον*), займенник (*άντωνυμία*), прийменник (*πρόθεσις*), прислівник (*έπίρρημα*), сполучник (*σύνδεσμος*) [Античные теории… 1996, *125*]. Ймовірно, що Ibn al-Muqaffa‘ познайомився з працею Діонісія Фракійського саме через сирійський переклад, який, відповідно до несторіанської традиції, був виконаний сирійцем Йосифом Хузайа, який займався розробкою сирійської граматики, відштовхуючись від правил грецької мови [Пигулевская 1979, *110*].

Найлегшими для визначення є три терміни у вищевказаному списку автора *Kitāb al-Manţiq* – перші два: *’asmā’* та *hurūf*, які відповідають термінам Діонісія Фракійського *όνομα* та *ρημα*. Назва, яку Ibn al-Muqaffa‘ використав для дієслова, відрізняється від термінів, які використовували інші логіки – *kalima* та граматики – *fi‘l*, та є перекладом даного терміна з грецької та сирійської мов [Talmon 1991, *47*]. *Ħurūf* представлений прикладом у теперішньо-майбутньому часі *yamši*, оскільки логіки приймали до уваги ознаки дієслів, що відносилися до теперішнього часу. П’ятий термін *’abdāl* цілком збігається з визначенням класу займенників Діонісія Фракійського.

Для групи *jawāmi‘u* автор обмежився лише одним прикладом – складним реченням, в якому першим елементом є *’iźa*. Можна зробити припущення, що під даним терміном він мав на увазі сполучники, що об’єднують два речення (*kalām* і *kalām*) в єдине ціле.

Щодо прикладів четвертої групи *qawārin* „для такого-то *li fulān*, до такого-то *’ilya fulān*“, то, без сумнівів, маються на увазі прийменники: *li*, *’ilya*.

Шоста частина мови *luħūq* містить найдовший коментар та потребує детального аналізу. Перший приклад до даної групи представлений стверджувальним реченням „клянуся своїм життям, я зробив так і так“, а другий – негативним: „клянуся своїм життям, я не зробив так і так“. Хоча в даних прикладах чітко не вказано, що є *luħūq* – ймовірно, під ним розуміються прислівники.

Для останніх двох частин мови, *lawāşiq* та *ġayāt*, Ibn al-Muqaffa‘ наводить один приклад: *fulān al-kātib fi al-dār*. Ibn al-

Muqaffa‘ не дає достатніх для розуміння визначень цих термінів, однак Р. Талмон вважає, що під *lawāşiq* Ibn al-Muqaffa‘ розглядає слова, які відповідно до сучасної термінології є дієприкметниками. Хоча і очевидно, що приклад „*fi al-dār*“, наведений для останньої групи, з погляду синтаксису є ремою, але *ġayāt*, ймовірно, є обставиною [Talmon 1991, *46*].

Таким чином, можна зробити висновок, що з методологічної точки зору погляди арабських філософів на принципи поділу частин мови сформувалися під впливом відповідних давньогрецьких концепцій, викладених, зокрема, в працях Аристотеля та Діонісія Фракійського. Використання цих концепцій призвело до запровадження в мусульманській науці і, зокрема, в лінгвістиці та споріднених галузях знань принципу аналогії: міркування від одного окремого випадку до іншого подібного випадку – принципу, який використовувався al-Fārābī та Ibn al-Muqaffa‘ при аналізі частин мови в арабській мові в порівнянні з грецькою.

---

[1] За переказами al-Ma’amūn побачив уві сні чоловіка з білим обличчям на ім’я Аристотель. Цей сон став підставою для перекладів книг Аристотеля (див.: Игнатенко 1989, *3*).

[2] Наприклад, статус *musammā*, або дослідження пріоритету імені чи дієслова, див. Versteegh K. The explanation of linguistic causes: Az-Zajjājī’s theory of grammar. Amsterdam and Philadelphia: J. Benjamins. 1995, *37*; *135–138*.

[3] За визначенням Аристотеля ім’я – це складне повнозначне звукоутворення без ознаки часу, частина його (звука) сама по собі не має ніякого значення. Дієслово — це складне повнозначне звукоутворення з ознакою часу, жодна його частина сама по собі нічого не означає [Античные теории… 1996, *67–68*].

[4] Однак, невідомо, чи володів він грецькою мовою. Можливо, переклад проведений з перської мови [Закуев 1971, *10*].

ЛІТЕРАТУРА

1. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. Логические трактаты. (Пер. с араб.). – Алма-Ата: Наука, 1975. – 672 с.

2. Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты (Пер. с араб.). – Алма-Ата: Наука, 1987. – 496 с.

3. Античные теории языка и стиля. – СПб: Алетейя, 1996. – 362 с.

4. Закуев А. К. Из истории арабоязычной логики средних веков. – Баку: Элм, 1971. – 82 с.

5. Игнатенко А. А. В поисках счастья (на араб. яз.). – М.: Мысль, 1989. – 245 с.

6. Маковельский А. О. История логики. – М.: Кучково поле, 2004. – 479 с.

7. О логическом учении Аль-Фараби // Бурабаев М. С., Иванов А. С., Харенко Е. О. и др. – Алма-Ата: Наука, 1982. – 200 с.

8. Пигулевская Н. В. Культура сирийцев в средние века: материалы и исследования. – М.: Гл. редакция вост. лит., 1979. – 249 с.

9. Рыбалкин В. С. Классическое арабское языкознание. – К.: Стилос, 2003. – 406 с.

10. Talmon R. Nażrah Jadīdah fī Qaḍiyat Aqsām al-Qalām. Dirāsah Ħawla Kitāb Ibn al-Muqaffa‘ fi al-Manṭiq // al-Karmal. – 1991. – № 12. P. 43–67.

11. Versteegh K. Grammar and Logic in the Arabic Grammatical Tradition // History of the Language Sciencies. – 2000. – V. 1. P. 300 – 306.

12. Versteegh K. The Study of non-Western Linguistic Traditions // History of the Language Sciencies. – 2003. – V. 3. P. 2791 – 2802.

ТИТУЛИ ЖЕРЦІВ ВИДУ *š(ṯ)m* В ТИТУЛАТУРАХ ЧИНОВНИКІВ ДАВНЬОГО ЦАРСТВА

Романова О. О.

Від самого початку розвитку єгиптології дослідників цікавила проблема устрою давньоєгипетської системи управління. Особливо зріс інтерес до адміністративної структури стародавнього Єгипту, в тому числі доби Давнього Царства у другій половині XX століття. На цей час єгиптологія зібрала значний корпус першоджерел, який дозволив проводити дослідження в галузі цієї проблематики. Зокрема, дослідження єгипетської системи титулів та рангів, як і основні складові адміністративної структури, були розглянуті в роботах У. Хелька [Helck 1954], К. Бера [Baer 1960], Н. Канаваті [Kanawati 1977; Kanawati 1980] та Н. Страдвіга [Strudwick 1985]. Але для створення повної картини уявлень про те, якою була структура адміністративної системи та ті її підрозділи, які були задіяні у сфері культового служіння (з точки зору сучасної людини це – жерці), потрібне попереднє детальне дослідження окремих титулів. Завданням даної наукової розвідки поставлено комплексний аналіз джерел доби Давнього Царства, в яких згадується титул *se(me)м* для визначення ролі жерців цього виду в системі рангової ієрархії цього періоду. Окремі думки про коло його обов'язків, його роль в ритуалі та про його значення в адміністративній системі в свій час висловлювались в роботах низки дослідників – зведену бібліографію проблеми див. у покажчику Д. Джонса [Jones 2000, II, *885* [3241]]. Але, нажаль, проблема місця цього виду жерців в адміністративній структурі не ставилась за об'єкт окремого дослідження. Варто зауважити, що за останні роки в науковий обіг була введена значна кількість нових джерел в яких згадується даний титул, що зумовлює потребу ревізування усталених поглядів, а по-друге, завданнями, які ставить гуманітарна наука перед сучасним дослідником, є коректне застосування методик опрацьовування джерел. Так, огляд всього комплексу джерел Давнього Царства, в яких згадано цей титул, змушує до висновку, що сам термін *se(me)м* застосовується в декількох контекстах, які потрібно розрізняти, і саме виходячи з цього розрізнення, потрібно вибудовувати типологію джерел. По перше, варто розділяти всі наявні джерела за місцем їх походження:

частина цих написів походить з храмової декорації, а частина – з приватних гробниць. Згадки про *се(те)мів* в храмах царів можуть слугувати за джерело інформації для визначення ролі цього виду жерців в царському заупокійному ритуалі, але для визначення позицій жерців *се(те)мів* в ранговій ієрархії ці матеріали можуть використовуватись лише з певними застереженнями, оскільки в кожному конкретному випадку необхідно визначити, про що йдеться: про ритуальну роль окремої особи в церемонії, що зображена, чи про посаду цієї особи. Окрім того, вся сукупність матеріалів, які походять з монументальних поховань приватних осіб, також змушує до висновку про неоднорідність призначення цих написів та пов'язаних з ними зображень, що також потрібно враховувати.

Основою підходу, на якому ґрунтується дане дослідження, був розподіл між тими згадками титулів *се(те)м,* які зустрічаються в титулатурі господаря гробниці, та тими згадками про *се(те) мів*, що відносяться до титулатур його родичів та залежних осіб. Підставою для такого підходу послужили якісно відмінні принципи, за якими самі єгиптяни представляли господаря гробниці та інших персонажів як засобами тесту, так і засобами зображення. Господар гробниці – це великий чиновник, реальна особа, яка жила в дійсності і титулатура якої відображає його позиції в адміністративній, в першу чергу, ранговій ієрархії. Інші персонажі включались до зображальної програми монументального поховального комплексу лише в тому випадку, коли вони становили певний інтерес для самого господаря поховання [Большаков 2001, *210–211*], і в цьому випадку єгипетська гробниця та її зображення може суміщати два підходи до зображення – на одній і тій же сцені могли бути представлені як реальні особи, які існували в дійсності, так і абстрактні персонажі, присутність яких в даній сцені продиктована необхідністю ідеологічної програми гробниці. Що стосується жерців – *се(те)мів*, які зображені в гробничних сценах, переважно в сценах ритуалів, то тут дослідники стикаються саме з останніми. Зображення менших персонажів, підписані титулом *се(те)м*, зустрічаються в декорації гробниць в поодиноких випадках, і якщо вони тут присутні, то це будуть зображення абстрактних жерців, які виконують ритуал, а напис *се(те)м* в цих випадках має засвідчувати саме їх ритуальну роль, але не є титулом реального жерця. Такий же висновок випливає і щодо зображень жерців *херігебів* в ритуальних сценах приватних

монументальних поховань [Романова 2004, *471–481*]. Обидва ці титули під зображеннями менших персонажів можна використовувати для дослідження канону зображень та ідеологічної програми гробниці, але не для дослідження адміністративної структури чи організації тих її підрозділів, які задіяні в службах в храмах. Порівнювати титули цих персонажів з титулатурами власників гробниці є методично некоректно, і титули *се(те)м* персонажів, які зображені в гробничних сценах, в даному дослідженні до уваги не беруться.

Нажаль, точно окреслити коло обов'язків жрецької служби цього виду за доби Давнього Царства не легко, бо джерельна база, яка є в розпорядженні сучасних дослідників, не настільки інформативна, єгиптяни не залишили нам детального текстового пояснення щодо обов'язків, які мав виконувати жрець *се(те)м*. Етимологія цього слова залишаєтьсь недостатньо з'ясованою, термін *се(те)м* записується двома одноконсонатними ієрогліфами – S29 та G17. В словнику А. Ермана – Г. Ґрапова про цей термін сказано: "Priestertitel, der gern auch vom obersten "Cherheb" und anderen hochsten Priestern geführt wird (3). Priester beim Totenkult (4), beim Kult des Osiris" [Erman, Grapow 1957, B. IV, S. *119*]. Загальновизнаним є розуміння А. Ґардінера, який вважав що *сем* чи *сетем*, був жерцем, що належав до вбрання божества чи померлого (a priest who attended to the toilet of a deity or deceased person) [Gardiner 1950, *593*]. Одяг в уявленні давніх народів, в тому числі і єгиптян, слугував не лише прикриттям від несприятливих умов навколишнього середовища, він був невід'ємною складовою самої особистості, її зовнішньою оболонкою, зримим символом, через який виражалась і соціальна роль, і етнічна належність особи. Між одягом та його господарем встановлювався магічний взаємозв'язок. Не менш важливим був одяг для статуї божества, облачання в який складало частину повсякденного ритуалу в храмах. Бинти та пелени, в які загортали мумію, також відігравали важливу роль в поховальному ритуалі. Гімн священним покровам знаходиться в Текстах Пірамід, ці ж покрови згадуються в гробницях в переліках пожертв V династії [Павлова 1999, *199*]. Турбота про одяг живого Гора, тобто царя, мала величезне значення для стародавніх єгиптян, оскільки одяг символізував владу царя над світом і був однією із його сакральних захисних сфер. Тому особа, яка мала справу з одягом царя, необхідно набувала статусу служи-

теля культу. Ще в документах перших династій фіксуються титули, пов'язані саме з культом живого царя – *s*(*t*)*m ḥwt Ḳ*ˁ*-Nbty* – жрець – се(те)м подвір'я (храму) Ка-небті [Jones 2000, II, *887* [3248]]; *s*(*t*)*m sḫmty* – жрець – се(те)м подвійної корони Верхнього та Нижнього Єгипту [Daressy 1916, 199; Jones 2000, II, 887 [3249]].

Існує низка титулів *s*(*t*)*m* різних богів, що зафіксовані в джерелах ще Раннього періоду та Давнього Царства, в тому числі *s*(*t*)*m ỉ3t*(*t*) – жрець – се(те)м Іат [Jones 2000, II, *886* [3242]]; *s*(*t*)*m ỉnpw* – жрець – се(те)м Анубіса [Jones 2000, II, *886* [3243]]; *s*(*t*)*m ỉnpw zḥy-nṯr ḫnty-t3-*[*ḏsr*...] – жрець – се(те)м Анубіса, того, хто відноситься до шатра бога, ватажка [священної] землі [Jones 2000, II, *886* [3244]]; *s*(*t*)*m ỉnpw zḥy-nṯr ḫnty-t3-ḏsr ḥwt-ntr* – жрець – се(те)м храму Анубіса, того, хто відноситься до шатра бога, ватажка священної землі [Jones 2000, II, *886* [3245]]; *s*(*t*)*m Wpw3wt* – жрець – се(те)м Упуата [Jones 2000, II, *886–887* [3246]]; *s*(*t*)*m Nt* – жрець – се(те)м Нейт [Jones 2000, II, *887* [3247]]. Всі ці титули не заперечують можливість розуміння обов'язків цього різновиду жерців як пов'язаних з одягом божества та з ритуалом одягання статуї божества в храмі.

Ще одна точка зору щодо обов'язків жерців *s*(*t*)*m* ґрунтується на визнанні того, що головні функції жрецької служби *се(те)м* полягали в тому, що жрець *s*(*t*)*m*, який носив шкіру пантери та локон юності, зображав молодого Гора, сина померлого в церемонії відкриття вуст та в поховальному ритуалі [Jones 2000, II, *885* [3241]; Hannig 2003, *1119* [27711]]. До такого висновку приводить дослідження всієї сукупності матеріалів, які походять від Давнього Царства, оскільки значна частина згадок про *се(те)мів* походить із заупокійних комплексів царів. Але, як уже вказувалось, ці написи по суті є фіксацією ритуалу сукупно обома способами відтворення – як текстовим, так і методом зображення, а отже, показують коло обов'язків ритуальної ролі *се(те)ма*. А для визначення місця саме посади жерця – *се(те)ма* в системі державних рангів та титулів, потрібно досліджувати саме титулатури чиновників.

Методом для визначення позиції того чи іншого титулу в ранговій системі буде визначення кола інших титулів, які його найчастіше супроводжують. На основі порівняльного аналізу частоти вживання титулів цього виду та поєднання їх із супроводжуючими титулами випливає, що ранг жерця-*се(те)ма* в досліджуваний період належав до вищих рангів. Титули *се(те)мів*, які наводять

чиновники в своїх титулатурах, нечисленні, і вони дають підстави для того, щоб пов'язувати цю жрецьку службу не тільки із заупокійним культом царя, але і з особою живого царя також. На основі аналізу місця служби жерців – *s*(*t*)*m* Давнього Царства випливає, що вони були зайняті виключно в царському культі та культах богів. Джерела не підтверджують, що жерці – *се(ме)ми* служили в заупокійних храмах цариць чи в приватних каплицях, де, їх почали зображати наприкінці VI династії, коли авторитет влади царя почав знижуватись. Тут їх зображали майже виключно як абстрактних персонажів, зайнятих в жрецьких ритуалах. При цьому якщо проаналізувати матеріали, зібрані в процесі підготовки словника А. Ермана – Г. Ґрапова „Wörterbuch" [Belegstellen 1953, Bd. IV. S. *21*], та доповнені Р. Ганнігом [Hannig 2003, *1119* [27711]], з точки зору їх датування, то можна вивести, що на початку доби Давнього Царства, за правління IV династії ця посада надавалась виключно рідко, трохи більше згадок про титули *се(ме)мів* в титулатурах чиновників зустрічаються в написах V династії, при цьому варто зауважити, що значна частина цих згадок зафіксована в сценах із заупокійних храмів царів, цей титул набуває певного поширення саме за VI династії.

Вперше титул *се(ме)ма* зафіксований в документах, що відносяться до I династії [Lexikon 1982, B. IV. S. *833–836*]. Він присутній, зокрема, на Палетці Нармера поряд із титулом *ṯt*(*j?*) [Jones 2000, II, *885* [3241]], який можна розглядати як рудиментарний *недостатній* запис титулу *ṯ3tj* „візир". В монографії П. Каплоні зібрані дані відносно семи осіб, що мали титул *се(ме)ма*, згадки про яких відносяться до періоду правління трьох перших династій [Kaplony 1963, S. 449–451, 499–505, 536–537, 631–633, 653, 672; Abb. 98, 105, 108, 115, 190, 191, 241, 324]. Всі вони були особами надзвичайно високого суспільного статусу. Із них двоє мали ще жрецькі титули, це „місцевий князь" князь *ʿnḫ* (*ḥrj-ḥb*(*t*), *mḏḥ-3ms, ḥ3tj-ʿ, irj Nḫn, s*(*t*)*m, irj P*) [Kaplony 1963, S. *449–451*, Abb. 324], *Mrj-k3* (*s*(*t*)*m, ḥm-nṯr Nt* (*?*) [Kaplony 1963, S. *499–505*]. Окрім того, в двох випадках *се(ме)мами* були царевичі *Nb-k3* [Kaplony 1963, S. *536–537*, Abb. 108] та *Ḳʿj-ʿ-nbtj* [Kaplony 1963, S. *653*], які згодом стали царями [Lexikon 1982. B. IV. S. *833–836*]. Ці дані підтверджують думку В. Хелька про те, що спочатку титул *се(ме)ма* надавався сину царя, ймовірно, найстаршому, який в майбутньому повинен був зайняти місце батька на престолі, і за своїм

статусом знаходився найближче до царя, будучи посередником між ним та рештою людей, оскільки сам правитель вважався посередником між богами та людьми [Helck 1954, *86*].

На відміну від джерел перших трьох династій, за IV династії ця посада практично не фіксується в титулатурах, можна навести лише дві згадки про неї в написах, які датуються IV династією – це візир та син Снофру *Kꜣ.(j)-nfr* [British Museum 1961, p. *10*, Pl. X; Strudwick 1985, p. *152–153*, Nr. 148], або IV–V династіями, – це царевич *Snfrw-snb* [Reisner 1942, *465–471*, Pl. 57b]. До періоду кінця IV – початку V династії відноситься гробниця царевича *Kꜣ.j-nj-njswt* [*I*] G2155 [Junker 1934, S. *135–172*. Abb. 15, 16; Hölzl 2005, S. *26*, Abb. 27, 28, 31; Harpur 1987, p. 270 Nr. 265], в титулатурі якого також фіксується титул *s(t)m* (разом із титулом *ḫrp šndwt*). Звертає на себе увагу, що всі ці особи були царевичами.

Переважна більшість згадок про жерців *се(ме)мів* правління V династії походить із царських храмових комплексів [Hannig 2003, *1119* [27711]; Borchardt 1912–1913, II, Taf. 39, 47, 50, S. 114, 116, 120; Bissing 1905, II, Taf. 1 [1a, b], 3 [7a,c, 9], 10 [23], 12 [32], 13 [33a], 16 [39], 17 [42], 18 [44a, d], 19 [45a, b], 20 [46, 47], 21 [50a, b], 22 [51, 52]; Bissing 1905, III, Taf. 2, Nr. 116; Taf. 3, Nr. 118; Taf. 4, Nr. 132; Taf. 9, Nr. 193, 194; Taf. 22, Nr. 359; Borchardt 1907, 146]. Серед цих матеріалів можна виокремити згадки про конкретних осіб, які мали титул *се(ме)ма*. Це *Ỉtj-sn* [Borchardt 1912–1913. S. 89–132, Blt. 19, 47, 50], зображення якого знаходиться в храмі Сагура, а також *Nj-mꜣᶜt-Rᶜ*, згадка про якого походить з того ж таки храму, і який, імовірно, ідентичний *се(ме)му – Nj-mꜣᶜt- Rᶜ*, із гробниці D. 17 в Саккара [Mariette 1889, *221–224* (Nr. 504)], і йому, крім того, належить статуя Каїрського музею CG 51[Helck 1954, *35*], на якій також згадується титул *s(t)m ḫrp šnḏwt*.

До цього ж періоду належить *Rᶜ-wr*, в гробниці якого розташований знаменитий напис про випадок, що мав місце в житті цього чиновника за виконання ним саме служби *се(ме)ма* [Hassan 1932, Pl. 18]. Титул *се(ме)ма* цього чиновника фіксується не лише в його (авто)-біографії, але і в інших написах його гробниці [Hassan 1932, P. 6, Pl. 2, 18, 28, Fig. 13; Sethe 1932–1933, *232*]. Варто зазначити, що сам Раур вважав цей титул найбільшим із своїх титулів, про що свідчить порядок запису його титулів в різних місцях гробничної каплиці. Такої ж думки дотримувались і особи, які були наближені до нього, оскільки його службовці свої титули, які вони вважали

найвизначнішими уже для себе, будували з включенням компоненту „жрець – *се(ме)м* Раур", наприклад, *K3.j-ḫr-nswt*, *ḥm-k3 s*(*t*) *m R*ʿ*-wr* (слуга двійника *се(ме)ма* Раура) [Hassan 1936, Fig. 63], *Mrw-k3*, *imj-r3 pr n s*(*t*)*m ḫrp šnḏwt* „домоправитель *се(ме)ма* та управителя фартухів (Раура)" [Hassan1932, Pl. 42.2]. Таким чином, посада *се(ме)ма*, яка надавалась найвищим урядовцям, які мали можливість перебувати в особистому контакті з царем, як і часте зображення *се(ме)мів* в заупокійних царських комплексах засвідчує той факт, що жрець – *се(ме)м* був пов'язаний в першу чергу з особою царя, і, ймовірно, саме його одягом мав опікуватись. Найпоширеніший титул, який виписувався в титулатурах чиновників доби Давнього Царства разом з титулом *се(ме)ма* починаючи з V династії, був „начальник (розпорядник, управитель) фартухів", або „начальник (царського) одягу" (*ḫrp šndwt*), або його різновид, „начальник всього (царського) одягу" (*ḫrp šndwt nbt*) [Jones 2000, II, *885* [3241]; Hannig 2003, *1119–1120* [27713]]. Цей титул часто трактується у значенні „начальник посад", оскільки „*šnd*(*w*) *t*" означав накрохмалений чоловічий „фартух", який був символом посадовця, і який носили чиновники. Але перше тлумачення цього титулу є більш прийнятним, і на користь його свідчить саме той факт, що він поєднується із посадою *се(ме)ма* та *чаті.*

Варто вказати на той факт, що до епохи IV династії титул *се(ме)ма* зустрічається в титулатурах царевичів та вищих посадовців, за винятком тих, хто був візиром. Від періоду IV–V дійшли відомості про 43 візирів, із них лише в титулатурі одного був присутній цей титул, це згадуваний вище *K3.*(*j*)*-nfr*. Тобто, можна говорити про існуючу в той час тенденцію не надавати титул *s*(*t*)*m* візирам. За правління VI ситуація кардинально міняється, цей титул стає майже виключною прерогативою титулатури *чаті*. Переважна більшість візирів цього періоду мали титул жерця *се(ме)ма* в своїх титулатурах [Романова 2005, *74*]. Це *ʿnḫ-m-*ʿ*-ḫr=Zzj* [Capart 1907, Vol. II, pl. VIII–LXIII; Firth, Gunn, 1926, Vol. I., *93–102*; Sethe 1932–1933, 201; Badawy 1978, p. *11–57*, fig. 41, 45; Strudwick 1985, *p. 75*, Nr. 30; Kanawati, Hassan 1997, *11–18, 45*], *K3-gmnj=Mmj* [Firth, Gunn 1926, Vol. I, p. *105–126*; Sethe 1932–1933, *194–196, 211*; Strudwick 1985, *p. 154*, Nr. 151], *Mrrw-k3j=Mrj* [Daressy 1898, *521–574*; Firth, Gunn 1926, I, *131–135*; Sethe 1932–1933, I, *87–88*; Strudwick 1985, *p. 100–101*, Nr. 68], *Ḫntj-k3 =Ỉḫḫj* [James 1953, p. *9–10*; Strudwick 1985, *p. 125–126,* Nr. 109], *Mḫw* [Strudwick 1985,

p. 101–102, Nr. 69; Altenmüller 1998, *1–62*], *Mrj-Ttj* [Daressy 1898, *561–574*; Strudwick 1985, *p. 97*, Nr. 63; Kanawati, Abder-Raziq 2005, Pl. 16b, 20, 21, 23b, 27b], *Ṯntj* [Mariette 1889, *148–149*; Strudwick 1985, *p. 159–160*, Nr. 158], *Zzj* [Mariette 1889, *420*; Strudwick 1985, *p. 128–129*, Nr. 114], *Ḏꜥw* [*Borchardt* 1937–1964, 111–112; Sethe 1932–1933, *117, 280*], *Ttj* [Jéquier 1940, p. *67–76*, figs. 70–74; Strudwick 1985, *p. 157*, Nr. 156], *Rꜥ-wr* [El-Fikey 1980, p. *11*, Pl. 5; Strudwick 1985, *p. 115*, Nr. 93], *Ṯṯw* [Firth, Gunn 1926, Vol. I, p. *151–156*, Vol. II. pl. 61; Strudwick 1985, *p. 160–161*, Nr. 160], *Mrj-Rꜥ-mrj-ꜥnḫ-Ptḥ =Ptḥ-špss =Ỉmpj* [Jéquier 1938, pl. 48; Strudwick 1985, *p. 96–97,* Nr. 62], *Ḫꜥ-bȝw-Ḫnmw* [Jéquier 1940, p. *62–67*; Strudwick 1985, *p. 121–122*, Nr. 102], *Sȝbw-Ptḥ =Ỉbbj* [Strudwick, p. 130–131, nr. 117], *Ḥb-sd-Nfr-kȝ-Rꜥ* (*Ḥb-sd-n-Nfr-kȝ-Rꜥ*) [Jéquier 1940, 56–62; Strudwick 1985, p. 103, Nr. 72]. Така кількість титулатур візирів, в яких трапляється цей титул, показує, що в цей період він, очевидно, перетворюється на фікцію, на супроводжуючий титул титулатури *чамі*.

Цей титул також присутній в титулатурах ряду вищих посадовців з Абідосу, пов'язаних із царицями Абідоської сім'ї, зокрема у *Ỉww*, який зображений на стелі цариці *ꜥnḫ-s-nj-Ppjj* Cairo CG 1439 [*Borchardt* 1937–1964, I, P. 121, Tf. 31], та посадовців, які мали титули візира, хоча в реальності обов'язки першого чиновника країни не виконували, їх юрисдикція обмежувалась Абідосом, та, ймовірно, деякими іншими номами Верхнього Єгипту, це *Ỉdw* Cairo CG 1577 [*Borchardt* 1937–1964, II, P. 58, Taf. 76], *Ppjj-nḫt* Cairo CG 1573 [*Borchardt* 1937–1964, II, S. 52, Tf. 75], або начальника Верхнього Єгипту – *Wnj* Cairo CG 1574 [*Borchardt* 1937–1964, II, S. 54; Tf. 75]. Окремі правителі провінцій наприкінці Давнього Царства також наводили цей титул серед своїх титулів, зокрема *Ppjj-ꜥnḫ ḥrj-ỉb =Nfr-kȝ.j* [*Blackman, Litt* 1924, p. 1–3, Pl. 4.A; *Sethe* 1932–1933, *221–224*], який також мав титул провінційного *чамі* [Strudwick 1985, 303].

Титул *s*(*t*)*m* згадується також на пам'ятках декількох осіб, які не мали титулів *чамі*, але були великими посадовцями, зокрема *Nj-kȝw-Ptḥ = Ỉmpy* [*Schäfer* 1901, *72*], архітектор *Mrj-rꜥ-mrj-ꜥnḫ-Ptḥ =Nḫbw* BMFA 13.4339a [Fischer 1963, Pl. 3], одна особа із оточення візира Мererука *Mrw* [*Drioton* 1943, P. *507–8*] та два верховні жерці Геліополя *Sbky* [*Daressy* 1916, 198] та *Mȝrw* [*Daressy* 1916, *199*].

Таким чином, аналіз титулатур періоду Давнього Царства змушує до висновку, що в адміністративній системі даного періоду од-

ночасно міг бути лише один чиновник, який виконував обов'язки *се(ме)ма*, ця посада належить до найвищих держаних посад і коло її обов'язків було пов'язане з палацовими церемоніями, які супроводжували кожен рух обожненого правителя. В зв'язку із загальною тенденцією девальвації значення адміністративних рангів, яка спостерігається в джерелах за правління VI династії, титул *се(ме)ма* також втрачає своє значення жерця, який має безпосередній контакт з обожненим правителем Єгипту.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

Большаков А. О. **Человек и его Двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства**. СПб., 2001.

Павлова О. И. Жертвенный ритуал в текстах пирамиды Унаса // **Древний Египет: язык, сознание, культура.** По материалам египтологической конференции (12–13 марта 1998 г). М. 1999. С. 184–210.

Романова Е. А. Титул жреца-херихеба в текстах Древнего Царства: возможные интерпретации // **"Істину встановлює суд історії." Збірник на пошану Федора Павловича Шевченка**. Том 2. Наукові праці. Київ, 2004. С. 471–481.

Романова О. О. Жрецькі титули в титулатурах візирів доби Давнього Царства. // "**Східний світ**". 2005. № 2. С. 71–81.

Altenmüller H. **Das Wanddarstellungen im Grab des Mehu in Saqqara.** Mit Photographien von D. Johannes. Mainz am Rein, 1998.

Badawy A. **The tomb of Nyhetep-Ptah at Giza and the tomb of 'Anhm'ahor at Saqqara.** Berkely – Los Angeles – London, 1978.

Baer K. **Rank and Title in the Old Kingdom. The Structure of the Egyptian Administration in the Fifth and Sixth Dynasties**. Chicago, 1960.

Bissing F. W. **Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathures)**. Bd. II–III. Berlin, 1905.

Blackman A. M., Litt D. **The Rock Tombs of Meir. Part IV. The tomb-chapel of Pepi-'onkh the Middle son of Sebkhotpe and Pekhernefert (D № 2).** London, 1924.

Borchardt L. **Denkmäler des Alten Reiches**. I–II. Berlin, 1937–1964.

Borchardt L. **Das Grabdenkmal des Königs Nefer-ir-ke-Re'**.

B. I–II. – Leipzig, 1909.

Borchardt L. **Das Grabdenkmal des Königs Ne-user-rê**. Leipzig, 1907. *Borchardt L*. **Das Grabdenkmal des Königs Sa'hu-Re'**. B. I–II. Leipzig, 1912–1913.

British Museum Hieroglyphic Texts from the Egyptian Stelae, etc. Part I. / Ed. By T. G. H. James, second edition, London, 1961.

Capart J. **Une rue de tombeaux à Saqqarah. Description de trois monuments funéraires de l'Ancien Empire égyptien**. Vol. I–II. Vol. I. Texte; II. Planches. Bruxelles, 1907.

Daressy G. **Le mastaba de Mera.** Le Caire, 1898.

Daressy G. La nécropole de grands prêtres d'Héliopolis sous l'Ancien Empire. I. Inscriptions. // **ASAE** 16, 1916, P. 193–212.

Drioton E. Description sommaire des chapelles funeraires de la VI-e dynastie récemment découvertes derrière le mastaba de Mérerouka à Sakkarah.// **ASAE** 43, 1943, P. 487-514 .

Erman A., Grapow H. **Wörterbuch der Aegyptischen Sprache**. B. IV. Berlin, 1957.

El-Fikey S. **The Tomb of the vizier Re-wer at Saqqara**. Warminster, 1980.

Firth C. M., Gunn B. **Excavations at Saqqara (1920-1925). Teti Pyramid Cemeteries**. Vol. I–II. Le Caire, 1926.

Fisher H. G. Varia Aegyptiaca // Journal of the American Research Centre of Egypt, Boston 2 (1963), 17–51, 25 fig., frontispiece, 7 plates.

Gardiner A. **Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs**. Second edition. Oxford-London, 1950.

Hannig R. **Ägyptisches Wörterbuch I. Alten Reich und Erste Zwischenzeit**. Hannig –Lexica-4. Mainz am Rhein, 2003.

Harpur Y. **Decoration in Egyptian Tombs of the Old Kingdom. Studies in Orientation and Scene Content**. London-New York, 1987.

Hassan S. **Excavations at Gîza. I. (1929–1930)**. With the collaboration of Foad Boghdady. Oxford, 1932.

Hassan S. **Excavations at Gîza. II.(1930–1931)**. With the collaboration of Abdelsalam Abdelsalam. Cairo, 1936.

Helck W. **Untersuchungen zu den Beamtentiteln des Ägyptischen Alten Reiches**. Glückstadt – Hamburg– New York, 1954.

Hölzl R. **Die Kultkammer des Ka-ni-nisut im Kunsthistorischen Museum Wien.** Wien, 2005.

James T. G. H. **The Mastaba of Khentika called Ikhekhi**.

London, 1953.

Jéquier G. **Le monument funéraire de Pepi II. Tome II. Le temple.** Le Caire, 1938.

Jéquier G. **Le monument funéraire de Pepi II. Tome III. Les approches du temple.** Le Caire, 1940.

Jones D. **An Index of Ancient Egyptian Titles, Ephithets and Phrases of the Old Kingdom.** Vol. I–II. Oxford 2000.

Junker H. **Gîza II. Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Dr. Wilhelm Pelizaeus unternommenen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Gîza**. Wien – Leipzig, 1934.

Kanawati N. **Governmental reforms in Old Kingdom Egypt**. Warminster, 1980.

Kanawati N. **The Egyptian Administration in the Old Kingdom. Evidence on its Economic Decline**. Warminster, 1977.

Kanawati N., Abder-Raziq M. **Mereruka and His Family: The Tomb of Meryteti.** Pl. 1. Sydney, 2005.

Kanawati N., Hassan A. **The Teti Cemetery at Saqqara. Vol. II. The Tomb of Ankhmahor. –** The Australian Center for Egyptology: Reports 9. Warminster, 1997.

Kaplony P. **Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit.** Bd. I–III. Wiesbaden, 1963.

Lexikon der Ägyptologie / Begründet von W. Helk und E. Otto. Herausgegeben von W. Helk und W. Westerdorf. (L Ä) – B. IV. – Wiesbaden, 1982. S. 833–836.

Mariette A. **Les Mastabas de l'Ancien Empire.** Paris. 1889.

Quibell J. E. **Excavations at Saqqara. III. (1907-1908)**. Le Caire, 1909.

Reisner G. A. **A History of the Gîza Necropolis.** Vol. I. Cambridge – Harvard – Oxford – London, 1942.

Sethe K. **Urkunden des Alten Reichs**. B. I–IV. – Leipzig, 1932–1933.

Schäfer H. **Ägyptische Inschriften aus den königlichen Museen zu Berlin. I. Inschriften der Ältesten Zeit und des Alten Reichs**. Leipzig, 1901.

Strudwick N. **The Administration of Egypt in the Old Kingdom. The Highest Titles and their Holders.** London, 1985.

Wörterbuch der Aegyptischen Sprache. Hersg. A. Erman, H. Grapow. **Die Belegstellen.** Bd. IV. Berlin, 1953.

ИСТОРИОСОФИЯ РАННЕГО ХАСИДИЗМА

Туров И. В.

Введение

Начало писания хасидами сочинений, схожих по форме и содержанию с историческими монографиями европейского образца, началось во второй половине XIX ст. До конца позапрошлого столетия подобные произведения создавались исключительно последователями направления ХаБаД – Любавичи[1]. Только в XX ст. жанр историописания получил широкое распространение в хасидских кругах. В интересующий нас ранний период хасидские тексты стилистически и тематически продолжают следовать образцам классической еврейской религиозной литературы прежних времен. Вследствие этого историческую проблематику проповедей основоположников хасидизма следует рассмотреть в контексте ее изложения авторитетными вероучителями иудаизма поздней античности и средних веков.

Следует отметить, что обоснование существования исторических концепций в раввинской письменности потребовало в свое время немалых усилий исследователей. Проблема заключается в том, что в данном корпусе текстов описанию и анализу событий прошлого уделяется не много внимания. Рассуждения на исторические темы содержатся в нем, главным образом, в виде кратких отступлений и замечаний в огромных трудах, посвященных проблемам законоведения, богословия или этики. Проанализировав такого рода фрагменты, всемирно известный исследователь творчества мудрецов Талмуда проф. Э. Урбах пришел к выводу, что авторам талмудического корпуса присуще историческое мышление, а предложенные ими концепции достойны внимания исследователей[2]. Согласно мнению Б. Динура авторы классических раввинских текстов писали также произведения исторического характера, которые, к сожалению, были утеряны. Сохранившиеся высказывания и отступления позволяют осуществить частичную реконструкцию исторических воззрений творцов иудейского вероучения[3]. И. Гафни усматривает в некоторых отрывках Талмуда и мидрашей попытку описания и осмысления исторических событий, хотя при этом подчеркивает, что мудрецы были далеки от объективности, а в их сочинениях наблюдается “подчинение истории

идеализации еврейской жизни"[4]. Я. Нюзнери и О. Гудблатт полагают, что изучение интерпретации исторических фактов в сочинениях мудрецов может существенно дополнить наши представления о содержании и смысле их учения[5]. Исследования И. Тишби и М. Иделя[6] обосновывают существование историософских концепций в еврейских мистических произведениях, куда более далеких от дел мира дольнего, чем Талмуд и мидраш. Несравнимо менее повезло с научным анализом историческим концепциям, содержащимся в собраниях хасидских проповедей. Эту тему затронул только М. Бубер в своем знаменитом сопоставлении учения хасидизма и дзен-буддизма. Он отметил, что в хасидских текстах не разделимы мистика и история, индивидуальная духовная практика и размышления о судьбах народа[7]. К сожалению Бубер не посвятил анализу исторической составляющей учения хасидов специального исследования. Между тем тема эта является не менее важной и интересной, чем исследования исторических воззрений авторов классических еврейских текстов предыдущих времен.

Целью настоящего исследования является описание и анализ исторических концепций сборников хасидских проповедей раннего периода и их сопоставление с аналогичными суждениями вероучителей талмудических времен и средних веков.

Краткий обзор историософских концепций классических раввинских текстов

В произведениях талмудического периода и строящейся на их основе экзотерической средневековой раввинской литературе доминирует линейная историческая концепция, подобная библейской. В соответствии с ней первоначальный божественный замысел всеобщего благополучия был нарушен греховными деяниями человека. Во искупление их людям в течение многих поколений придется терпеть невзгоды и тяжко трудиться ради восстановления утраченного миропорядка. В конце времен идеальный правитель, царь – мессия, явится человечеству, и цель мировой истории благополучно реализуется. Протяженность истории и характер наполняющих ее событий определяются главным образом тем, в какой мере деяния и помыслы человека являются богоугодными. При этом в раввинских текстах большое внимание уделяется рассуждениям об ответственности верующего за благоустройство мира дольнего и поддержании его существования как необходимое условие грядущего торжества высшего замысла. Так,

согласно мнению мудрецов предвиденье Господом добрых дел пророка Моисея побудило Его сотворить мир[8]. В соответствии с рассказом, приведенным в мидраше Псикта де Рабби Кагана, после сотворения мира 7 великих грешников, живших по одному в каждом следующем поколении, изгнали Шехину (божественное начало мира) с Земли на 7-е небо. Затем, в течение такого же времени 7 великих еврейских праведников вернули ее обратно на Землю[9]. По мнению одного из наиболее авторитетных учителей закона божьего р. Элиэзера Бен Гиркана, царь мессия придет только тогда, когда весь избранный народ покается и обратится к Создателю[10]. Высказывания, подобные вышеуказанным, многочисленны в классических раввинских текстах. Их авторы, как видно из приведенных нами примеров, стремились дать краткую ясную оценку причин, движущих сил и результатов исторического процесса. Детали и частности, за редким исключением, их не занимали. Основное внимание уделялось раннему периоду человеческой истории, когда устанавливались правила игры, общей оценке текущей ситуации и прогнозам, касающимся будущего преображения человечества. В современном им положении вещей иудейских вероучителей более всего беспокоило подчинение евреев иноверцами и как следствие этого невозможность восстановления разрушенного римлянами иерусалимского храма. Согласно их воззрениям произошедшее объясняется недостаточно самоотверженным служением избранного народа Господу. Проступки лишили евреев той власти над миром, которая была у них во времена праведных царей Давида и Соломона. Владычество перешло к царствам народов мира бессердечно притесняющих потомков Иакова. Но хотя евреи и утратили власть над своей судьбой в мире дольнем, Создатель следит за каждым их шагом. Когда сумма их добрых дел достигнет надлежащего уровня или когда придет заранее предопределенный срок, создатель воцарится на земле, а его возлюбленные дети вернут себе былую славу[11].

Еврейские мистики средних веков, в отличие от авторов экзотерических раввинских текстов, в поисках смысла мировой истории обращались не к суетным делам земным, а к сокровенным тайнам мира горнего. Начиная с XIII в. в произведениях каббалистов появляется учение о *временах*: периодах вселенской истории, каждым из которых управляют *сфирот,* атрибуты Всевышнего, конституирующие проявленное божество[12]. Судьбы народов и царств

в течение многих веков целиком и полностью зависят от предрасположенности той или иной сфиры к всепрощению или, напротив, к воздаянию за содеянное. Согласно одним высказываниям божья милость к человеку выражается в ниспослании ему знаний о тайнах смены времен, а сами они предопределены свыше. Согласно другим длительность периодов господства милосердия Господа в мире зависит от деяний самого человека[13]. В XVI в. р. Исаак Лурия и его последователи создали учение, в соответствии с которым события человеческой истории определяются конфигурацией, состоящих из многих сфирот ликов божества. Конфигурация эта в свою очередь определяется борьбой между силами добра и зла, происходящей в высшем первоисточнике всего сущего, а также усилиями подвижников, владеющих тайными путями служения Создателю[14].

В мистических сочинениях мировая история предстает перед нами как некий призрак, отблеск субстанциальных процессов, сокрытых от глаз людских. В то же время эти процессы сами могут быть интерпретированы как своеобразная история движения высших форм, история метафизического пространства. События мира земного не оставляют каббалистов равнодушными, но говорить о них прямо у них не принято. Проницательный читатель сам должен понять смысл всего происходящего с людьми с помощью открытых ему божественных истин.

В поучениях хасидов, в особенности в ранний период их истории, идеи и стиль изложения обоих вышеназванных групп классических текстов иудаизма теснейшим образом переплетаются между собой. Вопрос о том, каким образом такое положение вещей повлияло на хасидскую историческую мысль, будет рассмотрен нами в настоящей статье. Ввиду огромного объема материала, который мог бы быть использован при рассмотрении настоящей темы, ограничимся анализом исторических концепций в поучениях Менахема Нохума Нохума из Чернобыля и Леви Ицхака из Бердичева. Оба этих цадика принадлежат к числу наиболее авторитетных учителей хасидизма, оба были выдающимися лидерами движения последователей Бешта во времена его зарождения и становления. Заметные расхождения между ними в исторических суждениях определяют два противоположных полюса хасидских воззрений на интересующий нас вопрос. Анализ данных полярных подходов будет продуктивен для понимания проблемы в целом.

Историософия р. Менахема Нохума из Чернобыля

Чернобыльский цадик Менахем Нохум в своих рассуждениях исторического характера предпочитал пользоваться терминологией и концепциями каббалистов. Его высказывания на данную тему подразделяются на три тематические группы, характерные для всей раввинской литературы в целом. Одна группа посвящается периоду становления, определившего первопричины всего происходящего. Вторая описывает то положение вещей, которое существует многие века и является характерным для современности. Третья содержит изречения о деяниях, приближающих светлое будущее. Характерным примером высказываний первого рода является следующее: «В момент дарования Торы весь Израиль удостоился единения с [Господом], что является ступенью соития, единением лицом к лицу, не знающему умаления (ктанута). Об этом сказано в Торе: «Лицом к лицу говорил Господь со всей общиной вашей» (Втор. 5:2). Но после того как согрешили с тельцом, пали они и возвернулись на ступень умаления, и совершилось вследствие этого распространение умаления на все ступени мироздания. И возвернулись все к своим прежним качествам, и та достигнутая ступень как нечто постоянное не упоминается более до прихода избавителя цадика нашего»[15]. В данном случае поклонение избранного народа золотому тельцу провозглашается той критической точкой, в которой произошло разделение времен на прошлое и настоящее. В прошлом благодаря усилиям праотцев и праведных вождей Израиля община правоверных все более и более приближалась к Творцу, что сулило блага всему сущему. В момент синайского откровения необходимая ступень была потомками Иакова достигнута, и дело великое близилось к завершению. Но вследствие грехопадения изменения к худшему произошли во всем мироздании. Упомянутый в отрывке термин *ктанут* обозначает у мистиков в первую очередь то состояние божества, при котором высшие начала, хранящие в себе мудрость и размышление, обособляются от тех, которые властвуют над чувствами и действиями. Ктанутом называют также утрату человеком непосредственного видения божественного первоисточника, в результате чего он видит мир в отрыве от его Создателя[16]. Распространение ктанута «на все ступени мироздания» означает начало нового, продолжающегося до сего дня периода вселенской истории, периода, в который причастность творения Господу ни для кого не является самоочевидной. «В мидраше говорится, что

сказал Господь Израилю: «Вы приносите искупление за меня. За то, что я уменьшил луну»[17]. Но воистину именно вследствие этого Израиль обрел право выбора. Ибо дано им в смешении доброе и злое и могут они таким образом избирать доброе. В этом и заключается искупление Его (Господа). Он, Благословенный, как бы говорит: «За то, что уменьшился сам», – ибо без уменьшения (миут) не было бы качества зла в этом мире и все служили бы Господу, как в дни мессии цадика нашего. Однако необходимо, чтобы в нынешние времена все пребывало в тайне уменьшения, чтобы исправлено было умаление (ктанут), и тогда наполнится вся земля знанием Господа»[18]. Согласно повествованиям талмудических времен в момент сотворения солнца и луны они были равновелики, и уменьшение луны произошло во избежание спора о первенстве между ними. В каббалистических текстах средних веков данная история трактуется как символическое описание временного уменьшения божественного присутствия в творении, а также падения на низшую ступень *Шехины,* сфиры, воплощающей женское начало в божестве[19]. Р. Менахем Нохум в приведенном нами высказывании обращается, главным образом, к этико-исторической составляющей данной метафизической проблемы. Уменьшение зримых божественных проявлений (миут), проблема по сути своей внешняя, является следствием умаления (ктанута) проблемы внутренней. В состоянии ктанута творение лишено возможности непосредственного созерцания своего высшего первоисточника, а низшие слои божественной плеромы утратили контакт с высшими. Такое положение вещей определяет ту историческую реальность, в которой ныне обречен пребывать избранный народ. Она требует от человека умения совершать правильный выбор между добром и злом, поскольку в такую эпоху невозможно руководствоваться непосредственными повелениями свыше в каждый следующий момент времени. Только по прошествии долгого времени ктанут будет устранен и мир преобразится. Впрочем согласно мнению нашего рабби, блага грядущего доступны не только тем, кто будет жить в нем. Достойные деяния, в первую очередь изучение Торы, позволяют человеку, живущему ныне, приобщиться к ним. «Тот, кто, занимаясь Торой, удостоится заниматься ею во имя ее самой [а не ради иных благ], заниматься со страхом и любовью в разуме великом (вемохин гдолим), благодаря этому освободится от ктанута и от уменьшения луны и обретет ступень истинного величия (гад-

лут)[20], постижения (гадаат) и мозгов, все разумеющих, и великого сближения с Творцом, благославен Он, Благословенно имя Его… «Лишь тот свободен, кто изучает Тору» (Авот 5:6). Ибо этим обретается свобода от порабощения царствами народов мира, называемого изгнанием (галут), пришедшим из тайны умаления луны. Кто пришел к истинному величию и расширению постижения, тот уже не пребывает в изгнании»[21]. Согласно мнению чернобыльского ребе умаление микрокосма теснейшим образом взаимосвязано со своеобразием текущего периода истории. Ограничение индивидуального сознания и порабощение евреев царствами народов мира суть две стороны одной медали. Каждый из потомков Иакова может посредством указанных Моисеевым законом путей полностью освободиться от тлетворного влияния наличной исторической действительности. Р. Менахем Нохум считает также, что грядущее избавление евреев определяется совокупностью усилий каждого из них в отдельности. «Прежде греха первородного души всего Израиля содержались в нем (царе мессии), и душа каждого из них была частностью. Поэтому первооснова служения нашего – восстановить и привести к совершенству полноты частицу мессии, пребывающего в душе у каждого из нас. Будет он цадиком, основой мира, совершенный в полноте своей, великим источником, приемлющим благодать (шефа), силу жизни твою. По пришествии мессии преумножатся блага и разумение в мире, ибо будет он цадиком для всех достигшим совершенства полноты… Не так все ныне, ибо после греха с золотым тельцом возвернулись все к нечистоте своей и нет цадика одного для всех, и потому всякий отдельно взятый человек Израиль должен быть во всем подобен цадику, чтобы поддерживать существование этого мира… Если бы евреи не приняли Тору, то не было бы канала вообще, ибо не было уже достаточным существование в мире одного цадика как это было в поколениях до дарования Торы и не было бы нисхождения жизненной силы из божества бесконечного (эйн-соф), и в отсутствие жизненной силы стала бы всюду распространяться смерть, Боже упаси»[22]. Приведенное высказывание является классическим образцом трехчастной исторической схемы. В нем четко определен ранний период, когда для поддержания жизни на земле достаточно было одного праведника. Затем, вследствие греха золотого тельца, мир деградировал и теперь его существование требует усилий всего еврейского народа. Труды его не только стабилизируют настоящее, но и обеспечивают

будущее. С приходом царя мессии жизнь станет куда более благополучной, чем она была на заре человеческой истории.

Рассмотренные нами отрывки показывают, сколь умело р. Менахем Нохум умел использовать каббалистические термины и концепции для описания событий мира сего. При этом, подобно подавляющему большинству лидеров хасидизма, он избегал в своих проповедях подробных описаний происходящих в божестве процессов[23], в том числе и тех, отображением которых считались ключевые события истории евреев. В сравнении с поучениями средневековых мистиков его суждения выглядят чрезвычайно приземленными. Но при сопоставлении тех же самых текстов р. Менахема Нохума с тематически близкими им речениями произведений классического талмудического корпуса, впечатление будет совершенно противоположным. В таком дискурсе чернобыльский цадик представляется человеком, стремящимся удалиться от круговерти мирских событий как можно далее. Он признает существование неблагоприятной для его народа исторической реальности, но возможность изменения ее к лучшему он видит исключительно в предписанных Моисеевым законом духовных практиках. Изменение мира к худшему, согласно его мнению, произошло вследствие исторического события исключительной важности – поклонения подавляющего большинства евреев золотому тельцу. Однако исправить содеянное посредством единоразового коллективного деяния невозможно. Для этого требуются совокупность правильным образом направленных усилий каждого из верующих во многих поколениях. Во имя преображения существующей действительности от нее необходимо отрешаться и целиком сосредоточиться на изучении Торы, сопровождающимся исполнением ее предписаний. Сей славный труд совершается не исключительно ради обеспечения светлого будущего. Каждый предающийся ему освобождается тем самым от ига царств народов мира, от бремени многовекового изгнания. Духовное, не зримое из вне, избавление верующих приведет с течением времени к фундаментальным изменениям условий жизни всего человечества. Отказ евреев от участия в событиях истории, по мнению чернобыльского ребе, в надлежащий момент приведет к радикальному изменению ее хода.

Историософия р. Леви Ицхака из Бердичева

В проповедях р. Леви Ицхака из Бердичева отступления исторического характера более многочисленны и обстоятельны, чем у

р. Менахема Нохума. Он уделяет внимание главным образом тем событиям прошлого, которые благоприятствовали постепенному упорядоченью мира и человеческого общества в соответствии с волей Создателя. Процесс позитивного преобразования универсума начинается с приходом в него праотцев еврейского народа. Если, согласно мнению чернобыльского цадика, всеохватывающая деградация творения произошла вследствие поклонения потомков Иакова золотому тельцу, то Бердичевский ребе относил весь этот ужас ко временам, когда Авраам еще не родился. Впрочем и тогда грозившая мирозданию катастрофа не осуществилась благодаря божественному вмешательству. «До того как Авраам, отец наш, пришел в этот мир, все народы поклонялись идолам, и все лучшие качества душ своих отдавали во власть сил тьмы (клипот), да спасет нас от этого Всемилостивый. Но Господь, да будет Он благословен, по многому милосердию и состраданию своему, во имя грядущего исправления мира, отбирал у сил тьмы [всю ту силу, которую передавали им идолопоклонники], чтобы исправить мир. Потому и говорят о Нем «Овладевший небом и землей». Он овладел всеми душевными качествами, преданными силам тьмы, и исправил все качества на небе и на земле»[24].

Праотец Авраам придя в этот мир становится соработником Творца, и многие труды по устроению созданного надлежащим образом он берет на себя. Его добрые качества в полной мере передаются потомкам, его деяния равны деяниям всего народа. «Исполняя заповедь, он [Авраам] помышлял также и о том, что он исполняет ее от имени всего Израиля. Весь Израиль пребывал в помыслах и мозгу Авраама, ибо сын сокрыт потенциально в отце своем. Потому в мозгу Авраама пребывал корень всего сообщества израилевого, и семя Авраама привело в этот мир все поколения вплоть до времен пяты мессии[25]. Всякую заповедь совершал он всеми силами своими, действуя вместе со всеми ответвлениями, простершимися от него»[26]. Таким образом, повествования святого писания о жизни праотца Авраама, согласно Бердичевскому ребе, следует рассматривать не как факты индивидуальной биографии достойного подражания святого, а как исторические события, определяющие последующую судьбу всего избранного народа.

Следует отметить, что для хасидских проповедей типичны высказывания, в соответствии с которыми все евреи пребывают в душах цадиков, и по тому их деяния являются деяниями всего

сообщества правоверных. Наделяя Авраама этим характерным для цадиков сверхъестественным качеством, Бердичевский ребе тем самым устанавливает связь времен. Течение истории как в прошлом, так и в настоящем во многом определяется деяниями и помыслами совершенного человека божия.

Уход по велению Господа первого праотца со своей родины на святую землю, по мнению р. Леви Ицхака, повлек за собой радикальные изменения в отношениях между человеком и Богом. «Пребывая вне пределов святой земли, служил Авраам Господу посредством самоотверженности души своей, но по приходе в святую землю появилась у него возможность исполнять все заповеди… Вне святой земли был он прилеплен к высшему небытию (эйн) и не мог низводить на себя поток божественных благ (шефа). Но в святой земле он, где он стал служить посредством заповедей, пребывал он на ступени бытия в мире (еш) и мог таким образом низводить поток божественных благ… «И сказал Господь ему: не страшись, Авраам» (Быт. 26:24). Не страшись, что ты служишь посредством заповедей, а не путем самоотверженности души своей, «Награда твоя велика весьма» (там же). Поскольку служение твое теперь заключается в заповедях, ты можешь низводить на себя поток благ. Учат мудрецы наши, что исполнял Авраам все заповеди Торы, будучи в святой земле, но не за ее пределами. Однако ныне мы можем исполнять заповеди вне святой земли, ибо была уже дарована Тора».[27]В данном высказывании затрагивается популярная в каббалистических и хасидких сочинениях тема обретения подвижником единения с божеством, в результате которого он удостаивается ступени небытия и в то же время сверхбытия. Состояние эйн иногда описывается как полная потеря индивидуальности, подобное растворению капли в безграничном океане[28], иногда напротив, как высшая надмировая форма личностного бытия[29]. Во всяком случае, это состояние трактуется как желанный уход от сует мира и приобщение к плероме. До прихода в святую землю Авраам служил Господу посредством обретения такого состояния. Теперь ему предстояло совершать свой славный труд по-иному. Он должен исполнять заповеди, преумножая, таким образом, ниспосылаемый свыше поток божественных благ. При этом Авраам ощущает себя человеком мира сего, обособленным от Господа. Подобная перспектива пугает мистика, посвятившего себя созерцанию, но создатель успокаивает

праотца евреев и уверяет его в необходимости следовать именно таким путем. В проповеди р. Леви Ицхака переселение Авраама трактуется как событие, положившие начало становлению новой исторической реальности. Реальности, в которой каждый правоверный осуществляет служение Творцу посредством соблюдения предписаний Моисеева закона в любой стране, где бы он ни был. Интересно в связи с этим вспомнить три этапа истории становления религии, предложенные выдающимся исследователем еврейской мистики Г. Шолемом. Согласно его мнению первый этап – это время единства человека природы и бога, отраженное в мифе. Второй – становление обрядовой религии, лишающей верующего непосредственного общения с создателем, устанавливающий ритуал, который одновременно гарантирует связь и устанавливает дистанцию. Третий – рождение мистики, попытка вернуться к первоначальному единству, вызванная ощущением потерянности и отсутствия непосредственного общения с Творцом[30]. Не трудно заметить определенное сходство во взглядах на интересующий нас предмет между Бердичевским ребе и профессором иерусалимского университета.

Если Аврааму было суждено сыграть ключевую роль в становлении новой эпохи во взаимоотношениях между Богом и человеком, то миссия актуализации идеи избранного народа, призванного осуществить преобразование человечества в соответствии с высшим замыслом, была осуществлена, согласно Бердичевскому ребе, праотцем Иаковом. «Иаков, отец наш, созерцал высшее единство, достигнув первооснов замысла его, и постиг, что основой всех миров является сообщество израилево (кнесет исраэль)… И возжелал Иаков перевести его из потенции в акт, из корня, в котором узрел камень израилев, распространить и насадить сообщество израилево, дабы было оно завершенным строением во всех сущностях своих во все времена… Чтобы было строение это во всем великолепии своем со всеми палами и покоями, ибо из него произойдет множество праведников и учащих Тору. Таково было служение Иакова и созерцал он единство сообщества израилева до последнего поколения. После того узрел Иаков разгром сообщества израилева и разрушение храма, разрушение великое, а также многие страшные суды небесные, постигшие Израиль. Потому сказано: «И вышел Иаков из Беер – Шевы». Этим писание сообщает нам, что вышел он из созерцания высшего

единства, из которого проистекает поток высших благ во все миры»[31]. Далее в проповеди повествуется о том, как Господь явился праотцу евреев и возвестил ему, что в изгнании Он пребудет со своим народом. Любовь и забота божья будет щедро ниспосылаться потомкам Иакова. Этот замысел осуществится во имя их грядущего блага. Иаков, услышав такие речи, утешился, превозмог боль, причиненную ему ужасными видениями, и возобновил прерванное созерцание высшего единства.

В приведенном нами фрагменте проповеди мастерски сочетается описании медитации, цель которой – обрести индивидуальное восхождение к высшему первоисточнику всего сущего, с рассказом о событии, определившем историческую судьбу избранного народа. Одним из условий единения праотца Иакова с Господом является соучастие в актуализации замысла избранного народа. Но видение предуготованых евреям катастроф препятствует созерцанию божества подвижником. Устранение этого препятствия оказывается возможным лишь благодаря исходящей от Господа благой вести о неразрывной связи между Ним и потомками Иакова до конца времен. Приобщение к всесовершенному свету мира горнего требует, таким образом, постижения мистиком высших замыслов относительно мира дольнего и активного участия в их реализации.

Леви Ицхак пользуется терминологией и образными рядами, характерными для каббалистических произведений, но его отношение к делам земным свидетельствует о его близости к воззрениям, излагаемым в текстах талмудического корпуса. В отличие от средневековых мистиков, видевших в событиях мира сего лишь призрачное отражение того, что происходит в плероме, Бердичевский ребе, подобно мудрецам Талмуда, описывает сообщество людей как основное место действия, определяющего судьбу человечества и всего творения в целом. Актуализация идеи избранного народа обеспечивает приход в этот мир субъекта человеческой истории, определяет, согласно сказанному, его бытие во всех поколениях. В то же время благодаря ей осуществляется единение цадика с божеством, что, согласно хасидским воззрениям, является необходимым условием благоустройства мира горнего и дольнего в соответствии с первоначальным высшим замыслом.

Подобно мудрецам древности р. Леви Ицхак в своих историософских рассуждениях существенное внимание уделяет вопросу

царской власти. Появление ее у евреев, он, как положено добропорядочному хасиду, связывает с деятельностью праведников, живших во времена праотцев избранного народа. «О Егуде после его рождения Лея сказала: «Теперь-то я благословлю Господа» (Быт. 29:35). Рахель, когда родила Иосифа, сказала: «Господь дал мне другого сына» (Быт. 30:25). Благодаря этому стали Егуда и Иосиф царями, ибо всем известно, что когда цадик благословляет нас, всевозможные блага и милости даруются нам небесами. Вследствие этого он воцаряет над нами Господа и таким образом проявляется *качество царства [божья]* (мидат га-малхут). Таким образом он служит Господу посредством качества *царство* и низводит блага также и от *царства,* что является *благодатью воцарения (шефа мэлуха)*. Потому Егуда и стал царем, ибо в момент, когда он родился, Лея совершала служение посредством качества царства, тем, что воцарила Господа над ним»[32].

В произведениях каббалистов царством (малхут) называли одну из сфирот, конституирующих умопостигаемое божество. Она осуществляет связь между высшими слоями плеромы и миром дольним, вследствие чего единение с ней многократно упоминается в описаниях различных духовных практик. В приведенном нами фрагменте основное внимание уделяется влиянию сфиры малхут на практические и метафизические аспекты устройства власти. По мнению Бердичевского реббе, цадик, апеллируя к надлежащей сфире, не только определяет, кому быть царем, но также обеспечивает актуализацию самой идеи царства в мире людей. Судьбы лидеров многочисленного народа и сам смысл последующей истории определяются формулами благословения в момент рождения детей. Такого рода суждениями богаты произведения мудрецов Талмуда. Существенное расхождение с ними р. Леви Ицхака в воззрениях на историю следует искать в первую очередь не в играющих зачастую лишь декоративно-вспомогательную роль подражаниях средневековым каббалистам, а в безграничной вере Бердичевского реббе в хасидское учение о всесилии цадиков. Если древние мудрецы считали, что произошедшая в прошлом катастрофа лишила евреев царской власти и они временно перестали быть субъектом истории, то рассматриваемый нами автор никоим образом не допускал возможности такого положения вещей. «Ибо Он, да будет Он благословен, властвует над качеством царства, но и цадики также называются царями по праву. Ибо Святой, да будет

Он благословен, издает указы, а цадики отменяют их. Сообщество Израиля влияет на качество царства и руководит качеством царства. Руководят они качеством царства и властвуют над ним в соответствии со своим желанием. В Торе сказано: «И будет у Яшуруна царь» (Втор. 33:5). Это означает, что у Яшуруна, каковой суть сообщество израилево, пребывает царское достоинство… и цадик может отменить то, что Святой, да будет Он благословен, постановил. Если будет это постановление во зло, Боже упаси, может цадик отменить его, но если Святой, да будет Он благословен, постановит что-либо во благо сообщества израилева, ни одному человеку не дано отменить такое постановление»[33].

Такого рода высказывания многочисленны в проповедях Бердичевского реббе. Р. Леви Ицхак неустанно повторяет, что истинная царская власть остается привилегией избранного народа. Именно потомкам Иакова суждено вершить судьбы человечества. Установленный праотцами миропорядок остается в силе по сей день. Никакая историческая катастрофа не разлучила прошедшее и настоящее, сделав их полной противоположностью друг другу, подобно тому, как это утверждается в поучениях р. Менахема Нохума. Трагические события прошлого р. Леви Ицхак как правило не ставит во главу угла. Его внимание в первую очередь обращено к тем из них, которые способствовали утверждению благоприятных для избранного народа законов человеческого бытия. Главным фактором, стабилизирующим течение истории и направляющим ее в нужное русло является деятельность цадиков. Наличие их в каждом поколении позволяет оценивать прошедшее позитивно. Оно представляется Бердичевскому реббе периодом становления и упорядочивания, необходимым этапом на пути к грядущему мессианскому избавлению.

Заключение и выводы

На основании проведенного исследования допустимо сделать некоторые выводы о своеобразии суждений исторического характера у основоположников хасидизма и о том влиянии, которое оказали на них классические произведения раввинской письменности прежних времен. В первом приближении допустимо сказать, что хасиды осуществили синтез концепций доминирующих в талмудическом корпусе и средневековых каббалистических текстах. Мировая история представляется им линейным процессом, подобно тому, как это было у мудрецов древности. Столь

популярные у средневековых мистиков циклические схемы развития в хасидских текстах отсутствуют. Как и авторы талмудического корпуса, лидеры рассматриваемого нами религиозного движения в своих исторических высказываниях основное внимание уделяют событиям мира людей, а не метафизическим факторам, порожденным тайной жизнью божества. С другой стороны хасидские авторы широко используют характерную для каббалы терминологию и, как правило, именно мистические аспекты человеческих деяний рассматривают в качестве основных движущих сил истории.

Приведенные нами в настоящей статье факты свидетельствуют о том, что такого рода синтез у каждого из лидеров хасидов осуществлялся по-разному, вследствие чего его общее описание требует некоторых дополнительных корректив. В суждениях цадиков, так или иначе затрагивающих историческую тематику, прослеживаются, по меньшей мере, две противоположные друг другу в своих основных положениях схемы.

Согласно одной из них мировая история – результат ошибки, совершенной избранным народом в незапамятные времена. Сама по себе она суть зло, от которого надлежит абстрагироваться, целиком сосредоточившись на изучении Торы и исполнении ее предписаний. Такого рода деятельность оказывает благотворное влияние на ход времен и событий, но сам объект воздействия по мере сил исключается из дискурса, поскольку он в лучшем случае малоинтересен. Мистическое бытие в царстве божественных предписаний, таким образом, жестко противопоставляется бытию в мире.

Для другой схемы характерна обращенность ко всему тому, что происходит в мире людей в целом, и к его истории в частности. Наиболее значительные исторические события в данном случае трактуются как богоугодные деяния, совершаемые во имя обустроения творения и как позитивный опыт, который необходимо пережить ради обретения совершенства. При этом предписания Торы и мистическая практика служат инструментами, обеспечивающими надлежащий ход истории, средствами, а не самоцелью.

Важно отметить, что обе эти концепции подходят под общее описание особенностей исторических воззрений основоположников хасидизма, данное нами в начале этого параграфа. Не будучи

ошибочным, оно, тем не менее, никоим образом не способствует прояснению существенных историософских расхождений в проповедях лидеров рассматриваемого нами мистического движения. Для их адекватного отображения необходимо описание, учитывающее различия воззрений цадиков. Такой подход будет продуктивен при анализе всех без исключения аспектов вероучения хасидов.

---

[1] См. подробнее: Rapoport-Albert A. Hagiography with Footnotes: Edifying Tales and the Writing of History in Hasidism // Essays in Jewish Historiography. Atlanta, 1988. С. 119–159.

[2] *Urbach E.* Halakhah and History // Jews, Greeks and Christians: Essay in Honor of W. D. Davies. Leiden: Brill, 1976. С. 115.

[3] Dinur B. Ha-pergamentim ha-historiosofiym be-sifrut ha-talmudit u beayot ha-heker ba-hem//divrey ha-congress ha olami ha-hamishi be- madey yahdut. Jerusalem, 1972. С. 137–146.

[4] *Gafni I.* Concepts of Periodisation and Causality in Talmudic Literature // Jewish History. 1996. № 1. С. 28.

[5] *Neusner J.* Mashiah in Context. Philadelphia: Fortress Press, 1984. С. 150–160.

Goodblatt O. The Monarchic Principle. Tubingen, 1994.

[6] Tishby I. Torat ga-ra ve-ga-klipa be-kabbalat Ary. Jerusalem, 1992. С. 165–170. Idel M. Some concepts of time and history in kabbalah // Jewish history and Jewish memory. Hanover and London, 1998. С. 153–187.

[7] Buber M. Be-Pardes ha-hasidut. Jerusalem, 2001. С. 143–144.

[8] Bereshit Raba. Mahadurat Teodor- Albek. Jerusalem, 1996. С. 6.

[9] Psikta de-rabby Kagana. Mahadurat Buber. Luck, 1868. С. 1b.

[10] B. T. Sangedrin. 97b–98a.

[11] Urbach E. Hazal: pirkey emunot ve-deot . Jerusalem, 1986. С. 600–623. Туров. И. К вопросу об историософии амораев: концепция четырех царств // Между мифом и реальностью : Проблема еврейской идентичности и цивилизации в истории и современности. Москва, 2005. С. 21–52.

[12] Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1993. Т 1. С. 32–35.

[13] Idel M. Some concepts of time and history in kabbalah. С. 162–170.

[14] Tishby I. Torat ga-ra ve-ga-klipa be-kabbalat Ary. С. 165–168.

Jacobson Y. mi-kabalat ha-Ary ad le hasidut. Tel-Aviv, 1984. С. 45–59.

[15] Menahem Nahum mi Tshernobyl. Meor eynayim. Parashat Bereshit. Jerusalem, 1966. С. 7.

[16] Pahter M. Le birur musagim ktanut ve-gadlut be-kabalat ary kreka lehavanatam be mahshevet hasidit // mehkarey erushalaim be mahshevet Israel. T. 10. Jerusalem, 1992. C. 171–211/
[17] Комментарий Раши на Числа 28:15.
[18] Menahem Nahum mi Tshernobyl. Meor eynayim. Parashat Bereshit. C. 10.
[19] Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Т. 2. С. 225, 233. Следует отметить, что в некоторых каббалистических текстах Шехиной называли не саму последнюю сфиру, а ее проявления в мире дольнем. См. Sack B. Be-Shaarey ha-qabbalah shel r.Moshe Qordovero. C. 59–61.
[20] Гадлутом в еврейской мистике называли идеальное состояние божества, при котором высшие и низшие слои плеромы пребывают в единстве, а также состояние просветления, обретаемое мистиком благодаря единению с божественным разумом. См.: Pahter M. Lebirur musagim ktanut vegadlut be-kabalat ary kreka lehavanatam be mahshevet hasidit. C. 171–211.
[21] Menahem Nahum mi Tshernobyl. Meor eynayim. Parashat Bereshit. C. 9.
[22] Menahem Nahum mi Tshernobyl. Meor eynayim. Parashat Itro. C. 110.
[23] Idel M. Qabbalah: hebetim hadashim. Jerusalem ve-Tel-Aviv, 1993. C. 166–167.
[24] Levi Itshaq mi-Berdichev. Qdushat Levi . Parashat Leh-Leha. Brooklyn, N. Y., 1978. C. 15.
[25] Выражение «пяты мессии» впервые встречается в Библии (Псалом 89:52). В средневековых раввинских произведениях оно стало употребляться для обозначения периода непосредственно предшествующего приходу Мессии.
[26] Levi Itshaq mi-Berdichev. Qdushat Levi . Parashat Va-Ira. C. 22.
[27] Там же. С. 13.
[28] Idel M. Qabbalah: hebetim hadashim. C. 85–87.
[29] Scholem G. Devekut, or Communion with God // The Messianic Idea in Judaism. New York, 1971. C. 203–227. Rotenstreih N. Symbolism and Transendence: On some Philosophical Aspects of Gershom Sholem's Opus // review of Metaphysics. № 31. 1977–1978. C. 610–614. Werblowsky Z. Some Psychological aspects of Kabbalah // Harvest, № 3. 1956. C. 78.
[30] Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Т. 1. С. 26–30.
[31] Levi Itshaq mi-Berdichev. Qdushat Levi. Parashat Va-Eze. C. 35.
[32] Там же. С. 41.
[33] Там же. Le Rosh ha-Shana. C. 193.

«АЛ-ДЖАВАБ АС-САХИХ» ІБН ТЕЙМІЙЇ ЯК ТВІР ПОЛЕМІЧНОЇ ЛІТЕРАТУРИ ТА ДЖЕРЕЛО З ІСТОРІЇ ІСЛАМО-ХРИСТИЯНСЬКИХ СТОСУНКІВ XIII–XIV СТ.

Шестопалець Д. В.

У сучасній арабістиці склався достатньо скептичний підхід до творів полемічного жанру як таких, що містять лише сталі богословські ідеї та не відображають конкретних історичних реалій тієї епохи, у якій вони були написані [Прозоров 2004, *8*]. Стосовно антихристиянської полемічної літератури з цією думкою ми можемо погодитися лише частково. Справді, існує певна група творів, теми яких не виходять за рамки схоластичних роздумів, раціонально-логічної критики догматів. Однак дуже багато творів переходять у площину практичної полеміки, розглядають питання, які дозволяють схарактеризувати не тільки розбіжності між релігіями, але й відмінності у способі мислення їх адептів, що є необхідною передумовою ведення конструктивного діалогу. Одним з найбільш корисних та змістовних творів у цьому ракурсі ми вважаємо «ал-Джаваб ас-сахих» Ібн Теймійї.

Увагу дослідників завжди в першу чергу притягали революційні, маргінальні або сектантські діячі та мислителі. Ібн Теймійя є класичним традиціоналістом, тобто, на думку багатьох дослідників, лише радикально відстоював позиції ханбалізму проти всіх можливих проявів вільнодумства. Мабуть тому у західній історіографії XX століття досить небагато робіт по творчості Ібн Теймійї. Сюди відносяться роботи Г. Лаоуста по публікації та дослідженню окремих творів цього богослова. Найкращою з них є монографія, у якій французький сходознавець окреслив загальні погляди Ібн Теймійї [Laoust 1939].

Дуже важливим є також дослідження та публікація тексту листа Ібн Теймійї до правителя Кіпру, яке провів Томас Рафф [Raff 1971]. Цей лист містить полемічну частину, у якій Ібн Теймійя достатньо стисло та коректно пояснює правителю неправильність християнства та необхідність спільної боротьби проти татар.

Стосовно твору «ал-Джаваб ас-сахих» не можна сказати, що він залишився зовсім не поміченим дослідниками. До нього зверталися у своїх узагальнюючих роботах по полемічній літературі Е. Фрітш [Fritsch 1930] та А. Боуамама [Bouamama 1988]. Однак їх поверхневий аналіз без урахування історичного контексту не дає поняття про «ал-Джаваб ас-сахих» як джерело по історії ісламо-християнської полеміки. Окрім того, проблемний принцип побудування цих монографій сприяв виокремленню найбільш загальних для всіх творів тем та залишив нерозглянутими багато важливих у сучасному контексті полемічних питань, які підіймалися тільки у творі Ібн Теймійї.

Арабська історіографія «ал-Джаваб ас-сахих» є дещо ширшою. Першу високу оцінку твору дав ще Мухаммад Абу Захра у монографії «Ібн Теймійя, його життя та епоха» [أبو زهرة 1958, *514–519*]. Однак ті п'ять сторінок дифірамбів, на яких Абу Захара намагався викласти загальний зміст твору, мають численні помилки та невідповідності, наприклад у визначенні особи Павла Антіохійського, якого Абу Захра помилково називає апостолом Павлом [أبو زهرة 1958, *516*].

Треба згадати і декілька дисертаційних досліджень, виконаних у цьому напрямі арабськими дослідниками. Зокрема, це магістерська робота Фаїзи Мухаммад Бекрі [فايزة محمد بكري 2001]. Разом з декількома іншими роботами Ібн Теймійї образ християнства у «ал-Джаваб ас-сахих» дослідив у докторській дисертації Музамаль Садики [مزمل صديقي 1978]. Недоліком цієї роботи є те, що автор взагалі не вдається до критичного аналізу історії написання та джерел твору.

Головною ж усіх робіт, що нам вдалося знайти стосовно твору «ал-Джаваб ас-сахих», є монографія Абд ар-Раді б. Мухаммада ал-Мухсіна «Манхадж ахл ас-сунна уа-ль-джама'а фі-р-радд ала-н-насара» [المحسن 1992]. Автор вдається до історії написання твору, розглядає джерела та загальну структуру, однак не дивлячись на ці безумовні переваги, сам аналіз змісту критики християнства не пішов далі спроби створення загальної концепції методології. Ал-Мухсін не виходить за межі розподілення всіх аргументів на групи без аналізу сутності самих аргументів. Монографія ал-Мухсіна хоч і має риси науковості, однак все ж є не об'єктивною та релігійно

заангажованою. Автор не намагається розкрити самі корені ісламського погляду на християнство.

Саме тому ми вважаємо за необхідне, використовуючи досвід згаданих робіт, окреслити у даній статті загальні риси та специфіку «ал-Джаваб ас-сахих» порівняно з попередньою традицією полемічної літератури. Твір «ал-Джаваб ас-сахих», на нашу думку, є найбільш «діалогічним» з усіх полемічних творів та наближений не тільки до реалій полеміки середньовічного суспільства, але й сучасних умов ісламо-християнського діалогу.

До цього дня у науці не було спроб періодизації та класифікації творів антихристиянського полемічного жанру, навіть у таких узагальнюючих роботах, які належать Е. Фрітшу, А. Боуамамі, А. аш-Шарфі. Дослідники обмежуються лише короткими біографічними даними про полемістів та спробами поєднання усіх творів на базі головних ідей, які висувалися проти християнства. Спроба узагальнюючої класифікації була зроблена Г. С. Рейнолдсом у монографії, присвяченій антихристиянському твору Абд ал-Джаббара (XI ст.) [Reynolds 2004], однак цей дослідник охопив лише антихристиянські твори, написані авторами-мутазілітами IX–XI ст., до яких і належав Абд ал-Джаббар.

Ми, в свою чергу, також розуміємо умовність будь-якої класифікації та періодизації такого достатньо хаотичного та неоднорідного корпусу джерел, як антихристиянські полемічні твори. Однак, на нашу думку, подібний аналіз є абсолютно необхідним для розуміння загального розвитку цього напряму полеміки, а також місця окремих та особливостей окремих творів.

На першому етапі розвитку (IX – перша пол. XI ст.) у антихристиянській літературі абсолютно домінували твори мутазілітських вчених та богословів. Вони відзначалися раціональною, схоластичною критикою християнських догматів з незначним зверненням до священних текстів, але з опорою на формально-логічні методи, розроблені античною традицією та засвоєні ісламським богослов'ям. Найбільш відомими авторами у цьому напрямі є ал-Імам Тарджуман (помер 860/246 р.), ан-Наші ал-Акбар (помер 293/906 р.), Іса Мухаммад б. Харун ал-Варрак (помер 297/910 р.), ал-Бакіллані (404/1013 р.), Абд ал-Джаббар б. Ахмад ал-Хамзані (416/1025 р.).

На другому етапі (XI–XII ст.) навпаки – домінували твори текстологічної критики християнства. Полемісти аналізували Старий та Новий Заповіт на предмет наявних у ньому суперечностей та помилок, що свідчило, на їх думку, про зміну або взагалі небожественне походження священних текстів християн і, відповідно, неістинність самої їх релігії. Саме такою критикою займалися Ібн Хазм (помер 460/1068 р.), ал-Джувайні (помер 478/1085 р.), ал-Газалі (помер 519/1125 р.).

Третій етап розвитку антихристиянського полемічного жанру в період Середньовіччя (XIII–XIV ст.) ми назвали «історіографічним». У першу чергу тому, що твори цього періоду або були написані як відповідь на конкретні полемічні твори християн або містили критику творів, присвячених історії та догматиці християнства. Сюди, окрім творів ал-Куртубі «Ал-І'лам біма фі дін ан-насара мін фасад уа ал-аухам» та ал-Карафі «ал-Аджвіба ал-фахіра 'ан ал-ас'іла ал-фаджіра», відноситься і твір Ібн Теймійї «ал-Джаваб ас-сахих ліман баддаля дін ал-масіх».

Твір «ал-Джаваб ас-сахих» є достатньо пізнім за часом написання (поч. XIV ст.), однак цікавість епохи, у якій його було створено, та особа автора компенсують ці недоліки.

Епоха – кризовий стан ісламського світу, наслідки Хрестових походів, остаточне падіння Арабського халіфату після монгольської навали (1258 р.). Це період, коли зіткнення Сходу та Заходу розкрило територіальну замкненість цивілізацій, територіальний паритет, що тривав декілька століть, та сприяло початку процесу систематичного ознайомлення з «іншим», особливо з боку Заходу. Полеміка переходить на новий рівень, а ідейна боротьба стає важливою зброєю нарівні з армією. Наслідки Хрестових походів оцінюються в мусульманській історіографії як початок місіонерського руху, що знаменував перехід від невдалого військового втручання до ідеологічного, до процесу християнізації. Його початок, на думку ал-Мухсіна, поклав вже король Луіс IX після повернення з єгипетського полону, яким закінчився для нього останній, восьмий, хрестовий похід [المحسن, *25*]. Ця подія стала відправною точкою у діяльності багатьох відомих теологів: Франциск Асизький мав подорож до Єгипту, Раймонд Луллій став яскравим представником полемічного руху християн в Іспанії.

Важливою у виборі для аналізу саме «ал-Джаваб ас-сахих» є також особа Ібн Теймійї (1255–1327). Він є одним із найавторитетніших богословів як у середньовічному, так і в сучасному ісламі, що вніс великий внесок у формування ісламської релігійної системи.

Полемічність є однією з найвизначніших рис усієї творчості Ібн Теймійї, який жив та працював у складні для ісламського Близького Сходу політичні та ідеологічні часи. Відсутність твердої політичної влади сприяла розвитку периферійних та єретичних течій в ісламі, а також певним змінам у тих настановах, які раніше вважалися непохитними. Усі ці, а також багато інших факторів відобразилися у написанні «ал-Джаваб ас-сахих».

Серед історичних умов написання твору можна також виокремити місце та роль християн в арабо-ісламському суспільстві. Багато християн досягали значного успіху у кар'єрі та багатства і, на думку мусульман, зловживали своєю владою, що було вагомим подразнюючим фактором для консервативно налаштованих елементів суспільства, до яких належав, перш за все, сам Ібн Теймійя. Його дуже активна та твердо ісламська соціально-політична позиція дозволяє казати, що цей фактор відіграв не останню роль серед причин написання саме антихристиянського твору. Окрім того, період кінця XIII – першої пол. XIV ст. вирізнявся посиленням боротьби з християнами в апараті управління, перманентними поновленнями так званого «договору Омара», антихристиянськими повстаннями, які супроводжувалися руйнуванням церков та грабіжництвом. Центром цих процесів звичайно був Єгипет, і багато з подій, пов'язаних з християнством, відбувалося в той час, коли Ібн Теймійя перебував у Єгипті. Однак про контакти Ібн Теймійї з християнами джерела зберегли достатньо мало інформації. Найбільш цікавими є повідомлення Ібн Касіра про конфлікт Ібн Теймійї з християнином Ассафом, який начебто лаяв пророка Мухаммада [ابن كثير, XIII, *335–336;* XIV, *53–55*], та свідоцтво ал-Аскалані про навернення Ібн Теймійєю юнака-християнина в іслам [العسقلاني, I, *26–27*].

Вагомим фактором, і у цьому можна погодитися з мусульманською історіографією, була місіонерська спрямованість ісламу, а саме заклик Ібн Теймійї християн до прийняття ісламу. Метою критики Ібн Теймійї є не тільки

розкриття помилковості християнства в очах мусульман, але й висвітлення його хибності для християн.

Окрім загальних умов та факторів, що підштовхнули Ібн Теймійю до написання твору, є і більш конкретні, які можна вважати скоріше приводом. Таким приводом для Ібн Теймійї, – і це він сам зазначає у своєму творі, – став лист Буліса ал-Антакі (Павла Антіохійського), якого той написав до одного зі своїх друзів [ابن تيمية, *I, 100*]. Цей лист можна вважати повноцінним твором та чудовим зразком християнського аналізу ісламу. Про його поширеність та авторитетність серед християн говорить сам Ібн Теймійя: «І те, про що згадано у цій книзі, – це опора, на яку спираються їх (християнські. – *Д. Ш.*) вчені у цей час і до цього часу, хоч і за обставинами кожен додає дещо» [ابن تيمية , I, *99*].

Лист Павла Антіохійського опубліковано у журналі «Revue orient chretien» (1904, № 15). Його рукописи згадує у своєму бібліографічному покажчику ісламо-християнсько-іудейської полеміки Штайншнайдер [Steinschneider, *62*].

Твір Павла Антіохійського містить не тільки викладення християнської віри, її догматичної системи (Трійці, розп'яття, жертву, Євангеліє), але й розгляд послання Мухаммада та ісламу. У центрі спроб Павла Антіохійського стоїть бажання обмежити місію пророка Мухаммада язичницькими племенами арабів Аравійського півострова. Характерною рисою є широке використання Корану. Лист мав високу оцінку у християнських колах за простоту викладення та ясність доказової системи та аргументації. Навіть висловлювалися думки, що цього листа достатньо для повного визначення позиції християнства щодо ісламу. Наприклад, так вважав інший авторитетний богослов Ібн Усаль: «І сьогодні (XIII ст. – *Д. Ш.*) багато хто з християн спирається на ті положення щодо інтерпретації та критики ісламу, що були розвинуті у листі цього автора» [ابن عسال, *4*]. Таке значення листа усвідомлював та визнавав сам Ібн Теймійя [ابن تيمية , I, *100*].

Однак всі вищезгадані аспекти не допомогли зберегти про Павла Антіохійського достатньо інформації. Більшість відомостей про нього та його твір досить абстрактні та розпливчасті. У «ал-Джаваб ас-сахих» автор листа Буліс ал-Антакі називається єпископом Сайди, хоча сам лист, як пише Ібн Теймійя, прийшов з Кіпру [ابن تيمية , *I, 98*]. Крім того,

згадується, що Павло Антіохійський багато подорожував по Франції та Італії, землях Візантії. Статус єпископа дозволяв йому зустрічатися з видатними людьми цих територій. Також вказується, що цей лист автор склав на прохання одного зі своїх друзів та враховуючи ту велику кількість питань, на які була потрібна християнам відповідь [ابن تيمية , I, *100*].

Не вирішеною остаточно є і проблема датування листа Павла Антіохійського. Найбільш вірогідне припущення стосовно датування життя та творчості цього християнського автора висуває ал-Мухсін. Він спирається на декілька факторів:

– значна відомість листа у ісламо-християнському діалозі часів Ібн Теймійї;

– термін, який мало поглинути це розповсюдження та визнання не тільки на Близькому Сході , але у Єгипті;

– згадки про цей лист у ал-Карафі (поч. XIII ст.) та Ібн Уссаля (сер. XIII ст.).

З урахуванням наведеного, ал-Мухсін відносить листа до X ст., коли ісламо-християнська полеміка була особливо гострою не стільки через зовнішньополітичні обставини, але через активну діяльність таких християнських авторів-полемістів, як Йахйа б. Аді та Іса б. Ісхак б. Зар'а. Давність листа Павла Антіохійського підтверджує сам Ібн Теймійя, коли пише, що також є його давні свитки [ابن تيمية, *I, 99*].

За браком свідоцтв залишається додати, що Ібн Теймійя був знайомий з іншими творами Павла Антіохійського або просто знав про їх існування: «У нього (Буліса ал-Антакі. – *Д. Ш.*) також є інші твори про перевагу християнства» [ابن تيمية, I, *100*]. Буліс Хурі, редактор видання робіт Павла Антіохійського, однак, наголошує, що серед усіх листів, які відносяться до цього середньовічного апологета, більшість йому насправді не належить. З долею впевненості можна казати лише про лист на який власне і спирається Ібн Теймійя [علي بن حسن ناصر 1999, *29*].

Об'єктивність дослідження вимагає навести не тільки думки тих, хто був у захваті від Ібн Теймійї, – а це переважно релігійно налаштовані дослідники, – але й думки тих, хто критично ставився до твору «ал-Джаваб ас-сахих».

Головним критиком твору у європейській історіографії є італійський дослідник І. Ді Маттео. Він вважає, що Ібн Теймійя

у «ал-Джаваб ас-сахих» виступив лише як компілятор та плагіатор творів попередників [Di Matteo 1938, *123*]. Ця думка не може не бути врахована вже з огляду на достатньо пізній час написання твору – початок XIV ст., коли оригінальна творчість у богословській сфері практично щезла. Однак навіть у тому аспекті, у якому правота Ді Матео видається найбільш вірогідною, а саме у співвідношенні творів Ібн Теймійї «ал-Джаваб ас-сахих» та більш раннього полеміста ал-Карафі (помер 684/1285 р.) «ал-Аджвіба ал-фахіра», все ж таки, на нашу думку, не може бути однозначної оцінки. Ді Матео вочевидь брав лише сутнісний бік полеміки, загальні ідеї і практично повністю ігнорував нові методологічні засади, які вніс у полеміку Ібн Теймійя. Уже поверхневе співставлення творів показує: навіть якщо ал-Карафі та Ібн Теймійя використовували спільні джерела, а саме полемічний лист Павла Антіохійського та історичний твір Саіда б. Батріка, аспекти, яких вони торкалися у критиці, та аргументи, якими вони користувалися, були різними.

Видавець «ал-Джаваб ас-сахих» Алі б. Хасан б. Насир зазначає, що між рукописом листа та тими цитатами, що наявні у Ібн Теймійї, є невідповідність [علي بن حسن ناصر, *30*]. Отже існує два варіанти: або численні рукописи цього листа справді різнилися, як це зазначає сам Ібн Теймійя [ابن تيمية, I, *100*], або Ібн Теймійя цитує за змістом, що в принципі не характерно для нього.

Є й інші численні проблеми, пов'язані з «ал-Джаваб ас-сахих», у яких думки дослідників суттєво розходяться.

Так існує певна плутанина щодо назви твору. У деяких джерелах згадується ще один полемічний твір Ібн Теймійї – «ар-Радд ала ан-насара». Однак ал-Мухсін достатньо аргументовано доводить, що це один і той самий твір «ал-Джаваб ас-сахих» [مزمل صديقي, *88–90*].

Дослідниця Фаіза Мухаммад Бакрі вважає, що насправді «ал-Джаваб ас-сахих» складається з двох книг. Перша і є власне «ал-Джаваб ас-сахих». Друга починається зі сторінки 275 третьої частини видання 1905 року [ابن تيمية 1905] та має назву « تخجيل اهل الإنجيل» [علي بن حسن ناصر, *30*]. Однак це твердження є достатньо поверховим, оскільки існує ще не виданий рукопис «Тахджіл ахл ал-інджіл», який не відповідає за змістом другій частині «ал-Джаваб ас-сахих».

На наш погляд, усі ці розбіжності мали коріння у відсутності критичного видання, яке б охопило існуючі рукописи та дозволило співставити їх з іншими антихристиянськими творами, що відносяться дослідниками до Ібн Теймійї. З іншого боку, ал-Мухсін вказує на численні помилки переписчиків, які часто на власний розсуд ставили назви творам або помилково згадували їх у бібліографічних описах [المحسن, *90–91*].

Стосовно дати написання «ал-Джаваб ас-сахих» також не має точних даних, не дивлячись на достатньо розвинену історіографію життєвого шляху та творчості Ібн Теймійї. Точно можна сказати, що він був написаний вже після повернення Ібн Теймійї з Єгипту до Дамаску, тобто після 712/1312 р. На це вказує ряд обставин:

1) згадки Ібн Теймійєю у «ал-Джаваб ас-сахих» свого твору – «ар-Рісала ал-Ісфаханіййя» (712 р.);

2) у «ал-Джаваб ас-сахих» згадує також «Дур ат-таарудд ал-акл ва ан-накл» [ابن تيمية, *III, 267*], який було написано між 713/1313 та 717/1317 р.

Підсумовуючи суперечки навколо назви та поділу твору, треба вказати, що «ал-Джаваб ас-сахих» є структурно єдиним твором, його поділ та структура визначені декількома факторами: по-перше, це структура листа Павла Антіохійського, на який відповідав своїм твором Ібн Теймійя; по-друге ж, – особливою методологією, на яку спирався Ібн Теймійя у критиці християнства.

Якщо казати про методологію критики християнства у «ал-Джаваб ас-сахих», то ця тема заслуговує окремої уваги. По-перше, тому, що твір Ібн Теймійї є одним з небагатьох полемічних антихристиянських, у якому методологія розробляється нарівні з самою критикою. По-друге, методологія Ібн Теймійї відображає характерні риси ісламського способу мислення, який було закладено у період Середньовіччя та взято за основу сучасними ідеологами ісламу та критиками християнства. Попередня полемічна традиція розробила лише вузькі, специфічні методологічні підходи для конкретних напрямків критики. Ібн Теймійя поєднує раціональну, формально-логічну аргументацію авторів мутазілітського напрямку з підходом, виробленим полемістами, що займалися критикою священних

текстів християн (Ібн Хазм, ал-Газалі, ал-Джувайні) – і все це у контексті ісламської традиції, Корану та Суни.

Загальним принципом поділу «ал-Джаваб ас-сахих», як постулює сам Ібн Теймійя, є проблемний. Ібн Теймійя обіцяє відповісти на лист Павла Антіохійського у послідовності проблем, які там підіймаються:

1) твердження християн, що Мухаммад був посланий не до них, а до язичників-арабів;

2) твердження християн, що пророк Мухаммад прославляв їх релігію, яку вони мають зараз;

3) твердження християн, що пророцтва всіх пророків свідчать на користь та підтвердження християнства;

4) про те, що догмати християнства відповідають розуму та логіці;

5) твердження про те, що християнство є єдинобожжям, тлумачення термінів іпостась та ін. ;

6) про те, що Христос приніс абсолютно досконалу релігію та немає потреби у новому законі [ابن تيمية, *I, 101–104*].

Однак цей перелік проблем анонсує лише головні теми критики і не може чітко характеризувати структури «ал-Джаваб ас-сахих», оскільки Ібн Теймійя притримується їх розгляду дуже непослідовно, повторюючись, перескакуючи з теми на тему без очевидного зв'язку або пояснення, відволікаючись на різні богословські, філософські, юридичні та філологічні тонкощі. Окрім того, Ібн Теймійя вводить нові думки чи теми лише маркером «فصل», не даючи назви розділу.

З іншого боку, власне відповіддю на лист Павла Антіохійського твір Ібн Теймійї не вичерпується, як це ми покажемо далі. Зокрема значну частину займає лист Хасана б. Аййюба, а також критичний аналіз християнства на матеріалах твору Саіда б. Батріка, не кажучи вже про завершальну частину, яка повністю присвячена проблемам теорії пророцтва та її реалізації на прикладі пророчої місії Мухаммада.

При докладному аналізі структури ми не змогли обрати єдиний критерій, який би охопив усі аспекти твору. Тому в основі нашої класифікації лежать: загально-структурний критерій (вступ, основна частина, завершення), проблемний (по конкретним

проблемам, що розглядає автор) та джерельний критерій (пов'язаний з джерелами, які є базовими в тому чи іншому розділі).

Робота починається традиційним вступом, коротким викладенням головних постулатів ісламу: єдинобожжя, пророцтва, священні книги. Ібн Теймійя стверджує єдність усіх пророцьких місій, хоча визначає, що у Тори, Євангелія та Корану власний закон та шлях [ابن تيمية, *I, 66*]. Уже у вступі Ібн Теймійя показує, у якому напрямі піде подальший розгляд християнства. Він коротко торкається мусульманських сект та єретиків, загальних звинувачень християнам з приводу крайнощів та неправомірної творчості у побудуванні релігії, коротко аналізує ключові терміни та поняття, які необхідні для критики християнських догматів.

Далі Ібн Теймійя переходить безпосередньо до листа, який є приводом для написання роботи, оскільки саме через розкриття його неправдивості має висвітитися істина ісламу. Розглядаються загальні положення: причини, зміст, відомості про автора – Павла Антіохійського.

Третім структурним елементом ми виокремили полемічне питання про універсальність місії ісламу [ابن تيمية, *I , 120 – II, 30*]. У цьому розділі Ібн Теймійя прагне спростувати християнську тезу про те, що Мухаммад, якщо і був пророком, то лише арабського масштабу та його місія не торкається християн. По-перше, Ібн Теймійя, спираючись на широке коло джерел, звертається до історичного матеріалу – стосунки пророка з християнами у початковий період існування ісламу як на Аравійському півострові, так і за його межами (ефіопський негус і перша хіджра, посольство до імператора Іраклія та ін.). По-друге, Ібн Теймійя розвиває питання про «генетичну» єдність всіх пророків авраамічної релігії та очевидну приналежність до неї Магомета. По-третє, аналізується питання мови пророцтва – чи може вона бути перепоною до визнання універсальності тієї чи іншої місії. Четвертий аспект критики у цій частині – спростування істинності уявлень та догматів християн та їх протиставлення аналогічним мусульманським. Однак по ходу розгляду автор звертається до величезної кількості інших питань полеміки та методології.

Наступним структурним елементом є питання про Ісуса Христа як Слова, Сина Божого та Бога [ابن تيمية , *II, 30 – III, 182*].

Ібн Теймійя торкався його і в попередніх розділах, однак тепер він концентрує свою увагу на філософсько-богословській інтерпретації поняття «Слова» через концепцію атрибутів Аллаха. Широко використовуючи напрацьований у ісламі досвід розгляду проблеми атрибутів, Ібн Теймійя робить головний акцент на розкриття невігластва християн у цьому питанні. Він подає розробку атрибутів у античній та ісламській філософії та перекладає її на християнський догмат про Ісуса Христа як Бога-Слова, викриваючи неможливість того, щоб якийсь з атрибутів Бога був також Богом. У межах цієї проблеми Ібн Теймійя розкриває ще й багато інших – для аргументації тої самої тези: християнські догмати суперечать здоровому глузду та традиції. У цьому розділі також багато коранічної критики, спростування спроб християн знайти підтвердження своїм догматам у Корані. Серед інших важливих питань:

– погляд Ібн Теймійї на причини того, чому християни втратили шлях істини;

– проблема чернецтва;

– проблема підміни закону Бога християнами та іудеями;

– порівняння підходу мусульман та християн до збереження та передачі традиції священних книг;

– загальний аналіз церковної історії – вселенські собори та їх вплив на християнство.

П'ятим структурним елементом ми умовно виокремили перехід Ібн Теймійї до схоластично-догматичної критики християнства [ابن تيمية, *III, 182 – IV, 89*]. Головним її об'єктом є догмати про Боговтілення, народження Ісуса Христа від Духа Святого та Діви Марії по плоті та народження як Слова від Отця у вічності. Акцент у доказовій базі зміщується з філософських інтерпретацій на раціональну критику та тлумачення священних текстів християнства – Старого та Нового Заповітів – з метою викриття неправильного тлумачення текстів християнами і, як наслідок, неправильність та безпідставність їх догматів. Ібн Теймійя належно оцінив значення християнського Символу віри, саме тому приділив його повному наведенню та розбору особливу увагу.

Шостим елементом структури твору є лист Хасана б. Аййуба [ابن تيمية, *IV, 89–182*], який Ібн Теймійя наводить повністю [ابن تيمية, *IV, 89–182*]. Важливо зазначити, що на противагу до ал-

Мухсіна, ми не вважаємо цей лист головним джерелом аргументів Ібн Теймійї. На нашу думку, тези Хасана б. Аййуба використані Ібн Теймійєю, з одного боку, як орієнтир для напрямку критики, з іншого – лише як дуже вагоме доповнення до корпусу його аргументів.

Сьомий елемент представлений історичним джерелом – твором Саіда б. Батріка по історії церкви [ابن تيمية, *IV, 182 – IV, 379*]. Цей твір Ібн Теймійя використовує, по-перше, у інформативних цілях – щоб створити у читача уявлення про християнську історію та всі перипетії становлення догматичної та конфесіональної системи. По-друге, Ібн Теймійя звертається до критики тез Саіда б. Батріка так само, як і листа Павла Антіохійського. Однак очевидний акцент Ібн Теймійї на питанні про аналогії, якими користувалися християнські богослови для ілюстрації християнських догматів. Особливість цього розділу в тому, що Ібн Теймійя веде полеміку не тільки проти православного Саіда б. Батріка, але й проти несторіан та яковітів.

Закінчивши розгляд твору Саіда б. Батріка, Ібн Теймійя повертається до вже окреслених ним проблем [ابن تيمية, *IV, 379*]. Головну увагу він звертає тепер на певні методологічні аспекти – раціональність одкровення та можливість раціонального осмислення догматів, раціональних критеріїв їх істинності (внутрішня несуперечливість і т. п.), антропоморфічні мотиви в ісламському та християнському богослов'ї. Однак при цьому Ібн Теймійя не перестає твердити про текстологічну необґрунтованість християнства у священних книгах, а особливо наполягає на його зв'язку з язичництвом та язичницькою філософією. Новим питанням є аналіз терміну «джаухар» (جوهر) та його богословсько-філософська розробка.

У дев'ятому структурному елементі Ібн Теймійя переходить до розгляду місії Мухаммада через призму авраамічної традиції [ابن تيمية, *V, 146*]. Порівнюючи три релігії та їх священні книги, він намагається з'ясувати місце та роль ісламу після іудаїзму та християнства в історії релігії, а також довести перевагу ісламу порівняно з двома його попередниками. Для цього Ібн Теймійя вводить типологізацію Закону Божого як:

А) закону справедливості (شريعة العدل), що був у іудеїв;

Б) закону милосердя, милості (شريعة الفضل), що був у християн;

В) закону, що об'єднує переваги двох попередніх, – закону ісламу (شريعة العدل و الفضل).

Ібн Теймійя розкриває також інше важливе питання, яке в інших полемічних творах, що дійшли до нас, згадується лише подекуди, а саме – пророцтво про Мухаммада у священних книгах християн – Старому та Новому Заповіті. Він наводить та аналізує численні тексти, у яких, на його думку, йдеться мова саме про пророка Мухаммада.

Загалом мета цього розділу відобразити авраамічну традицію як «ісламоцентричну», змістивши всі акценти світової історії саме на прихід Мухаммада та ісламу.

Останнім структурним елементом є великий розділ, цілком присвячений викладу ісламської точки зору на пророцтво, а також доказам місії Мухаммада, починаючи з періоду до його народження [ابن تيمية, *V, 437 – VI*]. Сюди відноситься як самий моральний образ пророка, історії про його праведну поведінку, так і численні знамення, дива, які супроводжували його місію з періоду до його народження до самої смерті. Найбільшу увагу дослідника викликає звичайно перший аспект – мусульманська точка зору на пророцьку місію, адже це напряму пов'язане з поглядами ісламу на світову історію та цивілізацію. Другий аспект – докази та знамення – практично повністю був написаний Ібн Теймійєю на матеріалах великого корпусу книг жанру « دلائل النبوة», який заслуговує та потребує окремого дослідження.

Ніякого завершального розділу, висновків у рукописах «ал-Джаваб ас-сахих» не збереглося. Достатньо дивною є відсутність навіть традиційних висловів вдячності Аллаху та пророку, що наводить на думку про неповноту рукопису, однак ніяких інших свідоцтв з цього приводу ми не маємо ані у джерелах, ані у літературі.

Такою є у загальному плані структура та головні питання, розглянуті у «ал-Джаваб ас-сахих». Звичайно, аргументація Ібн Теймійї, як і багатьох інших творів полемічної традиції, була багато у чому визначена Кораном та Суною, тобто базовими джерелами ісламу. Однак у «ал-Джаваб ас-сахих» є багато таких аспектів, які раніше або згадувалися дуже поверхово, або не

згадувалися взагалі. По-перше, це критика догмату Трійці через призму ісламської концепції атрибутів Бога. По-друге, це критика християнської системи зберігання релігійної традиції, священних книг. Ібн Теймійя особливо вказує на роль первосвящеників у викривленні справжнього християнства. По-третє, притягуючи до аналізу численні філософські твори античного періоду, Ібн Теймійя намагається довести величезний вплив язичництва на формування «підміненої» релігії християн, яке мало наслідком виникнення синкретичного утворення – єдинобожжя у поєднанні з язичництвом.

Однак багато інших питань історичного, релігієзнавчого та джерелознавчого характеру, пов'язаних із «ал-Джаваб ас-сахих», чекають на вирішення. Зокрема, проблема джерел твору, його залежність від попередньої полемічної традиції, а саме від «ал-Аджвіба ал-фахіра» ал-Карафі та листа Хасана б. Аййуба.

Твір «ал-Джаваб ас-сахих», на нашу думку, є найбільшим полемічним твором у творчості Ібн Теймійї та найбільш антихристиянським у арабській середньовічній літературі. Він по суті завершує епоху розробки головних елементів критики християнства в епоху Середньовіччя. Як пише Абу Захра, «уже тільки цього твору достатньо, щоб записати Ібн Теймійю серед найбільш вчених, старанних імамів та вічних мислителів» [ابو زهرة 1958, *519*]. З іншого боку, Абд ал-Хасан ан-Надаві зазначає, що «ал-Джаваб ас-сахих» більш ніж будь який твір Ібн Теймійї доводить широту його кругозору, різноманітність досліджень та глибину ознайомлення з традицією інших релігій [الندوي 1983, *231*].

ЛІТЕРАТУРА

1. Прозоров С. М. **Ислам как идеологическая система**. – М., 2004. – 386 с.

2. Bouamama A. **La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au XIIIe siécle**. – Alger, 1988. – 286 p.

3. Di Matteo I. **La divinita di Cristo e la dottrina della Trinita in Maometto e nei polemisti musulmani**. – Roma, 1938. – 215 p.

4. Fritsch E. **Islam und Christentum im Mittelalter Beitrage zur Geschiche der muslimischen Polemic**. – Breslau, 1930. – 157 p.

5. Laoust H. **Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-din Ahmad b. Taymiyya**. – Cairo, 1939. – 277 p.

6. Raff Th. **Das Sendschreiben nach zypern Al-Risala al-kubrusiyya von Taqi ad-Din Ahmad Ibn Taimiya (1263–1328 A.D.).** Edition, Ubersetzung und Kommentar. – Bonn, 1971. – 168 p.

7. Reynolds G. S. **A Muslim theologian in the sectarian milieu: Abd al-Jabbar and the critic of Christian origins**. – Leiden, 2004. – 297 p.

8. Steinschneider M. Polemische und apologetische literature in arabischer Sprache zwischen Muslimen, christen und juden // **Abhandlungen für die kunde des Morgenlandes**. – 1877. – № VI/3.

9. ابن الحجر العسقلاني. **الدرر الكامنة في اعيان المئاة الثامنة: في 6 اجزاء .** – حيدر اباد، 1972.

10. ابن تيمية ، تقي الدين. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: في 7 مجلدات**.- الرياض، 1999.

11. ابن تيمية ، تقي الدين. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح: في 4 مجلدات**.القاهرة، 1905.

12. ابن كثير، أبي الفداء. **البداية و النهاية:** في 14 جزءا . – بيروت، د.ت.

13. ابو زهرة، محمد. **ابن تيمية. حياته و عصره**. - القاهرة، 1958. – 543 ص.

14. اين عسال. **الصحائح في جوائب النصائح**. – بيروت، 1957.

15. علي بن حسن ناصر.مختصر الدراسة // **ابن تيمية ، تقي الدين. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. المجلد الاول**.- الرياض، 1999.

16. فايزة محمد بكري. **ابن تيمية و نقده للنصرانية**. – رسالة ماجستير بكلية البنات الاسلامية

17. المحسن، عبد الراضي بن محمد. **منهج اهل السنة و الجماعة في الرد على النصارى**. – الجيزة، 1992.

18. مزمل صديقي. **موقف الاسلام من المسيحية في القرون الوسطى : دراسة تحليلية لاراء ابن تيمية في المسيحية**.- الرسالة لنيل دراجة الدكتوراة من جامعة هارفارد، 1978.

19. الندوي ، ابو الحسن. **. ابن تيمية**. – الكويت، 1983.

Вимоги
до структури наукової публікації
відповідно до Постанови ВАК України
від 15.01.2003 р. № 7–05/1

Наукові статті повинні мати такі необхідні елементи:

1. Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями.
2. Аналіз останніх досліджень і публікацій, у яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор.
3. Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується стаття.
4. Формулювання цілей статті (постановка завдання).
5. Виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів.
6. Висновки дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.
7. Нумерація посилань повинна бути наскрізною, через всю статтю, арабськими цифрами (1, 2, 3 і т. д.).

У разі невиконання цих умов статті не будуть прийняті до публікації.

Посилання в тексті статті і список використаної літератури оформлюються відповідно до вимог журналу «Східний світ».

ЗМІСТ

Акчурина-Муфтиева Н. М.
Художественный ансамбль интерьера
крымскотатарского народного жилища 3
Баженова Г. Ю.
Міжнародні конгреси орієнталістів у контексті
європейської інтеграції російської науки
(остання чверть XIX – початок XX ст.)..... 22
Босак Т. О.
Транскрипція в діалектологічних
дослідженнях А. Ю. Кримського..... 33
Бушаков В. А.
Етнонім *черекес* (до семантичної типології етнонімів)..... 44
Василюк О. Д.
Студії Агатангела Кримського
в Бейруті (1896–1898)..... 51
Козуб С. А.
Історія вивчення нових слів та їх лексикографічне
опрацювання у японській мові 60
Мавріна О. С.
Взаємовідносини черкесів з кримським ханством
у період пізнього середньовіччя 71
Мусійчук В. А.
Класифікація в'єтнамських паремійних одиниць:
проблеми термінології..... 80
Отрощенко І. В.
Урга та тувинські нойони (1911–1915) 92
Приймаченко В. В.
Арамейський компонент в складі
давньоєврейського Vorlage Септуагінти 106
Радівілов Д. А.
Ібадитський текст про статус ахл ал-каба'ір..... 118
Рижук І. П.
Застосування принципів аристотелевої логіки
до класифікації слів в арабській мові..... 127
Романова О. О.
Титули жерців виду *s*(*t*)*m* в
титулатурах чиновників Давнього Царства..... 138

Туров И. В.
Историософия раннего хасидизма..... 149
Шестопалець Д. В.
„Ал-Джаваб ас-сахих“ Ібн Теймійї як твір полемічної
літератури та джерело з історії
ісламо-християнських стосунків XIII–XIV ст. 166

Підписано до друку 25.01.2007. Формат 84x108/32. Папір офсетний.
Трафаретний друк. Умов. друк. арк. 9,66. Наклад 200 прим. Зам. 82.
Видавництво Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України.
01001, м. Київ, вул. М. Грушевського 4, к. 215, тел. 279-99-71