

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ СХОДОЗНАВСТВА ім. А. Ю. КРИМСЬКОГО

СХІДНИЙ СВІТ

THE WORLD OF THE ORIENT

4.2017

Заснований у 1927 р.
Припинений у 1931 р.
Відновлений у 1993 р.
Інститутом сходознавства
ім. А. Ю. Кримського НАНУ

КИЇВ–2017

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Головний редактор: д. і. н., ст. н. с. **Отрощенко І. В.**

Байкара Т. (Стамбул, Туреччина), доктор філософії, проф.

Блесинг У. (Лейден, Нідерланди), доктор філософії

Богомолів О. В. (Київ), к. ф. н., ст. н. с.

Бондаренко І. П. (Київ), д. ф. н., проф.

Бубенок О. Б. (Київ), д. і. н., проф., *заст. гол. ред.*

Вовін О. В. (Манаса, США), к. ф. н., проф.

Гаркавець О. М. (Алмати, Казахстан), д. ф. н., проф.

Гюльсевин Г. (Ізмір, Туреччина), доктор філософії, проф.

Дрига І. М. (Київ), к. ф. н., ст. н. с.

Івакін Г. Ю. (Київ), д. і. н., чл.-к. НАНУ

Йогансон Є. (Упсала, Швеція), доктор філософії, проф.

Кіктенко В. О. (Київ), д. філос. н., ст. н. с.

Кочубей Ю. М. (Київ), к. ф. н., ст. н. с.

Мавріна О. С. (Київ), к. і. н., ст. н. с.

Нгуєн Куанг Тхуан (Ханой, В'єтнам), д. е. н., проф.

Ольмез М. (Анкара, Туреччина), доктор філософії, проф.

Онищенко О. С. (Київ), ак. НАНУ

Радівілов Д. А. (Київ), к. і. н., ст. н. с.

Рибалкін В. С. (Київ), д. ф. н., проф.

Рубель В. А. (Київ), д. і. н., проф.

Серебряний С. Д. (Москва, Росія), д. філос. н.

Смолій В. А. (Київ), ак. НАНУ

Сунь Юе (Пекін, КНР), проф.

Тарасенко М. О. (Київ), д. і. н., ст. н. с.

Тищенко К. М. (Київ), д. ф. н., проф.

Хамрай О. О. (Київ), д. ф. н., ст. н. с., *заст. гол. ред.*

Черніков І. Ф. (Київ), д. і. н., проф.

Яценко Б. П. (Київ), д. геогр. н., проф.

Літературний редактор *Надія Овчарук*

Комп'ютерний набір *Юлії Дудки*

Комп'ютерний дизайн та макетування *Ярослави Ленго*

Адреса редакції:

Україна, 01001, Київ, вул. Михайла Грушевського, 4, к. 226

Телефони:

головний редактор: (044) 278-76-52, редакція: (044) 279-99-71

E-mail: shidnyj.svit@gmail.com

“Східний Світ” реферується у Google Scholar, Slavic Humanities Index.

Редакція не завжди поділяє позицію авторів.

При передруку посилання на “Східний світ” обов'язкове.

Рекомендовано до друку Вченою радою Інституту сходознавства
ім. А. Ю. Кримського НАН України, протокол № 8 від 28.12.17

Свідоцтво про державну реєстрацію серія KB № 15802-4274 ПР від 28.09.2009 р.

ISSN 1608-0599

© Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАНУ, 2017

ЗМІСТ

ІСТОРІЯ

<i>Бубенок О. Б.</i> До питання про історичну долю хозар Північно-Східного Причорномор'я	5
<i>Капранов С. В.</i> Педагогічна діяльність Окави Сюмея	18
<i>Туров И. В.</i> Концепція влади цадиков в учинні хасидов о богоугодном веселье	27

ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВО ТА ІСТОРІОГРАФІЯ

<i>Кіктенко В. О.</i> Дисциплінарні та методологічні особливості науки про Китай	46
---	----

СУЧАСНИЙ СХІД

<i>Мусійчук В. А.</i> Вплив науково-освітніх ресурсів на формування інтелектуального потенціалу В'єтнаму	59
<i>Радівілов Д. А.</i> Централізовані мусульманські об'єднання Росії: нормативно-правові й інституційні засади діяльності	67

ПЕРЕКЛАДИ

Чарака-самхіта. Глави 11–12 першого розділу / Переклад із санскриту та коментарі Д. В. Бурби	85
---	----

ХРОНІКА

<i>Петрова Ю. І.</i> Міжнародна наукова конференція “Geographies of Arab and Muslim Identity through the Eyes of Travelers” (Бухарест, 15–16 вересня 2017 р.)	99
<i>Пилипчук Я. В.</i> Міжнародна наукова конференція “Середньовічна історія Дешт-і Кипчак” (Астана, 13–14 вересня 2017 р.)	101

TABLE OF CONTENTS

HISTORY

O. Bubenok. To the Question of Historical Fate of the Khazars of North-Eastern Black Sea Region	5
S. Kapranov. Pedagogical Activities of Okawa Shumei	18
I. Turov. Conception of Tzaddik Authority in the Hasidic Teaching about Godly Joy	27

SOURCE STUDY AND HISTORIOGRAPHY

V. Kiktenko. Disciplinary and Methodological Characteristics of Science on China	46
--	----

MODERN EAST

V. Musiychuk. Influence of Scientific and Educational Resources on the Formation of the Intellectual Potential of Vietnam	59
D. Radivilov. Centralized Muslim Associations of Russia: Legal and Institutional Bases of the Functioning	67

TRANSLATIONS

Charaka Samhita. Chapters 11–12 of the First Section / Translated from the Sanskrit and Commented by D. Burba	85
--	----

CHRONICLE

Yu. Petrova. International Scientific Conference “Geographies of Arab and Muslim Identity through the Eyes of Travelers” (Bucharest, September 15–16, 2017)	99
Ya. Pylypchuk. International Scientific Conference “Medieval History of Dasht-i Qipchaq” (Astana, September 13–14, 2017)	101

UDC 94(4):94(5)

TO THE QUESTION OF HISTORICAL FATE OF THE KHAZARS OF NORTH-EASTERN BLACK SEA REGION

O. Bubenok

DSc (History), Professor

A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

helgebub@i.ua

Even today it is not clear what happened to the Khazars of Taman peninsula and nearby territories in a period that followed on falling of the Khazar kaganate and then Tmutarakan principality in modern historiography. The written sources marked an appearance of the Khazars in the Eastern Black Sea region yet in the beginning of 8th century AD. For example, the Anonymous “Raven Cosmography” wrote about them. According to the data of Khazar-Hebrew documents, the Khazars were in the North-Western Caucasus every time up to the catastrophe of the Khazar kaganate in the second half of 10th century AD. Traditionally these Khazars were attributed as the Jews. In connection with the information on the Tmutarakan principality the Old Rus’ian chronicles remembered the local Khazars in the description of events of 11th century AD. In 12th century AD an Arabian geographer al-Idrisi placed the staying of the Khazars on the East bank of the Black sea. In the middle of 13th century AD the West European traveler John de Plano Carpini mentioned the Jewish Brutaches twice among the peoples conquered by Mongols in his “Historia Mongalorum”. However Plano Carpini mentioned also the Khazars separately. Maybe, the information about many Jews in the land of Brutaches allowed Plano Carpini to consider that all Brutaches were the Jews. However it was mistake. According to N. M. Karamzin, the Burtans, who lived in Kuban basin in 18th century AD, were the descendants of Brutaches. They were not the Jews but the “Hebrews” lived near them. N. M. Karamzin believed that these Burtans were the “Burtases” who took part in Kulikov battle in 1380, according to the Russian Chronicles. The last supposition is fully plausible because the written sources did not mention directly the Burtases in the Northern Caucasus and also as the Jews. Maybe the descendants of Jewish Khazars from Taman peninsula could settle among the Brutaches. Thus, the described by al-Idrisi Khazars could be not only the descendants of ethnic Khazars but also the population which could appear here together with Khazars. The data of archaeology confirm it. So, to the South from Taman peninsula during the post-Khazarian period the cremations were made under tumuli. However yet in 8th – 10th centuries AD the simple cremation of Saltilve culture were spread exactly on this territory.

Keywords: Khazars, Taman, Tmutarsakan, Brutaches, Burtases, Jews, cremations

О. Б. Бубенок

ДО ПИТАННЯ ПРО ІСТОРИЧНУ ДОЛЮ ХОЗАР ПІВНІЧНО-СХІДНОГО ПРИЧОРНОМОР’Я

Дотепер у сучасній історіографії не склалося однозначної думки щодо долі хозар Тамані і сусідніх територій у період, що настав вслід за падінням Хозарського каганату, а згодом Тмутараканського князівства. Одне безсумнівно: доля хозар була тісно пов’язана з долею місцевих євреїв. Цілком можливо, що для прояснення ситуації в цьому субрегіоні необхідний аналіз письмових та археологічних джерел у хронологічній послідовності.

Відомо, що землі Північно-Західного Кавказу і пов’язаного з ним територіально Таманського півострова здавна привертала увагу єврейських купців. Про це можуть

свідчити єврейські надгробки перших століть нашої ери з Фанагорії на Таманському півострові. Дані письмових джерел дозволяють вважати, що й у хозарський час євреї продовжували проживати там. Так, Феофан, описуючи ситуацію в Східному Приазов'ї наприкінці VII ст., відзначив, що “в Фанагории и живущих там евреев обитает множество народов” [Чичуров 1980, 60].

Письмовими джерелами поява хозар у Східному Причорномор'ї була відзначена вже на початку VIII ст. Принаймні в “Космографії” Равеннського Аноніма зазначено: “Далее в равнинной местности расположена чрезвычайно обширная как в длину, так и в ширину [страна], которая называется Хазарией; этих хазаров вышеупомянутый Иордан называет агацами. Через эту страну хазаров протекает множество рек и среди прочих большая река, которую называют Куфис (Кубань)...” [Подосинов 1999, 227; Бубенок, Радівілов 2010, 45–46]. При описі подій X ст. хозарсько-єврейські та деякі мусульманські документи згадували про хозар-іудеїв у зв'язку з подіями на Таманському півострові [Коковцов 1932, 102; Голб, Прицак 1997, 141; Гаркави 1870, 251].

Після прийняття хозарами іудаїзму іудейське населення на Таманському півострові і на сусідніх землях мало б збільшитися у першу чергу за рахунок хозар-іудеїв. Принаймні дані “Листа Йосипа” і “Кембриджського документа” свідчать про постійне перебування хозар на Північно-Західному Кавказі аж до катастрофи Хозарського каганату в другій половині X ст. Так, у Розлогій редакції листа хозарського царя Йосипа перераховані хозарські фортеці, що розташовувалися в західній частині Хозарського каганату, включаючи східне узбережжя Чорного моря, де згадана хозарська фортеця “С-м-к-р-ц” (С-м-к-рай), у якій багато сучасних дослідників схильні бачити Тмутаракань-Таматарху-Матарху [Коковцов 1932, 102]. Досить характерно, що фортеця “С-м-к-р-ц” (С-м-к-рай) ще в середині X ст. була керована хозарською адміністрацією, на чолі якої стояв “Булшци”, про що повідомляє анонімний автор документа Шехтера [Голб, Прицак 1997, 141]. Ця ж фортеця фігурує у творі Ібн ал-Факіа “Книга країн” (X ст.) під назвою “Самкуш-єврейський”, у тому фрагменті, де описується маршрут із Чорного моря до Каспійського [Гаркави 1870, 251; Калинина 1986, 75]. У зв'язку з цим варто звернути увагу на зауваження О. О. Тортіки, що в цьому випадку «використання визначення “єврейський” можна розуміти і як поінформованість арабського автора про іудаїзм хозар, і як повідомлення про наявність значної іудейської громади в цьому місті в хозарський час» [Тортика 2006, 240]. Отже, у IX–X ст. у фортеці “С-м-к-р-ц” (С-м-к-рай) на Таманському півострові іудейське населення було представлено як хозарами-іудеями, так і єврейськими купцями, які в іудейський період історії Хозарського каганату мали злитися в одну громаду. Принаймні письмові джерела не відокремлювали хозар від євреїв у районі Таманського півострова. Отже, така ситуація повинна була зберігатися й у післяхозарський період (якщо порівнювати зі станом справ в інших містах Русі, наприклад у Києві).

Давньоруські літописи у зв'язку зі звістками про Тмутараканське князівство неодноразово згадували хозар як безпосередніх учасників бурхливих подій на Північно-Західному Кавказі. Можливо, тмутараканські хозари фігурують у творі Іакова-мніха “Пам'ять і похвала князю руському Володимирові” (XI ст.), де йдеться про похід київського князя Володимира проти хозар за кілька років до 988 р.: “Тако же пребывающую князю Володимерю в добрых делех, благодать божия просвещаше сердце его, и рука господня помагаше ему. И побегаше вся врагы своя, бохутся его вси. Идеже идяше, одолеваше Радимици победы и дань на них положи, Вятичи победы и дань на них положи на обоих, и Ятьвягы взя, и сребныя Болгары победы, и на *Каза-ры* шед, победы я и дань на них положи. Умысли же и на Гречки и град Корсунь...” [Зимин 1963, 71]. “Повість минулих літ” не зберегла вказівки про похід саме проти хозар. Однак є підстави вважати, що ці події були пов'язані з повідомленням

давньоруських літописів про події 985 р.: “Иде Володимер на болгары с Добрынею, уем своим, в лодях, а торки берегом приведе на коних, и так победи болгары” [ПВЛ 1950, 59].

Щодо коментування зазначеного пасажу думки дослідників розділилися. Так, С. О. Плетньова вважала, що київський князь Володимир воював проти волзьких булгар, а торки-огузи під час цього походу рухалися на північ уздовж лівого берега Волги [Плетнева 1990, 23]. На думку академіка П. П. Толочка, Володимир здійснив похід на Волзьку Булгарію. Щодо участі в цьому поході торків він висловив думку, що в ньому брали участь “саркельські гузи” [Толочко 1999, 80]. У зв'язку з цим особливий інтерес становить думка А. П. Новосельцева, який вважав, що київський князь здійснив напад на приазовських болгар, а не на волзьких булгар [Новосельцев 1990, 227]. Отже, торки-огузи мали проживати в Приазов'ї. У ситуації із фрагментом із твору Іакова-мніха бентежить лише використання ним терміна “сребныя Болгары”, під яким звичайно мають на увазі волзьких булгар. Однак варто враховувати, що в давньоруській мові термін “серебряный” означав не тільки “зроблений зі срібла”, а й “багатий”. Отже, прив'язка в даному випадку болгар до Середньої Волги не зовсім виправдана. Це могли бути і приазовські болгар. Таким чином, є підстави вважати, що Володимир разом зі своїми союзниками, приазовськими торками, здійснив похід на Північно-Західний Кавказ саме в 985 р. і в результаті цього підкорив не лише приазовських болгар, а й тмутараканських хозар.

Як відзначив О. В. Гадло: “Похід Володимира на козар, а під цим етнонімом літопис розуміє не тільки тмутараканських іудеїв, а й усе корінне населення тмутараканської общини, привів до встановлення в кінцевому підсумку руського протекторату над містом і прилеглою до нього околицею” [Гадло 1994, 81]. І вже незабаром тмутараканські хозари почали брати активну участь у політичних подіях, що відбувалися на Русі після смерті Володимира.

Давньоруські літописи, подаючи відомості про Тмутараканське князівство, неодноразово згадували хозар як безпосередніх учасників бурхливих подій на Північно-Західному Кавказі. Тмутаракань у давньоруських літописах згадується при описі подій 988 (6496), 1023 (6531), 1064 (6572), 1065 (6573), 1066 (6574), 1077 (6585), 1078 (6586), 1079 (6587), 1083 (6591) та 1094 (6602) рр. При цьому тмутараканські хозари згадані лише під 1023 р., 1079 р., 1083 р., а після 1094 р. зникають повідомлення про саму Тмутаракань і про хозар, які жили в ній.

Так, хозари з Тмутаракані вперше згадуються у зв'язку з походом тмутараканського князя Мстислава проти київського князя Ярослава в 1023 (6531) р.: “В лето 6531 (1023) собрася Мстислав со Козари и Касоги на Ярослава, брата своего. Ярослав же бе тогда в Новгороде” [Ипатьевская летопись 1843, 265]. Вдруге тмутараканські хозари згадані під 1079 (6587) р. у зв'язку з міжусобною боротьбою між князями Південної Русі. У той час тмутараканський князь Роман Святославич з'явився біля кордонів Переяславського князівства, але половці зрадили його та, уклавши мир з його ворогом Всеволодом, за порадою хозар убили Романа на зворотному шляху. У результаті цього хозари захопили Олега Святославича, який залишився в Тмутаракані, і відправили його до Візантії. Всеволод же надіслав до Тмутаракані свого посадника Ратибора: “В лето 6587. Приде Романъ с Половце к Воиню, Всеволод же ставъ у Переяславля и створи миръ с Половце; и възвратися Романъ въспять, і бывшу ему, убиша и Половце Романъ, месяца августа 1 день; и суть кости его и до сего лета тамо лежаче, сына Святославля, і внука Ярославля; а Олга емше Козаре поточиша [за] море Царюгороду. Всеволодъ же посади посадника Ратибора Тмутараканю” [ПВЛ 1990, 314–315]. Однак розплата для хозар за вчинене настала вже в 1083 (6591) р., тому що тоді Олег Святославич повернувся з візантійського полону до Тмутаракані, вигнав звідти Давида та Володаря і покарав хозар за убивство його брата та злий намір проти нього самого: “В лето 6591. Приде из Греков Олег

Тмутараканю, и ять Давыда и Володаря, и седе Тмutorокане; и изсече Козары, иже беша советници на убиение брата его и на самого, а Давыда и Володаря пусти” [Воскресенская летопись 1856, 3]. Щодо позицій хозарського елементу в Тмутаракані не можна не погодитися з думкою М. І. Артамонова, який, зокрема, відзначив: “Можна припустити, що саме хозари тримали у своїх руках торгівлю цього міста, а разом з тим у якійсь своїй частині вони склалися з євреїв, які здавна оселилися в ньому і після прийняття хозарами іудейської релігії вони почали вважатися хозарами. Утім, у Тмутаракані могла бути чимала кількість і хозар за походженням, на яких єврейсько-хозарське купецтво і спиралося як на свою реальну силу” [Артамонов 2001, 607].

Під 1094 (6602) р. востаннє згадується в давньоруських літописах Тмутаракань, і згадки про хозар, які жили в ній, зникають з наших літописів назавжди [Патриаршая Десятая... 1965, 123; Лаврентьевская летопись 1962, 226; ПВЛ 1990, 342–343]. У більш пізній час це місто було відоме в письмових джерелах як Матарха, але хозар у ньому вже не було [Артамонов 2001, 608–609]. Однак це зовсім не означає, що у XII ст. хозари-іудеї не залишалися в Східному Причорномор’ї.

У XII ст. арабський географ ал-Ідрісі вже в передмові до свого твору “Нузхат ал-муштак фі іхтірак ал-афак” (“Відрада того, хто палко прагне перетнути світ”) указав на розташування країни хозар на східному березі Чорного моря (Нитас): “Море Нитас простирается на восток, омывая на юге землю Хараклийа (Гераклея. – О. Б.), землю Аструбули (Триполи. – О. Б.), берега Атрабзунда (Трапезунд. – О. Б.), землю Ашкала, землю Ланийа (Алания. – О. Б.). Крайний предел этого залива доходит там до [земли] ал-Хазарийа. Оттуда берег моря поворачивает вспять к Матрахе, продолжается до страны ар-Русийа, страны Бурджан (Дунайская Болгария. – О. Б.), устья реки Данабрис, минует устье реки Дану, доходит до узкого входа в канал [города] ал-Кунстантина...” [Коновалова 2006, 108]. Як відзначила у своїх коментарях перекладач тексту ал-Ідрісі І. Г. Коновалова, «можна зробити висновок, що в цьому випадку під словом “ал-Хазарийа” мається на увазі назва країни, а не міста» [Коновалова 2006, 133, прим. 17].

Далі, в описі 6 секції 6 клімату, де мова йде про маршрут від Трапезунда до міст Східного і Північно-Східного Причорномор’я, ал-Ідрісі вже згадує місто хозар: “От города ал-Ланийа до города Хазарийа, по которому именуются хазары, сорок пять миль. Это большой цветущий город, обильно орошаемый водами. Он стоит на реке. От города ал-Хазарийа до города Кира двадцать пять миль, а от последнего до [города] Куманийа, по имени которого названы куманы и [сам] этот город именуется Черной Куманией, – двадцать пять миль” [Коновалова 2006, 118]. Щодо цього пасажу І. Г. Коновалова зробила слушний коментар: “Цілком ймовірно, тут мова йде про якесь місто Північного Кавказу, не занадто добре відоме інформатору ал-Ідрісі, коли незабаром саму назву міста він пов’язував з етнонімом. Назву міста ал-Хазарийа ал-Ідрісі міг узяти із творів більш ранніх арабських географів, де йому є аналогі. Так, в ал-Хварізмі серед міст VI клімату згадується місто *ал-Хазар*. Вказівка ал-Ідрісі на те, що найближчими до *ал-Хазарії* пунктами є з одного боку аланське, а з другого боку куманське (половецьке) місто, дозволяє локалізувати місто *ал-Хазарийа* десь у західній частині Північного Кавказу. На підтвердження цього припущення можна послатися на статтю Лаврентіївського літопису, що відзначає під 1083 р. хозар у районі Тмутаракані” [Коновалова 2006, 84].

Мабуть, ці відомості ал-Ідрісі, що належать до XII ст., являють собою найостаннішу пряму згадку про хозар у районі Північно-Східного Причорномор’я. Відзначимо також такі особливості повідомлення ал-Ідрісі про хозар. По-перше, він не вказує на те, що вони іудеї. По-друге, арабський автор локалізує сучасних йому хозар на південь від Таманського півострова, тобто на землях Східного Причорномор’я.

Подальшу інформацію про їхню долю в цьому районі можуть дати відомості Плано Карпіні, що належать до першої половини XIII ст. Так, у першому списку народів Плано Карпіні помістив хозар серед народів Поволжя: "...Кипчиты, Команы, Брутахи, которые суть Иудеи, Мордвы, Турки, Хозары..." [Карпини 1957, 57]². Це перегукується з відомостями мусульманських авторів Дімашкі, Ібн ал-Асіра, Ібн Міскавейха, згідно з якими після катастрофи Хозарського каганату в 965 р. хозари повернулися на Нижню Волгу і потрапили під протекторат мусульманського Хорезму, результатом чого став перехід цієї частини хозар з іудаїзму в іслам [Заходер 1962, 152–157]. Про те, що у XII ст. хозари-мусульмани продовжували проживати на Нижній Волзі в м. Саксині, свідчить мусульманський мандрівник ал-Гарнаті [Гарнаті 1971, 27–30].

В іншому ж списку Плано Карпіні вже помістив хозар серед народів Кавказу: "С юга же к Комании прилегают Аланы, Чиркасы, Хозары, Греция и Константинополь, также земля Иберов, Кахи, Брутахи, которые слынут иудеями – они бреют голову, – также земля Цикков, Георгианов и Арменов и земля Турков" [Карпини 1957, 57]³. В обох випадках інтерес становлять не лише сусідні до черкесів хозари, а й загадкові брутахії, які, на відміну від хозар, були віднесені католицьким місіонером до числа іудеїв. На цей пасаж уже давно звернули увагу історики.

Так, російський історик XVIII ст. М. М. Карамзін був схильний ототожнювати сучасних йому буртанів із брутахіями Плано Карпіні [Карамзин 1992, 34, прим. 61]. У своїй примітці до "Історії держави Російської" він відзначив: "Доныне находится много Жидов в земле Черкесской; а Буртанами называется теперь особенный, неизвестного происхождения народ между Кубанью и Актаром, богатый медью и серебром". Крім того, на підставі згаданого фрагмента російських літописів під 1380 р. при перерахуванні народів, які виставили найманців в армію Мамає, буртаси вже були названі М. М. Карамзіним буртанами й охарактеризовані як іудеї: "...войско из Татар, Половцев, Хазарских Турков, Черкесов, Ясов, Буртанов или Жидов Кавказских, Армян и самих Крымских Генуэзцев..." [Карамзин 1992, 34, прим. 61].

Дуже характерно, що інформацію М. М. Карамзіна про буртанів і їхніх сусідів-євреїв цілком підтвердив у другій половині XVIII ст. Тунманн у своєму описі Кримського ханства. Так, описуючи населення Північно-Східного Причорномор'я, він відзначив: "Кроме ногаев и черкассов в стране живут еще авхассы в области Бешлибай на р. Лабе и в областях Шапсих, Шаши, Убух и Туби у Черного моря, к западу от Капети; донские казаки, называемые здесь сарикамыш-казалер (казаки с желтого тростника), а также сари инад; буртани, свободный, независимый народ, живущий оседло, из неизвестной мне поныне группы народов; евреи, которых здесь очень много; армяне и греки, живущие здесь главным образом ради торговли, цыгане и пр." [Тунманн 1991, 65–66]. Особливий інтерес становлять також дані Тунманна про тих, хто в його час проживав на північ від Кубані: "1) Б у р т а н и, или Бриттани, племя, отличающееся от черкассов и от ногайцев. Они живут между Кубанью и Актаром, свободны и независимы, остаются на одном месте и имеют в изобилии серебро и медь. 2) А к т а р, городок у Азовского моря, с гаванью и якорным грунтом; Актарский лиман соединяется здесь с упомянутым морем. На этом лимане находится остров Санет" [Тунманн 1991, 70]. Таким чином, свідчення Тунманна не тільки дозволяють бачити в сучасних йому буртанах і євреях дві окремі громади Північно-Західного Кавказу, а й доводять хронологічну спадкоємність носіїв етнонімів: *брутахії* (XIII ст.) – *брутани* (*брітани*) – *буртани* (XVIII ст.). Як бачимо, буртани наприкінці XVIII ст. проживали в нижній течії Кубані і не були іудеями. У той же час їхніми сусідами були місцеві євреї.

Н. П. Шастіна підтримала деякі положення М. М. Карамзіна про походження брутахіїв Плано Карпіні. Так, у своїх коментарях до тексту Плано Карпіні вона відзначила: "...під Брутахіями варто мати на увазі буртасів, завойованих монголами

під час походу останніх на Волзьку Болгарію. Буртаси жили на правому березі Волги, у середній її течії, і були пов'язані з булгарами. У IX ст. буртаси були данниками хозар, серед яких було вельми поширене іудейство, що могло потрапити і до буртасів" [Карпини 1957, 57, прим. 139]. У той же час деякі дослідники були схильні локалізувати буртасів не лише на Середній Волзі, а й на Кавказі. Підставою для цього, зокрема, стали відомості російських літописів під 1380 р. про перебування буртасів у війську Мамає серед найманців із числа народів Північно-Східного Причорномор'я [Попов 1973, 115]. Однак цей пасаж заслуговує на окрему увагу.

У свій час М. І. Артамонов висловив досить цікаве припущення: "Плано Карпіні в 1245 р. згадує, поряд з аланами і черкесами, на Північному Кавказі хозар (брутахії), які дотримувались іудейства. На цьому свідчення про хозар обриваються. Відрізані від Русі половцями, вони поступово злилися з останніми і зникли як самостійна одиниця" [Артамонов 2001, 611]. Щодо асиміляції залишків хозар половцями знайдуться певні заперечення, у той час коли зв'язок хозар із "брутахіями"-іудеями цілком можливий. У цій ситуації привертає увагу те, що "брутахії" Плано Карпіні ототожнюються не з буртасами, яких традиційно локалізують на правобережжі Середньої Волги, а з тією групою населення, яка проживала на Західному Кавказі поруч з аланами, обезами, кахами, іберами та вірменами, тобто там, де буртаси ніколи не фіксувалися письмовими джерелами. Тому логічно вважати, що під "брутахіями" Плано Карпіні у другому випадку варто бачити не волзьких буртасів, а іншу етнічну групу, місцем проживання якої були землі Західного Кавказу. Необхідно врахувати, що етнічна назва "Брутахії (Brutaques)" співзвучна не тільки етноніму "Буртас", а й назві народу "Брухи", про яких у VI ст. писав Прокопій Кесарійський як про етнічну групу саме Західного Кавказу: "За пределами абасгов до Кавказского хребта живут брухи, находясь между абасгов и аланов. По берегу же Понта Эвксинского утвердились зихи" [Прокопий 1959, 383]. Отже, у хозарський час "Брухи" повинні були проживати на Західному Кавказі, але поза межами басейну Кубані. Це й заважає пов'язати їх із більш пізніми брутахіями.

У зв'язку з локалізацією брутахіїв-буртанів на Кавказі звернемо увагу на згадки російських літописів про перебування нібито буртасів у війську Мамає в 1380 р. Так, Воскресенський, Софійський, Никанорівський, Скорочені літописні зводи 1493 р. і 1495 р., а також інші пізньосередньовічні руські літописи, розповідаючи про склад найманців у війську Мамає під час Куликовської битви в 1380 р., розташовують буртасів серед народів Північно-Східного Причорномор'я: "...понаймывал Бесермены, и Армены, Фрязы, Черкасы, Ясы, Буртасы..." [Софиевская... 1853, 90; Воскресенская... 1856, 34; Никаноровская... 1962, 71; Сокращенный летописный свод 1493 г. 1962, 252; Сокращенный летописный свод 1495 г. 1962, 331]. Досить показово, що в Московському літописному зводі кінця XV ст. в цьому списку вже не згадані яси (алани), але фігурують буртаси: "...понаименови рати, Бесермены и Армены, Фрязы и Черкасы и Буртасы..." [Московский летописный свод конца XV в. 1949, 201]. Таким чином, ніщо не заважає вважати, що укладачі руських літописів помилилися через співзвучність назв і назвали буртанів добре знайомими буртасами. Що ж стосується першого списку народів у творі Плано Карпіні, де в переліку народів Поволжя згадані брутахії, то цілком можливо, що тут мова йде про буртасів Середньої Волги. Ймовірно, співзвучність назв змусила італійського місіонера помилково назвати буртасів брутахіями. Як бачимо, М. М. Карамзін першим звернув увагу на цю плутанину в етнонімах.

Очевидно, інформація про перебування великого числа іудеїв у землі брутахіїв дала підстави Плано Карпіні вважати всіх брутахіїв іудеями. Можливо, у XIV–XV ст. під час переселення черкесів з гір Північно-Західного Кавказу на Передкавказьку рівнину з ними в район Актара, що в Східному Приазов'ї, переселилися нащадки брутахіїв – буртани, а також євреї, у яких варто бачити нащадків тмударканських хозар-іудеїв і євреїв, а також тих брутахіїв, які навернулися в іудаїзм.

Однак не зрозуміло, кого описав ал-Ідрісі під назвою “хозари” у XII ст. у місцевості, розташований на південь від Таманського півострова. Цілком імовірно, що ці хозари фігурують у другому списку народів Плато Карпіні, котрий співвідноситься з населенням Кавказу. Можливо, дані археології допоможуть вирішити це питання.

Так, у цьому ж районі і в післяхозарський період, буквально до XIV ст., існували трупоспалення (рис. 1), що здійснювалися під курганными насипами. При цьому одночасно відбувалися підкурганні поховання в кам'яних шухлядах. Кремаційні ж поховання на цих біритуальних курганных могильниках були урновими та безурновими, але переважали перші. Звичайно, після кремації на стороні попел із речами, що залишилися, зсипався в урну, яку закопували в землю на різну глибину. Безурнові поховання являють собою поховання попелу, зсипаного в яму [Армарчук, Дмитриев 2003, 216–217]. Є. О. Армарчук і О. В. Дмитрієв щодо походження таких поховань відзначили: “Яскраві складові місцевої культури кінця XI – першої половини XIII ст. створюють носії кремаційного поховального обряду, які у свою чергу генетично пов'язані з попереднім періодом VIII–X ст., коли тут раптово з'являється цей обряд. Зв'язок простежується в наступності і розвитку обряду трупоспалення, у речах і складі поховального інвентарю, у трансформації наприкінці XI – у першій половині XIII ст. звичаю VIII–IX ст. поміщати у військові поховання зброю як звичай супроводжувати поховання людини похованням коня” [Армарчук, Дмитриев 2003, 224].

І справді, у хозарський час на цій же території набули поширення кремаційні могильники салтівського типу (рис. 2) [Пьянков, Тарабанов, 1996; Пьянков 2001; Дмитриев 2003; Бубенок, Аксенов 2009, 112–115; Бубенок 2011, 159–195]. Аналізуючи ситуацію в Північно-Західному Причорномор'ї О. В. П'янков дійшов таких висновків: “У VIII ст. відбувається часткова зміна населення, що відобразилось у поширенні в окремих районах нового поховального обряду. На анапсько-геленджицькому узбережжі в Західному Закубанні, аж до гирла річки Псепс, виявлено 20 могильників із кремаціями другої половини VIII–IX століть. Ці могильники займають компактну територію. Її північним кордоном правила річка Кубань, південним – північні схили Кавказького хребта, західним – берег Чорного моря, а східним – річка Псепс. Кремації, що поширилися в регіоні, різко відрізняються за основними деталями обряду від попередніх і не пов'язані з ними своїм походженням. Для другої групи кремацій притаманні такі риси поховального обряду, як спалення інвентарю разом із небіжчиком, обов'язкове ритуальне псування інвентарю, будівництво невеликих і неглибоких могильних ям, розміщення інвентарю в тайничках і окремих ямках, присутність у похованнях великої кількості зброї і деталей спорядження бойового коня тощо. Для цієї групи кремацій не характерні поховання коней” [Пьянков 2001, 204].

Виходить, що частина носіїв кремаційного обряду в післяхозарський час інтегрувалася в адизьке суспільство, а інші продовжували зберігати свою культурну і, можливо, етнічну самобутність та були відомі під назвою *хозари*. Настільки тривале побутування етноніма *хозари* можна пояснити двома факторами. По-перше, носії кремаційного обряду з'явилися на Північно-Західному Кавказі разом з етнічними хозарами, і цей екзоетнонім закріпився за ними незалежно від їхнього походження. По-друге, у Північно-Східному Причорномор'ї могло з'явитися одне із племен хозарської конфедерації, у середовищі якого мали поширення кремації.

Відзначимо, що схожа ситуація існувала в хозарський час у басейні Сіверського Дінця. В історичній літературі існує думка, що самі хозари не брали особистої участі в підкоренні слов'янських племен, а здійснювали це за допомогою алано-болгарських племен басейну Сіверського Дінця [Плетнева 1967; Плетнева 1989]. На думку О. О. Тортіки, у “Повісті минулих літ” і в усній традиції ці алано-болгари були приховані під узагальнюючою назвою “Козарѣ” [Тортіка 2007, 21]. І, як це не дивно, там же також були виявлені етнічно неатрибутовані трупоспалення салтівського типу, еталонними з яких є знахідки із Сухої Гомольші [Аксенов, Михеев 2006].

Таким чином, можемо відзначити, що в хозарський і післяхозарський час етнополітикон *хозари* використовувався для позначення двох груп населення Північно-Східного Причорномор'я. По-перше, хозарами в письмових джерелах називали іудеїв Тамані, серед яких були як етнічні євреї, так і прозеліти-хозари. Ймовірно, що в післяхозарський час вони пішли в землі брутахіїв. По-друге, назва *хозари* могла поширюватися на язичників невідомого походження в районах південніше Тамані, які могли прийти до Східного Причорномор'я у складі хозарської орди.

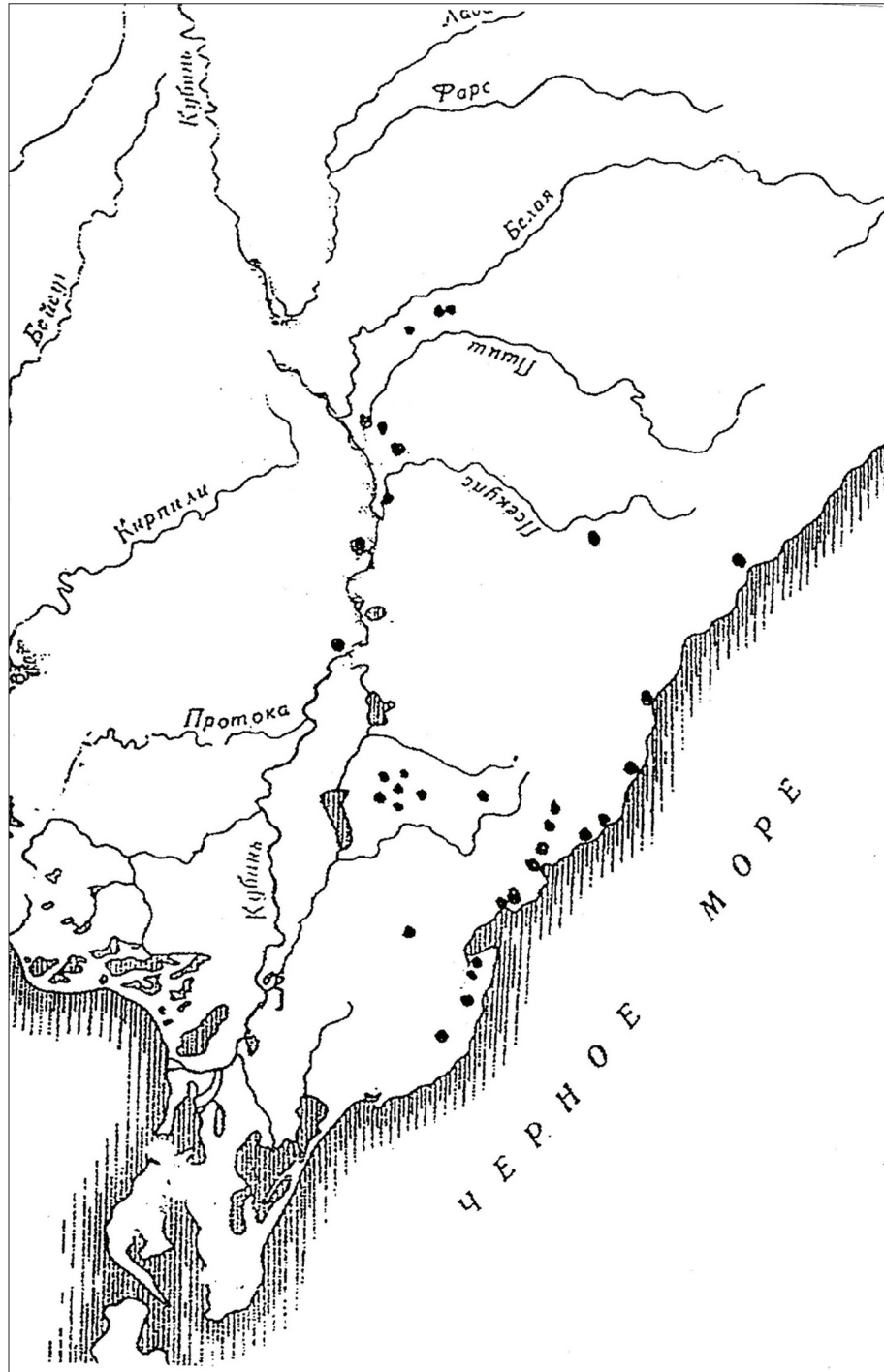


Рис. 1. Поширення кремаційних поховань на Північно-Західному Кавказі у другій половині X – до кінця XIII ст. (за даними О. В. П'янкова)

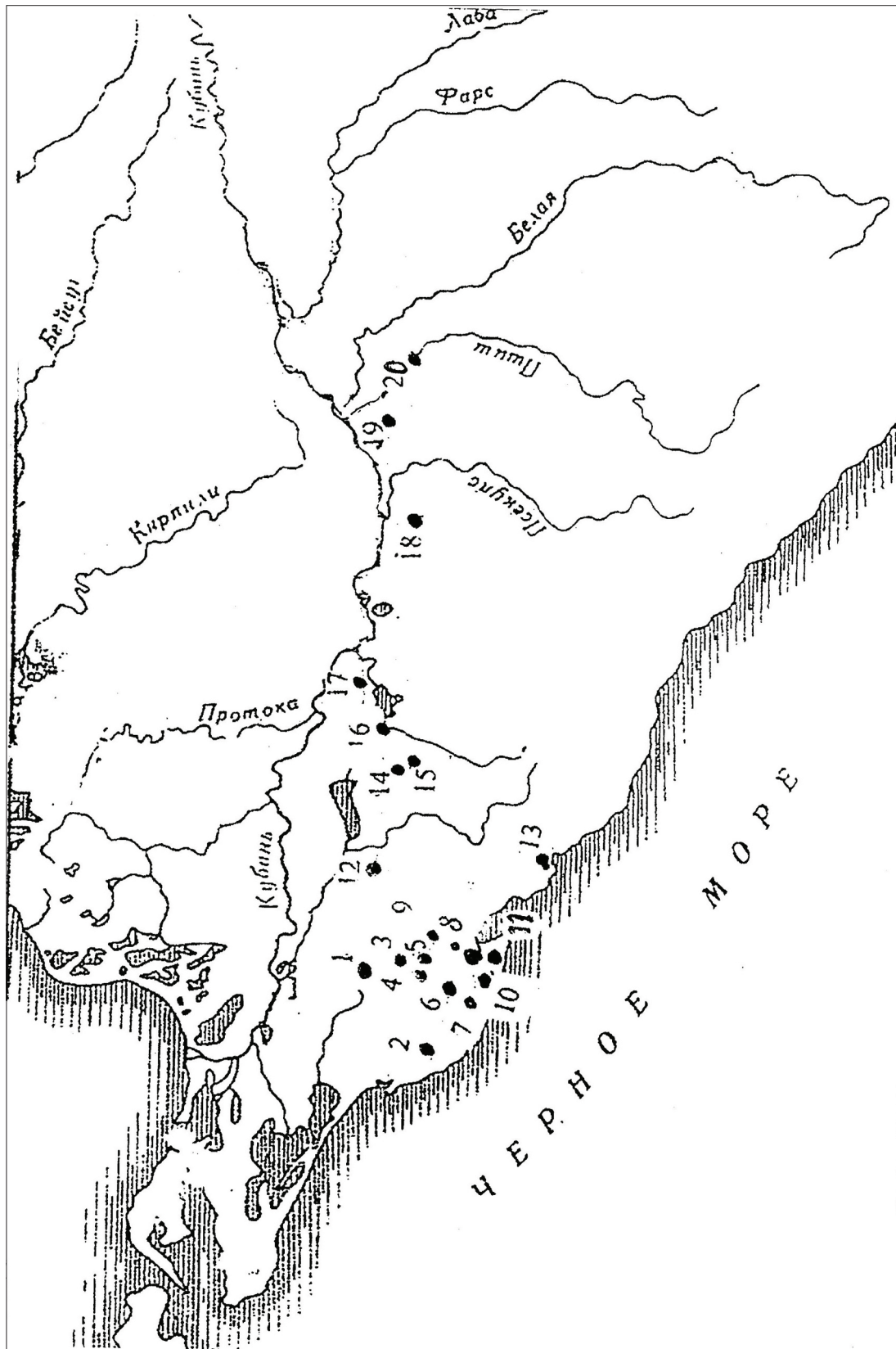


Рис. 2. Поширення кремаційних поховань на Північно-Західному Кавказі у другій половині VIII – до кінця IX ст. (за даними О. В. П'янкова)

¹ Основою для цієї статті стала одноіменна доповідь, прочитана 31 січня 2017 р. на XXV Міжнародній конференції з іудаїки (Сефер) у Москві.

² "...Cangiti, Comani, Brutachi, qui sunt Iudaei, Mordui, Torci, Gazari..."

³ "A meridie habet Alanos, Circassos, Gazaros, Graeciam, Constantinopolin, ac terram Iberorum, Cathos, Brutachios, qui dicuntur esse Iudaei, caput radentes per totum, terram quoque Cithorum atque Georgianorum, Armeniorum, Turcorum".

ЛІТЕРАТУРА

Аксёнов В. С., Михеев В. К. Население Хазарского каганата в памятниках истории и культуры. "Сухогомольшанский могильник VIII–X вв." // **Хазарский альманах**. Т. 5. Киев – Харьков, 2006.

Армарчук Е. А., Дмитриев А. В. Памятники Северо-Восточного Причерноморья X–XIII веков // **Крым, Северо-Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья. IV–XIII вв.** Москва, 2003.

Артамонов М. И. **История хазар**. Москва, 2001.

Бубенок О. Б., Аксенов В. С. Кто обитал в Сухой Гомольше в хазарское время? // **Хазарский альманах**. Т. 8. Киев – Харьков, 2009.

Бубенок О. Б., Радівілов Д. А. Ранні хозари на півдні Східної Європи // **Східний світ**, 2010, № 3.

Бубенок О. Б. Кремационный обряд захоронений хазарского времени на Северо-Западном Кавказе // **Боспорские исследования**. Вып. XXV. Симферополь – Керчь, 2011.

Воскресенская летопись // **Полное собрание русских летописей** (далее ПСРЛ). Т. VII. Санкт-Петербург, 1856.

Гадло А. В. **Этническая история Северного Кавказа. X–XIII вв.** Санкт-Петербург, 1994.

Гаркави А. Я. **Сказания мусульманских писателей о славянах и русских (с половины VII века до конца X века по Р. Х.)**. Санкт-Петербург, 1870.

Гарнати. Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153 гг.) / Публ. О. Г. Большаков, А. Л. Монгайт. Москва, 1971.

Голб Н., Прицак О. **Хазарско-еврейские документы X века**. Москва – Иерусалим, 1997.

Дмитриев А. В. Могильник Дюрсо – эталонный памятник древностей V–IX веков // **Крым, Северо-Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья. IV–XIII вв.** Москва, 2003.

Заходер Б. Н. **Каспийский свод сведений о Восточной Европе**. Т. I. Горган и Поволжье в IX–X вв. Москва, 1962.

Зимин А. А. Память и похвала Иакова Мниха и Житие князя Владимира по древнейшему списку // **Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР**. Вып. 37. Москва, 1963.

Ипатьевская летопись // **ПСРЛ**. Т. II. Санкт-Петербург, 1843.

Калинина Т. М. Торговые пути Восточной Европы в IX в.: по данным Ибн Хордадбега и Ибн ал-Факиха // **История СССР**, 1986, № 4.

Карамзин Н. М. **История государства Российского**: Изд. 5-е. Кн. 2. Т. V. Москва, 1992.

Карпини П. История монгалов // Карпини П. **История монгалов**. Рубрук Г. **Путешествие в восточные страны**. Москва – Ленинград, 1957.

Коковцов П. К. **Еврейско-хазарская переписка в X в.** Ленинград, 1932.

Коновалова И. Г. **Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы**. Москва, 2006.

Лаврентьевская летопись // **ПСРЛ**. Т. I. Москва, 1962.

Московский летописный свод конца XV в. // **ПСРЛ**. Т. XXV. Москва – Ленинград, 1949.

Никаноровская летопись // **ПСРЛ**. Т. XXV. Москва – Ленинград, 1962.

Новосельцев А. П. **Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа**. Москва, 1990.

Патриаршая Десятая или Никонова летопись // **ПСРЛ**. Т. X. Москва – Ленинград, 1965.

ПВЛ 1950. – **Повесть временных лет** / Под ред. Лихачева Д. С. Ч. II. Москва – Ленинград, 1950.

ПВЛ 1990. – **Повість врем'яних літ**. Літопис (за Іпатським списком). Київ, 1990.

Плетнева С. А. От кочевий к городам // **Материалы и исследования по археологии СССР**. № 142. Москва, 1967.

- Плетнева С. А. **На славяно-хазарском пограничье. Дмитриевский археологический комплекс.** Москва, 1989.
- Плетнева С. А. **Половцы.** Москва, 1990.
- Подосинов А. В. Северо-Восточная Европа в “Космографии” Равеннского Анонима // **Восточная Европа в исторической ретроспекции.** К 80-летию В. Т. Пашуто. Москва, 1999.
- Попов А. И. **Названия народов СССР.** Ленинград, 1973.
- Прокопий из Кесарии. **Война с готами** / Пер. с греч. Кондратьева С. П. Москва, 1959.
- Пьянков А. В., Тарабанов В. А. Кремационные погребения Кубани и Подонья салтовского времени: единство происхождения или случайное сходство // **Проблемы археологии и истории Боспора. К 170-летию Керченского музея древностей.** Тезисы докладов юбилейной конференции. 25–27 июля 1996 г. Керчь, 1996.
- Пьянков А. В. *Касоги/касахи/кашаки* письменных источников и археологические реалии Северо-Западного Кавказа // **Материалы и исследования по археологии Кубани.** Вып. 1. Краснодар, 2001.
- Сокращенный летописный свод 1493 г. // **ПСРЛ.** Т. XXIII. Москва – Ленинград, 1962.
- Сокращенный летописный свод 1495 г. // **ПСРЛ.** Т. XXIII. Москва – Ленинград, 1962.
- Софиевская летопись // **ПСРЛ.** Т. VI. Санкт-Петербург, 1853.
- Толочко П. П. **Кочевые народы степей и Киевская Русь.** Киев, 1999.
- Тортика А. А. **Северо-Западная Хазария в контексте истории Восточной Европы.** Харьков, 2006.
- Тортика О. О. **Алано-болгарське населення Північно-Західної Хозарії в етносоціальному та геополітичному просторі півдня Східної Європи.** Автореф. дис. ... док. іст. наук. Харків, 2007.
- Тунманн. **Крымское ханство.** Симферополь, 1991.
- Чичуров И. С. **Византийские исторические сочинения: “Хронография” Феофана, “Бревиарий” Никифора.** Москва, 1980.

REFERENCES

- Aksenov V. S., Mikheev V. K. (2006), «Naselenie Khazarskogo kaganata v pamiatnikah istorii i kultury. “Sukhogomolshanskiy mogilnik VIII–X vv.”», *Khazarskiy almanakh*, Vol. 5, Kyiv, Kharkiv, pp. 1–308. (In Russian).
- Armarchuk E. A., Dmitriev A. V. (2003), “Pamiatniki Severo-Vostochnogo Prichernomor'ya X–XIII vekov”, in *Krym, Severo-Vostochnoye Prichernomorie i Zakavkazie v epokhu srednevekovia. IV–XIII vv.*, Nauka, Moscow, pp. 216–224. (In Russian).
- Artamonov M. I. (2001), *Istoria khazar*, Ermitazh, Leningrad. (In Russian).
- Bubenok O. B., Aksenov V. S. (2009), “Kto obital v Sukhoy Gomolsche v khazarskoe vremia?”, *Khazarskiy almanakh*, Vol. 8, Kyiv, Kharkiv, pp. 103–145. (In Russian).
- Bubenok O. B., Radivilov D. A. (2010), “Ranni khozary na pivdni Skhidnoi Europy”, *Shidnij svit*, No. 3, pp. 45–58. (In Russian).
- Bubenok O. B. (2011), “Krematsionnyi obriad zakhoroneniy khazarskogo vremeni na Severo-Zapadnom Kavkaze”, *Bosporskie issledovania*, Vol. XXV, Simferopol, Kerch, pp. 159–195. (In Russian).
- Chichurov I. S. (1980), *Vizantiyskie istoricheskie sochinenia: “Khronografia” Feofana, “Brevariya” Nikifora*, Nauka, Moscow. (In Russian).
- Gadlo A. W. (1994), *Etnicheskaya istoria Severnogo Kavkaza. X–XIII vv.*, Izd. SPbU, Sankt-Peterburg. (In Russian).
- Garkavi A. Ja. (1870), *Skazaniya musulmanskiy pisateley o slavianakh i russkiykh (s poloviny VII veka do kontsa X veka po R.Kh.)*, Sankt-Peterburg. (In Russian).
- Garnati (1971), *Puteshestvie Abu Khamida al-Garnati v Vostochnuyu i Centralnuyu Evropu (1131–1153 gg.)*, Publ.: O. G. Bolshakov, A. L. Mongait, Glav. red. vost. lit., Moscow. (In Russian).
- Golb N., Pritsak O. (1997), *Khazarsko-eureyskie dokumenty X veka*, Gesheharim, Moscow, Jerusalem. (In Russian).
- Dmitriev A. V. (2003), “Mogilnik Durso – etalonnyi pamiatnik drevnostey V–IX vekov”, in *Krym, Severo-Vostochnoye Prichernomorie i Zakavkazie v epokhu srednevekovia. IV–XIII vv.*, Nauka, Moscow, pp. 200–206. (In Russian).
- “Ipatievskaya letopis” (1843), *Polnoe sobranie russkiykh letopisey*, Vol. II, Sankt-Peterburg. (In Russian).

- Kalinina T. M. (1986), "Torgovyie puti Vostochnoy Europy v IX v.: po dannym Ibn Khordad-bekha i Ibn al-Fakikha", *Istoria SSSR*, No. 4, pp. 68–82. (In Russian).
- Karamzin N. M. (1992), *Istoria gosudarstva Rossiyskogo*: 5th edition, Book 2, Vol. V, Moscow. (In Russian).
- Karpini Plano (1957), "Istoria mongalov", Karpini Plano, "Istoria mongalov", *Rubruk Gillom*, "Puteshestvie v vostochnye strany", Geografiz, Moscow, Leningrad, pp. 1–65. (In Russian).
- Kokovsov P. K. (1932), *Eureysko-khazarskaya perepiska v Xv.*, AN SSSR, Leningrad. (In Russian).
- Konovlova I. G. (2006), *Al-Idrisi o stranakh i narodakh Vostochnoy Europy*, RAN, Moscow. (In Russian).
- "Lavrentievskaya letopis'" (1962), *Polnoe sobranie russkikh letopisey*, Vol. I, Moscow. (In Russian).
- "Moskovskiy letopisnyi svod kontsa XV v." (1949), *Polnoe sobranie russkikh letopisey*, Vol. XXV, AN SSSR, Moscow, Leningrad. (In Russian).
- "Nikanorovskaya letopis'" (1962), *Polnoe sobranie russkikh letopisey*, Vol. XXV, AN SSSR, Moscow, Leningrad. (In Russian).
- Novoseltsev A. P. (1990), *Khazarskoye gosudarstvo i yego rol' v istorii Vostochnoy Europy i Kavkaza*, Nauka, Moscow. (In Russian).
- "Patriarshaya Desiataya ili Nikonova letopis'" (1965), *Polnoe sobranie russkikh letopisey*, Vol. X, Nauka, Moscow, Leningrad. (In Russian).
- Povest vremennykh let* (1950), Likhachev D. S. (Ed.), Vol. II, AN SSSR, Moscow, Leningrad. (In Russian).
- Povist' vrem'yaenykh lit* (1990), Litopys (za Ipats'kym spyskom), Rad. pysmennyk, Kyiv. (In Ukrainian).
- Pletneva S. A. (1967), "Ot kocheviy k gorodam", *Materialy i issledovaniya po arkheologii SSSR*, Vol. 142, Nauka, Moscow. (In Russian).
- Pletneva S. A. (1989), *Na slaviano-khazarskom pogranichie. Dmitrievskiy arkheologicheskiy kompleks*, Nauka, Moscow. (In Russian).
- Pletneva S. A. (1990), *Polovtsy*, Nauka, Moscow. (In Russian).
- Podosinov A. V. (1999), "Severo-Vostochnaya Europa v "Kosmografii" Ravennskogo Anonima", in *Vostochnaya Europa v istoricheskoy retrospektii. K 80-letiu V. T. Pashuto*, Nauka, Moscow, pp. 227–236. (In Russian).
- Popov A. I. (1973), *Nazvaniya narodov SSSR*, Nauka, Leningrad. (In Russian).
- Prokipiy iz Kesarii (1959), *Voyna s gotami*, Transl. from Greek. by S. P. Kondratiev, AN SSSR, Moscow. (In Russian).
- Piankov A. V., Tarabanov V. A. (1996), "Krematsinnye pogrebenia Kubani i Podonnia sal-tovskogo vremeni: yedinstvo proiskhozhdenia ili sluchainoe skhodstvo", in *Problemy arkheologii i istorii Bospora. K 170-letiu Kerchenskogo muzeya drevnostei. Tezisy dokladov yubileinoi konferentsii. 25–27 iulia 1996 g.*, Kerch, pp. 61–64. (In Russian).
- Piankov A. V. (2001), "Kasogi/kaskhi/kashaki pismennykh istochnikov i arkheologicheskie realii Severo-Zapadnogo Kavkaza", in *Materialy i issledovaniya po arkheologii Kubani*, Vol. 1, Krasnodar, pp. 198–208. (In Russian).
- "Sokraschennyi letopisnyi svod 1493 g." (1962), *Polnoe sobranie russkikh letopisey*, Vol. XXIII, AN SSSR, Leningrad. (In Russian).
- "Sokraschennyi letopisnyi svod 1495 g." (1962), *Polnoe sobranie russkikh letopisey*, Vol. XXIII, AN SSSR, Leningrad. (In Russian).
- "Sofievskaya letopis'" (1853), *Polnoe sobranie russkikh letopisey*, Vol. VI, Sankt-Peterburg. (In Russian).
- Tolochko P. P. (1999), *Kochevye narody stepei i Kievskaya Rus'*, Abris, Kyiv. (In Russian).
- Tortika A. A. (2006), *Severo-Zapadnaya Khazaria v kontekste istorii Vostochnoy Europy*, KHGAK, Kharkiv. (In Russian).
- Tortika O. O. (2007), *Alano-bolgarske naseleennia Pivnichno-Zakhidnoi Khazarii v etnosocial-nimu ta geopolitychnomu prostori pivdnia Skhidnoi Europy. Avtoref. ... dys. dok. ist. nauk*, Kharkiv. (In Ukrainian).
- Tunmann (1991), *Krymskoe khanstvo*, Tavria, Simferopol. (In Russian).
- Zakhoder B. N. (1962), *Kaspiyskiy svod svedeniy o Vostochnoy Europe*, Vol. I. Gorgan i Povolzhie, AN SSSR, Moscow. (In Russian).

Zimin A. A. (1963), "Pamiat' i pokhvala Iakova Mnikha i Zhitie kniazia Vladimira po drev-neishemu spisku", *Kratkie soobshchenia Instituta slavianovedeniia AN SSSR*, Vol. 37, Moscow, pp. 69–74. (In Russian).

"Voskresenskaya letopis'" (1856), *Polnoe sobranie russkikh letopisey*, Vol. VII, Sankt-Peterburg. (In Russian).

До питання про історичну долю хозар Північно-Східного Причорномор'я

О. Б. Бубенок

Дотепер у сучасній історіографії не склалося однозначної думки щодо долі хозар Тамані і сусідніх територій в XI–XII ст. Письмовими джерелами поява хозар у Східному Причорномор'ї була відзначена вже на початку VIII ст. Дані хозарсько-єврейських документів свідчать про постійне перебування хозар на Північно-Західному Кавказі аж до катастрофи Хозарського каганату в другій половині X ст. Традиційно цих хозар відносять до іудеїв. Давньоруські літописи, подаючи відомості про Тмутараканське князівство, неодноразово згадували хозар при описі подій XI ст. У XII ст. арабський географ ал-Ідрісі неодноразово вказував на перебування країни хозар на східному березі Чорного моря. У середині XIII ст. Плано Карпіні помістив хозар серед народів Кавказу. Але він не назвав цих хозар іудеями. Іудеями він назвав "брутахіїв", які були на Кавказі сусідами черкесів і хозар. Іноді брутахіїв плутають з бургасами, які мешкали на Середній Волзі. Це є наслідком співзвучності назв народів. Не виключено, що серед брутахіїв могли бути нащадки хозарів-іудеїв з Тамані. Що ж стосується хозар, про яких писав у XII ст. ал-Ідрісі, то це могли бути не обов'язково нащадки етнічних хозар, а й населення, яке могло з'явитися тут разом з хозарами. На користь цього свідчать дані археології. Так, південніше Тамані в післяхозарський період існували трупоспалення, що містилися під курганными насипами. Але ще у VIII–X ст. на цій же території набули поширення ґрунтові кремаційні поховання салтівського типу.

Ключові слова: хозари, Тамань, Тмутаракань, брутахії, бургаси, іудеї, кремації

К вопросу об исторической судьбе хазар Северо-Восточного Причерноморья

О. Б. Бубенок

До сих пор в современной историографии не сложилось однозначного мнения относительно судьбы хазар Тамани и соседних территорий в XI–XII вв. Письменными источниками появление хазар в Восточном Причерноморье было отмечено уже в начале VIII в. Данные хазарско-еврейских документов свидетельствуют о постоянном пребывании хазар на Северо-Западном Кавказе вплоть до катастрофы Хазарского каганата во второй половине X в. Традиционно этих хазар относят к иудеям. Древнерусские летописи, сообщая известия о Тмутараканском княжестве, неоднократно упоминали хазар при описании событий XI в. В XII в. арабский географ ал-Идриси неоднократно указывал на существование страны хазар на восточном берегу Черного моря. В середине XIII в. Плано Карпини поместил хазар среди народов Кавказа. Но он не назвал этих хазар иудеями. Иудеями он назвал "брутахиев", которые являлись на Кавказе соседями черкесов и хазар. Иногда брутахиев путают с бургасами, которые проживали на Средней Волге. Это является следствием созвучия названий народов. Не исключено, что среди брутахиев могли быть потомки хазар-иудеев из Тамани. Что же касается хазар, о которых писал в XII в. ал-Идриси, то это могли быть не обязательно потомки этнических хазар, но и население, которое могло появиться здесь вместе с хазарами. В пользу этого свидетельствуют данные археологии. Так, южнее Тамани в послехазарский период существовали трупосожжения, которые находились под курганными насыпями. Но еще в VIII–X вв. на этой же территории получили распространение ґрунтовые кремационные захоронения салтовского типа.

Ключевые слова: хазары, Тамань, Тмутаракань, брутахии, бургасы, иудеи, кремации

Стаття надійшла до редакції 03.10.2017

UDC 929:378:94(520)

PEDAGOGICAL ACTIVITIES OF OKAWA SHUMEI

S. Kapranov

PhD (Philosophy), Senior Fellow

A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

s_kapranov@yahoo.com

The article is devoted to the pedagogical activities of the Japanese scholar and philosopher Okawa Shumei (1886–1957), more known for his political activities and religiophilosophical views. The article consists of two parts according to the two periods of his university career. In the first period (1920–1932), Okawa lectured on colonial policy, colonial history and the situation in the East at the University of Takushoku. At the same time, since 1922, he was a member of the Institute of Social Education, also known as Daigakuryo, where first taught the history of civilization and the Japanese spirit studies, and later, the philosophy of life. In the second period (1938–1945) Okawa served as dean of the continental faculty of the University of Hosei. At the same time, he created an elite educational institution – the Institute of Foreign Languages of Showa, also known as Zuikoryo, where he lectured on colonial history and Islamic studies. He proved himself to be a talented teacher, able to establish and maintain a friendly relationship with students, enjoyed their authority and popularity, as well as a capable manager and organizer of the learning process. It should be noted that the field of knowledge that was most important for Okawa – the philosophy of religion – did not find application in his pedagogical activities. The same is true of other scholarly discipline important for him – indology, as well as of Confucianism, which was the basis of his own philosophy. The most controversial feature of Okawa's pedagogical activity was its inextricable link with politics, which gave grounds for accusations against him in post-war time. Nevertheless, at the end of the twentieth century his contribution to the development of intellectual potential of Japan has earned recognition.

Keywords: higher education in Japan, colonial studies, Islamic studies, Asianism, Ōkawa Shūmei

C. B. Капранов

ПЕДАГОГІЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ ОКАВИ СЮМЕЯ

Вступ. Дослідники життя та творчості японського вченого й філософа Окави Сюмея (大川周明, 1886–1957)¹ здебільшого зосереджуються або на його релігійно-філософських поглядах, або, частіше, на його політичних поглядах та участі в революційних організаціях. Натомість педагогічна діяльність Окави значно менше цікавить дослідників – про неї згадують лише побіжно чи принагідно у зв'язку з політикою (наприклад: [Schneider 1999; Оцука 1999]), хоча вона становила важливу частину життя вченого: він тривалий час викладав у вищих навчальних закладах, у т. ч. елітарних, один із них сам і заснував. Саме як педагог він зробив значний внесок у розвиток японського ісламознавства (докладніше див.: [Капранов 2017]). Отже, діяльність Окави як викладача й організатора вищої освіти заслуговує на окрему увагу, зокрема в контексті проблеми розвитку та реалізації інтелектуального потенціалу Японії у XX ст. У цій статті ми пропонуємо розглянути педагогічну діяльність Окави Сюмея в цілому, визначити її характерні риси та особливості, а також виявити питання, які потребують подальшого вивчення. У хронологічному плані наше дослідження поділяється на два періоди (1920–1932 та 1938–1945 pp.), що й обумовило структуру статті.

Перший період: 1920–1932 рр. Свою педагогічну кар'єру Окава Сюмей розпочав 1920 р. У той час він очолював редакційний відділ Бюро східноазійських економічних досліджень (*Тоа кейдзай цьосакьоку* 東亜經濟調査局; далі скорочено БСАЕД), що належало Південно-Маньчжурській залізничній компанії, відомій під назвою Мантецу (満鉄). Її президент Гото Сімпей (後藤新平, 1857–1929) водночас обіймав посаду ректора в Університеті Такусьюку; він і запропонував Окаві читати лекції в цьому виші [Оцука 1999, 81].

Університет Такусьюку (*Такусьюку дайгаку* 拓殖大学, дослівно “Колоніальний університет”) був заснований 1900 р. як школа Тайванської асоціації з метою підготовки кадрів для роботи на о. Тайвань, першій японській колонії. У період, який ми розглядаємо, це був престижний університет. Про його призначення свідчила сама назва – не дивно, що головну увагу в ньому приділяли вивченню мов, звичаїв та історії колоній [Schneider 1999, 3]. Цікаво, що в біографії Окави з матеріалів Токійського трибуналу йому приписане заснування цього вишу [Biography... 1946, 2]; це, звісно, помилка – насправді засновником Університету Такусьюку був князь Кацура Таро (桂太郎, 1848–1913) [Takushoku University... 2015, 1, 4].

Отже, у квітні 1920 р.² Окава Сюмей був призначений на посаду професора Університету Такусьюку, де читав лекції з колоніальної політики та історії колоніалізму, а з 1921 р. – ще й лекції із ситуації у країнах Сходу (*Тойо дзідзьо* 東洋事情) [Оцука 1999, 81]. Студії колоніальної політики як академічна дисципліна розвинулися в Японії на початку ХХ ст. На 1918 р. її викладали в більшості японських університетів [Schneider 1999, 1]. Окава, однак, до свого призначення цими питаннями майже не займався – єдиною його працею, дотичною до колоніальних студій, була книга “Сучасний стан національного руху в Індії та його походження” (*Індо-ні оке-ру кокумінтекі ундо-но гендзьо ойобі соно юрай* 印度に於ける国民的運動の現状及び其の由来, 1916) [Окава 1916]. Попри це, він швидко розібрався в новій галузі й став у ній одним із чільних японських спеціалістів. Його цікавив насамперед колоніалізм у глобальному вимірі, а японським колоніям він приділяв мало уваги [Schneider 1999, 2]. Річ у тім, що на той час Окава вже був переконаним паназіатистом і головним своїм завданням вважав боротьбу проти західного панування в Азії (див.: [Капранов 2016]). Попри критичне ставлення, М. Шнайдер відзначає енциклопедизм Окави, його здатність аналізувати колоніалізм як складну цілісну систему, що включає політичні, економічні й культурні чинники [Schneider 1999, 10].

Свої лекції з історії колоніалізму Окава впорядкував пізніше – під час ув'язнення 1936–1937 рр. [Schneider 1999, 5]. Він видав їх під назвою “Історія європейських колоній Нового часу” (*Кінсей Йоронпа сьокумін сі* 近世欧羅巴植民史) [Окава 1961–1974, V, 1–488, 491–865]. Перший том вийшов 1941 р., другий – по смерті автора. Матеріал у цій праці розташовано за метрополіями в такому порядку: Португалія, Іспанія, Голландія, Англія, Франція, Німеччина; певне, так само було і в лекціях.

Окава не лише здобув серед студентів авторитет, а й спромігся встановити з ними товариські стосунки. У березні 1921 р. університетська молодь, що надихалася паназійськими ідеями, об'єдналася під його проводом у “Товариство духу” (*Тамасій-но кай* 魂の会), тісно пов'язане з “Товариством залишенців” (*Юдзонся* 猶存社) – політичною організацією, до керівництва якої входив Окава³. Програма “Товариства духу” включала такі положення:

- “1. Докладати зусиль, щоби високо піднести істинну велич японського духу (*Нихон сейсін* 日本精神).
2. Загартувувати характер, плекати воїнський дух.
3. Бути готовим до об'єднання культур Сходу і Заходу.
4. Самовіддано служити людям усього світу (*тенка сеймін* 天下生民)” (цит. за: [Оцука 1999, 83]).

1926 р. Окава Сюмей захистив у Токійському імператорському університеті дисертацію “Дослідження системи ліцензійних колоніальних компаній” (*“Токкьо сьокумін кайся сейдо-но кенкю” 特許殖民会社制度の研究*), здобувши ступінь доктора юриспруденції (*хогаку хакусі 法学博士*)⁴ [Оцука 2015, 243]. Тим самим він затвердив свій статус фахівця з колоніальних студій. Однак поєднувати викладання з обов’язками в БСАЕД було все складніше – у квітні 1927 р. Окава був призначений головою бюро. Готуючись до підвищення по службі, вчений подав заяву про звільнення, проте на прохання керівництва університету залишився номінально на посаді професора, хоча лекцій вже не читав; крім того, він очолив асоціацію допомоги університетській бібліотеці. На зазначених посадах Окава перебував до арешту 1932 р. [Оцука 1999, 82].

Водночас із викладанням в Університеті Такусюку Окава брав активну участь ще в одному проекті – Інституті суспільної освіти (*Сякай кьоіку кенкюдзьо 社会教育研究所*), членом якого став навесні 1922 р. [Оцука 2015, 242]. Про цей навчальний заклад дослідники наводять скупі й подекуди суперечливі відомості (наприклад: [Молодяков 2014, 163; Szpilman 2011, 70]), тому ми вважаємо за доцільне зупинитися на ньому докладніше, спираючись переважно на монографію Оцуки Такехіро [Оцука 2015].

Інститут суспільної освіти був заснований Обі Харутосі (小尾晴敏, ?–1935⁵) у м. Кофу (преф. Яманасі) і спочатку йменувався “Школа сосни і дуба” (*Сьохакудзюку 松柏塾*), проте 1921 р. він був перенесений до Токіо на територію імператорського палацу й дістав нову, зазначену вище назву. Мета інституту була сформульована таким чином: “Дослідження і практичне керівництво суспільною освітою, соціальною роботою, відродженням села, освітою робітників, підготовка керівників у цих галузях, планування їхнього розвитку” (цит. за: [Оцука 2015, 133]). Щороку з різних куточків Японії набирали близько 20 молодих (віком до 30 років) педагогів-ентузіастів і безкоштовно навчали їх протягом двох років. Для вступу були потрібні рекомендація від префектури та стаж понад 5 років по закінченні педагогічного училища. Вступники мали написати твір про освіту молоді, за яким судили про їхню мотивацію. Вдень студенти проходили викладацьку практику в токійських початкових школах, а вечорами слухали лекції. Викладачами були здебільшого чиновники Міністерства освіти та Міністерства внутрішніх справ [Оцука 2015, 133]. Інститут користувався заступництвом таких можновладців, як віконт Макіно Нобуакі (牧野伸顕, 1861–1949), адмірал Ясіро Рокуро (八代六郎, 1860–1930) та генерал-майор Аракі Садао (荒木貞夫, 1877–1966) [Szpilman 2011, 70].

Окава викладав в інституті курси “Історія цивілізації” та “Дослідження японського духу” [Оцука 2015, 133]. Другий із них був виданий інститутом у вигляді серії брошур, згодом об’єднаних в одну книжку. З неї видно, що курс був побудований як послідовний аналіз життя й діяльності низки видатних постатей японської історії. Серед них – політичний діяч Реставрації Мейдзі Йокої Сьонан (横井小楠, 1809–1869), мислитель школи кокугаку Сато Нобухіро (佐藤信淵, 1769–1850), філософ-конфуціанець Ісіда Байган (石田梅岩, 1685–1744), борець проти сьогунату Хірано Куніомі (平野国臣, 1828–1864), майстер фехтування Міямото Мусасі (宮本武蔵, 1584–1645), об’єднувач Японії Ода Нобунага (織田信長, 1534–1582), князь-реформатор Уесугі Йодзан (上杉鷹山, 1751–1822), полководець Уесугі Кенсін (上杉謙信, 1530–1578), засновник першого сьогунату Мінамото Йорітомо (源頼朝, 1147–1199) [Окава 1961–1974, I, 108–325].

1923 р. в Інституті суспільної освіти відбулися зміни, внаслідок яких Окава очолив науково-дослідницький відділ, а головою навчального відділу став його однодумець – філософ і китаєзнавець Ясуока Масахіро (安岡正篤, 1898–1983). Під їхнім впливом змінився характер закладу. З 1924 р. було поставлено нову мету – виховувати вірцевих громадян-патріотів [Оцука 2015, 136]. З квітня 1925 р. через розширення

діяльності інституту навчальний відділ дістав ширшу автономію і був перейменований на Дайгакурьо 大学寮 [Оцука 2015, 138–139]. Хоча буквально цю назву можна перекласти як “університетський гуртожиток”, насправді тут міститься алузія на однойменний вищий навчальний заклад, створений 670 р., що готував чиновницьку еліту [Волков 1999, 106]. Окава ж вкладав у цю назву глибший сенс: вона відсилала до конфуціанського канонічного трактату “Да сюе” (大学, япон. *Дайгаку*) [Оцука 2015, 139]. Згідно з ним “шляхетний муж”, почавши з духовного самовдосконалення, має врешті встановити лад у державі, а відтак – у всій Піднебесній [Велике вчення 1989].

На чолі Дайгакурьо стояв тріумвірат директорів – Окава, Ясуока та Міцукава Каметаро. Усі вони входили до політичної організації “Товариство дії на Землі” (*Гьоцися* 行地社), що сповідувала ідеологію паназіатизму; тож фактично навчальний заклад перебував під її контролем. Змінився і перелік дисциплін: студенти вивчали філософію (у т. ч. китайську), історію XX ст., міжнародні відносини, економіку, державознавство, соціологію, державну безпеку, японську літературу, слухали спеціальні курси, присвячені ситуації в Китаї та Росії, вправлялися з верхової їзди та кендо. Окава викладав філософію життя (*дзінсей тецугаку* 人生哲学) [Оцука 2015, 139–140].

У 1927–1928 рр. Окава написав низку статей, присвячених проблемам освіти: “Незадоволення сучасним вихованням” (*Гендай кьоіку-ні тайсуру фуман* 現代教育に対する不満) [Окава 1961–1974, IV, 490–498], “Засадничий дух університету” (*Дайгаку-но компон сейсін* 大学の根本精神) [Окава 1961–1974, III, 74–85], “Керівництво ідеологією студентів” (*Гакусей сісо-но дзендо* 学生思想の善導) [Окава 1998, 211–212] тощо.

Педагогічна кар’єра Окави перервалася в червні 1932 р., коли його було заарештовано за звинуваченням в організації державного перевороту – повстання молодих офіцерів 15 травня. 3 лютого 1934 р. вченого було засуджено до 15 років каторжних робіт, проте того ж року апеляційний суд замінив цей вирок на 7 років тюрми, а наступного року термін ув’язнення було зменшено до 5 років⁶. Врешті, у жовтні 1937 р. Окава був умовно-достроково звільнений [Оцука 2015, 243].

Другий період: 1938–1945 рр. У квітні 1938 р. Окава був запрошений до приватного Університету Хосей на посаду декана новоствореного континентального факультету (*Тайрікубу* 大陸部) [Оцука 2015, 243]. Континентальний факультет⁷ було відкрито з метою “підготовки кадрів, здатних до розбудови нової Східної Азії, керівництва на континенті”. Це був один із так званих “спеціальних факультетів” (*семмонбу* 専門部), куди могли вступити випускники школи середнього рівня без закінчення підготовчого відділення; такі факультети були тоді створені майже у всіх приватних університетах. Окаву запросив до університету виконувач обов’язків директора навчального відділу Такеуці Какудзі (竹内賀久治, 1875–1946), який згодом став ректором. Окава також очолював науково-дослідницьке “Континентальне товариство” (*Тайрікукай* 大陸会), яке об’єднувало викладачів, студентів та випускників факультету. Товариство видавало часопис “Тохо кенкю” 東方研究 (“Східознавство”) [Тохо кенкю... 2011].

Крім того, у травні того ж таки 1938 р. Окава повернувся до БСАЕД. Там він створив дочірню структуру – Інститут іноземних мов Сьова (*Сьова тогаку кенкюдзьо* 昭和語学研究所), який називали “приватною школою Окави” (*Окава дзюку* 大川塾) [Оцука 2015, 190]. Цей заклад відомий також як академія *Дзуйкорьо* 瑞光寮 [Esenbel 2009, 65; Krämer 2014, 628], тобто “Управа щасливого світла”. Мета її, згідно з оголошенням про набір студентів, полягала в тому, щоби готувати молодих людей, здатних “працювати в зарубіжних країнах заради забезпечення стрімкого розвитку Японії в майбутньому, зробити їх знавцями політики, економіки та стану справ у цих країнах, здатними проводити потрібні дослідження” (цит. за: [Оцука 2015, 190]).

До інституту набирали щороку 20 осіб, що закінчили четвертий клас школи середнього ступеня, але віком до 17 років. Від вступників вимагали як непересічних розумових здібностей, зокрема математичних, так і здоров'я й доброї фізичної форми, а до того ж сильної волі, почуття відповідальності, готовності терпіти різні тяготи, вміння берегти таємницю. Крім того, в оголошеннях про набір студентів зазначали, що кандидати не повинні мати особливих зовнішніх прикмет, бути обтяженими великою родиною і для вступу потрібна згода батьків або опікунів [Оцука 2015, 189–190]. До того ж при вступі перевагу віддавали вихідцям із провінції, бо вважали їх менш зіпсованими західними впливами [Esenbel 2009, 65]. Навчання тривало 2 роки, всі студенти були зобов'язані жити в гуртожитку [Оцука 2015, 189].

Як випливає з назви інституту, насамперед тут викладали іноземні мови. Студенти мали вивчати дві мови: першу – західну (англійську або французьку) та другу – східну: тайську, малайську, гінді, турецьку, перську або арабську. Крім того, до програми входили курси міжнародної політики, економіки, історії Японії, історії Сходу, японського духу, етнології, ситуації в Південно-Східній Азії та Австралії, міжнародних відносин, етикету, музики, фотографії тощо, а також тренування з айкідо та сумо. Був навіть спецкурс із конспірації, який читав генерал Танака Рюкіці (田中隆吉, 1896–1972) [Оцука 2015, 191]. Інші дисципліни також викладали найкращі японські фахівці того часу: спеціаліст із французької мови Маруяма Дзюнтаро (丸山順太郎, 1882–1970), перший японський османіст Найто Цісю (内藤智秀, 1886–1984), тюрколог і знавець Центральної Азії Окубо Кодзі (大久保幸次, 1887–1950), арабісти Ідзуцу Тосіхіко (井筒俊彦, 1914–1993) та Кобаясі Хадзіме (小林元, 1904–1963) та ін. Сам Окава читав лекції з історії колоніалізму та з ісламознавства [Оцука 2015, 191; Esenbel 2009, 65–66]. Зі студентами Окава вмів налагодити дружні стосунки й мав серед них високу репутацію: його поважали за працелюбність і відданість своїй справі, за ясність та інформативність лекцій [Audin 2008].

За час свого існування Інститут іноземних мов Сьова здійснив шість випусків, усього близько 90 фахівців. Його випускники працювали в японських торговельних компаніях, як-от Дайнан косі (大南公司) та Сьова цусьо (昭和通商), в “органах особливого призначення” (інформації та розвідки) японської армії тощо [Оцука 2015, 193]. Особливо важливу роль відіграв Інститут іноземних мов Сьова в розвитку японського ісламознавства. Як зазначає Г. М. Кремер, “майже всі постаті, що фігурують в історії японських взаємин з ісламом у 1930-ті роки, були в той чи інший час пов'язані або з самим інститутом (тобто БСАЕД. – С. К.), або з елітною академією Дзуйкорьо” [Krämer 2014, 628]. На основі своїх лекцій з ісламознавства Окава написав книгу “Нарис ісламу” (*Кайкьо тайрон* 回教概論) [Окава 1961–1974, VII], яка була визнана за “нову точку відліку в ісламознавстві” [Usuki 2012, 71].

Інколи Інститут іноземних мов Сьова називають “шпигунською школою” [Esenbel 2009, 65]. Це не дивно з огляду на вимоги до кандидатів на навчання, на викладання фотографії та спецкурс генерала Танаки. Проте, на відміну від славнозвісної розвідувальної школи Накано, інститут не був секретним. Оцука Такехіро, розглянувши різні аргументи з цього питання, доходить такого висновку. Кожна з установ, що підтримували інститут, мала власну мету: Міністерству закордонних справ були потрібні експерти й аналітики з країн Азії, а Міністерству армії – розвідники; сам же Окава прагнув виховати будівничих мосту між Японією та Азією [Оцука 2015, 192]. Він заохочував студентів до особистої дружби з представниками народів Азії, щоб таким чином зміцнювати зв'язки, які тривали б і в тому випадку, якби Японія програла війну [Audin 2008]. Як зазначає С. Есенбель, у “Дзуйкорьо” Окава прагнув поєднати два ідеали виховання молоді – з одного боку, “чисту японськість”, патріотизм і відданість імператору, а з другого – паназійську солідарність, свого роду “інтернаціоналізм” [Esenbel 2009, 65].

Поразка Японії у Другій світовій війні поклала край педагогічній діяльності Окави. У вересні 1945 р. було закрито континентальний факультет Університету Хосей, а в жовтні – Інститут іноземних мов Сьова [Оцука 2015, 193; Тохо кенкю... 2011]. Самого Окаву було заарештовано. І хоча 1948 р. з нього було знято всі звинувачення, до викладання вчений уже не повернувся.

Висновки. За своє життя Окава Сюмей працював у чотирьох навчальних закладах – Університеті Такусьоку, Інституті суспільної освіти (Дайгакурьо), Університеті Хосей та Інституті іноземних мов Сьова (Дзуйкорьо). Він виявив себе талановитим педагогом, здатним встановлювати й підтримувати товариські стосунки зі студентами, користувався в них авторитетом і популярністю. Проявив себе Окава також і здібним керівником та організатором навчального процесу: обіймав посаду декана континентального факультету в Університеті Хосей, реформував Інститут суспільної освіти, створив елітарний навчальний заклад – Інститут іноземних мов Сьова.

Окава викладав низку курсів, що охоплюють доволі широкий спектр наукових галузей: колоніальна політика, історія колоніалізму, ситуація у країнах Сходу, історія цивілізації, дослідження японського духу, філософія життя та ісламознавство. Вони тісно пов'язані з його науковою діяльністю, проте варто зазначити, що головна сфера знань, якою займався Окава, – філософія релігії, – не знайшла застосування у викладанні. Те саме стосується і його іншого важливого захоплення – індології, а також конфуціанства, яке було підґрунтям його власної філософії.

Ще однією характерною і, певне, найбільш неоднозначною особливістю педагогічної діяльності Окави був її нерозривний зв'язок із політикою: досить згадати хоча б “Товариство духу” в Університеті Такусьоку. Головною метою Окави-педагога завжди було виховання еліти, яка б поєднувала щирий японський дух і патріотизм із не менш щирою солідарністю з народами Азії, різнобічну освіченість – із глибокими фаховими знаннями і навичками. Іронія долі полягала в тому, що в умовах війни ця еліта нерідко змушена була служити цілям, далеким від мрій пан-азіатистів. Це дало підстави для звинувачень на адресу Окави в повоєнний час. А проте наприкінці ХХ ст. його внесок у розвиток інтелектуального потенціалу Японії здобув заслужене визнання.

Слід також зазначити, що не всі сторінки педагогічної діяльності Окави Сюмея досліджено однаково добре. Так, відносно мало ми знаємо про його працю в Університеті Хосей, зокрема невідомо, які курси він там викладав. Недослідженими залишаються й погляди Окави на освіту, викладені в його статтях. Ці та інші питання залишають місце для подальших досліджень.

¹ Ми використовуємо українську транслітерацію японських слів М. Федоришина, подовження голосних для спрощення не позначаємо. Японські імена наводимо відповідно до прийнятого в Японії порядку: спочатку прізвище, потім ім'я. Ієрогліфічне написання наведено лише там, де це важливо з огляду на тему дослідження.

² Див.: [Takeuchi 1969, 378; Оцука 1999, 81; Оцука 2015, 242]. За М. Шнайдером, Окава був професором з 1922 р. [Schneider 1999, 2].

³ Засноване 1 серпня 1919 р. До керівництва входили також Міцукава Каметаро (満川 亀太郎, 1888–1936) та Кіта Іккі (北一輝, 1883–1937).

⁴ За К. Шпільманом – доктора філософії [Szpilman 2011, 70].

⁵ Дату смерті наводимо за: [Мураяма 2015, 173].

⁶ Внаслідок такої складної історії справи виникли розбіжності в працях дослідників. Пор.: [Молодяков 2014, 168; Krämer 2014, 628; Takeuchi 1969, 379].

⁷ К. Шпільман називає його “факультетом колоніальних студій” [Szpilman 2011, 70], а Дж. Айдин – “континентальним кампусом” [Aydin 2008, 11].

ЛІТЕРАТУРА

- Велике вчення. Канонічна та коментуюча частина. З китайської переклали А. Кобзєв, Г. Хорошилов та М. Рябчук // **Всесвіт**, 1989, № 10.
- Волков С. В. **Служилые слои на традиционном Дальнем Востоке**. Москва, 1999.
- Капранов С. В. Паназійська ідея у житті й творчості Окави Сюмєя // **Східний світ**, 2016, № 4.
- Капранов С. В. Окава Сюмєй – патріарх японського ісламознавства (до 130-річчя від дня народження) // **Аль-Калям**, 2017, № 6.
- Молодяков В. Э. Национальный социализм в Японии: слово и дело Окава Сюмэй // **Вопросы национализма**, 2014, № 4 (20).
- Aydin C. Japan's Pan-Asianism and the Legitimacy of Imperial World Order, 1931–1945 // **The Asia-Pacific Journal: Japan Focus**. Vol. 6, Issue 3, 2008. URL: <http://apjif.org/-Cemil-Aydin/2695/article.html> (дата звернення: 15.08.17).
- Biography of Dr. Okawa, Shumei**. 9 April 1946 // University of Virginia Law Library. Roy L. Morgan Papers. Box 1. 1946 [IMFTE] (IPS) Investigative information. Miscellaneous individuals. URL: <http://imtfe.law.virginia.edu/collections/morgan/1/9/biography-dr-okawa-shumei> (дата звернення: 20.07.2017).
- Esenbel S. A Transnational History of Japanese Nationalism: Pan-Asianism and Islam 1900–45 // **Okakura Tenshin and Pan-Asianism: Shadows of the Past**. Folkestone, 2009.
- Krämer H. M. Pan-Asianism's Religious Undercurrents: The Reception of Islam and Translation of the Qur'ān in Twentieth-Century Japan // **The Journal of Asian Studies**, Vol. 73, No. 3, 2014.
- Schneider M. A. Colonial Policy Studies in a Period of Transition: Nitobe Inazō, Ōkawa Shūmei, and Tōgō Minoru at Takushoku University // **Takushoku University history review**, 1999, No. 3.
- Szpilman C. Okawa Shumei: "Various Problems of Asia in Revival", 1922 // **Pan-Asianism: A Documentary History**, Vol. 2: 1920 – Present. Lanham, 2011.
- Takeuchi Yoshimi. Profile of Asian Man X: Okawa Shumei // **The Developing Economies**. Vol. 7, No. 3. 1969.
- Takushoku University 2015–2016**. Tokyo, 2015. URL: www.takushoku-u.ac.jp/ebook/1/takushoku_university_2015-2016_english/ (дата звернення: 22.07.17).
- Usuki A. A Japanese Asianist's View of Islam: A Case Study of Okawa Shumei // **Annals of Japan Association of Middle East Studies**, 2012, No. 28–2.
- Мураяма Мотомаса 村山元理。中島久万吉と帝人事件—財界人から精神的指導者へ。一橋大学大学院商学研究科, 2015. URL: <http://hermes-ir.lib.hit-u.ac.jp/rs/bitstream/10086/27291/1/com020201400503.pdf> (дата звернення: 15.08.17).
- Окава Сюмєй 大川周明。印度に於ける国民的運動の現状及び其の由来。東京, 大正5年 [1916].
- Окава Сюмєй 大川周明全集** (全7巻). 東京, 1961–1974.
- Окава Сюмєй канкей бунсьо** 大川周明関係文書。東京, 1998.
- Оцука Такехиро 大塚健洋。拓殖大学「魂の会」について // 拓殖大学百年史研究, 1999, No. 1–2.
- Оцука Такехиро 大塚健洋。大川周明 ある復古革新主義者の思想。東京, 2015.
- Тохо кенкю то Окава Сюмєй 『東方研究』と大川周明 // **Hosei Museum**, Vol. 29. 2011. URL: www.hosei.ac.jp/gaiyo/daigaku_shi/museum/2011/111208.html (дата звернення: 15.08.17).

REFERENCES

- “Velyke vchennia. Kanonichna ta komentuiucha chastyna” (1989), Z kytajs’koi pereklaly A. Kobziev, H. Khoroshylov ta M. Riabchuk, *Vsesvit*, No. 10, pp. 70–77. (In Ukrainian).
- Volkov S. V. (1999), *Sluzhilye sloi na tradicionnom Dal’nem Vostoke*, Vostochnaja literatura, Moscow. (In Russian).
- Kapranov S. V. (2016), “Panazijs’ka ideia u zhytti j tvorchosti Okavy Siumeia”, *Shidnij svit*, No. 4, pp. 41–51. (In Ukrainian).
- Kapranov S. V. (2017), “Okava Siumej – patriarkh iapons’koho islamoznavstva (do 130-richchia vid dnia narodzhennia)”, *Al’-Kaliyam*, No. 6, pp. 60–74. (In Ukrainian).

- Molodjakov V. Je. (2014), "Nacional'nyj socializm v Japonii: slovo i delo Okava Sjummej", *Voprosy nacionalizma*, No. 4 (20), pp. 156–171. (In Russian).
- Aydin C. (2008), "Japan's Pan-Asianism and the Legitimacy of Imperial World Order, 1931–1945", *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus*, Vol. 6, Issue 3, available at: <http://apjif.org/Cemil-Aydin/2695/article.html> (accessed August 15, 2017).
- Biography of Dr. Okawa, Shumei, 9 April 1946, *University of Virginia Law Library*, Roy L. Morgan Papers, Box 1, 9146 [IMFTE] (IPS) Investigative information, Miscellaneous individuals, available at: <http://imtfelaw.virginia.edu/collections/morgan/1/9/biography-dr-okawa-shumei> (accessed July 20, 2017).
- Esenbel S. (2009), "A Transnational History of Japanese Nationalism: Pan-Asianism and Islam 1900–45", in Tankha B. (Ed.), *Okakura Tenshin and Pan-Asianism: Shadows of the Past*, Global Oriental, Folkestone, pp. 47–83.
- Krämer H. M. (2014), "Pan-Asianism's Religious Undercurrents: The Reception of Islam and Translation of the Qur'ān in Twentieth-Century Japan" *The Journal of Asian Studies*, Vol. 73, No. 3, pp. 619–640.
- Schneider M. A. (1999), "Colonial Policy Studies in a Period of Transition: Nitobe Inazō, Ōkawa Shūmei, and Tōgō Minoru at Takushoku University", *Takushoku University history review*, No. 3, pp. 1–28.
- Szpilman C. (2011), "Okawa Shumei: 'Various Problems of Asia in Revival', 1922", in Saaler S. and Szpilman C. (Eds.), *Pan-Asianism: A Documentary History*, Vol. 2: 1920 – Present, Rowman & Littlefield, Lanham, MD.
- Takeuchi Yoshimi (1969), "Profile of Asian Man X: Okawa Shumei", *The Developing Economies*, Vol. 7, No. 3, pp. 367–379.
- Takushoku University 2015–2016* (2015), Tokyo, available at: www.takushoku-u.ac.jp/ebook/1/takushoku_university_2015-2016_english/ (accessed July 22, 2017).
- Usuki A. (2012), "A Japanese Asianist's View of Islam: A Case Study of Okawa Shumei", *Annals of Japan Association of Middle East Studies*, No. 28–2, pp. 59–84.
- Murayama Motomasa (2015), *Nakajima Kumakichi to Teijin jiken – zaikaijin kara seishinteki shidōsha e*, available at: <http://hermes-ir.lib.hit-u.ac.jp/rs/bitstream/10086/27291/1/com020201400503.pdf> (accessed August 15, 2017). (In Japanese).
- Ōkawa Shūmei (1916), *Indo ni okeru kokuminteki undō no genjō oyobi sono yurai*, Ōkawa Shūmei, Tōkyō. (In Japanese).
- Ōkawa Shūmei (1961–1974), *Ōkawa Shūmei zenshū* (Zen 7 kan), Ōkawa Shūmei zenshū kankōkai, Tōkyō. (In Japanese).
- Ōkawa Shūmei (1998), *Ōkawa Shūmei kankei bunsho*, Fuyō shobō shuppan, Tōkyō. (In Japanese).
- Ōtsuka Takehiro (1999), "Takushoku daigaku 'Tamashii no kai' ni tsuite", *Takushoku daigaku hyakunenshi kenkyū*, No. 1–2, pp. 79–89. (In Japanese).
- Ōtsuka Takehiro (2015), *Ōkawa Shūmei – Aru fukko kakushinshugisha no shisō*, Kōdansha, Tōkyō. (In Japanese).
- "'Tōhō kenkyū' to Ōkawa Shūmei" (2011), *Hosei Museum*, Vol. 29, available at: www.hosei.ac.jp/gaiyo/daigaku_shi/museum/2011/111208.html (accessed August 15, 2017). (In Japanese).

Педагогічна діяльність Окави Сюмея

С. В. Капанов

Статтю присвячено педагогічній діяльності японського вченого і філософа Окави Сюмея (1886–1957), більше відомого своєю політичною діяльністю та релігійно-філософськими поглядами. Стаття поділяється на дві частини відповідно до двох періодів його університетської кар'єри. У перший період (1920–1932 рр.) Окава читав лекції з колоніальної політики, історії колоніалізму та ситуації в країнах Сходу в Університеті Такусьоку. Водночас із 1922 р. він був членом Інституту соціальної освіти, відомого також як Дайгакурьо, де викладав спочатку історію цивілізації та "дослідження японського духу", а згодом філософію життя. У другий період (1938–1945 рр.) Окава обіймав посаду декана континентального факультету Університету Хосей. Водночас він створив елітарний навчальний заклад – Інститут іноземних мов Сьова, відомий також як Дзуйкорьо, де читав лекції з історії колоніалізму та з ісламознавства. Він виявив себе талановитим педагогом, здатним встановлювати й підтримувати товариські стосунки зі студентами, користувався в них авторитетом і

популярністю. Найбільш неоднозначною особливістю педагогічної діяльності Окави був її нерозривний зв'язок із політикою, що дало підстави для звинувачень на його адресу в повоєнний час. А проте наприкінці ХХ ст. його внесок у розвиток інтелектуального потенціалу Японії здобув заслужене визнання.

Ключові слова: вища освіта в Японії, колоніальні студії, ісламознавство, паназіатизм, Окава Сюмей

Педагогическая деятельность Окава Сюмэй

С. В. Капранов

Статья посвящена педагогической деятельности японского ученого и философа Окава Сюмэй (1886–1957), более известного своей политической деятельностью и религиозно-философскими взглядами. Статья делится на две части в соответствии с двумя периодами его университетской карьеры. В первый период (1920–1932 гг.) Окава читал лекции по колониальной политике, истории колониализма и ситуации в странах Востока в Университете Такусёку. Одновременно с 1922 г. он был членом Института социального образования, известного также как Дайгакурё, где преподавал сначала историю цивилизации и “исследования японского духа”, а затем философию жизни. Во второй период (1938–1945 гг.) Окава занимал должность декана континентального факультета Университета Хосэй. В то же время он создал элитарное учебное заведение – Институт иностранных языков Сёва, известный также как Дзуйкорё, где читал лекции по истории колониализма и по исламоведению. Он показал себя талантливым педагогом, способным устанавливать и поддерживать дружеские отношения со студентами, пользовался у них авторитетом и популярностью. Наиболее неоднозначной особенностью педагогической деятельности Окава была ее неразрывная связь с политикой, что дало основания для обвинений в его адрес в послевоенное время. Тем не менее в конце ХХ в. его вклад в развитие интеллектуального потенциала Японии получил заслуженное признание.

Ключевые слова: высшее образование в Японии, колониальные исследования, исламоведение, паназіатизм, Окава Сюмэй

Стаття надійшла до редакції 04.09.2017

UDC 296.67(=411.16)“17”

CONCEPTION OF TZADDIK AUTHORITY IN THE HASIDIC TEACHING ABOUT GODLY JOY

I. Turov

DSc (History)

I. F. Kuras Institute of Political and Ethnic Studies, NAS of Ukraine

8, Kutuzova Str., Kyiv, 01011

turov1966@ukr.net

Hasidism distinguishes from other versions of Jewish tradition by the practice of multiplying joy in the communal life of believers. It is an important factor of maintaining the sacred order and approval of the system of power created by the followers of Besht. According to the teaching of the Hasidim, it is the tzaddiks that give joy for people and awake as well joy in the deity. Man acquires power through spiritual practice which brings him direct contact with the Lord. The practice of God-pleasing joy, like any other spiritual practice, is considered by the followers of Besht in two perspectives: from the point of view of mystical teaching, and from the standpoint of traditional Talmudic teaching. Each of the above-mentioned theological doctrines corresponds to a special state of consciousness that determines the specifics of the believer's communication with the deity. However, the conducted study shows that according to the views of Hasidim, as a result of the realization of both types of spiritual practice, the righteous man acquires the same opportunities to rule over the inhabitants of this world. It should be noted that in the sermons of the founders of Hasidism, there is no unequivocal definition of the place of merriment in the hierarchy of manifestations of God-pleasing human activity. Sometimes it is defined as a secondary factor, relevant only at the stage of ascension to heaven, and sometimes, on the contrary, as decisive factor, irreplaceable for the matter of direct communication with the deity. This duality allows leaders to control the behavior of their followers, and, at the same time, behave themselves not like them. As a result the authority of the tzaddikas over society is provided and, at the same time, their independence from society is affirmed.

Keywords: Judaism, Hasidism, tsaddik, conception, community, authority, joy

И. В. Туров

КОНЦЕПЦИЯ ВЛАСТИ ЦАДИКОВ В УЧЕНИИ ХАСИДОВ О БОГОУГОДНОМ ВЕСЕЛЬЕ

Хасидизм отличает от прочих течений иудаизма практика преумножения веселья как в индивидуальной, так и в общинной жизни верующих. Особую роль оно играет во время собраний, происходящих в присутствии цадика. Одним из обязательных этапов встречи хасидов со своим главным духовным наставником является буйный загул, сопровождающийся песнями, танцами и взрывами позитивных эмоций. Принимая во внимание общее требование раввинского учения о том, чтобы всякое деяние еврея было богоугодным и соответствовало воззрениям знатоков Торы, следует признать, что столь бурные проявления упомянутого настроения непременно истолковываются как необходимая составляющая святого служения. Внешняя раскованность и хаос в данном случае служат делу поддержания священного порядка и утверждению существующей в обществе системы власти. Основоположники хасидизма уделяют в своих проповедях немало внимания обоснованию значимости веселья для почитания Всевышнего и для успешной реализации особой миссии цадика по обеспечению вселенской гармонии. В их наставлениях, касающихся данной темы, широко используются наработки авторитетных учителей прежних времен, о которых следует сказать несколько слов.

У мудрецов Талмуда было принято считать, что человеку, исполняющему предписания Всевышнего, надлежит пребывать в веселом расположении духа. Оно признавалось необходимым условием для осуществления святого служения наилучшим образом. Такое положение вещей обосновывалось традицией, восходящей ко временам Синайского откровения. “Все заповеди, которые Израиль получил на Синае в радости, надлежит исполнять в радости” [Midrash Sifre al sefer be-Mitbar, Parashat Ree: 24].

В то же время великие раввины древности любили порассуждать о бесполезности всех тех видов радости, которые не связаны с соблюдением божественного закона: «О смехе, которым смеется Святой, да будет Он благословен, над грешниками в мире этом, сказано: “О смехе сказал я глупость” (Экл. 2:2). А о смехе, которым смеется Святой, да будет Он благословен, с праведниками (цадиками) в мире будущем, сказано: “И восславил я веселье” (Экл. 8:15). Это веселье от исполнения заповеди. А о веселье [сказал я]: “Что оно делает?” (Экл. 2:2). Это веселье не связанное с заповедями. Сказано это, дабы научить тебя, что Шехина¹ нисходит [на человека] не от печали, и не от лени, и не от смеха, и не от легкомыслия, и не от разговоров обыденных, и не от пустословия, но благодаря веселью от исполнения заповеди» [Talmud Bavli, Shabat, 30b].

Из приведенного и других подобных текстов следует, что веселье не чуждо природе самого всемогущего Царя Небесного, и Он с удовольствием разделяет Свою радость с достойными людьми.

Суждения мудрецов Талмуда стали образцом для авторов средневековых дидактических поучений. Одной из излюбленных тем их произведений наряду с вышеупомянутыми было увещание верующих постоянно пребывать в веселье от осознания, что Господь заботится о них. Проявление такой заботы надлежит усматривать в наличии жизни, здоровья и обладании даже самым незначительным количеством материальных благ.

Характерный пример такого рода поучений содержится в сочинении Ишайи Горовица “Шней лухот га-Брит” (“Две скрижали завета”), относившегося к числу самых читаемых книг у евреев Восточной Европы во времена зарождения хасидизма: “Должно человеку радоваться тому, чем он обладает... Ибо если человек рад тому, чем он обладает, и верует, что Господь наделяет его заработком во всякое время, когда это потребно ему, – тогда его сердце непрестанно остается добрым и веселым, как будто стол полный яств и пир перед ним” [Ishayahu Gorovits 1698, 2a].

В другом месте р. Горовиц отмечает, что благодаря радости от исполнения заповедей материальные удовольствия становятся духовными: “Да возрадуется человек радостью соблюдения заповеди и возликует во имя Господа душою и телом вместе, и да будут они чисты... И при соблюдении нами заповедей этим путем наслаждается душа великим наслаждением. В такой момент даже телесные вещи – еда, питье и прочие удовольствия – становятся духовными, и они суть служение Господу” [Ishayahu Gorovits 1698, 286b].

Тема богоугодного веселья получила существенное развитие в произведениях каббалистов. Тут существование указанного настроения у обитателей мира горнего описывается как нигде более обстоятельно и с точки зрения обыденного религиозного сознания порой невероятно дерзко. Согласно писаниям авторов Зогаара, веселье является одной из тех сил, которые побуждают божество творить и совершенствовать созданное [Liebes 1994, 81]. В Зогаре говорится также, что качество высшего суда, средоточием которого в каббале является сфера Дин, иногда выступает в роли шута. Когда оно играет свое представление и предается веселью, его огонь заменяется на воду [Zohar, 1:103b]. Согласно Зогару, Божественный суд ассоциируется с огнем, в то время как высшее милосердие – с водой [Liebes 1994, 84]. Таким образом, когда суд веселится, над ним властвует милосердие, проистекающее

из сферы Хесед. Подобному осмыслению авторами Зогаара происходящего в плероме способствует то обстоятельство, что сфера, воздающая творениям за их деяния, у знатоков тайной Торы именуется Исаак. Вышеназванный прародитель еврейского народа служит символом Дина в библейском повествовании. В то же время буквальный перевод его имени – “он смеется”. Это обстоятельство позволяет каббалистам усматривать способность к веселью в обители Божественного суда [Liebes 1994, 84].

Схожих воззрений придерживался авторитетный знаток тайной Торы р. Исраэль Саруг (XVI ст.), отмечавший, что веселье играло определяющую роль в деле создания Священного Писания: “Когда Господь играл сам с собой, то есть веселился и забавлялся, как это делает человек, тогда из среды веселья (митох га-симха) была Господом создана Тора” [Israel Sarug 1897, 3a]. Его последователь р. Нафтали уточнял, что Всевышний в тот момент перебивал в приподнятом настроении благодаря раздумьям о праведниках (цадиках) [Naftaly Bekherakh. 1648, 2c].

Столь исключительная значимость веселья в бытии мира горнего определяет, по мнению мистиков, его важнейшую роль в деле богослужения. Зогар отмечает, что одна из обязанностей левитов Иерусалимского храма заключалась в служении Царю Небесному в качестве шутов (бдихей де-малка) [Zohar, 1:103b]. Кроме того, согласно повествованию Зогаара, когда Господь посещал благочестивого царя Давида, тот повелевал когенам и своим ближайшим советникам исполнять роль шутов, веселящих дорогого гостя. Сам великий царь не отставал от своих приближенных и с удовольствием представлял перед Вседержителем в том же качестве [Zohar, 1:148a-b; Liebes 1994, 82]. Выдающийся каббалист р. Моше Кордоверо (XVI в.) писал, что благодаря радости, наполняющей душу во время молитвы и соблюдения заповедей, силы тьмы изгоняются и на правоверных изливается милость Божья [Shohet 1951, 31; Sack 1995, 95]. Его ученик р. Элиягу де Видас, наставляя благочестивых, отмечал: “Должно пробуждать свое сердце радостью, ибо Шехина не пребывает на том, кто в печали” [Eliyahu de Vidas 1708, 92a].

Его изречение схоже по содержанию с изречением из Талмуда, рассмотренным ранее. Но, в отличие от мудрецов Талмуда, р. Элиягу называет Шехиной не божественное присутствие на земле, а сферу, осуществляющую связь между плеромой и творением.

Среди знатоков тайной Торы, учение которых было известно в Европе во времена возникновения хасидизма, наиболее авторитетным признавался р. Исаак Лурия Ашкенази. Таковым он продолжает считаться вплоть до наших дней. Об отношении р. Лурии к веселью существует предание, зафиксированное в писаниях его младшего современника р. Элиэзера Азихри: “Открыл хасид, господин и учитель Исаак Ашкенази, благословенна его память, тайну людям, что все, что он постиг, все, что открыли ему врата мудрости и святого духа, всего этого он удостоился в награду за то, что он был весел, исполняя заповеди, и веселье его было велико” [Eliezer Azkiri 1601, 6a].

Подобных примеров можно привести великое множество [Shohet 1951, 31–40]. Даже на основании краткого обзора, сделанного нами, нетрудно заметить, что суждения мистиков о роли веселья в богослужении содержат немало текстов, близких по своему содержанию к наставлениям мудрецов Талмуда, описывающих царство небесное посредством земных реалий. Однако вопрос о том, стоит ли понимать такие изречения буквально или как иносказательное повествование о жизни плеромы, по сей день остается спорным как в сообществе знатоков тайной Торы, так и в научных кругах. Каждая из групп толкователей интерпретирует подобные предания по-своему. Основоположникам хасидизма также предстояло найти собственное решение данной проблемы. От этого решения не в последнюю очередь зависело содержание создаваемой ими концепции власти.

Веселье в духовной практике хасидов, ориентированной на учение тайной Торы

В поучениях Бешта и его последователей веселье рассматривается как благоприятное состояние души, способствующее правильному развитию коммуникации между человеком и Создателем. Печаль же, напротив, признается порождением демонических сил, стремящихся погубить правоверного: «Печаль (ацавут) суть скорлупа сил зла (клипа), наиболее тяжкая среди всех. Поэтому говорится про нее “Их идолы (ацевим) золото и серебро” (Пс. 115:4) и “Привязался к идолам (ацавим) Ефрем” (Ос. 4:17). Она [печаль] не имеет никакого отношения к Господу Благословенному, ибо сказано “Слава и великолепие перед Ним, сила и ликование в месте Его” (Хр. I.16:27). Поэтому сказано: “Шехина нисходит на людей только благодаря веселью”» [Talmud Bavli, Shabat, 30b; Menahem Mendel mi-Vitebsk, Pri ha-arets, Parashat Matot u-Mosey].

Уныние, таким образом, напрямую увязывается с идолопоклонством, считающимся в иудаизме наитягчайшим грехом. Суть его, согласно учению еврейских мистиков, заключается в изоляции потомков Адама от высших миров. Они оказываются во власти сил зла, скрывающих от них предвечный свет, подобно скорлупе, затрудняющей доступ к плоду. Пребывание в радости является надежным оружием, сокрушающим козни порождений тьмы. “Известно, что Господь благословенный страстно желает изливать блага на народ Его Израиль. Но Ситра Ахра² задерживает излияние шефы. Только в то время, когда в Израиле пробуждается веселье, оно отодвигает внешние силы, сдерживающие шефу от излияний. Тогда Господь благословенный по великому милосердию Своему и милости Своей изливает поток благ на народ Свой Израиль” [Levi Itshaq mi-Berdichev, Qdushat Levi, Parashat va-Etze].

Такого рода воззрения, служащие руководством к действию для широких масс верующих, стали объектом жесткой критики со стороны поборников традиционного раввинского иудаизма начиная с самых первых дней существования хасидизма [Wilensky 1970, 38, 46, 53, 56–57, 59, 63, 244–245 и др.].

Последователи Бешта, в свою очередь, настаивали, что внешнее веселье лишь промежуточная ступень на пути обретения благочестивой радости служения Всевышнему. Следует, однако, стремиться к идеалу, когда человек радуется исключительно делам, угодным небесам. Характерным примером подобных суждений является следующее поучение великого цадика р. Элимелеха из Лежайска: «Человеку, желающему одолеть клипу, надлежит быть веселым. Ибо когда он весел, то нет места для печали и тоски. Когда одно поднимается – другое падает. Моисей желал одолеть клипу, которой являлся Фараон, посредством того, что привел Израиль к веселью избавления от рабства. Но они не хотели принимать эту радость, чтобы не пришло к ним от этого какое-либо удовольствие. И потому не стали они веселиться. Поэтому говорил Моисей: “Сыны Израиля не слушают меня” (Исх. 6:12). То есть: “Это хорошо, что они не слушаются меня, чтобы служение их было совершенным, без толики удовольствия для себя”. “Как послушает меня Фараон?” (там же). Этим он хотел сказать, что клипа не будет побеждена потому, что Израиль не стал веселиться... Если есть какое-либо удовольствие для меня самого, поскольку удовольствие и веселье нужны мне, чтобы одолеть клипу, я из-за этого не упаду со ступени своей, на которой пребывал непрестанно» [Elimelekh mi-Lyzhansk, Noam Elimelekh, Parashat va-Ira].

В высказываниях, рассмотренных нами ранее, и многочисленных других им подобных веселое расположение духа играет роль тарана, пробивающего стены, которые преграждают человеку путь на небеса. Миссия эта, вне всякого сомнения, чрезвычайно важная, но все же с точки зрения мистической практики всего лишь

вспомогательная. Ведь указанная душевная активность не используется для непосредственного взаимодействия с обитателями плеромы, что является ключевым элементом каббалистической медитации.

Схожая ситуация наблюдается в проповедях хасидов, касающихся темы освобождения падших искр предвечного света. Согласно учению каббалистов, для вселенской победы добра над злом верующим необходимо освободить частицы божественной субстанции, плененные силами тьмы. Поэтому всякий успех людей в данном деле вызывает великую радость на небесах. Последователи Бешта в полной мере разделяют указанные воззрения [Koymfman 2008, 121–126, 441–443].

«“Перед наступлением вечера Исаак вышел погулять в поле” (Быт. 24:63). От господина моего, учителя моего и рабби моего Дов Бера [из Межирича], да будет память праведного благословенна, слышал я, что человек, произносящий слова, даже если это беседа с другими людьми, и помышляющий во время речей своих о святом, посредством этого возносит искры. И оттого радость пребывает перед Ним благословенным от вознесения искр. Поэтому “Исаак вышел” означает, что вышло веселье, “погулять в поле” – происходит это, даже когда он [человек] гуляет в поле, ведя беседы об обыденных вещах. “Перед наступлением вечера” – это вознесение искр» [Levi Itshaq mi-Berdichev, Qdushat Levi, Parashat Haey Sarra].

Хотя в такого рода случаях веселье в высших сферах упоминается, оно само по себе, как правило, не описывается как средство, обеспечивающее связь души с царством сфирот. Сообщение верующему об указанном положении вещей необходимо лишь для пояснения ему всей важности правильных помыслов при совершении обыденных действий. К тому же при извлечении искр непосредственным объектом воздействия служат низменные, а отнюдь не возвышенные сущности. Соответственно, данная практика никоим образом не причастна к сфере взаимоотношений святого подвижника с миром горним. Эта мысль явным образом выражена в проповеди р. Леви Ицхака из Бердичева: «Почему не сказано про Авраама, пребывавшего с ангелами, что он устроил пир, подобно тому как сказано про Лота “и сделал пир для них”, также про трапезу Эсфирь сказано “пир вина” (Эсфирь 7:8). Суть в том, что когда цадик ест со злодеем, благодаря этому он возносит злодея, и это первопричина веселья, ибо цадик возносит искры [божественного света]. Пир же означает веселье. Когда ели ангелы у Лота, который не был праведником, они вознесли святую искру, что пребывала в Лоте. Благодаря трапезе была выведена из него душа Мессии, пришедшая к нам от Руфь³. И выходит, что было там вознесение искр, а это суть веселье. Потому написано “пир”, что означает веселье. И также благодаря пиру, что сделала Эсфирь, пришло спасенье к Израилю. Потому и тут написано “пир”. Но когда ели ангелы у Авраама, то не было там вознесения искр, ибо Авраам не нуждался в вознесении с помощью ангелов. Потому не написано там “пир”, обозначающий веселье» [Levi Itshaq mi-Berdichev, Qdushat Levi, Parashat va-Ira].

Бытующее в хасидских кругах представление о веселье как о вспомогательной связанной главным образом с нижними сферами бытия, форме служения не могло не отразиться на учении о том, какую роль оно играет в жизни богоизбранных лидеров. Р. Элимелех из Лежайска, бывший, по единодушному мнению всех исследователей, наиболее ярким и последовательным проповедником особой миссии цадиков среди последователей Бешта первых поколений, подразделял любимых Создателем святых подвижников на четыре категории. При этом веселье играет решающую роль в отношениях с Создателем только для тех из них, кто пребывает на самой низкой ступени. Прочие поддерживают отношения с небесами посредством более возвышенных переживаний. «Знали праматери, что произойдут от них 12 колен Израиля и благодаря им весь мир станет устойчив и совершенен. Среди них будут великие цадиким 4 уровней (букв. ступеней). На это указала праматерь Лея, давая

имена четверем своим сыновьям, намекающим на 4 ступени цади́ков, которые будут в народе Израи́ля. “Первого нарекла именем Реу́вен” (Быт 29:32), то есть “рео бен” (“узрел он сына”). Намек, что он сын Господа, благословен Он. Это означает, что он цади́к, служащий Господу, побуждаемый любовью. Поэтому он веселит Господа благословенного весельем и радостью. Называется он сыном. Об этом сказали мудрецы, что в момент, когда люди исполняют волю Господа, называются они сынами Господа. Замысел сказанного следующий: исполняем волю Господа – значит веселим Его добрыми делами и потому называемся сынами. И всякий, кто является цади́ком такого рода, называется сыном. К более высокой ступени пришел тот, на ком пребывает ревность человеческая. Ревнуют его и ненавидят его... Из-за того что обличает речами своими, угодными небесам, ненавидят его. Если цади́к такой, то Господь слышит все его молитвы, как сказано в Писании: “Бог воззовет гонимого” (Ек. 3:15). И намек содержится в том, что Лея назвала его Шимоном: “слышит (шомеа) Господь, что я нелюбима” (там же: 33) – это означает: слышит Господь все молитвы его потому, что он ненавидим и он цади́к совершенный. “Имя третьему нарекла Леви” (там же: 34) – намек на то, что пришел он к ступени высокой, что пришел к двекуту высокому. На это намекает имя Леви, о чем мы уже писали несколько раз, что это от слова “левая” (“сопровождение”) и “двекут” (“прилепление”). “А четвертого сына назвала Егуда” (там же: 35) от слова “годаа” (“благодарение”), ибо он благодарит и восхваляет Господа Благословенного, благословен Он, песнопениями и восхвалениями, и вследствие этого восполняется и восстанавливается имя четырехбуквенное, благословенно Оно, ибо имя Егуда содержит все буквы четырехбуквенного имени [Господа]» [Elimelekh mi-Lyzhansk, Noam Elimelekh, Parashat Va-Eshev].

Ранее мы многократно наблюдали факт сосуществования в учении последователей Бешта радикально различных воззрений на одно явление. Веселье в данном отношении не является исключением. В хасидских проповедях содержатся многочисленные поучения о том, что его корень пребывает в мире сфирот. Поскольку сущности указанного мира напрямую связаны с соответствующими им элементами человеческой души, переживание верующим состояния радости непосредственно оказывает влияние на плерому. В суждениях такого содержания его роль в деле богослужения оказывается несравнимо более значительной, чем в текстах, приведенных нами выше. Р. Дов Бер из Межирича, поясняя суть дела в общем, так высказывается о природе веселья: “Есть в священном языке такое выражение: источник действующего и подверженного действию. Источник означает корень вещи. Действующее означает человека, который действует. Он притягивает к себе [жизненную силу] из источника и корня, упомянутого выше. Подверженное действию – это та вещь, которую притягивают из источника и корня, упомянутого выше. Веселье – есть мир веселья. Это означает, что жизненная сила Господа благословенного достигается в состоянии веселья и оно источник. И человек веселящийся – это действующее. Он притягивает к себе [веселье] из мира веселья в настоящее время, ибо ранее он не был весел. А само веселье человека – это подверженное действию... Когда он совлечет с него материальное облачение его и очертит в разуме своем, что это только божественная жизненная сила, заимствованная из высшего корня, как это упоминалось выше, тогда наверняка будет свет его и жизненная сила его велики и сильны безмерно. Ибо в духе его и жизненной силе его он прилепляется к своему источнику” [Dov Ber mi-Mezhircz 2004, 7–8].

Пребывание первоисточника веселья в божественном мире было для основоположников хасидизма общепризнанным фактом. Однако они расходились во мнении относительно того, в какой именно из сущностей плеромы оно коренится и, соответственно, какова специфика взаимодействия верующего со сфирот во время медитации, использующей данное состояние души. Р. Леви Ицхак из Бердичева видел

ситуацию следующим образом: «Авраам назвал сына своего Исаак, ибо пришел [Исаак] из-за того, что он [Авраам] радовался приходу его. Поэтому Исаак был средоточием качества страха, ибо пришел он из-за радости, а корень радости – это огонь, а огонь – это страх. Качество радости не постоянно, ибо она есть качество, принимаемое от того, кто вызвал радость. Но мудрость ее постоянна. В этом суть сказанного “Мудрость оживляет хозяина своего” (Экл. 7:12). Ведь слово “мысль” (махшава) состоит из тех же букв, что и выражение “в радости” (бесимха). Мысль же [сущность] первостепенная и постоянная» [Dov Ber mi-Mezhircz 2004, 7–8].

Из сказанного явствует, что, по мнению бердичевского реббе, веселье берет свое начало в сфере Дин, осуществляющей божественное правосудие. Последняя, как это уже отмечалось ранее, в соответствии с восходящей ко временам Зо́гара традицией ассоциируется с праотцем Исааком и стихией огня. Она также носит имя Пахад (Страх), ибо все сущее трепещет от страха перед Высшим судом. Соответственно деятельность, направленная на умиротворение сферы Дин, относится к числу первостепенных задач мистиков, посвященных в тайны божественного бытия.

Тот факт, что имя Исаак на иврите означает “он смеется”, позволяет р. Леви Ицхаку в контексте всего сказанного ранее обосновать свое видение использования веселья в качестве средства коммуникации с миром горним. Первоначально с помощью этой эмоции человек вступает во взаимодействие с наиболее опасным для себя проявлением божества. Но уклоняться от него не следует, ибо таким образом открывается путь в высшие слои плеромы. На иврите выражение бе-симха (в веселье / в радости) состоит из тех же букв, что и слово “мысль” (махшава). Одной из главных медитативных техник последователей Бешта является мысленная перестановка букв в словах. Полученные таким образом благоприятные комбинации становятся вратами, приводящими созерцающего их верующего к сокровищам божественных благ. В то же время для знатоков тайной Торы махшава – это имя сфирот Хохма [Halfan 1998, 265; Tishby 1971, 178–179] и Бина [Halfan 1998, 265], представляющих собой средоточие божественного разума. Согласно учению цфатских каббалистов, именно из Бины эмануирует Дин в момент, когда плерома разворачивается и приобретает устойчивую конфигурацию [Werblowsky 1996, 187–190]. Поскольку сфера суда связана со своим первоисточником, достижение ее обеспечивает дальнейшее продвижение к миру божественного разумения. Поэтому верующему следует сочетать кратковременные порывы веселья с последующим углублением в благочестивые размышления, касающиеся содержания проповеди р. Леви Ицхака. Таким образом он придет к вратам мудрости.

Ученик р. Нахмана из Брацлава р. Натан Штернгарц по-иному определяет место пребывания веселья в мире горнем: «“Для евреев были свет и радость... и град Сузы ликовал и веселился” (Эсф. 8:15–16). Таково качество веселья в праздник Пурим, ибо основа радости проистекает от качества нити милосердия (Хесед)... и оттуда происходит всякое веселье» [Natan Sternhartz mi-Nemirov, Liquey halakhot, Halakhot tsitsit, Halakha 5]. Из сказанного явствует, что состояние душевного ликования укоренено в сфере Хесед – средоточии чистого милосердия, где царствуют любовь и всепрощение, где нет и намек на осуждение кого бы то ни было. Следовательно, богоугодное веселье приводит человека в место благостное и совершенно безопасное. Его следует приумножать, а не ограничивать с помощью состояния отрешенности, вызванного медитативными созерцаниями, рекомендуемыми в приведенном ранее поучении бердичевского реббе. Схожей позиции относительно локации веселья придерживается р. Эфраим Судилковский: «Оттуда притягивается смех и веселье в мир. Ибо сказано: “сотвори милость (хеесед) с господином моим” (Быт. 24:12), то есть “притяни Хесед к Шехине, которая называется господином моим”» [Moshe Haym Efraim mi-Sudylkov, Degel mahane Efrayim, Parashat Haey Sarga]. Посредством приближения высшего милосердия к Шехине, служащей каналом

передачи благ из плеромы в творение, последнюю избавляют от страданий изгнания [Tishby 1996, 228–231; Tishby 1997, 262–264]. Благодаря этому в мир приходит великое ликование. Как нетрудно заметить, в данном случае соображения метафизического характера одерживают верх над филологическими толкованиями, связывающими смех со сферой средоточия Высшего суда.

Согласно р. Дов Беру из Межирича, источник веселья занимает в иерархии сфирот более высокое положение. Свое суждение по данному вопросу он приводит в поучении о потаенном смысле праздника *шмини ацерет* (собрание в восьмой день), который отмечается сразу же после семи дней праздника кушей: «За шесть дней творения было все сделано в деталях, а в седьмой все было обобщено. И открылись все обобщения предвечного помысла (махшава кдума) и все его частности, как известно. Поэтому день седьмой свят, ибо с его наступлением открывается мир наслаждения. Несомненно очевидно, что в самом мире наслаждения наличествует больше наслаждения и веселья, [чем проявляется в этот час], ибо там все обобщается согласно высшей воле, и он есть [день] восьмой, ибо он выше седьмого. Следует тут отметить, что, как известно, название мудрости “миро” (“шемен”). Поэтому возможно, что день восьмой (шмини) получает свое название от слова “шемен”. В написании [эти слова] отличаются только наличием [в шмини] еще одной буквы “йуд”. Она указывает на мудрость, называемую “йуд”⁴. Поэтому праздник называется “шмини ацерет”. Сам языковой код [наличествующий в его названии] указывает, что проистекает он непосредственно из мира мудрости, ибо этот мир – восьмой» [Dov Ber mi-Mezhircz 2004, 135]. У знатоков тайной Торы семь дней творения, определяющих сакральные семидневные циклы еврейских празднований, символизируют группу нижних сфирот. Над ними пребывают сущности, образующие божественный разум. Именно на них указывает день восьмой. Рассуждая таким образом, Маггид обосновывает пребывание корня веселья в сфере Хохма. Радуюсь от всей души в надлежащее время, верующие могут поддерживать с ней связь без какого-либо посредничества нижестоящих обитателей плеромы.

Многообразие суждений последователей Бешта, касающихся локаций корня веселья в божестве, компенсируется в проповедях последователей Бешта более-менее единообразными разъяснениями сути миссии цадика на основании всего сказанного. Речь, как правило, идет о том, что вследствие многочисленных самосжятий Господа (цимцума), необходимых для сотворения миров, доступ человечества к высшим благам оказался чрезвычайно затрудненным. Поэтому наилучшим из сыновей избранного народа надлежит проникать в царство сфирот и добывать сокрытые там блага, дарующие жизнь и процветание. Успешное выполнение данной задачи наполняет миры весельем. Соответственно, само существование ликования и радости у всего сотворенного целиком зависит от дел цадиков. Последние не должны забывать об убожении и увеселении избранного народа, что обеспечивает успешное осуществление миссии вселенского масштаба. Характерным примером подобных воззрений является следующее поучение р. Авраама Егошуа Гешеля из Опатова: «“И Исаак пришел из Бо-бэер-лехай-рой” (Быт. 24:62). Вследствие самоограничения божества (цимцума) и суда над творением мир не смог бы существовать. Но то, что наблюдаемо, и пребывает там глаз Его надзирающий, для такой вещи возможно существование. Цадик является посредником и шафером, приближающим колодец, то есть собрание Израиля, к жизненной силе святой, приходящей к нам вследствие надзора Творца, да будет благословенно Его имя, и связывающим их, благодаря чему достигается полное единение. От этого приходит веселье в мир. Ибо он открывает источник веселья и ликования для всех миров и изливает на них и на собрание Израилево всевозможную шефу благу. И доставляет он великое наслаждение и развлекает Творца, благословенно имя Его. Об этом сказано в Писании: “И Исаак пришел”. Этим хотели сказать: веселье и ликование пришло. “Из Бо-бэер

ле-хай-рой” означает, что приводит и приближает колодец – каковой суть собрание Израиля – к видению [необходимому] для жизни⁵. К источнику жизненной силы, приходящему от надзора Творца благословенного и виденья Его. И Исаак узрел и понял ступень эту. То есть то, что цадик может привести радость и ликование во все миры посредством привязывания и приближения собрания Израилева к высшему надзору» [Avraham Yehoshua Geshel mi-Apata, Ohev Israel, Parashat Haey Sarra].

Обобщающие высказывания, поясняющие, что именно деяния цади́ка обеспечивают творения весельем и радостью, зачастую оставляют за последним свободу осмысления того, каким образом ему следует взаимодействовать с высшими силами и сущностями во имя достижения указанной цели. Из приведенных нами текстов явствует, что веселье лидера хасидов может быть истолковано как инструмент, преодолевающий сопротивление сосредоточенных в мире дольнем сил зла, а может – как результат контакта его души с обитателями плеромы, в которых пребывает источник вожделенной душевной эмоции. Она может рассматриваться лишь как первотолчок к началу святого служения и как его главная цель. В любом случае корреляция веселья с потаенными силами Вселенной зависит от воззрений, к которым склоняется цадик в текущий момент. Нарботанная творцами хасидизма теория предоставляет ему широкий выбор.

Следует отметить, что царство, как это уже отмечалось ранее, представляет собою мир живых существ, не чуждых эмоциям, а не стройную систему идеальных стабильных элементов. Система взаимоотношений обитателей плеромы, изложенная каббалистами, сложна, противоречива и далеко не всегда понятна даже подготовленному читателю. Последователи Бешта, судя по всему, не стремились создать концепцию, распутывающую этот клубок противоречий. Они скорее старались собрать коллекцию поучений, содержащих полезные для всякого возможного случая суждения. Аналогичная стратегия наблюдается и в проповедях о веселье, рассматривающих богочеловеческие отношения в контексте общедоступного раввинского учения.

Веселье в духовной практике хасидов, ориентированной на традиционные раввинские воззрения

В поучениях основоположников хасидизма, апеллирующих к реалиям мира сего, содержится немало высказываний, отводящих веселью хотя и важную, но все же лишь вспомогательную роль в деле служения Создателю. Характерным пояснением такого положения вещей является изречение р. Леви Ицхака из Бердичева: “Кто укрепил себя в служении Ему, тот придет к великому экстазу, придет в великом веселье, что мы наблюдали на примере многих людей. Будет он приумножать свое удовольствие из-за веселья того. Когда чувствуешь такое удовольствие – хочется всегда быть в экстазе от служения Благословенному, чтобы вновь и вновь приходить к такому удовольствию. Интенция (кавана) [в данном случае] определяется собственным удовольствием. Такое служение приводит к ниспосланию великой шефы для всех миров, и для всех святых душ, и для мира дольного. Но есть порядок служения, превосходящий этот. Тогда кавана заключается в том, чтобы удовольствие пришло к Творцу, благословен Он. Она приводит как бы к тому, что возвеличивается и освящается имя Его великое во веки веков. Это есть великое служение, также приводящее к ниспосланию шефы для всех миров. Различие между двумя типами служений следующее: 1-е служение представляет собой движение сверху вниз. Ибо человек служит Господу из-за того, что получает удовольствие от служения Господу. 2-е служение совершается во имя того, чтобы Творец благословенный получал удовольствие” [Levi Itshaq mi-Berdichev, Qdushat Levi, Parashat va-Ehi].

Данная проповедь посвящена рассмотрению душевного состояния человека, посвятившего жизнь святому служению. Речь в ней идет не о тайных силах мироздания,

а об определении уровня предстояния перед Всевышним на основании оценки побудительных мотивов человека. Низшая ступень отводится тем, кто получает наслаждение от соблюдения божественного закона и потому от души веселится. Позитивные эмоции являются в данном случае тем обстоятельством, которое стимулирует человека совершать богоугодные дела вновь и вновь. Нетрудно догадаться, что это рассуждение содержит намек на тот образ жизни, который ведут хасиды при дворе цадика. С утра до вечера они предаются веселью, и от того их благочестие только крепнет. Но более высокая ступень, к которой им надлежит прийти, требует полного самоотречения и подчинения всех своих сил одной лишь цели – ублажению Всевышнего. Последний в свете сказанного обретает черты личности, способной наслаждаться и ценить заботу о себе.

Что же касается причин веселья человека, избравшего путь, угодный Создателю, то они в хасидских текстах объясняются как мистически, так и вполне традиционно. В частности, от имени р. Исраэля Баал Шем Това его внук передает следующее поучение: «“И весь народ видел голоса” (Исх. 20:15). Это следует объяснить с помощью притчи, которую я слышал от отца отца моего, деда моего, да будет благословенна его память во имя жизни в мире будущем. Некто очень красиво играл на музыкальном инструменте, доставляя всем великое удовольствие и наслаждение. И те, кто слышал его, не могли удержаться и прыгали до потолка от великого наслаждения. Те, кто были рядом, старались приблизиться как можно ближе, дабы лучше услышать музыкальный инструмент, чтобы получить еще больше удовольствия. И они танцевали изо всех сил. И пришел туда один глухой, который совсем не слышал приятный голос музыкального инструмента. Только видел он, что люди танцуют изо всех сил. И были они в его глазах подобны безумцам. И сказал он в сердце своем: “Веселье, что оно дает?” (Экл. 2:2). Но, воистину, будь он мудр, то знал бы и понимал, что это происходит от великого наслаждения и приятности голоса музыкального инструмента. И стал бы он тогда тоже танцевать там. Мораль этой притчи понятна. С ее помощью надлежит объяснить суть сказанного: “И весь народ видел голоса”. Господь благословенный явил всем без исключения свет своей божественности. И постигли это все одновременно, когда узрели величие радости, ибо ангельские воинства пустились вскачь [Talmud Bavli, Shabat, 88b]. Поняли [евреи], что это по причине сладости и приятности света Торы святой. И толкались они, чтобы услышать глас Торы. И хотя были частично оглушены и оттого не могли слышать голоса, все зато сделали зрячими⁶. И видели они веселье и ликование великое и поняли, что наверняка звучат голоса и все происходит благодаря приятности и обворожительности гласа Торы. Несмотря на то что не постигли они приятность Торы непосредственно, поняли они это благодаря веселью, которое наверняка происходило от великой приятности Торы. И потому они толкались, дабы услышать глас» [Moshe Haym Efraim mi-Sudylkov, Degel mahane Efrayim, Parashat Itro].

Сказанное отсылает нас к двум реальностям. Мораль притчи повествует о священной истории обретения Торы у горы Синай. Тут роль веселья четко определяется как вспомогательная, то есть второстепенная по своей важности. Главное для евреев было услышать глас божественного послания – Торы, которая сама по себе никоим образом не увязывается с каким-то определенным душевным состоянием.

Но, поскольку люди были не готовы к восприятию высшего дара, им помогло видение ликования ангельских воинств. Будучи неспособными осознать всю значимость происходящего, они благодаря веселью служителей небесных чертогов поняли, что происходит нечто хорошее и важное. Вследствие этого они устремились к обретению Торы в великой радости.

Притча, предшествующая данной морали, содержит очевидное обращение к ситуации, типичной для собрания хасидов, происходящего в присутствии их цадика (фарбрэнген). Вначале они веселятся и пляшут, а затем наступает кульминационный

момент, когда воцаряется благоговейная тишина и все с трепетом внимают проповеди, изрекаемой цадиком. Новички не понимают, в чем причина столь безудержного веселья, обычно шокирующего евреев, воспитанных вне хасидской традиции. Им рекомендуется отдаться веселью, дабы проникнуться расположением к тому, что почитают хасиды. Однако далее новообращенным предстоит услышать священную музыку слов цадика, каковая является главной целью фарбренгена и требует от людей предельной серьезности.

Принимая данную концепцию в целом, р. Нахман из Брацлава усматривает в ней глубинный смысл, не выявленный прочими проповедниками хасидизма. Одним из наиболее значительных произведений, излагающих его воззрения на место веселья и смеха в святом служении, является “Рассказ о скромном царе”, заслуживающий особого рассмотрения: «Жил некогда один царь, и был у него мудрец. Сказал царь мудрецу: “Есть на свете царь, который утверждает о себе, что он могуч, правдив и скромен. ...И я хочу, чтобы ты принес мне портрет этого царя, потому что есть у царей портреты всех других царей, портрета этого же царя нет, ибо он скрыт от людей, т. к. находится за занавесом и далек от своих подданных”.

Пошел мудрец в то государство. И сказал он себе: “Надо знать сущность этого государства, а как ее можно узнать? С помощью шуток про нее, потому что, когда надо про что-то разузнать, надо послушать, как шутят об этом. Ведь есть несколько видов шуток: иногда некто хочет действительно навредить другому, и если тот высказывает недовольство, он говорит: «Я же шучу!», как написано: «Как бы насмехается... и говорит: Я ведь шучу!»”. А есть такой, который просто шутит, но человек все равно страдает от его слов. Итак, есть несколько видов шуток. А есть в каждом государстве одна [центральная] часть, которая объединяет в себе все государство, а в той части есть один город, объединяющий в себе все города той части, которая объединяет в себе все государство. А в том городе есть один дом, который объединяет в себе все дома того города, который объединяет в себе все города части, объединяющей в себе все государство. А в том доме есть один человек, который объединяет в себе всех людей того дома, который объединяет в себе все дома и т. д. И есть там один человек, который сочиняет все шутки и насмешки государства.

Взял мудрец с собой большую сумму денег, пошел туда и увидел, что дают там представление со множеством шуток и насмешек. И увидел он по этим насмешкам, что государство это полным полно лжи, потому что шутки были про то, как обманывают людей во время заключения сделок и как люди приходят судиться, а там все лгут и берут взятки. А если люди идут в более высокие инстанции и судятся там, то там тоже все ложь, и так, вышучивая, все это представляли зрителям.

Понял мудрец по этим шуткам, что все государство полно лжи и обмана и нет в нем никакой правды... А когда пришел он к царю, то сказал ему: “Над кем ты царь? В твоём государстве сплошная ложь и надувательство, и нет в нем никакой правды”. И начал он рассказывать про всю ложь, которая есть в государстве, а царь, когда услышал это, приник ухом к занавеске, чтобы все расслышать получше, потому что был удивлен, что есть человек, который знает всю ложь этого государства. Министры же царя, которые слышали слова мудреца, очень рассердились на него, а тот все продолжал рассказывать. И сказал мудрец: “Можно было бы решить, что и царь так же любит обман, как и его подданные, но вот из чего я вижу, что ты правдив: как раз из-за всего этого ты так и отдален от них, ибо не можешь терпеть всю ложь твоего государства”.

И стал он расхваливать царя. Царь же, т. к. был он очень скромен, — а, как написано, “где его величие, там же и его скромность”, ибо свойственно тому, кто скромен, становиться тем меньше и скромнее, чем больше обнаруживаются его достоинства, — то чем больше хвалил и возвеличивал его мудрец, тем меньше и скромнее он становился, пока не умалился совсем. И не мог царь больше сдерживаться, и

отбросил он занавеску, чтобы увидеть того мудреца, который знает и понимает все это. И тогда открылось его лицо, увидел его мудрец, составил портрет и отнес его (первому) царю» [Nahman mi-Bratslav 1976, 45–50].

Дом, объединяющий в себе всю страну, о котором идет речь в повествовании, представляет собой очевидную аллгорию Иерусалимского храма – место средоточия святого служения, где пребывает корень всякого богоугодного дела [Mark 2003, 370–372]. Сакральный храмовый ритуал, равно как и соблюдение прочих, проистекающих из него заповедей, р. Нахман осмеливается называть шуткой, веселящей до смеха. В этом отношении он, впрочем, не оригинален. Как мы уже отмечали ранее, согласно одному из высказываний Зоги, миссия священников, левитов и даже великого царя Давида заключается в том, чтобы смешить Всевышнего. Но понимать сказанное можно по-разному. Наиболее простыми и очевидными являются две версии. Либо смех органично присущ божеству, либо смешно всерьез относиться к вере в способность святого служения ублажить всемогущего Творца. Брацлавский цадик придерживался последней точки зрения [Mark 2003, 372–377]. “Не ведомо мне, кто бы мог сказать, что служит Господу так, чтобы это соответствовало величию Творца благословенного... Мы молимся, учимся и соблюдаем заповеди. Но во истину с точки зрения соответствия величию Его благословенного все это служение ничего не значит... Все это просто смешно в сравнении с величием Его благословенного” [Nahman mi-Bratslav 1965, 51].

Хотя сакральный ритуал интерпретируется как комедия, он, тем не менее, признается бесконечно ценным для благочестивых людей. Только перед тем, кто познал его во всех деталях, открывается возможность предстояния перед Всевышним. Каждая из заповедей, ограничивая человека в том или ином отношении, помогает ему понять подлинную безграничность божества. Великое познается на основании своей противоположности, ибо непосредственно оно недостижимо. И не всякая противоположность подходит для дела такой исключительной важности. В общих чертах его содержит одно лишь священное предание, смешное с точки зрения постигшего истину мудреца. Но и в пространстве организованной им жизни надлежит с великим старанием искать путь к дому подлинного увеселения, где живет наилучший смех. Он есть незаменимая ступень лестницы, ведущей на небеса [Mark 2003, 381–384]. И все же функция его остается вспомогательной. Все самое важное начинается потом, когда истинный подвижник, достигнув надлежащего уровня, начинает со всю серьезностью взывать к творцу из глубин своего сердца.

Для настоящего исследования важным является выяснение вопроса: к какой из ветвей раввинского учения принадлежит тот или иной используемый текст. Рассказ р. Нахмана, вне всякого сомнения, полон каббалистических аллюзий. Их расшифровка способствует продвижению верующего, знакомого с учением тайной Торы, к намеченной цели. Однако сам формат идеальных отношений с Всевышним соответствует общедоступной раввинской традиции, как по внешнему описанию, так и по внутреннему переживанию. Великий царь приближается к мудрецу движимый своей скромностью. А представления о Боге как о царе, обладающем качествами, подобными человеческим, но во много раз более совершенными, характерно для талмудического учения. В конце концов, Он выходит из-за завесы и становится виден, то есть определенным образом соразмерен человеку и постижим для него. Вседержитель входит в пространство межличностных отношений. Именно они в данном случае признаются конечной целью духовной практики, а не какое-либо взаимодействие с высшими сущностями и силами. Вследствие этого осмысление рассказа р. Нахмана, максимально приближенное к его непосредственному содержанию и без опоры на эзотерические знания, нисколько не препятствует обретению возжеленной близости к Господу.

Помимо суждений, отводящих веселью вспомогательную роль, утрачивающую свое значение в момент осознания человеком своей близости к Создателю, в проповедях хасидов встречаются также и поучения иного содержания. В них речь идет о существовании двух видов радости. Один присущ тем, кто ценит лишь блага мира сего. Другой – пробуждается в душах благочестивых именно тогда, когда они служат Вседержителю наилучшим образом. Р. Дов Бер из Межирича и р. Яков Йосеф из Полонного, принадлежавшие к кругу наиболее авторитетных учеников Бешта, поддерживали данную точку зрения.

“Притча о царском сыне, который был пленен легкомысленным рабом, который насильно повел царского сына в кабак” гласит: “Оба они идут веселые, но интенции (каванот) у них разные. Хотя царский сын шел веселым в кабак, кавана его не была обращена к материальному аспекту пира, ибо таким образом нельзя связать свои помыслы с помыслами отца его, ибо не принято царю напиваться вином. Помышлял он главным образом о том, что благодаря этому придет он к удовольствию и радости, что свяжет помыслы его с помыслами отца его и будет он упомянут в присутствии отца его. Что касается раба, радость его от хождения в кабак была по причине материальной радости. Мораль притчи заключается в том, что должно всякому человеку прилепиться к духовному удовольствию. И если случилось ему испытать наилучшее из удовольствий в установленное время, например в субботу и в святые праздники, да будет он прилеплен к духовному удовольствию, заключающемуся во всякой вещи, ибо там пребывает ее жизненная сила. Но не к материальному удовольствию. Благодаря тому, что он прилеплен, будет он упомянут в присутствии Господа благословенного, ибо Он благословенный прилеплен к удовольствию духовному, которое мы не в силах постичь” [Dov Ber mi-Mezhircz 2004, 46].

“Притча о царе, единственный сын которого был уведен в плен, самый тяжкий из всех возможных. Прошло много времени, и явилась надежда выкупить его и вернуть его отцу. Через многие лета прибыло ему письмо отца его царя, дабы не отчаивался он, что может быть забыт он царской милостью в волчьем сборище, ибо все еще протянута рука, дабы возвратить его отцу посредством множества усилий военных и мирных. И немедленно возрадовался царский сын великой радостью, невзирая на то что послание было тайным и нельзя было ему радоваться открыто. Что же он сделал? Пошел с жителями того города в кабак (букв. дом вина) или иное место, где торгуют выпивкой, и они веселились от вина весельем материальным, а он веселился посланию отца” [Yaaqov Yosef mi-Polonoye, Toldot Yaaqov Yosef, Parashat Kodashim, ot 1].

Хотя в приведенных поучениях речь идет о борьбе духовных устремлений с плотскими влечениями, в них, кроме того, явно распознается подтекст, касающийся различий между цадииками и простонародьем. Внешне праведные и следующие за ними обыватели во время собраний могут вести себя совершенно одинаково. Но их внутренние переживания диаметрально противоположны. Для одних застолье не более чем увеселительная вечеринка, в то время как для других это служение, подобное аскезе, не приемлющей какие-либо материальные удовольствия. Особенно четко данная мысль выражена в проповеди Якова Йосефа. Тут цадик уподобляется царскому сыну, окруженному не понимающими его провинциалами. Их буйство нужно лишь затем, чтобы, веселясь от души посланию Владыки мира, принц не выглядел в глазах прочих людей как человек, нарушающий приличия.

Для хасидской проповеди, как это мы уже неоднократно видели ранее, типично уподобление Господа цадику. Их размышления, переживания и поступки схожи друг с другом. Это в полной мере относится и к веселью. С его помощью не только цадик приходит к Творцу, но и Творец приходит к цадику. «Нам известно, что благодаря любви и веселью перестают взирать на величие. Так, например, когда царь

пребывает в веселии и ликовании великом, тогда может войти к нему даже и тот, кто недостойн являться перед ним, если бы обстоятельства не были таковыми. Также и рабы его, когда они веселы, то не знаком им трепет перед величием его, невзирая на то что есть у них стыд за себя и трепет перед ним. Тем не менее он явно не проявляется, невидим и не знаком мне, когда волна веселья накрыла меня. У всякой вещи есть свой корень. Суть сказанного ранее в словах Писания: “Да будет Господу слава в мире; да веселится Господь в делах своих” (Пс. 104:31). На первый взгляд кажется, что мир не может быть славой для Господа. Ибо Он, Отец наш и Царь наш, благословен Он, не имеет предела. И все миры перед ним как ничто. Но само существование миров стало возможным благодаря тому, что Он как бы сжал (цимцем) Себя и отрешился от величия своего, не имеющего предела, и сотворил миры. Причиной же сжатия (цимцума) и отрешения Благословенного от величия Своего было то, что узрел Он деяния цадиков и забавы, которые Он получит от них. Ради этого создал Он миры» [Dov Ber mi-Mezhircz 2004, 51].

Это поучение Магида из Межирича некоторым образом схоже с рассказом о скромном царе р. Нахмана из Брацлава. В обоих случаях самоограничение божества (цимцум), описанное в произведениях знатоков тайной Торы, интерпретируется как трансформация безмерного и непостижимого первоисточника всего сущего в чрезвычайно могущественного, но все же некоторым образом подобного человеку Владыку Вселенной общеизвестной раввинской письменности. Он становится доступен для понимания жителей земли, и они обретают возможность поддерживать с Ним контакты личностного характера. Важную роль в их успешном осуществлении играет веселье. Но представления о роли веселья в деле отношений с Создателем у наших авторов в данном случае кардинальным образом отличаются. Для р. Нахмана вышеупомянутое душевное переживание представляется только средством познания, которое открывает человеку глубинный смысл и всю меру серьезности молитвенного обращения к Всевышнему.

У Магида, напротив, веселье признается идеальным настроением обитателей мира дольного в момент их общения с Царем Небесным. Ибо Вседержитель подобно людям наслаждается, когда Он пребывает в радости и ликовании. В таком состоянии Творец легко идет на уступки просителям. Всеобщее веселье порождает неформальные дружеские отношения верующих с величайшим из царей. Господу нравится такое положение вещей. Он сотворил мир людей и сделался доступным для него потому, что предвкушал удовольствие от совместных с цадиками забав. В свете всего вышесказанного интерпретация проповеди р. Дов Бера Магида из Межирича исключительно как аллегории взаимодействия души с плеромой едва ли оправдана. Тут наличествует четко выстроенный экзистенциальный проект отношений верующего с царством небесным, который может и должен быть реализован в соответствии с его непосредственным описанием. При этом антропоморфное восприятие Творца получает ясное теологическое оправдание. Это не дань человеческой ограниченности, а результат реальной трансформации изначально сокрытого непостижимого божества, произошедшей по его собственной воле.

В другом месте р. Дов Бер, схожим образом рассуждая о важности веселья, интерпретирует отношения человека с Создателем не как слуги с царем, а как сына с отцом, что в целом характерно для раввинской письменности. «Существует два вида любви отца к сыну. Один – это природная любовь отца к сыну своему. И это приводит к тому, что также сын любит отца. И есть любовь другая, большая, чем эта, когда он видит, что его сын идет путем прямым. Праведны дела его, и умудрен он всеми видами мудрости. Как сказано: “Будь мудр, сын мой, и радуй сердце мое” (Пр. 27:11). Отцу от этого великое удовольствие, и от этого появляется веселье. Поэтому что веселье приходит от наслаждения. Бывает человек весел только тогда, когда

он получает удовольствие от какой-то вещи. Из-за большого удовольствия и веселья, которые доставляет сын, у отца появляется еще большая любовь к сыну. Эта притча, однако, относится к людям. Ибо прежде рождения сына и даже после рождения его неизвестно, какова его природа и каковы будут дела сына. Поэтому нет у отца упомянутой любви к сыну второго вида. Только любовь первого – по причине природы его. Но Господом благословенным, благословен Он, сказано: “Израиль, в тебе Я прославлюсь” (Ис. 49:3). Ибо для Него благословенного нет различия между прошлым и будущим. Ибо он прежде времени. Прежде чем появился Израиль, был известен Ему каждый цадик со всеми делами его и учением (Торой) его, с самого начала, когда возникла мысль об Израиле перед Ним. И были уже забава и удовольствие от каждого цадика и дел его» [Dov Ber mi-Mezhircz 2004, 21–22].

В приведенном высказывании осмысление значимости веселья существенным образом отличается от предыдущего. Оно не устраняет страх перед божественным величием, а порождает любовь (наивысшее из чувств) к человеку. Веселят Отца Небесного в первую очередь серьезные богоугодные дела цадиков, самым главным среди которых признается проповедуемое ими учение. Речь при этом не идет о каких-либо специальных мистических медитациях. Всякий правильный поступок лучших среди детей радует главу семьи и приумножает благорасположение к ним.

Представления о Боге как о главе патриархальной семьи господствуют в еврейской традиции с самых давних времен. Они успешно пережили множество радикальных трансформаций как социального, так и культурного характера. Соответственно осмысление отношений с Богом в сыно-отеческом формате следует рассматривать как базовое, а не аллегорическое. Оно с определенной точки зрения более важно, чем переживание опыта растворения в предвечном океане света. Из его логики следует, что добрые дела цадиков порождают веселье Господа и, таким образом, обеспечивают их власть над Ним, подобную власти сына над любящим отцом. Эта власть веселит Его не только как главу семьи, но и как владыку мироздания. «Побеждают Его, а Он радуется. Как говорили мудрецы наши, благословенна их память: “Святой, да будет Он благословен, выносит приговор, а цадики его отменяют” [Talmud Bavli, Muad Katan, 16b]. Когда Святой, да будет Он благословен, управляет миром Его в соответствии со Своей волей, Он следует собственной сущности. А когда Святой, да будет Он благословен, управляет миром Его в соответствии с волей цадиков, то Святой, да будет Он благословен, как бы склоняется перед волей цадиков. И это то, на что намекали мудрецы говоря: “Шехина с теми, кто пребывает внизу” [Bereshit Raba 1996, 176].

Об этом сказано в Писании: “И сошел Господь на гору Синай” (Исх. 19:20). То есть сошел Он исполнять волю цадиков. И это наслаждение Его от того, что побеждают Его. “Перед наступлением вечера Исаак вышел погулять в поле” (Быт. 24:63). “Исаак” означает “веселье”, каковое суть веселье перед Ним благословенным, “вышел погулять” означает “снизошел Он”, “в поле” означает “к воле цадиков” называемых “полем возделанным”. “Перед наступлением вечера” указывает на отмену судебных приговоров. Ибо суды называют “вечер” [в священном писании]. Поэтому сказанное “перед наступлением вечера” означает отмену судебных приговоров» [Levi Itshaq mi-Berdichev, Qdushat Levi, Parashat Haey Sarra].

Таким образом, цадики повелевают Вседержителем вследствие того, что они творят веселье в мире горнем. С их помощью веселье приходит также и в мир дольний. «Царь Давид, да пребудет с ним мир, сказал: “Свет сияет праведнику (цадику)” (Пс. 97:11). Это следует понимать так, что свет сияет вблизи цадика. То есть святость и свет, пребывающие в нем, подобны посеву, приносящему плоды, ибо своею святостью он вызывает пробуждение благочестивого страха у всего мира и сеет свет и святость в людях “и у прямых сердцем веселье” (там же). Смысл сказанного означает, что не только для прямых сердцем [цадиков] доступна ступень

веселья. Ибо [обыкновенные] люди тоже веселятся вместе с ними [цадиками], видя их. Но они [обыкновенные люди] не могут сеять святой свет в других» [Elimelekh mi-Lyzhansk, Noam Elimelekh, Parashat Toldot]. “Город Сузы веселился и ликовал. Для иудеев воссиял свет, и веселье, и радость, и торжество” (Эсф. 8:15–16). И написано: “Благословения цадиков веселят народ” (29:2). Ибо это закон – когда цадик почитают Господа и служат Ему, то даже простой народ пребывает в веселье, ибо они, исполняя заповеди, приводят веселье во все миры. Намек на это содержится в истории о приходе Мордехая к власти. Даже город Сузы, невзирая на то что большинство его жителей не были евреями, тем не менее, веселился, невзирая на то что не знали причины, по которой они веселятся. Тем не менее были они веселы, потому что Мордехай посредством своего правления наделял всех людей весельем. На это намекают слова: “Город Сузы” – невзирая на то что не знали, чему они радуются, тем не менее, пребывали в веселье и ликовании. Но у евреев была причина для веселья, ибо спасены они были от Амана-злодея. Это правило, что когда человек знает причину происходящего, то называется это состояние состоянием света, освещающего в нем причину того, почему он поступает так. И это суть: “Для иудеев воссиял свет и веселье”. У них была причина для веселья, на которую намекает упомянутое качество света. И на это содержится намек в сказанном: “Во множестве цадиков радость народа” (Пр. 29:2). Даже простонародье, не знающее причины, по которой оно радуется, тем не менее, радуется, ибо цадик приводит веселье в мир» [Levi Itshaq mi-Berdichev, Qdushat Levi, Drush le-Purim].

Приведенные нами высказывания в равной мере могут быть поняты и как аллегорическое описание мистического единства цадиков с сущностями плеромы, в которых коренится веселье, и как реалистический рассказ о той силе, которой обладают лидеры хасидских общин благодаря своему влиянию на Царя Небесного. В любом случае, в проповедях последователей Бешта отчетливо артикулируется утверждение, что именно благодаря цадикам в людях пробуждается веселье, вследствие чего они обретают способность свершать многие важные богоугодные дела.

Вообще следует отметить, что в учении о веселье противоречия между различными богословскими концепциями, сосуществующими в хасидских проповедях, проявляются наименее явно. Поскольку, согласно воззрениям знатоков тайной Торы, высшие силы из мира предвечного света обладают эмоциями, то, соответственно, суждения об их ликовании оказываются схожими с традиционными изречениями об антропоморфном Царе Небесном. Так как целью мистической медитации в данном случае является единение радости душевной с аналогичным ей переживанием сфирот, то перед человеком не стоит задача отрешиться от своей индивидуальности, характерная для рассматриваемых ранее вариантов духовной практики каббалистов. Следовательно, тут не ощущается конфликт с предписаниями общедоступного раввинского учения о личностном контакте с божеством.

Тем не менее имеющее место сглаживание противоречий не столь существенно, как может показаться на первый взгляд. В мистической духовной практике, осуществляемой посредством веселья, человек осмысливается как мастер или, если угодно, инженер, управляющий сложным аппаратом божественных сил. Их способность переживать эмоции принципиально не меняет отношения к ним, принятого у знатоков тайной Торы. В то же время формат взаимодействия с Богом, характерный для общедоступной раввинской письменности, претерпевает существенные изменения в проповедях последователей Бешта о богослужении с помощью веселья. Сами по себе идеи не новы, но никогда ранее они не повторялись столь многократно и столь откровенно не рекомендовались к повседневному практическому применению. Принятие всемогущим Царем Небесным людского облика в суждениях о ликовании и радости обретает наиболее яркое выражение. Именно здесь трепет

перед Его величием, создающий значительные проблемы в общении, заменяется дружескими человеческими отношениями. Они четко установлены в создаваемой хасидами картине мира и чрезвычайно важны на практике даже для тех, кто в теории отвергает антропоморфную концепцию божества.

Следует отметить, что как в мистической, так и в традиционной версии учения основоположников хасидизма не существует однозначного определения места веселья в иерархии проявлений богоугодной человеческой активности. В обоих случаях ему отводится и второстепенная вспомогательная роль, актуальная лишь на ранних этапах святого служения, и, напротив, решающая, незаменимая в деле непосредственного общения с божеством. Данная концептуальная неопределенность представляется удивительной в свете того, что коллективное веселье, как правило сопровождающее встречи последователей со своим духовным наставником, является одним из главных и наиболее широко применяемых новшеств в духовной практике иудаизма, инициированных основоположниками хасидизма. Невозможно допустить, чтобы столь решительный пересмотр традиционных ценностей не был основательно продуманным шагом. Скорее мы тут имеем дело с характерным примером осмысления действительности творцами нового учения. Согласно их воззрениям, человек вследствие изменения состояний своего сознания постоянно переносится из одной реальности в другую. В каждой из этих реальностей, описанных сакральными текстами, он, в силу непостоянства своего настроения каждый раз по-иному оценивает и задействует на практике наличный инструментарий средств богослужения. Мудрые наставники признают такое положение вещей естественным для человеческой природы и потому стремятся не разрушить его, а лишь наиболее полно использовать для достижения богоугодных целей.

Все сказанное, разумеется, касается в полной мере не только простых хасидов, но и их вождей цадиков. Но изменения состояний последних играют особую роль. Ведь именно они наделяют людей радостью и пробуждают в божестве благотворное веселье. Благодаря стараниям пастырей мироощущение всех мыслящих существ во Вселенной гармонизируется вследствие переполняющего их счастья. В собрании веселящихся всеми допустимыми способами хасидов цадик присутствует как владыка настроения, связывающего всех воедино. Но сам он не обязан поддаваться всеобщему ликованию. Если праведному угодно, он может вспомнить о том, что для человека его уровня восторженное состояние души – давно пройденный этап, или, веселясь вести себя не как все, осознавая отличие своих душевных переживаний от тех, которым подвержено простонародье. В свою очередь, хасиды не удивляются и не возмущаются своеобразию перепадов его настроения. Проповеди наставников дают им вполне ясное объяснение того, почему все происходит именно так. А цадик, таким образом, обретает идеальную власть. Он определяет поведение других. Но сам свободен и может действовать как ему угодно.

¹ В данном случае именем “Шехина” обозначается божественное присутствие в мире людей, как это принято в произведениях мудрецов Талмуда. См.: [Abelson 1912].

² Область средоточия демонических сил в еврейской мистике.

³ Согласно библейскому повествованию, правнуком моавитянки Руфь, пришедшей жить к евреям, является царь Давид, от которого произойдет Мессия.

⁴ В произведениях каббалистов буква *йуд* обозначает сфирот Хохма и Бина. См.: [Halfan 1998, 197].

⁵ Одно из возможных прочтений библейского топонима Бо-бэер ле-хай-рои звучит так: “колодец, пришедший для виденья жизни”.

⁶ Согласно талмудическому преданию, во время синайского откровения все присутствующие слепые прозрели. См.: [Mekhilta de-rabbi Ishmael, Ba-Hodes: 9].

REFERENCES

- Abelson J. (1912), *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, Macmilan, London.
- Avraham Yehoshua Geshel mi-Apata (1883), *Ohev Israel*, Zhitomir. (In Hebrew).
- Bereshit Raba* (1996), Teodor-Albek (Ed.), Jerusalem. (In Hebrew and Aramaic).
- Dov Ber mi-Mezhircz (2004), *Magid dvarav le-Yaaqov*, Otsar ha-Hasidim, New York. (In Hebrew).
- Dov Ber mi-Mezhircz (2004), *Or tora*, Otsar ha-Hasidim, New York. (In Hebrew).
- Eliezer Azkiri (1601), *Sefer Haredim*, Venice. (In Hebrew).
- Elimelekh mi-Lyzhansk (1978), *Noam Elimelekh*, Jerusalem. (In Hebrew).
- Eliyahu de Vidas (1708), *Reshit Hohmah*, Amsterdam. (In Hebrew).
- Halfan E. (1998), *Milon Ivry Qabaly*, Nof-Ilon. (In Hebrew).
- Ishayahu Gorovits (1698), *Shney Luhot ha-Brit*, Amsterdam. (In Hebrew).
- Israel Sarug (1897), *Limudey Atsilut*, Mukachevo. (In Hebrew).
- Koifman Ts. (2008), *Be Kol darkeha dahu: Tfisat ha-elohut ve-ha-avoda be-geshmiut be-reiya ha-hasidu*, Hotsat Universita Bar Ilan, Ramat Gan. (In Hebrew).
- Levi Itshaq mi-Berdichev (1958), *Qdushat Levi*, Jerusalem. (In Hebrew).
- Liebes Y. (1994), "Zohar va-Eros", *Alpaim*, No. 9, pp. 67–117. (In Hebrew).
- Mark Ts. (2003), *Mistika ve-shigaon be-ezirat r. Nahman mi-Braslav*, Makhon Shalom Hartman, Tel Aviv. (In Hebrew).
- Mekhilta de-rabbi Ishmael*. (In Hebrew).
- Menahem Mendel mi-Vitebsk (1989), *Pri ha-arets*, Jerusalem. (In Hebrew).
- Midrash Sifre al sefer be-Mitbar*. (In Hebrew).
- Moshe Haym Efraim mi-Sudylkov (1963), *Degel mahane Efrayim*, Jerusalem. (In Hebrew).
- Naftaly Bekherakh, *Emeq ha-Melekh*, Amsterdam, 1648. (In Hebrew).
- Nahman mi-Bratslav (1965), *Sefer sikhhot ha-Ran*, Jerusalem. (In Hebrew).
- Nahman mi-Bratslav (1976), *Sefer sipurey maasiyot*, Maase 6, Jerusalem. (In Hebrew).
- Natan Sternhartz mi-Nemirov (1947), *Liqutey halakhot*, Jerusalem. (In Hebrew).
- Sack B. (1995), *Be-Shaarey ha-qabbalah shel r. Moshe Qordovero*, Universita Ben-Gurion ba-Negev, Jerusalem. (In Hebrew).
- Shohet A. (1951), "Al Simha be-Hasidut", *Tsion*, No. 16, pp. 30–43. (In Hebrew).
- Talmud Bavli*, Muad Katan. (In Hebrew and Aramaic).
- Talmud Bavli*, Shabat. (In Hebrew and Aramaic).
- Tishby I. (1996), *Mishnat ha-zohar*, Vol. 1, Mosad Bialik, Jerusalem. (In Hebrew).
- Tishby I. (1997), *Mishnat ha-zohar*, Vol. 2, Mosad Bialik, Jerusalem. (In Hebrew).
- Werblowsky Z. (1996), *Joseph Karo: Baal halakha u-mequbal*, Magnes, Jerusalem. (In Hebrew).
- Wilensky M. (1970), *Hasidim u-mitnagdim*, Vol. 1, Mosad Bialik, Jerusalem. (In Hebrew).
- Yaaqov Yosef mi-Polonoye (1966), *Toldot Yaaqov Yosef*, Jerusalem. (In Hebrew).
- Zohar*. (In Hebrew and Aramaic).

КОНЦЕПЦІЯ ВЛАДИ ЦАДИКІВ У ВЧЕННІ ХАСИДІВ ПРО БОГОУГОДНІ ВЕСЕЛОЩІ

И. В. Туров

Хасидизм відрізняє від решти течій юдаїзму практика примноження веселощів у громадському житті віруючих. Вони є важливим чинником підтримки священного порядку і затвердження створеної послідовниками Бешта системи влади. Згідно із вченням хасидів, саме цадіки наділяють людей радістю і пробуджують у божества благодатну веселість. Слід відзначити, що в проповідях засновників хасидизму не існує однозначного визначення місця веселощів в ієрархії проявів богоугодної людської активності. Їм відводиться як другорядна допоміжна роль, актуальна лише на етапі сходження на небеса, так і, навпаки, вирішальна, незамінна у справі безпосереднього спілкування з божеством. Вказана подвійність дозволяє лідерам контролювати поведінку своїх послідовників і при цьому самим вести себе не так, як усі. Таким чином затверджується влада цадиків над суспільством і водночас їхня незалежність від суспільства.

Ключові слова: юдаїзм, хасидизм, цадик, концепція, громада, влада, веселощі

**КОНЦЕПЦИЯ ВЛАСТИ ЦАДИКОВ
В УЧЕНИИ ХАСИДОВ О БОГОУГОДНОМ ВЕСЕЛЬЕ**

И. В. Туров

Хасидизм отличает от прочих течений иудаизма практика приумножения веселья в общественной жизни верующих. Оно является немаловажным фактором поддержания священного порядка и утверждения созданной последователями Бешта системы власти. Согласно учению хасидов, именно цадики наделяют людей радостью и пробуждают в божестве благотворное веселье. Следует отметить, что в проповедях основоположников хасидизма не существует однозначного определения места веселья в иерархии проявлений богоугодной человеческой активности. Ему отводится как второстепенная вспомогательная роль, актуальная лишь на этапе восхождения на небеса, так и, напротив, решающая, незаменимая в деле непосредственного общения с божеством. Данная двойственность позволяет лидерам контролировать поведение своих последователей и при этом самим вести себя не так, как все. Таким образом утверждается власть цадиков над обществом и, в то же время их независимость от общества.

Ключевые слова: иудаизм, хасидизм, цадик, концепция, община, власть, веселье

Стаття надійшла до редакції 30.08.2017

UDC 001:94(510):81:811(581)

DISCIPLINARY AND METHODOLOGICAL CHARACTERISTICS OF SCIENCE ABOUT CHINA

V. Kiktenko

DSc (Philosophy), Senior Fellow

A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

kiktenko@gmail.com

The article considers methodological and disciplinary features of the formation of Western science about China in the form of Sinology, Chinese Studies, New Sinology (後漢學, hòu hàn-xué), [Chinese] Sinology (國學 / 国学, guóxué) and Sinologism. Western Sinology was initially focused on understanding Chinese thinking and Chinese civilization through the study of language, literature, history and culture. By the end of the XIX century, Sinology was completely identical to Chinese philology. In the 20th century, Sinology was fully integrated into the programs of Western universities and significantly expanded as a scientific discipline by using the methods of other social sciences. After the end of World War II, the dominance of classical Sinology was rejected on the basis of an interdisciplinary approach of area studies, and, as a result, Chinese studies were founded. At the beginning of the 20th century, [Chinese] national science or [Chinese] Sinology, whose main task was the study of ancient Chinese civilization, was created on the basis of its own unique intellectual traditions and proceeding from the urgent tasks of state building of that time. At the beginning of the 21st century, a New Sinology, scientific discipline and intellectual movement emerged, aimed at building a critical and holistic understanding of China and the Sinophone world in the past and the present with the aim of correcting the shortcomings of classical Western Sinology and returning to its original approaches. The concept of Sinologism denotes a hidden ideology in the production of knowledge about China and in Sinology, the system of knowledge and the practical theory of knowledge production. The internal logic of Sinologism is a “cultural unconscious”, which led to widespread distortions and misconceptions about the production of knowledge about China in the West and in China. Historical development and various forms of sinology is understood as a global and multidimensional intellectual movement that arose as a result of Western efforts to attract China to a Western-oriented world and a system of knowledge. Sinology, Chinese studies, modern Chinese studies, New Sinology and Sinologism are not global and are very unevenly represented in the world.

Keywords: Sinology, [Chinese] Sinology, Chinese studies, New Sinology, Sinologism, science, methodology, China, West

B. O. Кіктенко

ДИСЦИПЛІНАРНІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ НАУКИ ПРО КИТАЙ

Синологія: західна наука про Китай

Початок формування західної науки про Китай належить до XVI століття, коли править династія Мін (大明國 / 大明国, Dà Míng Guó; 1368–1644), і пов'язано це було з діяльністю християнських місіонерів, які почали вивчати культуру, історію, філософію Китаю того часу (文史哲, wénshǐ zhé). У XVI столітті португальські та іспанські християнські місіонери (Домініканський орден і Товариство Ісуса (єзуїти))

першими почали вивчати китайську мову з метою поширення римського католицизму серед китайського народу [Honey 2001, 6]. Найбільший внесок у цю справу зробив єзуїт М. Річчі (1552–1610)¹, який прибув у Кантон (сучасний Гуанчжоу) в 1583 році й провів залишок свого життя в Китаї. М. Річчі вивчав китайську мову та конфуціанську класику для того, щоб представити католицьку доктрину та європейську науку китайським вченим їхньою рідною мовою [Honey 2001, 9–10], отже, мета вивчення Китаю була суто місіонерська. У XVII столітті в епоху Просвітництва відомості про китайську філософію, етику, правову систему та естетику почали потрапляти до Європи. Хоча в цей час багато праць західних дослідників Китаю були ненауковими і неповними, але вони сформували стійкий інтерес до Піднебесної в цілому та ініціювали порівняльний аналіз китайської і західної культури. Вольтер, Лейбніц, Джамбатіста Віко та деякі інші західні інтелектуали описували Китай як “освічену монархію” або “філософську монархію”, на відміну від Європи, яка щойно вийшла з Темних віків (у їхньому розумінні все Середньовіччя – це період інтелектуальної темряви між падінням Римської імперії та епохою Відродження)².

Системне вивчення Китаю і китайської мови розпочалося у Франції завдяки королю Людовику XIV, який у 1711 році призначив молодого китайця Аркадіо Хуана скласти каталог королівської колекції китайських текстів. Хуану допомагав Е. Фурмон (1683–1745)³, який у 1742 році опублікував граматику китайської мови [Leung 2002]. 1732 року місіонерський священик Священної конгрегації “De propaganda fide” М. Ріпа (1692–1746)⁴ створив у Неаполі Китайський інститут⁵, завдання якого Папа Римський Климент XII визначав так: викладання китайської мови для здійснення проповіді християнства в Китаї. Через гоніння в Китаї, а також серйозні догматичні суперечки у другій половині XVIII ст. місіонерське вивчення Китаю занепало, і відповідно інтерес у європейському суспільстві до цієї країни різко знизився. Практично не було вчених, які б повністю присвятили себе вивченню китайської мови. Крім книг, опублікованих німецьким вченим Т. Байєром (1694–1738) [Lundbæk 1986]⁶ і французьким орієнталістом Е. Фурмоном, не було монографій, присвячених китайській мові. Деякі західні вчені, які вивчали близькосхідні мови, іноді цікавилися і китайською мовою, інформацію про яку вони отримували з різних рукописних джерел, що зберігалися в європейських бібліотеках і архівах. Крім того, в цей час існувала думка, що для належного вивчення китайської мови потрібне ціле життя, що перешкоджало розвитку вивчення Китаю в Європі. Якщо розвиток на Заході асиріології та єгиптології був пов’язаний з вивченням Біблії, а формування індології являло собою прорив у розвитку лінгвістики, то в синології в той час не було цивілізаційного зв’язку або пов’язаних наукових завдань, тому ця дисципліна не була представлена в європейських університетах приблизно до 1860 року, крім Франції [Zurndorfer 1999, 6]. Як зазначає Георг Лехнер, наука про Китай і сам термін “синологія” (“Sinology”) були відсутні в Європі до початку XIX століття [Lehner 2003].

Новий етап розвитку науки про Китай вже як *синології* (китайською 漢學 / 汉学, hàn xué), світської академічної дисципліни, відбувається в перші десятиліття XIX ст. у Франції, в Колеж де Франс, де в 1814 році засновується кафедра китайської та маньчжурської мов. Французькі синологи Ж. Абель-Ремюза (1788–1832)⁷, С. Жюльєн (1797 або 1799–1873), Ж. П. Г. Потьє (1801–1873), Д’Ерве де Сен-Дені (1822–1892)⁸, Е. Шаванн (1865–1918) заклали наукові підвалини вивчення китайської мови (граматика) та літератури (класична та “простонародна”), історії та релігій Китаю (даосизм, ранній китайський буддизм), а також китайських технологій [Zurndorfer 1999, 8–14]. В окремих країнах Європи також виникає наука про Китай: перший російський синолог архімандрит Іакінф (Бічурін) (1777–1853)⁹ працює в Пекіні начальником Російської духовної місії; в Англії в Університетському коледжі Лондона професором китайської мови стає С. Кідд (1797–1843), а в Німеччині синологію

розвиває В. Шотт (1807–1889), хоча першими значними синологами в цих двох країнах стали професор китайської мови в Оксфордському університеті Дж. Легг (1815–1897)¹⁰ і Г. Г. К. фон дер Габеленц (1840–1893)¹¹ відповідно. Такі вчені, як Дж. Легг, часто покладалися на роботу китайських вчених (наприклад, Ван Дао) [Zurndorfer 1999, 8–14]. До початку Другої світової війни домінував паризький тип синології у вивченні Китаю навіть за межами Франції. П. Пелліо (1878–1945)¹² вивчав історію Китаю, історію даосизму, буддизму та іноземних релігій у Китаї, окрім того, здійснив критику і розбір помилок, допущених у роботах інших вчених. А. Масперо (1883–1945)¹³ зробив великий внесок у дослідження Східної Азії, але найважливішим є те, що він розширив сферу синології шляхом включення в неї вивчення даосизму, буддизму та народної релігії, а також мистецтва, міфології й історії науки. М. Гране (1884–1940)¹⁴, учень Е. Дюркгейма та Е. Шаванна, вперше застосував соціологічні методи до вивчення історії та культури Китаю, що особливо важливо стосовно вивчення сім'ї та ритуалу [Zurndorfer 1999, 32–33].

Західна синологія від початку свого утворення була сконцентрована на китайському мисленні та китайській цивілізації шляхом вивчення мови, літератури, історії та культури. Для синологів пріоритетними були дослідження культурно-ідеологічних традицій (зокрема, літературно-поетичної спадщини Китаю), в яких вбачали “ключ” до розуміння китайського суспільства та менталітету. Це мало і суто практичний вимір – пошук способів впливу на Китай та на його правлячу еліту. Через колоніальну експансію західних держав із середини XIX століття Китай опинився в центрі геополітичних і торгово-економічних устремлінь європейців. Дослідження Китаю в тогочасній Європі повністю залежали від щедрості уряду тієї чи іншої країни [Vater 1820, 13]. Під впливом робіт єзуїтів сформувався і домінував образ Китаю як конфуціанського суспільства. З метою дослідження класичних текстів більшість західних синологів вивчали китайську літературну мову, й тому головним методом був графічний аналіз структури китайських ієрогліфів [Vater 1820, 4]. Такий стан речей перешкоджав використанню методології суспільних наук та здійсненню порівняльних досліджень текстів різних традицій [Zurndorfer 1999, 14–15]. До кінця XIX століття синологія була повністю тотожна китайській філології, оскільки в основному була зосереджена на вивченні мови та літератури [Honey 2001, xi]. У Європі з'явилися граматики китайської мови і китайські словники, що дало серйозний імпульс вивченню основних елементів структури китайської мови та пошуку ефективних методик викладання китайської мови. Разом з тим західна наука все більше і більше зосереджувалася на історії, релігії, економіці, політиці та культурі Китаю, і в результаті синологія значно розширилася дисциплінарно. Важливо відзначити, що в цей період збільшилась кількість світських синологів, і, таким чином, відбувається секуляризація наукових знань про Китай, і вже у XX столітті синологія повноцінно увійшла в програми західних університетів й значно розширилася дисциплінарно шляхом використання методів інших суспільних наук. У цілому протягом 400 років силами невеликої кількості інтелектуалів на Заході синологія формувалась як наукові дослідження Китаю в галузі лінгвістики, літературознавства, історії, філософії та інших гуманітарних дисциплін, що включали в себе, зокрема, такі спеціальні галузі, як *Dūnhuáng Studies*¹⁵ та археологія. Хоча синологи прагнули до кращого розуміння Китаю, проте відмінності в методології поступово визначили різні напрямки розвитку цієї наукової дисципліни.

Китайські дослідження: “Синологія мертва, хай живуть китайські дослідження!” [Skinner 1964]

Після закінчення Другої світової війни та створення Китайської Народної Республіки в 1949 році суттєво змінилися напрямки дослідження Китаю, істотно зросла кількість науковців, що займаються Китаєм, та трансформувалася сама роль науки

про Китай. На основі міждисциплінарного підходу регіональних досліджень (*area studies* чи *regional studies*), зокрема у Сполучених Штатах було відкинуто панування класичної синології та започатковано *китайські дослідження* (Chinese Studies, 中國學 / 中国学, Zhōngguó xué). Один з найвидатніших американських вчених ХХ століття, зачинатель багатьох наукових напрямків, перекладач, історик Джон К. Фербенк (1907–1991) істотно вплинув на формування такого підходу до вивчення Китаю, в рамках якого була зменшена роль “філологічної” синології і відбулося зосередження на питаннях історії та інших суспільних наук [Zurndorfer 1999, 32]. Такий підхід багато в чому був обумовлений тим, що Фербенк не приймав загальних теорій як методологічну основу досліджень, вважаючи це прерогативою соціології. Будь-які теорії він розглядав тільки як інструмент для конструювання моделей, мета яких – це згрупування фактів. У новому підході Фербенка був і суто прагматичний вимір, тому що він вважав, що знання історії та культури Китаю абсолютно необхідні для здійснення зовнішньої політики США. Американський історик, один із перших фахівців з історії Китаю, автор праць про конфуціанство і тогочасний стан китайської ментальності Джозеф Р. Левенсон (1920–1969) пішов ще далі й заявив, що синологія взагалі не може бути корисним інструментом для соціології [Levenson 1964]. Водночас інший американський історик, Бенджамін І. Шварц (1916–1999), зауважив, що синологія занадто часто розглядається як мета сама по собі [Schwartz 1964]. Існує навіть найбільш радикальний підхід, який піддає сумніву існування такої наукової дисципліни взагалі. Найпоследовніше це було сформульовано Хансом Куйпером у його статті 2000 року “Чи є синологія наукою?”. Він вважає, що ці дослідження мають реальний об’єкт (Китай), проте в них немає власних теоретичних концепцій, які відрізняли б їх від лінгвістики, літературознавства, демографії, географії, археології, юриспруденції, психології, соціології, антропології, економіки чи політології [Kuijper 2000]. Проте слід вказати на те, що синологія не єдина наука, яка займає проміжне положення в загальному ландшафті академічних дисциплін.

Внаслідок цих методологічних і дисциплінарних змін відбувся перехід від класичної синології до китайських досліджень, що ґрунтуються на багатосторонньому підході (*multidisciplinary approach*) і спрямовані на конкретну мету [Skinner 1964]. Якщо синологія цілком зосереджена на вивченні традиційної китайської історії, літератури, філософії і мови, то дослідження Китаю фокусуються на більш спеціалізованих наукових проблемах. Ці два напрямки розвиваються незалежно один від одного, що визначає специфіку їхніх методологічних підходів і міждисциплінарну взаємодію, і це часто приводить до інтенсивних дискусій, що межують з конфліктами. У результаті синологія почала вважатися застарілим терміном, що входить складовою частиною до китайських досліджень. Правда, збереглися і прихильники синології, яку вони, як і раніше, розуміють як самостійну, широку наукову дисципліну і відкидають існування неявної ворожості між синологією та суспільними науками (наприклад, фахівці з традиційного Китаю Фредерік У. Моте [Mote 1964] та Деніс Твітчетт [Twitchett 1964]).

Субдисципліною китайських досліджень є *сучасні китайські дослідження* (*Contemporary Chinese Studies, Contemporary China Studies*; 当代中国研究, dāngdài zhōngguó yánjiū). Наступного року виповниться 40 років з моменту початку проведення Політики реформ і відкритості (改革 开放, *Gǎigé kāifàng*) – програми економічних реформ, розпочатої в Китайській Народній Республіці з метою створення соціалізму з китайською специфікою, або соціалістичної ринкової економіки і відкритості зовнішньому світу. Швидкість і фундаментальність соціально-економічних трансформацій, здійснених у Китайській Народній Республіці, безпрецедентні в історії людства. Китай став не тільки другою економікою світу, а й лідером глобалізації 2.0. Все це зумовило підвищений інтерес вчених усього світу до змін, які

відбуваються протягом останніх десятиліть у суспільстві, політиці та економіці КНР. Отже, сучасні дослідження Китаю включають у себе широкий спектр питань у сфері суспільних наук задля досягнення більш глибокого розуміння зазначених складних процесів.

[Китайська] національна наука, або [китайська] синологія

Багато в чому походження синології також пов'язано і з роботами китайських вчених, які розпочали вивчення своєї власної цивілізації ще в давнину [Zurndorfer 1999, 4]. На початку XX століття на основі власних унікальних інтелектуальних традицій і виходячи з актуальних завдань державного будівництва того часу в Китаї була створена [китайська] національна наука, або [китайська] синологія (國學 / 国学, *guóxué*), головним завданням якої стало вивчення китайської цивілізації (філософія, історія, археологія, література, мова і т. д.). 漢學 / 汉学 та 國學 / 国学 використовуються в китайських текстах нарівні для перекладу англійського “Sinology”, але китайські синологи все-таки частіше називаються фахівцями в галузі національної науки. Щоправда, існують різні визначення [китайської] синології: дослідження корінних народів Китаю (Чжан Тайянь, 章太炎), вся сума знань про Китай (У Мі, 吳宓); дослідження шести мистецтв, або шести книг, а саме “Книга пісень”, “Книга історії”, “Книга ритуалів”, “Книга музики”, “Книга змін” і “Весни та осені” (Ма Іфу, 馬一浮)¹⁶. З початком проведення Політики реформ і відкритості в 1980-х роках у КНР були ініційовані науково-освітні та культурні програми, в результаті чого національна наука дістала значне державне фінансування. Це мало значення не тільки для відродження вивчення історії Китаю в самому Китаї після розгрому і гонін у період Культурної революції, а й істотно вплинуло на зміну державної ідеології. Сьогодні поряд з марксизмом-ленінізмом та маоїзмом в офіційній ідеології широко використовуються традиційні концепти китайської філософії – це, наприклад, “побудова середньозаможного суспільства” (“小康社会”, *xiǎokāng shèhuì*), “теорія гармонійного світу” (“和谐世界”, *héxié shìjiè*), “Піднебесна” (“天下”, *tiānxià*) або навіть “ідея Нової Піднебесної” (“新天下主义”, *Xīn tiānxià zhǔyì*). Нині китайські політичні лідери, бізнесмени, науковці, представники ЗМІ та громадських організацій для створення нових підходів до вирішення актуальних проблем розвитку китайського суспільства поряд із західними підходами все активніше використовують традиційні китайські цінності. У цілому відродження конфуціанства і необхідність у переоцінці історії привели до того, що [китайська] синологія зайняла важливе місце в системі гуманітарних наук у КНР.

Нова синологія як спроба синтезу синології, китайських досліджень та герменевтики

Наприкінці XX століття певна кількість дослідників Китаю висловлювалися за те, щоб подолати розкол між синологією та іншими суспільними науками. Справді, сучасну синологію критикували за надто вузьку спеціалізацію, яка спочатку була комплексною наукою з гуманістичними цінностями. Сучасна синологія істотно звуужує концепцію китайського світу, який сам по собі пропонує цілісне (холістичне) бачення світу та людини. Сьогоднішня система освіти в основному зорієнтована на оволодінні конкретною професією, але при цьому студенти-китаєзнавці нездатні зрозуміти сьогодинішні реалії Китаю, тому що для цього необхідно володіти більш широким мовним (класична китайська мова (古文, *gǔwén* або 文言, *wényán*)) і культурним контекстом (від традиційних понять китайської філософії до сучасних дискусій у соціальних мережах). У результаті цієї критики і з метою виправлення зазначених недоліків виникла нова синологія (New Sinology; 后汉学 / 後漢學, *Hòu hànxiué*) – наукова дисципліна та інтелектуальний рух, спрямовані на формування

критичного у цілісного розуміння Китаю та китаємовного світу (Sinophone world) (рис. 1)¹⁷ у минулому та сьогоденні шляхом повернення до первісних синологічних (західних) підходів.

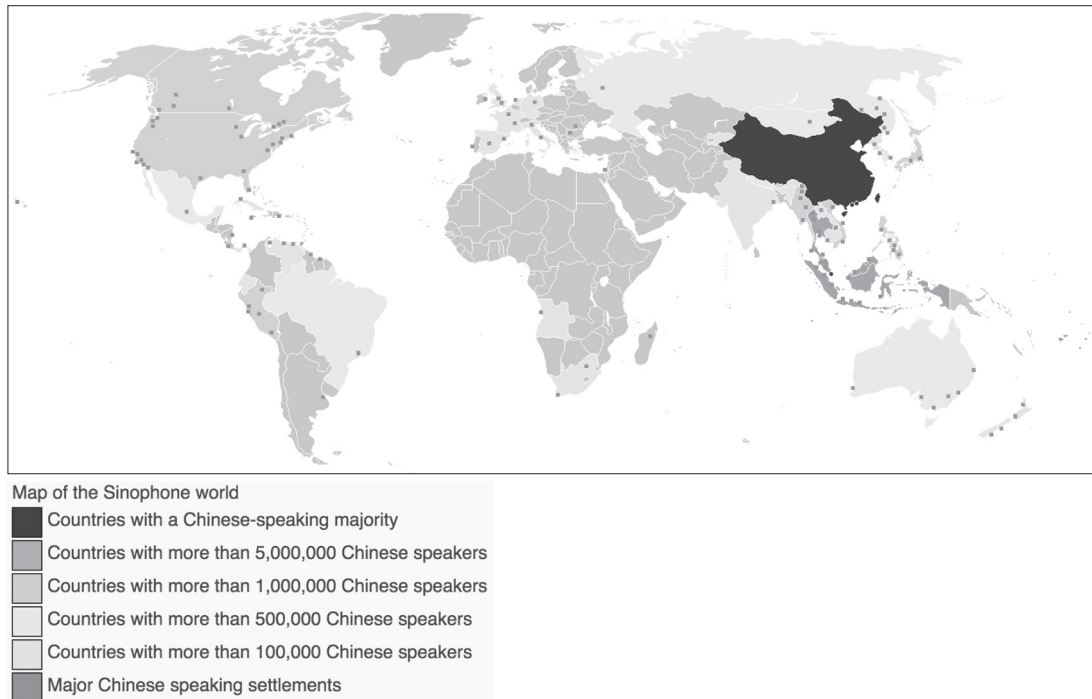


Рис. 1. Карта китаємовного світу

2005 року концепція оновленої синології була представлена в статті австралійського вченого Джерема Р. Барме, де він пише про необхідність об'єднати у вивченні Китаю історичне і сучасне, регіональне і глобальне на основі традиційних та інноваційних методів, залучаючи загальний (*ecumenical*) підхід до широкого кола емпіричних і теоретичних підходів різних дисциплін. При цьому Барме, роблячи акцент на слові “нове”, продовжує доводити унікальність синології як особливого способу інтелектуального дослідження [Barmé 2005]. Нова синологія розуміє китайську культуру як широке та багатогранне явище, що об'єднує в собі ортодоксальний, офіційний рівень (正統, zhèngtǒng) (наприклад, “二十四史”, “Èrshísì shǐ”; “Книги двадцяти чотирьох історій”) і неофіційний, який почав формуватися ще за часів доцінських філософів та існує аж до теперішнього часу в соціальній реальності.

Інституційно нова синологія активно розвивається в Австралійському центрі “Китай у світі”, заснованому у 2010 році Австралійським національним університетом за підтримки уряду Австралії з метою поліпшення вивчення “Великого Китаю” (Китайська Народна Республіка, Спеціальні адміністративні райони Гонконг і Макао, а також Тайвань і китайська діаспора) в глобальному масштабі. 2012 року Канцелярія міжнародної ради китайської мови¹⁸ прийняла “Програму нової синології” (“新汉学计划”, “Xīn hàn xué jì huà”). 2016 року Джон Мінфорд і Джереми Р. Барме в долині Вайрапа¹⁹ (Нова Зеландія) створили незалежну академію нової синології (The Wairarapa Academy for New Sinology; 白水書院, Báishuǐ shūyuàn) [Minford]. Починаючи з 2005 року, ідеї нової синології активно просуваються онлайн-журналом “China Heritage Quarterly” (<http://www.chinaheritagequarterly.org>).

Синологізм як глобальна синологія

Синологізм (Sinologism) – це нова концепція, яка нещодавно з'явилася та найчастіше визначається як субкатегорія орієнталізму Е. Саїда або орієнталізм у сино-

логічних дослідженнях. Синологізм не є ані формою синології, ані версією орієнталізму або інших теорій. Синологізм – це неявна ідеологія у виробництві знань про Китай та в синології, це система знань і практична теорія виробництва знань. З часу публікації в 1978 році книга Е. Саїда “Орієнталізм” [Said 1978], можливо, більш ніж будь-яка інша робота кінця XX століття вплинула на підходи до вивчення літератури та культури, а також стала предметом незліченних конференцій та пристрасних дебатів. У галузі дослідження Китаю це також знайшло відображення в цілому ряді робіт [Chen Xiaomei 1995; Hodge 1998; Chan 2009; Vukovich 2011]. Особливе місце тут займає монографія Гу Міндуна “Синологізм: альтернатива орієнталізму та постколоніалізму” (2012) [Gu Mingdong 2012], яку можна розглядати як ще одну відповідь Е. Саїду. Насамперед позиція автора базується на двох важливих положеннях: 1) твердження цінності пізнання як такого; 2) деполітизація та деідеологізація наукових знань про Китай [Gu Mingdong 2012, 65]. Спочатку Гу Міндун перебував під впливом ідей Е. Саїда та планував здійснити критику західної методології, яка спотворила китайську культуру, але в результаті з’явилося дослідження виробництва знань про Китай як на Заході, так і в самому Китаї з метою створення глобальної синології (Global Sinology).

Гу Міндун досліджує несвідому природу синологізму, яку він визначає як відчужену форму синології в Китаї й на Заході. Це проявляється як неявна система ідей, понять, теорій, підходів, парадигм, вперше сформульованих та застосованих на Заході в зіткненні з Китаєм, а потім сприйнятих незахідними людьми, в тому числі й китайцями. Внутрішня логіка синологізму – це “культурне несвідоме”, яке призвело до повсюдних спотворень і неправильних уявлень у виробництві знань про Китай як на Заході, так і в Китаї [Gu Mingdong 2012, 15–41]. Вчений підкреслює фундаментальну відмінність між синологією та сходознавством, а також синологізмом та орієнталізмом. Він стверджує, що синологія та синологізм менш політизовані та ідеологізовані, ніж відповідно сходознавство та орієнталізм, а також постколоніальні дослідження. Тому, на думку вченого, синологія та синологізм потенційно є більш конструктивною парадигмою [Gu Mingdong 2012, 42–65]. Історичний розвиток та різні форми синологізму розуміються як глобальний та багатовимірний інтелектуальний рух, що виник у результаті зусиль Заходу із залучення Китаю в західноорієнтований світ і систему знань. Вольтер, Монтеск’є, Гердер, Гегель, Маркс і Вебер прагнули помістити Китай у великому оповіданні про універсальну історію, а Марко Поло, Й. Гете, Б. Рассел, Е. Феноллоза²⁰ та ін. ідеалізували та містифікували Китай. Після приходу Заходу в Китай синологізм дістав китайський вимір, проте сліпе прийняття західних ідей та парадигм, свідоме визнання західного домінування й китайської неповноцінності китайськими інтелектуалами початку XX століття створили специфічний напрямок китайського синологізму. Загалом стверджується, що всі незахідні варіанти синологізму до теперішнього часу й особливо в сучасну епоху характеризуються розглядом Китаю з європоцентричної (або ширше – заходоцентричної) точки зору [Gu Mingdong 2012, 66–91]. Особлива увага приділяється епістемології та методології синологізму, відмітною рисою яких є опис китайської культури з точки зору західних моделей та способів сприйняття, осмислення та узагальнення [Gu Mingdong 2012, 97]. Цей підхід також характеризується відмовою або небажанням вивчати Китай у його власних термінах²¹. Ґрунтуючись на цих твердженнях, Гу Міндун розглядає роботи про Китай провідних західних і китайських вчених, доводячи проблематичний характер цих синологічних методологій. Замість цього він пропонує використовувати герменевтичний підхід, який, на думку вченого, повинен очистити від цих синологічних тенденцій дослідження Китаю, які врешті-решт насправді стануть галуззю знань у світовій інтелектуальній системі [Gu Mingdong 2012, 92–138].

Гу Міндун переконливо показує, що в синологічних колах існує нездорова тенденція поділу вчених на групи та оцінки роботи залежно від їхнього етнічного по-

ходження [Gu Mingdong 2012, 139–164]. Вчений критикує політизацію вивчення Китаю в стосунках “Китай – Захід”, які часто ґрунтуються на етнічній, національній та міжнародній свідомості. Одним з найяскравіших прикладів є “Xia Shang Zhou Chronology Project” – мультидисциплінарний проект, замовлений китайським урядом у 1996 році з метою визначення місця розташування та хронологічних рамок найдавніших династій Ся, Шан і Чжоу. Близько 200 китайських вчених взяли участь у цьому проекті, який, проте, був категорично засуджений і відкинутий американськими вченими як урядова пропаганда з метою просування націоналізму і китайської гегемонії у світі [Gu Mingdong 2012, 165–186].

Значну увагу Гу Міндун приділяє стійким суперечкам про характер китайської мови, особливо в письмовій формі, про те, як фоноцентризм і логоцентризм у західній метафізиці перетворилися на своєрідне мовне несвідоме, яке домінувало у вивченні китайської мови на Заході [Gu Mingdong 2012, 187–215]. З одного боку, наприклад, Е. Феноллоза перебільшує “графічний характер” китайського письмового знака, а з другого боку, П. С. Дю Понсо²² та його послідовники не тільки заперечують ідеографічну природу китайських ієрогліфів, а й заходять так далеко, що заявляють, що китайська мова є фонетичною системою письма. Стверджується, що обидві сторони орієнтовані на ті чи інші західні методології та упередження. В результаті обидві сторони мимоволі створили лінгвістичну форму синологізму, яка спотворює реальні характеристики китайської писемності, хоча їхній первісний намір полягав у тому, щоб запропонувати суворі наукові та об’єктивні знання про китайську мову [Gu Mingdong 2012, 210].

За межами аналізу Гу Міндуна залишилися такі ключові сучасні поняття, як “синофон” (“Sinophone”) і “синограф” (“Sinograph”), які відіграли значну роль у недавніх порівняльних дослідженнях “Китай – Захід”. Крім того, в основному ґрунтуючись на ідеях К. Маркса про відчужену працю та товарний фетишизм, Гу Міндун визначає синологізм як відчужене знання в цілому, так і в синології та в дослідженнях “Китай – Захід” зокрема [Gu Mingdong 2012, 216]. Певною мірою Гу Міндун використовує поняття “синологізм” для визначення всього того, що не відповідає синології. Проте синологізм не повинен ставати політичною теорією та ідеологічною критикою, а має бути деполітизованою та деідеологізованою теорією наукової критики, метою якої є створення знань про Китай як наукових, об’єктивних і справедливих наскільки це можливо. У контексті глобалізації необхідна інтелектуальна емансипація [китайської] синології ([китайської] національної науки), подолання її епістемологічної та методологічної залежності від Заходу, а також у цілому здійснення пошуку нових парадигм виробництва знань про Китай.

Сучасний стан та перспективи розвитку досліджень Китаю

Синологія, китайські дослідження, сучасні китайські дослідження, нова синологія та синологізм не є глобальними і представлені у світі вкрай нерівномірно. Найбільше дослідження Китаю у формі синології та китайських досліджень розвинені в США, Канаді, Австралії, Японії та Південній Кореї; серед європейських країн лідирує Великобританія; в Росії, Індії, В’єтнамі та Мексиці є відносно невелике число вчених-китаєзнавців. Для Європейського Союзу стратегічним завданням стає розвиток цієї наукової дисципліни на рівні всієї спільноти. В інших країнах світу дослідження сучасного Китаю зокрема і Китаю в цілому залишаються недостатньо розвиненими або повністю відсутні. Так, невелике число китаєзнавців є в Південно-Східній Азії (в основному у В’єтнамі та Сінгапурі) та в Центральній Азії, і практично вони відсутні в Західній Азії, на Близькому Сході (за винятком Єгипту), у країнах Африки на південь від Сахари (за винятком ПАР), а також у Латинській та Центральній Америці (за винятком Мексики й Аргентини). Експертне співтовариство

українських китаєзнавців також є нечисленним та інституційно об'єднано тільки в рамках діяльності Української асоціації китаєзнавців. У 2007 році було встановлено, що у світі дослідження Китаю – це приблизно 2000 вчених, понад 500 організацій та інститутів, понад 200 журналів [Ling Bao 2007, S937]. Можна побачити динаміку, що свідчить про розширення кола дисциплін (рис. 2), зростання числа дослідних організацій та журналів (рис. 3). У цілому розвиток і зростання кількості досліджень Китаю багато в чому визначаються потребами тієї чи іншої держави, а скорочення цих досліджень відповідно пояснюється їхньою відсутністю. Очевидно, що політичні потреби були і залишаються основним стимулом розвитку досліджень Китаю. Залишається відкритим питання про правильні та помилкові підходи синології та китайських досліджень, про внутрішню логіку, яка робить їх тим, чим вони є. Проте, скоріш за все, дослідження Китаю як надзвичайно складного та динамічного об'єкта, складові частини якого тісно пов'язані, мають виконуватись досвідченими фахівцями різних суспільних наук на основі мультидисциплінарного підходу.

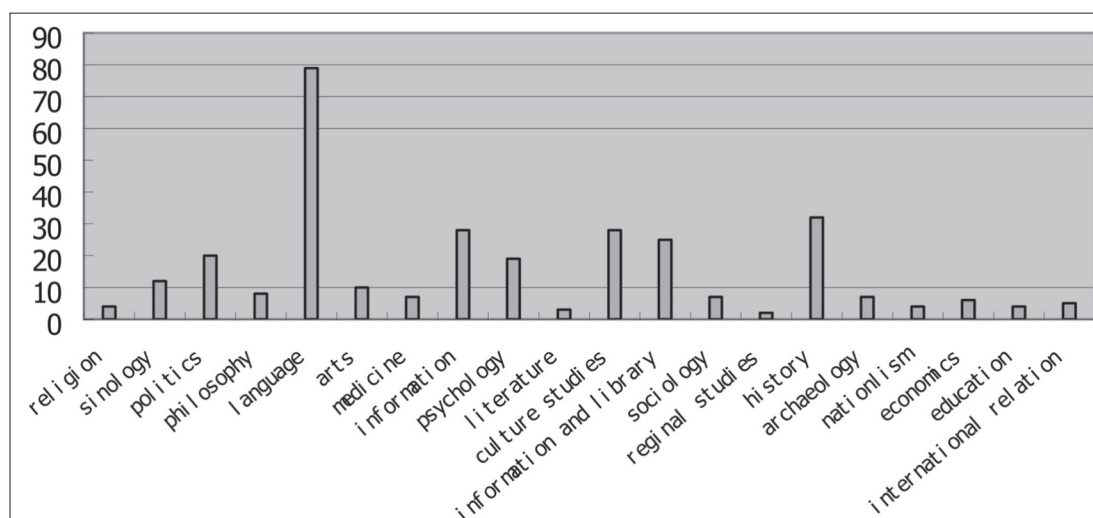


Рис. 2. Розподіл напрямків досліджень Китаю [Ling Bao 2007, S938]

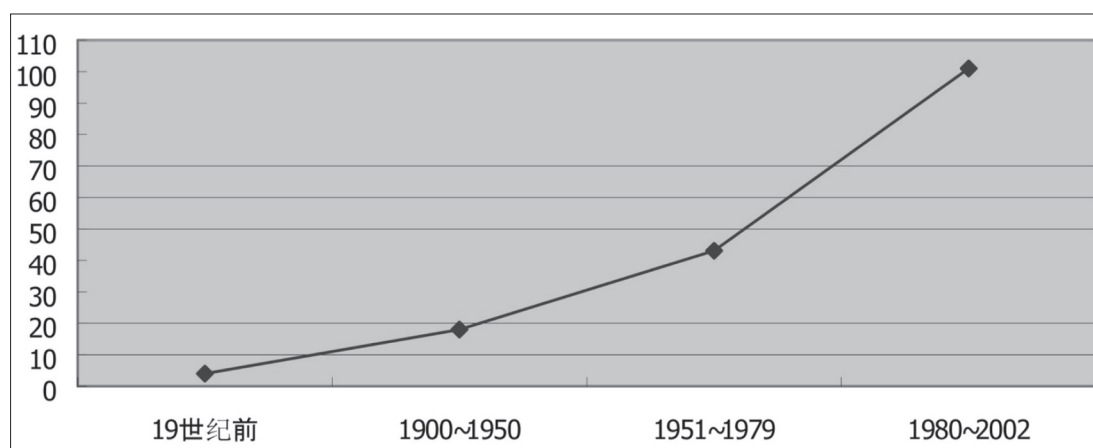


Рис. 3. Зміна кількості журналів з досліджень Китаю у світі [Ling Bao 2007, S938]

¹ Маттео Річчі (Matteo Ricci, Лі Ма-доу, 利瑪竇, 1552–1610), італійський місіонер-єзуїт, математик, картограф і перекладач, який провів останні тридцять років свого життя в Китаї, поклавши початок єзуїтській місії в Пекіні. Всесвітньо-історичне значення його діяльності полягає у встановленні постійних культурних контактів між християнською Європою і

замкнутим китайським суспільством. Шанується сучасними буддистами як бог-покровитель годинників – Лі Ма-доу.

² Значення цього періоду в історії Європи було переосмислене в XIX і XX століттях, і вчені обмежили вживання найменування “темні віки” тільки щодо раннього Середньовіччя (V–X ст.). Переважна більшість сучасних вчених взагалі не використовують цей термін через його негативні конотації та вважають його таким, що вводить в оману.

³ Етьєн Фурмон (1683–1745), французький орієнталіст. Вивчав єврейську та китайську мови. Автор великої кількості досліджень зі східної літератури.

⁴ Маттео Ріпа (Matteo Ripa, 馬國賢, Mǎguóxián, 1682–1746), італійський священник-місіонер. Працював як художник і гравер при дворі імператора Кансі (康熙, *kāngxī*, 1654–1722) між 1711-м та 1723 роками. Повернувся в Неаполь з Китаю із чотирма молодими китайськими християнами, викладачами китайської мови.

⁵ Китайський інститут із часом перетворився на Східний університет.

⁶ Теофіл (Готліб) Зігфрід Байер (1694–1738), німецький синолог, професор грецьких та римських старожитностей у Санкт-Петербурзькій академії наук між 1726 і 1737 роками.

⁷ Жан-П’єр Абель-Ремюза (Jean-Pierre Abel-Rémusat, 1788–1832), французький синолог, один з основоположників сучасної західної синології. Цікавився також Японією.

⁸ Марі-Жан-Леон Лекок, барон Д’Ерве де Юшєро, маркіз Д’Ерве де Сен-Дені (Marie-Jean-Léon Lecoq, Baron d’Hervey de Juchereau, Marquis d’Hervey de Saint-Denys, 1822–1892), французький інтелектуал, філолог, синолог-самоучка, третій завідувач кафедри китайської мови Коллеж де Франс (1874–1892), з 1878 – дійсний член Академії написів (Académie des Inscriptions et de Belles-Lettres). Наставник Едуарда Шаванна, передав йому завідування кафедрою в Коллеж де Франс.

⁹ Іакінф (阿欽特 / 阿钦特, Yīāqīntè, 1777–1853), архімандрит Російської православної церкви (в 1802–1823 роках), сходознавець, знавець китайської мови, один з основоположників російської синології, перший російський китаєзнавець, який здобув загальноєвропейське визнання.

¹⁰ Джеймс Легг (James Legge, 理雅各, Lǐ Yǎgè, 1815–1897), британський синолог, місіонер, шотландець за національністю. Належав до конгрегаціоністської церкви Шотландії, перебував на службі міжденомінаційного Лондонського місіонерського товариства (1840–1873). Перший професор китайської мови Оксфордського університету (1876–1897). У спів-авторстві з Максом Мюллером видав 50-томну серію “Sacred Books of the East”.

¹¹ Ханс Георг Конон фон дер Габелєнц (Hans Georg Conon von der Gabelentz, 1840–1893), філолог-сходознавець, лінгвіст (синтаксист і типолог), один з видатних лінгвістів XIX століття. З 1878 року професор східноазіатських мов у Лейпцизькому університеті.

¹² Поль Пелліо (Paul Pelliot, 1878–1945), французький сходознавець, фахівець з історії Китаю, історії даосизму, буддизму та іноземних релігій у Китаї. Займався дослідженням мови і культури монголів, а також історії та культури інших центральноазіатських народів. Професор Коллеж де Франс (із 1911); головний редактор синологічного журналу “T’oung Pao” (з 1920); член Академії написів і красном письменства (1921), іноземний член-кореспондент Академії наук СРСР (1922); президент Азіатського товариства (Société Asiatique; з 1935).

¹³ Анрі Поль Гастон Масперо (Henri Paul Gaston Maspero, 1883–1945), французький синолог, професор. Зробив внесок у різні теми наукових досліджень Східної Азії. Найбільш відомий як перший європейський дослідник даосизму.

¹⁴ Марсель Гранє (Marcel Granet, 葛兰言, Gé Lányán; 1884–1940), французький синолог.

¹⁵ Dūnhuáng Studies – дослідження Дуньхуанських рукописів, зібрання важливих релігійних і світських документів (бл. 20 000 об’єктів), виявлених у печерах Могао в Дуньхуане (Китай) на початку XX століття.

¹⁶ У 1912 році за наказом міністра освіти Китайської Республіки Цай Юаньпея (蔡元培, 1868–1940) у школах Китаю було припинено викладання канонів та класики. У 2006 році згідно з програмою 11-го п’ятиріччя до шкільних підручників введені окремі класичні тексти.

¹⁷ Китаємовний (Sinophone) – неологізм, який використовують для позначення 1) китаємовних регіонів, де це мова меншини, за винятком Китаю та Тайваню, 2) всіх китаємовних регіонів, у тому числі якщо це державна мова. Чимало авторів використовують цей термін

щодо регіонів, де мешкають китайці, та щодо всього китаємовного світу. Сьогодні китайська мова – це найпоширеніша розмовна мова, якою розмовляють понад один мільярд осіб, що становить приблизно 20 % населення світу.

¹⁸ Засновник інститутів Конфуція по всьому світу, скор. 汉办, *hànbàn*.

¹⁹ Мовою маорі “вайрарапа” це “блискучі води”.

²⁰ Ернест Франциско Феноллоза (Ernest Francisco Fenollosa, 1853–1908), американський філософ, етнограф і педагог. Боровся за збереження традиційного японського мистецтва (ніхонга). Розшукав і зберіг старовинні китайські рукописи духовного змісту, привезені до Японії дзенськими ченцями. Перший західний фахівець світової величини з китайського і японського мистецтва.

²¹ Позитивним прикладом розуміння Китаю в його власних термінах є робота професора китайських досліджень Принстонського університету Бенджаміна Елмана “On Their Own Terms: Science in China, 1550–1900”, у якій він досліджує китайську інтелектуальну і культурну історію, історію науки та історію освіти в пізньому імператорському Китаї [Elman 2005].

²² Пітер Стівен Дю Понсо (Peter Stephen Du Ponceau, 1760–1844) (також П’єр-Етьєн дю Понсо), французько-американський лінгвіст, філософ і юрист. Зробив значний внесок у дослідження мов корінних народів Америки, а також у розвиток розуміння китайської писемності.

REFERENCES

- Barmé G. R. (2005), “Essay: Towards a New Sinology”, *Chinese Studies Association of Australia Newsletter*, No. 31, pp. 4–8.
- Chan A. (2009), *Orientalism in Sinology*, Academica Press, LLC, Bethesda.
- Chen Xiaomei (1995), *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post Mao China*, Oxford University Press, New York.
- Elman, Benjamin A. (2005), *On Their Own Terms: Science in China, 1550–1900*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Gu Mingdong (2012), *Sinologism: an alternative to orientalism and postcolonialism*, Routledge, New York.
- Hodge B. and Louie K. (1998), *The Politics of Chinese Language and Culture: The Art of Reading Dragons*, Routledge, London, New York.
- Honey D. B. (2001), *Incense at the Altar: Pioneering Sinologists and the Development of Classical Chinese Philology*, American Oriental Society, New Haven.
- Kuijper H. (2000), “Is Sinology a Science?”, *China Report*, Vol. 36, No. 3, pp. 331–54.
- Lehner G. (2003), “Sinologie – Notizen zur Geschichte der Fachbezeichnung”, *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung*, Vol. 27, pp. 189–97.
- Leung C. (2002), *Etienne Fourmont (1683–1745): Oriental and Chinese Languages in Eighteenth-Century France. Leuven Chinese Studies XIII*, Leuven University Press, Leuven.
- Levenson J. R. (1964), “The Humanistic Disciplines: Will Sinology Do?”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 23, No. 4, pp. 507–12.
- Ling Bao (2007), “The Development and Usage of the Overseas Sinology Database”, *Data Science Journal*, Vol. 6, Supplement, pp. S930–40.
- Lundbæk K. (1986), *T. S. Bayer, 1694–1738: pioneer sinologist*, Curzon Press, Atlantic Highlands, London, N. J.
- Minford J. and Barmé G. R., “The Wairarapa Academy for New Sinology”, available at: <http://chinaheritage.net/the-wairarapa-academy/> (accessed September 5, 2017).
- Mote F. W. (1964), “The Case for the Integrity of Sinology”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 23, No. 4, pp. 531–34.
- Said E. W. (1978), *Orientalism*, Pantheon Books, New York.
- Schwartz B. (1964), “The Fetish of the ‘Disciplines’”, *Journal of Asian Studies*, Vol. 23, No. 4, pp. 537–8.
- Skinner G. W. (1964), “What the Study of China Can Do for Social Science”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 23, No. 4, pp. 517–22.
- Twitchett D. (1964), “A Lone Cheer for Sinology”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 24, No. 1, pp. 109–12.

Vater J. S. (1820), "Kurze, leicht fassliche Nachricht von der Chinesischen Sprache", in Vater J. S. (ed.), *Analekten der Sprachenkunde*. 1, Heft. Dyk, Leipzig, pp. 3–28.

Vukovich D. (2011), *China and Orientalism: Western Knowledge Production and the PRC*, Routledge, Oxon, Milton Park, Abingdon, New York.

Zurndorfer H. (1999), "A Brief History of Chinese Studies and Sinology" in Zurndorfer H., *China Bibliography: A Research Guide to Reference Works About China Past and Present*, E. J. Brill, Leiden, New York, pp. 4–44.

Дисциплінарні та методологічні особливості науки про Китай

В. О. Кіктенко

У статті розглянуто методологічні та дисциплінарні особливості формування західної науки про Китай у формі синології (Sinology, 漢學 / 汉学, hàn xué), китайських досліджень (Chinese Studies, 中國學 / 中国学, Zhōngguó xué), нової синології (New Sinology; 后汉学 / 後漢學, Hòu hàn xué) та синологізму (Sinologism). Західна синологія від початку була сконцентрована на розумінні китайського мислення та китайської цивілізації шляхом вивчення мови, літератури, історії та культури. До кінця XIX століття синологія була повністю тождерна китайській філології. У XX столітті синологія повноцінно увійшла в програми західних університетів і значно розширилась дисциплінарно шляхом використання методів інших суспільних наук. Після закінчення Другої світової війни на основі міждисциплінарного підходу регіональних досліджень було відкинуто панування класичної синології та започатковано китайські дослідження. На початку XX століття на основі власних унікальних інтелектуальних традицій і виходячи з актуальних завдань державного будівництва того часу в Китаї була створена [китайська] національна наука, або [китайська] синологія (國學 / 国学, guó xué), головним завданням якої стало вивчення давньокитайської цивілізації. На початку XXI століття з'явилася "нова синологія" – наукова дисципліна та інтелектуальний рух, спрямовані на формування критичного і цілісного розуміння Китаю та китаємовного світу в минулому і сьогоденні з метою виправлення недоліків класичної західної синології і повернення до її первісних підходів. Концепцією синологізму позначаються неявна ідеологія у виробництві знань про Китай та в синології, система знань і практична теорія виробництва знань. Внутрішня логіка синологізму – це "культурне несвідоме", яке призвело до повсюдного спотворення і неправильного уявлення у виробництві знань про Китай як на Заході, так і в Китаї. Історичний розвиток та різні форми синологізму розуміються як глобальний та багатовимірний інтелектуальний рух, який виник у результаті зусиль Заходу із залучення Китаю в західноорієнтований світ і систему знань. Синологія, китайські дослідження, сучасні китайські дослідження, нова синологія та синологізм не є глобальними і представлені у світі вкрай нерівномірно.

Ключові слова: синологія, [китайська] синологія, китайські дослідження, нова синологія, синологізм, наука, методологія, Китай, Захід

Дисциплинарные и методологические особенности науки о Китае

В. А. Киктенко

В статье рассмотрены методологические и дисциплинарные особенности формирования западной науки о Китае в форме синологии (Sinology, 漢學 / 汉学, hàn xué), китайских исследований (Chinese Studies, 中國學 / 中国学, Zhōngguó xué), новой синологии (New Sinology; 后汉学 / 後漢學, Hòu hàn xué) и синологизма (Sinologism). Западная синология изначально была сконцентрирована на понимании китайского мышления и китайской цивилизации путем изучения языка, литературы, истории и культуры. К концу XIX века синология была полностью тождественна китайской филологии. В XX веке синология полноценно вошла в программы западных университетов и значительно расширилась дисциплінарно путем использования методов других общественных наук. После окончания Второй мировой войны на основании междисциплинарного подхода региональных исследований было отвергнуто господство классической синологии и основаны китайские исследования. В начале XX века на основе собственных уникальных интеллектуальных традиций и исходя из актуальных задач государственного строительства того времени в Китае была создана [китайская] национальная наука, или [китайская] синология (國學 / 国学, guó xué), главной задачей которой стало изучение древнекитайской цивилизации. В начале XXI века появилась "новая

синология” – научная дисциплина и интеллектуальное движение, направленные на формирование критического и целостного понимания Китая и китаеязычного мира в прошлом и настоящем с целью исправления недостатков классической западной синологии и возврата к ее исходным подходам. Концепцией синологизма обозначается скрытая идеология в производстве знаний о Китае и в синологии, система знаний и практическая теория производства знаний. Внутренняя логика синологизма – это “культурное бессознательное”, которое привело к повсеместным искажениям и неправильным представлениям о производстве знаний о Китае как на Западе, так и в Китае. Историческое развитие и различные формы синологизма понимаются как глобальное и многомерное интеллектуальное движение, возникшее в результате усилий Запада по привлечению Китая в западно-ориентированный мир и систему знаний. Синология, китайские исследования, современные китайские исследования, новая синология и синологизм не являются глобальными и представлены в мире крайне неравномерно.

Ключевые слова: синология, [китайская] синология, китайские исследования, новая синология, синологизм, наука, методология, Китай, Запад

Стаття надійшла до редакції 20.09.2017

UDC 94(597):37:323(597)

INFLUENCE OF SCIENTIFIC AND EDUCATIONAL RESOURCES ON THE FORMATION OF THE INTELLECTUAL POTENTIAL OF VIETNAM

V. Musiychuk

PhD (Philology), Senior Fellow

A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

victoria.viet@gmail.com

Intellectual potential manifests itself in different ways in different epochs and countries. In certain periods of history, the fundamental science, technical achievements, the presence of large universities or the level of education of the entire population, etc., came to the fore to ensure the intellectual potential of the state. As many scientists argue the condition of science and education of the state is one important of the main factors that determine the intellectual potential in the modern world.

The author considers the definition of the concept of intellectual potential, the state of problem development, as well as the methodology for assessing the state of intellectual potential at the macro level commonly used in scientific research. In this study, the author dwells on the consideration of intellectual potential at the macro level, since it aims to highlight the state of the issue at the society and state level, in particular, Vietnam.

The article is devoted to the current state of the systems of education and science of Vietnam and their influence on the formation and development of intellectual potential of this country at the macro level. Saturation of scientific and pedagogical personnel, expenses for scientific research, development of material and technical base of science and education allows to determine the current state and vector of the future economic development of society. This study provides a description of the functioning of the spheres of education and science, as well as an attempt to determine how creating conditions for competitive education and science affects the development of intellectual potential.

The article examines educational and scientific opportunities for the development of intellectual potential of Vietnam, based on the legislative framework and national strategy, as well as statistical data in the relevant fields.

Keywords: intellectual potential, education of Vietnam, science of Vietnam, scientific research, technology development

B. A. Мусійчук

ВПЛИВ НАУКОВО-ОСВІТНІХ РЕСУРСІВ НА ФОРМУВАННЯ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОГО ПОТЕНЦІАЛУ В'ЄТНАМУ

Вступ. Інтелектуальний потенціал проявляється по-різному в різні епохи та в різних країнах. У певні періоди історії для забезпечення інтелектуального потенціалу держави на перше місце виходили то фундаментальна наука, то технічні досягнення, то наявність великих університетів або рівень освіченості всього населення тощо. До основних факторів, що визначають інтелектуальний потенціал у сучасному світі, на думку багатьох науковців, є стан науки та освіти держави.

Поняття та оцінка інтелектуального потенціалу (ІП). Сьогодні поняття інтелектуального потенціалу трактується по-різному. Які саме критерії необхідно використовувати при оцінці інтелектуального потенціалу держави, також остаточно не

визначено. У методологічному плані залишається багато невирішених питань щодо кількісно-якісних характеристик інтелектуального потенціалу зайнятого населення, переліку галузей, які активно його застосовують, формуючи сектор знань.

Дотепер загальноприйнятого визначення поняття “інтелектуальний потенціал” не вироблено. Виділяють три методологічних підходи (за Леонідовою):

1) філософський, що трактує ІП як “певну абстрактну категорію, що позбавлена здатності змінюватися в часі, але має первісну творчу силу” (Ф. Аквінський, О. О. Ухтомський, П. О. Флоренський та ін.);

2) психолого-педагогічний, що визначає ІП як “здатність до навчання” та зараховує до інтелектуальних якостей особи компетентність, ініціативу, творчість, саморегуляцію, унікальність розуму (Д. Б. Богоявленська, Л. С. Виготський, О. І. Кочетов, О. І. Субетто та ін.);

3) соціально-економічний, що співвідносить комплексну характеристику рівня розвитку інтелектуальних, творчих можливостей ресурсів країни, галузі, особи з функціонуванням сфер освіти і науки та прискоренням науковотехнічного прогресу (В. К. Левашов, Б. Г. Клейнер, Ю. П. Лежніна, Р. Ю. Лещинер, О. І. Татаркін, О. Ф. Мартинов та ін.) [Леонидова 2015, 351].

У нашому дослідженні більше спиратимемося на соціально-економічні характеристики ІП, зокрема на таке визначення: “Інтелектуальний потенціал – це сукупність усіх інтелектуальних ресурсів, включаючи людей, зайнятих працею в економіці, їх знання, інтелектуальні здібності, нематеріальні активи, які характеризують сукупні інтелектуальні можливості, що можуть бути використані в процесі функціонування економіки, перетворюючись в інтелектуальний капітал, забезпечуючи рух до прогресивних соціально-економічних перетворень, а можуть так і залишитися повністю або частково невикористаними” [Семикіна 2012, 42].

Зазвичай виділяють три рівні для дослідження ІП: мікрорівень (особа), мезорівень (підприємство, фірма) та макрорівень (суспільство). У цій статті нас перш за все цікавитиме макрорівень.

Щодо методів оцінки ІП, то дослідники пропонують різні методи визначення індексу розвитку ІП. Для проведення порівнянь на міжнародному рівні часто використовують індекс людського розвитку (ІЛР)¹, розроблений ПРООН. ІЛР складається з трьох показників: рівень довголіття (очікувана тривалість життя при народженні), рівень освіти (рівень грамотності населення та очікувана тривалість навчання), рівень життя (ВВП на душу населення за паритетом купівельної спроможності в доларах США). Таким чином, індекс враховує три сторони життя – фізичну, освітню та економічну. ІЛР В’єтнаму за 2015 рік становить 0,683 (115-те місце, у групі із середніми показниками ІЛР). За період з 1990-го по 2015 р. ІЛР В’єтнаму зріс із 0,477 до 0,683, тобто на 43,2 % [Human Development Report 2016, 2].

Більшість дослідників характеризують сутність та зміст ІП населення з позицій оцінки тенденцій розвитку систем освіти, науки та культури [Ильин 2010, 20–22] як сфер його формування та реалізації. При такому підході використовуються показники насиченості науковими кадрами, видатки на наукові дослідження та розробки, ступінь розвитку матеріальнотехнічної бази науки, що дає можливість визначити не лише позицію країни у світовій спільноті, а й вектор майбутнього економічного розвитку суспільства через створення відповідного макроекономічного середовища для підвищення рівня інтелектуальних ресурсів [Леонидова 2015, 354]. Наприклад, В. Левашов та М. Руткевич пропонують інтегрувати показники ступеня освіченості населення та стану науки в державі. При цьому рівень освіти вимірюється за допомогою трьох індексів: рівень загальної освіченості дорослого населення, відсоток студентства серед населення, частка витрат на освіту у ВВП. Рівень розвитку науки вимірюється за допомогою двох індексів: відсоток людей, зайнятих у сфері науки

та наукового обслуговування, серед зайнятого (економічно активного) населення; відсоток затрат на науку у ВВП [Руткевич, Левашов 2000, 31–33].

Рівень освіти та науки для формування інтелектуального потенціалу країни важко переоцінити. Основу інтелектуального потенціалу кожного суспільства становить освітній потенціал як найбільш узагальнене визначення реальних можливостей розвитку, що надаються йому саме освітою [Дюндін 2010]. Освіту варто розвивати на усіх стадіях формування інтелектуального потенціалу – від сукупних матеріальних витрат суспільства на функціонування системи освіти до успадкування суб'єктом культурних та національних традицій, моральних цінностей, що передаються від покоління до покоління і становлять цементуючий фундамент та забезпечення ефективної діяльності [Каленюк 2001, 72].

Наука є вагомим чинником використання та розвитку ІП, на думку вчених, з декількох причин: вона є джерелом економічного зростання, інноваційного розвитку країни; накопичення наукової інформації, створення нових знань стає основою для подальших наукових досліджень, передумовою піднесення конкурентоспроможності країни, її могутності у світі; наукові дослідження пов'язані з використанням значних обсягів ресурсів, створенням принципово нових речовин, товарів, послуг, техніки, які швидко змінюють економіку і життя суспільства; наука зумовлює інтелектуалізацію праці [Семикіна 2012, 76–77].

Отже, у цьому дослідженні ми коротко зупинимось на основних показниках освітньої та наукової сфер В'єтнаму, що виступають формотворчим фактором інтелектуального потенціалу цієї країни.

Освітній потенціал В'єтнаму. Освіта в Соціалістичній Республіці В'єтнам перебуває під юрисдикцією держави. Держава визначає основні цілі, зміст, освітні програми, стандарти для викладачів, системи іспитів та зразки дипломів. Нещодавно відбулося реформування освіти з прийняттям у 2016 році структури системи національної освіти та рамок кваліфікацій (постанови уряду СРВ 1981/QĐ-TTg và 1982/QĐ-TTg від жовтня 2016 року). Згідно з прийнятою структурою, система в'єтнамської освіти складається з восьми ступенів: ясла, дитячий садок, молодша школа, середня базова школа, середня загальноосвітня школа, вищий навчальний заклад, магістратура, докторантура. Починаючи зі ступеня середньої загальноосвітньої школи, освіта поділяється на два потоки: дослідницький та професійний. Крім того, у цій системі освіти передбачена можливість безперервного навчання, починаючи від молодшої школи і вище, система віддаленого навчання (E-learning), можливість паралельного навчання в закордонному виші з отриманням двох дипломів одночасно (2+2, 1+2+1).

Розвиток освіти входить до стратегії державного розвитку СРВ. Зокрема, освіта визначається пріоритетним напрямом для розвитку людського потенціалу. Ця теза підкреслюється в різних державних документах. Крім того, відповідно до загальноного соціально-економічного курсу держави на індустріалізацію та модернізацію розроблена Стратегія розвитку освіти на 2011–2020 рр. [Chiến lược... 2012].

Згідно з державним курсом виконується програма з ліквідації неписьменності, встановлення обов'язкової освіти в молодшій та середній базовій школах. За період 2001–2010 рр. кількість дітей, що відвідують дитячий садок із 5 років, зросла із 72 % до 98 %; що навчаються в молодшій школі – з 94 % до 97 %; у базовій середній школі – із 70 % до 83 %; у середній загальноосвітній школі – із 33 % до 50 % [Chiến lược... 2012].

За статистичним звітом Міністерства освіти і підготовки кадрів В'єтнаму, на кінець 2016–2017 навчального року в системі освіти В'єтнаму налічувалося 14 881 дитячий дошкільний заклад (5,09 млн. вихованців), 15 052 закладів молодшої школи (7,8 млн. учнів), 10 928 закладів базової середньої школи (5,24 млн. учнів),

2 811 закладів середньої загальноосвітньої школи (2,5 млн. учнів) [Số liệu... 2017a; 2017b, 2017d, 2017e]. Відповідно до Стратегії розвитку освіти до 2020 року в'єтнамські діти обов'язково мають відвідувати молодшу школу (99 %) та базову середню школу (95 %), щодо навчання в загальноосвітній середній школі планується досягти показника 80 %.

Згідно зі статистичними даними Міністерства освіти і підготовки кадрів В'єтнаму на кінець 2016–2017 навчального року в системі освіти В'єтнаму налічувалося 235 вищих навчальних закладів (у т. ч. 170 державних, 60 приватних, 5 іноземних), 37 науково-дослідних інститутів з докторантурою, 33 педагогічних коледжів та 2 педагогічних училища [Số liệu... 2017c].

За звітний рік у вишах навчалася 1,76 млн. студентів, що приблизно дорівнює показнику 2015–2016 навчального року. Магістрів налічувалося 105 801 (на 12,8 % більше в порівнянні з 2015–2016 н. р.). Кількість докторантів – 15 112 (на 21 % більше в порівнянні з 2015–2016 н. р.).

При цьому кількість викладачів також має тенденцію до зростання. У 2016–2017 н. р. налічувалося 72 792 викладачі вишів, що на 4,6 % більше порівняно з 2015–2016 н. р., у т. ч. викладачів зі ступенем доктора наук – 16 514 (на 21,4 % більше), зі ступенем магістра – 43 065 (на 6,6 % більше) [Số liệu... 2017c]. Необхідно зазначити, що ступінь магістра у В'єтнамі можна порівняти з українським ступенем кандидата наук (за рівнем підготовки, системою іспитів і захисту дисертації, а також престижем у суспільстві). Отже, сукупна кількість викладачів з науковим ступенем становить 81,84 %, що є високим показником. Теперішній показник кількості докторів наук серед викладацького складу 22,69 % уже досить близький до визначеного Стратегією розвитку освіти до 2020 року показника 25 %.

У 2016–2017 н. р. до університетів та коледжів вступило близько 41 % випускників середніх загальноосвітніх шкіл, до професійних коледжів та училищ – 23 %, приступили до навчання в центрах професійної освіти – 13 %, пішли працювати близько 10 % [Lê Văn 2017]. Таким чином, відсоток тих, що продовжують навчання після загальноосвітньої школи, достить високий, що є позитивною тенденцією для формування інтелектуального потенціалу держави.

Видатки на освіту з держбюджету постійно зростають (із 15,3 % у 2001 р. до 20 % у 2010 р.).

Науковий потенціал В'єтнаму. Розвиток науки та технологій визначений як один із важливих напрямків індустріалізації та загального розвитку В'єтнаму. На 12-му з'їзді компартії В'єтнаму було поставлено завдання довести розвиток наукової галузі до рівня провідних країн АСЕАН до 2020 року, а до 2030 року в окремих галузях науки зайняти провідні світові позиції.

Згідно із Законом про науку і технології 2013 року, до наукових баз належать: 1) науково-дослідні установи та установи з розвитку технологій (наукові інститути, академії, центри, лабораторії, дослідні станції тощо); 2) вищі навчальні заклади (університети, інститути, коледжі, академії); 3) установи з надання послуг у сфері науки та технологій (центри, офіси, лабораторії тощо). У 2014 році відсоткове співвідношення між видами наукових баз було відповідно: 1) 47,9 %, 2) 32,0 %, 3) 20,1 % [Tiêm lực... 2014].

За даними Міністерства науки та технологій, серед першої категорії 65 науково-дослідних установ підпорядковуються Міністерству сільського господарства та розвитку села, 34 установи – у В'єтнамській академії наук і технологій, 35 установ – у В'єтнамській академії суспільних наук та 25 – підпорядковуються Міністерству охорони здоров'я.

35 % усіх науково-дослідних організацій першої категорії займаються технічними науками та технологіями, суспільно-гуманітарними науками займаються 27 % уста-

нов, аграрними науками – 20,6 %, природничими науками – 11,9 %, медичними науками – 5,4 % [Tiêm lực... 2014].

Серед вищих навчальних закладів у галузі соціально-гуманітарних наук зайняті 46,6 %, у технічних та технологічних науках – 31 %, у медичних науках – 9,4 %, природничих науках – 7,7 %, аграрних науках – 5,3 %.

У третій групі організацій послуг у науковій сфері технічні та технологічні науки становлять 64,2 %, соціально-гуманітарні – 16,5 %, природничі науки – 12,3 %, аграрні науки – 5,7 %, медико-фармакологічні – 1,4 % [Tiêm lực... 2014].

Фінансування науки з держбюджету має негативну тенденцію – з 1,85 % у 2006 році до 1,36 % у 2014 році. Нестача фінансування компенсується надходженнями від приватних структур.

Нижче наведені деякі показники щодо науково-дослідної діяльності та сфери розвитку технологій [Kết quả... 2014]:

№	Показник	2011 рік	2013 рік
1.	Населення (млн. чол.)	87,84	89,70
2.	ВВП (млрд. донгів)	2779880	3584262
3.	ВВП на душу населення (млн. донгів)	31,64	39,95
4.	Зайняті науково-дослідною діяльністю та розвитком технологій	134780	144339
5.	Наукові працівники	105230	112430
6.	Наукові працівники – жінки	43844	51161
9.	Державні видатки на науку та розвиток технологій (млрд. донгів)	5293,95	12421,0
10.	Відсоток видатків на науку у ВВП	0,19	0,35
11.	Середнє фінансування на одного науковця (млн. донгів)	50,31	110,5

У 2013 році В'єтнам мав 112 430 наукових співробітників, у т. ч. 10 450 докторів наук (9 %), 38 612 магістрів (34 %), 58 958 наукових співробітників з вищою освітою (53 %) та 4 410 випускників коледжів (4 %). 86 % наукових співробітників працюють у структурах державного сектору, та майже всі науковці зі ступенем доктора наук (93 %) працюють у державному секторі. Наукові працівники держустанов зі ступенем магістра становлять 95 %.

Висновки. Результати аналізу потенціалу системи освіти у В'єтнамі свідчать, що протягом останніх років спостерігається зростання таких показників, зокрема, як чисельність навчальних закладів, кількість прийнятих до вищих навчальних закладів студентів, кількість працівників з науковим ступенем, обсяги бюджетного фінансування освіти тощо. Структура системи освіти у В'єтнамі влаштована таким чином, що є можливість безперервного навчання та становлення інтелектуального потенціалу особистості. Однак реалії такі, що не всі мають доступ до повної освіти. Обов'язковими є лише молодша та середня базова школи, які стали такими не так давно. Заслуговує на увагу виокремлення професійно орієнтованої гілки навчання на різних стадіях.

Потенціал, що забезпечується науковою галуззю, має достатню інституційну базу, як за кількісними показниками, так і за охопленням різних галузей знань. Однак кількість наукових кадрів, наведена в дослідженні, не може вважатися точною, адже серед наукових кадрів враховані також працівники освітньої галузі, які зайняті науковою діяльністю неповний робочий час, а інколи навіть просто номінально вважаються науковими працівниками. Крім того, видатки на науку з держбюджету залишаються скромними, незважаючи на державний пріоритет розвитку науки і технологій.

¹ Англ. Human Development Index, HDI.

ЛІТЕРАТУРА

- Дюндін В. Д. **Регіональні особливості формування та використання інтелектуального потенціалу суспільства**. Автореф. дис. ... канд. екон. наук: спец. 08.00.05. Київ, 2010.
- Ильин В. А. Интеллектуальные ресурсы как фактор инновационного развития / В. А. Ильин, К. А. Гулин, Т. В. Ускова // **Экономические и социальные перемены: факты, тенденции, прогноз**, 2010, № 3.
- Каленюк І. До питання про освітній потенціал країни // **Економіка України**, 2001, № 11.
- Леонидова Г. В. Теоретико-методологические основы исследования интеллектуального потенциала населения // **Социологический альманах**, 2015, № 6.
- Руткевич М. Н., Левашов В. К. О понятии интеллектуального потенциала и способах его измерения // **Науковедение**, 2000, № 1.
- Семикіна М. В. **Інтелектуальний потенціал: соціальні виміри використання та розвитку** / М. В. Семикіна, В. І. Гунько, С. Р. Пасєка / За ред. М. В. Семикіної. Черкаси, 2012.
- Chiến lược phát triển giáo dục 2011–2020** / Thủ tướng Chính Phủ, 2012.
- Human Development Report 2016. Vietnam**. URL: <http://hdr.undp.org/en/data> (дата звернення: 9.09.2017).
- Kết quả điều tra nghiên cứu khoa học và phát triển công nghệ năm 2014** / Bộ Khoa học và công nghệ, 2014. URL: <https://www.most.gov.vn/vn/tin-tuc/11501/so-lieu-thong-ke.aspx> (дата звернення: 12.09.2017).
- Lê Văn. Những con số “biết nói” về giáo dục đại học Việt Nam // **Vietnamnet**, 2017. URL: <http://vietnamnet.vn/vn/giao-duc/tuyen-sinh/nhung-con-so-biet-noi-ve-giao-duc-dai-hoc-viet-nam-389870.html> (дата звернення: 6.09.2017).
- Số liệu chung cấp trung học cơ sở năm học 2016–2017** / Bộ Giáo dục và Đào tạo, 2017a. URL: <https://moet.gov.vn/content/tintuc/Lists/News/Attachments/5136/So%20lieu%20thong%20ke%20THCS%202016-2017.pdf> (дата звернення: 6.09.2017).
- Số liệu chung cấp trung học phổ thông năm học 2016–2017** / Bộ Giáo dục và Đào tạo, 2017b. URL: <https://moet.gov.vn/content/tintuc/Lists/News/Attachments/5135/So%20lieu%20thong%20ke%20GD%20THPT%202016%20-%202017.pdf> (дата звернення: 10.09.2017).
- Số liệu chung đại học năm học 2016–2017** / Bộ Giáo dục và Đào tạo, 2017c. URL: https://moet.gov.vn/content/tintuc/Lists/News/Attachments/5132/so%20lieu%20thong%20ke%20GDDH%202016_2017.pdf (дата звернення: 10.09.2017).
- Số liệu chung Giáo dục mầm non năm học 2016–2017** / Bộ Giáo dục và Đào tạo, 2017d. URL: https://moet.gov.vn/content/tintuc/Lists/News/Attachments/5132/so%20lieu%20thong%20ke%20GDMN%202016_2017.pdf (дата звернення: 11.09.2017).
- Số liệu chung tiểu học năm học 2016–2017** / Bộ Giáo dục và Đào tạo, 2017e. URL: https://moet.gov.vn/content/tintuc/Lists/News/Attachments/5134/So%20lieu%20thong%20ke%20GDTH%202016_2017.pdf (дата звернення: 3.09.2017).
- Tiềm lực khoa học và công nghệ năm 2014** / Bộ Khoa học và công nghệ, 2014. URL: <https://www.most.gov.vn/vn/tin-tuc/11501/so-lieu-thong-ke.aspx> (дата звернення: 5.09.2017).

REFERENCES

- Dyundin V. D. (2010), *Rehional'ni osoblyvosti formuvannya ta vykorystannya intelektual'noho potentsialu suspil'stva*, Avtoref. dys. ... kand. ekon. nauk : spets. 08.00.05, Kyiv. (In Ukrainian).
- Il'in V. A., Gul'in K. A., Uskova T. V. (2010), "Intellektual'nyye resursy kak faktor innovatsionnogo razvitiya", *Ekonomicheskkiye i sotsial'nyye peremeny: fakty, tendentsii, prognoz*, No. 3, pp. 14–25. (In Russian).
- Kalenyuk I. (2001), "Do pytannya pro osvitniy potentsial krayiny", *Ekonomika Ukrayiny*, No. 11, pp. 70–77. (In Ukrainian).
- Leonidova G. V. (2015), "Teoretiko-metodologicheskkiye osnovy issledovaniya intelektual'nogo potentsiala naseleniya", *Sotsiologicheskyy al'manakh*, No. 6, pp. 349–361. (In Russian).
- Rutkevich M. N., Levashov V. K. (2000), "O ponyatii intelektual'noho potentsiala i sposobakh ego izmereniya", *Naukovedeniye*, No. 1, pp. 49–65. (In Russian).
- Semykina M. V., Hun'ko V. I., Pasyeka S. R. (2012), *Intelektual'nyy potentsial: sotsial'ni vymiry vykorystannya ta rozvytku*, M. V. Semykina (Ed), TOV "MAKLAUT", Cherkasy. (In Ukrainian).
- Chi'en luoc phat trien giao duc 2011–2020* (2012), Thu tuong Chinh Phu. (In Vietnamese).

Human Development Report 2016. Vietnam, available at: <http://hdr.undp.org/en/data> (accessed September 9, 2017).

Ket qua dieu tra nghien cuu khoa hoc va phat trien cong nghe nam 2014 (2014), Bo Khoa hoc va cong nghe, available at: <https://www.most.gov.vn/vn/tin-tuc/11501/so-lieu-thong-ke.aspx> (accessed September 12, 2017). (In Vietnamese).

Le Van (2017), «*Nhung con so “biet noi” ve giao duc dai hoc Viet Nam*», *Vietnamnet*, available at: <http://vietnamnet.vn/vn/giao-duc/tuyen-sinh/nhung-con-so-biet-noi-ve-giao-duc-dai-hoc-viet-nam-389870.html> (accessed September 6, 2017). (In Vietnamese).

So lieu chung cap trung hoc co so nam hoc 2016–2017 (2017a), Bo Giao duc va Dao tao, available at: <https://moet.gov.vn/content/tintuc/Lists/News/Attachments/5136/So%20lieu%20thong%20ke%20THCS%202016-2017.pdf> (accessed September 6, 2017). (In Vietnamese).

So lieu chung cap trung hoc pho thong nam hoc 2016-2017 (2017b), Bo Giao duc va Dao tao, available at: <https://moet.gov.vn/content/tintuc/Lists/News/Attachments/5135/So%20lieu%20thong%20ke%20GD%20THPT%202016%20-%202017.pdf> (accessed September 10, 2017). (In Vietnamese).

So lieu chung dai hoc nam hoc 2016–2017 (2017c), Bo Giao duc va Dao tao, available at: https://moet.gov.vn/content/tintuc/Lists/News/Attachments/5132/so%20lieu%20thong%20ke%20GDDH%202016_2017.pdf (accessed September 10, 2017). (In Vietnamese).

So lieu chung Giao duc mam non nam hoc 2016–2017 (2017d), Bo Giao duc va Dao tao, available at: https://moet.gov.vn/content/tintuc/Lists/News/Attachments/5132/so%20lieu%20thong%20ke%20GDMN%202016_2017.pdf (accessed September 11, 2017). (In Vietnamese).

So lieu chung tieu hoc nam hoc 2016–2017 (2017e), Bo Giao duc va Dao tao, available at: https://moet.gov.vn/content/tintuc/Lists/News/Attachments/5134/So%20lieu%20thong%20ke%20GDTH%202016_2017.pdf (accessed September 3, 2017). (In Vietnamese).

Tiem luc khoa hoc va cong nghe nam 2014 (2014), Bo Khoa hoc va cong nghe, available at: <https://www.most.gov.vn/vn/tin-tuc/11501/so-lieu-thong-ke.aspx> (accessed September 5, 2017). (In Vietnamese).

Вплив науково-освітніх ресурсів на формування інтелектуального потенціалу В'єтнаму

В. А. Мусійчук

Інтелектуальний потенціал проявляється по-різному в різні епохи та в різних країнах. У певні періоди історії для забезпечення інтелектуального потенціалу держави на перше місце виходили то фундаментальна наука, то технічні досягнення, то наявність великих університетів або рівень освіченості всього населення тощо. До основних факторів, що визначають інтелектуальний потенціал у сучасному світі, на думку багатьох науковців, належить стан науки та освіти держави.

Стаття присвячена сучасному стану систем освіти та науки В'єтнаму та їхньому впливу на формування і розвиток інтелектуального потенціалу цієї країни на макрорівні (інтелектуальний потенціал суспільства, держави). Насиченість науково-педагогічними кадрами, витрати на наукові дослідження, розвиток матеріально-технічної бази науки та освіти дають змогу визначити сучасний стан та вектор майбутнього економічного розвитку суспільства. У цьому дослідженні дається характеристика функціонування сфер освіти і науки, а також зроблена спроба визначити, як створення умов для отримання конкурентоспроможної освіти та науки впливає на розвиток інтелектуального потенціалу.

Ключові слова: інтелектуальний потенціал, освіта В'єтнаму, наука В'єтнаму, наукові дослідження, розвиток технологій

Влияние научно-образовательных ресурсов на формирование интеллектуального потенциала Вьетнама

В. А. Мусийчук

Интеллектуальный потенциал проявляется по-разному в разные эпохи и в разных странах. В определенные периоды истории для обеспечения интеллектуального потенциала государства на первое место выходили то фундаментальная наука, то технические достижения, то наличие крупных университетов или уровень образования всего населения и тому подобное. К основным факторам, определяющим интеллектуальный потенциал в современном мире, по мнению многих ученых, относится состояние науки и образования государства.

Статья посвящена современному состоянию систем образования и науки Вьетнама и их влиянию на формирование и развитие интеллектуального потенциала этой страны на макроуровне (интеллектуальный потенциал общества, государства). Насыщенность научно-педагогическими кадрами, расходы на научные исследования, развитие материально-технической базы науки и образования позволяют определить современное состояние и вектор будущего экономического развития общества. В этом исследовании дается характеристика функционирования сфер образования и науки, а также предпринята попытка определить, как создание условий для получения конкурентоспособного образования и науки влияет на развитие интеллектуального потенциала.

Ключевые слова: интеллектуальный потенциал, образование Вьетнама, наука Вьетнама, научные исследования, развитие технологий

Стаття надійшла до редакції 30.09.2017

UDC 28:2-78/.84(470+571)

**CENTRALIZED MUSLIM ASSOCIATIONS OF RUSSIA:
LEGAL AND INSTITUTIONAL BASES OF THE FUNCTIONING**

D. Radivilov

PhD (History), Senior Fellow

A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

radivilovda@ukr.net

The article examines the tendencies of development of state-Islamic relations in the Russian Federation at the present stage.

Among the leaders of the largest Muslim associations in Russia, the view is widely expressed about the need for active participation of the state in solving a wide range of issues of Russian Islam. The expectation that the Russian state will continue its efforts to counteract the radical Islamic movements and to further centralize and unify the Islamic institutional landscape prevails.

The religious authorities of Muslims have repeatedly declared their readiness to be a partner of the state in resolving the salient political and social issues on the agenda of modern Russia. In turn, the Russian state sees in the official Islamic structures an instrument for counteracting the further radicalization of Islam in the territory of the Russian Federation, as well as any forms of Islam, representing a potential danger to the integrity of the Russian Federation and the existing political regime.

State's desire to unite the Islamic institutions and to put them under control should be seen as an attempt to counter the 'Salafi threat' within the country by organizationally and ideologically monolithic barrier consisting of state-related Islamic institutions.

Mechanism that allows to motivate the leaders of official Islam to stay in the wake of federal government policy consists in providing access of the Muslim establishment to the material and financial resources of the state, as well as the constant support of high social position of the Islamic leading figures, loyal to the authorities.

The current model of relations between the state and the largest centralized Islamic associations in Russia testifies to the presence of a certain consensus between the leaders of official Islam and the federal government regarding the strategy for the further development of state-Islamic relations in the direction of establishing a network of state-controlled Islamic institutions.

Keywords: Islam in Russia, state-Islamic relations, spiritual administration of the Muslims

Д. А. Радівілов

**ЦЕНТРАЛІЗОВАНІ МУСУЛЬМАНСЬКІ ОБ'ЄДНАННЯ РОСІЇ:
НОРМАТИВНО-ПРАВОВІ Й ІНСТИТУЦІЙНІ ЗАСАДИ ДІЯЛЬНОСТІ**

Кількісні параметри російського мусульманства визначаються опосередковано – більш-менш коректними даними про етнічний склад населення РФ, засвідчений результатами останнього Всеросійського перепису 2010 р., під час якого, щоправда, питання про віросповідання перед респондентами не ставилося. У такому разі до лав мусульман автоматично зараховуються представники всіх етносів, котрі традиційно сповідують іслам, незалежно від персонального ставлення особи до релігії. До них додаються зарубіжні мігранти, які належать до традиційно мусульманських етносів і постійно мешкають на території РФ, так само безвідносно до того, як кожен із них ставиться до релігії, а також порівняно незначна група “нових” мусульман – росіян або представників інших етносів, які не входять до числа питомо мусульманських. Чисельність мусульман у Росії є предметом окремої дискусії, що час від часу загострюється в російських експертних колах – серед учених, представників органів влади і власне ісламських організацій – та, очевидно, становить

грунт для певних спекуляцій політичного характеру. Так, “занижена” оцінка мусульманської присутності в РФ трактується ісламськими інституціями як навмисне применшення значущості мусульманської спільноти в Росії та ознака нехтування її інтересами з боку держави або суспільства, і, навпаки, перебільшені оцінки чисельності мусульман, які найчастіше можна почути від представників ісламських кіл Росії, сприймаються державою як намагання привернути до ісламського питання більшу увагу з боку органів влади, суспільства, ісламських донорських фондів, міжнародних і міждержавних організацій, невинновато підсилити позиції мусульман у публічному просторі РФ¹.

В останній час медійний консенсус стосовно кількості мусульманського населення в Росії коливається навколо показника у 20 млн. осіб, хоча все-таки більш релевантним можна вважати число, публічно і неодноразово озвучене представниками найвищого політичного керівництва РФ під час офіційних заходів, – близько 15 млн. (2005 і 2007 рр.)².

Історично на території РФ склалися два мусульманські ареали – Урало-Поволжя і Північний Кавказ, – які відрізняються один від одного передусім етнічним складом населення, а також представленими й переважаючими в цих регіонах формами ісламу: більшість мусульман РФ сповідують сунітський іслам, при цьому домінуючим у регіоні Урало-Поволжя є ханафітський мазхаб, тоді як на Північному Кавказі переважає мазхаб шафіїтів. До того ж особливо поширеною формою ісламу на Північному Кавказі (головно в Дагестані, Чечні, Інгущетії) стали суфійські тарикати – кадірія, накшбандія, шазілія³. Тарикат накшбандія має значну кількість прихильників також на теренах Урало-Поволжя. У результаті інтенсивної міграції населення з мусульманських регіонів самої РФ, а також країн Центральної Азії і Кавказу численні і стали мусульманські громади виникли в найбільших містах Росії – Москві та Санкт-Петербурзі (Московська і Санкт-Петербурзька агломерації). Значний потенціал зростання мусульманської частки населення демонструють також інші регіони РФ – до таких, зокрема, відносять Астраханську, Ульяновську, Челябінську, Свердловську, Оренбурзьку, Омську, Томську і Тюменську області. Слід зазначити, що на сьогодні кількість мусульман, які постійно мешкають на території власне мусульманських суб’єктів РФ, становить менше половини від загальної кількості мусульманського населення Росії, – “тенденція невпинно розвивається в бік швидшого зростання мусульманських громад за межами республік, а також більш дрібних районів їхнього традиційного проживання” [Кобищанов 2002].

Соціологічні дослідження *динаміки реісламізації* в різних суб’єктах Федерації, а також у різних вікових групах свідчать про стрімке зростання релігійності населення, особливо починаючи від 1998 р. Ще більш показовими є дані щодо посилення “фундаменталістської складової ісламської свідомості” молодих людей, передусім на сході Північного Кавказу (Дагестан, Чечня). При цьому спостерігається “зростання інструментальної ролі ісламу в протестних настроях”, фіксується збільшення кількості прибічників теократичного устрою держави (особливо серед молодих людей віком до 20 років) і, навпаки, зменшення кількості “модерністів”, тобто мусульман, які вважають, що іслам повинен змінюватись, адаптуючись до нових суспільних реалій. Хід реісламізації дозволяє прогнозувати, що серед мусульманського населення “релігійно-ірраціональне в моральній свідомості <...> лише посилюватиметься” [Абдулагатов 2013, 33–34, 37]⁴. Принагідно слід зауважити, що процеси реісламізації або етноконфесіоналізації в мусульманських регіонах РФ відбуваються нерівномірно – безумовними лідерами за темпами зростання релігійності населення тут є Дагестан і Чечня, де деякі населені пункти дають показник релігійності у 100 %.

Нормативно-правовим актом, який встановлює загальні засади державно-конфесійних відносин у Росії, розвиваючи відповідні конституційні принципи, є Феде-

ральний закон “Про свободу совісті і про релігійні об'єднання” [Федеральний закон...], ухвалений 1997 р.⁵ У преамбулі до закону підтверджено конституційний принцип світськості російської держави, проте одночасно наголошується на “особливій ролі православ'я в історії Росії, у становленні та розвитку її духовності і культури”. Закон визнає іслам, поруч із християнством, буддизмом та юдаїзмом, “невід'ємною частиною історичної спадщини народів Росії”. За час свого функціонування правовий акт зазнав численних змін. Та найбільш змістовні поправки вносилися до тексту закону протягом 2002 і 2004 рр., а також у період від 2013-го до 2016 р., що свідчить про неабияку увагу російських законодавців до проблематики державно-конфесійних відносин протягом саме цих часових відрізків. Зміни в законі зачіпали принципів питання в частині визначення таких понять, як “релігійне об'єднання”, а також “релігійна організація” і “релігійна група” (так російське законодавство визначає релігійні об'єднання, що, відповідно, набувають або не набувають правоздатності юридичної особи)⁶; процедури утворення релігійних об'єднань, їхньої реєстрації та порядку діяльності; засновництва, участі і керівництва, призупинення їхньої діяльності, реорганізації, ліквідації та заборони тощо. Більшої деталізації, головню в бік розширення повноважень і функцій держави, зазнавали ті положення закону, які врегульовують відносини релігійних об'єднань з органами державної влади, що ухвалюють рішення про їхню реєстрацію, здійснюють нагляд за їхньою діяльністю і контролюють її порядок. Так, поправки до закону суттєво звузили право осіб, котрі були засуджені за протиправну діяльність відповідно до низки федеральних законів про протидію фінансуванню тероризму, екстремістській діяльності і тероризму, брати участь у заснуванні релігійних об'єднань; уводять заборону на місіонерську діяльність іноземних релігійних організацій або їхніх представництв на території РФ.

Найбільше змін зазнали норми закону, що врегульовують питання контролю та нагляду держави за діяльністю релігійних об'єднань, – цьому присвячені практично заново виписані 2015 р. ст. 25 і ст. 25-1 закону. Відповідно до них органи державної реєстрації дістали право: направляти своїх представників з метою “присутності на заходах, що проводяться релігійною організацією” (щоправда, лише за запрошенням керівництва останньої); проводити перевірки (у тому числі непланові і раптові, тобто без попередження, у разі коли від органів влади надійшла інформація про вчинені релігійною організацією порушення, що мають ознаки екстремізму / тероризму) на предмет відповідності діяльності релігійної організації закону і заявленим у її статутних документах цілям; проводити перевірки фінансово-господарської діяльності релігійної організації, у тому числі в частині надходження та (або) витрачання благодійних пожертв, джерел надходження коштів і майна, у разі коли релігійна організація отримувала матеріальну підтримку з іноземних джерел або, знову ж таки, підозрюється в екстремізмі чи тероризмі. До того ж для російських релігійних організацій, котрі отримують матеріальну допомогу від іноземних донорів, поправками до закону запроваджується практика регулярної звітності перед федеральним органом реєстрації – неподання або не своєчасне подання релігійною організацією звіту про свою діяльність може стати підставою для скасування її реєстрації і, відповідно, припинення її існування як легального інституту.

З-поміж суб'єктів РФ із переважною або значною часткою мусульманського населення власні спеціальні закони, що регулюють державно-релігійні відносини, ухвалено в Татарстані, Башкортостані, Дагестані та Адигеї. Республіканські нормативно-правові акти здебільшого дублюють положення відповідного Федерального закону “Про свободу совісті і про релігійні об'єднання”, щоправда, на цьому тлі вирізняється закон Республіки Татарстан, який поряд із федеральними принципами і

нормами у цій сфері встановлює право релігійних (мусульманських) організацій на *вакуфне* майно (п. 3 ст. 18 Закону РТ “Про свободу совісті і про релігійні об’єднання” [Закон Республіки Татарстан...]).

Починаючи від 1991 р., політика російської держави щодо внутрішнього ісламу зазнала суттєвих змін: у Росії ельцинських часів радянський досвід взаємодії держави з мусульманською конфесією, коли “вимагалось, щоб іслам був один-єдиний, той, який вигідний державі: повністю лояльний, повністю контрольований” [Малашенко 2014, 82], енергійно заперечувався, а в експертних колах РФ домінувала думка про те, “що іслам у Росії <...> не може концентруватися навколо одного інституту і мати одного лідера” [Малашенко 2010, 81]. На державному рівні панівним було усвідомлення неможливості об’єднання всіх мусульман Росії під дахом єдиної, контрольованої державою інституції через гетерогенність російського ісламу – етнічну і регіональну. Інституційна поліцентричність та ідеологічна багатовекторність ісламу в Росії допутінських часів, його відкритість перед світовою уммою й глобалізаційними процесами в ній, гостре бажання мусульман РФ возз’єднатися із світовим мусульманством після десятиліть радянської ізоляції, а також непідконтрольність державі процесів самоорганізації, що відбувалися в російському ісламі, цілком відповідали суспільно-політичному клімату ельцинської Росії, якому загалом були властиві політичний плюралізм і відкритість.

Притаманна сучасній політико-адміністративній системі Росії централізація, навіть у супереч деяким конституційним засадам, зокрема принципу поділу державної влади на три незалежні гілки, принципам федералізму і місцевого самоуправління, жорстка владна вертикаль, що у своїх теперішніх гіпертрофованих обрисах остаточно склалася під час президентства В. Путіна, відкривають перед російською державою нові горизонти в частині уніфікації й *одержавлення* релігійних, у тому числі мусульманських, інститутів. Широкого вжитку набуло словосполучення *ісламська вертикаль*, а також його варіанти, – *ісламська духовна вертикаль*, *вертикаль російського ісламу*, – що використовуються на позначення такої системи організації російського ісламу, за якої місцеві мусульманські громади входили б до складу єдиної централізованої інституції й були б підпорядковані її керівництву. Хоча намагання уніфікувати й централізувати іслам у Росії досі визнаються (принаймні деякими представниками науково-експертного середовища) помилковими і навіть такими, що можуть провокувати зростання протестних настроїв серед мусульман [Малашенко 2014, 82], процеси, що відбуваються сьогодні в Росії загалом і в середовищі російського мусульманства зокрема, особливо в тій його частині, яка інституціалізована у вигляді духовних управлінь, свідчать саме про таку тенденцію. В експертному полі Росії дедалі ширше представлена думка про те, що органи державної влади повинні мати у своєму розпорядженні “реальні *важелі управління* мусульманською уммою”, у зв’язку з чим в РФ виникає необхідність створення навіть “методології і загальної концепції *управління російськими мусульманами*” [Герейханов 2011, 104], а держава у своїх стосунках з ісламом мусить керуватися довгостроковою і послідовною політикою, яка “повинна перебувати в центрі уваги всіх рівнів керівництва країни, включаючи найвищий”. Ба більше, завдання російської держави полягає в тому, аби створити певні передумови для “вироблення російським ісламом такої політичної концепції, яка не суперечила б (ще краще – відповідала б) державним інтересам” [Сюкияйнен 2003].

Очевидно, що формування мусульманських духовних управлінь, їхньої внутрішньої структури і системи посад за принципом церковної організації та внутрішньо-церковної ієрархії суперечить духові й практиці самого ісламу. Проте модель взаємин між російською державою й ісламськими інституціями як відносин патрона і клієнта має тривалу традицію, глибоко вкорінену в історії Росії й підтримувану російською монархією аж до свого падіння. На офіційному рівні пропонується

сьогодні модель стосунків із російським ісламом подається як наслідування старої традиції, повернення випробуваного часом, питомо російського винаходу. У зв'язку з цим зовсім не випадково урочистості з нагоди святкування 225 річниці першої офіційної організації мусульман Росії – Духовного зібрання магометанського закону – проходили в РФ за участі її найвищого політичного керівництва і набули всеросійського масштабу. Річниця стала приводом для того, аби подати клієнт–патронську модель взаємин між державою й ісламом, втіленням якої і стало перше духовне правління мусульман Росії, як єдину правильну, таку, що має всі підстави бути успішно застосованою в сучасних умовах. У своїй промові під час зустрічі (22 жовтня 2013 р., м. Уфа) з муфтіями найбільших духовних управлінь, що відбувалася в рамках святкових заходів, В. Путін окреслив основні принципи взаємодії держави з ісламськими інституціями і представив власне бачення того, що очікує сама держава, а також, на його думку, все російське суспільство від цієї взаємодії [Начало встречи...]. У загальних рисах зміст виступу російського президента зводився до низки таких програмних меседжів:

- мусульмани Росії мають бути єдині. Цю єдність треба зміцнювати; радикальні форми не властиві традиційному російському ісламові, вони привносяться ззовні ворогами Росії, аби розколоти російських мусульман за етнічною ознакою, розпалювати серед них сепаратистські настрої;
- держава і російське мусульманство зобов'язані разом боротися з проявами політизації ісламу; активності ісламських радикалів повинні протиставлятися заходи із *соціалізації ісламу*;
- одне з найважливіших завдань ісламських інститутів РФ полягає у відтворенні власної *ісламської богословської школи*, яка повинна забезпечувати *суверенітет російського духовного простору*. Ця школа мусить давати власні оцінки тому, що відбувається в Росії та за її межами, які будуть зрозумілими й авторитетними для віруючих;
- ісламські інститути в Росії повинні відігравати більшу роль у вирішенні соціальних проблем, зокрема у справі соціальної адаптації мусульман-мігрантів та їхньої інтеграції до російського суспільства.

Словосполучення *соціалізація ісламу*, під якою слід розуміти комплекс заходів із приведення російського ісламу та його ідейного наповнення у відповідність до вимог сучасного російського суспільства, швидко увійшло в політичний дискурс⁷ – російські ідеологи занурилися в розробку *концепції соціалізації ісламу*, намагаючись передусім визначити *практичні аспекти її реалізації*. Зasadничим імперативом виступу Путіна, на думку коментаторів, стало твердження про те, що іслам повинен перетворитись на “відкритого і повноважного союзника російської влади і суспільства” [Зайцева; Концепция социализации...]. У провладному пулі політологів та ісламознавців такі дії з унормування державно-ісламських взаємин дістали щиру підтримку й сприймалися як початок закономірного і довгоочікуваного процесу “оптимізації відносин між державою й ісламом” у контексті “посилення державної політики в ісламській сфері” з метою “загального оздоровлення ситуації в мусульманському середовищі Російської Федерації” [Силантьев 2014, 81–83].

Безперервний діалог між державою з одного боку й мусульманською конфесією та її повноважними представниками з другого повинен забезпечуватися в рамках спеціально створеного органу при президентові Російської Федерації – постійно діючої Ради із взаємодії з релігійними об'єднаннями (РВРО). До складу РВРО входять релігійні діячі, що представляють найбільші і найвпливовіші релігійні організації Росії. З моменту створення Ради (1995 р.) її персональний склад неодноразово змінювався, як змінювалися склад і назви релігійних організацій і конфесій, у ній представлених⁸. Однак від самого початку роботи органу його незмінними членами

були муфтії Равіль Гайнутдін і Талгат Таджуддін – очільники Ради муфтіїв Росії (Духовного управління мусульман Російської Федерації) та Центрального духовного управління мусульман Росії відповідно. Починаючи від 2013 р., окрім вищезазначених діячів, до складу РВРО був уведений муфтії Ісмаїл Бердієв – голова Координаційного центру мусульман Північного Кавказу. Таким чином, на сьогодні у складі Ради присутні представники трьох мусульманських організацій – ДУМ РФ (Ради муфтіїв Росії), ЦДУМР і КЦМПР. Така картина представництва російського мусульманства в Раді із взаємодії з релігійними об'єднаннями при президентові РФ загалом віддзеркалює актуальний стан і склад офіційного ісламу в Росії, в інституційному полі якого одночасно домінують три централізовані мусульманські організації.

Інформаційні матеріали, що відбивають порядок денний і хід засідань РВРО, свідчать про те, що в державно-конфесійному діалозі, платформою для якого повинна правити РВРО, держава в особі її найвищих керівників займає яскраво виражену домінуючу позицію. Робота під час засідань фактично зводиться до заслуховування та обговорення промов керівника Адміністрації президента, у яких той викладає офіційну позицію Кремля стосовно того чи іншого внутрішньо- або зовнішньополітичного питання, пропонує представникам конфесій солідаризуватися з нею і приєднатися до зусиль держави задля вирішення окреслених проблем [Заседание Совета...].

Ще одним федеральним інститутом, до складу якого входять представники мусульманських організацій, є Громадська палата РФ. ГП РФ проводить експертизу законопроектів та проектів інших нормативних актів федеральної та місцевої влади і діє як консультативний орган. Два найбільші мусульманські об'єднання Росії (ЦДУМ і ДУМ) мають у ній своїх делегатів (Альбір Крганов і Дамір Мухетдінов відповідно) [Список членов Палаты...]. Показово при цьому, що обидва мусульманські діячі призначені до складу ГП РФ за президентською квотою (склад ГП формується президентом РФ, регіональними громадськими палатами, а також всеросійськими громадськими об'єднаннями та іншими некомерційними організаціями) і є членами Комісії з гармонізації міжнаціональних і міжрелігійних відносин.

Першою спробою окреслити перспективи, форми і напрямки взаємодії між державою і мусульманськими об'єднаннями РФ стали “Основні положення соціальної програми російських мусульман” [Основные положения...], ініціатором розробки якої ще 2001 р. виступив муфтії Равіль Гайнутдін⁹. У програмі, зокрема, дається визначення “традиційним течіям і школам ісламу” в Росії – до них було рекомендовано віднести сунітський іслам ханафітського і шафіїтського мазхабів (суфійський іслам, таким чином, опинявся за бортом традиційних течій), – формулюються основи віровчення російських мусульман і, найголовніше, пропонуються конкретні кроки з налагодження взаємовідносин між ісламом і державою. Важливо, що, визнаючи світський характер російської держави, автори програми запропонували укласти між федеральною владою в особі президента Росії та релігійними організаціями, які представляють інтереси двох найбільших конфесій, православних християн і мусульман, – РПЦ і Ради муфтіїв Росії (Равіль Гайнутдін), – “масштабний договір” про “офіційне соціальне партнерство” (ст. 8.2 і 8.5 програми). Хоча відбутися цьому договорі не судилося, програма, розроблена під егідою Ради муфтіїв Росії, засвідчила загальний вектор розвитку відносин між державою і найбільшими мусульманськими організаціями Росії, який можна охарактеризувати як курс на встановлення міцного альянсу з метою реалізації програмних цілей політичного керівництва РФ. Програма, у якій визначаються “позиції російських мусульман із ключових проблем суспільного життя”, дістала високу оцінку в колах російських правознавців [Каневский].

2015 р. на підставі “Основних положень соціальної програми” була розроблена й ухвалена “Соціальна доктрина російських мусульман”, що нині позиціонується як

“програмний документ російського мусульманства”. Доктрина підготовлена робочою групою на чолі з В'ячеславом Полосіним “на основі громадського обговорення з науковцями, теологами і в цілому мусульманською уммою Росії” і підписана в урочистій обстановці очільниками чотирьох провідних ісламських організацій РФ у м. Булгарі (Республіка Татарстан) у рамках відзначення Дня прийняття ісламу Волзькою Булгарією (922 р.). Документ, який фактично становить чотиристоронній договір¹⁰, засвідчили своїми підписами голова ЦДУМ Росії Талгат Таджуддін, голова Ради муфтіїв Росії Равіль Гайнутдін, голова ДУМ РТ Каміль Самігуллін і голова Координаційного центру мусульман Північного Кавказу Ісмаїл Бердієв. Від самого початку перед розробниками “Соціальної доктрини” ставилося завдання підготувати російськомовний документ¹¹, який би в максимально доступній формі давав відповіді на принципові питання державно-ісламського діалогу, був зрозумілим якомога ширшому загалові російських мусульман і водночас представникам інших конфесій. Доктрина складається зі вступу під назвою “Мусульмани в сучасній Росії”, шести розділів (“Іслам і суспільна мораль”, “Наука, культура, освіта”, “Ставлення мусульман до представників інших релігій і світоглядів”, “Ставлення ісламу до крайнощів і радикалізму”, “Ставлення мусульман до держави й політики”, “Мусульмани й економічні питання”) і висновку [Социальная доктрина...]. Цілком передбачувано, що найбільш обсяжними в “Соціальній доктрині” є розділи, присвячені стосункам між мусульманами і рештою людства (у тому числі “людьми писання” – християнами та юдеями), роз'ясненню і трактуванню світоглядно визначальних понять джихаду й такфіру, а також взаємовідносинам між російськими мусульманами і світською державою, громадянами якої вони є. У цілому положення документа відповідають тезам промови В. Путіна, виголошеної на зустрічі з лідерами мусульманських організацій Росії (2013 р., м. Уфа)¹², і розвивають їх у дусі принципу соціального партнерства держави й ісламських організацій. Так, на “мусульманські релігійні організації, що мають історично сформований досвід у роботі з населенням”, покладається виконання низки соціальних функцій, зміст яких випливає з тих самих уфимських настанов В. Путіна: підтримка соціально незахищених верств населення, виховання молоді, зміцнення інституту сім'ї (незалежно від національної або релігійної приналежності її членів), робота із сиротами, волонтерський рух, соціальна адаптація трудових мігрантів-мусульман і осіб, що відбували або відбувають покарання в місцях позбавлення волі, тощо. Загалом, документ містить потужну апологію на адресу російської держави та її інститутів, законодавства РФ про свободу совісті й релігійні об'єднання. Преамбула доктрини завершується тезою з доволі амбівалентним змістом про те, що “мусульмани зі свого боку приймають цей документ, який встановлює шариатське ставлення до своїх прав і обов'язків у Російській Федерації”.

Складається враження, що одне із завдань авторів доктрини полягало в наведенні якомога більшої кількості аргументів, з обов'язковою апеляцією до коранічного тексту і сунни Пророка, задля *пацифікації* російських мусульман і формування в них *лояльного ставлення* до інститутів державної влади. Так, трактування коранічного припису “відхиляй зло тим, що краще” (Коран 23: 96) фактично зводиться до таких сентенцій: “Потрібно, наскільки можливо, *уникати війни*”; “*відсутність бою*, навіть якщо перемога в ньому гарантована – теж одна з великих милостей Аллаха”; “забезпечення *перемоги без бою* є одне з найбільших благ” тощо.

Доктрина наголошує на необхідності дотримуватися принципу “духовного суверенітету” у стосунках із представниками інших світоглядних систем: вимоги та обов'язки, які накладає на людину іслам, валідні лише і передусім для самих мусульман, їхнього виконання не слід вимагати від тих, хто не сповідує іслам. При цьому питання участі мусульман у політичній системі світської держави вирішується в дусі соціального партнерства: “Мусульмани, як громадяни держави, *мають право*

впливати на те, щоб прийняті законодавчим органом країни закони більш ефективно служили цілям правового стримування суспільного пороку і заохочення суспільних чеснот. У цьому мусульмани єдині з представниками інших релігій та світоглядів і *можуть домовлятися з ними про співпрацю*"; "спільними для всіх громадян цінностями є благо Батьківщини і суспільства, забезпечення безпеки, розвиток економіки в інтересах усіх громадян. Облаштувати ці сфери – обов'язок людей, за це відповідають усі: і мусульмани, і немусульмани"; "приналежність до іншої віри не є перешкодою для взаємодії мусульман з немусульманами у всіх питаннях, крім власне релігійних питань"; "спільне проживання [мусульман із немусульманами] і спільне громадянство не свідчать про уподібнення або дотримання [мусульманами] віри немусульман <...> Кожен залишається зі своєю релігією, але всі служать на благо спільної Батьківщини".

Значна увага приділена запереченню поширених уявлень про джихад і такфір, які, на переконання авторів "Соціальної доктрини", є результатом спрощеного і некваліфікованого підходу до інтерпретації складних богословсько-доктринальних понять. Так, "джихад із зовнішнім ворогом" відноситься авторами документа до сфери "суспільно-політичної відповідальності" мусульманина. Виходячи з цього, повноваження виносити компетентні судження щодо практичного застосування положень джихаду повинні належати лише вченим-муджтахідам, а не кожному пересічному індивідові. При цьому, у дусі тези про суверенітет духовного простору російського ісламу, автори зазначають, що "в Росії право на оголошення колективного воєнного джихаду має тільки вищий з муфтіїв на основі єдиної думки алімів всієї країни і за погодженням із правителем країни (тобто за погодженням із президентом РФ. – Д. Р.)". Поширена в радикальних фундаменталістських колах практика такфіру засуджується як глибоко суб'єктивна, некомпетентна і нелегітимна: "такфір є виключним правом Всевишнього Аллаха", і "жодна людина, навіть якщо вона є муджтахідом <...> не може висувати такфір, готувати і висувати аргументи проти кого-небудь".

Законодавство держави у своїй сукупності трактується авторами доктрини як "суспільний договір", виконання якого є обов'язком усіх громадян, у тому числі тих, що сповідують іслам. Ба більше, "для всіх мусульман є не тільки громадянським, а й релігійним обов'язком дотримання норм законодавства своєї країни як вищого договору між громадянами". Порушення законів, тобто невиконання цього суспільного договору, заклики до непокорі владі й заколотів проти неї є "гріховними й неприпустимими". Звідси випливає закономірний висновок у дусі тези про необхідність соціалізації російського ісламу, який, на нашу думку, слід визнати засадничим для всього документа: "Якщо головний суспільний договір держави – конституція, основний закон – забезпечує і гарантує своїм громадянам-мусульманам і мусульманській громаді в цілому право на свободу віросповідання, що включає право жити відповідно до своїх переконань і почувати себе патріотами своєї Вітчизни, не поступаючись своїми релігійними переконаннями, то мусульмани не мають права на спроби насильницької зміни державного ладу..." У цьому контексті вельми перспективною і продуктивною, з точки зору авторів доктрини, є ідея подальшого розвитку так званого "фікху мусульманських меншин" (*фікх ал-ақалліят*)¹³, оскільки "мусульманські громади, які мешкають у немусульманських країнах, потребують особливих, нових правових підходів для вирішення своїх специфічних релігійних проблем, що відрізняються від потреб мусульман, які проживають у мусульманських країнах". Це знову повертає авторів до вже згаданої ідеї про доцільність і необхідність відтворення "власної ісламської богословської школи, яка забезпечить суверенітет російського духовного простору".

Поняття "традиційний російський іслам" так і не дістало вичерпної дефініції в російському експертному середовищі. Навколо самого терміна, так само як і навколо

його доцільності й коректності, виникла емоційна дискусія: критики зауважували, що його запровадження може призвести до поділу російської умми на мусульман першого і другого сорту; не відповідає плюралістичній сутності ісламу як доктрини; протиставляє організований іслам, що зазвичай отримував своє оформлення у вигляді духовних управлінь, його неорганізованим формам тощо. З інституційної точки зору “традиційний іслам являє собою передусім інституціалізоване мусульманське духовенство – адміністративно-управлінський апарат релігійних організацій – духовні управління мусульман (ДУМ), а також підвідомчі їм структури (мечеті, ісламські освітні заклади та ін.)”. Ці ісламські інститути прийнято також вважати “офіційним ісламом”, або ж “мечетним ісламом”. Інша інституціалізована група, яку також відносять до традиційного ісламу, представлена прибічниками “немечетного ісламу” – вірдовими, або мюридськими, братствами суфійських тарикатів (накшбандія, кадирія, шазилія) під головуванням своїх керівників – шейхів та устазів [Добаев, Анисимова, Гаджибеков 2014, 22]. На основі аналізу масмедійного вжитку терміна можна стверджувати, що поняття “традиційний російський іслам” охоплює ті напрями й школи ісламу, що мають тривалу історію відтворення в поколіннях на теренах сучасної Росії і тепер визнані такими, що становлять невід’ємну частину загальноросійської культурної й інтелектуальної спадщини. Спочатку означення “традиційного російського” поширювалося лише на сунітський іслам (див. вище), проте згодом, у результаті тривалої полеміки як у середині мусульманської громади, так і в колах російських ісламознавців, такий підхід був визнаний занадто вузьким, оскільки не враховував, зокрема, багатовікової присутності на російських теренах суфійського ісламу, а також його непересічної ролі в історії мусульманських народів Росії. Актуалізація суфійського інтелектуального спадку як автентичного і доктринально достовірного масиву ісламського знання, відродження суфійських традицій мусульман Росії, наголос на особливій соціальній і просвітницькій функції суфійських тарикатів і навіть позиціонування суфізму як ідеології поміркованого протесту й духовної мобілізації для молодого покоління мусульман – помітна тенденція в дискурсі російського мусульманства останніх років¹⁴. На сьогодні суфізм у тих його формах, які визнані традиційними для мусульманських регіонів РФ, розглядається передусім як альтернатива тим формам ісламу, що становлять небезпеку для РФ. Особливих масштабів ця активність набуває в Чечні, де ревіталізація суфійського ісламу відбувається під патронатом Рамзана Кадірова. Обережне ставлення до суфізму як ідеології, що несе загрозу сунітському ісламові в особі духовних управлінь, змінилося тепер усвідомленням його потужного потенціалу як інструмента у протистоянні загрозі радикального ісламу.

Заходи з масштабного перегляду законодавства Росії, що врегульовує сферу державно-конфесійних відносин, у бік його посилення були синхронізовані з утворенням спеціальної фінансової установи – Фонду підтримки ісламської культури, науки і освіти, – покликаної стати централізованим і добре контрольованим джерелом фінансування санкціонованих державою та лояльних їй мусульманських організацій.

Засновниками Фонду підтримки ісламської культури, науки та освіти виступили найбільші централізовані мусульманські організації: Рада муфтіїв Росії (Равіль Гайнутдін), Центральне духовне управління мусульман Росії (Талгат Таджуддін), Координаційний центр мусульман Північного Кавказу (Ісмаїл Бердієв), а також Міжнародна ісламська місія (Шафіг Пшихачев) і Загальноросійська громадська організація “Аль-Хак” (“Справедливість”) Камільджана Каландарова. Попри задекларовану прозорість, Фонд не оприлюднює фінансові звіти про свою діяльність та не афішує імена й назви фізичних і юридичних осіб, що його наповнюють (принаймні нам не вдалося встановити точні фінансові показники діяльності Фонду з опублікованих

джерел). При цьому представники Фонду наполягають на тому, що не використовують бюджетне фінансування, а залучають кошти благодійників, здебільшого російських, хоча статут Фонду передбачає можливість отримання пожертв також від іноземних осіб. А проте відомо, що бюджет Фонду протягом лише першого року діяльності установи (2007 р.) дорівнював майже 250 млн. руб. – близько 10 млн. дол. США за тогочасним курсом валют [Фонд поддержки исламской культуры...], а у 2011–2012 рр. на його рахунках налічувалося вже близько 1 млрд. руб. (31,5 млн. дол. США) [Фонд поддержки...]. Варто зауважити, що, крім гуманітарних проєктів, які становлять, судячи зі статуту Фонду, провідний напрям його діяльності, ця установа уповноважена фінансувати також господарські потреби мусульманських організацій – такі, як ремонт і утримання культових споруд, комунальні послуги та послуги зв'язку, придбання оргтехніки, меблів і канцелярського приладдя, грошова винагорода працівникам релігійних організацій, придбання продуктів для проведення мусульманських свят, представницькі витрати тощо [Направления деятельности...]. Керівництво Фонду неодноразово ставало об'єктом критики через фінансові зловживання¹⁵, а вплив на Фонд становить предмет запеклої конкуренції між провідними мусульманськими об'єднаннями РФ.

У мусульманському середовищі РФ помітне суперництво між провідними ісламськими організаціями (ІЦДУМ, СМР, КЦМСК, ДУМ Республіки Татарстан) за увагу і прихильність очільників вищих органів державної влади, зокрема президента Росії, а також представників регіональної і місцевої владної верхівки. Факт наблизеності окремих лідерів ісламських організацій до особи президента РФ і керівників інших органів державної влади, а також ознаки відданості тієї чи іншої мусульманської інституції принципам державної політики використовуються різними представниками мусульманського істеблішменту як аргумент під час полеміки з опонентами, як усередині мусульманської громади, так і з-поза її меж, щодо верховенства в російському мусульманстві (здебільшого це стосується двох найбільших суперників – муфтіїв Т. Таджуддіна і Р. Гайнутдіна). Питання про те, хто з конкуруючих муфтіїв більше за інших виправдовує очікування Кремля і старанніше виконує роль провідника державної ідеології, традиційно перебуває в центрі уваги під час подібних суперечок, які часто прориваються в публічний простір. У таких випадках аргументи сторін на кшталт “Слова Президента – це і є стратегія ДУМ РФ та життєве кредо муфтія Гайнутдіна” або “Вся робота ДУМ РФ іде в щільній співпраці з Адміністрацією Президента РФ, Урядом РФ, МЗС, Держдумою, Радою Федерації” [Мухетдинов] є типовими. На думку деяких оглядачів, взаємне тяжіння влади й очільників офіційного ісламу, коли “мусульманські лідери намагаються долучитися до владних структур, твердячи, зокрема, що тільки вони здатні протистояти ісламським радикалам”, призводить до політизації офіційного ісламу в очах пересічних мусульман. При цьому “остаточна змика світської влади з офіційним мусульманським духовенством” відбувається саме під гаслом “боротьби з привнесеною з-зовні салафією” [Добаев, Анисимова, Гаджибеков 2014, 22–23]. Змагання російських муфтіїв за верховенство в російському мусульманстві, яке, за існуючої системи відносин між державою й ісламом, відкриває ширші можливості для реалізації власних політичних амбіцій, сприймається неоднозначно, здебільшого негативно: побутує думка про те, що постійні чвари в середовищі російського муфтіяту лише шкодять образу ісламу, який і так сприймається широким загалом “як фактор, що турбує російське суспільство” [Зайцева]. Дослідники змушені констатувати, що традиційний іслам у Росії – явище “складне, багаторівневе й суперечливе”: всередині духовних управлінь фіксуються конфлікти інтересів між окремими “служителями культу”; місцеві духовні управління часто зорієнтовані на задоволення інтересів певних етнічних груп; існують суперечки між духовними управліннями різних суб'єктів федерації, особливо північнокавказьких республік; мають місце непооди-

нокі сплески боротьби за найвищі посади всередині окремих духовних управлінь [Добаев, Понеделков, Гаджибеков 2014, 39]. На Північно-Східному Кавказі спостерігається напруженість у стосунках між різними суфійськими структурами, їхніми шейхами й мюридами [Там само, 40]. До того ж усередині російського ісламського істеблiшменту існує проблема протистояння мусульман різних поколінь¹⁶. Усі ці конфлікти лежать у площині боротьби за владу всередині ісламської громади, хоча ззовні можуть набувати рис доктринальної полеміки – боротьби за “дотримання обрядів”, “справжній іслам” або “очищення рядів”. При цьому “відсутність єдиного релігійного центру і гостре суперництво духовних управлінь мусульман між собою”, а також зусилля в напрямку “об'єднання російських мусульман і подолання протистояння їхніх провідних духовних центрів” – питання, вирішення яких, здавалося б, залежить передусім від самих мусульманських організацій та їхніх лідерів, – деякими російськими експертами відносяться до сфери відповідальності саме держави, котра, на їхню думку, повинна ініціювати й очолювати процес централізації мусульманського простору [Сюкиййнен].

Діяльність духовних управлінь, особливо тих із них, які тісно пов'язані з владними структурами РФ, стає предметом критики з боку деяких експертів і представників мусульманської громади. У російськомовному дискурсі на позначення духовних управлінь мусульман широко вживається іронічно-зневажливе “духовка”, що виявляє глибоко скептичне ставлення певних кіл до організацій офіційного ісламу і персоналій, до них долучених. Більше того, представлена думка про те, що духовні управління не виправдовують очікувань суспільства і держави, працюють неефективно, а іноді навіть шкодять іміджу ісламу в РФ. Вельми характерним у цьому контексті є емоційне судження Ю. Михайлова¹⁷, висловлене під час виступу на засіданні в Громадській палаті РФ невдовзі після появи засадничих “уфимських тез” В. Путіна: «...Залишається загадкою, хто в нашій країні буде нести персональну відповідальність за реалізацію завдань, поставлених президентом, – Міносвіти, Мінрегіонрозвитку, ФСБ, Рада Безпеки, Адміністрація Президента, ще хтось? Всі вони так чи інакше причетні до стану справ з ісламом, але хто саме відповідає головою, я не знаю. Адже не з духовних же управлінь треба буде спитати, нехай навіть вони і проїдають величезні кошти. Схоже, “у семи няньок дитя без ока”» [Концепция социализации...].

Ініціативу в справі централізації мусульманських організацій намагається утримувати ЦДУМ РФ (Т. Таджуддін). Саме на його території, в м. Уфі, відбулася вищезгадана нарада В. Путіна з лідерами російського мусульманства, до того ж у цьому питанні ЦДУМ апелює до історичних аргументів, вказуючи на начебто існуючу інституційну наступність ЦДУМ і Духовного зібрання магометанського закону, заснованого катерининським указом. Талгат Таджуддін регулярно озвучує тезу про необхідність уніфікації російського ісламського простору й централізації російського ісламу в контексті “духовного й морального відродження народів Росії, протидії екстремізму і тероризму, розпалюванню міжконфесійної та міжнаціональної ворожнечі”. Те, що саме такий підхід у перспективі розглядається як один із можливих і навіть бажаних варіантів інституційного розвитку російського ісламу, почасти підтверджують слова Талгата Таджуддіна, сказані ним під час зустрічі з В. Путіним: «Ми пройшли той етап, коли в різних регіонах створювалися по п'ять-шість централізованих організацій під назвою “духовне управління” <...> Сьогодні, Ви сказали, [в Росії функціонує] 82 [ісламські організації]. Але це нонсенс, цього не повинно бути. Різноманітність є, але в таких питаннях <...> ми повинні тримати єдність у повній відповідності <...> Що таке традиційний іслам? Він не може бути різним» [Начало встречи...]. Однак проект з об'єднання мусульманських організацій Росії в єдину структуру досі видається нездійсненим. Попри ухвалене наприкінці

2015 р. рішення про добровільну відставку Т. Таджуддіна з посади верховного муфтія ЦДУМ і призначення замість нього Каміля Самігулліна, голови Духовного управління мусульман РТ, Т. Таджуддін таки залишився очільником ЦДУМ, а рішення про злиття ЦДУМ з Радою муфтіїв Росії (Р. Гайнутдін) було скасовано. Як виявилось, така візія об'єднання російського мусульманства не була узгоджена ані з Радою муфтіїв Росії, ані з ДУМ РТ, які від самого початку сприймали ініціативу Талгата Таджуддіна більш ніж скептично. Понад те, старання Т. Таджуддіна на ниві централізації російського ісламу були визнані його опонентами самоуправством, що "сіє смуту серед мусульман" [Талгат Таджуддин остается...; Совет муфтиев...].

Висновки. Серед керівників найбільших мусульманських об'єднань Росії панує думка про необхідність активної участі держави у вирішенні широкого кола питань російського мусульманства. Превалює очікування того, що російська держава і надалі спрямовуватиме свою активність у напрямку силової протидії радикальним ісламським течіям і ще більшій централізації й уніфікації мусульманського інституційного ландшафту. Припускаємо, що згодом така політика російської влади може призвести до виникнення всеросійського ісламського квазідержавного інституту у вигляді підконтрольній Кремлю ради або конфедерації мусульманських організацій (хоча наразі про формування такого інституту говорити зарано).

Духовні управління мусульман неодноразово декларували свою готовність фактично стати партнером держави в розв'язанні найгостріших політичних і соціальних питань порядку денного сучасної Росії (екстремізм, сепаратизм, тероризм, соціальна адаптація мігрантів із мусульманських країн), забезпечувати підтримку зовнішньополітичних амбіцій РФ у регіонах Близького і Середнього Сходу, Центральної Азії та Кавказу. У свою чергу, російська держава бачить у структурах офіційного ісламу інструмент протидії подальшій радикалізації ісламу на теренах РФ, боротьби з будь-якими формами ісламу, що становлять потенційну небезпеку для цілісності РФ й існуючого політичного режиму.

Намагання російської держави об'єднати мусульманські інституції і поставити їх під свій контроль слід сприймати як спробу протиставити "салафітській загрозі" всередині країни організаційно й ідеологічно монолітний заслін із міцно афілійованих із державою мусульманських організацій. Основою цього тандему є усвідомлення обома його учасниками того факту, що прихильність установ традиційного ісламу потрібна державі, аби використовувати їхній ідеологічний та організаційний ресурс у вирішенні актуальних завдань внутрішньої і зовнішньої політики. Російська держава з її потужним силовим апаратом, у свою чергу, потрібна традиційному ісламові і, головне, його очільникам, аби він міг ефективно конкурувати з несанкціонованим ісламом, зокрема його радикальними формами, які стають дедалі популярнішими серед мусульман Росії, особливо мусульманської молоді.

Механізм, що дозволяє вмотивовувати очільників офіційного ісламу в Росії триматися у фарватері державної політики, полягає в забезпеченні доступу мусульманського істеблішменту до матеріальних і фінансових ресурсів держави, а також у сталій підтримці високої соціальної позиції окремих діячів ісламу з боку керівництва РФ. Таким чином, держава вживає заходів задля розширення впливу інституцій традиційного ісламу на російське мусульманство, підтримки респектабельного образу їхнього керівництва, зростання авторитету і значущості російського ісламу всередині країни та за її межами, а ісламський істеблішмент, у свою чергу, забезпечує лояльність російських мусульман до інститутів державної влади й політичного режиму.

Чинна модель взаємовідносин між державою й найбільшими централізованими мусульманськими об'єднаннями РФ свідчить про наявність певного консенсусу між лідерами офіційного ісламу і найвищим політичним керівництвом Росії щодо стратегії подальшого розвитку державно-ісламських відносин у напрямку одержавлення ісламських інституцій.

¹ Про це докладно: [Силантьєв]. Досить типові розбіжності в оцінці кількості мусульманського населення можна наочно проілюструвати на прикладі окремого регіону, що не належить до числа мусульманських, – Архангельської області. Так, за даними ВПН (2010 р.), тут проживає близько 8 тис. осіб, які представляють мусульманські етноси. Водночас медійна оцінка кількості мусульман, котрі проживають в області, коливається в діапазоні від 10 до 30 тис., тоді як за твердженням керівників місцевої мусульманської організації чисельність громади становить приблизно 20 тис. осіб [Михалева 2014, 43–44].

² Найбільшими мусульманськими етносами Росії є татари (5,31 млн.), башкири (1,58 млн.), чеченці (1,43 млн.), аварці (0,9 млн.), казахи (647 тис.), азербайджанці (603 тис.), даргинці (589 тис.), кабардинці (516 тис.), кумики (503 тис.), лезгини (473 тис.), інгуші (444 тис.), узбеки (290 тис.), карачаївці (218 тис.), таджики (200 тис.), лакці (178 тис.), табасарани (146 тис.), адигейці (124 тис.), балкарці (113 тис.), турки (105 тис.), киргизи (103 тис.), ногайці (103 тис.) і черкеси (73 тис.) [Информационные материалы...]. Схоже, що показник у 15 млн. мусульман ґрунтується саме на даних національного складу населення Росії – це число приблизно дорівнює арифметичній сумі осіб, що заявили про свою приналежність до традиційно ісламських етносів. Показник у 20 млн. у такому разі, на додаток до 15 млн. питомих російських мусульман, гіпотетично міг би охоплювати наявну кількість зарубіжних мусульман-мігрантів і враховувати динаміку зростання населення в мусульманських регіонах РФ за час, що минув після перепису.

³ У Дагестані діють близько 20 шейхів накшбандійського, шазилійського й кадірійського тарикатів. Прихильниками накшбандійського тарикату є в основному аварці, даргинці, кумики, лезгини, лакці, табасарани. Кадирійський тарикат дістав поширення серед чеченців та андійців, а шазилійський – серед аварців і, меншою мірою, серед кумиків і даргинців. Загальна кількість активних суфіїв в РД становить до 55 тис. осіб, причому приблизно 75 % з них мешкають на півночі й заході Дагестану. На теренах Чечні й Інгушетії діють більше 30 вірдових братств накшбандійського й кадірійського тарикатів [Добаев, Понедельков, Гаджибеков 2014, 40].

⁴ Так, за даними соціологічних опитувань, про своє бажання сповідувати *саме той іслам, який існував у часи пророка Мухаммада*, у 2004 р. заявили трохи більше 50 % дагестанської молоді, тоді як у 2011 р. таке бажання засвідчили вже 72,2 %. При цьому 51,4 % молоді Республіки Дагестан вважають, що “норми шариату вищі за закони держави”. А 57,1 % молодих людей Чеченської Республіки хотіли б стати громадянами ісламської республіки, “де життя протікає суто за законами шариату” (дані 2011 р.) [Абдулагатов 2013, 33–35].

⁵ До складу законодавства РФ про свободу совісті і релігійні об'єднання, окрім власне Конституції РФ і згаданого федерального закону, входять загальновизнані принципи і норми міжнародного права, міжнародні договори, учасником яких є Російська Федерація (такі, як Загальна декларація прав людини, Міжнародний пакт про громадянські і політичні права, Декларація про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на основі релігії або переконань тощо), та нормативно-правові акти суб'єктів Російської Федерації, пов'язані з питаннями свободи совісті, свободи віросповідання та діяльності релігійних об'єднань. Про це докладно: [Шахов 2013].

⁶ Закон також встановлює такі поняття, як “місцева” і “централізована” релігійні організації. Місцевою вважається релігійна організація, що нараховує у своїх лавах не менше 10 осіб, котрі постійно мешкають на території однієї місцевості або в одному населеному пункті. Статус централізованої набувають ті релігійні організації, які складаються не менше ніж із трьох місцевих осередків. Усі найбільші мусульманські організації Росії мають юридичний статус “централізованої релігійної організації”, про що зобов'язані зазначати у своїх офіційних найменуваннях.

⁷ Наприклад: [Социализация...; Концепция социализации...].

⁸ Крім посадовців Адміністрації президента РФ, Управління президента РФ з питань внутрішньої політики і власне релігійних діячів, до складу РВРО входять представники наукової громадськості, зокрема завідувачі кафедр філософії релігії та релігієзнавства провідних російських вишів – Московського та Санкт-Петербурзького державних університетів.

⁹ Текст документа уклали ректор Московського ісламського університету Марат Муртазін та Алі В'ячеслав Полосін. “Основні положення соціальної програми мусульман” з'явилися невдовзі після ухвалення аналогічних “Основ соціальної концепції Російської православної церкви (РПЦ)”, що були затверджені 2000 р. Архієрейським собором РПЦ.

¹⁰ Приєднуючись до “Соціальної доктрини”, всі її підписанти зобов’язуються один перед одним дотримуватися її у своїй діяльності, про що наголошується окремо.

¹¹ Мовою ісламу в Росії має бути російська – судячи з усього, це положення є принциповим для державно-ісламських відносин в РФ: “...Російське ісламське богослов’я повинно заговорити *чистою російською мовою* – мовою великої російської літератури і духовності, без недорікуватості, присмаченої вимученими неологізмами і нав’язливими арабізмами...” [Концепция социализации...]. У такому разі перед російським мусульманством виникає ціла низка складних і певною мірою, безпрецедентних богословсько-догматичних і лінгвістичних завдань, пов’язаних з адаптуванням сталої, майже суцільно арабської ісламської термінології до вимог “російськомовного ісламу”.

¹² Зауважимо, що настанови В. Путіна з його “уфимських тез” про необхідність соціалізації російського ісламу наводяться у вступі до доктрини дослівно, у вигляді об’ємної цитати. Також вельми примітним фактом є те, що в самій доктрині ця промова В. Путіна іменується “програмною” для державно-ісламських відносин у Росії.

¹³ “Фікх [мусульманських] меншин” – поняття, запроваджене в 1990-ті роки Таха Джабіром ал-Алвані і Юсуфом ал-Карадаві. Прихильники “фікху меншин” переконані, що релігійні потреби мусульман, які живуть на Заході, є унікальними і потребують окремого підходу, що може бути реалізований лише в рамках спеціального розділу ісламського права.

¹⁴ Абдулла Рінат Мухаметов, відомий публіцист і громадський діяч, закликає “повернути суфізм мусульманам” і “відкрити суфізм для кожного”, наголошуючи на його особливий соціальний і просвітницький місії: “Суфізм <...> боровся з недозвільною розкішшю, захопленням мирським, корупцією, свавіллям, клановістю, неналежними нововведеннями можновладців у релігію, політичну і соціальну практику. <...> Завдання полягає в тому, щоб відкрити нашій молоді очі на вірність суфіїв шляхові й прикладу життя першого покоління мусульман, їхню відданість ідеалам справедливості, презирство до лінощів, неробства, пасивності й інертності. Наймовірно висока соціальна активність суфіїв упродовж ісламської історії дозволяла їм виступати в ролі борців із суспільними вадами” [Мухаметов]. Ознакою такої “реабілітації” російського суфізму стало, зокрема, проведення форуму “Суфізм: безпека для людини і стабільність для суспільства” (м. Грозний, серпень 2014 р.), організованого Духовним управлінням мусульман Чеченської Республіки за сприяння адміністрації глави й уряду ЧР.

¹⁵ Пік такої критики припадає на 2012–2013 рр. – тоді керівництво Фонду звинувачували в нецільовому використанні коштів, “відкатах”, афілійованості з отримувачами грантів, надмірних витратах на представницькі цілі, порушеннях трудового та податкового кодексів, законодавства РФ про некомерційні організації та благодійну діяльність. Про це докладно: [Фонд поддержки...].

¹⁶ Дивись, зокрема: [Бабич 2014]. Автор на прикладі Республіки Адыгея констатує конфлікт між “традиційними” й “молодими” мусульманами.

¹⁷ Юрій Михайлов, засновник і головний редактор науково-видавничого центру “Ладомир”, що базується в Зеленограді (м. Москва), відомий своїми публікаціями на тему ісламу, у тому числі ісламу в Росії. Готував до видання двотомник “Життя пророка Мухаммада” Н. Єфремової й Т. Ібрагіма, що став переможцем Всеросійського конкурсу “Книга року” (2010 р.), організованого Федеральним агентством із друку і масових комунікацій.

ЛІТЕРАТУРА

Абдулагатов Заид. Религиозное и светское в нравственной идентичности молодежи Северного Кавказа // **Россия и мусульманский мир**, 2013, № 6 (252).

Бабич И. “Мягкая исламская революция” в современной Адыгее // **Россия и мусульманский мир**, 2014, № 4 (262).

Герейханов Г. П. Государственно-исламские отношения: действительность и перспективы развития (социально-философский контекст) // **Ценности и смыслы**, 2011, № 3 (12).

Добаев И., Понисимова Н., Гаджибеков Р. Этапы и перспективы радикализации ислама в Российской Федерации // **Россия и мусульманский мир**, 2014, № 2 (260).

Добаев И., Понделков А., Гаджибеков Р. Причины и последствия раскола мусульманской элиты на Северном Кавказе // **Россия и мусульманский мир**, 2014, № 4 (262).

Зайцева Юлия. Президент РФ предложил новое видение роли ислама в “уфимских тезисах” – комментируют мусульманские деятели России. URL: www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=55468 (дата звернення: 1 лютого 2017 р.).

Закон Республики Татарстан “О свободе совести и о религиозных объединениях”. URL: <http://docs.cntd.ru/document/917008529> (дата звернення: 3 лютого 2017 р.).

Заседание Совета по взаимодействию с религиозными объединениями. 12 мая 2016 года. URL: <http://kremlin.ru/events/councils/by-council/17/51906> (дата звернення: 14 лютого 2017 р.).

Информационные материалы об окончательных итогах Всероссийской переписи населения 2010 года. URL: www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/perepis_itogi1612.htm (дата звернення: 4 лютого 2017 р.).

Каневский Константин. Основные положения Социальной программы российских мусульман: ислам и светское государство. URL: www.sova-center.ru/religion/publications/2003/12/d1474/ (дата звернення: 15 лютого 2017 р.).

Кобищанов Ю. М. Мусульмане России, коренные российские мусульмане и русские-мусульмане // Кобищанов Ю. М. **Мусульмане изменяющейся России.** Москва, 2002. URL: www.tatar-history.narod.ru/musulmane-rossii.htm (дата звернення: 3 лютого 2017 р.).

Концепция социализации ислама в России. URL: www.wasatiya.ru/ru/ummah/185-kontseptsiya-sotsializatsii-islama-v-rossii.html (дата звернення: 5 лютого 2017 р.).

Малашенко А. В. Ислам в России: религия и политика // **Исламоведение, 2010**, № 3.

Малашенко А. В. Государство и ислам в России // **Исламоведение, 2014**, № 1.

Михалева А. Ислам в Архангельской области // **Россия и мусульманский мир, 2014**, № 4 (262).

Мухаметов Абдулла Ринат. Прекратить бег на месте. Вернуть суфизм мусульманам. URL: www.ansar.ru/analytics/prekratit-beg-na-meste-vernut-sufizm-musulmanam (дата звернення: 5 лютого 2017 р.).

Мухетдинов Д. Плач неудачника. Фол последней надежды Романа Силантьева. URL: www.muslim.ru/articles/277/14553/ (дата звернення: 10 лютого 2017 р.).

Направления деятельности религиозных организаций, финансируемые за счет средств Фонда. URL: www.islamfund.ru/programma.html#ustav (дата звернення: 10 лютого 2017 р.).

Начало встречи с муфтиями духовных управлений мусульман России. 22 октября 2013 года. Уфа. URL: <http://kremlin.ru/events/president/transcripts/19474> (дата звернення: 11 лютого 2017 р.).

Основные положения социальной программы российских мусульман. URL: www.archipelag.ru/agenda/strateg/konfess/conception/islam/ (дата звернення: 5 лютого 2017 р.).

Силантьев Р. А. Оптимизация системы внешних сношений духовных управлений мусульман России в 2012–2013 гг. // **Власть, 2014**, № 6.

Силантьев Роман. Краткий обзор методик подсчета численности основных религиозных групп России. URL: www.interfax-religion.ru/?act=analysis&div=2 (дата звернення: 6 лютого 2017 р.).

Совет муфтиев России призвал Таджуддина “не сеять смуту”. URL: <http://tass.ru/obschestvo/2558651> (дата звернення: 6 лютого 2017 р.).

Социализация российского ислама: практические аспекты реализации. Выступление Д. Мухетдинова в Общественной палате. URL: <http://dumrf.ru/upravlenie/speeches/7865> (дата звернення: 1 лютого 2017 р.).

Социальная доктрина российских мусульман. URL: <http://islam-today.ru/socialnaa-doktrina-rossijskih-musulman/> (дата звернення: 5 лютого 2017 р.).

Список членов Палаты (2014 год). URL: <https://www.oprf.ru> (дата звернення: 5 лютого 2017 р.).

Сюкияйнен Л. Р. О российской государственной политике в отношении ислама // **Центральная Азия и Кавказ, 2003**, № 2 (26). URL: www.ca-c.org/journal/2003/journal_rus/cac-02/17.sikrus.shtml (дата звернення: 10 лютого 2017 р.).

Талгат Таджуддин остается на посту верховного муфтия России по решению президиума ЦДУМ. URL: <http://tass.ru/obschestvo/2685001> (дата звернення: 11 лютого 2017 р.).

Федеральный закон “О свободе совести и о религиозных объединениях”. URL: <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102049359> (дата звернення: 11 лютого 2017 р.).

Фонд поддержки Ислама увяз в финансовой афере. URL: http://islamio.ru/news/society/fond_podderzhki_islama_uvyaz_v_finansovoy_afere/ (дата звернення: 5 лютого 2017 р.).

Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования является честным инструментом сотрудничества государства и мусульман. URL: <http://muslim.ru/articles/288/12111/> (дата звернення: 10 лютого 2017 р.).

Шахов М. О. Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. Москва, 2013.

REFERENCES

Abdulagatov Zaid. (2013), "Religioznoye i svetskoye v npravstvennoy identichnosti molodezhi Severnogo Kavkaza", *Rossiya i musul'manskiy mir*, No. 6 (252), pp. 32–37. (In Russian).

Babich I. (2014), "Myagkaya islamskaya revolyutsiya v sovremennoy Adygeye", *Rossiya i musul'manskiy mir*, No. 4 (262), pp. 31–37. (In Russian).

Gereykanov G. P. (2011), "Gosudarstvenno-islamskiye otnosheniya: deystvitel'nost' i perspektivy razvitiya (sotsial'no-filosofskiy kontekst)", *Tsennosti i smysly*, No. 3 (12), pp. 102–116. (In Russian).

Dobayev I., Anisimova N., Gadzhibekov R. (2014), "Etapy i perspektivy radikalizatsii islama v Rossiyskoy Federatsii", *Rossiya i musul'manskiy mir*, No. 2 (260), pp. 21–35. (In Russian).

Dobayev I., Ponedelkov A., Gadzhibekov R. (2014), "Prichiny i posledstviya raskola musul'manskoy elity na Severnom Kavkaze", *Rossiya i musul'manskiy mir*, No. 4 (262), pp. 38–57. (In Russian).

Zaytseva Yuliya, *Prezident RF predlozhl novoye videniye roli islama v "ufimskikh tezisakh" – kommentiruyut musul'manskiye deyateli Rossii*, available at: www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=55468 (accessed February 1, 2017). (In Russian).

Zakon Respubliki Tatarstan "O svobode sovesti i o religioznykh ob'yedineniyakh", available at: <http://docs.cntd.ru/document/917008529> (accessed February 14, 2017). (In Russian).

Zasedaniye Soveta po vzaimodeystviyu s religioznymi ob'yedineniyami. 12 maya 2016 goda, available at: <http://kremlin.ru/events/councils/by-council/17/51906> (accessed February 14, 2017). (In Russian).

Informatsionnyye materialy ob okonchatel'nykh itogakh Vserossiyskoy perepisi naseleniya 2010 goda, available at: www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/perepis_itogi1612.htm (accessed February 4, 2017). (In Russian).

Kanevskiy Konstantin, *Osnovnyye polozheniya Sotsial'noy programmy rossiyskikh musul'man: islam i svetskoye gosudarstvo*, available at: www.sova-center.ru/religion/publications/2003/12/d1474/ (accessed February 15, 2017). (In Russian).

Kobishchanov Yu. M., "Musul'mane Rossii, korennyye rossiyskiye musul'mane i ruskiye-musul'mane" // Kobishchanov Yu. M. (2002), *Musul'mane izmenyayushcheyssya Rossii*, Moscow, available at: www.tatar-history.narod.ru/musulmane-rossii.htm (accessed February 3, 2017). (In Russian).

Kontseptsiya sotsializatsii Islama v Rossii, available at: www.wasatiya.ru/ru/ummah/185-kontseptsiya-sotsializatsii-islama-v-rossii.html (accessed February 5, 2017). (In Russian).

Malashenko A. V. (2010), "Islam v Rossii: religiya i politika", *Islamovedeniye*, No. 3, p. 81. (In Russian).

Malashenko A. V. (2014), "Gosudarstvo i islam v Rossii", *Islamovedeniye*, No. 1, pp. 82–85. (In Russian).

Mikhaleva A. (2014), "Islam v Arkhangel'skoy oblasti", *Rossiya i musul'manskiy mir*, No. 4 (262), pp. 43–51. (In Russian).

Mukhametov Abdulla Rinat, *Prekratit' beg na meste. Vernut' sufizm musul'manam*, available at: www.ansar.ru/analytics/prekratit-beg-na-meste-vernut-sufizm-musulmanam (accessed February 5, 2017). (In Russian).

Mukhetdinov D., *Plach neudachnika. Fol posledney nadezhdy Romana Silant'yeva*, available at: www.muslim.ru/articles/277/14553/ (accessed February 10, 2017). (In Russian).

Napravleniya deyatel'nosti religioznykh organizatsiy, finansiruyemye za schet sredstv Fonda, available at: www.islamfund.ru/programma.html#ustav (accessed February 10, 2017). (In Russian).

Nachalo vstrechi s muftiyami dukhovnykh upravleniy musul'man Rossii. 22 oktyabrya 2013 goda. Ufa, available at: <http://kremlin.ru/events/president/transcripts/19474> (accessed February 11, 2017). (In Russian).

Osnovnyye polozheniya sotsial'noy programmy rossiyskikh musul'man, available at: www.archipelag.ru/agenda/strateg/konfess/conception/islam/ (accessed February 5, 2017). (In Russian).

Silant'yev R. A. (2014), "Optimizatsiya sistemy vneshnikh snosheniy dukhovnykh upravleniy musul'man Rossii v 2012–2013 gg.", *Vlast'*, No. 6, pp. 81–83. (In Russian).

Silant'yev Roman, *Kratkiy obzor metodik podscheta chislennosti osnovnykh religioznykh grupp Rossii*, available at: www.interfax-religion.ru/?act=analysis&div=2 (accessed February 6, 2017). (In Russian).

Sovet muftiyev Rossii prizval Tadzhutdina "ne seyat' smutu", available at: <http://tass.ru/obschestvo/2558651> (accessed February 6, 2017). (In Russian).

Sotsializatsiya rossiyskogo islama: prakticheskiye aspekty realizatsii. Vystupleniye D. Mukhetdinova v Obshchestvennoy palate, available at: <http://dumrf.ru/upravlenie/speeches/7865> (accessed February 1, 2017). (In Russian).

Sotsial'naya doktrina rossiyskikh musul'man, available at: <http://islam-today.ru/socialnaa-doktrina-rossijskih-musulman/> (accessed February 5, 2017). (In Russian).

Spisok chlenov Palaty (2014 god), available at: <https://www.oprf.ru> (accessed February 5, 2017). (In Russian).

Syukiyaynen L. R. (2003), "O rossiyskoy gosudarstvennoy politike v otnoshenii islama", *Tsentral'naya Aziya i Kavkaz*, No. 2 (26), available at: www.ca-c.org/journal/2003/journal_rus/cac-02/17.sikrus.shtml (accessed February 10, 2017). (In Russian).

Talгат Tadzhuddin ostayetsya na postu verkhovnogo muftiya Rossii po resheniyu prezidiuma TSDUM, available at: <http://tass.ru/obschestvo/2685001> (accessed February 11, 2017). (In Russian).

Federal'nyy zakon "O svobode sovesti i o religioznykh ob'yedineniyakh", available at: <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&nd=102049359> (accessed February 11, 2017). (In Russian).

Fond podderzhki Islama uvyaz v finansovoy afere, available at: http://islamio.ru/news/society/fond_podderzhki_islama_uvyaz_v_finansovoy_afere/ (accessed February 5, 2017). (In Russian).

Fond podderzhki islamskoy kul'tury, nauki i obrazovaniya yavlyayetsya chestnym instrumentom sotrudnichestva gosudarstva i musul'man, available at: <http://muslim.ru/articles/288/12111/> (accessed February 10, 2017). (In Russian).

Shakhov M. O. (2013) *Pravovyye osnovy deyatel'nosti religioznykh ob'yedineniy v Rossiyskoy Federatsii*, Izd-vo Sretenskogo monastyrja, Moscow. (In Russian).

Централізовані мусульманські об'єднання Росії: нормативно-правові й інституційні засади діяльності

Д. А. Радівілов

У статті розглянуто тенденції розвитку державно-ісламських відносин в РФ на сучасному етапі.

Серед керівників найбільших мусульманських об'єднань Росії існує думка про необхідність активної участі держави у вирішенні широкого кола питань російського мусульманства. Превалює очікування того, що російська держава і надалі спрямовуватиме свою активність у напрямку силової протидії радикальним ісламським течіям та ще більшої централізації й уніфікації мусульманського інституційного ландшафту.

Духовні управління мусульман неодноразово декларували свою готовність стати партнером держави в розв'язанні найгостріших політичних і соціальних питань порядку денного сучасної Росії. У свою чергу, російська держава бачить у структурах офіційного ісламу інструмент протидії подальшій радикалізації ісламу на теренах РФ, боротьби з будь-якими формами ісламу, що становлять потенційну небезпеку для цілісності РФ та існуючого політичного режиму.

Намагання російської держави об'єднати мусульманські інституції і поставити їх під свій контроль слід сприймати як спробу протиставити "салафітській загрозі" всередині країни організаційно й ідеологічно монолітний заслін із міцно афілійованих із державою мусульманських організацій.

Механізм, що дозволяє вмотивувати очільників офіційного ісламу в Росії триматися у фарватері державної політики, полягає в забезпеченні доступу мусульманського істеблішменту до матеріальних і фінансових ресурсів держави, а також у сталій підтримці високої соціальної позиції окремих діячів ісламу з боку керівництва РФ.

Чинна модель взаємовідносин між державою й найбільшими централізованими мусульманськими об'єднаннями РФ свідчить про наявність певного консенсусу між лідерами офіційного ісламу та найвищим політичним керівництвом Росії щодо стратегії подальшого розвитку державно-ісламських відносин у напрямку одержавлення мусульманських інституцій.

Ключові слова: іслам у Росії, державно-ісламські відносини, духовне управління мусульман

**Централизованные мусульманские объединения России:
нормативно-правовые и институциональные основы деятельности**

Д. А. Радивилов

В статье рассматриваются тенденции развития государственно-исламских отношений в РФ на современном этапе.

Среди руководителей крупнейших мусульманских объединений России представлено мнение о необходимости активного участия государства в решении широкого круга вопросов российского мусульманства. Превалирует ожидание того, что российское государство продолжит свою деятельность в направлении силового противодействия радикальным исламским течениям, а также еще большей централизации и унификации мусульманского институционального ландшафта.

Духовные управления мусульман неоднократно декларировали свою готовность быть партнером государства в решении острых политических и социальных вопросов, стоящих на повестке дня современной России. В свою очередь, российское государство видит в структурах официального ислама инструмент для противодействия дальнейшей радикализации ислама на территории РФ, борьбы с любыми формами ислама, представляющими потенциальную опасность для целостности РФ и существующего политического режима.

Желание российского государства объединить мусульманские институты и поставить их под свой контроль следует воспринимать как попытку противопоставить “салафитской угрозе” внутри страны организационно и идеологически монолитный заслон из мусульманских организаций, аффилированных с государством.

Механизм, позволяющий мотивировать руководителей официального ислама в России держаться в фарватере государственной политики, заключается в обеспечении доступа мусульманского истеблишмента к материальным и финансовым ресурсам государства, а также в постоянной поддержке высокой социальной позиции отдельных деятелей ислама со стороны руководства РФ.

Действующая модель взаимоотношений между государством и крупнейшими централизованными мусульманскими объединениями РФ свидетельствует о наличии определенного консенсуса между лидерами официального ислама и высшим политическим руководством России по поводу стратегии дальнейшего развития государственно-исламских отношений в направлении огосударствления мусульманских организаций.

Ключевые слова: ислам в России, государственно-исламские отношения, духовное управление мусульман

Стаття надійшла до редакції 01.10.2017

ПЕРЕКЛАДИ

ISSN 1682-5268 (on-line); ISSN 1608-0599 (print)

Shidnij svit, 2017, No. 4, pp. 85–98

CHARAKA SAMHITA. CHAPTERS 11–12 OF THE FIRST SECTION / TRANSLATED FROM THE SANSKRIT AND COMMENTED BY D. BURBA

D. Burba

Independent Researcher

boorba@gmail.com

This publication presents the first Ukrainian translation of chapters eleven and twelve of the first section of the fundamental Sanskrit treatise on Ayurveda (traditional Indian medicine) *Charaka Samhita*. As it exists today, this text is thought to have arisen in the 1st century CE. The translation is of great importance for acquaintance of the Ukrainian readers not only with medical conceptions and life of Ancient India, but also with respective religious and philosophical doctrines.

The first half of the eleventh chapter is devoted to the consideration of three human's desires, such as the desire to live, the desire to earn, and desire to attain happiness in future life. In the discussion with an unbeliever the author proves the reality of reincarnation by taking recourse to four methods, viz. scriptural testimony, direct perception, inference, and reasoning. Then the chapter sequentially addresses seven threefold categories such as factors supporting life, varieties of body strength, causes of the disease, types of diseases, paths of manifestations of the disease, types of physicians, and types of therapeutics.

The twelfth chapter is devoted mainly to the analysis of the properties of humor *vāta* (physiological air). The information is presented in the form of speeches of disputants on the medical symposium. An interesting is the part where in the spirit of the henotheism the god of the wind is praised as Supreme Godhead. Also in the chapter briefly mentioned properties of physiological fire and phlegm, as well as their ruling deities. There noted if any factors have properties similar with an one of the three humors, this humor exciting, but the factors opposite to the excitatory ones calms humor down.

Both chapters concluded with summary lists of their contents.

Keywords: Charaka, samhita, Ayurveda, India, Sanskrit, translation, therapy, antiquity, pramāṇa, henotheism

ЧАРАКА-САМХІТА

ГЛАВИ 11–12 ПЕРШОГО РОЗДІЛУ /

ПЕРЕКЛАД ІЗ САНСКРИТУ ТА КОМЕНТАРІ Д. В. БУРБИ

Продовжуємо публікацію перекладу глав одного з трьох засадничих текстів аюрведи (традиційної індійської медицини) “Чарака-самхіти”. Цей номер журналу містить глави 11 і 12 першого розділу¹. В одинадцятій главі параграфи 1–8, 17, 27–46, 48–49, 54–55 прозові (за винятком вірша, що цитується в шостому параграфі). Дванадцята глава вся прозова, окрім “підсумкових віршів” та вірша, що передує їм, даного після слів *bhavati cātra* (“і ще”)².

Перша половина одинадцятої глави не має безпосереднього зв'язку з медициною. Вона присвячена розгляду таких трьох властивих людям бажань, як бажання зберегти своє життя, бажання жити заможнo та сподівання на добре посмертне існування. Про перше бажання в “Йога-сутрах” (2:9) Патанджалі сказано: “Інстинктивна жага життя властива навіть мудрим”³ [Рамамурти Мишра 2002]. Звідси й намагання зберегти здоров'я. Про бажання мати статки теж немає потреби говорити багато, хоча автор усе ж перераховує прийнятні способи отримувати засоби до існування. А от із третім бажанням багато неясного. З давніх-давен люди ставили

собі вічні питання: “Чи будемо ми існувати після смерті, чи не будемо? Як це все собі уявити?” (11.6).

Автор “Чарака-самхіти” відкидає стандартні аргументи невіруючих, які твердять, що оскільки душі ніхто не бачив, то її (а також життя після смерті) немає. Чимало такого, що не сприймається органами чуття, безперечно, існує, і автор наводить низку прикладів, коли навіть якийсь реальний фізичний об’єкт із різних причин недоступний безпосередньому сприйняттю. До того ж фіксація органами чуття – лише один з тих способів отримання знання, які в індуїзмі вважаються достовірними. Найчастіше такими називаються ще умовивід та авторитетне свідчення (див. також примітку до 11.17). Автор включає до переліку ще *yukti*. Первісним значенням цього полісемантичного слова є “зв’язок”, а також “засіб” та “знаряддя”. Якщо мається на увазі *психічне* знаряддя, тоді можна перекласти як “глузд” або “міркування”. Саме останні значення було використано в цьому перекладі, оскільки текст містить таке визначення: “*Юкті* – той інтелектуальний процес, який бачить існуюче як таке, що виникло від поєднання багатьох причин” (11.25). Чакрапані Датта у своєму коментарі до цього вірша, цитуючи автора “Таттвасанграхи” Шянтараکشиту (*Śāntarākṣita*), котрий, як вважає Чакрапані, першим навів ґрунтовну аргументацію на користь прийняття *yukti* за четвертий спосіб пізнання, доходить висновку, що *yukti* не є таким, оскільки зводиться до умовиводу [*Agniveśa’s Caraka Saṁhita* 2008].

Аргументами, які підтверджують вчення про реінкарнацію (*punarjanma*), Чакрапані вважає, зокрема, пам’ять деяких людей про своє минуле життя, досвід тих, хто пережив клінічну смерть, талан і безталання (що розглядається як винагорода й покарання за вчинки минулого життя) та виконання дитиною дій, яких вона не вчилася, а також вроджену наявність і відсутність у дітей (навіть одних батьків) хисту до певних занять⁴.

Далі в главі послідовно розглядаються сім категорій: три “опори життя” – їжа, сон, брахмачар’я⁵; три види сили – природна, народжена часом (порою року або віком людини), набута (завдяки доброму харчуванню й тренуванням); три причини хвороби – надмірне використання, невикористання й неправильне використання часу, дій та об’єктів органів чуття; три види хвороб – ендогенні, набуті й психічні; три шляхи прояву хвороби – у периферійній системі, у життєво важливих частинах тіла й зчленуваннях кісток, у внутрішніх органах; три види лікарів – шарлатани, користолюбці й справжні “рятівники життя”; три види лікування – містичне (заклинання тощо), застосування фізико-хімічних засобів (дієта, вживання ліків, внутрішнє та зовнішнє очищення, хірургія) та утримання розуму від шкідливих для нього об’єктів. При описі шляхів прояву хвороби наводяться назви захворювань, яким інколи важко знайти сучасний відповідник, тому після перекладу в дужках додано відповідний санскритський термін.

Невелика за обсягом дванадцята глава присвячена переважно розгляду властивостей доші “вата”⁶ (тобто тілесного повітря), а також повітря взагалі. Інформація подається у вигляді виступів на своєрідному лікарському симпозиумі. Зазначається, що від застосування субстанцій з такими само властивостями, як у конкретної доші (та від вчинення дій з такими ж наслідками), ця доша збуджується, а фактори, протилежні збудливим, її заспокоюють. Потім царствений мудрець Вайорвіда виступає з промовою, яка є прикладом генотейзму⁷. Бог вітру (Ваю) проголошується вічним джерелом виникнення світу, появи й знищення істот. Він ототожнюється з богом смерті, з богом Вішну, з безмежністю, з Творцем. Свій виступ Вайорвіда закінчує натхненним твердженням: “Бог вітру понад світами!” Вислухавши панегірик, наступний доповідач зауважує, що це все звучить добре, але є відхиленням від теми, бо хіба може почуте бути застосованим до уміння лікувати? Вайорвіда парирує, стверджуючи, що без знання теоретичних глибин практика нездатна бути достатньо ефективною.

Далі коротко згадуються властивості двох інших дош (пітти та капхи), а також божества, котрі ними керують (Вогонь і Місяць). Підбиваючи підсумок, Атрея Пунарвасу констатує, що врівноважені доші приносять користь, а коли вони збуджені – мають руйнівний характер. Обидві глави завершуються переліком їхнього змісту.

Розділ I. Загальні положення (sūtrasthāna)

Глава 11. Три [головних] бажання (tisra iśaṇīya)

[Третя з чотирьох глав про особливості (nirdeśa)]

11.1 Отже, роз'яснення глави “Три [головних] бажання”.

11.2 Так сказав Бгагаван⁸ Атрея.

11.3 Звісно, тут у людини з неушкодженим розумом (sattva), силою (pauruṣa), снагою (ragākrāma) та інтелектом, яка прагне благополуччя тут і в наступному світі, повинні бути три такі бажання: бажання життя (grāṇa), бажання багатства (dhana) та бажання наступного світу⁹.

11.4 Але, звісно, з цих бажань нехай [людина] приділяє найбільшу увагу бажанню життя. Чому? Тому що втрата життя – втрата всього. Його збереження [забезпечується] дотриманням здоровою [людиною] правил здоров'я й відсутністю у хворого нехтування (argamāda) лікуванням. Обидва цих [моменти] [вже] обговорювалися й обговорюватимуться [ще]. Так що той, хто дотримується сказаного, отримує завдяки збереженню життя довгий вік (āyu).

Так розказано про перше бажання.

11.5 Тепер переходимо до другого – бажання багатства. Після життя, звичайно, саме багатство – те, чого треба бажати. Немає зла злішого, ніж довге життя без засобів [до існування]. Тому нехай [людина] намагається знаходити засоби (upakāṇa).

Розповімо про способи (upāya) отримувати засоби [до існування]. [Способи] такі: землеробство, скотарство, торгівля, служба в царя й так далі. І нехай [людина] також береться за інші не засуджувані праведними види діяльності, котрі можуть прогодувати. Людина, яка робить так, проживає довге життя, не будучи засуджуваною.

Так розказано про друге бажання – [бажання] багатства.

11.6 Тепер переходимо до третього – бажання наступного світу. Тут є сумнів: як [це все собі уявити]? Чи будемо ми існувати після смерті, чи не будемо?

Звідки ж ці сумніви? Говориться, що є такі [люди], які знайшли притулок у невір'ї (nāstikyāśrita), і для них понад усе те, що сприймається. [Але] майбутнього життя [не видно], бо воно поза полем зору (para'kṣa¹⁰). І є [люди], які внаслідок довіри до Писання бажають нового існування. І [сумніви] [також] через відмінності в Писаннях (śruti).

Одні думають, що причина народження – батько й мати¹¹. “Власна природа (svabhāva)”; “новоутворення (paranirmāṇa), випадковість”, – [вважають] інші люди¹².

Отже, [залишається] сумнів: є подальше існування чи ні?

11.7 Нехай тут розумний відкине сумніви та погляди невіруючих (nāstikyabuddhi). Чому? Те, що сприймається органами чуття (pratyakṣa), обмежене. Необмежене те, що не сприймається, яке пізнається за допомогою міркування (yukti), умовиводу (anumāna) і Писання (agama). Тим часом навіть чуття (indriya), якими сприймаються [об'єкти], не є доступними сприйняттю.

11.8 І [деякі] існуючі форми не можуть бути сприйняті через надмірну близькість, через надмірну віддаленість, через те що приховані [чимось], через слабкість інструменту сприйняття (kāraṇa), через відволікання розуму, через те що сплутані зі схожими [формами], через придушення¹³, через надзвичайну малість.

Тому казати, що існує [тільки] те, що сприймається, а іншого немає, необдумано (aparīkṣita).

11.9 І ці [суперечливі] Писання не причина [відкидати посмертне існування] – внаслідок суперечності глуздові (yukti). Якщо в дитину перейде душа матері або батька, то душа може перейти двояко: повністю або частково.

11.10 Якщо душа перейшла повністю, то зараз же настане смерть матері або батька. [А] частин у тонкої душі ніяких немає.

11.11 Думка про розум та інтелект [батьків] [як про єдину причину народження дитини] [спростовується] так само, як з душею¹⁴. І в [концепції] тих, хто так вважає, немає [місця для уявлень про] чотири види народження¹⁵.

11.12 Нехай [людина] знає, що причиною з'єднання й роз'єднання шести дгату¹⁶, що мають специфічні якості й відповідну свабгаву¹⁷, є тільки карма.

11.13 Не годиться [припущення] про те, що свідомість (cetanā), у котрій немає початку, створена кимось іншим. Якщо ж прийняти за причину [появи істот] Вищий Атман¹⁸, то [таке припущення] годиться.

11.14 [Для невіруючих] немає дослідження [того, що не очевидне], немає предмета дослідження, немає дійової особи й немає причини, немає богів, немає мудреців, немає сиддгів¹⁹, немає дії й плода дії.

11.15 Для невіруючих²⁰ немає атмана. В [уяві] невіруючих все підвладне випадковості. І ці уявлення невіруючих – найгірший гріх (pātaka) з [усіх] гріхів.

11.16 Тому нехай мудрий (buddha), позбувшись цих неприйнятних уявлень, бачить усе як є, у світлі мудрості праведних.

11.17 Усе, звісно, двояке: [воно належить до категорії] “істинне” (sat) або “неістинне” (asat). Є чотири способи перевірки (parīkṣā) цього: свідчення авторитетної особи (āptopadeśa), сприйняття органами чуття, умовивід, міркування²¹.

Щодо свідчення авторитетної особи

11.18 Ті, хто силою знань і аскези (tapas) звільнилися від обох [нижчих якостей] – тамасу й раджасу²² – і завжди можуть безперешкодно отримати чисте знання про три різновиди часу²³, –

11.19 це авторитетні особи (āpta), вчені (śiṣṭa) й дуже мудрі (vibuddha). Їхні слова, безсумнівно, істинні. Хіба можуть вільні від раджасу й тамасу говорити неправду?

11.20 Те осягнення (buddhi), яке відразу проявлене внаслідок близькості душі, розуму, чуттів та [їхніх] об'єктів, називається безпосереднім сприйняттям.

11.21 Умовиводу передую безпосереднє сприйняття; воно буває трьох типів і пов'язане з трьома різновидами часу. [Наприклад, зробити висновок] про прихований вогонь можна з диму, про статевий акт – за ознаками вагітності.

11.22 Це було сказано про минуле. Так само мудрий, побачивши, що із зернятка [вирастають дерева, на яких з'являються] плоди, може передбачити появу в майбутньому плодів [на дереві, яке виросте] з [посадженого] зернятка.

11.23 “Урожай – від поєднання (saṃyoga) води, ріллі, зерна й пори року”. [Це приклад] міркування. Також [можна навести такий приклад]: плід в утробі – завдяки поєднанню шести дгату.

11.24 Можна також сказати про вогонь як про поєднання дерев'яної основи, палички, що крутиться, і крутіння, а про лікування хвороби – як про поєднання чотирьох відповідних складових терапії.

11.25 Той інтелектуальний процес (buddhi), який бачить існуюче як таке, що виникло від поєднання багатьох причин, – це те, що слід розуміти під міркуванням, яке поширюється на три різновиди часу й за допомогою якого досягаються три мети [людського життя]²⁴.

11.26 Цим, а не іншим дослідженням досліджується все те, що існує й чого не існує. І відповідно до цього [дослідження] нове народження (punarbhava) є.

11.27 Водночас авторитетне свідчення (āptāgama) – це Веда, а також інші [тексти], що не суперечать меті Вед, складені досвідченими, схвалені вченими, які

проливають на світ [свою] милість. Слова Писання отримуються від авторитетних свідчень. Вони стверджують, що милостиня, аскеза, офіра, правдивість, ненасильство й брахмачар'я сприяють досягненню благополуччя (abhyudaya) й найвищого блага (niḥśreyasa)²⁵.

1.28 У “брамах дгарми”²⁶ бездоганні вчать, що тих, хто не позбувся вад розуму, чекає низка нових народжень.

11.29 Побачену істину про нове народження сповіщають уважні до “брам дгарми” великі стародавні (pūgva) й найдавніші (pūrvatara) мудреці (ṛṣi), авторитетні особи, вільні від бажання й відрази, страху, жадібності, омани, марнославства; [мудреці], вища мета яких – Брахман²⁷; [мудреці], котрі знаються на кармі, чий розум та інтелект не мають вад, наділені божественним баченням. [Тому] не слід сумніватися [у вченні про реінкарнацію].

11.30 І навіть безпосереднє сприйняття [підтверджує факт реінкарнації]. [Наприклад]: діти, які несхожі на батьків; подібне походження, [але] різний зовнішній вигляд, голос, тілесні особливості, розум, інтелект, доля; народження в родині високого або низького статусу; стан раба і пана; щасливе і нещасливе життя; неоднакова тривалість життя; виконання [дитиною] дій, яких [вона] тут не вчилася: плач, смоктання грудей, сміх, страх тощо; прояв [на тілі] знаків, [які свідчать про долю дитини]; однакові дії [приводять до] різних результатів; в одних є хист до певних занять, в інших немає; пам'ять [деяких людей] про [своє минуле] народження; повернення в цей світ [людей], які пішли з нього; приязнь чи неприязнь [різних людей] до однакового.

11.31 Умовивід такий: неминучі незнищенні наслідки зробленого самою [людиною] [під час життя] в попередньому тілі відомі як доля (daiva), завжди супутня (ānubandhika) [людині] карма. Її результат – це [життя]; [результатом] цього [життя] буде інше [життя]. Від плоду отримується зерно, та із зерняти [вирастає] плід.

11.32 І ось міркування: плід в утробі формується завдяки поєднанню шести дгату; дія – від поєднання діючого агента й знаряддя; плід дії – від того, що зроблене, [а] не незроблене; немає паростка без зерна; яке зерно, такий плід; немає плоду, який не відповідає зерну²⁸.

Це міркування.

11.33 Так чотирма способами пізнання (gramāṇa) підтверджується перевтілення. Тому нехай [людина] буде орієнтована на “брами дгарми”, служіння учителеві, читання, дотримання обітниць, одруження, продовження роду, турботу про слуг, шанування гостя, благодійність, безкорисливість, аскетизм, нелихослів'я, непорушену фізичну, мовну й психічну діяльність, дослідження тіла, чуттів, розумових цілей²⁹, інтелекту й душі, на медитацію (samādhi), а також на інші подібні дії, що не засуджуються праведниками, сприяють потраплянню на небо й забезпечують засобами для існування. Нехай буде відомо, що той, хто стане так чинити, знайде тут славу, а після смерті – небеса.

Так розказано про третє бажання – [бажання] наступного світу.

11.34 Далі: [є] три опори [життя], три види сили, трійка причин хвороби (āyatana), три [види] хвороб, три шляхи [прояву] хвороби, три види лікарів, три види лікування.

11.35 Три опори життя: їжа, сон, брахмачар'я. Тіло, підтримуване цими трьома добре встановленими опорами, зростає, стає сильним, має добрий вигляд і живе стільки, скільки живе той, кому невласлива нездорова поведінка, яка буде описана [нижче].

11.36 Три види сили такі: природна, народжена часом, придбана. Природна – та, яка властива тілу й розуму від природи. Народжена часом – та, яка залежить від пори року й віку. Придбана – та, яка [отримана] завдяки поєднанню їжі й зусиль (ceṣṭā).

11.37 Трійка причин хвороби: надмірне використання, невикористання й неправильне використання об'єктів [органів чуття], дій і часу. Так, надмірне використання видимих об'єктів – це надто довгий розгляд надто яскравих [предметів]. Взагалі не дивитися – це невикористання. Неправильне використання – розглядати [об'єкт], занадто близький, занадто далекий, страшний, жахливий, який дивує, неприємний, який лякає, деформований, який полохає тощо.

Так само надмірне використання об'єктів слуху – слухати гучний звук грому, барабанів, гучний крик і так далі. Невикористання – взагалі не слухати. [Чути] повідомлення про смерть близьких, слухати брутальні, образливі [слова], звуки, які нав'язливі, які лякають тощо, – неправильне використання.

Так само [вдихати] надто різкий, сильний, запаморочливий запах – надмірне використання нюху. Невикористання – взагалі не нюхати. [Вдихати] смердюче, отруйне повітря з неприємним, поганим, гнильним, трупним і так далі запахом – неправильне використання нюху.

Так само надмірне поглинання [їжі з різним] смаком – надмірне використання чуття смаку. Невикористання – взагалі не їсти. Неправильне використання – те, що буде описано [у двадцять першому вірші першої глави третього розділу], за винятком кількості (rāśi).

Так само надмірність у холодному та гарячому купанні, масажі, умащенні тощо – надмірне використання дотику. Незастосування [цього] – невикористання. Невпорядковане гаряче, холодне чи ще якесь купання та інше, дотик до шорсткої³⁰ поверхні, до колючого, брудного, до привидів (bhūta) – неправильне використання.

11.38 Одним почуттям дотику пронизані всі почуття. Воно тісно пов'язане (samavāyin) з розумом, що пронизує дотик, [і воно] пронизує всі почуття. Тому буває викликана тактильним відчуттям, яке пронизує всі органи чуття, нездорова реакція на неправильне [поєднання чуттів] з об'єктами п'яти видів, [які далі поділяються на] три види – [ті, які не використовуються, надмірно використовуються й неправильно використовуються]. З другого боку, є здорова реакція на правильне поєднання (saṁyoga) чуттів з об'єктами.

11.39 Діяльність – це тілесні, мовні, ментальні дії. Тут [буває] надмірне використання тіла, [органів] мови й розуму та невикористання – повна [їхня] бездіяльність.

Неправильне використання тіла: придушення природних позивів, збудження, неспокійний сон, падіння тіла, надмірні зусилля, пошкодження тіла, жорсткий масаж, [надмірна] затримка дихання, [стикання з тим], що викликає біль, тощо.

Неправильне використання мови: лихослів'я, брехня, несвоєчасні суперечки, неприємні, недоречні, безглузді, брутальні слова.

Неправильне використання розуму: страх, занепокоєння, гнів, жадібність, омана, пиха, заздрість, неправильні погляди й так далі.

11.40 Загалом, слід знати, що неправильне використання тілесних, мовних, ментальних дій – це шкідливі дії, які суперечать приписам і не належать до категорії надмірного використання або невикористання.

11.41 Таким чином, слід розцінювати троїсту діяльність³¹, що розділяється [ще] на три [категорії]³², як помилку розуму (prajñāparādhā).

11.42 Зима (hemanta), літо (grīṣma) й сезон дощів (varsā) з такими ознаками, як, [відповідно], холод, тепло й дощ, – рік. Це час (kāla). Тут надмірний прояв порою року (kāla) своїх ознак – це надмірне використання, слабкий прояв порою року своїх ознак – невикористання, тоді як прояв ознак, протилежних власним ознакам пори року, – неправильне використання. Ще часом називається переміна (pariṇāma).

11.43 Отже, конфліктне поєднання органів чуття зі [своїми] об'єктами, помилки розуму й переміни – ця трійка є потрійною причиною хвороб. Але при правильно-му [їхньому] використанні має місце здоров'я.

11.44 Правильний і неправильний стани того, що є, мають місце через використання, невикористання, надмірне використання й неправильне використання, оскільки обидва [стани] залежать, звісно, від їхнього сполучення (svayukti).

11.45 [Є] три види хвороб: ендогенні (pija), надбані й психічні. Тут ендогенні – виниклі через тілесні доші. Надбані – ті, що виникли через духів, отруту, вітер, вогонь, травми й так далі. Психічні – породжуються набуттям приємного і неприємного.

11.46 Таким чином, ретельно розглянувши здоровим розумом корисне і шкідливе, нехай мудрий, що страждає психічним розладом, не вдається до шкідливого й вдається до корисного заради дгарми, артхи й ками³³, бо без цих трьох у світі немає ніякої радості й горя. Тому таке знання – те, що треба отримувати (anuṣṭheya). І серед того, до чого треба прагнути, – знання про душу, місце, рід, час, силу та енергію (śakti).

І ще:

11.47 Є три напрямки в лікуванні психічних розладів: [1] послідовне дотримання (anvavekṣaṇa) [інтересів дгарми, артхи, ками], [2] звернення до цього знання, [3] всебічне пізнання душі тощо.

11.48 Три сфери прояву: [1] периферійна система (śākhā), [2] життєво важливі частини тіла (marman) і зчленування кісток, [3] внутрішні органи (koṣṭha). Периферійна система: кров, тканини, шкіра тощо. Це зовнішній шлях прояву хвороби. Життєво важливі частини тіла: сечовий міхур, серце, голова й так далі. Зчленування кісток – кістки, з'єднані зв'язками, і прикріплені до них сухожилля. Це середній шлях прояви хвороб. У Писаннях (tantra) внутрішні органи називають такими синонімічними термінами: “великий потік” (mahāsrota), “центральна частина тіла”, “велика глибина” (mahānimna), “умістилище сирого й вареного”³⁴. Це внутрішній шлях прояву хвороби.

11.49 Тут зоб (gaṇḍa), вугри (paḍaka), запалення ока (alajī), золотуха (apacī), бородавки (carmakīla), маса надлишкових грануляцій на поверхні рани (adhimāmsa), родимі плями (maṣaka), куштха³⁵, цяточки на шкірі (vyaṅga), зовнішні прояви вісарпи³⁶, набряки (śvayathu), пухлина в животі (gulma), геморої (arśas), абсцес (vidradhi) тощо протікають у периферійній системі.

Геміплегія (pakṣavādha), тонічна судоба (pakṣāgraha), клонічна судоба (apatānaka), параліч лицьового нерва (ardita), загальне виснаження (śoṣa), туберкульоз (rājayakṣaman), біль у суглобах, випадіння прямої кишки (gudabhrāmśa) і так далі, а також хвороби голови, серця, сечового міхура та інші протікають серединним шляхом.

Пропасниця (jvara), діарея (atīśāra), блювота (cardi), метеоризм (alasaka), холера (viśūcikā), кашель (kāsa), задишка (śvāsa), гикавка (hikkā), запор (ānāha), абдомінальні розлади (udara), хвороба селезінки (plīhā), внутрішні прояви вісарпи, набряки (śvayathu), пухлина в черевній порожнині (gulma), геморої (arśas), абсцес (viradhi) протікають у внутрішніх органах³⁷.

Є три види лікарів.

11.50 Лікарі (bhīṣak) лише з виду, [лікарі], які досягли [комерційного] успіху, [та] [лікарі], які мають якості [істинного] лікаря-знавця (vaidya). Це три види лікарів.

11.51 Ті, кого називають словом “лікар” [просто] за скриньку з ліками, за книги, виверти й подобу, – неосвічені шарлатани.

11.52 Інші – ті, що названі словом “лікар”, які позиціонуються як багаті, ушлявлені, освічені. Вони відомі як ті, хто досяг [комерційного] успіху.

11.53 Хто досяг досконалості в застосуванні [терапії], у знанні й мудрості – це дарувальники щастя й рятівники життя. Їм притаманні якості [істинного] лікаря-знавця (vaidya).

11.54 Три види лікування: залежне від божественних [чинників], залежне від [фізичних] засобів (yukti³⁸) і “перемога розуму” (sattvāvajaya).

Тут [лікування], залежне від божественних [чинників], – це мантри³⁹, цілющі [предмети]⁴⁰, коштовні камені, ритуальне підношення їжі (bali), дари, жертвоне узливання (homa), дотримання духовних правил (niyama), спокутування (prāyaścita), піст, благословення (svastyayana), поклони [святиням] (praṇipāta), проща та інше.

Наступне [лікування] – залежне від [фізико-хімічних] засобів: призначення [правильної] їжі, лікарських субстанцій.

Далі: утримання розуму від шкідливих об'єктів – це “перемога розуму”.

11.55 При порушенні рівноваги тілесних дош зазвичай вдаються, звісно, до трьох видів лікування тіла: внутрішнє очищення, зовнішнє очищення та хірургія (śāstra-praṇidhāna).

Тут внутрішнє очищення – те, яке внутрішньо очищує ліками тіло від хвороб, породжених [неправильним] харчуванням.

Зовнішнє очищення – те, яке усуває хворобу зовнішнім контактом з тілом: масажем, спітінням (sveda), змащуванням, обмиванням, розтиранням тощо.

Наступне – хірургія: висічення, надріз, пункція, розтин, зшкрябування, видалення, насічки (pracchana), зшивання, зондування, а також [застосування] луку й п'явок.

І ще:

11.56 При появі хвороби мудрий здобуває здоров'я за допомогою зовнішнього або внутрішнього очищення й хірургічного (śāstra) лікування.

11.57 Але через неувважність або в засліпленні невіглас не помічає першого [прояву] хвороби – як нерозумний [не помічає] ворога.

11.58 Бувши спочатку незначною, хвороба потім посилюється і, закоренившись у тілі, забирає силу й життя недоумкуватого.

11.59 Нерозумний не усвідомлює [свого захворювання] доти, поки в нього не заболить, але потім, коли заболіло, думає, як позбутися недуги.

11.60 Тоді, скликавши дітей, дружин і рідних, каже: “За будь-яку ціну приведіть до мене якимось лікарем!”

11.61 Але хто тоді в силах врятувати такого немічного, змученого хворобою, виснаженого, бідолашного вмираючого, чиї органи чуття відмовляють?

11.62 Не знайшовши рятівника, невіглас позбавляється життя – як пов'язана ігуана, яку тягне за хвіст сильний.

11.63 Тому нехай той, хто бажає собі здоров'я, вдається до терапії перед появою хвороби або на її ранній стадії.

Підсумкові вірші:

11.64 Три бажання, способи підтримки життя, сила, причини, хвороби, шляхи прояву хвороб, лікарі, види лікування

11.65 в потрійній класифікації – вісім [категорій] показані мудрим і неприв'язаним Крішна-Атреєю. Усе засновано на цьому.

Так у трактаті Агніवेशі, відтвореному Чаракою, у розділі “Загальні положення” закінчується одинадцята глава, що має назву “Три [головних] бажання”.

Глава 12. Позитивні й негативні якості вати (vāta-kalākālīya)

[Четверта з чотирьох глав про особливості (nirdeṣa)]

12.1 Отже, роз'яснення глави “Позитивні та негативні якості вати⁴¹”.

12.2 Так сказав Бгагаван Атрея.

12.3 Великі мудреці (maharṣi), бажаючи знати про позитивні й негативні якості вати, зібравшись, із взаємоповагою (paraspara-mata) запитували один одного:

– Які властивості вати? Що її збуджує й що заспокоює? І як ця неконденсована (asaṅghāta), нестійка й невловима (anāsādyā) [доша] збуджується й заспокоюється збудливими й заспокійливими [факторами]? І як проявляється в тілі й поза тілом вплив цієї збудженої й незбудженої [доші], що рухається в тілах і поза тілами?

12.4 Тут Куша, який походить від Санкриті, сказав:

– Сухість, легкість, холод, різкість (dāruṇa), колючість (khara), незабрудненість – ось шість властивостей вати.

12.5 Вислухавши ці слова, Кумарашірас Бґарадвадж сказав:

– Як [ти], Бґаґаване, сказав, так і є. Це властивості вати. Але вата збуджується від застосування субстанцій з такими ж властивостями, [як у неї], і від вчинення дій з такими ж наслідками. Застосування того, що характеризується такими ж якостями, – причина посилення дгату.

12.6 Почувши це, лікар Канкаяна Бахліка сказав:

– Це так, як [ти], Бґаґаване, сказав. Саме такими [факторами] збуджується вата, а протилежними заспокоюється. [Фактори], протилежні збудливим, заспокоюють дгату.

12.7 Вислухавши ці слова, Бадіша Дґамарґава сказав:

– Як [ти], Бґаґаване, сказав, так і є. Це саме [ті фактори], які збуджують і заспокоюють вату. Роз'яснимо, як ці збудливі й заспокійливі [фактори] збуджують і заспокоюють цю неконденсовану, нестійку та невловиму [дошу]. Збуджує вату, звісно, те, що викликає сухість, легкість, холод, різкість, колючість, незабрудненість, порожнистість. Знайшовши притулок у такого роду тілі й посилившись, вата збуджується. З другого боку, заспокоює вату те, що масне, важке, тепле, гладеньке, м'яке, слизьке й щільне (ghana). У таких тілах вата рухається не накопичуючись і заспокоюється.

12.8 Почувши ті істинні слова Бадіши, підтверджені гуртом мудреців, царствений мудрець Вайорвіда сказав:

– Безперечно, все саме так, як [ти] сказав, Бґаґаване. Уклонившись богам (bhagavant) [вітру] Ваю, розповімо далі, спираючись на сприйняття органами чуття, умовивід і настанови [авторитетних осіб], про дію в тілі й поза ним збудженої й незбудженої вати, що рухається в тілі й не в тілі.

Незбуджене повітря підтримує органи (yantra) тіла (tantra). Воно складається з прани, удани, самани, апани й в'яні⁴². Воно забезпечує всі види руху. Воно стримує й активує розум. Воно [координує] всі органи чуття й приносить їм їхні об'єкти. Воно об'єднує до купи дгату тіла. Воно забезпечує мову. Воно – природа дотику й звуку. У ньому корінь⁴³ слуху й дотику. Воно породжує радість і завзяття. Воно стимулює вогонь [травлення] й висушує доші. Воно виводить назовні нечистоти [з тіла]. Воно творець грубих і тонких каналів. Воно формує ембріон. Воно свідчить про тривалість життя.

Але збуджена тілесна вата, звісно, вражає тіло хворобами різного типу, позбавляє сили, [здорового] кольору обличчя, щастя, тривалості життя. Вона розбурхує розум, впливає на всі органи чуття, вбиває, деформує ембріон або надовго затримує [пологи]. Вона породжує страх, занепокоєння, оману, депресію, марення. Вона заважає життю.

Природні дії цього [повітря], що рухається у світі, такі: тримання землі⁴⁴, запалення вогню, невпинний рух сонця, місяця, сонму зірок і планет, створення хмар, проливання дощу, [забезпечення] течії річок, дозрівання плодів і квітів, зростання рослин, поділ пір року й дгату, проростання насіння й дозрівання зерна, прояв форми й розмірів дгату, сухості в тому, що висихає, і незмінні переміни.

Дія цього збудженого [повітря], що рухається у світі, буває такою: здійснення (avamathana) гірських вершин, виривання з коренем дерев, підняття хвиль в океані, повінь на озерах, зворотна течія річок, землетрус, громові хмари, випадіння роси (pīhāra), грім [без хмар], падіння [з неба] пилу, піску, риби, жаб, змій, лужної води, крові, каміння⁴⁵, блискавок, порушення порядку змін шести пір року⁴⁶, безпліддя дерев, поширення епідемій серед істот, перетворення існуючого в неіснуюче, породження наприкінці чотирьох юг⁴⁷ хмар, сонця, вогню й вітру.

Бог [вітру], звісно, є вічним джерелом виникнення [світу]. [Від нього] виникнення й знищення істот. [Він] породжує щастя й горе. [Він] бог смерті Яма, який стримує [всіх], Предок (pṛajāpātī), безмежність (aditi), творець Усесвіту (visvākarma).

[Його] тіло – Усесвіт (viśvarūpa)⁴⁸, і він усюдисущий творець усіх діянь і станів свідомості (bhāvanā). [Він] найменший і найбільший, Вішну. Бог Ваю понад світами.

12.9 Вислухавши ці слова, Марічі сказав:

– Хоча все це так, але задля чого [це сказано]: заради промов чи практичного знання (vijñāna)? Мета [нашого зібрання] – уміння лікувати (bhiṣag-vidyā). Як усе це може бути застосоване до уміння лікувати?

12.10 Вайорвіда сказав:

– Якщо лікар не розуміє надмірних [властивостей] вітру – сили, колючості, швидкості, – то як він зможе захистити [хворого] від руйнівних наслідків збудженого вітру й повідомити про благотворний вплив [урівноваженої доші “вата”] на здоров’я, силу, колір обличчя, зростання, енергійність, набуття знання й довголіття?

12.11 Марічі сказав:

– Дія вогню, що перебуває в тілі [у вигляді] збудженої й незбудженої пітти, має такі позитивні й негативні наслідки, як [1] [нормальне] травлення і нетравлення, [2] бачення і його відсутність, [3] нормальний і ненормальний жар [у тілі], нормальний і ненормальний колір обличчя, [4] відвага і страх, гнів і радість, омана і ясність та інші пари [протилежностей]⁴⁹.

12.12 Вислухавши це слово Марічі, Кап’я промовив:

– Сома⁵⁰, що перебуває в тілі [у вигляді] збудженого й незбудженого слизу, спричиняє такі позитивні й негативні наслідки, як сила і слабкість, огрядність і охлялість, завзяття і лінощі, потенція та імпотенція, знання і неучтво, розум і омана та інші пари [протилежностей].

12.13 Вислухавши це слово Кап’ї, Бгагаван Атрея Пунарвасу сказав:

– Усі [ви], шановні, добре сказали, але немає єдиного висновку зі сказаного. Усі [доші] – вата, пітта, капха – у природному стані оживляють чуття людини, дають [їй] силу, [добрий] колір обличчя, щастя й довге життя. Як правильно здійснювані дгарма, артха та кама приносять величезну користь у цьому та наступному світі, так і ці правильно скеровані [доші]. Але коли вони збуджені, немов три неспокійні пори року, тоді [вони] чинять протилежне, наче час, що руйнує світ негативним (aśubha) [впливом].

12.14 Усі мудреці, звісно, погодилися зі словами Бгагавана [Атреї] й привітали [їх]. І ще:

12.15 Почувши ці слова, усі мудреці, звісно, погодилися з ними й привітали [їх], неначе боги – слова Індри.

Підсумкові вірші:

12.16 Шість властивостей повітря, два види причин, [що збуджують чи заспокоюють вату], різні [її] функції, чотири типи дії⁵¹; окремо – капха й пітта,

12.17 думки великих мудреців і ще думка [Атреї] [Пунар]васу – усе це все розказано [в главі] “Позитивні та негативні якості вати”.

Так у трактаті Агніवेशі, відтвореному Чаракою, у розділі “Загальні положення” закінчується дванадцята глава, що має назву “Позитивні та негативні якості вати”.

Так закінчується четвірка [глав] про особливості (nirdeśa).

¹ Попередні глави див.: [Чарака-самхіта 2017].

² *Bhavati cātra*: активне дієслово третьої особи однини в теперішньому часі від √bhu (“бути”) + са (“також”) + atra (“тут”, “стосовно цього”). Після такого попередження в санскритських трактатах зазвичай стоять вірші, які, ймовірно, запозичені з інших джерел або навіть додані до оригінального тексту редакторами.

³ Коментатор В’яса у своїй “Бгаш’ї” пояснює: «У всіх живих істот постійно присутнє таке побажання самому собі: “Нехай я не перестану бути! Нехай я буду [вічно]!” Але це побажання [ніколи] не виникає в того, хто не пережив стану смерті. Так встановлюється достовірність досвіду минулих народжень... Страх смерті, який за своєю суттю є очікуванням [майбутнього] знищення і який не можна пояснити ані через сприйняття органами чуття,

ані через умовивід чи авторитетне свідчення, дозволяє зробити висновок, що страждання, викликане смертю, було пережите в минулих життях» [Классическая йога 1992].

⁴ Цікаво, що такі само аргументи повторюють сучасні прихильники теорії реінкарнації. Див., наприклад: [Moody 1991].

⁵ *Brahmacarya* – вивчення Вед; спосіб життя цнотливого учня-послушника; утримання від сексу.

⁶ *Vāta* – утворене поєднанням ефіру й повітря “фізіологічне повітря”, одна з трьох субстанцій (*doṣa*), що формують біологічний організм. Дві інші доші: *pitta* – “фізіологічний вогонь”, утворений поєднанням вогню й води; *kapha* – слиз, утворений поєднанням землі й води.

⁷ Про генотеїзм див.: [Müller Max 1878].

⁸ *Bhagavān* (називний відмінок від *bhagavant*) – (1) пан; (2) Бог.

⁹ *Paralokaisāṇa* – бажання перебувати після смерті в райських світах.

¹⁰ *Paro'kṣa* (*paras* + *akṣa*) – дослівно “поза зором”.

¹¹ Парамартха (VI ст.) в “Суварна-саптаті-вритті” (коментарі до “Санкх’я-каріки”) розглядає два типи причинно-наслідкових відносин: коли причина ніяк не змінюється (наприклад, батьки, котрі породжують сина) та коли перетворюється в щось (молоко стає вершками) [Лунный свет санкхьи 1995].

¹² Цей абзац є віршованою вставкою в прозовому параграфі.

¹³ Приклад придушення (*abhibhava*): при яскравому денному світлі не видно слабого сййва зірок.

¹⁴ *Так само, як з душею* – якщо припустити, що дитина отримує весь інтелект і розум батька, то після народження дитини батько має стати безумним. Отримати від батьків частину інтелекту й розуму неможливо, оскільки розум та інтелект вважаються неподільними внаслідок своєї тонкої природи.

¹⁵ Традиційно розглядаються такі *чотири види народження*: з материнської утроби (*jaṅgūja*), з яйця (*aṇḍaja*), з поту (*saṁsvedaḥ*), із землі (*udbijja*). В істот двох останніх категорій немає видимих батьків.

¹⁶ *Dhātu* – сім складових тіла: *rasa* (життєвий сік), *rakta* (кров), *māṁsa* (м’язи), *medha* (жир), *asthi* (кістки), *majjā* (кістковий мозок), *śukra* (сім’я).

¹⁷ *Svabhāva* – “власна природа”. Вочевидь, цей вірш треба розуміти в тому сенсі, що оскільки матеріальні елементи, з яких складаються дгату, не мають свідомості, то їхнє поєднання також дати свідомості не може.

¹⁸ *Ātman* – дух, душа.

¹⁹ *Siddha* – букв. “досконалий”; людина, що має паранормальні сили (*siddhi*), або представник класу божественних істот, котрі мешкають між сонцем і місяцем.

²⁰ *Nāstika* – той, хто не визнає авторитету Вед.

²¹ Див. також 11.7. У параграфі 12.8 наступної глави, а також у параграфі 4.5 третього розділу “Чарака-самхіти” *yukti* (міркування) не названо. У класичних санскритських текстах найчастіше згадуються саме три засоби достовірного пізнання (*pramāṇa*). Проте у вайшешиці (*vaiśeṣika*) йдеться лише про дві прамани (без авторитетного свідчення) [*Vaiśeṣika Sūtra*... 2004]. У параграфі 8.83 третього розділу “Чарака-самхіти” сказано, що “праман дві чи три – з настановою (*upadeśa*)”. Ньяя (*nyāya*) додає до трьох праман зіставлення (*upamāṇa*), тобто встановлення зв’язку почутого раніше слова із вперше побаченим об’єктом, що має цю назву [*The Nyaya-Sutras*... 1999]. У мімансі (*mīmāṃsā*) школи Кумарілі Бгатті є ще дві додаткові прамани: постулювання (*arthāpatti*) та відсутність (*anupalabdhi*) [*Śloka-vārtika*... 1983].

²² *Тамас* (морок, інертність), *раджас* (збудження) та *самттва* (чистота, спокій) – три фундаментальні якості Всесвіту.

²³ Тобто про минуле, теперішнє й майбутнє.

²⁴ Три мети людського життя: *dharma* (побожність, виконання свого обов’язку), *artha* (турбота про добробут), *kāma* (задоволення бажань).

²⁵ “Найвищим благом” більшість прибічників індуїзму (окрім адептів пурва-міманси) вважають звільнення душі від поневолення матеріальним світом. Утім, деякі теїстичні школи вважають звільнення (*mokṣa*) побічним результатом встановлення (чи відновлення) зв’язку з Богом. На думку автора, уявлення про вище благо як про звільнення душі є підтвердженням факту посмертного існування.

²⁶ *Брами дгарми* (*dharma-dvāra*) – ймовірно, священні книги.

²⁷ *Брахман* – абсолют, Дух.

²⁸ Це міркування покликане довести, що в нинішньому житті втілена душа пожинає плоди скоєного в попередньому втіленні (що посієш, те й пожнеш).

²⁹ *Розумові цілі* – manortha (manas + artha).

³⁰ Рам Каран Шарма й Бгагван Даш перекладають viṣama sthāna як “непевне місце” [Agniveśa’s Śaṅkha Saṁhita 2008].

³¹ *Троїста діяльність* – діяльність мови, розуму і тіла.

³² *Три категорії* – невикористання, надмірне використання та неправильне використання.

³³ *Дгарма* (релігія), *артха* (добробут), *кама* (пристрасть) – три традиційних мети життя індуса. До них додається четверта, яка вважається найвищою, – *мокіша* (звільнення душі від поневолення матерією).

³⁴ *Умістилище сирого й вареного* – шлунок і кишківник.

³⁵ *Kuṣṭha* – шкірні хвороби, з проказою включно.

³⁶ *Viśarpa* – бешихове запалення.

³⁷ Такі хвороби, як viśarpa, śvayathu, gulma, arśas, viradhi, фігурують у двох переліках. Вочевидь, маються на увазі їхні зовнішні й внутрішні різновиди.

³⁸ Оскільки слово *yukti* може означати ще й “міркування”, допустимий також переклад “раціональне лікування” (тобто лікування, засноване на здоровому глузді).

³⁹ *Mantra* – священний вислів, заклинання.

⁴⁰ *Цілючі предмети* – можливо, мова йде про талісмани.

⁴¹ Див. примітку 6.

⁴² Тут перелічено п’ять видів “повітря життя” в організмі: grāṇa, пов’язана із серцем передньовверхньовбиральна течія, завдяки якій проявляється решта функцій; arāṇa, пов’язана з анусом і орієнтована вниз течія, що виводить із тіла продукти життєдіяльності; локалізована біля пупка samāṇa, яка розносить по всьому тілу компоненти перетравленої їжі; асоційована з горлом udāṇa, завдяки якій відбувається розділення рідкої й твердої фракцій їжі, а після смерті – відокремлення “тонкого тіла” від фізичного й перенос душі до нового місця перебування; vūṇa, що пронизує усе тіло й відповідає за скорочення та розтягнення [Feuerstein 2013].

⁴³ У санскритському тексті, вочевидь, помилка: замість mūla (корінь) надруковано mala (бруд).

⁴⁴ Тут гра слів: *тримання* (dhāraṇa) землі (dharanī, букв. “тримальниці”).

⁴⁵ *Падіння з неба пилу...* – йдеться про випадіння того, що було піднято в повітря смерчем, а також про “червоні дощі”, колір яким надають частинки ґрунту, що містяться в дощовій воді як суспензія.

⁴⁶ В Індії розрізняють шість пір року: пізня зима, весна, літо, сезон дощів, осінь, рання зима.

⁴⁷ *Юга* – чотири послідовних періоди міфологічної всесвітньої історії: сатья-юга, або крита-юга (“золотий вік”, що триває 1728000 років), трета-юга, тривалість якого становить 1296000 років, двапара-юга, тривалістю 864000 років, і калі-юга, нинішня епоха чвар (kalī – “сварка, розбрат”), яка почалася близько 5000 років тому й триватиме ще 427000 років. Після чотирьох юг настає “кінець світу” (який передує його новому створенню), описаний у Махабхараті так: “Починається багаторічна посуха – настає кінець життя. Зголоднілі й немічні живі істоти на землі гинуть одна за одною. Сім палаючих сонць випивають всю воду морів і потоків. І дерево, і трава, і сухе, і вологе – усе перетворюється на попіл! Потім на світ, висушений сонцями, з вихором обрушується полум’я кінця світу. Безжальний вітер і це полум’я кінця світу разом знищують простір. Сильний палаючий вогонь пожирає Всесвіт разом з богами. Потім з’являються в небі дивні, прикрашені гірляндами блискавок хмари, величезні, як стада слонів... Жмути блискавок прорізають похмурі хмари, які згущуються, із жажливим гуркотом заволакають склепіння небес і, переповнені водою, заливають усю землю з її горами, лісами й копальнями. Зловісно гримаючи, хмари, гнані Всевишнім, швидко затоплюють усе навколо. Вони вивергають на землю могутню, грізну лавину вод, жажливу й безжальну, і гасять вогонь... Океан виходить з берегів, обвалюються гори, розколюється земля. Хмари, що вкривали весь небосхил, раптово розсіюються, гнані поривами вітру, і тоді Самосуший (Брахма), бог, що живе в первозданному лотосі, випиває той страшний вихор і поринає в сон” (Махабхарата, Араньякапарва, глава 186) [Махабхарата 1987].

⁴⁸ Слова *Праджапаті*, *Адіті*, *Вішвакарман*, *Вишварупа* можуть сприйматися також як імена божеств пантеону індуїзму.

⁴⁹ Чакрапані Датта зазначає у своєму коментарі, що за чотири групи фізіологічних проявів відповідають такі різновиди тілесного вогню, як *rāśaka*, *ālosaka*, *bhrājaka*, *sādhaka*. В аюрведі розглядається ще один різновид тілесного вогню – *gañjaka*, який забезпечує роботу печінки й селезінки.

⁵⁰ *Soma* – бог місяця й вологи.

⁵¹ *Чотири типи дії* – дія повітря, що перебуває в нормальному або збудженому стані, у тілі й поза ним.

ЛІТЕРАТУРА

Классическая йога. “Йога-сутры” Патанджали и “Вьяса-бхашья” / Перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. Москва, 1992.

Лунный свет санкхьи. Ишваракришна: Санкхья-карика. Гаудапада: Санкхья-карика-бхашья. Вачаспати Мишра: Таттва-каумуди / Пер. В. К. Шохина. Москва, 1995.

Махабхарата, Араньякапарва / Перевод Я. В. Василькова, С. Л. Невеловой. Москва, 1987.

Рамамурти Мишра. Психология йоги. Новый перевод и толкование “Йога-сутр” Патанджали / Перевод Д. Бурбы и М. Осиновского. Киев – Москва, 2002.

Чарака-самхита. Глави 1, 4–6 першого розділу / Переклад із санскриту та коментарі Д. В. Бурби // *Східний світ*, 2017, № 1–2.

Agniveśa’s Caraka Saṁhita. Text with English Translation & Critical Exposition based on Cakrapāṇi Datta’s *Āyurveda Dīpikā* by Dr. Ram Karan Sharma and Vaidya Bhagwan Dash. Vols 1–7. Varanasi, 2008.

Feuerstein George. **The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy and Practice.** Chino Valley, AZ, 2013.

Moody Raymond A., Perry Paul. **Coming Back: A Psychiatrist Explores Past Life Journeys.** New York, 1991.

Müller Max. **Lectures on the Origin and Growth of Religion: As Illustrated by the Religions of India.** London, 1878.

The Nyāya-Sūtras of Gautama / Translated by Dr. Ganganatha Jha. Delhi, 1999 (reprint).

Śloka-vārtika with Extracts from the Commentaries “Kāśikā” of Sucarita Miśra and “Nyāyaratnākara” of Pārtha Sārathi Miśra / Translated by Ganganath Jha from the Original Sanskrit. Delhi, 1983 (reprint).

Vaiśeṣika Sūtra of Kanada / Translated by Debasish Chakrabarty. New Delhi, 2004.

REFERENCES

Klassicheskaia yoga. “Yoga Sutry” Patanjali i “Viasa Bhashia” (1992), Transl. and comment. by E. Ostrovskaiia and V. Rudoi, Nauka, Moscow. (In Russian).

Lunnyi svet sankkhii. Sankhya-karika by Ishvarakrishna, Sankhya-karika-bhashya by Gaudapada, Tattva-kaumudi by Vachaspati Mishra (1995), Transl. and comment. by V. Shokhin, Ladomir, Moscow. (In Russian).

Mahabharata, Aranyakaparva (1987), Transl. and comment. by Y. Vasilkov, C. Nevelova, Nauka, Moscow. (In Russian).

Mishra, Ramamurti (2002), *Psikhologiya yogi. Novyi perevod i tolkovanie “Yoga Sutr” Patanjali*, Transl. by D. Burba and M. Osinovskii, Sofia, Kyiv and Gelios, Moscow. (In Russian).

“Charaka-samhita. Glavi 1, 4–6 pershogo rozdilu” (2017), Translation from Sanskrit and Comments by D. Burba, *Shidnij svit*, No. 1–2, pp. 143–165. (In Ukrainian).

Agniveśa’s Caraka Saṁhita. Text with English Translation and Critical Exposition based on Cakrapāṇi Datta’s Āyurveda Dīpikā (2008), by Dr. Ram Karan Sharma and Vaidya Bhagwan Dash, Vols 1–7, Chowkhamba Press, Varanasi.

Feuerstein, George (2013), *The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy and Practice*, Hohm Press, Chino Valley, AZ.

Moody Raymond A. and Perry Paul (1991), *Coming Back: A Psychiatrist Explores Past Life Journeys*, Bantam Books, New York.

Müller Max (1878), *Lectures on the Origin and Growth of Religion: As Illustrated by the Religions of India*, Longmans, Green and Co, London.

Śloka-vārtika with Extracts from the Commentaries “Kāśikā” of Sucarita Miśra and “Nyāyaratnākara” of Pārtha Sārathi Miśra (1983), Transl. by Ganganath Jha, Sri Satguru, Delhi.

The Nyāya-Sūtras of Gautama (1999), Transl. by Dr. Ganganatha Jha, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.

Vaiśeṣika Sūtra of Kanada (2004), Transl. by Debasish Chakrabarty, DK Print World Ltd, New Delhi.

ЧАРАКА-САМХІТА. Глави 11–12 першого розділу /

Переклад із санскриту та коментарі Д. В. Бурби

У цій публікації представлено перший український переклад одинадцяті та дванадцяті глав першого розділу фундаментального санскритського трактату з аюрведи (традиційної індійської медицини) “Чарака-самхита”, який набув теперішнього вигляду, ймовірно, у I ст. н. е. Переклад має велике значення для ознайомлення українського читача не лише з медичними концепціями та побутом Давньої Індії, а й з її релігійно-філософськими доктринами.

Перша половина одинадцяті глави присвячена розгляду таких трьох властивих людям бажань, як бажання зберегти своє життя, бажання жити заможнo та сподівання на добре посмертне існування. Дискутуючи з невіруючим опонентом, автор, спираючись на такі способи отримання знання, як сприйняття органами чуття, умовивід, міркування та авторитетне свідчення, доводить реальність реінкарнації. Далі в главі послідовно розглядаються сім троїстих категорій: “опори життя”, різновиди сили організму, причини хвороби, види хвороб, шляхи прояву хвороби, види лікарів, види лікування.

Дванадцята глава присвячена переважно розгляду властивостей “фізіологічного повітря” (vāta). Інформація подається у вигляді виступів учасників своєрідного медичного симпозиуму. Цікавим є фрагмент, де в дусі генотеїзму бог вітру проголошується верховним божеством. Також коротко згадуються властивості “фізіологічного вогню” та слизу і божества, котрі ними керують. Зазначається, що від застосування субстанцій з такими само властивостями, як в одній з трьох дош, вона збуджується, а фактори, протилежні збудливим, її заспокоюють. Обидві глави завершуються підсумковим переліком їхнього змісту.

Ключові слова: Чарака, самхита, аюрведа, Індія, санскрит, переклад, медицина, античність, grāmāṇa, генотеїзм

ЧАРАКА-САМХІТА. Главы 11–12 первого раздела /

Перевод с санскрита и комментарии Д. В. Бурбы

В данной публикации представлен первый украинский перевод одинадцатой и двенадцатой глав первого раздела фундаментального санскритского трактата по аюрведе (традиционной индийской медицине) “Чарака-самхита”. Перевод имеет большое значение для ознакомления украинского читателя не только с медицинскими концепциями и жизнью Древней Индии, но и с ее религиозно-философскими доктринами.

Первая половина одиннадцатой главы посвящена рассмотрению таких трех присущих людям желаний, как желание сохранить свою жизнь, желание жить в достатке и надежда на хорошее посмертное существование. Дискутируя с неверующим оппонентом, автор, опираясь на такие способы получения знания, как восприятие органами чувств, умозаключение, рассуждение и авторитетное свидетельство, доказывает реальность реинкарнации. Далее в главе последовательно рассматриваются семь таких трояких категорий, как “опоры жизни”, разновидности силы организма, причины болезни, виды болезней, пути проявления болезни, виды врачей, виды лечения.

Дванадцатая глава посвящена преимущественно рассмотрению свойств “физиологического воздуха” (vāta). Информация подается в виде выступлений участников своего рода медицинского симпозиума. Интересен фрагмент, где в духе генотеизма бог ветра провозглашается верховным божеством. Также кратко упоминаются свойства “физиологического огня” и слизи и божества, которые ими управляют. Отмечается, что от факторов с такими же свойствами, как у одного из трех гуморов, он возбуждается, а факторы, противоположные возбуждающим, его успокаивают. Обе главы завершаются итоговым перечнем их содержания.

Ключевые слова: Чарака, самхита, аюрведа, Индия, санскрит, перевод, медицина, античность, grāmāṇa, генотеизм

Переклад надійшов до редакції 23.08.2017

**INTERNATIONAL SCIENTIFIC CONFERENCE “GEOGRAPHIES OF ARAB
AND MUSLIM IDENTITY THROUGH THE EYES OF TRAVELERS”
(Bucharest, September 15–16, 2017)**

Yu. Petrova
PhD (Philology), Associate Professor
A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine
4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine
j.arabic2011@gmail.com

On 15–16 September 2017 the international scientific conference “Geographies of Arab and Muslim Identity through the Eyes of Travelers” took place at the “Casa Universitarilor” (Bucharest) on the occasion of the 60th anniversary of the Arabic Department of the University of Bucharest. The event was attended by 35 participants from a number of European and Middle Eastern countries. The papers presented focused on the representation of the Other in travel accounts written by Arab and European travelers, as well as the linguistic issues of the studied sources. During the conference a collection of interviews with the Romanian Arabists was launched.

Keywords: Arab travel literature, European travelers in the Orient, representation of the Other, Arab studies in Romania

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ “GEOGRAPHIES OF ARAB
AND MUSLIM IDENTITY THROUGH THE EYES OF TRAVELERS”
(Бухарест, 15–16 вересня 2017 р.)**

15–16 вересня в м. Бухаресті (Румунія) відбулася Міжнародна наукова конференція під назвою “Географічний простір арабської та мусульманської ідентичності очима мандрівників” (Geographies of Arab and Muslim Identity through the Eyes of Travelers). Організатором заходу виступило арабське відділення факультету іноземних мов і літератур Бухарестського університету. Цього року воно відзначає 60-річчя свого заснування, тому конференція була присвячена саме цій ювілейній даті. Тематика конференції обрана не випадково: географічній літературі в арабському відділенні приділяється значна увага, і з 2012 р. вона входить до навчальної програми як окремий предмет – з огляду на її важливість для формування соціокультурної компетенції майбутніх спеціалістів за магістерською програмою “Мусульманський простір: суспільства, культури, менталітет”.

Створене в 1957 році, арабське відділення Бухарестського університету за період свого існування випустило чимало фахівців, які пов’язали своє професійне життя з арабською мовою – науковими дослідженнями, перекладом арабської художньої літератури, викладанням – і підняли румунську арабістику на високий рівень, забезпечивши їй світове визнання. Упродовж кількох десятиліть відділення очолювала знаний арабіст-філолог Надія Ангелеску (нар. 1941 р.), яка підготувала цілу плеяду кваліфікованих спеціалістів; без перебільшення можна сказати, що всі нинішні румунські арабісти є її вихованцями. Наразі арабське відділення очолює проф. Джордже Грігоре – відомий фахівець з арабської лінгвістики та літературознавства, голова Міжнародної асоціації арабської діалектології, член Спілки письменників Румунії, перекладач Корану та арабської класичної і сучасної літератури на румунську мову. Навколо заснованого в 1994 р. Центру арабістики Бухарестського університету, який він також очолює, гуртуються творчі сили румунської арабістики.

Місцем проведення заходу став відомий Університетський будинок (Casa Universitarilor), зведений у 1870-х рр., який є однією з архітектурних пам’яток румунської

столиці. Із 2007 р. будівля належить Бухарестському університету, який регулярно проводить тут наукові, культурні та просвітницькі заходи.

На пленарному засіданні учасників конференції привітали ректор Бухарестського університету проф. Мірча Думітру, заступник декана факультету іноземних мов і літератур проф. Богдан Штефанеску, голова Центру арабістики проф. Джеордже Грігоре та організатор конференції д-р Лаура Сітару.

Після цього відбулася презентація книги “Свідчення про румунську арабістику” [Focșineanu 2017], яка щойно вийшла друком у видавництві Бухарестського університету також із нагоди ювілейної дати. Книга обсягом 325 сторінок являє собою збірку інтерв’ю з румунськими арабістами – від знаних корифеїв (Надії Ангелеску, Джеордже Грігоре) до представників молодого покоління; до останнього належить і упорядник видання – аспірантка Аліна-Джеорджіана Фокшиняну, випускниця арабського відділення 2013 року. Ідея такої збірки зумовлена інтересом юної дослідниці до історії румунської арабістики, яку вона, врешті, вирішила репрезентувати у формі діалогів з її представниками, приурочивши видання до 60-річчя арабського відділення. До збірки увійшли 25 інтерв’ю, взяті упорядником особисто. Серед респондентів були не лише ті, хто пов’язав своє життя з науковою та педагогічною діяльністю, а й дипломати, працівники арабомовної секції Румунського міжнародного радіо, перекладачі-практики, письменники. Загальні запитання, поставлені до всіх респондентів, стосуються вибору професійного шляху, спогадів про студентські роки та викладачів, відвідин арабських країн, професійного становлення та особистих відносин зі світом Сходу. Слід зазначити, що ця книга являє собою перше науково-популярне видання такого роду в історії світової арабістики.

Роботу дводенної конференції було продовжено у двох паралельних секціях; робочими мовами заходу були арабська, англійська та французька. У конференції взяли участь 35 дослідників як з європейських (Естонія, Італія, Польща, Росія, Румунія, Сербія, Угорщина, Україна, Франція), так і близькосхідних (Ізраїль, Йорданія, Катар, Кувейт, Марокко) країн. Україну представляли науковці з Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України (Ю. І. Петрова) та Київського національного університету імені Тараса Шевченка (І. В. Сівков).

У своїх виступах учасники висвітлили широке коло питань, присвячених репрезентації образу “Іншого” в подорожніх нотатках мандрівників. Матеріалом дослідження виступали, з одного боку, арабомовні історичні джерела в жанрі подорожніх нотаток (спадщина Ібн Фадлана, Ібн Баттуті, аль-Ідрісі, Павла Алеппського, Ріфа‘а ат-Тахтаві) і твори сучасної арабської художньої літератури, які стосуються тематики подорожей (Луїс ‘Авад, Гада ас-Самман та ін.), з другого – записи європейських мандрівників, які зафіксували свої враження про відвідини Близького Сходу (Ян Потоцький, Дьюла Германус, Тім Макінтош-Сміт та ін.). Низка доповідей стосувалася також лінгвістичних аспектів досліджуваних джерел. Переважна більшість доповідей викликали жваві дискусії, що мали продовження у дружній атмосфері під час перерв на каву та обідів, які завдяки чудовій погоді були організовані на свіжому повітрі в мальовничому куточку території Університетського будинку.

На підсумковому засіданні усі бажаючі мали змогу висловити свої враження про конференцію та внести пропозиції на майбутнє щодо організаційних питань. Учасники відзначили високий рівень організації заходу та активність студентів-волонтерів арабського відділення, які допомагали в організації конференції і завжди були поряд упродовж її роботи.

Доповіді учасників будуть опубліковані у вигляді статей у спеціальному випуску щорічного міжнародного рецензованого журналу “Romano-Arabica”, який із 2001 року видає Центр арабістики Бухарестського університету.

REFERENCES

Focșineanu Alina-Georgiana (2017), *Mărturii din arabistica românească*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti.

Ю. І. Петрова

**INTERNATIONAL SCIENTIFIC CONFERENCE
“MEDIEVAL HISTORY OF DASHT-I QIPCHAQ”
(Astana, September 13–14, 2017)**

Ya. Pylypchuk
PhD (History)

A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine
4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine
pylypchuk.yaroslav@gmail.com

International scientific conference “Medieval history of Dasht-i Qipchaq” took place on September 13–14, 2017 in Astana. It was dedicated to the history of the Qipchaqs and the peoples of the Kypchak group of Turkic peoples. 12 reports were devoted to the history of the Qipchaqs. The conference was organized by the research center Dasht-i Qipchaq and the Eurasian National University n.a. L. N. Gumilyov. Representatives of 10 countries took part in the conference. Most of all, there were representatives from Russia (9 participants) and Kazakhstan (4 participants). Ukraine was represented by three participants (V. Otroshchenko, E. Seidaliev and J. Pilipchuk). Georgia was represented by two participants (Z. Kvitsiani and E. Mamedov), the rest of the countries were represented by one participant (Italy, Poland, Lithuania, Belarus, Kyrgyzstan, Syria, Azerbaijan). The most interesting reports, in particular, were those that were voiced by A. Garkavets, V. Volkov, A. Kadyrbaev, A. Kushkumbayev, J. Sabitov, V. Otroshchenko, E. Seidaliev. It was decided to start publishing scientific works by the research center “Dasht-i Qipchaq”.

Keywords: medieval history, Dasht-i Qipchaq, Qipchaqs

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
“СЕРЕДНЬОВІЧНА ІСТОРІЯ ДЕШТ-І КИПЧАК”
(Астана, 13–14 вересня 2017 року)**

13–14 вересня 2017 року в Астані відбулась конференція “Середньовічна історія Дешт-і Кипчак”. Вона була організована Науково-дослідним центром “Дешт-і Кипчак” (м. Астана) і передбачала розгляд важливих аспектів тюркології, зокрема історії кипчаків, культури та літератури народів кипчацької групи тюркської родини народів. У конференції взяли участь 25 учасників з 10 країн. Більшість учасників представляли Росію та Казахстан.

Головував на конференції керівник науково-дослідного центру “Дешт-і Кипчак” Сапар Іскаков. 13 вересня в конференц-залі з вітальним словом до учасників конференції виступили: ректор Євразійського національного університету імені Л. М. Гумільова Єрлан Сидиков, голова комітету науки МОН Республіки Казахстан Болатбек Абдарасилов, головний науковий співробітник Казахського науково-дослідного інституту культури Міністерства культури та спорту Республіки Казахстан, директор Науково-дослідного центру “Дешт-і Кипчак” Сапар Іскаков. Після цього учасники конференції перемістилися до однієї з аудиторій для виступів на пленарному засіданні. Першим слово взяв Сапар Іскаков, представивши доповідь “Кипчацький фактор у Великому степу в XI–XIV ст.”, де звернув увагу на ту роль, яку відігравали кипчаки в історії багатьох держав. Доктор філологічних наук та головний науковий співробітник Казахського науково-дослідного інституту культури Олександр Гаркавець зачитав доповідь на тему “Кипчацький писемний спадок”, де проаналізував пам’ятки вірмено-кипчаків, караїмів, урумів та, звісно, “Кодекс Куманікус”. Далі доповідав Андреа Картені, який представляв Університет Сап’єнца (м. Рим). Він повідомив про італійські джерела з історії кипчаків та Золотої Орди. З доповіддю про “нових кипчаків” на Південному Кавказі в останній чверті XII – на початку

XIII ст. виступив провідний науковий співробітник Інституту археології та етнології НАН Азербайджану Азат Асад-огли Зейналов. Про кипчаків у Грузії доповідав професор Тбіліського державного університету Звіад Квіцінія. Головна наукова співробітниця Карачаєво-Черкеського інституту гуманітарних досліджень Насіпхан Суюнова виступила з доповіддю на тему історичної долі ногайського епічного спадку на прикладі поеми “Копланди-батир”. Особливо цікавою була доповідь доктора гуманітарних наук та доцента Вільнюського університету Галини Мішкінієне про сліди кипчацької культури у Великому князівстві Литовському. Звісно, мова йшла про литовсько-польських татар, зокрема про їхню культуру на території Литви та писемний спадок (книги-кетаби). Викладач кафедри азійських досліджень відділу гебраїстики, арамеїстики, караїмознавства Університету ім. Адама Міцкевича в Познані Маріола Абкович виступила з доповіддю про минуле та теперішнє караїмів, у якій було звернено увагу, в першу чергу, на долю караїмів у Польщі. Незалежний дослідник Володимир Волков у своїй доповіді порушив питання прабатьківщини та міграцій кипчаків з позиції популяційної генетики. Зокрема, він вказав, що, оскільки кипчаки були значною спільнотою, для них було характерні декілька гаплогруп. Прабатьківщиною кипчаків В. Волков вважає територію колишнього Кімацького каганату. Директор Інституту етнології Табилди Акеров (Республіка Киргизстан) присвятив свою доповідь спільності походження киргизів та кипчаків. Дослідник звернув увагу на подібність свідчень у “Худуд ал-Алам” та Ахсікенді. Завершив пленарне засідання український дослідник Еміль Сейдалієв з доповіддю про міста та степи в структурі Дешт-і Кипчак.

Конференція продовжилася 14 вересня в приміщенні Науково-дослідного центру Дешт-і Кипчак. Герольдмейстер та віце-керівник Російського дворянського зібрання, кандидат історичних наук Станіслав Думін у співавторстві з доктором філософії з політичних наук та професором кафедри регіонознавства Євразійського національного університету імені Л. М. Гумільова Жаксаликом Сабітовим та незалежним дослідником Володимиром Волковим виступив з доповіддю на тему етногенезу польсько-литовських татар з точки зору популяційної генетики. Після нього доповідав завідуючий відділом археології енеоліту – бронзової доби Інституту археології НАН України Віталій Отрощенко, який, зокрема, зазначив, що ідентифікувати чингульського хана з Юрієм Кончаковичем не можна, оскільки цьому суперечать археологічні дані поховання в Чингульській могилі. Віталій Отрощенко вважає хана, похованого в могилі, Тігаком Котяновичем, а саме поховання він датує ранньозолотоординським часом. Наступним виступав професор кафедри регіонознавства Євразійського національного університету імені Л. М. Гумільова Айболат Кушкумбаєв, який повідомив про дані казахських шежире з історії кипчаків і ототожнив Аккібьяка із шежире з Ак-Кубулем (вождем кипчаків, про якого є дані в ан-Нувайрі та Ібн Халдуна). Він також зіставив його з Кобяком Карлійовичем і наголосив на великих перспективах, що відкриваються для куманології при вивченні шежире. Провідний науковий співробітник Інституту сходознавства РАН Олександр Кадирбаєв виступив з доповіддю, що стосувалася історії кипчаків у Китаї часів правління династії Юань. Зокрема він відзначив участь кипчаків у походах на Корею та Японію. До розгляду був узятий не весь юанський період, а лише його частина (з 1260-го по 1294 р.). Професор кафедри сходознавства Міжнародного казахсько-турецького університету імені К. Ясаві Мухаммед ал-Вакіль присвятив свою доповідь Захір ад-Діну Бейбарсу, у якій відзначив його роль як засновника Мамлюцького султанату. Професор Дамаського університету Зайдія Сулейман розповів про життя Ал-Фарабі. Голова Кумицького науково-культурного товариства Каміль Алієв у своїй доповіді розкрив значення кипчацького фактора в етногенезі кумиків. Незалежний дослідник Артем Порсін виступив з доповіддю про кипчаків та кангів на початку XIII ст. Він прийшов до висновку, що ймеки та кангли – це одне й те саме плем'я.

Серед кипчаків же домінували племена йугур та уран. Керівник центру соціокультурного аналізу Інституту стратегічних досліджень Республіки Башкортостан (РФ) Юлдаш Юсупов присвятив свою доповідь кипчацькому компоненту в етногенезі башкирів. Переселення кипчаків у башкирські землі датовано золотоординським часом.

Старший науковий співробітник Тобольської комплексної наукової станції Уральського відділення РАН Зайтуна Тичінських виступила з доповіддю про роль кипчаків в етногенезі сибірських татар. Цей аспект розглядався в контексті етнографічних та лінгвістичних даних. Молодший науковий співробітник відділу Євразійського степу Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України Ярослав Пилипчук присвятив доповідь засновнику Делійського султанату Шамс ад-Діну Ільтутмишу. У фокусі уваги дослідника перебували воєнні кампанії цього правителя. Після нього свою доповідь презентував голова Кавказького центру захисту тюркського спадку Ельбрус Мамедов. Доповідь мала назву “Тюркський вплив в історії Грузії в контексті збереження історичного спадку тюрків на Кавказі”. Аспірант Брестського університету з Республіки Білорусь Антон Дацкевич у своїй доповіді проаналізував стан дослідження проблеми перебування кипчаків у Брестському Побужжі. Завершувала конференцію доповідь професора кафедри регінознавства Євразійського національного університету імені Л. М. Гумільова Жаксила Сабітова про генетичну генеалогію казахських кипчаків.

Засідання конференції викликали значне зацікавлення. Доповіді супроводжувалися жвавою дискусією. Також були прийняті важливі рішення, зокрема підписано меморандуми про співробітництво між НДЦ “Дешт-і Кипчак” з Інститутом історії та етнології ім. Ч. Ч. Валіханова (м. Алмати) та Науково-дослідним центром євразійських досліджень Університету Сап’єнца (м. Рим). На конференції відбулася презентація книги С. Іскакова (Искаков С. Кругосветное путешествие за 119 дней. Путевые очерки и заметки Сапара Искакова. Книга пятая. – Павлодар: ЭКО, 2016. – 272 с.). Досвід конференції зайвий раз підкреслює доцільність організації наукових заходів за вузькою тематикою, що допомагає збагатити роботу конференції, привертає увагу дослідників з багатьох країн, вкорінює нову проблематику в науковому просторі.

Я. В. Пилипчук

ІНФОРМАЦІЯ ДЛЯ АВТОРІВ ЖУРНАЛУ “СХІДНИЙ СВІТ”

Журнал “Східний світ” приймає статті українською, російською, англійською мовами, надіслані на адресу: Україна, 01001, Київ, вул. Грушевського, 4, Інститут сходознавства НАН України, редакція журналу “Східний світ”, e-mail: shidnyj.svit@gmail.com

Роздрук статей, надрукованих через два інтервали на стандартному білому папері формату А-4, подається в одному примірнику. Матеріали повинні супроводжуватись електронною копією у вигляді документа Microsoft Word for Windows із розширенням *.rtf або *.doc. Рукописи проходять анонімне рецензування і не повертаються.

Стаття супроводжується резюме англійською, українською та російською мовами (переклад назви статті, а також прізвища та ініціалів автора обов’язковий). Мінімальний обсяг англійського резюме – 270–300 слів. Кожне резюме супроводжується ключовими словами (8–10 слів) відповідними мовами.

На окремій сторінці українською та англійською мовами наводяться назва статті, повне ім’я, по батькові та прізвище автора, науковий ступінь, вчене звання, посада, назва та адреса організації, де він працює, а також контактні адреси, телефони та e-mail.

Вимоги до ілюстрацій:

Усі графічні файли подаються окремо від текстового у відповідному форматі, наприклад *.jpg

Посилання на літературу наводяться у тексті. У квадратних дужках подається ім’я автора, рік видання (без коми перед ним) і, якщо потрібно, сторінки: [Рибалкін 1993, 66]. Ініціали наводяться після прізвища автора лише у тому випадку, коли у статті є посилання на кількох авторів з однаковим прізвищем. Якщо в одному місці наводяться посилання на кілька праць, вони подаються у хронологічному порядку через крапку з комою. Текстові посилання подаються в кінці статті, перед літературою.

Список цитованої літератури, розміщений в алфавітному порядку, подається у кінці статті під назвою **ЛІТЕРАТУРА**. Він має бути надрукований через два інтервали. Назви цитованих праць оформляються за таким зразком:

Кримський А. Мусульманство та його будучність. Львів, 1904.

Калинина Т. М. Днепровско-Донской бассейн в представлениях арабо-персидских географов IX–X вв. // Хазарский альманах. Т. 6. Киев – Харьков, 2007.

Пріцак О. Не-“дікі” половці // Східний світ, 1995, № 1.

Транслітерований список цитованої літератури (**References**) оформлюється за гарвардським стилем. Він подається повністю окремим блоком, повторюючи список літератури, наведений мовою оригіналу відповідно до вимог ДАК України, незалежно від наявності у ньому англійських джерел. Якщо в списку є посилання на іноземні публікації, вони повністю повторюються в **References**. Транслітерація здійснюється за стандартом BGN/PCGN.

Для транслітерованих праць (з оригіналу кирилицею) пишемо англійською мовою повне місце видання, а також позначення томів, номерів, сторінок (“Vol.”, “No.”, “pp.”, “p.”). Назву видавництва залишаємо транслітерованою. Зазначаємо наприкінці речення мову видання, наприклад (In Ukrainian). Більше інформації див.: http://oriental-world.org.ua/uk/for_authors

Транслітерація іншомовних слів здійснюється латинською графікою з відповідною діакритикою. Власні імена, назви передаються за допомогою літер українського алфавіту з урахуванням традиційних написань.

Шановні читачі!

Журнал “Східний світ” можна передплатити у відділеннях Укрпошти.
Передплатний індекс видання *60279*

Підписано до друку 29.12.2017. Формат 84x108/16. Папір офс.
Трафаретний друк. Ум. друк. арк. 10,92. Тираж 100 прим. Зам. 794.
Надруковано у друкарні ПП “Аксиома”
32300, Хмельницька обл., м. Кам’янець-Подільський,
пров. Північний, 5, тел./факс (03849) 4-06-01
Свідоцтво суб’єкта видавничої справи ДК № 1808 від 26.05.2004 р.
e-mail: aksiomaprint@ukr.net