

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

СХІДНИЙ СВІТ

THE WORLD OF THE ORIENT

4.2018

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

КИЇВ–2018

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

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

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

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

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

Кемпер М. (Амстердам, Нідерланди), 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.

Мусійчук В. А. (Київ), к. ф. н., ст. н. с., *відпов. секретар*

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

Онищенко О. С. (Київ), ак. НАНУ

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

Смолій В. А. (Київ), ак. НАНУ

Сунь Юе (Пекін, КНР), проф.

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

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

Чжан Хун (Пекін, КНР), доктор філософії

Яворська Г. М. (Київ), д. ф. н.

Літературний редактор *Надія Овчарук*

Комп'ютерний набір *Юлії Дудки, Ярослави Ленго*

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 № 5 від 29.11.18

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

ISSN 1608-0599

© Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАНУ, 2018

ЗМІСТ

ДО 100-РІЧЧЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ

<i>Бубенок О. Б.</i> Хозарознавчі дослідження в Інституті сходознавства ім. А. Ю. Кримського Національної академії наук України (До 100-річчя НАНУ)	5
---	---

ІСТОРІЯ

<i>Азізян С. Л.</i> Інституціоналізація громадських об'єднань національних меншин України в 1920-х рр. (На прикладі Київської вірменської трудової колонії)	15
<i>Капранов С. В.</i> Японські інтелектуали – випускники Київської духовної академії: Сімеон Мії, Даниїл Конісі, Климент Намеда	24
<i>Отрощенко І. В.</i> Від Тувинської Народної Республіки до Тувинської автономної області РРФСР: ініціатори, мотиви та обставини приєднання Туви до Радянського Союзу	43

МОВИ ТА ЛІТЕРАТУРИ

<i>Мусійчук В. А.</i> Вербалізація концепту ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИЙ ПОТЕНЦІАЛ у в'єтнамській мові	70
<i>Хамрай О. О.</i> Перспективи умозірного підходу до опису арабської граматики	78
<i>Чернухін Є. К.</i> “Мовне питання” греків українського Надазов'я: об'єктивні, суб'єктивні та інші соціокультурні чинники	89

ПЕРЕКЛАДИ

Бхагавадгіта. Глава 3 / Переклад із санскриту, вступна стаття та коментарі Д. В. Бурби	116
<i>Дагджи Дж.</i> Часи лихоліття. Роман (уривок) / Переклад з турецької та вступна стаття Г. В. Рог	130

СПАДЩИНА

<i>Кримський А. Ю.</i> “Історія хазар” (неопубліковані фрагменти) / Підготовка до друку: О. Б. Бубенок, О. О. Хамрай, В. В. Черноіваненко	143
--	-----

РЕЦЕНЗІЇ

Відповідь на рецензію О. Галенка на кн.: “Путешествие патриарха Антиохийского Макария”. Киевский список рукописи Павла Алеппского / издание, перевод, комментарии, предисловие Ю. И. Петровой; под ред. В. С. Рыбалкина. – К.: Институт востоковедения им. А. Е. Крымского НАН Украины, 2015. – 268 с.	155
---	-----

ХРОНІКА

<i>Філь Ю. С.</i> 7 днів у Стамбулі: Ісламський дослідницький тур (Стамбул, 25 вересня – 2 жовтня 2018 року)	160
---	-----

TABLE OF CONTENTS

TO 100TH ANNIVERSARY OF THE NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF UKRAINE

O. Bubenok. Khazar Studies in the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine (To 100 th Anniversary of NASU)	5
--	---

HISTORY

S. Azizyan. Institutionalization of Public Associations of National Minorities of Ukraine in the 1920s (On the Example of the Kiev Armenian Labor Colony)	15
S. Kapranov. Japanese Intellectuals – Graduates of the Kyiv Theological Academy: Symeon Mii, Daniel Konishi, Clement Nameda	24
I. Otroshchenko. From the Tuva People's Republic to the Tuva Autonomous Region of the RSFSR: Initiators, Motives and Circumstances of the Accession of Tuva to the Soviet Union	43

LANGUAGES AND LITERATURES

V. Musiychuk. Verbalization of the Concept of Intellectual Potential in the Vietnamese Language	70
O. Khamray. Perspectives of a Speculative Approach to the Description of Arabic Grammar	78
Ye. Chernukhin. The Greek Language Question in Ukrainian Azov Sea Region: Objective, Subjective and Other Social and Culture Factors	89

TRANSLATIONS

Bhagavadgītā. Chapter 3 / Translated from the Sanskrit, Introductory Article and Commented by D. Burba	116
C. Dağcı. The Years of Devastation. Novel (Fragment) / Translated from the Turkish and Introductory Article by H. Rog	130

LEGACY

A. Krymskyi. "History of the Khazars" (Unpublished Fragments) / Compl. by O. Bubenok, O. Khamray and V. Chernoiivanenko	143
---	-----

REVIEWS

Response to O. Halenko's Review of: "The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch". The Kyiv Manuscript of Paul of Aleppo's Journal / Edition, Translation, Commentaries, Foreword by Yu. I. Petrova; V. S. Rybalkin (Gen. ed.). – Kyiv: A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2015. – 268 p.	155
---	-----

CHRONICLE

Yu. Fil. 7 Days in Istanbul: Islamic Studies Study Visit (Istanbul, September 25 – October 2, 2018)	160
---	-----

ДО 100-РІЧЧЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ

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

Shidnij svit, 2018, No. 4, pp. 5–14

doi: <https://doi.org/10.15407/orientw2018.04.005>

UDC 94(4):94(5)

KHAZAR STUDIES IN THE A. YU. KRYMSKYI INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES OF THE NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF UKRAINE (To 100th Anniversary of NASU)

O. Bubenok

DSc (History), Professor

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

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

helgebub@i.ua

The Ukrainian Academy of sciences was founded by P. Skoropadsky in 1918. Therefore we celebrate this anniversary this year. The first Academic secretary of the Ukrainian Academy of sciences was A. Yu. Krymsky. He was the founder of Ukrainian Oriental studies as well. A. Yu. Krymsky wrote “The History of Khazars”. Unfortunately, only the so called “first part” of this book was published several years ago in “Khazar Almanac”. The so called “second part” of “The History of Khazars” by A. Yu. Krymsky was not published. So, after the A. Yu. Krymsky’s death in 1942 the Oriental studies ceased in the Ukrainian Academy of sciences.

Only in 1991 the Oriental studies were revived in the Ukrainian Academy of sciences because the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies was founded by the follower and apprentice of A. Yu. Krymsky – Harvard University professor Omeljan Pritsak. He was also the major specialist on the Khazar studies. As result, the Khazar problems are present in the editions and conferences of the Institute of Oriental studies. Among its we can see “The Word of the Orient” and “Orient Studies”. The first one is the main edition of Institute. There many papers on Khazars problem were published. The authors of its were the famous scholars – O. Pritsak, A. Kolesnikov, V. Petrov, A. Tortika, etc.

The third edition of Institute of Oriental studies so is called “Khazar Almanac”. It became the unic international scholar annual edition. In its Edition Council are many leading researchers on the Khazar studies from Ukraine, Russia, Israel, USA. The authors from 7 countries had published their papers in “Khazar Almanac” during 15 years since 2002.

So, we hope that the Khazar studies will continue to develop in the Institute of Oriental Studies, despite the current problems in the National Academy of Science of Ukraine.

Keywords: A. Yu. Krymskyi, A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, History of Khazars, “Khazar Almanac”, National Academy of sciences of Ukraine, Omeljan Pritsak

О. Б. Бубенок

ХОЗАРОВИДНІ ДОСЛІДЖЕННЯ В ІНСТИТУТІ СХОДОЗНАВСТВА ІМ. А. Ю. КРИМСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ (До 100-річчя НАНУ)

Дослідження історії Хозарського каганату має принципове значення як для України, так і для інших сусідніх держав. Це є складовою історичних досліджень в Україні, чия історія в VII–X ст. була пов’язана з хозарами. Українські дослідники у своїх роботах чимало уваги приділяли хозарській проблематиці. Особливого значення це набуває для науковців Національної академії наук, чие 100-річчя відзначає

© 2018 O. Bubenok; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

в поточному 2018 р. наукова громадськість. Як це не дивно, до святкування саме цього ювілею була безпосередньо причетна Л. В. Матвєєва, яка була директором Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського з 1999-го по 2012 р.

Як згадувала Леся Василівна, до 1989 р. вважалося, що Українську академію наук заснували більшовики в 1919 р. І тому громадськість тоді ще радянської України готувалася в 1989 р. урочисто відзначити 70-річчя Академії наук УРСР. Однак тоді ж Л. В. Матвєєва знайшла в одному з архівів Києва указ гетьмана П. Скоропадського про заснування Української академії наук, датований 1918 р. Як наслідок, історію Академії наук України довелося заново переписати. Як нам тепер відомо, Українська академія наук була заснована за наказом гетьмана Павла Скоропадського й урочисто відкрита 27 (14) листопада 1918 р. [Полонська-Василенко 1955, 15]. Установчі загальні збори обрали президентом УАН професора Володимира Вернадського, а неодмінним секретарем – Агатангела Кримського.

Академік А. Ю. Кримський відомий науковому світу передусім як автор багатьох сходознавчих досліджень. На жаль, значна частина його рукописних робіт так і залишилася неопублікованою. Серед них – монографія “Історія хазар”. Час її написання припав на 30-ті роки ХХ ст., які позначилися для української сходознавчої науки великими втратами. У 2008 р. році під керівництвом нині вже покійного професора В. К. Міхеєва нам вдалося видати так звану “першу частину” монографії А. Ю. Кримського “Історія хазар” у сьомому томі щорічника “Хозарський альманах” [Кримський 2008]. Але найцікавіша так звана друга частина “Історії хазар” ще досі не опублікована.

Однак А. Ю. Кримський, як і всі українські сходознавці, не зміг пережити репресії. У 1941 р. А. Ю. Кримського заарештували співробітники НКВС, а в 1942 р. він помер в одному з таборів ГУЛАГу на території Казахстану. За період, що минув після 1933 р., така доля спіткала багатьох українських сходознавців. Це призвело до того, що в Академії наук УРСР до 1989 р. сходознавства практично не існувало. І лише наприкінці Перебудови в цьому напрямку намітився прорив, пов’язаний із прагненням учня А. Ю. Кримського професора Гарвардського університету О. Й. Прицака створити Інститут сходознавства в системі Академії наук України. Це стало можливим у кінці 1991 року, що збіглося з набуттям Україною державної незалежності. Новому Інституту сходознавства було присвоєно ім’я академіка А. Ю. Кримського.

В Інституті сходознавства НАНУ з моменту заснування установи в 1991 р. чимало уваги приділялось вивченню історії хозар і Хозарського каганату. Це було пов’язано, зокрема, з тим, що засновник Інституту академік О. Й. Прицак вже був широковідомий у науковому світі як фахівець із хозарських студій [Pritsak 1978; Golb, Pritsak 1982]. До того ж він був учнем академіка А. Ю. Кримського, який написав велику роботу “Історія хазар”. Тому відразу ж О. Й. Прицак порушив питання про публікацію цієї монографії в Україні.

Варто зазначити, що вагомою подією для орієнталістів стало святкування в 1995 р. 100-річного ювілею відомого арабіста А. П. Ковалівського. З цієї нагоди у травні цього року відбулася Міжнародна наукова конференція в Харкові. Серед організаторів цього форуму був і Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України. Від нашої установи з Києва поїхали О. Прицак, В. С. Рибалкін, Е. Г. Циганкова та інші. Були також доповідачі від Кримського відділення нашого Інституту. Переважна кількість доповідей стосувалася як життєвого та творчого шляху А. П. Ковалівського, так і історії Східної Європи в раннє Середньовіччя, тобто в хозарський період. Тоді ж на пленарному засіданні виступив О. Прицак з доповіддю “Протомонголи в хозарському Закавказзі” [Прицак 1995, 49–50].

Великою подією став вихід у 1997 р. російськомовного перекладу монографії О. Прицака та Н. Голба “Хазарско-еврейские документы X в.” [Голб, Прицак 1997].

Основою для цього видання стала одноіменна англomовна робота, що побачила світ у 1982 р. [Golb, Pritsak 1982]. Книга вийшла під грифом Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України. Наявність російськомовного видання була вкрай необхідна дослідникам Східної Європи, бо англomовна версія тоді залишалася ще їм недосяжною. Роботу було присвячено дослідженню двох івритомовних текстів, що мають безпосередній стосунок до хозарських юдеїв – так званого документа Шехтера і так званого Листа київських євреїв. У своїй передмові до російськомовного видання Н. Голб і О. Прицак зазначили: “До сих пор в английских и американских публикациях не было предпринято попытки перепроверить и уточнить чтение основного еврейского манускрипта, содержащего сведения относительно хазар, а также сделать его научный перевод на английский язык... Сверх того, первый из текстов, рассмотренных в этой работе, прежде не публиковался. Открытый в 1962 г. среди фрагментов Каирской генизы, хранящихся в Кембриджской библиотеке, он является в некотором отношении наиболее ценным средневековым текстом, относящимся к истории хазар...” [Голб, Прицак 1997, 10].

Варто зазначити, що одна частина розділів цієї монографії була написана Норманом Голбом, чие 90-річчя ми відзначаємо в цьому 2018 р., а друга частина – О. Прицаком, якому в наступному 2019 р. виповниться 100 років.

Говорячи про наукове значення цієї монографії, відповідальний редактор російськомовного видання В. Я. Петрухін особливо відзначив наукову позицію О. Прицака: «Известный востоковед, О. Прицак приложил немало усилий для того, чтобы преодолеть те стереотипы, которые сложились в европейской исторической науке в отношении кочевников и их роли в истории Восточной Европы. В этом смысле его концепция примыкает к теориям евразийства (и построениям отечественного историка В. А. Пархоменко), интерес к которым возобновился после многочисленных публикаций Л. Н. Гумилева и собственно “евразийцев”» [Петрухин 1997, 195].

Окрім того, з 1994 р. в журналі “Східний світ” почали друкуватися статті з хозарознавчої тематики. Першою було надруковано статтю А. Колеснікова “Нові дані про розселення хозар в Кавказькій Албанії”. У статті йдеться про перші контакти хозар з державою Сасанідів за часів правління шаха Хосрова I (531–579). Окрім арабських джерел, ці події знайшли докладне відображення в перській хроніці “Кар-намак-і Аноширван”. Саме там розповідається про три початкових етапи в хозаро-сасанідських відносинах. Спочатку хозари з дозволу шаха заселяли сасанідські території. На третьому етапі, у 70-ті роки VI ст. добросусідські відносини були розірвані. На думку автора цієї статті А. Колеснікова, “Тюрки” з “Кар-намак...” – це і є хозари [Колесніков 1994].

Другою ж публікацією у “Східному світі” на хозарську тематику стала стаття О. Прицака “Протомонголи у хозарському Закавказзі”, що вийшла в 1996 р. у спеціальному випуску журналу, присвяченому 100-річчю А. П. Ковалівського. Основою для цієї статті стала одніменна доповідь О. Прицака, виголошена ним у 1995 р. в Харкові на конференції з нагоди цієї ж події. У цій статті автор спростовує загальнопоширену думку, начебто монголи з’явилися як окрема політична сила в Євразії лише у XIII ст. за часів Чингісхана. За даними ранньосередньовічних китайських джерел, це сталося значно раніше. Протомонгольські назви були зафіксовані в раннє Середньовіччя не лише на північному кордоні Китаю, а й на Кавказі – на землях Хозарської імперії. Так, автор статті наводить понад 30 таких етимонів, що зустрічаються в християнських та мусульманських джерелах. На думку О. Прицака, 12 із них із мови Кай, 8 – від сабірів, 6 – від аварів та 2 – від Ку’-то [Прицак 1995–1996].

У 1997 р. в часописі було надруковано статтю О. Б. Бубенка «“Чорні” і “білі” хозари: до питання про поширення кольорової символіки у середньовічних номадів Євразійського степу». У статті зазначається, що деякі ранньосередньовічні мусульманські автори поділяли хозарський етнос на Qara-Khazar (чорних хозар) і “білих

хозар”. З цього приводу було висунуто кілька гіпотез, найпопулярнішою з яких стала антропологічна. Проте у статті зазначено, що в тюркських мовах терміни Qaqa і Aq мали велику кількість семантичних значень. З огляду на це у статті акцентовано увагу на тому, що мусульманські автори в етнічній ономастиці хозар використовували лише термін Qaqa, тоді як для позначення “білих” було використано арабський термін. Це наводить на думку, що мусульманські інформатори знали лише Qara-Khazar, а термін “білі хозари” вони могли і придумати [Бубенок 1997].

За попередніми підрахунками, у журналі “Східний світ” з 1994-го по 2018 р. було здійснено понад 20 публікацій, присвячених безпосередньо хозарам або тому, що з ними було пов’язане. Окрім зазначених авторів, на хозарську тематику було надруковано статті О. І. Галенка [Галенко 1998], О. Комара [Комар 2000], В. П. Петрова [Петров 2002], В. Г. Бережинського [Бережинский 2003], О. О. Тортіки [Тортіка 2004a; 2004b; 2005], Д. А. Радівілова [Бубенок, Радівілов 2010], О. О. Хамрая та В. В. Черноіваненка [Бубенок, Хамрай, Черноіваненко 2011; Бубенок, Хамрай 2012]. У 2018 р. в журналі “Східний світ” продовжується публікація другої частини великої роботи А. Ю. Кримського “Історія хазар...”. Варто нагадати, що нашими зусиллями у 2011 р. в журналі вже було надруковано великий фрагмент цієї роботи під назвою «А. Ю. Кримський про обставини іудаїзації хозарів (фрагмент із другої частини монографії “Історія хазарів з найдавніших часів до X віку”)». Там міститься докладний виклад гіпотези А. Ю. Кримського, згідно з якою хозари мали повернутися в юдаїзм досить пізно – між 861 і 865 рр. [А. Ю. Кримський... 2011]. Нагадаємо, що до кінця 90-х рр. XX ст. О. Й. Прицака не полишала ідея видати монографію А. Ю. Кримського “Історія хазар” повністю у вигляді окремої книги. Проте це стане можливим у більш пізній час.

Не слід забувати про те, що з 1992 р. в Сімферополі діяло Кримське відділення Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського, одним із напрямів діяльності якого стало вивчення історії і культури тюркомовних народів регіону, серед яких на велику увагу заслуговували хозари. Свідченням цієї наукової діяльності є монографія керівника Кримського відділення О. І. Айбабіна “Этническая история ранневизантийского Крыма”, яка побачила світ у 1999 р. [Айбабин 1999]. Останній, четвертий, розділ дослідження так і називається – “Под властью Хазарского каганата”. На основі залучення найновіших даних археології та інформації письмових джерел О. І. Айбабін зумів довести, що хозари з’явилися у Криму в останній чверті VII ст. і вже в третій чверті IX ст. “мадяры изгнали хазарские войска из Крыма” [Айбабин 1999, 226–227].

Окрім того, увагу дослідника привернули поховально-поминальні пам’ятки так званого перещепинського типу у степах Північного Причорномор’я, які дослідник датує кінцем VII – початком VIII ст. Він схильний був пов’язувати їх з перебуванням тут еліти нових прибульців – хозар [Айбабин 1999, 175–185].

Вагомою подією стало заснування щорічника “Хазарский альманах”, який почав виходити з 2002 р. (з 2003 р. під грифом Інституту сходознавства НАНУ). Останній 15-й том вийшов у 2017 р. У щорічнику друкувалися провідні автори з хозарської проблематики з кількох держав. Так, від України свої статті друкували О. О. Тортіка, В. К. Міхеев, В. С. Аксьонов, В. В. Колода, А. Я. Найман, В. З. Фрадкін, О. М. Приходнюк, О. Г. Герцен, О. Б. Головка, Д. М. Дудко, В. Є. Науменко, С. Б. Сорочан, П. П. Толочко, О. В. Сухобоков, О. О. Чувпило, Л. О. Чувпило, Е. Є. Кравченко, М. В. Любичев, Ю. М. Могаричев, В. А. Майко, В. А. Бушаков, А. Н. Голубев, М. В. Хорунжа, С. І. Лиман, А. В. Комар, Я. В. Пилипчук, Г. Є. Свистун, Ю. М. Кочубей, Е. Г. Циганкова, О. Д. Василюк, С. М. Омаров, О. О. Роменський, Л. В. Войтович, О. І. Айбабін, О. Б. Бубенок та інші.

Від Росії в альманасі статті друкували С. Г. Кляшторний, Т. М. Калініна, В. Я. Петрухін, І. Г. Коновалова, О. В. Іванов, В. Б. Ковалівська, В. С. Фльоров,

В. Є. Фльорова, О. Г. Дяченко, Є. В. Круглов, І. Г. Семенов, В. О. Шнілерман, А. Мілітарьов, С. В. Кашаєв, Н. В. Кашовська та інші.

Від Ізраїлю в щорічнику були надруковані статті Дана Шапіро, Пола Векслера, Костянтина Бондаря.

США представляли в “Хозарському альманасі” такі дослідники, як Анатолій Хазанов та Пітер Голден. Від Великої Британії було надруковано статтю М. Кизилова, від Болгарії – статті Цветіліна Степанова, від Угорщини – Іштвана Ерделі.

Таким чином, у щорічнику “Хозарський альманах” протягом 15 років друкувалися статті авторів із 7 держав.

Таким же інтернаціональним на сьогодні залишається і склад редколегії “Хозарського альманаху”. Тут ми бачимо не тільки як членів редколегії, а і як авторів представників від 4 держав – України, США, Росії та Ізраїлю. У складі редколегії альманаху є кілька представників Інституту сходознавства. Отже, на сьогодні “Хозарський альманах” став справді міжнародним виданням.

Як вже зазначалося, співробітники Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського неодноразово друкувалися в “Хозарському альманасі”. Так, В. А. Бушаков у своїй статті, присвяченій походженню розлогої Редакції листа хозарського царя Йосипа, висловив дуже оригінальну гіпотезу. За його словами, укладачем цього документа був сам Авраам Фіркович, у колекції рукописів якого й було знайдено цей манускрипт. На його думку, А. Фіркович додав до тексту широковідомої Стислої редакції листа Йосипа пасажі, які він запозичив із трактату Костянтина Багрянородного “Про управління імперією”. У своєму гіперкритичному підході В. А. Бушаков зупинився не лише на цьому документі, а й навіть відніс до числа цих підробок так званий Київський лист хозарських євреїв, автентичність якого доводили О. Пріцак та Н. Голб. За словами В. А. Бушакова, “Мета укладання цих псевдоісторичних документів та ж сама: довести хозарське походження кримських караїмів” [Бушаков 2005, 118–128]. Додамо, що А. Ю. Кримський у своїй “Історії хазар” також дотримувався аналогічної думки і вважав усе хозарсько-єврейське листування підробкою, створеною патріотично налаштованими єврейськими вченими.

У 2009 р. в дев'ятому томі “Хозарського альманаху” було надруковано велику статтю О. І. Айбабіна, присвячену поховальним комплексам раннього хозарського часу в степах Північного Причорномор'я. На думку дослідника, всі ці поховання з кіньми та поминальними комплексами були компонентами однієї археологічної культури, пов'язаної з тюрками. Всупереч поширеній думці, О. І. Айбабін пов'язував їх не з булгарами Кубрата, а з хозарами, які до 665 р. захопили володіння його синів. На підставі цього автор статті зробив висновок, що хозарам належала перещепинська культура, що утворилася в початковий період становлення Хозарського каганату [Айбабін 2009, 67–87].

Востаннє О. І. Айбабін друкувався у дванадцятому томі альманаху у 2014 р. Це була його стаття в межах дискусії, присвяченої проблемі існування в Криму в VIII–IX ст. хозарсько-візантійського кондомініуму. Ідею існування цього співволодіння активно підтримував С. Б. Сорочан. У статті О. І. Айбабіна наведені дані письмових та археологічних джерел, що суперечать гіпотезі С. Б. Сорочана [Айбабін 2014, 161–174].

Окрім того, практично в кожному томі “Хозарського альманаху” друкувалися статті О. Б. Бубенка, присвячені хозарській проблематиці. Частина з цих публікацій було написано у співавторстві. Значну кількість із них становили дослідження з різноманітних проблем власне історії хозар [Бубенок, Радивілов 2003, 5–18; Бубенок, Аксенов 2009, 103–145; Бубенок 2004b, 25–33; 2012, 32–61; 2016b, 65–81].

Як вже зазначалося, у 2008 р. в 7-му томі альманаху було надруковано так звану першу частину “Історії хазар” А. Ю. Кримського [Кримський 2008]. На черзі видання основної частини цієї великої роботи, окремі розділи якої вже друкувалися в

журналі “Східний світ”. І це дуже актуально, бо в поточному 2018 р. наукова громадськість відзначає 100-річчя Національної академії наук України, вченим секретарем якої в перші роки існування був академік А. Ю. Кримський.

Інститут сходознавства видає, починаючи з 1997 р., ще одне видання – періодичну збірку статей “Сходознавство”. Необхідно відзначити, що на сторінках цього видання також неодноразово публікувалися статті, присвячені хозарам і їхнім сусідам. Особливо ця тенденція посилилася на межі XX–XXI ст. Так, як приклад можна навести статтю В. В. Кузовкова, присвячену візантійсько-хозарським відносинам у першій половині X ст. [Кузовков 2002].

Не залишалися осторонь і щорічні Сходознавчі читання А. Кримського, на яких вже з 1997 р. неодноразово виголошувались доповіді з хозарознавчої проблематики. Наприкінці XX – на початку XXI ст. їх вже було настільки багато, що це стало темою окремої статті, яку було надруковано в третьому томі “Хозарського альманаху” у 2004 р. [Бубенок, Михеева 2004].

У рік 100-річного ювілею Національної академії наук України маємо сподівання, що хозарознавчі дослідження в Інституті сходознавства ім. А. Ю. Кримського будуть успішно продовжені, незважаючи на великі труднощі, які переживає Академія.

¹ Основою для цієї статті стала доповідь “Розвиток хозарознавчих досліджень в Інституті сходознавства ім. А. Ю. Кримського”, виголошена на XXII сходознавчих читаннях А. Кримського, присвячених 100-річному ювілею НАНУ [Бубенок 2018, 4–5].

ЛІТЕРАТУРА

- А. Ю. Кримський про обставини іудаїзації хозарів (фрагмент із другої частини монографії “Історія хазарів з найдавніших часів до X віку”) // **Східний світ**, 2011, № 3.
- Айбабин А. И. **Этническая история ранневизантийского Крыма**. Симферополь, 1999.
- Айбабин А. И. Ранние хазарские археологические памятники в Северном Причерноморье // **Хазарский альманах**. Т. 8. Киев – Харьков, 2009.
- Айбабин А. И. К дискуссии о византийско-хазарском condominiumе в Крыму // **Хазарский альманах**. Т. 12. Киев – Харьков, 2014.
- Бережинский В. Г. Комплекс вооружения войска Хазарского каганата // **Східний світ**, 2003, № 3.
- Бубенок О. Б. “Чорні” і “білі” хозари: до питання про поширення кольорової символіки у середньовічних номадів Євразійського степу // **Східний світ**, 1997, № 1–2.
- Бубенок О. Б. Дані письмових джерел про поширення іудаїзму серед аланів у хозарський і післяхозарський періоди // **Східний світ**, 2004а, № 2.
- Бубенок О. Б. К вопросу о причинах веротерпимости в Хазарии // **Хазарский альманах**. Т. 3. Киев – Харьков, 2004б.
- Бубенок О. Б. Інтеграція аланів у хозарське суспільство у VIII–X ст. // **Східний світ**, 2006, № 2.
- Бубенок О. Б. Хозари у Києві (до питання про характер хозарської присутності на слов’янських землях) // **Східний світ**, 2009, № 4.
- Бубенок О. Б. К вопросу о распространении христианства среди хазар // **Східний світ**, 2011, № 4.
- Бубенок О. Б. Каган и бек (в поисках истоков хазарского двоевластия) // **Хазарский альманах**. Т. 10. Киев – Харьков, 2012.
- Бубенок О. Б. Термін SWRTH у “Київському листі хозарських євреїв” // **Східний світ**, 2016а, № 2–3.
- Бубенок О. Б. Так, когда же хазары приняли иудаизм? // **Хазарский альманах**. Т. 14. Москва, 2016б.
- Бубенок О. Б. До питання про історичну долю хозар Північно-Східного Причорномор’я // **Східний світ**, 2017, № 4.

Бубенок О. Б. Розвиток хозарознавчих досліджень в Інституті сходознавства ім. А. Ю. Кримського // **XXII сходознавчі читання А. Кримського. До 100-річчя Національної академії наук України**. Тези доповідей міжнародної наукової конференції. Київ. 22–23 червня 2018 р. Київ, 2018.

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

Бубенок О. Б., Михеева В. В. Хазарская проблематика на востоковедческих чтениях А. Крымского (1999–2004 гг.) // **Хазарский альманах**. Т. 3. Киев – Харьков, 2004.

Бубенок О. Б., Радивилов Д. А. Народ ал-арсийа в Хазарии (из истории хазаро-хорезмских связей) // **Хазарский альманах**. Т. 2. Киев – Харьков – Москва, 2003.

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

Бубенок О. Б., Хамрай О. О. А. Ю. Кримський у заслання у Звенигородці (деякі обставини написання монографії “Історія хазарів”) // **Східний світ**, 2012, № 2.

Бубенок О. Б., Хамрай О. О., Черноіваненко В. В. Монографія А. Ю. Кримського “Історія хазарів з найдавніших часів до X віку” // **Східний світ**, 2011, № 3.

Бушаков В. Як укладалася Докладна редакція так званого Листа хозарського царя Йосипа // **Хазарский альманах**. Т. 4. Киев – Харьков, 2005.

Галенко О. Тудун // **Східний світ**, 1998, № 1–2.

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

Колесніков А. Нові дані про розселення хозар в Кавказькій Албанії // **Східний світ**, 1994, № 1–2.

Комар О. Монограми Перещепинського корпусу // **Східний світ**, 2000, № 1.

Кримський А. Ю. Історія хазарів з найдавніших часів до X віку // **Хазарский альманах**. Т. 7. Киев – Харьков – Иерусалим, 2008.

Кузовков В. В. Хозарсько-візантійські відносини та війна Візантії проти коаліції кочовиків у 30-х роках X століття // **Сходознавство**. № 17–18. Київ, 2002.

Петров В. П. Хазары в Крыму. Хазарское и русское письмо VI–IX вв. н. э. // **Східний світ**, 2002, № 1.

Петрухин В. Я. Послесловие // Голб Н., Прицак О. **Хазарско-еврейские документы X века**. Москва – Иерусалим, 1997.

Полонська-Василенко Н. Українська Академія Наук (Нарис історії). Частина I (1918–1930) // **Інститут для вивчення історії та культури ССРСР. Досліди і матеріали**. Серія 1. Ч. 21. Мюнхен, 1955.

Прицак О. Протомонголи в Хозарському Закавказзі // **На честь заслуженого діяча науки України А. П. Ковалівського. Тези міжнародної конференції, присвяченої 100-річчю від дня народження**. 17–19 квітня 1995 р. Харків, 1995.

Прицак О. Протомонголи у хозарському Закавказзі // **Східний світ**, 1995, № 2. – 1996, № 1.

Тортика А. А. Работоторговля в Восточной Европе в период существования Хазарского каганата // **Східний світ**, 2004a, № 2.

Тортика А. А. Работоторговля в Восточной Европе в период существования Хазарского каганата // **Східний світ**, 2004b, № 3.

Тортика А. А. Династические браки как элемент внешней и внутренней политики Хазарского государства // **Східний світ**, 2005, № 1.

Golb N., Pritsak O. **Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century**. Itaca and London, 1982.

Pritsak O. The Khazar Kingdom conversion to Judaism // **Harvard Ukrainian studies**. Vol. II, No. 3. 1978.

REFERENCES

“A. Yu. Kryms’kyu pro obstavyny iudayizatsiyi khozariv (frahment iz druhoyi chastyny monohrafiyi ‘Istoriya khazariv z naydavnishykh chasiv do X viku’)” (2011), *Shidnij svit*, No. 3, pp. 246–270. (In Ukrainian).

Aybabin A. I. (1999), *Etnicheskaya istoriya rannevizantiyskogo Kryma*, Simferopol. (In Russian).

- Aybabin A. I. (2009), "Ranniye khazarskiye arkheologicheskiye pamyatniki v Severnom Prichernomor'ye", *Khazarskiy al'manakh*, Vol. 8, Kyiv and Kharkiv, pp. 67–88. (In Russian).
- Aybabin A. I. (2014), "K diskussii o vizantiysko-khazarskom kondominiume v Krymu", *Khazarskiy al'manakh*, Vol. 12, Kyiv and Kharkiv, pp. 161–174. (In Russian).
- Berezhinskiy V. G. (2003), "Kompleks vooruzheniya voyska Khazarskogo kaganata", *Shidnij svit*, No. 3, pp. 16–25. (In Russian).
- Bubenok O. B. (1997), "'Chorni' i 'bili' khozary: do pytannya pro poshyrennya kol'orovoyi symboliky u seredn'ovichnykh nomadiv Yevraziys'koho stepu", *Shidnij svit*, No. 1–2, pp. 5–20. (In Ukrainian).
- Bubenok O. B. (2004a), "Dani pys'movykh dzherel pro poshyrennya iudayizmu sered alaniv u khozars'kyy i pislyakhozars'kyy periody", *Shidnij svit*, No. 2, pp. 5–11. (In Ukrainian).
- Bubenok O. B. (2004b), "K voprosu o prichinakh veroterpimosti v Khazarii", *Khazarskiy al'manakh*, Vol. 3, Kyiv and Kharkiv, pp. 25–33. (In Russian).
- Bubenok O. B. (2006), "Intehratsiya alaniv u khozars'ke suspil'stvo u VIII–X st.", *Shidnij svit*, No. 2, pp. 24–37. (In Ukrainian).
- Bubenok O. B. (2009), "Khozary u Kyievi (do pytannya pro kharakter khozars'koyi prysutnosti na slov'yans'kykh zemlyakh)", *Shidnij svit*, No. 4, pp. 19–25. (In Ukrainian).
- Bubenok O. B. (2011), "K voprosu o rasprostranenni khristianstva sredi khazar", *Shidnij svit*, No. 4, pp. 65–78. (In Russian).
- Bubenok O. B. (2012), "Kagan i bek (v poiskakh istokov khazarskogo dvoyevlastiya)", *Khazarskiy al'manakh*, Vol. 10, Kyiv and Kharkiv, pp. 32–61. (In Russian).
- Bubenok O. B. (2016a), "Termin SWRTH u 'Kyyivs'komu lysti khozars'kykh yevreyiv'", *Shidnij svit*, No. 2–3, pp. 5–10. (In Ukrainian).
- Bubenok O. B. (2016b), "Tak, kogda zhe khazary prinyali iudaizm?", *Khazarskiy al'manakh*, Vol. 14, Moscow, pp. 65–81. (In Russian).
- Bubenok O. B. (2017), "Do pytannya pro istorychnu dolyu khozar Pivnichno-Skhidnoho Prychornomor'ya", *Shidnij svit*, No. 4, pp. 5–17. (In Ukrainian).
- Bubenok O. B. (2018), "Rozvytok khozaroznachnykh doslidzhen' v Instytuti skhodoznavstva im. A. Yu. Kryms'koho", in *XXII skhodoznachni chytannya A. Kryms'koho. Do 100-richchya Natsional'noyi akademiyi nauk Ukrayiny*, Tezy dopovidey mizhnarodnoyi naukovoyi konferentsiyi, Kyiv, 22–23 chervnya 2018 r., Kyiv, pp. 4–5. (In Ukrainian).
- Bubenok O. B. and Aksenov V. S. (2009), "Kto obital v Sukhoy Gomol'she v khazarskoye vremya?", *Khazarskiy al'manakh*, Vol. 8, Kyiv and Kharkiv, pp. 103–145. (In Russian).
- Bubenok O. B. and Mikheyeva V. V. (2004), "Khazarskaya problematika na vostokovedcheskikh chteniyakh A. Krymskogo (1999–2004 gg.)", *Khazarskiy al'manakh*, Vol. 3, Kyiv and Kharkiv, pp. 297–303. (In Russian).
- Bubenok O. B. and Radivilov D. A. (2003), "Narod al-arsiyya v Khazarii (iz istorii khazaro-khorezmikh svyazey)", *Khazarskiy al'manakh*, Vol. 2, Kyiv, Kharkiv and Moscow, pp. 5–18. (In Russian).
- Bubenok O. B. and Radivilov D. A. (2010), "Ranni khozary na pivdni Skhidnoyi Yevropy", *Shidnij svit*, No. 3, pp. 45–58. (In Ukrainian).
- Bubenok O. B. and Khamray O. O. (2012), "A. Yu. Kryms'kyy u zaslanni u Zvenyhorodtsi (deyaki obstavyny napysannya monohrafiyi 'Istoriya khazariv')", *Shidnij svit*, No. 2, pp. 5–13. (In Ukrainian).
- Bubenok O. B., Khamray O. O. and Chernoiivanenko V. V. (2011), "Monohrafiya A. Yu. Kryms'koho 'Istoriya khazariv z naydavnishykh chasiv do X viku'", *Shidnij svit*, No. 3, pp. 19–34. (In Ukrainian).
- Bushakov V. (2005), "Yak ukladalasya Dokladna redaktsiya tak zvanoho Lysta khozars'koho tsarya Yosypa", *Khazarskiy al'manakh*, Vol. 4, Kyiv and Kharkiv, pp. 118–128. (In Ukrainian).
- Halenko O. (1998), "Tudun", *Shidnij svit*, No. 1–2, pp. 183–204. (In Ukrainian).
- Golb N. and Pritsak O. (1997), *Khazarsko-evreyskiye dokumenty X veka*, Gesharim, Moscow and Jerusalem. (In Russian).
- Kolesnikov A. (1994), "Novi dani pro rozselennya khozar v Kavkaz'kiy Albaniyi", *Shidnij svit*, No. 1–2. (In Ukrainian).
- Komar O. (2000), "Monohramy Pereshchepyns'koho korpusu", *Shidnij svit*, No. 1, pp. 125–133. (In Ukrainian).

Kryms'kyu A. Yu. (2008), "Istoriya khazariv z naydavnishykh chasiv do X viku", *Khazarskyi al'manakh*, Vol. 7, Kyiv, Kharkiv and Jerusalem, 172 p. (In Ukrainian).

Kuzovkov V. V. (2002), "Khozars'ko-vizantiys'ki vidnosyny ta viyna Vizantiyi proty koalitsiyi kochovykiv u 30-kh rokakh X stolittya", *Skhodoznastvo*, No. 17–18, Kyiv, pp. 91–95. (In Ukrainian).

Petrov V. P. (2002), "Khazary v Krymu. Khazarskoye i russkoye pis'mo VI–IX vv. n. e.", *Shidnij svit*, No. 1, pp. 38–40. (In Russian).

Petrukhin V. Ya. (1997), "Poslesloviye", in Golb N. and Pritsak O., *Khazarsko-evreyskiye dokumenty X veka*, Moscow and Jerusalem, pp. 194–223. (In Russian).

Polons'ka-Vasylenko N. (1955), "Ukrayins'ka Akademiya Nauk (Narys istoriyi). Chastyna I (1918–1930)", in *Instytut dlya vyvchennya istoriyi ta kul'tury SSSR, Doslidy i materialy*, Series 1, Part 21, Munich, pp. 3–24. (In Ukrainian).

Pritsak O. (1995), "Protomonholy v Khozars'komu Zakavkazzi", in *Na chest' zasluhenoho diyacha nauky Ukrainy A. P. Kovalivs'koho, Tezy mizhnarodnoyi konferentsiyi, prysvyachenoyi 100-richchyu vid dnya narodzhennya*, 17–19 kvitnya 1995 r., Kharkiv, pp. 49–50. (In Ukrainian).

Pritsak O. (1995–1996), "Protomonholy u khozars'komu Zakavkazzi", *Shidnij svit*, No. 2 – No. 1, pp. 70–76. (In Ukrainian).

Tortika A. A. (2004a), "Rabotorgovlya v Vostochnoy Evrope v period sushchestvovaniya Khazarskogo kaganata", *Shidnij svit*, No. 2, pp. 98–108. (In Russian).

Tortika A. A. (2004b), "Rabotorgovlya v Vostochnoy Evrope v period sushchestvovaniya Khazarskogo kaganata", *Shidnij svit*, No. 3, pp. 76–87. (In Russian).

Tortika A. A. (2005), "Dinasticheskiye braki kak element vneshney i vnutrenney politiki Khazarskogo gosudarstva", *Shidnij svit*, No. 1, pp. 90–106. (In Russian).

Golb N. and Pritsak O. (1982), *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*, Itaca and London.

Pritsak O. (1978), "The Khazar Kingdom conversion to Judaism", *Harvard Ukrainian studies*, Vol. II, No. 3, pp. 261–281.

**Хозарознавчі дослідження в Інституті сходознавства ім. А. Ю. Кримського
Національної академії наук України
(До 100-річчя НАНУ)**

О. Б. Бубенок

В Інституті сходознавства НАНУ з моменту заснування установи в 1991 р. чимало уваги приділялось вивченню історії хозар і Хозарського каганату. Це було пов'язано з тим, що засновник Інституту академік О. Й. Прицак вже був широковідомий у науковому світі як фахівець з хозарських студій. До того ж він був учнем академіка А. Ю. Кримського, який написав велику роботу "Історія хазар". Тому відразу ж О. Й. Прицак порушив питання про публікацію цієї монографії в Україні. Окрім того, у 1990-ті роки українською мовою в журналі "Східний світ" та інших виданнях було надруковано кілька статей О. Й. Прицака з хозарознавчої тематики. Великою подією став вихід у 1997 р. російськомовного перекладу монографії О. Прицака та Н. Голба "Хазарско-еврейские документы X в."

Знаменним також стало заснування щорічника "Хазарский альманах", який почав виходити з 2003 р. під грифом Інституту сходознавства НАНУ. Останній 15-й том вийшов у 2017 р. У 2008 р. в 7-му томі альманаху було надруковано так звану "першу частину" "Історії хазар" А. Ю. Кримського. На сьогодні "Хазарский альманах" став насправді міжнародним виданням, серед членів редколегії та авторів якого є відомі фахівці з України, Росії, Ізраїлю, США та інших країн. У часописі "Східний світ" періодично публікуються статті з хозарознавчої проблематики. Друкувалися також статті на хозарську тематику і в періодичному збірнику статей "Схodoznastvo". Не залишалися осторонь і щорічні Схodoznastvi читання А. Кримського, на яких вже з 1997 р. неодноразово виголошувались доповіді з хозарознавчої проблематики.

У рік 100-річного ювілею Національної академії наук України є сподівання, що хозарознавчі дослідження в Інституті сходознавства ім. А. Ю. Кримського будуть успішно продовжені.

Ключові слова: А. Ю. Кримський, Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського, "Історія хазар", Національна академія наук України, Омелян Прицак, "Хозарський альманах"

**Хазароведческие исследования в Институте востоковедения им. А. Е. Крымского
Национальной академии наук Украины
(К 100-летию НАНУ)**

О. Б. Бубенок

В Институте востоковедения НАНУ с момента основания учреждения в 1991 г. немало внимания уделялось изучению истории хазар и Хазарского каганата. Это было связано с тем, что основатель Института академик О. И. Прицак уже был широко известен в научном мире как специалист по хазарским исследованиям. К тому же он был учеником академика А. Е. Крымского, который написал большую работу “История хазар”. Поэтому О. И. Прицак сразу же поставил вопрос о публикации этой монографии в Украине. Кроме того, в 1990-е годы XX в. на украинском языке в журнале “Восточный мир” и других изданиях было напечатано несколько статей О. И. Прицака по хазароведческой тематике. Большим событием стал выход в 1997 г. русскоязычного перевода монографии О. Прицака и Н. Голба “Хазарско-еврейские документы X в.”.

Знаменательным также стало учреждение ежегодника “Хазарский альманах”, который начал выходить с 2003 г. под грифом Института востоковедения НАНУ. Последний 15-й том вышел в 2017 г. В 2008 г. в 7-м томе альманаха была напечатана так называемая “первая часть” “Истории хазар” А. Е. Крымского. Сегодня “Хазарский альманах” стал действительно международным изданием, членами редколлегии и авторами которого являются известные специалисты из Украины, России, Израиля, США и других стран. В журнале “Восточный мир” периодически публикуются статьи по хазароведческой проблематике. Печатались также статьи по хазарской тематике и в периодическом сборнике статей “Востоковедение”. Не оставались в стороне и ежегодные Востоковедческие чтения А. Крымского, на которых уже с 1997 г. неоднократно зачитывались доклады по хазароведческой проблематике.

В год 100-летнего юбилея Национальной академии наук Украины есть надежда, что хазароведческие исследования в Институте востоковедения им. А. Е. Крымского будут успешно продолжены.

Ключевые слова: А. Е. Крымский, Институт востоковедения им. А. Е. Крымского, “История хазар”, Национальная академия наук Украины, Омелян Прицак, “Хазарский альманах”

Стаття надійшла до редакції 27.09.2018

UDC 94(477)

INSTITUTIONALIZATION OF PUBLIC ASSOCIATIONS OF NATIONAL MINORITIES OF UKRAINE IN THE 1920s (On the example of the Kiev Armenian labor colony)

S. Azizyan

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

8, General Almazova Str., Kyiv, 01011, Ukraine

aziziansamvel@gmail.com

The article deals with the history of Kyiv Armenian labor colony in 1924–1925 and is based on the analysis of unexplored archival documents. The author notes that despite the economic difficulties and the high level of unemployment, the Armenian labor colony remained the most numerous and organized by the public association in comparison to other organizations of the eastern national minorities of the Ukrainian SSR of that time, successfully conducted cultural, educational and economic activities, had a well-established structure separate rooms, equipped with furniture and inventory.

The main issues addressed are the organizational structure and the main activities of the colony, including in the field of economy, achievements in the field of preservation of national culture and education, difficulties encountered by its leadership. The author also pays great attention to the relationship between the colony and the Soviet government agencies that sought to spread their ideology among the eastern national minorities and eventually decided to unite all the eastern colonies of Kyiv into a single multinational public organization, the House of Oriental Peoples. It is concluded that Kyiv Armenian labor colony coped with the task of uniting local Armenians and preserving their national and cultural identity. With the help of the structural units of the colony, such as schools, courses of the native language, creative circles, the Armenians of Kyiv were able to preserve their native language, culture and traditions. Together, the members of the organization successfully solved economic problems, worked with unemployment among Armenians, created their own cooperatives, providing compatriots with jobs, assisted them in finding employment in state-owned enterprises, and sent them to study at higher and technical educational institutions. Such historical experience can be useful in solving similar problems facing today.

Keywords: Armenians, House of Oriental Peoples, Kyiv, Kyiv Armenian labor colony, national minorities, public associations

С. Л. Азізян

ІНСТИТУЦІОНАЛІЗАЦІЯ ГРОМАДСЬКИХ ОБ'ЄДНАНЬ НАЦІОНАЛЬНИХ МЕНШИН УКРАЇНИ В 1920-х рр. (на прикладі Київської вірменської трудової колонії)

В незалежній Україні склалися сприятливі умови для відродження і розвитку численних національно-культурних організацій. Цьому сприяє створений у країні нормативно-правовий режим, що відображено в Конституції України та низці чинних законодавчих актів як-от: Декларація прав національностей, Закон про національні

© 2018 S. Azizyan; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

меншини, Рамкова конвенція Ради Європи про права національних меншин, Закон про мову тощо. Проте і сьогодні залишається багато нерозв'язаних проблем у питаннях становлення і розвитку етнонаціональних груп, їхньої суспільно-політичної інтеграції в українське суспільство [Етнонаціональні процеси... 2001, 4]. У зв'язку з цим стає актуальним вивчення досвіду роботи вірменської національно-культурної організації, створеної в Києві у 20-ті рр. ХХ ст.

У цьому дослідженні ставиться за мету хоча б частково вивчити структуру і проаналізувати діяльність вірменської громадської організації, оцінити її роль у збереженні національної ідентичності київських вірмен у важкі роки "соціалістичного будівництва" і посилення ідеологічного тиску.

У процесі роботи над дослідженням автору вдалося виявити низку архівних документів, які досі не залучалися істориками при дослідженні минулого вірменських колоній у Києві.

За переписом 1920 року, у Києві проживало 356 вірмен [Державний архів Київської області (ДАКО), ф. Р-111, оп. 1, спр. 41, арк. 5], але вже в 1925 році їхня чисельність зросла до 2000 осіб [Пролетарська правда 1925]. Вірменське населення міста приростало в основному за рахунок припливу мігрантів і біженців із Кавказу і Західної Вірменії. Варто зазначити, що в перші роки радянської влади в Києві ще працювало представництво Республіки Вірменія, діяло велике Хоторджурське вірменське земляцтво, велику громадську активність виявляли члени відділення вірменської революційної партії "Дашнакцутюн", що перебували на нелегальному становищі [Галузевий державний архів СБ України, ф. 6, спр. 74447фп, арк. 17]. Водночас розпочала свою роботу вірменська громадська організація "Київська вірменська трудова колонія" (далі – КВТК). Можна припустити, що організація була створена на основі Вірменського земляцтва, яке існувало в Києві до революції. В архівах не виявлені установчі або реєстраційні документи цієї організації. Однак у Державному архіві Київської області збереглися протоколи останніх засідань правління КВТК і листування за 1924–1925 рр. Дослідження цих документів дає змогу скласти досить повне уявлення про структуру та діяльність організації, показати труднощі, з якими стикалося її керівництво, розкрити непрості взаємини національної громадської організації з органами місцевої влади в роки соціалістичного будівництва.

Керівним органом КВТК був виконком, що складався з голови, п'яти членів і двох кандидатів у члени [ДАКО, ф. Р-111, оп. 1, спр. 591, арк. 11]. При виконкомі КВТК була адміністрація, представлена бухгалтером, скарбником і секретарем. Також до штату входили шкільні вчителі, вихователі дитячого садка і технічні працівники, які обслуговують приміщення. Керівництво виконкому та очільники структурних підрозділів (гуртків) працювали на громадських засадах, але їм компенсувалися організаційні, відрядні та поточні витрати. Бюджет організації формувався за рахунок членських внесків. При цьому була розроблена диференційована сітка зі сплати членських внесків. З бюджету організації щомісяця виплачувалася зарплата штатним одиницям, оплачувалися культурні заходи, надавалася допомога студентам і нужденним землякам, окремо збиралися суми на допомогу сім'ям загиблих і репресованих співвітчизників, що живуть у Вірменії.

Організація розташовувалася в самому центрі Києва і займала кілька приміщень у будівлі № 5 по вул. 25 Жовтня (нині вул. Інститутська) [ДАКО, ф. Р-111, оп. 1, спр. 591, арк. 11]. Там же розташовувалися вірменська школа, гуртки, бібліотека, гуртожиток. Загальні збори і великі заходи проводилися в залі клубу Союз "Нарпит" [Пролетарская правда 1924]. Організація вела роботу за двома основними напрямками: збереження національної культури та господарська взаємодопомога. Потрібно зазначити, що на початку 20-х рр. ХХ ст. в країні, що пережила громадянську війну та інтервенцію, вибухнула затяжна економічна криза, а в Києві панували розруха і безробіття. У цей період вірмени, як і інші національні меншини, були

найбільш вразливою частиною суспільства. Опинившись у скрутному становищі, київські вірмени об'єднувалися навколо національної громадської організації КВТК. За соціальним складом КВТК була дуже різномірною. Серед колоністів-працівників переважали кустарі й артільники, вони ж були основним джерелом бюджетних надходжень організації. Інтелігенція, студентство, представники партійних та громадських організацій були нечисленні. Значне число колоністів становили безробітні, при цьому безробіття серед жінок, які становили понад третину від загального числа київських вірмен, практично було суцільним [ДАКО, ф. Р-111, оп. 1, спр. 41, арк. 5]. Багато колоністів були неграмотні, а в КВТК вони могли навчатися грамоти рідною мовою. Важливо також зазначити, що в ті часи практично неможливо було влаштуватися на роботу або вступити до вищого навчального закладу без рекомендації партійної чи громадської організації. Водночас за рекомендацією громадської організації “нацмени” могли отримати роботу на держпідприємстві та скористатися пільгами, наданими державою при вступі до ВНЗ [ДАКО, ф. Р-111, оп. 1, спр. 556, арк. 80]. Ці обставини мали вирішальне значення для вступу до КВТК безробітних, які прагнули отримати роботу, і молоді, яка бажала продовжити освіту у вищих і технічних навчальних закладах. Мабуть, виходячи з гуманних і патріотичних міркувань, виконком КВТК брав до лав організації всіх співвітчизників, не звертаючи уваги на їхнє соціальне становище і політичні переконання. Східні національні меншини мали свої специфічні особливості, створювали замкнуті національні земляцтва, об'єднувалися в національні кустарні об'єднання, не виявляли активності щодо участі у громадському і партійному житті, у побуті дотримувалися патріархальних поглядів. Ця обставина розходила з лінією більшовицької партії, яка прагнула поширити свою ідеологію серед усіх верств населення, включаючи східні національні меншини. Керівництво Київського губернського виконавчого комітету (далі – ГВК або губвиконком), у віданні якого перебували організації національних меншин, настійно вимагало від східних національних меншин активної участі в суспільно-політичному житті радянського суспільства, вивчення основ комуністичної ідеології.

У 1924 р. ГВК відповідно до рішень XII з'їзду ЦК РКП(б) і VII конференції КП(б)У про коренізацію посилив роботу з національними меншинами, почавши з реорганізації кустарних об'єднань, у яких переважали представники східних національних меншин. У секретному листі президії ГВК, направленому в Наркомат внутрішніх справ, повідомляється: «У м. Києві в поточний момент існують чотири кустарні об'єднання (два кредитно-ощадних товариства, Губспілка кустарів-одинаків і “Трудмас”). Така організація не дає можливості досконало вести політичну роботу серед них. Крім того, у цих об'єднаннях присутні кар'єристи та спекулянтські елементи. Виходячи з міркувань реорганізації всіх кустарних об'єднань в одне ціле, під пильним контролем державних органів (Губвідділ праці), Президія Губвиконкому вважає найбільш доцільним розпустити організації кустарів “Київська спілка кустарів” і Товариство взаємодопомоги серед кустарів під назвою “Трудмас”» [ДАКО, ф. Р-111, оп. 1, спр. 561, арк. 1].

Для впровадження в життя лінії партії щодо національних меншин Президія Всеукраїнського центрального виконавчого комітету (далі – ВЦВК) створила в 1924 р. Центральну комісію у справах нацменшин. У всі губернії було надіслано секретний циркуляр, у якому пропонувалося провести низку заходів, які “повинні правити стимулом для наближення трудящих національних меншин до Радянської влади і залученню їх до справи Радянського будівництва та проведення класової політики. Зі свого боку місцеві Радянські органи повинні вжити всіх заходів для правильного розв'язання національного питання щодо національних меншин, детально перевірити, наскільки правильно запроваджуються в життя принципи національної політики в окремих районах, вирівнюючи в кожному окремому випадку неправильно взяті лінії” [ДАКО, ф. Р-111, оп. 1, спр. 561, арк. 7].

Грунтуючись на цьому, при ГВК була створена Рада національних меншин (Раднацмен), яка курирувала роботу з київськими організаціями національних меншин і вже з перших днів вирішила взяти їх під суворий контроль. Восени 1924 р. розгорнулася активна робота з об'єднання всіх східних нацменшин у єдину організацію Будинок народів Сходу (далі – БНС). Постановою Раднацмену було ухвалено рішення: “Зв’язатися з вірменами та іншими східними групами нацменшин. Доручити тов. Рабичеву розробити план роботи між східними нацгрупами в Києві і досліджувати питання про створення Будинку східних народів для проведення між ними культурно-просвітницької роботи” [ДАКО, ф. Р-111, оп. 1, спр. 590, арк. 4]. При цьому передбачалося, що керівники вже наявних національних організацій (колоній) добровільно передадуть свої повноваження загальному керівництву і відмовляться від юридичного статусу своєї організації, ставши структурним підрозділом БНС.

Примітно, що в плані робіт Раднацмену на жовтень – листопад 1924 р. окремим пунктом значилося: “Обстежити діяльність вірменської громади в Києві” [ДАКО, ф. Р-111, оп. 1, спр. 561, арк. 2]. Настільки пильний інтерес із боку вищого радянського органу був викликаний небажанням керівництва виконкому КВТК “добровільно” вступати в БНС. Незважаючи на економічні труднощі та високий рівень безробіття, вірменська трудова колонія залишалася найчисленнішою і найорганізованішою з усіх східних національних меншин, мала добре налагоджену структуру, успішно вела культурно-освітню та господарську діяльність, мала власні окремі приміщення, укомплектовані меблями та інвентарем. Природно, що керівництво виконкому КВТК не бажало обмежувати свої права і передавати повноваження керівництву новоствореної багатонаціональної організації, яка навіть не мала власного приміщення, а деякі національні групи перебували ще в процесі раннього формування. Рядові члени КВТК теж не були налаштовані до об'єднання, бачили в цій багатонаціональній організації потенційну загрозу своїм національним, духовно-культурним цінностям.

Зіткнувшись із небажанням виконкому КВТК і рядових членів вступати до БНС, керівництво ГВК вдалось до крайніх заходів і вирішило змінити неслухняне керівництво вірменської трудової колонії. 2 грудня 1924 року відбулося таємне засідання “вірмен-партійців” під головуванням заступника голови Раднацмену ГВК тов. Рабичева, на якому були присутні всього чотири члени КВТК [ДАКО, ф. Р-111, оп. 1, спр. 561, арк. 2]. Вони піддали критиці роботу виконкому КВТК: “Так звана Вірменська трудова колонія об'єднує фактично і нетрудовий елемент, який має великий вплив на управління справами колонії. Культпросвітницька робота в колонії поставлена дуже погано. Фінансові справи колонії перебувають у стані незвітності та безконтрольності, вважати за необхідне звернутися до відповідних органів з нижченаведеними пропозиціями: I. Колонію розпустити. II. Створити Оргбюро у складі п'яти членів і двох кандидатів. На Оргбюро покладається: 1) Прийняти справи Вірм.трудколонії, 2) Протокольно перевізувати їх, 3) Провести ретельну переєстрацію членів колонії, 4) Зареєструвати новий статут, 5) Скликати загальні збори перереєстрованих членів колонії та обрати новий комітет, 6) Керувати справами комітету до виборів нового комітету” [ДАКО, ф. Р-111, оп. 1, спр. 627, арк. 2].

Головою новоствореного оргбюро КВТК став комуніст Казарян, а представником у Раднацмені – комуніст Бояджіян. Ознайомившись із підсумками цього секретного засідання, можна констатувати, що замість виконкому існував за статутом, який був створений абсолютно новий орган управління КВТК у вигляді оргбюро, до складу якого увійшли комуністи і робітнича молодь. При цьому в протоколі було зазначено, що чинний голова виконкому КВТК Мірзоянц на засіданні був відсутній. Сьогодні, вивчаючи протоколи засідання оргбюро, можна оскаржити вольове, не закріплене в статуті організації рішення про створення нового органу управління організації – оргбюро КВТК, так само як і сумнівне питання про легітимність

новообраного керівного складу. Однак присутність на засіданні представника губвиконкому мала вирішальне значення: таким нестатутним способом на початку грудня 1924 р. держава спробувала взяти під свій контроль діяльність КВТК. Але, навіть незважаючи на свавільний тиск представника ГВК на членів нового оргбюро, щодо основного питання засідання – “Про Будинок народів Сходу”, – рішення ухвалено не було, тож обмежилися лише ухильним записом: “Відповісти до наступного засідання”.

Незабаром виконком КВТК отримав від Раднацмену ДВК таке повідомлення: “Постановою Губмекосо (Губернская межведомственная комиссия по делам обществ и союзов. – С. А.) від 2 грудня 1924 року Вірменська трудова колонія вважається розпущеною, ліквідація справ колонії доручається Раднацмену ГВК. На підставі цієї постанови Раднацмен ГВК пропонує вам здати всі справи та інвентар колишньої колонії ліквідаційній комісії в складі т.т. Войткевича і Казаряна – представників Раднацмену ДВК – і т. Гаврилова – представника Губмекосо. Зазначена комісія зберігає свої повноваження до організації колонії на підставі нового статуту” [ДАКО, ф. Р-111, оп. 1, спр. 627, арк. 5]. 19 грудня 1924 року на адресу редакції газети “Пролетарская правда” було відправлено лист такого змісту: “Додаючи при цьому оголошення ліквідаційної комісії, Губнацмен просить Вас помістити в завтрашньому номері газети” [ДАКО, ф. Р-111, оп. 1, спр. 627, арк. 6]. 20 грудня 1924 року в газеті “Пролетарская правда” була опублікована велика стаття про організацію урочистого заходу, присвяченого 4-й річниці існування Радянської Соціалістичної Республіки Вірменія. На заході були присутні члени КВТК, представники від грузинської та ассирійської колоній. З урочистою промовою на заході виступив відомий партійний діяч КП(б)У тов. Суханов. Слідом за ним виступили комуністи від національних організацій: “Тов. Дадіані вітає збори від київської грузинської трудової колонії, потім із привітанням виступають тов. Бітішмун від ассирійської колонії і тов. Кочарян – від робітників ленінського призову”. Характерно, що засідання відвідав не представник ГВК, а представник ГК КП(б)У, далі вітання від вірмен читає не колишній голова виконкому КВТК і навіть не новообраний голова Оргбюро КВТК, а представник партійного руху “ленінський призов” [Пролетарская правда 1924]. Урочистий захід набуває явного відтінку партійних зборів. Перше засідання новообраного оргбюро КВТК відбулося 22 грудня 1924 р. На засіданні були присутні всього троє з п'яти членів, і не було жодного кандидата в члени оргбюро. Розглянуто та ухвалено рішення з організаційних питань: “1. Обрати тов. Казаряна Головою Оргбюро, Бояджіяна – заст. Голови Оргбюро, Тер-Мінасянца А. Б. – відповідальним секретарем Оргбюро. 2. Призначити до вищевказаного складу Оргбюро скарбником і бухгалтером тов. Тер-Григоряна і Головою Культкомісії тов. Согомоняна. 3. Провести остаточну реєстрацію вірмен м. Києва, для чого запропонувати тов. Бояджіяну протягом двох тижнів закінчити її, результати повідомити на наступному засіданні. На підставі заповнених реєстраційних карток видавати членські книжки кожному члену Вірменської Трудколонії. Запропонувати Голові Культкомісії організувати культурно-просвітницький гурток. 4. Вироблення статуту доручити тов. Казаряну, Бояджіяну, Согомоняну, Тер-Мінасянцу і Тер-Григоряну. Після чого подати в Нацмен при Губвиконкомі на затвердження” [ДАКО, ф. Р-111, оп. 1, спр. 591, арк. 4].

Як видно з документа, питання вступу вірменської колонії в БНС на засіданні не розглядалося, проте в той же день голова оргбюро КВТК Казарян отримав від Раднацмену ГВК посвідчення такого змісту: “Мандат від 22.12.1924 р. наданий тов. Казаряну в тому, що він є представником від вірмен у Раднацмені при ГВК і йому доручається провести організаційну роботу зі створення Вірменської Секції, яку організовує Будинок Народів Сходу в м. Києві. Прохання всім Професійним і Партійним органам надати тов. Казаряну допомогу у виконанні покладених на нього

робіт”. Документ вельми дивний, адже Казарян вказаний у мандаті як “представник вірмен”, але не як голова оргбюро КВТК. Як впливає зі змісту цього документа ГВК, можна зробити очевидний висновок, що питання ліквідації КВТК вважалося вже справою давно вирішеною, а голова КВТК її більше не представляє. Йому доручалося створити окремий підрозділ – “Вірменська Секція” – у складі нової багатонаціональної громадської організації БНС. Фактично це питання Раднацмен вирішував в обхід правління і загальних зборів КВТК, у всякому разі, без публічних слухань і письмових рішень.

Можна було б поставити крапку і на цьому завершити дослідження, однак ця історія мала продовження.

Незабаром, 28 грудня 1924 року, відбулося нове засідання оргбюро КВТК, на якому були присутні двоє з п’яти членів і жодного кандидата в члени правління, що є грубим порушенням регламенту в частині легітимності ухвалених рішень. Попри це, присутні розпочинають розгляд питань порядку денного та ухвалюють відповідні рішення. З розглянутих питань інтерес викликає постанова щодо доповіді голови оргбюро Казаряна про прийом справ від колишнього виконкому, у якій оргбюро знімало з себе будь-яку відповідальність за дії колишнього виконкому і передавало справи для “остаточного розслідування у відповідну інстанцію”. Фактично колишньому керівництву КВТК висунули серйозні звинувачення в недостатці майна і передали справу слідчим органам. Також інтерес викликає постанова щодо заяви Согомояна про організацію Комітету допомоги Вірменії, з якої з’ясовується, що КВТК мала у своїй структурі окрему комісію, що займалася збором коштів для допомоги співвітчизникам, а її члени виїжджали до Вірменії і звітували про поїздки. На цьому ж засіданні було ухвалено рішення про зміну порядку сплати членських внесків, згідно з яким членські книжки тепер видавалися тільки трудящим вірменам. Тим самим оргбюро позбавляло членства в організації безробітних вірмен, які становили майже половину від чисельності колонії, і майже всіх жінок колонії. Мабуть, таке жорстке рішення викликало велике невдоволення серед колоністів, оскільки на наступних засіданнях ухвалено суттєві зміни щодо раніше затверджених рішень.

А незабаром стався й конфлікт із судовими виконавцями, які намагалися виселити вірменську школу із займаного нею приміщення. Це змусило оргбюро КВТК екстрено звернутися до Раднацмену за допомогою. Ось як описана ця надзвичайна подія в поданій доповідній: «Цим Оргбюро Вірменської Трудової Колонії повідомляє, що 10.01 ц. р. судовим виконавцем при ГУБсуді т. Поповим було розкрито приміщення школи Вірменської Трудової Колонії і були викинуті всі парти школи без присутності нашого представника і кербуда. Оргбюро Вірменської Трудової Колонії вважає зазначений акт незаконним і просить Раднацмен розібрати цю справу і надалі клопотати про припинення вселення, а також призупинити вселення у кв. № 2 і № 3 гуртожитку спілки “Нарпит”. Заст. голови С. Согомоян, секретар (підпис нерозбірливий)» [ДАКО, ф. Р-111, оп. 1, спр. 591, арк. 1]. Не чекаючи такого повороту подій і, мабуть, побоюючись широкого розголосу, заст. гол. Раднацмену ГВК Рабичев у той же день забрав справу КВТК з Губмекосо, викликавши своїми діями невдоволення останньої [ДАКО, ф. Р-111, оп. 1, спр. 591, арк. 2]. Послаблення принципової позиції і вияв гнучкості щодо своїх членів простежуються і в роботі оргбюро КВТК. Так, на критичну заяву тов. Бояджіяна про те, що “серед пекарів перебувають на службі вірмени-робітники – не члени Профспілки”, ухвалюється компромісне рішення: “Звернутися в СНМ при губвиконкомі про порушення клопотання перед ГубПрофспілки про зарахування в члени Профспілки робітників-вірмен”. Також затверджується важливе рішення про розширення складу комісій із “залученням активних працівників до роботи в Оргбюро, з правом дорадчого голосу”. До складу активу залучається молодь. Кроком до примирення та

порозуміння між членами колонії можна вважати і присутність на засіданні оргбюро колишнього голови виконкому КВТК Мірзоянца [ДАКО, ф. Р-111, оп. 1, спр. 591, арк. 8]. На цьому ж засіданні ухвалюється позитивне рішення щодо старих боргів: “Беручи до уваги те, що колишній Виконком КВТК по 2-ге грудня 1924 р. не здійснив розрахунки з боржниками остаточно, – тому борги, що значаться за ними, приймаються на себе і повинні бути вжиті заходи до їхнього погашення”.

На наступному засіданні, що відбулося 1 лютого 1924 р., було заслухано доповідь виконавчого секретаря Тер-Мінасянца “про видачу колоністам посвідчень, членських книжок, вступні внески і щомісячний внесок”. Доповідач наголосив на необхідності встановити категорії та новий порядок видачі для кожного одержувача залежно від його заробітної плати. У цьому документі знову з’явився пункт “безробітні”. Тим самим оргбюро офіційно визнало безробітних дійсними членами трудової колонії, перекресливши своє попереднє рішення. На наступному засіданні правління ухвалюється рішення про розширення складу оргбюро за рахунок членів правління культкомісії і студосередку (з правом дорадчого голосу) [ДАКО, ф. Р-111, оп. 1, спр. 591, арк. 9]. З фінансових звітів дізнаємося, що керівництво КВТК виділяло гроші на передплату газет і журналів, проведення дитячих ранків, підтримку студентів. Примітно, що всі ці позитивні зміни в позиції керівництва КВТК відбуваються в період тимчасової відсутності голови оргбюро Казаряна, відправленого в Москву на нараду.

Незабаром після повернення Казаряна, 15 березня 1925 року, на засіданні правління було заслухано звіт про роботу оргбюро (довідач Согомонян) і запропоновано провести його реорганізацію з метою залучення до роботи робітників і кустарів. Вирішено було вважати роботу оргбюро задовільною і реорганізувати його, довівши чисельність до п’яти осіб. До складу нового оргбюро увійшли: “Голова: П. В. Казарян (робітник, член партії). Члени: А. Бояджіян (роб., член парт.), С. К. Согомонян (студент, чл. парт.), А. Реханян (роб., безпарт.), О. Камалян (кустар, безроб.)” [ДАКО, ф. Р-111, оп. 1, спр. 591, арк. 11]. Як бачимо, більшість членів реорганізованого оргбюро становили члени компартії і робітники. Такий склад правління цілком влаштовував керівництво ГВК: воно ставало керованим і могло утверджувати директивні рішення, які виходять від вищих інстанцій. У березні 1925 року відбулося розширене засідання оргбюро КВТК, на якому було ухвалено низку важливих практичних рішень. Для боротьби зі зростанням безробіття серед членів колонії була створена спеціальна комісія і заслухано доповідь Казаряна “Про організацію хлібопекарських кооперативів серед вірмен булочних робітників” [ДАКО, ф. Р-111, оп. 1, спр. 591, арк. 12]. Зміни відбулися і в культурно-освітній роботі КВТК. Було утверджено рішення про обрання редколегії з видання вірменоросійської стінгазети, якій доручили скласти статистичні дані членів колонії у вигляді діаграми. Студент Согомонян став відповідальним редактором першої вірменської стінгазети КВТК. Не забули і про партійно-виховну роботу: при оргбюро було організовано осередок МОДР (Міжнародна організація допомоги борцям революції), а при Вірменській трудшколі – піонерський загін. Організацію осередку доручили студенту Тер-Абрамянцу, а організацію першого вірменського піонерського загону – “комсомолці-піонерці” Ліратурян [ДАКО, ф. Р-111, оп. 1, спр. 591, арк. 13].

Останні збори громадської організації КВТК, на яких були присутні понад 100 осіб, відбулися 29 березня 1925 р. Головним на порядку денному стояло питання про об’єднання всіх колоній у Будинок народів Сходу, щодо якого було затверджено таке рішення: “Нарада одноголосно вітає об’єднання всіх колоній у Будинок народів Сходу – як центр Культурно-просвітницької роботи серед членів колонії”. Цим рішенням загальні збори констатували ліквідацію національної громадської організації КВТК та її структурне входження до міжнаціональної організації БНС.

Другим на порядку денному стояло питання про організацію кооперативних товариств. За підсумками доповіді Казаряна було підтримано рішення про створення кооперативу безробітних вірмен-пекарів при БНС і рішення про створення жіночої організації при КВТК [ДАКО, ф. Р-111, оп. 1, спр. 591, арк. 13].

Так закінчилася драматична, повна внутрішніх і зовнішніх суперечностей історія Київської вірменської трудової колонії – першої радянської громадської організації вірмен міста Києва.

За результатами цього дослідження можна зробити висновок, що громадська організація КВТК, яка була створена в перші роки радянської влади в Києві, блискуче впоралася із завданням об'єднання місцевих вірмен і збереження їхньої національно-культурної ідентичності. За допомогою структурних підрозділів КВТК, таких як школа, курси рідної мови, творчі гуртки, вірмени Києва змогли зберегти свою рідну мову, культуру і традиції. Спільними зусиллями члени організації успішно вирішували господарські завдання, боролися з безробіттям, створювали власні кооперативи, забезпечуючи співвітчизників робочими місцями, надавали допомогу в працевлаштуванні на держпідприємствах, направляли на навчання до вищих і технічних навчальних закладів.

Досвід громадської організації “Київська вірменська трудова колонія” актуальний і в наші дні: він може бути корисний при розв’язанні аналогічних проблем, що постають перед нинішніми організаціями національних меншин. Особливо потрібно наголосити на важливості подібних досліджень для збереження історичної пам’яті народу.

ЛІТЕРАТУРА

- Галузевий державний архів СБ України (ГДА СБ України). Ф. 6, спр. 74447фп.
 Державний архів Київської області (ДАКО). Ф. Р-111, оп. 1, спр. 41, 556, 561, 590, 591, 627.
 Етнонаціональні процеси в Україні: історія та сучасність / За ред. В. І. Наулка. Київ, 2001.
 Пролетарская правда, 20.12.1924, № 291 (1004).
 Пролетарська правда, 25.12.1925, № 296 (1307).

REFERENCES

- Haluzevyy derzhavnyy arkhiv SB Ukrayiny (HDA SB Ukrayiny)* [Sectoral State Archive of the Security Service of Ukraine], Fund 6, File 74447fp.
Derzhavnyy arkhiv Kyivivs'koyi oblasti (DAKO) [The State Archives of Kyiv Region], Fund R-111, Inventory 1, Files 41, 556, 561, 590, 591, 627.
Etonatsional'ni protsesy v Ukrayini: istoriya ta suchasnist' (2001), V. I. Naulko (Ed.), Kyiv. (In Ukrainian).
Proletarskaya pravda (1924), December 20, No. 291 (1004). (In Russian).
Proletars'ka pravda (1925), December 25, No. 296 (1307). (In Ukrainian).

Інституціоналізація громадських об'єднань національних меншин України в 1920-х рр. (на прикладі Київської вірменської трудової колонії)

С. Л. Азізян

У статті розглядається історія Київської вірменської трудової колонії в 1924–1925 рр., заснована на аналізі невивчених архівних документів. Автор наголошує, що, попри економічні труднощі та високий рівень безробіття, вірменська трудова колонія залишалася найчисленнішим і найорганізованішим громадським об'єднанням порівняно з іншими тогочасними організаціями східних національних меншин УСРР, успішно вела культурно-освітню та господарську діяльність, мала добре налагоджену структуру, власні окремі приміщення, укомплектовані меблями та інвентарем. Основними розглянутими питаннями є організаційна

структура та основні напрямки діяльності колонії, зокрема в галузі господарства, досягнення в галузі збереження національної культури та освіти, труднощі, з якими стикалося її керівництво. Автор також приділяє велику увагу взаєминам між колонією і радянськими державними органами, які прагнули поширювати свою ідеологію і серед східних національних меншин і з часом прийняли рішення про об'єднання всіх східних колоній Києва в єдину багатонаціональну громадську організацію “Будинок народів Сходу”. Робиться висновок, що Київська вірменська трудова колонія впоралася із завданням об'єднання місцевих вірмен і збереження їхньої національно-культурної ідентичності. За допомогою структурних підрозділів колонії, таких як школа, курси рідної мови, творчі гуртки, вірмени Києва змогли зберегти свою рідну мову, культуру і традиції. Спільними зусиллями члени організації успішно вирішували господарські завдання, боролися з безробіттям, створювали власні кооперативи, забезпечуючи співвітчизників робочими місцями, надавали їм допомогу в працевлаштуванні на держпідприємствах, направляли на навчання до вищих і технічних навчальних закладів. Такий історичний досвід може стати в пригоді при розв'язанні аналогічних проблем, що постають перед нинішніми організаціями національних меншин України.

Ключові слова: Будинок народів Сходу, вірмени, громадські організації, Київ, Київська вірменська трудова колонія, національні меншини

**Институционализация общественных объединений
национальных меньшинств Украины в 1920-х гг.
(на примере Киевской армянской трудовой колонии)**

С. Л. Азизян

В статье рассматривается история Киевской армянской трудовой колонии в 1924–1925 гг., основанная на анализе неизученных архивных документов. Автор отмечает, что, несмотря на экономические трудности и высокий уровень безработицы, армянская трудовая колония оставалась самым многочисленным и организованным общественным объединением по сравнению с другими организациями восточных национальных меньшинств УССР того времени, успешно вела культурно-образовательную и хозяйственную деятельность, имела хорошо отлаженную структуру, собственные отдельные помещения, укомплектованные мебелью и инвентарем. Основными рассматриваемыми вопросами являются организационная структура и основные направления деятельности колонии, в том числе в области хозяйства, достижения в области сохранения национальной культуры и образования, трудности, с которыми сталкивалось ее руководство. Автор также уделяет большое внимание взаимосвязи между колонией и советскими государственными органами, которые стремились распространить свою идеологию и среди восточных национальных меньшинств и со временем приняли решение об объединении всех восточных колоний Киева в единую многонациональную общественную организацию “Дом Народов Востока”. Делается вывод, что Киевская армянская трудовая колония справилась с задачей объединения местных армян и сохранения их национально-культурной идентичности. С помощью структурных подразделений колонии, таких как школа, курсы родного языка, творческие кружки, армяне Киева смогли сохранить свой родной язык, культуру и традиции. Совместными усилиями члены организации успешно решали хозяйственные задачи, боролись с безработицей, создавали собственные кооперативы, обеспечивая соотечественников рабочими местами, оказывали им помощь в трудоустройстве на госпредприятиях, направляли на обучение в высшие и технические учебные заведения. Такой исторический опыт может быть полезен при решении аналогичных проблем, стоящих перед нынешними организациями национальных меньшинств Украины.

Ключевые слова: армяне, Дом народов Востока, Киев, Киевская армянская трудовая колония, национальные меньшинства, общественные организации

Стаття надійшла до редакції 25.09.2018

UDC 94(477):94(520):281.9

JAPANESE INTELLECTUALS – GRADUATES OF THE KYIV THEOLOGICAL ACADEMY: SYMEON MII, DANIEL KONISHI, CLEMENT NAMEDA

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 a group of Japanese Orthodox intellectuals, who at the end of the nineteenth century were sent to study at the Kiev Theological Academy. They are Mii Michirō (in the baptism Simeon, 1858–1940), Konishi Masutarō (Daniel, 1862–1940), Nameda Yoshio (Clement, 1895), Kawamoto Kakusaburō (Ivan, 1868–1945), and Saikaishi Shizuka (Mark, 1868–1939). Kawamoto Kakusaburō later changed the surname to Senuma. Their training in Kyiv was part of the project to create an autochthonous Orthodox intellectual elite in Japan, initiated by a prominent clergyman, a talented missionary, the holy Equal-to-the-Apostles Nicholas of Japan (Kasatkin, 1836–1912). The life and activities of the Japanese graduates of Kiev Theological Academy are of greatest interest to us, because it is a little-known page of Ukraine's contacts with Japan. The paper considers Japanese graduates of Kiev Theological Academy as a separate group of intellectuals and as part of the Japanese Christian community. Thus, the common and distinguished characteristics of their personalities are analyzed, and an attempt is made to determine the place of this group among the Japanese Christian intellectuals in particular and in Japanese culture as a whole. In this group there are representatives of different types: namely, Symeon Mii is a church intellectual, Senuma-Kawamoto and Saikaishi are laymen closely connected with the Church, while Konishi represents a kind of a secular intellectual and a “heretic” in his relation to the Church. Konishi and Senuma are best known as translators and popularizers of Russian literature, although such view is one-sided. The first part of the article focuses on the life and work of Symeon Mii, Daniel Konishi and Clement Nameda.

Keywords: intellectuals, Japan, Japanese Orthodox Church, Kiev Theological Academy, Orthodoxy

C. B. Капранов

ЯПОНСЬКІ ІНТЕЛЕКТУАЛИ – ВИПУСКНИКИ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ: СИМЕОН МІІ, ДАНІІЛ КОНІСІ, КЛИМЕНТ НАМЕДА

Християнство було важливою складовою інтелектуальної культури Японії доби Мейдзі. Після майже трьох століть жорстоких репресій воно, з одного боку, мало спокусливий присмак забороненого плоду, а з другого боку, асоціювалося з новомодними європейськими поняттями – наукою, прогресом, свободою. Тому вплив християнства був значно більший, ніж частка його adeptів у населенні країни. Серед різних християнських течій у тогочасній Японії було і православ'я¹, яке активно

© 2018 S. Kapranov; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

проповідував видатний церковний діяч і талановитий місіонер – святий рівноапостольний Миколай Японський (Касаткін, 1836–1912). Саме він був автором проекту створення у Країні Сходу Сонця автохтонної православної інтелектуальної еліти, для чого за його ініціативою наприкінці XIX ст. на навчання до Російської імперії було направлено 18 японців – вихованців Токійської православної духовної семінарії.

П'ятеро з них здобувало освіту в Київській духовній академії. Це були Мії Міциро (у хрещенні Симеон), Конісі Масутаро (Даниїл), Намеда Йосіо (Климент), Кавамото Какусабуру (Іван) та Сайкайсі Сідзука (Марк)². Інших відправляли до Санкт-Петербурга, Москви, Казані, Іркутська [Kharin 2011, 179–180]. Життя та діяльність японців – випускників КДА нас цікавить найбільше з огляду на те, що воно є маловідомою сторінкою контактів України з Японією. Сторінка ця досліджена недостатньо, попри те що згадані імена зустрічаються на сторінках доволі багатьох наукових та науково-популярних публікацій. Річ у тім, що згадки ці мають місце переважно в контексті двох великих наративів: історії православ'я в Японії та історії російсько-японських літературних зв'язків. У першому контексті в поле зору потрапляють Мії та Сайкайсі, а Конісі практично непомітний. У другому, навпаки, на перший план виходять Конісі та Кавамото (який згодом змінив прізвище на Сенума), проте їх тут розглядають однобічно – лише як популяризаторів у Японії російської літератури.

Першій темі присвячені праці таких вчених, як Г. Е. Бесстремянна, Наганава Міцую 長縄光男, Накамура Кенноске 中村健之介, Н. О. Суханова, Е. Б. Сабліна, Усімару Ясуо 牛丸康夫, І. Харін (Kharin) тощо. У контексті другої теми до окремих персоналій “київських японців” зверталися, зокрема, Арімуне Масако 有宗昌子, Накамото Нобуюкі 中本信幸, Ота Кен'іці 太田健一, Сугії Муцуро 杉井六郎, Сугіяма Хідеко 杉山秀子, О. Й. Шифман. Третя тема, історія КДА, вимальовується в нечисленних поки працях українських дослідників – о. Андрія Ухтомського, О. І. та А. О. Путро; їхні публікації містять цінну інформацію, але вони не враховують джерел японською мовою.

Ми ж ставимо за мету розглянути японців – випускників КДА як окрему групу інтелектуалів, чії долі тісно пов'язані між собою. Це дасть змогу виявити спільне і відмінне в їхніх персоналіях, а також визначити місце цієї групи серед японських інтелектуалів-християн зокрема та в японській культурі загалом.

Першим до Києва на навчання поїхав **Симеон Мії Міциро**³ 三井道朗 (1858–1940). Він народився в м. Моріюка, столиці однойменного князівства (відомого також як князівство Намбу, нині – преф. Івате), у самурайській родині [Kharin 2011, 81]. У дитинстві мав ім'я Сюдзо [Зенина 1996, 180]. Православ'я в цьому місті почали проповідувати в 1870-ті роки катехізатори Іоанн Сакаї⁴ та Яків Такаї [Бесстремянна 2009а; Сабліна 1999]. Ймовірно, під впливом їхньої проповіді Мії вирішив прийняти нову віру, для чого вирушив до Хакодате, де й був охрещений 1873 р. і вступив до катехізаторської школи. Того ж року вирушив до Токіо. Наступного року в Токіо відкрилася православна духовна семінарія, і Мії став одним із перших її учнів [Зенина 1996, 181; Суханова 2013, 30].

Уже в роки навчання Симеон вирізнявся знанням англійської й святий Миколай доручав йому переклади [Kharin 2011, 81]. Вочевидь, Мії добре опанував і російську: вже 1881 р.⁵ вийшов його переклад “Пространного християнського катехізису Православної Кафоличної Східної Церкви” митрополита Філарета (Дроздова), на той час офіційно визнаного катехізису РПЦ. Згодом цей переклад був перевиданий двічі – 1886 та 1907 рр. [Kharin 2011, 73; Філарет 1886]. Таким чином, японські православні християни дістали катехізис рідною мовою.

По закінченні семінарії 1883 р. Мії був відправлений на навчання до Києва [Дневники... 2004, V, 829; Зенина 1996, 182]. У червні 1884 р. переведений з I на II курс [Путро О., Путро А. 2010а, 117], у травні 1886 р. – з III на IV курс [Путро О.,

Путро А. 2010b, 139]. Перші літні канікули він провів у селі в околицях Києва, наступне літо – у Криму, де відвідав Бахчисарайський Успенський скит, літо 1886 р. – в одному з монастирів у передмісті Києва [Зенина 1996, 182]. У червні 1887 р., закінчивши повний курс академії, став кандидатом богослов'я “з правом здобути ступінь магістра без нового усного випробування через друкування твору й задовільний захист його у присутності Ради”⁶ [Бовкало; Путро О., Путро А. 2010b, 140]. Він здобув і ступінь магістра⁷, після чого в липні поїхав до Москви та Петербурга, де отримав аудієнцію в обер-прокурора Найсвятішого Синоду К. П. Победоносцева (1827–1907) [Зенина 1996, 182]. Отже, Симеон Мії став першим православним японцем, який здобув вищу богословську освіту [Суханова 2013, 31].

По поверненні до Японії 1887 р. Симеон Мії викладав у семінарії [Дневники... 2004, II, 296, 415]. Крім того, публікував статті в “*Сейкьо сімпо*” 正教新報⁸ [Дневники... 2004, II, 598], а пізніше – у журналі “*Сінкай*” 心海⁹ [Суханова 2013, 31]. Він також написав книжку “Дзеркало православ'я” (*Сейкьо-но кагамі* 正教の鑑), видану 1888 р. у двох частинах [Мії 1888]. Як вченого, його посилали на диспути з “язичниками” [Дневники... 2004, II, 337]. У вересні 1888 р. Симеон Мії взяв шлюб з Наомацу Хіроко [Зенина 1996, 182], у хрещенні – Харитою Анатоліївною [Дневники... 2004, III, 713].

6 січня 1894 р. св. Миколай висвятив Мії в диякони, хоча й сумнівався через слабкий характер учня, чи вийде з нього добрий духівник [Дневники... 2004, V, 864]¹⁰. А проте вже через місяць він був рукопокладений у священники, і святитель представив його делегатам помісного собору, вихваляючи за переклад катехізису [Суханова 2013, 31; Kharin 2011, 81]. У червні Мії був направлений як настоятель церкви до Кіото [Дневники... 2004, III, 121; Суханова 2013, 31], де йому незабаром було доручено будівництво храму [Дневники... 2004, IV, 377]. Храм був успішно побудований і освячений 10 травня 1903 р. [Дневники... 2004, IV, 802–807]. Це Благовіщенський собор, що діє й нині (япон. *Сьодзіндзьо Фукуін дайсейдо* 生神女福音大聖堂). При храмі отець Симеон організував жіночу школу, де сам викладав Закон Божий і російську мову [Дневники... 2004, IV, 591–592, 782].

У січні 1894 р. на зворотному шляху зі Всесвітнього парламенту релігій у Чикаго до Японії несподівано завітав Діонісій (Латас), архієпископ Закінфський. Ця подія була сприйнята як свідчення всесвітнього характеру православ'я (котре в Японії тоді вважали за “російську” релігію) [Kharin 2011, 182]. 18 січня архієпископ Діонісій прочитав у токійському Воскресенському соборі проповідь грецькою мовою; перекладав її отець Симеон Мії¹¹ [Дневники... 2004, V, 869–870]. Проповідь справила сильне враження на слухачів, була опублікована в перекладі японською окремою брошурою й розповсюджена по парафіях [Kharin 2011, 182].

Під час Російсько-японської війни Мії зголосився служити священником у таборах російських військовополонених (серед яких було, між іншим, чимало українців), розкиданих по різних містах, як-от Мацуяма, Маругама, Хімедзі, Фукуціяма, Нагоя, Сідзуока та ін. Він також привозив полоненим ікони, книжки та подарунки від християн Кіото [Дневники... 2004, V, 155–246; Иванова 1993, 72]. При цьому отець Симеон зовсім не був налаштований проросійськи. Він наголошував: “Православні віряни нашої країни не є, як кажуть деякі невігласи, віроломними і непатріотичними; насправді факти свідчать, що це вірні й доблесні герої, готові віддати життя за державу та імператора. Своєю кров'ю вони довели, що православ'я – істинний шлях для Піднебесної” [цит. за: Огавара 2008, 78]¹².

Ставлення святителя Миколая до Симеона Мії було неоднозначним: архієпископ у своїх щоденниках неодноразово дорікає учневі за надмірну м'якість, брак принциповості [Дневники... 2004, II, 415, 738; IV, 108, III, 120 тощо]. Водночас він визнає, що Мії – “людина дуже потрібна для церкви” [Дневники... 2004, IV, 750, 771].

Отець Симеон, зі свого боку, висловлював незадоволення авторитарним стилем керівництва архієпископа Миколая [Kharin 2011, 116].

1906 р. отець Симеон став протоієреєм [Зенина 1996, 183], а наступного року вже обіймав посаду благочинного [Дневники... 2004, V, 338]. Йому доводилося багато їздити країною. Коли до Японії в червні 1908 р. прибув Сергій (Тихомиров, 1871–1945), призначений єпископом Кіотоським, Симеон Мії став його помічником, постійно супроводжував у поїздках – насамперед як перекладач, поки єпископ не вивчив японську [Дневники... 2004, V, 399, 407, 491; Kharin 2011, 116]. У липні 1909 р. отець Симеон разом із єпископом Сергієм їздили на місіонерський з'їзд до Іркутська [Дневники... 2004, V, 491].

Після смерті святителя Миколая єпископ Сергій очолив Японську православну церкву. Отець Симеон разом із ним переїхав до Токіо, де став настоятелем Токійського кафедрального собору [Суханова 2013, 37; Хисамутдинов 2012, 177]. На той час він був єдиним священнослужителем-японцем з вищою богословською освітою [Суханова 2013, 36]. Офіційний часопис церкви був перейменований на “*Сейкьо дзіхо*” 正教時報 (“Православний вісник”), і Симеон Мії увійшов до його редакції [Серафим 2007a]. Він також брав активну участь у виданні нового релігійно-філософського журналу “*Сейкьо сіцьо*” 正教思潮 (“Православна думка”) [Григор'єва 2003, 288].

У вересні 1913 р. отець Симеон Мії здійснив подорож до Кореї та Маньчжурії, побував у Сеулі, де зустрівся з очільником Православної місії в Кореї архимандритом Ірінархом (Шемановським, 1873 – після 1920), Пхеньяні, Пусані тощо [Бесстремьянная 2009b, 157–58, 164]. Того ж року він прийняв керівництво над церквами в Гунчжунліні та Інкоу в Китаї [Kharin 2011, 193]. У грудні 1914 р. відвідав Владивосток та його околиці, зокрема монастир у Шмаківці, про що написав низку статей [Kharin 2011, 188]. Того ж самого року вийшов виконаний отцем Симеоном переклад роману Марії Кореллі (Corelli, 1855–1924) “Могутній атом” (*The Mighty Atom*) [Кореллі 1914]. Цей роман російською був виданий К. П. Победоносцевим ще 1898 р., книгу переклала дружина обер-прокурора – Катерина Олександрівна¹³. Св. Миколай Японський глибоко шанував К. П. Победоносцева, який активно підтримував місію [Дневники... 2004, I, 14, 143, 313]. Як було зазначено вище, о. Симеон особисто зустрічався з Победоносцевим. Певне, усім цим і можна пояснити, чому Мії обрав для перекладу саме цей твір.

Протоієрей Симеон Мії, як заступник єпископа Сергія, був представником Японії на Всеросійському православному соборі в Москві 1917–1918 рр. Проте він брав участь лише в першій сесії; після інтронізації патріарха Тихона, ставши свідком захоплення влади більшовиками, отець Симеон з групою ієрархів залишив Москву і через Сибір повернувся до Японії. Під час подорожі він спостерігав, як країна занурюється у кривавий хаос [Суханова 2013, 39; Kharin 2011, 189, 207].

Під час Сибірської інтервенції 1918–1922 рр. Японія потребувала кваліфікованих фахівців-русистів, тому православних інтелектуалів охоче залучали до служби в армії, на Південно-Маньчжурській залізниці тощо, насамперед як перекладачів та пропагандистів. Всього в ході інтервенції було залучено 66 вихованців семінарії, серед них – 11 випускників російських духовних навчальних закладів, а також двох японських ченців, що мешкали в монастирі у Шмаківці [Kharin 2011, 216, 218–219]. Ще перед висадкою військ міністр іноземних справ Гото Сімпей 後藤新平 (1857–1929) вирішив послати православну делегацію, щоб “запобігти будь-яким непорозумінням щодо справжньої мети японської інтервенції, а також сприяти зміцненню дружби між Японією та Росією” (цит. за: [Kharin 2011, 217]). Делегація мала також доставити гуманітарну допомогу і вивчати ситуацію в російських церковних установах. До цього завдання було залучено і Симеона Мії, якого в серпні 1918 р. було відправлено до Забайкалля. У січні 1919 р. Мії особисто звітував перед прем'єр-

міністром – тоді цю посаду обіймав християнин Хара Такасі 原敬 (1856–1921). Протопресвітер Симеон користувався значним авторитетом як посередник між російським населенням та японцями [Суханова 2013, 40–41; Kharin 2011, 217–218]. Згодом це, проте, дало привід більшовикам звинувачувати духовенство на Далекому Сході у співробітництві з японськими інтервентами; отця Симеона ще в 1930-ті рр. в Радянському Союзі називали “резидентом японської розвідки” [Суханова 2013, 41; Kharin 2011, 220].

Водночас до Японії прибула в пошуках порятунку значна кількість російських емігрантів, серед яких були священики і навіть єпископи. Японська церква, нечисленна, зубожіла та орієнтована в той час на пошук власної національної ідентичності, не була готова їх прийняти; з другого боку, мало хто з емігрантів був налаштований інтегруватися в японське суспільство (докладніше див.: [Kharin 2011, 203–205]). У цій ситуації отець Симеон Мії намагався залагодити суперечності, став “пастором російської емігрантської спільноти в Токіо” та “головним речником з російських питань перед японськими соборами” [Kharin 2011, 206, 208]¹⁴.

Російська революція 1917 р. спричинилася до глибокої кризи японського православ’я – воно, зокрема, втратило головне джерело фінансування, але водночас дістало імпульс до незалежного розвитку. У цих умовах виник проект “Конституції Японської православної церкви”, яка мала визначати її життя в нових умовах. Під час обговорення на соборі 1919 р. протопресвітер Симеон Мії разом з єпископом Сергієм піддали проект жорсткій критиці, що привело до його істотної модифікації [Kharin 2011, 76–77].

Під час Великого Кантоського землетрусу 1924 р. родина Мії, яка тоді мешкала на території Воскресенського собору (Нікорай-до), втратила житло і майно [Kharin 2011, 83]. До того ж самого протопресвітера звинуватили в тому, що він не рятував ікони з палаючого храму, і йому довелося подати у відставку з посади голови Консисторії [Суханова 2013, 51]. Попри це, отець Симеон продовжував активно працювати. Він, зокрема, продовжив роботу в редакції відновленого “Сейкьо дзіхо” [Серафим 2007б]. Також очолив відновлене 1926 р. духовне училище [Суханова 2013, 61]. Японська церква потребувала власного катехізису, й отець Симеон Мії взявся до його створення. Книга вийшла друком у 1928 р., мала успіх і була перевидана 1935 р. [Kharin 2011, 81–82]. Слід зазначити, що у відбудові собору брав участь син протопресвітера – Мії Міціо [Kharin 2011, 200].

Загалом Мії підтримував єп. Сергія в боротьбі проти ізоляціоністських тенденцій у японському православ’ї, проте, на відміну від предстоятеля церкви, виступав за розрив зв’язків з радянською Росією (зокрема на соборі 1930 р.) та орієнтувався натомість на емігрантські кола [Суханова 2013, 62–63; Kharin 2011, 139], хоча й, на думку І. Харіна, “прагнув уникнути політизованої схизми” [Kharin 2011, 208]. Коли 1936 р. Московський патріархат номінував Симеона Мії на єпископство, він відмовився, пославшись на слабе здоров’я (а єпископ Сергій 1931 р. прийняв від Москви сан митрополита) [Суханова 2013, 76; Kharin 2011, 145]. Натомість у серпні 1937 р. Мії відвідав Корею та Маньчжурію. У Сеулі він зустрівся з ієромонахом Полікарпом (Приймаком, 1912–1989), головою Корейської православної місії¹⁵ [Бесстремьянная 2009б, 162, 192], а в Харбіні був гостинно прийнятий митрополитом Мелетієм (Заборовським, 1868–1946) [Kharin 2011, 225]. Мії підтримував дружні стосунки й з іншими російськими православними ієрархами у вигнанні – протоієреєм Інокентієм Серишевим (1883–1976), архієпископом Леонтієм (Туркевичем, 1876–1965) [Суханова 2013, 181; Kharin 2011, 206, 249].

У середині 1930-х рр. отець Симеон користувався високим авторитетом. Він був відомий як один із трьох “отців-засновників” (*генро* 元老)¹⁶ Японської православної церкви [Kharin 2011, 80]. У 1934 р. в серії презентацій японських релігій їхніми власними лідерами вийшла його праця “Православна Христова церква та суть

ії вчення” (*Харісутосу сейкьокай ойобі соно кьогі таййо* ハリストス正教会及其の教義大要) [Kharin 2011, 82; Мії 1934]. Помер протопресвітер Симеон Мії 4 січня 1940 р., напередодні помісного собору 1940 р., де він мав усі шанси очолити Японську православну церкву [Суханова 2013, 85]. Його смерть знаменувала початок нової, драматичної сторінки в історії Японської православної церкви.

Крім згаданих вище праць, Симеон Мії залишив мемуари, що є цінним історичним джерелом: “Ретроспективні записи” (*Кайко дампен* 回顧断片), які охоплюють період до повернення з Києва; “Записи про минуле” (*Одзі дампен* 往事断片), де йдеться про події з 1891-го р. по 1905 р.; та “Нотатки про відвідини Росії” (*Хоро кіко* 訪露紀行) – спогади про собор 1917–1918 рр. [Іванова 1993, 72].

Щойно Симеон Мії закінчив КДА, його змінив Даниїл Петрович¹⁷ Конісі¹⁸ Масутаро 小西増太郎 (1862–1940), найвідоміший з усієї п’ятірки. Народився він у провінції Бідзен (префектури Окаяма), за одними джерелами – у містечку Адзіно 味野 повіту Кодзіма 児島¹⁹ [Сугії 1981, 113], за іншими – у селі Монденмура 門田村 повіту Дзьото 上道²⁰ [Арімуне 2012, 14]. Родина Конісі належала до простолюдинів (*хеймін* 平民) [Сугії 1981, 113], але була доволі заможною та освіченою. Батько, можливо, був аптекарем²¹; бабуса його була вчителькою каліграфії, і саме вона почала вчити свого онука писати ієрогліфи [Накамото 2012]. З 1871-го по 1874 р. Масутаро навчався в сільській початковій школі, потім вступив учнем до торговельної фірми Сімада-гумі²², а через два роки пішов працювати писарем на соляний завод, власником якого був Нодзакі Букіціро 野崎武吉郎 (1848–1925), “король соляних ставок” (*енден-о* 塩田王)²³. Конісі став навіть його секретарем [Сугії 1981, 114]²⁴.

1879 р. Конісі Масутаро прийняв хрещення з ім’ям Даниїл²⁵. Пізніше він згадував, що причиною цього стала випадково почута проповідь християнського місіонера у “приморському містечку Середньої Японії” [Кониси]²⁶. У повіті Кодзіма, де був розташований завод Нодзакі, була досить велика православна громада, одним із *сіцудзі* 執事²⁷ якої був молодший брат “соляного короля” Микола (сам Букіціро, однак, християнином не був) [Дневники... 2004, II, 172–174]²⁸; можна припустити, що хрещення відбулося саме там.

Взимку 1881 р. Конісі поїхав до Токію, зустрівся зі св. Миколаєм і попросив прийняти його до семінарії. Пізніше Даниїл Петрович згадував, що святитель запропонував йому вивчати православ’я японською мовою. Проте Конісі став прохати, щоби йому дозволили “вступити до Духовної семінарії, де в той час усі наукові та релігійні предмети вивчали російською мовою”. Його прийняли “не надто охоче” [Кониси]. Це підтверджує і св. Миколай, зазначаючи, що Даниїл “вдерся до Семінарії... не за правилами прийому” [Дневники... 2004, III, 364]. Схоже, що юнак насамперед прагнув вивчити російську мову [Сугії 1981, 117]. Навчався він за рахунок місії [Дневники... 2004, III, 97, 364].

По закінченні семінарії 1887 р. Конісі був направлений на навчання до Києва. За свідченнями св. Миколая, причиною цього була не успішність семінариста, а прохання соляного магната Нодзакі, який обіцяв оплатити навчання, але обіцянки не виконав, і єпископу довелося сплатити близько двох тисяч карбованців із власної кишені [Дневники... 2004, III, 97–98, IV, 812]. Щоб потрапити до Києва, Конісі 1 травня вирушив з Йокогами в подорож навколо Азії, під час якої супроводжував дипломата Нісі Токудзіро 西徳二郎 (1847–1912). Подорожний щоденник Конісі під дещо претензійною – а чи іронічною – назвою “Подорож на Захід” (*Сайюкі* 西遊記)²⁹ опублікований у “Сейкьо сімпо”, свідчить про маршрут цієї мадрівки, що включав Гонконг, Сінгапур, Коломбо, Сокотру, Аден, Суец, Александрію, Константинополь тощо. 23 червня пароплав прибув до Одеси, і мандрівники рушили далі потягом до Москви та Санкт-Петербурга (скорочений текст щоденника див.: [Сугії 1981, 120–125]).

З 1887-го по 1892 р. Даниїл Конісі навчався у КДА. Цей період докладно описаний у статті отця Андрія Ухтомського [Ухтомский 2015а, 201–205]. Відзначимо лише деякі важливі моменти. Успіхи Конісі були доволі посередні: він був прийнятий на 55-му місці з 56-ти, а закінчив 33-м у списку з 38 випускників. Він відмовився вивчати давні мови, посилаючись на те, що раніше їх не вивчав, та на недостатнє знання російської (тут Конісі був не самотній – водночас так само вчинили ще троє студентів-іноземців). Після того всі японські студенти КДА давніх мов не вивчали³⁰. Зате Конісі вивчав англійську мову і вдосконалив російську, про що свідчать відгуки на його випускні роботи. По закінченні КДА він здобув ступінь кандидата богослов'я – але, як іноземний підданий, “без прав духовно-навчальної служби в межах Російської імперії”.

До Японії, проте, Конісі повернувся не одразу, а вирішив продовжити свою освіту в Московському університеті як вільний слухач³¹. Він вивчав філософію під керівництвом проф. М. Я. Грота³² та психологію у Л. М. Лопатіна³³ [Иванова 1993, 82; Nagawa 1995, 162]. Невдовзі Конісі вступив до Московського психологічного товариства: 31 жовтня (ст. ст.) 1892 р. Грот та Лопатін запропонували його кандидатуру [Протокол... 1893а, 112], а на наступному засіданні 7 листопада (ст. ст.) він був одностайно обраний дійсним членом товариства [Протокол... 1893b, 113].

Темою своїх досліджень Конісі обрав китайську філософську класику. Вже на початку 1893 р. в журналі *“Вопросы философии и психологии”* вийшов його переклад конфуціанського канонічного тексту “Да сюе” (“Велика наука”); у передмові до нього Конісі заявив, що планує перекласти весь конфуціанський канон. Проте його цікавив і даосизм: на засіданні психологічного товариства 30 січня 1893 р. (ст. ст.) він прочитав реферат про Лао-цзи [Протокол... 1893с]. На засіданні був присутній В. С. Соловйов. Доповідь викликала дискусію, у якій взяли участь князь С. М. Трубецькой³⁴, А. А. Токарський³⁵, М. М. Баженов³⁶, П. О. Каленов³⁷ та Л. М. Лопатін. Незабаром Конісі написав статтю, присвячену філософії Лао-цзи [Конисси 1893; Конисси 1894], а тоді переклав “Дао де цзін” [Тао те кинг... 1894]. Докладніше про китаєзнавчі праці Конісі ми писали раніше: [Капранов 2017].

Завдяки М. Я. Гроту Конісі у листопаді 1892 р. познайомився з Л. М. Толстим [Накамото 2012]. Так почалася їхня багаторічна дружба. Російський письменник цікавився китайською філософією та культурою Сходу взагалі і знайшов в особі молодого японця цікавого співрозмовника та консультанта [Иванова 1993, 82]. Даниїл Петрович захоплювався літературними творами Толстого, однак з його релігійними поглядами не погоджувався і затято з ним сперечався [Шифман 1971; Накамото 2012]. Згідно з пізнішими (датованими 1912 р.) спогадами Конісі, Толстой допомагав йому перекладати “Дао де цзін” [Лао Си 1913, 4], хоча у згаданих вище публікаціях згадок про це немає.

29 жовтня 1893 р. Конісі повернувся до Токіо [Сугії 1981, 135]. З собою він привіз зібрання творів Толстого [Иванова 1993, 82]. По поверненні був призначений професором православної семінарії: викладав загальний курс філософії, психологію, логіку, риторику [Сугії 1981, 155]. На японський Новий рік (за григоріанським календарем) під час богослужіння Конісі читав проповідь [Дневники... 2004, V, 861]. У травні 1894 р. він став ректором семінарії, але 18 вересня того самого року звільнився з цієї посади [Сугії 1981, 141–143], хоча продовжував викладати³⁸ і читати проповіді. У листопаді Конісі обвінчався з Марією Оіва 大岩 [Сугії 1981, 144].

Деякий час Конісі продовжував свої студії в царині китайської філософії. У листопаді 1893 р. православний журнал *“Сінкай”* почав друкувати його працю “Загальний нарис філософії Лао-цзи” (*Росі тецутаку інпан* 老子哲学一般; публікацію завершено через рік) [Сугії 1981, 155]. На жаль, статтю цю нам поки знайти не пощастило, проте можна припустити, що вона є перекладом згаданої вище російської статті Конісі. 1895 р. вийшов його переклад трактату “Чжун юн” [Средина и

постоянство... 1895], який було зроблено ще в Москві, тобто до жовтня 1893 р. [Капранов 2017, 43]. Наступного року був надрукований переклад трактату “Сяо цзін” [Книга о почитании родителей 1896], передмова до якого датована 1895 р. і написана в Токіо. Це була остання публікація із зазначеної тематики – проект російського перекладу конфуціанського канону так і залишився незавершеним.

Крім того, Конісі писав для різних часописів статті про Росію. Ці публікації викликали, однак, незадоволення св. Миколая, який звинувачував свого вихованця в упередженому ставленні до країни, яка дала йому освіту. Так, у записі від 8 червня 1895 р. йдеться про статтю “Характеристика росіян”, надруковану в журналі “The Sun”³⁹. У ній Конісі начебто пише, що “російський народ – тупий у розумінні, млявий волею, ледачий... до того, що навіть руки не підніме витягти муху з чарки горілки, а ковтає горілку разом із мухою; лається напропале російський народ, не лише простий, а й усякий інший, тож лайливість – невід’ємна риса російського народу; є й доброта в росіян, але це більше від лінощів” [Дневники... 2004, III, 97]. Запис від 24 листопада містить нарікання, що Конісі перекладає з російських газет те, що там пишуть поганого про Японію (щоправда, сам Даниїл Петрович це заперечував) [Дневники... 2004, III, 210]. 4 вересня 1896 року єпископ записує свої враження від низки (сімнадцяти!) статей у “Йоміурі сімбун”⁴⁰: “Російський народ, за Конісі, весь зазвичай – неймовірно брудний, весь, без винятку, смердючий, вошивий, живе в нестерпно смердючих лігвах. Військо все брудне, смердюче, п’яне, рабськи принижене... звісно, народ і військо і все в Росії дуже brutальне, неосвічене, нерозвинуте” [Дневники... 2004, III, 364].

На жаль, ці статті наразі нам недоступні, тому в нас немає можливості перевірити, чи справді Конісі так однобічно описував Росію. Проте російську літературу та філософію він, безперечно, любив, і понад усе – творчість Л. Толстого, яку пропагував у численних статтях у християнських часописах [Konishi 2007, 252–253]. Вже 1893 р. він опублікував у журналі “Сінкай” свій переклад статті М. Я. Грота про ідею чесноти в Л. Толстого і Ф. Ніцше (таким чином, між іншим, вперше познайомив японських читачів із думкою великого німецького філософа) [Konishi 2007, 254]. Наступного року Конісі виступав з доповідями про світогляд Л. Толстого на засіданні філософського товариства Японії та на VI конференції християнських лідерів у Хаконе, у якій брали участь Уцїмура Кандзо⁴¹, Мацумура Кайсеки⁴², Накадзато Кайдзан⁴³ та ін. [Konishi 2007, 253].

Невдовзі Конісі взявся перекладати Толстого. Найбільшого розголосу набув переклад повісті “Крейцера соната”, надрукований 1895 р. в журналі “Кокумін-но томо”, зроблений на замовлення видавця журналу Токутомі Сохо⁴⁴. Літературне редагування перекладу виконав відомий письменник Одзакі Койо⁴⁵ [Шифман 1971]. У Росії цей твір був заборонений цензурою, за його розповсюдження загрожувало заслання. Рукопис повісті для перекладу був нелегально переправлений до Японії [Konishi 2007, 252]. У перекладі Конісі вийшли також повість “Детство”, оповідання “Хозяин и работник”, “Два старика”, “Суратская кофейная” та інші художні та філософсько-публіцистичні твори [Иванова 1993, 83; Шифман 1971].

Поступово під впливом Толстого Конісі міняє свої погляди на християнство. 10 травня 1896 р. він написав російському письменнику листа, де повідомив про ці зміни. Він додав: “Преподобний Миколай мене терпіти не може за мої погляди на християнство і на життя, але це мене анітрохи не засмучує” (цит. за: [Шифман 1971]). Толстой у відповідь привітав послідовника-неофіта. 8 жовтня 1896 р. за рекомендацією Конісі до Ясної Поляни завітали Токутомі Сохо та його помічник Фукаї Ейго⁴⁶, пізніше визначний банкір (докладніше про це: [Мельникова 2012]). Повернувшись до Японії, вони привезли Конісі в подарунок від Толстого Біблію з його власноручними нотатками на полях. Конісі зберігав її усе життя, як цінну реліквію й багаторазово перечитував [Накамото 2012].

25 лютого 1897 р. Конісі звільнився із семінарії, а відлучення Толстого від церкви 1901 р. призвело до остаточного розриву Даниїла-Масутаро з православ'ям, а згодом – переходу до протестантизму [Гавриков 2015, 63]. Судячи із запису у щоденнику св. Миколая від 2 жовтня 1903 р., Конісі “перешкоджав церковній справі” – ймовірно, своєю пропагандою толстовства. [Дневники... 2004, IV, 867]. Врешті він приєднався до протестантської організації “Сіонкай” 紫苑会 (“Товариство айстри”) [Арімуне 2012, 16].

По звільненні із семінарії Конісі три місяці служив у Генеральному штабі спеціалістом з Росії, викладав російську мову [Сугіі 1981, 155]. Потім він повернувся на фірму Нодзакі Букіціро, де обіймав посаду начальника загального відділу, займався розвитком соляної промисловості на Тайвані [Арімуне 2012, 15]. Під час Російсько-японської війни Конісі звільнився і повернувся до Окаями [Уфимцев 2012]. А 1909 р. вдруге поїхав до Росії і вступив до Московського університету [Сугіі 1981, 155], де займався експериментальною психологією у професора Чеплакова [Уфимцев 2012]. У червні 1910 р. він знову побував у Ясній Полянці й востаннє зустрівся з Толстим. Конісі був єдиним японцем, присутнім на похороні великого письменника [Шифман 1971; Арімуне 2012, 15]. 1911 р. Конісі здійснив прощу до Палестини, яку описав у книзі “Свята земля Палестина” (*Сейці Паресуціна 聖地パレスチナ*) [Конісі 1913]. Потім поїхав до Лейпцига, а звідти – знову до Москви, вивчати стан промисловості та освіти в Росії [Сугіі 1981, 155].

У Москві його застала ще одна сумна звістка – 16 лютого в Токіо помер святий Миколай. Конісі – попри своє відступництво і конфлікт з “апостолом Японії” – написав про нього мемуарний нарис, який завершує словами “Так, він був святий, принаймні для нас – японців”⁴⁷ [Коніси]. Спогади Конісі були опубліковані в газеті “Голос Москви” та передруковані одразу двома журналами [Гавриков 2015, 63]. Це, вочевидь, було виявом традиційного для японців почуття морального обов'язку перед вчителем. Тоді ж у Москві він пише передмову для нового видання свого перекладу “Дао де цзіну”, де підкреслює допомогу Толстого [Лао Си 1913, 4], про яку в першій публікації не було згадки. Це також слід розглядати як данину вдячності своєму другому вчителю. У 1912–1913 рр. Конісі опублікував низку статей-спогадів про Толстого у японських виданнях [Іванова 1993, 82].

Повернувшись до Японії у квітні 1912 р., Конісі став професором одразу двох відомих університетів: викладав біблійну географію на кафедрі теології Університету Досієя (м. Кіото) та російську мову в Кіотоському імператорському університеті [Накамото 2012; Сугіі 1981, 148]. 1913 р. його переклад “Дао де цзіну” був перевиданий у Росії окремою книжкою [Лао Си 1913]. Конісі використовував цю книжку як посібник у викладанні російської мови. Серед його студентів були князь Коноє Фумімаро⁴⁸ й Такакура Теру⁴⁹ (1891–1986), майбутній письменник-комуніст. З князем Коноє Конісі був у дружніх стосунках до кінця життя [Накамото 2012].

1914 р. Конісі залишив викладання, ймовірно, через те, що його син Юмідзіро був виключений з університету за причетність до пацифістського руху (Юмідзіро під впливом батька став палким прихильником ідей Толстого). Після 1916 р. колишній професор працював радником торговельної фірми “Мейдзі-боекі” у Владивостоці, але у вільний час виступав з публічними доповідями про Толстого [Накамото 2012]. 9 вересня 1918 р. разом з професором Східного інституту М. В. Кюнєром⁵⁰ виступав у Владивостоці в актовому залі комерційного училища на зібранні Далекосхідного російсько-японського товариства, присвяченому 90-річчю з дня народження Л. М. Толстого (про це писала газета “Голос Примор'я”). Кюнєр прочитав доповідь “Лев Толстой у японській літературі”, а Конісі поділився спогадами про письменника [Уфимцев 2012].

Про життя і діяльність Конісі після 1918 р. відомо мало. Він цілком занурився в бізнес [Арімуне 2012, 15]. Микола Петрович Матвєєв (М. Амурський) у 1937 р.

писав: “У Росії п. Конісі бував кілька разів і нещодавно, причому одного разу йому довелося бути перекладачем у бесіді між відомим ніппонським промисловцем п. Кухарою⁵¹ та... Сталіним” [Хисамутдинов 2017, 53]. Накамото Ноубюкі також пише, що “1938 р. князь Коное збирався послати до Москви до Сталіна Масутаро (Конісі. – С. К.) як свого таємного посланця” [Накамото 2012]. Ці повідомлення, однак, надто фрагментарні й потребують подальшого дослідження.

Проте добре відомо, що Толстого Конісі не забув. 1929 р. дочка письменника – Олександра Львівна Толстая (1884–1979), рятуючись від репресій, втекла з Радянського Союзу до Японії. Тут вона виступала з лекціями про свого батька і викладала російську мову. Конісі надавав їй допомогу, був її гідом і перекладачем. Для Олександри та її супутниць – секретарки Ольги Петрівни Христіанович та її дочки Марії – Конісі побудував будинок неподалік від Токіо [Накамото 2012]. Згідно з іншими джерелами, Олександра Толстая оселилася в містечку Асія біля Кобе [Хисамутдинов 2017, 34]. До 25-річчя від дня смерті Толстого Конісі написав книгу спогадів “Розповіді про Толстого” (*Толстуй-о катару* トルストイを語る), видану 1936 р. [Арімуне 2012, 15]. Ця книга досі користується популярністю в Японії, про що свідчить, зокрема, її перевидання 2010 р.

Різноманітний творчий спадок Конісі, що включає переклади, праці з русистики й китайської філософії, богословські статті, подорожні нотатки, мемуари тощо, на жаль, досі не зібраний. Він ще чекає на своїх дослідників.

Найменше відомостей вдалося знайти про третього студента КДА з Японії – **Климент На메да** (行田) **Йосіо**⁵². Навіть японське написання його власного імені нам наразі невідоме. Зі щоденників св. Миколая Японського можна дізнатися дещо про його походження та родину. Намеда народився в м. Маебасі (нині центр преф. Гумма), з християнської сім’ї. Імовірно, він був з бідного самурайського роду: св. Миколай Японський нарікає на “дворян Маебасі”, називаючи їх “жадібними та безсовісними”, і згадує серед них і родину Намеда [Дневники... 2004, III, 578]. Під час огляду церков в областях Дзісю та Тохоку св. Миколай Японський 21 травня 1881 р. відвідав Маебасі, де була досить велика громада вірян. У щоденнику він згадує, що серед християн, які вийшли за місто його зустріти, був Климент Намеда, “якого готують в учні Семінарії” [Дневники... 2004, II, 6]. Там само зазначено, що родина Намеда мешкала разом з катехізаторами та священником о. Павлом Савабе⁵³ в будинку, де проводилися богослужіння. Голова родини був хворий; він помер від сухот того ж року [Дневники... 2004, II, 17]. Матір Климента звали Софія [Дневники... 2004, V, 604], у нього був брат Тихон і сестри Віра та Надія. Віра Намеда керувала хором у Маебасі [Дневники... 2004, II, 708], згодом вийшла заміж за катехізатора Павла Хосої; св. Миколай характеризує її як “добру дружину та матір” [Дневники... 2004, III, 753; IV, 228]. Натомість Надія, що стала вчителькою в жіночій школі при семінарії, не виправдала довіри: “вчителька Надія Намеда виявилася шахрайкою: в однієї багатії тоокейської (ймовірно, токійської. – С. К.) учениці по троху відібрала всі сукні й передала матері; гроші, скільки могла, також; почала обирати й другу...” [Дневники... 2004, III, 681].

Намеду було направлено на навчання до Російської імперії разом із Сергієм Сьодзі⁵⁴ не раніше 23 травня 1888 р. [Дневники... 2004, II, 294]. 5 червня обидва семінаристи вже були в Києві на урочистостях з нагоди 900-річчя хрещення Русі, де передали митрополиту Київському і Галицькому Платону привітання від св. Миколая, написане в японському стилі. Згодом Намеда вступив до семінарії⁵⁵ на останній курс, після чого був переведений на I курс КДА [Марков 1999, 230–231]. Однак, згідно з дослідженням протоієрея А. Ухтомського, Намеда прохворів протягом 1889/1890 навчального року понад два місяці, і тому вступні іспити були відкладені для нього на початок навчального року. Врешті він все-таки склав їх задовільно і 31 серпня 1889 р. був зарахований до числа студентів. Намеда утримувався коштом

Російської духовної місії в Японії, з тими ж пільгами, які мали Мії та Конісі. В академії Намеда обрав історичну групу та англійську мову, але прохав звільнити його від необхідності вивчати давні мови, бо він не склав іспит з давньоєврейської мови. Рада академії задовольнила прохання японського студента й перевела його на II курс [Ухтомский 2015]. 21 січня 1890 р. канцелярія Київського губернатора оформила для Намеди закордонний паспорт (*“новый русский билет”*) та відправила до правління КДА [Путро О., Путро А. 2010б, 143]. У червні 1891 р. Климент Намеда був переведений з II на III курс, у червні 1892 р. – на IV курс [Путро О., Путро А. 2010б, 143–144], а в червні 1893 р. – закінчив академію [Путро О., Путро А. 2010в, 127]. Для випускної роботи Намеда обрав тему “Вчення ап. Павла про особу Ісуса Христа та здійснену ним справу спасіння людей”; крім того, як і інші випускники, він написав одну проповідь. Обидва відгуки на роботу – доцента Ф. Орнатського⁵⁶ та екстраординарного професора Митрофана Ястребова⁵⁷ – характеризують роботу як “задовільну”. Обидва рецензенти відзначають високий рівень володіння російською мовою і літературним стилем, проте Ф. Орнатський зауважує, що автор роботи “не досить глибоко проникає у предмет дослідження” [Ухтомский 2015б]. Відтак Климент Намеда здобув ступінь кандидата богослов’я “без прав духовно-навчальної служби в межах російської імперії” (як іноземець) [Бовкало].

Того ж 1893 р. Климент Намеда повернувся до Токіо пароплавом разом з Даниїлом Конісі [Сугії 1981, 135]. По поверненні до Японії Намеда викладав у Токійській семінарії священну історію. Миколай Японський, однак, нарікає на низькі знання учнів з цієї дисципліни, бо “Климент Намеда й після нього Петро Ісігаме – погано займалися своєю справою” [Дневники... 2004, III, 113]. Втім, Намеда був ректором семінарії після звільнення з цієї посади Конісі [Сугії 1981, 135]. Клименту Намеді судилося недовге життя – він помер від сухот 20 травня 1895 р. [Дневники... 2004, III, 305]. Зберігся його лист до єпископа Бориса (Плотникова) від 9 січня 1893 р., поки що не опублікований [Борис 1962, 56]. Крім кандидатської роботи та цього листа, інші тексти, написані Намедою, нам не відомі.

¹ Загальну характеристику внеску японського православ’я в культуру доби Мейдзі див.: [Ушимару 1986].

² Ми використовуємо українську транслітерацію японських слів М. Федоришина, подовження голосних для спрощення не позначаємо. Ієрогліфічне написання наведено лише там, де це важливо з огляду на тему дослідження. Японські власні імена наводимо у традиційному порядку: спочатку – прізвище, потім – власне ім’я. Християнське ім’я (або ім’я та по батькові) ставимо, натомість, на першому місці: наприклад, *Конісі Масутаро*, але *Даниїл Петрович Конісі*. При поєднанні християнського та японського імен порядок той самий: *Даниїл Конісі Масутаро* (за прикладом І. Харіна [Kharin 2011, I]).

³ Або Семен, Семен Семенович [Хисамутдинов 2017, 35]. У японських джерелах трапляється ієрогліфічне написання імені: 西面. У деяких українських та російських джерелах його прізвище пишеться Мій (наприклад: [Путро О., Путро А. 2010а, 117]), інколи (помилково) – Міцуї [Зенина 1996]. У Г. Д. Іванової (вочевидь, помилково) японське ім’я транскрибоване як Доро [Іванова 1993, 72]. Тут і нижче ми наводимо лише варіанти, які виходять за межі регулярних відмінностей між різними системами транскрипції.

⁴ Іоанн Сакаї Токурей 酒井篤礼 (1835–1882) – один з перших японців, охрещених св. Миколаєм Японським 1868 р.; згодом став священником.

⁵ Мії в цей час ще навчався в семінарії [Дневники... 2004, II, 65].

⁶ Ступінь кандидата богослов’я здобували студенти, які успішно закінчували три роки навчання, ступінь магістра – чотири роки навчання.

⁷ За Сухановою, залишився магістрантом [Суханова 2013, 30].

⁸ “Православні вісті”. Офіційний друкований орган Російської православної місії, згодом – Японської православної церкви. Виходив з 1880 р.

⁹ Щомісячний богословсько-філософський журнал, виходив у 1893–1899 рр. [Суханова 2013, 22]. Назва дослівно означає “Море серця (душі)”, але зазвичай її перекладають як “Духовне море”.

¹⁰ Слід зазначити, що св. Миколай називає його дияконом уже в лютому 1893 р. [Дневники... 2004, II, 738].

¹¹ Звідси випливає, що він володів грецькою мовою, яку, вочевидь, вивчив у КДА (у Токійській семінарії її не викладали). А. Ухтомський звертає увагу на відсутність у протоколах фіксації факту відмови Мії від вивчення давніх мов [Ухтомский 2015а, 202]. Наступні студенти-японці у КДА давніх мов не вивчали (див. про це нижче).

¹² Під час Російсько-японської війни в японській армії воювали 240 православних християн, з них 22 загинули в бою [Огавара 2008, 85].

¹³ На титульному аркуші японського видання зазначено: “переклад розмовною мовою Мії Міцуро”, а також “Переклад Побєдоносцевої з Росії”. Водночас назва японського перекладу (*Манно-но бібунсі* 萬能の微分子) відповідає англійському оригіналу, що свідчить про те, що Мії ним користувався, адже російське видання має назву “*История детской души: Повесть не для детей*”.

¹⁴ Див. також спогади М. П. Матвєєва: [Хисамутдинов 2017, 35].

¹⁵ Отець Полікарп – учень митрополита Сергія (Тихимирова). Отець Симеон Мії брав участь у його хіротонії в Токіо 1936 р. [Бесстремьяная 2009б, 190].

¹⁶ Двоє інших – Павло Моріта Рьо (бл. 1862–1938) та Петро Сібаяма Дзюно (1857–1937).

¹⁷ У деяких російських джерелах – Даниїл Павлович (напр.: [Малахова, Усачева 1981; Протокол... 1893а, 112; Хисамутдинов 2017, 34]).

¹⁸ Варіант написання прізвища – Коніссі.

¹⁹ Нині – район м. Курасікі.

²⁰ Нині – район м. Окаяма.

²¹ За Накамото, також [Ухтомский 2015а]; згідно із Сугії Муцуро, однак у документах відомостей про це немає [Сугії 1981, 113–14].

²² Певне, тому св. Миколай називає Конісі торговим прикажчиком [Дневники... 2004, III, 340, 364].

²³ Так називали ще засновника підприємства Нодзакі Будзаємона 野崎武左衛門 (1789–1864), діда Букіцуро. Згодом цей “титул” перейшов на нащадків (див. матеріали на сайті Музею родини Нодзакі, напр.: [Енден-о... 2018]; також [Окаяма... 2006, 63]). Завод не мав такої назви; у статті Накамото, ймовірно, помилка перекладача [Накамото 2012].

²⁴ Святитель Миколай називає Нодзакі “родичем” [Дневники... 2004, III, 97], а в іншому місці (можливо, у переносному сенсі) – “рідним батьком” Конісі [Дневники... 2004, III, 97; IV, 812] (у тексті одрук – “Козаки” замість “Нозаки”, тобто Нодзакі). А. Ухтомський пише, що Нодзакі усиновив Конісі 1877 р. [Ухтомский 2015а, 200]. Проте нам не вдалося знайти про це відомостей в інших джерелах; крім того, в разі усиновлення Конісі мав би змінити прізвище (як Іван Кавамото-Сенума, див. далі).

²⁵ Зустрічається твердження, що Конісі хрестив святитель Миколай (напр.: [Уфимцев 2012]). Проте, за свідченням самого Конісі, він був охрещений “одним з найближчих співробітників превелебного Миколая” [Коніси; Сугії 1981, 117]. Можливо, проте, що Конісі вперше познайомився з християнством завдяки місіонерам-протестантам [Сугії 1918, 115–117].

²⁶ Можливо, йдеться про парафію Цурадзіма [Ухтомский 2015а, 201], нині також район м. Курасікі.

²⁷ Дослівно – “управитель”. У японських православних громадах – староста [Дневники... 2004, II, 514].

²⁸ У щоденниках св. Миколая неодноразово згадано християн на прізвище Нодзакі (див. іменний покажчик, т. II, у написанні св. Миколая – “Нозаки”), здебільшого заможних торговців, але невідомо, чи були вони родичами “соляного короля”.

²⁹ Назва містить не тільки алюзію на знаменитий китайський роман про прощу буддійського ченця Сюаньцзана до Індії, а й обіграє прізвища дипломата Нісі 西 (дослівно “захід”) та самого автора – Конісі 小西 (“малий захід”).

³⁰ Сам св. Миколай 1889 р. подав до Синоду прохання про звільнення його вихованців від вивчення давніх мов. Це було дозволено з огляду на те, що в Токійській семінарії цих

мов не вивчали і засвоєння їх потребувало від японців великих зусиль, що могло зашкодити опануванню богословських дисциплін [Ухтомський 20156].

³¹ У “Сейкьо сімпо” від 15.11.1892 р. було надруковано повідомлення, що Конісі в Москві лікується від ревматизму і має повернутися наступної весни [Сугії 1918, 135].

³² Грот Микола Якович (1852–1899) – філософ, засновник і редактор журналу “*Вопросы философии и психологии*”.

³³ Лопатін Лев Михайлович (1855–1920) – філософ, друг М. Я. Грота.

³⁴ Трубецькой Сергій Миколайович, князь (1862–1905) – релігійний філософ.

³⁵ Токарський Ардаліон Ардаліонович (1859–1901) – психіатр, досліджував гіпноз; цікавився Сходом: автор праці “Заклинание со стрелой тибетских лам” (1894).

³⁶ Баженов Микола Миколайович (1857–1923) – психіатр.

³⁷ Каленов Петро Олександрович (1839–1900) – поет, перекладач, автор поеми “Будда”.

³⁸ Див. позитивні відгуки про його викладання гомілетики та логіки, датовані 1896 р.: [Дневники... 2004, III, 330, 425].

³⁹ Японська назва – “Таййо” 太陽 (“Сонце”), популярний літературно-мистецький та суспільно-політичний журнал, виходив щомісяця з 1895-го по 1928 р.

⁴⁰ “Йоміурі сімбун” 読売新聞 – одна з провідних японських газет, заснована 1874 р.

⁴¹ Уцїмура Кандзо 内村鑑三 (1861–1930) – видатний філософ-християнин, якого називають “японським К’єркегором”, засновник руху “безцерковних християн”.

⁴² Мацумура Кайсекі 松村介石 (1859–1939) – протестантський пастор, намагався розробити японський національний варіант християнства, включаючи до нього елементи даосизму та конфуціанства.

⁴³ Накадзато Кайдзан 中里介山 (1885–1944) – популярний японський письменник, автор багатотомного історико-пригодницького роману “Перевал Бодгісаттви” (*Дайбосацу more 大菩薩峠*).

⁴⁴ Токутомі Сохо 徳富蘇峰 (1863–1957) – мислитель, історик, публіцист; у молоді роки був християнином. У 1890-ті рр. перейшов у своїх поглядах з ліберальних позицій на консервативно-націоналістичні. Його брат, письменник Токутомі Рока 徳富蘆花 (1868–1927), автор першої японської праці про Толстого, був другом Конісі й палким толстовцем [Konishi 2007, 262].

⁴⁵ Одзакі Койо 尾崎紅葉 (1867–1903) – автор популярних у свій час сентиментальних романів; у своїй творчості продовжував традиції японської та китайської класики.

⁴⁶ Фукаї Ейго 深井英五 (1871–1945) пізніше став відомим фінансистом і банкіром.

⁴⁷ Визнання архієпископа Миколая святим почалося стихійно одразу ж після його смерті серед простих вірян-японців, знайшло підтримку з боку ієрархів та сягнуло навіть далекої Рязані [Kharin 2011, 118]. Проте офіційно канонізованим він був лише 1970 р.

⁴⁸ Коноє Фумімаро 近衛文麿 (1898–1945) – державний діяч, творець і лідер “нової політичної структури” 1940–1945 рр., провідний ідеолог “Великої Східноазійської сфери спільного процвітання”.

⁴⁹ Такакура Теру 高倉輝 (1891–1986) – письменник-комуніст, член ЦК КПЯ в 1950–1951 рр.

⁵⁰ Кюнер Микола Васильович (1877–1955) – сходознавець, історик та етнограф, учитель Л. М. Гумільова.

⁵¹ Кухара Фусаноске 久原房之助 (1869–1965) – великий підприємець і політик.

⁵² У Харіна – Намета (Nameta) [Kahrin 2014, 213]; у деяких джерелах японське ім’я наведено в написанні “Юсію” [Путро О., Путро А. 2010б, 143].

⁵³ Павло Савабе Такума 沢辺琢磨 (1834–1913) – перший японець, що став православним священиком; самурай, колишній священнослужитель синто, один з перших трьох японців, охрещених святителем Миколаєм.

⁵⁴ Сергій Никодимович Сьодзі Сьогоро – православний японець, випускник Санкт-Петербурзької духовної академії, автор книжки “Як я став християнином”, написаної російською мовою й виданої 1892 р.

⁵⁵ Київської, згідно з [Бовкало]. У В. Маркова – Санкт-Петербурзької. Ймовірно, це помилка: автор переплутав Намеду із Сергієм Сьодзі, який навчався в Санкт-Петербурзі.

⁵⁶ Орнатський Федір Степанович (1848–1919) – педагог, богослов, перекладач, викладач КДА.

⁵⁷ Ястребов Митрофан Пилипович (1845–1906) – богослов, історик церкви, перекладач, викладач КДА.

ЛІТЕРАТУРА

Бесстремьянная Г. По православной Японии: статья 5. Восточно-Японская епархия // **Православие.RU**. 6.04.2009a. URL: <http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/41511.htm> (дата звернення: 5.10.18).

Бесстремьянная Г. Контакты Русской духовной миссии в Корее и Японской Православной Церкви в 1896–1946 годы // **Церковь и время**, 2009b, № 2 (47).

Бовкало А. А. Выпускники Киевской духовной академии 1823–1869, 1885–1915 гг. URL: <http://www.petergen.com/bovkalo/duhov/kievda.html> (дата звернення: 26.10.18).

Борис (Плотников Владимир Владимирович). **Опись фонда № 1** / Государственная ордена Трудового красного знамени публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде. Ленинград, 1962.

Великая наука Конфуция. Пер. с предисловием Д. П. Конисси // **Вопросы философии и психологии**, 1893. Год IV, кн. 1 (16).

Дневники святого Николая Японского: в 5 т. / Сост. К. Накамура. Санкт-Петербург, 2004.

Гавриков А. А. Публикации православных японцев в российской прессе второй половины XIX – начала XX вв. // **Макарьевские чтения: материалы X Международной конференции (25–27 ноября 2015 года)**. Горно-Алтайск, 2015.

Григорьева М. Н. Деятельность Русской православной церкви в Японии (1912–1945 гг.) под началом митрополита Сергия (Тихомирова) // **Проблемы истории, филологии, культуры**. Вып. 13, № 2. 2003.

Зенина Л. В. К истории православия в Японии: хронология (по материалам книги Нагана Мицуо “Никорай-До-но хитобито”) // **Православие на Дальнем Востоке**. Вып. 2. Памяти святителя Николая, апостола Японии. Санкт-Петербург, 1996.

Иванова Г. Д. **Русские в Японии XIX – начала XX в. Несколько портретов**. Москва, 1993.

Капранов С. В. Випускник КДА Даниїл Конісі як інтерпретатор китайської філософської думки // **Магістеріум**. Вип. 68. Культурологія. Київ, 2017.

Книга о почитании родителей. Пер. с кит. Д. П. Конисси // **Вопросы философии и психологии**, 1896. Год VII, кн. 3 (33).

Кониси Д. Воспоминания японца об архиепископе Николае // **Храм святого равноапостольного Николая Японского**. URL: <https://hram-nikyaponsky.ru/biblioteka/stati/36-vospominaniya-yaipontsa-ob-arkhieriskope-nikolae> (дата звернення: 19.10.18).

Конисси Д. Философия Лаоси // **Вопросы философии и психологии**, 1893. Год IV, кн. 3 (18).

Конисси Д. Философия Лаоси (Окончание) // **Вопросы философии и психологии**, 1894. Год V, кн. 3 (23).

Лао Си. **Тао-те-кинг, или Писание о нравственности** / Под ред. Л. Н. Толстого; пер. с кит. проф. ун-та в Киото Д. П. Конисси; примечаниями снабдил С. Н. Дурылин. Москва, 1913.

Малахова А. М., Усачева А. С. Личные имена и названия // **Маковицкий Д. П. У Толстого**. Кн. 5: Указатели. Москва, 1981. URL: <http://feb-web.ru/feb/litnas/texts/ma5/ma5-016-.htm> (дата звернення: 18.10.18).

Марков В. Апостол Японии // **Известия Восточного института**, 1999, № 5.

Мельникова И. Первые контакты Л. Н. Толстого с питомцами школы Досиса // **Doshisha Studies in Language and Culture**, 2012, № 14 (2).

Накамото Нобуюки. Толстой и Лао-цзы: преемники идей Л. Н. Толстого в Японии // **Японский центр во Владивостоке**. 31.08.2012. URL: <http://www.jp-club.ru/tolstoj-i-lao-czyu-prееmniki-idej-l-n-tolstogo-v-yaiponii/> (дата звернення: 25.08.14).

Протокол заседания 31 октября 1892 г. // **Вопросы философии и психологии**, 1893a. Год IV, кн. 1 (16).

Протокол открытого заседания 7 ноября 1892 г. // **Вопросы философии и психологии**, 1893b. Год IV, кн. 1 (16).

Протокол заседания 30 января 1893 года // **Вопросы философии и психологии**, 1893c. Год IV, кн. 2 (17).

Путро О. І., Путро А. О. Студенти-іноземці Київської духовної академії: XIX – початок XX ст. (Продовження, початок у № 1, 2010 р.) // **Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв**, 2010a, № 2.

- Путро О. І., Путро А. О. Студенти-іноземці Київської духовної академії: ХІХ – початок ХХ ст. (Продовження. Початок див.: Вісник ДАКККиМ. – 2010. – №№ 1, 2) // **Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв**, 2010b, № 3.
- Путро О. І., Путро А. О. Студенти-іноземці Київської духовної академії: ХІХ – початок ХХ ст. (Продовження. Початок див.: Вісник ДАКККиМ. – 2010. – №№ 1, 2, 3) // **Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв**, 2010c, № 4.
- Саблина Э. Б. Пути-дороги паломницы из России // **Знакомьтесь – Япония**, 1999, № 26.
- Средина и постоянство (Священная книга последователей Конфуция). Пер. с кит. Д. П. Кониси // **Вопросы философии и психологии**, 1895. Год VI, кн. 4 (29).
- Суханова Н. А. **История Японской Православной Церкви в XX веке: путь к автономии**. Санкт-Петербург, 2013.
- Тао те кинг Лаоси. Пер. с кит. Д. П. Конисси // **Вопросы философии и психологии**, 1894. Год V, кн. 3 (23).
- Уфимцев Ю. **Лев Толстой, Владивосток и Япония** // KONKURENT.RU. 19.09.2012. URL: <http://www.konkurent.ru/article/10709> (дата звернення: 26.09.2018).
- Ухтомский А. Даниил Кониси – японский студент в Киевской духовной академии // **Труды Київської духовної академії**, 2015a, № 22.
- Ухтомский А. Студенты-японцы в Киевских духовных школах // **Православная Жизнь**. 2015b. URL: <https://pravlife.org/uk/node/2516> (дата звернення: 26.10.18).
- Ушимару П. Я. Японское православие и культура периода “Мейдзи” // **Тысячелетие Крещения Руси. Международная церковно-историческая конференция. Киев, 21–28 июля 1986 года. Материалы**. URL: <https://www.portal-credo.ru/site/index.php?act=lib&id=1540> (дата звернення: 26.10.18).
- Хисамутдинов А. А. **Токио – Йокогама: русские страницы**. Владивосток, 2012.
- Хисамутдинов А. А. **Японец русского происхождения: Николай Матвеев**. Владивосток, 2017. URL: <https://evols.library.manoa.hawaii.edu/> (дата звернення: 18.10.18).
- Шифман А. И. **Лев Толстой и Восток**. Москва, 1971. URL: <http://www.marsex.ru/tolstoy/tolstoy-i-vostok.html> (дата звернення: 26.10.18).
- Kharin I. N. **Self-realisation of the Japanese Orthodox Church, 1912–1956**. A dissertation presented to the Faculty of Princeton University in candidacy for the degree of Doctor of Philosophy. 2011.
- Konishi S. Translation and Conversion Beyond Western Modernity: Tolstoian Religion in Meiji Japan // **Converting Cultures: Religion, Ideology, and Transformations of Modernity**. Leiden, 2007.
- Naganawa Mitsuo. The Japanese Orthodox Church of the Meiji Era // **A Hidden Fire: Russian and Japanese Cultural Encounters, 1868–1926**. Washington, D.C., 1995.
- Арімуне і2012. – 有宗昌子. ロシアに老子を伝えた小西増太郎 // トルストイ版老子 / 加藤智恵子・有宗昌子共訳. 大坂, 2012.
- Енден-о... 2018. – 塩田王 野崎家の遺訓 // 山陽新聞, 2018年5月13日. URL: <http://www.nozakike.or.jp/news/2018/sanyo20180513.pdf> (дата звернення: 21.10.18).
- Конісі 1913. – 小西増太郎. 聖地パレスチナ. 東京, 大正2年.
- Кореллі 1914. – Мэри-Кореллі. 萬能の微分子一名・内心のさけび. 三井道郎師口譯. 露國ボベドノスツェワ譯. 東京, 大正3年.
- Mii 1888a. – 三井道郎. 正教の鑑. 1冊上. 東京, 明治21年.
- Mii 1888b. – 三井道郎. 正教の鑑. 2冊下. 東京, 明治21年.
- Mii 1934. – 三井道郎. ハリストス正教会及其の教義大要. 東京, 昭和9年.
- Огавара 2008. – 小川原正道. 日露戦争下におけるロシア正教問題と政府・軍 // 慶應の政治学 日本政治: 慶應義塾創立一五〇年記念法学部論文集. 東京, 2008.
- Окаяма... 2006. – 「岡山検定」公式テキスト: 岡山文化観光検定試験公式テキストブック. 岡山, 2006.
- Сугіі 1981. – 杉井六郎. 小西増太郎覚書一 // 社会科学, 1981, No. 27.
- Серафим 2007a. – 主教セラフイム. 「教会報知」から「正教新報」そして「正教時報」へ (2) // 「正教時報1400号」2007年5月20日. URL: <https://www.orthodox-sendai.com/untitled-coh7> (дата звернення: 13.10.18).
- Серафим 2007b. – 主教セラフイム. 「教会報知」から「正教新報」そして「正教時報」へ (3) // 「正教時報1401号」2007年6月20日. URL: <https://www.orthodox-sendai.com/untitled-coh7> (дата звернення: 13.10.18).
- Філарет 1886. – 非刺列徒. 正教訓蒙. 三井西面譯. 東京, 明治年.

REFERENCES

- Besstremyannaya G. (2009a), “Po pravoslavnoy Yaponii: stat’ya 5. Vostochno-Yaponskaya eparkhiya”, in *Pravoslaviye.Ru*, April 6, available at: www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/41511.htm (accessed October 5, 2018). (In Russian).
- Besstremyannaya G. (2009b), “Kontakty Russkoy dukhovnoy missii v Koreye i Yaponskoy Pravoslavnoy Tserkvi v 1896–1946 gody”, *Tserkov’ i vremya*, No. 2 (47), pp. 113–215. (In Russian).
- Bovkalo A. A., Vypuskniki Kiyevskoy dukhovnoy akademii 1823–1869, 1885–1915 gg., available at: www.petergen.com/bovkalo/duhov/kievda.html (accessed October 26, 2018). (In Russian).
- Boris (Plotnikov Vladimir Vladimirovich). *Opis’ fonda No. 1. Gosudarstvennaya ordena Trudovogo krasnogo znameni publichnaya biblioteka im. M. E. Saltykova-Shchedrina v Leningrade* (1962), Leningrad. (In Russian).
- “Velikaya nauka Konfutsiya” (1893), Transl. and preface by D. P. Konissi, in *Voprosy filosofii i psikhologii*, Year IV, book 1 (16), pp. 25–40. (In Russian).
- Dnevnik svyatogo Nikolaya Yaponskogo* (2004), In 5 vols., Giperion, Saint Petersburg. (In Russian).
- Gavrikov A. A. (2015), “Publikatsii pravoslavnykh yapontsev v rossiyskoy presse vtoroy poloviny XIX – nachala XX vv.”, in *Makar’ yevskiye chteniya: materialy X Mezhdunarodnoy konferentsii (25–27 noyabrya 2015 goda)*, RIO GAGU, Gorno-Altaysk, 2015, pp. 58–65. (In Russian).
- Grigor’ yeva M. N. (2003), “Deyatel’nost’ Russkoy pravoslavnoy tserkvi v Yaponii (1912–1945 gg.) pod nachalom mitropolita Sergiya (Tikhomirova)”, in *Problemy istorii, filologii, kul’tury*, Vol. 13, No. 2, pp. 286–298. (In Russian).
- Zenina L. V. (1996), “K istorii pravoslaviya v Yaponii: khronologiya (po materialam knigi Naganava Mitsuo “Nikoray-Do-no khitobito”)”, in *Pravoslaviye na Dal’nem Vostoke*, Issue 2. Pamyati svyatitelya Nikolaya, apostola Yaponii, Izdatel’sstvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, Saint Petersburg, pp. 180–185. (In Russian).
- Ivanova G. D. (1993), *Russkiye v Yaponii XIX – nachala XX v. Neskol’ko portretov*, Nauka, Moscow. (In Russian).
- Kapranov S. V. (2017), “Vypusknik KDA Danyil Konisi yak interpretator kytays’koyi filosofskoyi dumky”, *Magisterium*, Issue 68: Kul’turolohiya, Kyiv, pp. 40–46. (In Ukrainian).
- “Kniga o pochitanii roditeley” (1896), Transl. from Chinese by D. P. Konissi, *Voprosy filosofii i psikhologii*, Year VII, Book 3 (33), pp. 265–276. (In Russian).
- Konisi D., “Vospominaniya yapontsa ob arkhiepiskope Nikolaye”, in *Khram svyatogo ravnoapostol’nogo Nikolaya Yaponskogo*, available at: <https://hram-nikyaponsky.ru/biblioteka/stati/36-vospominaniya-yapontsa-ob-arkhiepiskope-nikolae> (accessed October 19, 2018). (In Russian).
- Konissi D. (1893), “Filosofiya Laosi”, in *Voprosy filosofii i psikhologii*, Year IV, Book 3 (18), pp. 27–45. (In Russian).
- Konissi D. (1894), “Filosofiya Laosi (Okonchaniye)”, in *Voprosy filosofii i psikhologii*, Year V, Book 3 (23), pp. 363–379. (In Russian).
- Lao Si (1913), *Tao-te-king, ili pisanie o npravstvennosti*, Moscow. (In Russian).
- Malakhova A. M. and Usacheva A. S. (1981), “Lichnyye imena i nazvaniya”, in Makovitskiy D. P., *U Tolstogo*, Vol. 5, Nauka, Moscow, pp. 16–172, available at: <http://feb-web.ru/feb/litnas/texts/ma5/ma5-016-.htm> (accessed October 18, 2018). (In Russian).
- Markov V. (1999), “Apostol Yaponii”, *Izvestiya Vostochnogo instituta*, No. 5, pp. 221–236. (In Russian).
- Mel’nikova I. (2012), “Pervyye kontakty L. N. Tolstogo s pitomtsami shkoly Dosisyu”, in *Doshisha Studies in Language and Culture*, Vol. 14, No. 2, pp. 191–208. (In Russian).
- Nakamoto Nobuyuki (2012), “Tolstoy i Lao-tszy: preyemniki idey L. N. Tolstogo v Yaponii”, in *Yaponskiy tsentr vo Vladivostoke*, August 31, available at: www.jp-club.ru/tolstoj-i-lao-czy-preemniki-idej-l-n-tolstogo-v-yaponii/ (accessed October 18, 2018). (In Russian).
- “Protokol zasedaniya 31 oktyabrya 1892 g.” (1893a), in *Voprosy filosofii i psikhologii*, Year IV, Book 1 (16), p. 112. (In Russian).
- “Protokol otkrytogo zasedaniya 7 noyabrya 1892 g.” (1893b), in *Voprosy filosofii i psikhologii*, Year IV, Book 1 (16), pp. 112–113. (In Russian).
- “Protokol zasedaniya 30 yanvarya 1893 goda” (1893c), in *Voprosy filosofii i psikhologii*, Year IV, Book 2 (17), pp. 114–116. (In Russian).

Putro O. I. and Putro A. O. (2010a), “Studenty-inozemtsi Kyyivs’koyi dukhovnoyi akademiyi: XIX – pochatok XX st. (Prodovzhennya, pochatok u No. 1, 2010 r.)”, in *Visnyk Derzhavnoyi akademiyi kerivnykh kadriv kul’tury i mystetstv*, No. 2, pp. 113–118. (In Ukrainian).

Putro O. I. and Putro A. O. (2010b), “Studenty-inozemtsi Kyyivs’koyi dukhovnoyi akademiyi: XIX – pochatok XX st. (Prodovzhennya. Pochatok dyv. Visnyk DAKKKiM. – 2010. – No. 1, 2)”, in *Visnyk Derzhavnoyi akademiyi kerivnykh kadriv kul’tury i mystetstv*, No. 3, pp. 138–145. (In Ukrainian).

Putro O. I. and Putro A. O. (2010c), “Studenty-inozemtsi Kyyivs’koyi dukhovnoyi akademiyi: XIX and pochatok XX st. (Prodovzhennya. Pochatok dyv. Visnyk DAKKKiM. – 2010. – No. 1, 2, 3)”, in *Visnyk Derzhavnoyi akademiyi kerivnykh kadriv kul’tury i mystetstv*, No. 4, pp. 138–145. (In Ukrainian).

Sablina E. B. (1999), “Puti-dorogi palomnitsy iz Rossii”, in *Znakom tes’ – Yaponiya*, No. 26, pp. 78–89 (In Russian).

“Sredina i postoyanstvo (Svyashchennaya kniga posledovateley Konfutsiya)” (1895), Transl. from Chinese by D. P. Konisi, in *Voprosy filosofii i psikhologii*, Year VI, Book 4 (29), pp. 381–403. (In Russian).

Sukhanova N. A. (2013), *Istoriya Yaponskoy Pravoslavnoy Tserkvi v XX veke: put’ k avtonomii*, Aleteyya, Saint Petersburg. (In Russian).

“Tao te king Laosi” (1894), Transl. from Chinese by D. P. Konissi, in *Voprosy filosofii i psikhologii*, Year V, Book 3 (23), pp. 380–408. (In Russian).

Ufimtsev Yu. (2012), “Lev Tolstoy, Vladivostok i Yaponiya”, in *KONKURENT.RU*, September 19, available at: www.konkurent.ru/article/10709 (accessed September 26, 2018). (In Russian).

Ukhtomskiy A. (2015a), “Daniil Konisi – yaponskiy student v Kiyevskoy dukhovnoy akademii”, *Trudy Kyyivs’koyi dukhovnoyi akademiyi*, No. 22, Kyiv, pp. 200–218. (In Russian).

Ukhtomskiy A. (2015b), “Studenty-yapontsy v Kiyevskikh dukhovnykh shkolkakh”, in *Pravoslavnyaya Zhizn’*, July 1, available at: <https://pravlife.org/uk/node/2516> (accessed October 26, 2018). (In Russian).

Ushimaru P. Ya. (1986), “Yaponskoye pravoslaviye i kul’tura perioda ‘Meydzi’”, in *Tysyacheletniye Kreshcheniya Rusi. Mezhdunarodnaya tserkovno-istoricheskaya konferentsiya. Kiyev, 21–28 iyulya 1986 goda. Materialy*, available at: www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1540 (accessed October 26, 2018). (In Russian).

Khisamutdinov A. A. (2012), *Tokio – Iokogama: russkiye stranitsy*, Izdatel’skiy dom Daal’nevostochnogo federal’nogo universiteta, Vladivostok. (In Russian).

Khisamutdinov A. A. (2017), *Yaponets russkogo proiskhozhdeniya: Nikolay Matveyev*, Dal’nevostochnyy universitet, Vladivostok, available at: <https://evols.library.manoa.hawaii.edu/> (accessed October 18, 2018). (In Russian).

Shifman A. I. (1971), *Lev Tolstoy i Vostok*, Nauka, Moscow, available at: www.marsexx.ru/tolstoy/tolstoy-i-vostok.html (accessed October 26, 2018). (In Russian).

Kharin I. N. (2011), *Self-realisation of the Japanese Orthodox Church, 1912–1956*, A dissertation presented to the Faculty of Princeton University in candidacy for the degree of Doctor of Philosophy, Princeton, NJ.

Konishi S. (2007), “Translation and Conversion Beyond Western Modernity: Tolstoian Religion in Meiji Japan”, in Washburn D. and Reihardt K. (Eds.), *Converting Cultures: Religion, Ideology, and Transformations of Modernity*, Brill, Leiden, pp. 235–265.

Naganawa Mitsuo (1995), “The Japanese Orthodox Church of the Meiji Era”, in Rimer J. T. (Ed.), *A Hidden Fire: Russian and Japanese Cultural Encounters, 1868–1926*, Stanford University Press, Stanford, CA, pp. 158–169.

Arimune (2012), “Roshia-ni Rōshi-wo tsutaeta Konishi Masutarō”, in *Torusutoi han Rōshi*, Katō Chieko, Arimune Masako kyōyaku, Doniepuru Shuppan, Osaka, pp. 13–18. (In Japanese).

“Enden-ō Nozaki-ke-no ikun” (2018), *Sanyō shinbun*, 2018 nen 5 gatsu 13 nichi, p. 13, available at: www.nozakike.or.jp/news/2018/sanyo20180513.pdf (accessed October 21, 2018). (In Japanese).

Konishi Masutarō (1913), *Seichi Paresuchina*, Keiseisha shoten, Tokyo. (In Japanese).

Koreri [Corelli] M. (1914), *Mannō-no bibunshi: ichimei, naishin-no sakebi*, Seikyōkai jishusho, Tokyo. (In Japanese).

Mii Michirō (1888a), *Seikyō-no kagami*, Vol. 1, Seikyōkai, Tokyo. (In Japanese).

Mii Michirō (1888b), *Seikyō-no kagami*, Vol. 2, Seikyōkai, Tokyo. (In Japanese).

Mii Michirō (1934), *Harisutosu seikyōkai oyobi sono kyōgi taiyō*, Tōhō shoin, Tokyo. (In Japanese).

Ogawara Masamichi (2008), “Nichirō sensō shita-ni okeru seikyō mondai to seifu – gun”, in *Keiō-no seijigaku Nihon seiji: Keiō gijuku sōritsu 150 nen kinen hōgakubu ronbunshū*, Keiō gijuku hōgakubu, Tokyo, pp. 57–85. (In Japanese).

“*Okayama kentei*” *kōshiki tekisuto: Okayama bunka kankō kentei shiken kōshiki tekisutobuku* (2006), Kibito shuppan, Okayama. (In Japanese).

Sugii Mutsurō (1981), “Konishi Masutarō oboegaki (1)”, *Shakai kagaku*, No. 27, pp. 111–155. (In Japanese).

Shūkyō Serafumu [Seraphim] (2007a), “‘Kyōkai hōchi’ kara ‘Seikyō shinpō’ soshite ‘Seikyō jihō’-e” (2), *Seikyō jihō*, No. 1400, 2007 nen 5 gatsu 20 nichi, available at: www.orthodox-sendai.com/untitled-coh7 (accessed October 13, 2018). (In Japanese).

Shūkyō Serafumu [Seraphim] (2007b), “‘Kyōkai hōchi’ kara ‘Seikyō shinpō’ soshite ‘Seikyō jihō’-e” (3), *Seikyō jihō*, No. 1401, 2007 nen 6 gatsu 20 nichi, available at: www.orthodox-sendai.com/untitled-coh7 (accessed October 13, 2018). (In Japanese).

Hiraretto [Philaret] (1886), *Seikyō kunmō*, Seikyōkai, Tokyo. (In Japanese).

Японські інтелектуали – випускники Київської духовної академії:

Симеон Мії, Даниїл Конісі, Климент Намеда

С. В. Капранов

Статтю присвячено групі японських православних інтелектуалів, які наприкінці XIX ст. були направлені на навчання до Київської духовної академії (КДА). Це Мії Міциро (у хрещенні Симеон, 1858–1940), Конісі Масутаро (Даниїл, 1862–1940), Намеда Йосіо (Климент, ?–1895), Кавамото Какусабуру (Іван, 1868–1945) та Сайкайсі Сідзука (Марк, 1868–1939). Кавамото Какусабуру пізніше змінив прізвище на Сенума. Їхнє навчання в Києві було частиною проекту створення у Японії автохтонної православної інтелектуальної еліти, ініціатором якого був видатний церковний діяч, талановитий місіонер – святий рівноапостольний Миколай Японський (Касаткін, 1836–1912). Життя та діяльність японців – випускників КДА нас цікавить найбільше з огляду на те, що вони є маловідомою сторінкою контактів України з Японією. У статті розглянуто японців – випускників КДА як окрему групу інтелектуалів і як частину японської християнської спільноти. Таким чином виявлено спільне і відмінне в їхніх персоналіях, а також зроблено спробу визначити місце цієї групи серед японських інтелектуалів-християн зокрема та в японській культурі загалом. У розглянутій групі є представники різних типів: Симеон Мії – церковний інтелектуал, Сенума-Кавамото та Сайкайсі – миряни, тісно пов’язані з церквою, натомість Конісі – світський інтелектуал і “еретик” щодо церкви. Конісі та Сенума найбільш відомі як перекладачі й популяризатори російської літератури, хоча така характеристика є однобічною. У першій частині статті розглянуто життя та діяльність Симеона Мії, Даниїла Конісі та Климента Намеди.

Ключові слова: інтелектуали, Київська духовна академія, православ’я, Японія, Японська православна церква

Японские интеллектуалы – выпускники Киевской духовной академии:

Симеон Мии, Даниил Кониси, Климент Намеда

С. В. Капранов

Статья посвящена группе японских православных интеллектуалов, которые в конце XIX в. были направлены на обучение в Киевскую духовную академию (КДА). Это Мии Мициро (в крещении Симеон, 1858–1940), Кониси Масутаро (Даниил, 1862–1940), Намеда Ёсио (Климент, ?–1895), Кавамото Какусабуру (Иоанн, 1868–1945) и Сайкайси Сидзука (Марк, 1868–1939). Кавамото Какусабуру позже сменил фамилию на Сенума. Их обучение в Киеве было частью проекта создания в Японии автохтонной православной интеллектуальной элиты, инициатором которого был выдающийся церковный деятель, талантливый миссионер – святой равноапостольный Николай Японский (Касаткин, 1836–1912). Жизнь и деятельность японцев – выпускников КДА нас особенно интересует потому, что они являются малоизвестной страницей контактов Украины с Японией. В статье рассмотрены японцы – выпускники КДА как отдельная группа интеллектуалов и как часть японского

христианского сообщества. Таким образом, мы попытались выявить общее и особенное в их персоналиях, а также определить место этой группы среди японских интеллектуалов-христиан в частности и в японской культуре в целом. В рассматриваемой группе есть представители различных типов: Симеон Мии – церковный интеллектуал, Сенума-Кавамото и Сайкайси – миряне, тесно связанные с церковью, в то время как Кониси – светский интеллектуал и “еретик” по отношению к церкви. Кониси и Сенума наиболее известны как переводчики и популяризаторы русской литературы, хотя такая характеристика является односторонней. В первой части статьи рассмотрены жизнь и деятельность Симеона Мии, Даниила Кониси и Климента Намеды.

Ключевые слова: интеллектуалы, Киевская духовная академия, православие, Япония, Японская православная церковь

Стаття надійшла до редакції 26.10.2018

UDC 94(571.52)

**FROM THE TUVA PEOPLE'S REPUBLIC TO THE TUVA AUTONOMOUS
REGION OF THE RSFSR: INITIATORS, MOTIVES AND CIRCUMSTANCES
OF THE ACCESSION OF TUVA TO THE SOVIET UNION**

I. Otroshchenko

DSc (History), Senior Fellow

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

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

khalkhamongol@i.ua

The author analyzes such controversial aspects of the unification process as the absence of a referendum on which the question of the accession of Tuva to the Soviet Union, the powers and actual political influence of Little Khural, which adopted the Declaration on the entry of the Tuva People's Republic into the USSR, showed the Soviet interest in Tuva natural resources. The author comes to the conclusion that the plebiscite in Tuva in the first half of the 20th century was not conducted because both the Russian and the Soviet authorities were well aware that the results of the people's will may not be in their favor. On the other hand, the refusal to hold a plebiscite in 1944 (as well as the refusal to bring the fateful question to the Great Khural) can be explained by the decision of the Soviet leadership, which little appreciated the democratic and constitutional procedures, to keep the planned accession in secret. The position of Tuvan politicians, who did not have time to recover from the repressions of the 1930s, was actually determined by the Secretary-General of the Tuvan People's Revolutionary Party S. Toka. The author also dwells on various scenarios for solving the Tuva issue in the 1920s and 1930s and emphasizes that J. Stalin interpreted the period of close interaction of the USSR with Great Britain and the USA during the Second World War as a period suitable for solving international problems in an advantageous manner for Moscow. The decision of the Soviet leadership to join Tuva can be explained by the following considerations: 1) Stalin's foreign policy until the middle of the 20th century, more and more inclined to this vision of the borders of the country, as it was during the Russian Empire, and Tuva in the 1910s was actually incorporated into the Russian Empire; 2) Tuva had no buffer status, since it was located between the Soviet Union and the friendly Mongolian People's Republic; 3) the identification of uranium in Tuva, the assignment to it, probably, of a certain role in the Soviet military-industrial complex could be another argument in the eyes of the Soviet leadership in favor of joining Tuva to the Soviet Union.

Keywords: Tuvan People's Republic, USSR, China, Mongolia, Xingjiang, Little Khural, international relations, natural resources, referendum, J. Stalin, S. Toka, Tuvans, uranium

I. B. Отрощенко

**ВІД ТУВИНСЬКОЇ НАРОДНОЇ РЕСПУБЛІКИ ДО ТУВИНСЬКОЇ
АВТОНОМНОЇ ОБЛАСТІ РРФСР: ІНІЦІАТОРИ, МОТИВИ
ТА ОБСТАВИНИ ПРИЄДНАННЯ ТУВИ ДО РАДЯНСЬКОГО СОЮЗУ**

Включення Туви до складу СРСР стало останнім великим територіальним придбанням Радянського Союзу, непересічною подією, багато деталей якої досі залишаються невідомими. Починаючи з 1990-х рр., з'явилася низка наукових публікацій, у яких прояснюються деякі нюанси цього процесу, даються ті чи інші оцінки

© 2018 I. Otroshchenko; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

[Alatalu 1992, 881–882, 887–890; Mongush 1993, 47–52; Хомушку 2002, 15–18; Москаленко 2004, 159–168; Моллеров 2005; Саая, Сат 2006, 276–283; История Тувы 2007, 389–394; Харунова 2011, 50–59; Байыр-оол 2014 та ін.]. Долучалася до розгляду цієї тематики й автор цієї статті [Отрощенко 2017]. Проте за браком інформації про цю непересічну подію і наразі виникає чимало питань, припущень і дискусій щодо причин, ініціаторів та обставин перетворення Тувинської Народної Республіки на Тувинську автономну область РРФСР, і подальші наукові розвідки в цій царині залишаються актуальними.

Як відбувалося приєднання Туви до СРСР

За словами історика Н. М. Москаленко, архівні документи свідчать про те, що ініціатива про вступ Туви до складу СРСР виходила від тувинської правлячої верхівки (зокрема, від генсека С. Токи), причому двічі – у 1939 р. та у квітні 1941 р. [Москаленко 2004, 162]. На її думку, Тува відчувала певні труднощі в отриманні економічної допомоги від СРСР, тому зміна статусу ТНР, як вважали її керівники, могла істотно поліпшити соціально-економічне становище республіки. Інша російська дослідниця, Ю. Ч. Хомушку, вважає, що необхідність вступу ТНР до складу СРСР визначалася складною міжнародною обстановкою на Далекому Сході. Тувинська правляча верхівка розглядала цей крок як засіб забезпечення державної безпеки в умовах загрози зовнішньої агресії і додатковий ресурс для економічного, політичного і культурного розвитку, а керівництво СРСР – як можливість досягти безпеки на радянсько-китайському кордоні [Хомушку 2002, 17–18]. З наведених оцінок у цілому вимальовується мотивація тувинської правлячої еліти в цьому питанні.

Про ініціативу 1939 р. відомо мало [див.: Alatalu 1992, 888]. Її особливо не висвітлюють і не коментують. Знаний дослідник радянсько-тувинських взаємин та історії ТНР М. Моллеров зазначає, що 15 вересня 1939 р. ЦК ТНРП письмово інформував комінтернівських функціонерів про те, що арати часто ставлять тувинському керівництву питання: чому Тува не входить до складу Радянського Союзу? Пізніше в деяких роботах ця інформація необґрунтовано була інтерпретована як перше офіційне звернення ТНР про добровільний вступ Туви до складу СРСР [Моллеров 2005, 375]. Як стане ясно з фактів, наведених нижче, це явно було не перше таке звернення тувинських можновладців до комінтернівського керівництва, і хоча б тому резонансним воно аж ніяк не видається. Окрім того, треба відзначити, що восени 1939-го Тува зазнала фінансової кризи і Москва не поспішала цьому зарадити, підкреслюючи, наскільки Тува, попри запровадження своєї національної валюти, фінансово залежить від радянської допомоги [Моллеров 2005, 283–284]. Цілком можливо, на нашу думку, що така ситуація могла стати підґрунтям для вищезгаданого звернення та поступово зміцнювати тувинський провід в об'єднавчих прагненнях.

Проте щось тоді “на тувинському фронті”, схоже, таки відбувалося. Збереглася велика доповідь (67 с.) про історію ТНРП авторства С. Токи, генерального секретаря ЦК ТНРП, на той час фактично одноосібного правителя Туви. Проект “Доклада о работе Тувинской народной революционной партии” написаний російською мовою, судячи за підписом, у Москві, принаймні там відредагований, датований 11 березня 1939 року [РГАСПИ, ф. 495, оп. 20, ед. хр. 546]. Впадає в очі той факт, що теза про незалежність, самостійність Туви, яку треба постійно зміцнювати, – неодмінний атрибут преамбул партійних та урядових паперів у попередні роки (зокрема 1935–1936 рр.), тут, принаймні на перших сторінках, відсутня, хоча й зустрічається кілька разів в середині тексту. Натомість текст рясніє більш невизначеним словосполученням “національна революція” (яке подекуди зустрічалося у текстах, підго-

товлених Токою і раніше), як головна мета подається некапіталістичний шлях розвитку. Чи були це пробні кроки генсека перед майбутнім зверненням? Чи, може, московські радники підказували йому саме таку редакцію? Про бажання приєднатися до СРСР відверто ще не йдеться, хоча “Доповідь” завершувалася такими красномовними словами: “Наша партія... зможе високо тримати великий прапор Комуністичного Інтернаціоналу і під цим прапором проведе трудящі маси своєї країни до того щасливого і радісного життя, якого добилися багатомільйонні маси СРСР” [РГАСПИ, ф. 495, оп. 20, ед. хр. 546, л. 67].

7 листопада 1939 року С. Тока на бенкеті на честь Жовтневої революції заявив: “Я сам понад десять років працюю в ЦК ТНРП. Надалі я хочу домогтися возз’єднання Танди-Тива аратського народу з народами великого Радянського Союзу. Поки не досягну цього, буду вважати, що моя мрія не збулася” [цит. за: Байыр-оол 2010, 146]. На думку тувинського науковця М. Баїр-оола, до такого кроку С. Току готувало саме життя. Змалку він ріс серед дітей російських селян-старовірів, вивчив їхню мову, прилучився до матеріального та духовного життя, був у захваті від російської культури, одружився на росіянці. Безкоштовне навчання в Москві (у КУТС¹), включення до політичного життя СРСР, призначення генеральним секретарем ЦК ТНРП за допомогою радянських радників та їхня постійна підтримка збільшили в ньому фанатичну відданість радянській владі [Байыр-оол 2010, 146]. Сам тувинський генсек щиро згадував, що якимось на партійних зборах основним аргументом проти його кандидатури (для відправки до Монголії на Великий хурал²) було незнання ним монгольських реалій, хтось із партійців навіть зауважив, що в Токи “ні монгольського, ні тувинського нічого немає” [цит. за: Ламажаа 2010, 110].

Відомо, що 26 квітня 1941 р. Політбюро ЦК ТНРП надіслало до Москви прохання про прийняття Туви до складу СРСР; під зверненням стояли підписи Токи і всіх членів політбюро ЦК ТНРП: Базир-Сата, Мандараа, Баїра, Анчіми, Чімбо [Байыр-оол 2014]. Серед російських науковців поширена думка, що напад Німеччини на Радянський Союз призупинив вирішення цього питання. Н. Москаленко вважає, що в ті роки політична ситуація на Далекому Сході, а також невдача війна з Фінляндією, що різко знизила міжнародний авторитет СРСР, робили небажаним позитивне вирішення цього питання [Москаленко 2004, 162].

Попри те що навесні 1941 р. вирішення питання про приєднання Туви було, як мінімум, відкладено, привертає увагу характерна риторика щодо СРСР, присутня в пізніших тувинських державних документах. Наприклад, у “Постанові ЦК ТНРП і Ради міністрів ТНР про додатковий набір коней для відправки в подарунок Червоній Армії від 3.11.1941 р.” зустрічаємо таку фразу: “Посилка героїчній Червоній Армії такої кількості коней є виконанням нашого священного обов’язку перед нашою батьківщиною – СРСР...” [РГАСПИ, ф. 495, оп. 153, ед. хр. 76, л. 149 об.]. Зустрічаються і хитромудрі формулювання. Так, у Постанові ЦК ТНРП про завдання трудящих жінок у Вітчизняній війні радянського народу від 18.09.1941 р., зокрема, йдеться: “Тувинські жінки від глибини душі люблять нашу багатостраждальну батьківщину – великий СРСР і його рідного брата ТНР...” [РГАСПИ, ф. 495, оп. 153, ед. хр. 76, л. 99]. Ще в одному документі – “Про поточний момент Вітчизняної війни і завданнях ТНРП. Доповідь товариша Тока на V пленумі ЦК ТНРП від 31.10.1942 р.” читаємо: “За минулий період ще більше зміцнилася дружба між нашою Вітчизною – СРСР і нашою країною” [РГАСПИ, ф. 495, оп. 153, ед. хр. 78, л. 49]. Судячи з формулювань “наша батьківщина – СРСР”, “наша Вітчизна – СРСР” у документах ЦК ТНРП і Ради міністрів Туви початку 1940-х рр., схоже, тувинське керівництво вважало гіпотетичне об’єднання dokonаним фактом; залишається тільки гадати, чи отримали вони якісь обнадійливі сигнали від радянських правителів під час звернення 1941 року або просто вважали за потрібне за кожної зручної нагоди

демонструвати свою абсолютну лояльність радянській стороні у важкі воєнні роки. В урядових постановах, звітах попередніх років, наскільки відомо автору, риторика була стриманішою: щодо СРСР вживалися епітети “великий сусід”, “Вітчизна трудящих усього світу”, відносини між двома республіками характеризувалися здебільшого як “братський союз”. Привертають увагу і такі факти: у Постанові ЦК ТНРП та Ради міністрів ТНР про поліпшення матеріально-побутового та культурного становища хошунних працівників від 7 травня 1941 р. йшлося й про те, що з метою підвищення політичних та інших знань хошунних працівників, вивчення російської мови та письма доручити Відділу культурно-масової та просвітницької роботи ЦК ТНРП організувати при хошунних партійних осередках бібліотечки літератури російською мовою [РГАСПИ, ф. 495, оп. 153, ед. хр. 75, л. 135]. У Постанові Ради міністрів ТНР і ЦК ТНРП від 8 вересня 1943 р. “Про переведення тувинської писемності з латинізованого на російський алфавіт” йдеться: «На виконання рішення XII з'їзду ТНРП, який вказав на необхідність перекладу тувинської національної писемності з латинізованого на російський алфавіт “з метою подальшого розвитку національної культури і наближення її до соціалістичної культури народів СРСР...”» [Сборник законов... 1944, 437].

26 червня 1944 року ЦК ТНРП та уряд ТНР у черговий раз надіслали звернення з питанням про приєднання до ЦК ВКП(б) на ім'я В. Молотова і секретаря ЦК ВКП(б) Г. Маленкова, з якого стають відомі цікаві деталі: “Ще в 1941 р. Політбюро ЦК ТНРП офіційним листом порушило клопотання про прийняття ТНР до складу Радянського Союзу. У 1943 р. це прохання в бесіді з Вами, товаришу Молотов, поновлювалося. Але питання це через обставини зовнішньополітичного характеру було відкладено... Подальший більш успішний розвиток ТНР може бути здійснений тільки в складі СРСР, а тому просимо прийняти ТНР до складу СРСР на правах автономної області Красноярського краю. Якщо з яких-небудь причин Ви вважаєте приєднання ТНР до СРСР у цей час недоцільним, просимо затвердити подальші заходи перехідного характеру, які підготують усі необхідні умови для входження у відповідний момент ТНР до складу СРСР” [цит. за: Харунова 2011, 52]. Надзвичайний і Повноважний Посланник СРСР у ТНР А. К. Тюрін і радник ЦК ТНРП Я. К. Калиничев прокоментували вищезгадане звернення як правильне і своєчасне [Харунова 2011, 52].

Тут слід нагадати, що в 1923–1953 рр. політику СРСР, РКП(б) – ВКП(б) – КПРС і Комінтерну щодо Китаю визначав головним чином Й. Сталін, який, вважаючи себе найкращим радянським фахівцем з Китаю, діяв на власний розсуд і не запрошував інших радянських керівників або експертів до участі у виробленні рішень щодо Китаю [Воскресенский 2004, 463]. Можна припустити, що і доля Туви, на яку Китай продовжував заявляти свої права, вирішувалася в першу чергу ним.

У серпні 1944 р. в Кизил була наділана відповідь на лист ЦК ТНРП від 26 квітня 1941 р., у якій йшлося про згоду радянського уряду розглянути питання про прийняття ТНР до складу СРСР [Хомушку 2002, 16]. 21 серпня 1944 г. С. Тока надіслав лист Г. Маленкову, де повідомив, що відповідно до вказівок з Москви були проведені IX пленум ЦК ТНРП і VII Надзвичайна сесія Малого хуралу [Москаленко 2004, 165]. На пленумі було обговорено питання про входження Туви до складу СРСР, а на VII Надзвичайній сесії Малого хуралу прийнято Декларацію про входження ТНР до складу СРСР. Очолювала Малий хурал Х. Анчімаа, яка також була дружиною головного в тувинському керівництві ініціатора приєднання Туви до СРСР – С. Токи. 11 жовтня Президія Верховної Ради СРСР прийняла постанову про включення Туви до складу Радянського Союзу на правах автономної області. Ця постанова була опублікована 1 листопада 1944 р. лише в тувинській пресі. Оголошення було зроблено в Кизилі на VIII Надзвичайній сесії Малого хуралу 1 листопада 1944 року.

Роль Малого хуралу в політичному житті Туви

Одним з порушень з юридичної точки зору в процесі прийняття рішення про вступ Туви в СРСР називають те, що декларація “Про входження ТНР до складу СССР” була прийнята Малим, а не Великим Хуралом (парламентом, який був вищим органом державної влади ТНР; саме на ньому лежало встановлення основних принципів та заходів зовнішньої та внутрішньої політики (за ст. 16 Конституції ТНР 1941 р.)). Виконавча влада в Туві належала уряду, визначеному Малим хуралом, і президії останнього, більше про функції Малого хуралу на момент прийняття Декларації про входження ТНР до складу СРСР див.: [Сборник законов... 1944, 18–20, 27–31].

Деякі дослідники наголошують, що в 1930-ті рр. Великий хурал поступово втрачав своє значення, дедалі рідше проходили чергові збори, після 1930 року він працював у 1935, 1938 і 1941 роках. При цьому одночасно зростало значення Малого хуралу та його президії. З кінця 1930-х рр. всі рішення ЦК ТНРП стали затверджуватися тільки Президією Малого хуралу, до складу якої входили від 5 до 7 осіб [Он-дар 2016, 161], за Конституцією 1941 року – мало бути 9 осіб. Часто траплялося одночасне обіймання посад одними і тими ж самими особами через відсутність освічених людей [Он-дар 2016, 161]. Проте твердження про зростання ролі та значення Малого хуралу викликає певні сумніви. Радянський повноважний представник Н. В. Попов у своєму листі від 1 серпня 1932 р. стверджував, що в Туві, як і в МНР, спостерігалися “применшення ролі влади та Малого Хуралу, підміна їхніх рішень рішенням ЦК Тувинської народно-революційної партії” [РГАСПИ, ф. 508. оп. 3, д. 11, л. 11]. 1 вересня 1932 р. заступник наркома закордонних справ СРСР Л. Карахан писав Й. Сталіну таке: народного уряду в Туві фактично не існує, і тут він, як і в Монголії, перетворюється на орган, що штампує рішення ЦК та представника Виконкому Комінтерну (ВККІ) [РГАСПИ, ф. 508. оп. 3, д. 11, л. 5]. В інших документах першої половини 1930-х рр. теж час від часу згадується про применшення ролі уряду і Малого хуралу в Туві: “Протягом 1,5 року не скликані сесії Хурулдану, незважаючи на наші вказівки, тільки після наполегливих заходів з нашого боку два місяці тому була проведена сесія Малого хуралу”. Радянська сторона, щоб виправити цю ситуацію, радила, зокрема, провести перевибори органів влади, із залученням до органів управління безпартійних аратів, одночасно піднімаючи авторитет влади та Малого хуралу. Велике повстання в МНР та повстання в Туві 1932 року привернули увагу радянської сторони до цього питання зокрема, і воно знайшло відображення в тогочасному дипломатичному листуванні. Далі в Туві, за прикладом МНР, запровадили т. зв. “новий курс”, певну політичну “відлигу”, призначену скорегувати та пом’якшити внутрішню політику задля уникнення нових заворушень.

Проте виникають сумніви, що за наявності такого амбіційного генсека, який користувався суттєвою радянською підтримкою завдяки своїй абсолютній лояльності до СРСР, роль Малого хуралу та уряду в наступні роки суттєво зміцнилась. Натомість роль партійного керівництва в Туві почала стрімко зростати, починаючи з кінця 1920-х рр., після усунення від влади т. зв. правого керівництва і на тлі хвиль репресій 1930-х рр. Навряд чи зміцненню виконавчої гілки влади сприяв судовий процес над прем’єр-міністром та міністром закордонних справ ТНР С. Чурміт-Дажи та головою Президії Малого Хуралу А.-Т. Хемчик-оолом, яких разом з іншими “змовниками” в жовтні 1938 року засудили до страти. Саме генсек С. Тока на III пленумі ЦК ТНРП (31 серпня – 3 вересня 1938 р.) виголосив доповідь “Про ліквідацію контрреволюційної групи Чурміт-Дажи, Данчая³ та інших і про посилення партійно-масової роботи”. На кінець 1930-х рр. С. Тока, прихильник входження Туви до складу СРСР, був, за спільним визнанням дослідників, одноосібним правителем Туви. За словами відомої дослідниці Ч. Ламажи, у спогадах сучасників

достатньо свідчень про те, що людей, які посідали найвищі посади в тувинському уряді, позбавляли посад і вилучали зі складу еліти (номенклатури) і навіть засуджували, розстрілювали лише за незгоду чи сумніви з приводу рішень С. Токи [Ламажаа 2010, 113]. Відмінна ситуація склалась на той час у Монголії за рахунок того, що там головою уряду стала сильна та жорстока особистість, яка користувалась не просто радянською підтримкою, а прихильністю з боку особисто Й. Сталіна, останній представник т. зв. національних демократів у монгольській політичній еліті, який залишився в живих на початку 1940-х рр., – Х. Чойбалсан. І за його прем'єрства монгольський генсек залишався в тіні.

Питання про референдум

Серед порушень у процесі об'єднання називають і відсутність референдуму з цього доленосного для тувинського народу питання. Окремі автори відзначають: той факт, що рішення про входження ТНР до складу СРСР не було прийнято шляхом загального голосування, викликає певні сумніви з приводу його законності. Оскільки в аналогічній ситуації щодо суверенітету МНР був проведений плебісцит, незрозуміло, чому радянський і тувинський уряди не захотіли рахуватися з думкою населення Туви [Саая, Сат 2006, 279].

Той факт, що рішення про вступ Туви в СРСР не було досягнуто шляхом загального голосування, явно вказує на те, що це була 100 % анексія, мабуть, спланована в Москві, – пише М. Монгуш [Mongush 1993, 50]. Він справедливо зазначає, що зараз важко оцінити, як проголосувало б населення Танну-Туви. Незважаючи на те що там була впливова російська колонія (із загальної чисельності населення в 1944 р. близько 95 тис. 81 тис. були тувинці, а решта переважно росіяни), економіка була далека від соціалізму, а приватний сектор сягав 57,3 % у 1943 р. [Mongush 1993, 50]. “Указом Верховної Ради Російської Радянської Федеративної Соціалістичної Республіки (РРФСР), виданим 13 жовтня 1944 року, Тува була анексована без консультації з тувинським корінним населенням”, – пишуть західні дослідники [Alatalu, Strupp 2012].

Полеміка з цього питання згадується, зокрема, в “Історії Туви” [История Тувы 2007, 391]. “Взагалі, з правової точки зору в Туві та Росії слід було провести референдуми з цього питання. Але в конституції та інших законодавчих актах СРСР, РРФСР і ТНР така процедура не передбачалася”, – пишеться у виданні [История Тувы 2007, 391].

Проте згадка про всенародний референдум була присутня вже в Конституції СРСР 1936 року. Схоже, що така новація з'явилася завдяки ініціативі саме Й. Сталіна, який у листі В. М. Молотову про підготовку нової конституції та свої пропозиції щодо її структури (від 26 вересня 1935 р.) написав такий рядок: “Я думаю, що треба ввести референдум”⁴⁷ [РГАСПИ, ф. 558, оп. 1, ед. хр. 5388, л. 209] (Втім, укладачі опису до цього архівного документа вважають, що мається на увазі проведення референдуму за проектом конституції). Так чи інакше, незабаром у Конституції СРСР 1936 року, ст. 49 п. 9 вказувалося, що “Президія Верховної Ради СРСР... г) проводить всенародне опитування (референдум) за своєю ініціативою або на вимогу однієї із союзних республік” [Конституция СССР 1936 года]. Цей пункт відтворювався у всіх наступних редакціях Конституції СРСР 1936 р. У Конституції СРСР 1977 р. і всіх її подальших редакціях значилася ст. 5: “Найважливіші питання державного життя виносяться на всенародне обговорення, а також ставляться на всенародне голосування (референдум)” [Конституция СССР в редакции...]. Цією статтею скористалися для проведення всесоюзного референдуму про збереження Радянського Союзу (17 березня 1991 р.). Є згадка про референдум і в Конституції РРФСР 1937 р.: “Стаття 33. Президія Верховної Ради РРФСР... в) проводить всенародне опитування (референдум)...” [Конституция РСФСР 1937]. Справді, радянська влада

не поспішала вдаватися до такого демократичного інструменту всередині країни (хоча, схоже, прецеденти все ж таки були [див.: РГАСПИ, ф. 17, оп. 3, ед. хр. 68, л. 4]), але не виключала його використання в зовнішньополітичній практиці [див., напр.: Комарова 2014, 58; РГАСПИ, ф. 17, оп. 3, ед. хр. 423, л. 2], коли мала впевненість у результатах волевиявлення й сподівалася, що ці результати стануть їй у пригоді.

Приклад із плебісцитом у МНР – тому підтвердження. Це була пропозиція китайської сторони. 9 липня 1945 року під час бесіди зі Сталіним і Молотовим голова Виконавчого юаню і міністр закордонних справ Китайської Республіки Сун Цзивень сказав: “Китайський уряд вважає, що оскільки питання про Зовнішню Монголію стало каменем спотикання в переговорах між Китаєм і Радянським Союзом, то він, виходячи із загальних інтересів обох країн та інтересів тривалого загального миру, готовий після поразки Японії і після того, як будуть досягнуті цілі, згадані у вищевказаних трьох пунктах⁵, надати Монголії незалежність. Однак, із метою уникнення в майбутньому будь-яких непорозумінь і конфліктів, цей акт повинен бути здійснений шляхом плебісциту. Після проведення плебісциту Китай заявить про незалежність Монгольської Народної Республіки...” [РГАСПИ, ф. 558, оп. 11, ед. хр. 322, л. 30–31]. Оскільки результат такого референдуму був для радянської сторони очевидний, з цією пропозицією погодилися, хоча Сталін у ході переговорів 9 липня 1945 р. не забув зауважити, що проведення цього плебісциту не принесе користі Китаю, мабуть угледівши в цій ініціативі натяк на побажання президента США Т. Рузвельта провести плебісцит у країнах Балтії, щоб заспокоїти “громадську думку”⁶, і паралелі, які про себе могли проводити китайці між анексованою Союзом Прибалтикою і вже майже вільною, але водночас залежною від СРСР Монгольською Народною Республікою. На сталінське зауваження Сун Цзивень відповів, що цей плебісцит буде являти собою лише зручну для китайського уряду форму, яка полегшить його становище перед обличчям китайського народу [РГАСПИ, ф. 558, оп. 11, ед. хр. 322, л. 33].

Тому питання залишається: чому таке важливе рішення не було прийнято шляхом загального голосування в Туві, якщо, як стверджується, насправді більшість тувинців позитивно ставилися до відмови від незалежності і входження своєї країни до складу СРСР? Не можна сказати, що ідеї вирішення урянхайського (тувинського) питання шляхом плебісциту ніколи не виникало. У науковій літературі перші лаконічні згадки про можливий плебісцит, який вирішив би долю Туви, відносять до 1916 р. Далі, у “Стислій записці з Урянхайського питання”, що збереглася в Державному архіві РФ серед паперів “Омського уряду”, у заключній частині ми знаходимо таку пропозицію: “...не тільки формальне прохання Урянхів у 1914 році, а й реальні потреби населення, котре усвідомлює необхідність підтримки більш могутнього сусіда (причому тубільці придивляються, хто з трьох сусідів сильніший), той факт, що симпатії більшості населення на боці росіян, дає нам право обстоювати протекторат Росії над цим напівнезалежним Краєм. Ці останні міркування, разом зі страхом Урянхів перед крутим китайським режимом, дають впевненість, що в числі інших заходів бажаним для Росії став би плебісцит, як міра, найбільш узгоджена з принципом самовизначення дрібних народностей, висунутим Президентом Вільсоном” [ГАРФ, ф. 200, оп. 1, ед. хр. 501, л. 41 об.]. Тут потрібно зауважити, що російський (Омський) уряд (1918–1919), зокрема, через своє хитке становище був змушений іти на компроміси і проводити більш ліберальну політичну лінію в Урянхай в порівнянні із жорсткою політикою Російської імперії.

Пропозиції плебісциту звучали і за часів ТНР з монгольського боку. Так, улітку 1924 р. під час Хемчицького повстання Надзвичайний і Повноважний представник СРСР Я. Давтян у переговорах зі своїм монгольським колегою Х. Максарджабом наполягав на неможливості обговорення питання про долю Туви, оскільки це

компетенція Москви та Урги. Радянський представник також сказав, що вважає недоцільним якийсь “плебісцит” з питання про приєднання Туви до Монголії, запропонований Х. Максарджабом (до того ж у таких вкрай ненормальних умовах – у присутності збройних угруповань тощо). Мовляв, “у нас є низка більш об’єктивних даних” [РГАСПИ, ф. 495, оп. 153, ед. хр. 1, л. 19]. Завуальований натяк на плебісцит можна углядіти в спільній заяві радянської та монгольської сторін, адресованій тувинському уряду (від 15 серпня 1924 р.): “Уряди Союзу Радянських Соціалістичних Республік і Монголії, аж ніяк не втручаючись у Ваші внутрішні справи, допоможуть Вам завжди дружніми порадами та вказівками і нададуть Вам усіляку культурну підтримку. У потрібний момент вони винесуть остаточне рішення про Танну-Тувинську державність, взявши до уваги бажання самого народу. Тепер же це питання потрібно відкласти” [Собрание архивных документов... 2014, 100]. Про те, що тувинське “питання може бути вирішене тільки волею самого Урянхайського народу”, говорилося і на I Великому народному хуралі Монголії (листопад 1924 р.) [Протоколы... 1925, 81]. У 1925 р. монгольський уряд прийняв постанову про Туву. У ній згадувалося звернення 62 жителів Оюннарського сомону Тес-Хемського хошуну з проханням об’єднатися з єдиноплеменною Монголією, пов’язаною з ними спільними звичаями і вірою [РГАСПИ, ф. 495, оп. 152, ед. хр. 42, л. 71]. На думку монгольської влади, ця заява свідчила про безсумнівні прагнення тувинців до об’єднання з Монголією. Стверджувалося, що позиція місцевого населення була з’ясована шляхом плебісциту⁷ [РГАСПИ, ф. 495, оп. 152, ед. хр. 42, л. 72]. Під час обговорення тувинського питання на IV з’їзді МНРП (23.09–2.10.1925) монгольський міністр закордонних справ С. Гіваабалжір зауважив, що з 9 хошунів Урянхаю 6 однозначно висловилися за приєднання до Монголії, а меншість – за незалежне існування Туви, але це питання залишається невирішеним [РГАСПИ, ф. 144, оп. 1, ед. хр. 40, л. 167].

Незважаючи на подібні розмови, плебісцит у Туві в першій половині XX ст. так і не був проведений, можна припустити, тому, що як російська, так і радянська влада чудово розуміли, що результати народного волевиявлення можуть бути не на користь інтересів північного сусіда. З другого боку, відмову від проведення плебісциту в 1944 р. (як, утім, і відмову від винесення доленосного питання на розгляд Великого хуралу) можна пояснити рішенням радянського керівництва, яке мало цінувало демократичні і конституційні процедури, зберігати заплановане приєднання в таємниці.

Замовчування тувинського питання на міжнародних переговорах під час Другої світової війни

Під час вищезгаданої бесіди тувинської делегації з В. Молотовим, яка відбулася 17 червня 1944 р., нарком закордонних справ, коментуючи запропоноване Токою злиття ТНР з Радянським Союзом, повчально зазначив: “Під час війни навіть зручніше вирішувати такі питання. Якщо 2–3 роки (тому), тобто на початку війни, ці питання були неясні, то тепер питання ясне, і тому ми обговоримо” [цит. за: Байыроол 2014]. І тут можна згадати одне з повідомлень ТАРС від 20 травня 1948 року, яке, швидше за все, було опубліковане в сталінській редакції і вже несло подих холодної війни: “...як відомо, найважчі міжнародні питання вирішувалися при уряді Рузвельта представниками США, СРСР і Великобританії в повній згоді та одностайно протягом понад трьох років. Питається, чому тепер вважають неможливими узгоджені рішення держав нових, менш складних питань? Чи не тому, що нинішній уряд США відійшов від політики Рузвельта і проводить іншу політику?” [РГАСПИ, ф. 558, оп. 11, ед. хр. 387, л. 62]. З вищесказаного можна зробити висновок, що Сталін насправді трактував період тісної взаємодії СРСР з Великобританією і США під час Другої світової війни як зручний період для розв’язання міжнародних проблем

у вигідному для Москви ключі. Як відомо, західні союзники були змушені йти на поступки і компроміси з радянською стороною, зокрема чекаючи вступу СРСР у війну з Японією, і змиритися з новою розширеною сферою впливу СРСР у Європі і на Далекому Сході. В останньому Т. Рузвельт виявляв більшу зговірливість, ніж британський прем'єр В. Черчілль, що, як справедливо вважають деякі дослідники, багато в чому пояснювалося віддаленістю США від Європи і малою дотичністю американської та радянської сфер впливу [Печатнов 2015, 9]. Сам "Рузвельт, як відомо, без особливих заперечень погодився на передачу Радянському Союзу нових територій і прав на Далекому Сході, дав зрозуміти Сталіну ще в Тегерані, що США не будуть серйозно перешкоджати відновленню радянського контролю над Прибалтикою (за умови дотримання там зовнішніх демократичних пристойностей типу референдуму), і був готовий змиритися з радянським домінуванням (якщо і не повним контролем) у Східній Європі" [Печатнов 2015, 9]. Підбадьорені таким дипломатичним успіхом, радянські правителі вважали за можливе вирішити і тувинське питання в цей період, час гігантських втрат і вимушених компромісів, коли закладалися основи післявоєнної картини світу.

23 листопада 1943 року на Каїрській конференції, під час бесіди двох президентів – Т. Рузвельта і Чан Кайші – серед обговорюваних тем було питання про Зовнішню Монголію і Танну-Тува. Президент Рузвельт поцікавився, зокрема, нинішнім статусом Танну-Туви та її історичними стосунками зі своїми сусідами. Чан Кайші зазначив, що цей район є невід'ємною частиною китайської Зовнішньої Монголії, поки він не був насильно забраний і анексований Росією. Китайський президент сказав, що питання про Танну-Тува, а також про Зовнішню Монголію має бути врегульоване вчасно, щоб пройти переговори з Радянською Росією [Foreign Relations of the United States (далі – FRUS) 1961, 325]. Автору невідомо, чи обговорювали Рузвельт і Черчілль зі Сталіним тувинське питання. Відомо тільки, що 29 листопада 1943 року на зустрічі зі Сталіним під час Тегеранської конференції Рузвельт багатозначно заявив, що "він мав дуже цікаві бесіди з Чан Кайші. Він, Рузвельт, був дуже обережний і хотів уникнути присутності китайців при своїй зустрічі з Черчіллем і маршалом Сталіним. Він, Рузвельт, думає, що китайці задоволені прийнятими рішеннями" [РГАСПИ, ф. 558, оп. 11, ед. хр. 234, л. 4]. Коли в серпні 1946 року американський повірений у справах Е. Дурброу повідомляв з Москви, що радянська преса 17 серпня присвятила третину своїх шпальт прославленню радянської політики в Танну-Туві як прикладу "братньої допомоги великої держави маленькому народу", він підкреслив, що це перше публічне пояснення "повністю одностороннього включення цієї нібито незалежної держави в Радянський Союз" [UNTITLED 1946, 2]. М. Моллеров вважає, що "питання про добровільне входження Туви до складу Радянського Союзу і Росії вирішувалося за мовчазної згоди західних союзників" [Моллеров 2005, 389–390].

Під час переговорів 1945–1946 рр. радянської сторони з китайською, яку представляли спочатку Сун Цзівень, міністр закордонних справ Китайської Республіки, потім особистий представник Чан Кайші Цзян Цзінго, згадувалися не лише МНР та Маньчжурія, а й час від часу Сінцзян, Внутрішня Монголія і навіть Тибет [РГАСПИ, ф. 558, оп. 11, ед. хр. 322]. Проте жодного разу в цих переговорах не фігурувала Тува, ні як аргумент, ні як закид.

Потім Чан Кайші згадував, що в жовтні 1944 року, коли в Європі ще палала війна, СРСР офіційно та неприкрито анексував Танну-Урянхай, тобто частину Зовнішньої Монголії, яка належала Китаю [Цзян Чжунчжэн 2009, 123]. За його словами, про приєднання Туви до РРФСР Москва не повідомляла до 17 березня 1948 року, та й тоді про це було згадано лише по радіо. 7 травня 1948 року китайський уряд надіслав радянському енергійний протест [Цзян Чжунчжэн 2009, 123].

Інші претенденти на об'єднання з СРСР

Залишається відкритим питання: чому Радянський Союз наважився на таке приєднання? Адже, крім Туви, були й інші претенденти на об'єднання з Москвою, проте вони не дістали позитивної відповіді. Як і в Туві, така ініціатива виходила від правлячих еліт або окремих їхніх представників. Для нас особливо цікавий приклад МНР і Сіньцзяну – ще двох уламків Цінської імперії, політики яких у цей же період (1940-ві рр.) зверталися з подібними пропозиціями до Москви.

За спогадами відомого радянського сходознавця і дипломата М. С. Капиці, з монгольських політиків таку ідею висловив у 1944 році член Політбюро, секретар ЦК МНРП Ч. Сурунжав радянському посланнику І. А. Іванову, який відразу ж дістав вказівку з Москви: “бути вельми обережним і ніколи не давати приводу для подібних розмов” [цит. за: Капица 1996, 193]. З архівних документів стає відомо, що питання про приєднання МНР до СРСР порушувалося частиною монгольського складу (особливо молоді)⁸ в роки війни, після входження до складу СРСР Тувинської Народної Республіки. Прем'єр-міністр МНР Х. Чойбалсан тоді негативно поставився до цих настроїв, вважаючи постановку питання про входження МНР до СРСР передчасною [РГАСПИ, ф. 82, оп. 2, ед. хр. 1280, л. 22].

«У той час як Тува, колишній васал Монголії, була включена до Радянського Союзу, сама Монголія залишалася нібито незалежною від Москви. Причиною стриманості росіян з цього приводу став сумнів у тому, що “однобічна радянська анексія Монголії... могла б зірвати очікування Сталіна про підтримку з боку США, щоб націоналістичний Китай підкорився ялтинським положенням, включаючи визнання радянських прав у Маньчжурії, стратегічно дуже бажаній для росіян. Тому було б нерозумно анексувати Монголію, а також Туву...”», – пише західний дослідник професор Дж. Форсайт, посилаючись на статтю Р. Рупена “The absorption of Tuva” [Forsyth 2000, 357].

Питання про приєднання МНР до СРСР новий генеральний секретар ЦК МНРП Ю. Цеденбал намагався ставити перед ЦК ВКП(б) під час свого перебування в Москві наприкінці 1947 р. 19 серпня 1949 р. посланник СРСР у МНР К. Ю. Приходов у своїй доповіді секретарю ЦК ВКП(б) Г. М. Маленкову писав: “Цеденбал вважає, що МНР вже використала всі свої внутрішні можливості для розвитку продуктивних сил республіки, її культурного і політичного зростання і, на його думку, МНР зараз практично підійшла до необхідності приєднання до Радянського Союзу, оскільки своїми силами далі розвиватися вона не в змозі, а допомога Радянського Союзу МНР, як дружній самостійній державі, не може бути нескінченною. Цеденбал обмовився, що, можливо, з точки зору загальної міжнародної обстановки питання про приєднання МНР до Радянського Союзу є зараз несвоєчасним, проте в питання про перспективи подальшого розвитку МНР повинна бути внесена якась ясність, оскільки належної ясності в цьому питанні в ЦК МНРП та уряду зараз нібито немає” [РГАСПИ, ф. 82, оп. 2, ед. хр. 1280, л. 20–21]. На завершення своєї бесіди з радянським посланником Ю. Цеденбал сказав, що він має намір рекомендувати Х. Чойбалсану під час його перебування в Москві попросити поради з принципових питань подальших перспектив розвитку МНР. За словами К. Приходова, Цеденбал вважав, що Монголія впритул підійшла до необхідності входження до складу СРСР, а Чойбалсан, навпаки, ставився до цього негативно. Що показово, сам Приходов був згоден з думкою Чойбалсана [РГАСПИ, ф. 82, оп. 2, ед. хр. 1280, л. 4]. Впадає в очі схожість між наведеними вище випискою зі звернення ЦК ТНРП та уряду ТНР від 26 червня 1944 р. і промовою Ю. Цеденбала, переказаною Приходовим. Тільки якщо в першому випадку, як вище було зазначено, радянські представники гаряче підтримали таке звернення (“як правильне і своєчасне”), то в другому – радянський дипломат був налаштований інакше, що, безумовно, відображало ставлення Москви до тих чи інших розмов про об'єднання.

Остання зустріч Чойбалсана зі Сталіним відбулася восени 1949 року (30 вересня – 1 жовтня) напередодні проголошення Китайської Народної Республіки (КНР). Чойбалсана передусім цікавило ставлення Сталіна до проблеми об'єднання (в нових умовах) Зовнішньої та Внутрішньої Монголії в єдину державу [більше див.: Отрощенко 2010]. Діставши негативну відповідь від радянського лідера, Чойбалсан наважився поставити питання інакше – про можливість вступу до СРСР об'єднаної Монголії. Сталін відповів, що цього робити не слід. Підтримуючи в принципі ідею об'єднання Зовнішньої та Внутрішньої Монголії, Радянський Союз хоче, щоб це була єдина самостійна держава, яка не входила б ані до складу Росії, ані до складу Китаю [Рощин 2005, 122; див. також: Шинкарев 2006а, 74; більше про ініціативи окремих представників монгольської політичної еліти щодо приєднання МНР до СРСР див.: Шинкарев 2006а, 78–82; Шинкарев 2006b, 104; Капица 1996, 193–194; Atwood 2004, 105, 515; Dashpurev, Usha 1993, 38; Soviet relations... 1954, 1].

М. С. Капица загадував, що на початку 1970-х рр., коли він завідував І Далекосхідним відділом МЗС, міністр закордонних справ СРСР А. А. Громико запитав: «Що б я сказав, якби виникло питання про входження МНР до складу ССРСР. Я реагував гостро, дав категорично негативну відповідь і навів аргументи на рахунок послаблення в такому випадку безпеки країни. Я так і не дізнався, чому виникло це питання, чи була це власна ідея міністра, чи де-небудь вона обговорювалася, і він хотів дізнатися “за” та “проти” неї» [Капица 1996, 192]. У 1973 р. американський дослідник У. Хітон вже писав: “Монголія близька до СРСР, але Цеденбал та інші лідери не хочуть, щоб Монголія стала ще однією Танну-Тувою” [Heaton 1973, 250]. Історик-монголіст К. Етвуд вважає, що до середини 1970-х рр. сам успіх монгольської індустріалізації за допомогою СРСР знизив відчутну потребу Монголії в подібному об'єднанні і ця проблема втратила актуальність [Atwood 2004, 515; див. також: Шинкарев 2006b, 104].

Висвітлюючи “монгольське питання”, російський китаїст Ю. Галенович нагадує, що СРСР спробував максимально можливою мірою скористатися результатами Другої світової війни. Він добився від Китаю визнання незалежності МНР, приєднав до себе Туву; однак не пішов ані на включення МНР до свого складу, ані на приєднання Внутрішньої Монголії до МНР, хоча такого роду розвиток подій не міг виключатися. Вочевидь, тут відіграло роль співвідношення сил у світі. США, інші країни Заходу і Китай не дозволили б тоді Радянському Союзу здійснити ці плани [Галенович 1992, 100, див. також: 99]. Кращому розумінню, так би мовити, логіки радянських територіальних заходів, на нашу думку, сприяє видання “Сто сорок бесед с Молотовым” [Сто сорок бесед... 1991]. Вірний соратник Сталіна, безпосередній учасник тогочасних подій, що багато в чому сформував післявоєнну політичну карту світу, протягом багатьох років відповідає на поставлені співбесідником питання. Так, 29 листопада 1974 р. В. Молотов щиросердно розповідає: “Своє завдання як міністр закордонних справ я бачив у тому, щоб якомога більше розширити межі нашої Батьківщини. І, здається, ми зі Сталіним непогано впоралися з цим завданням” [Сто сорок бесед... 1991, 7]. При таких переконаннях 28 серпня 1981 р., за кілька років до смерті, старий дипломат у розмові зауважив: “Маньчжурію нам не можна було брати. Неможливо. Суперечить нашій політиці. Взяли багато. А це зовсім інше” [Сто сорок бесед... 1991, 53].

Втім, ще в другій половині 1940-х – на початку 1950-х рр. західні дослідники, експерти, дипломати передбачали ймовірність того, що СРСР продовжить консолідацію або поширення своєї влади в прикордонних китайських областях. На їхню думку, зокрема, ці процеси могли набути форми підтримки окремої федерації, наприклад монголи Зовнішньої та Внутрішньої Монголії, Барги, Східного Сіньцзяну з Бурят-Монгольською АРСР [Fisher 1949, 199–200]. З другого боку, не виключалося, що Сіньцзян може повторити долю МНР, а то й Туви [FRUS 1960, 1236; 1972, 1221].

На початку 1940-х рр. вплив Радянського Союзу в Сіньцзяні був досить великим. Як нагадував у 1942 р. В. Молотов військовому губернатору Сіньцзяну Шен Шицаю (1933–1944): «Нарешті, у січні 1941 року Ви звернулися до нас із пропозицією відокремитися від Китаю, створити в Сіньцзяні радянську республіку і включити її до складу СРСР, мотивуючи це наявністю “слушної нагоди, коли англійські імперіалісти і Чан-Кай-Ші не можуть втрутитися в справи Сіньцзяну”, а також тим, що “радянський Сіньцзян міг би штовхати весь Китай на шлях радянзації”». Радянський уряд з тих самих міркувань, що і в попередні роки, як Вам відомо, поставився і до цієї Вашої пропозиції різко негативно» [РГАСПИ, ф. 558, оп. 11, ед. хр. 323, л. 56]. Це звернення Шен Шицаю було не єдиним. “У червні 1944 року генерал-губернатор Шен Шицай, зрозумівши, що стрімко втрачає владу в провінції, написав листа Йосифу Сталіну з пропозицією прийняти Сіньцзян у склад СРСР за єдиної умови, що він буде головою Ради народних комісарів цієї 18-ї соціалістичної республіки, проте дістав відмову. Цікаво, але менш ніж через два місяці уряд Радянського Союзу отримав аналогічне прохання з сусідньої Туви. 17 серпня 1944 року надзвичайна сесія Малого хуралу Тувинської Народної Республіки прийняла Декларацію до Верховної Ради СРСР з проханням про прийняття республіки до складу Союзу РСР. Це прохання було задоволене, і Указом Президії Верховної Ради РРФСР від 13 жовтня 1944 року колишня суверенна тувинська держава була включена в Російську Федерацію на правах автономної області”, – пише російський автор низки книг про Сіньцзян В. Обухов [Обухов 2012, 500].

Схоже, до питання розширення своїх кордонів радянська влада підходила суто прагматично: радикальні прагнення зарубіжних еліт бралися до відома, тільки якщо вони відповідали інтересам СРСР, якими вони бачилися його правителям.

Політика СРСР стосовно Сіньцзяну видається закономірним продовженням політики Російської імперії щодо цього регіону. Тут і традиційні для Російської імперії XIX ст. занепокоєння щодо активності Англії в Сіньцзяні, і налаштування на збереження по лінії державних кордонів “від Амуру до Паміру” так званих буферних держав [цит. за: Lattimore 1930, 326–327]. Колись на телеграмі М. Пржевальського, де стверджувалося, що Китайський Туркестан готовий піднятися проти Пекіна, Олександр III написав: “Я сумніваюсь у користі цього приєднання” [цит. за: Схиммельпеннінк ван дер Ойе 1997, 220]. Такі сумніви залишилися і в радянських правителів. Таким чином, як видається, у питанні Сіньцзяну радянська влада переважно дотримувалася принципу збереження територіальної цілісності Китаю. Як пише Ю. Галенович, Сталін і Чан Кайші від самого початку взаємин між ними були зацікавлені, щоб Сіньцзян залишився хоч і віддаленою, але частиною Китаю, щоб сили третіх країн не дістали можливості переважного впливу на ситуацію в цій провінції [Галенович 2008, 222]. Підтверджують цю точку зору і доступні дослідникам документи. У “Директивах по роботі в Сінь-Цзяні”, затверджених Політбюро ЦК ВКП(б) 3 серпня 1933 р., зокрема, наголошувалось: “1. Вважати неприйнятним підтримувати гасла і політику відділення Сінь-Цзяню від Китаю... 4. Вважати недоцільним у цей час і в цих умовах підтримувати в районах руху, спрямовані до повного відокремлення від Урумчинського уряду, займаючи, однак, сприятливу позицію в організації ширшого місцевого самоврядування в тих районах, де немає підстав очікувати успіху діяльності англійської або японської агентури” [РГАСПИ, ф. 17, оп. 162, ед. хр. 15, л. 32]. Як стверджували в 1937 р. радянські дипломати: “...ми ніколи не мали і не маємо жодних задумів щодо Сіньцзяну і... вся наша політика базується суто на прагненні зберегти китайську владу в Сіньцзяні і не допускати формального або фактичного підкорення Сіньцзяну впливу будь-якої імперіалістичної держави...” [Документы внешней политики... 1976, 533]. Водночас азербайджанський історик і громадсько-політичний діяч Дж. Гасанли вважає, що, попри

офіційні заяви Сталіна про дотримання територіальної цілісності Китаю, зроблені ним як під час обговорень між союзниками, так і під час зустрічей з китайськими офіційними особами, секретні документи вказують на його намір відірвати Сіньцзян від Китаю, принаймні включити під радянський контроль північні райони провінції, багаті природними ресурсами [Гасанлы 2016, 338].

Питання про природні ресурси має значення для заявленої тематики, оскільки зацікавленість у них простежується в політиці СРСР 1940-х рр. на східному напрямі, зокрема стосовно Сіньцзяну, Ірану та Туви. “Якщо інтереси Рад щодо Туреччини полягали в утворенні дружнього уряду, оволодінні виходом до близькосхідних енергетичних ресурсів і встановленні спільного контролю над протоками, то щодо північного Ірану та західного Китаю додалися економічні потреби Москви в нафті та інших природних ресурсах... У Сіньцзяні, крім нафти, радянські інтереси стосувалися також олова, вольфраму, берилу, урану та інших корисних копалин і кольорових металів. У воєнний і післявоєнний період Радянський Союз хотів задовольнити свої потреби в цінних металах за рахунок Східного Туркестану”, – пише Дж. Гасанлы [Гасанлы 2016, 335].

Відзначимо, що ще в 1934 р. радянський консул в Урумчі Г. А. Аapresов писав І. В. Сталіну: “Що б ми для Сінь-Цзяну не робили – виправдовується його значенням для нас, бо Сінь-Цзян, крім його основного політико-стратегічного значення, є найбагатшим районом і може стати для нас сировинною і м'ясною базою. Розробка невичерпних казкових багатств обіцяє Сінь-Цзяну багатющу перспективу. У разі потреби вугіллям і нафтою Сінь-Цзяну ми зуміли б покрити потреби не тільки Турксіб, а й Середньо-Азіатських республік і Західного Сибіру. У Сінь-Цзяні відомі 25 районів, де є золото. Розробка олова, радієвих та інших цінних і рідкісних потрібних нам руд повернуть ті вкладення, які нами намічаються, і виправдають ту допомогу, яку ми надаємо Сінь-Цзянському Уряду” [РГАСПИ, ф. 558, оп. 11, од. хр. 323, л. 30]. Про корисні копалини Сіньцзяну, зокрема про нафту, олово і золото, йшлося й на зустрічі Шен Шицяя з керівництвом СРСР 2 вересня 1938 р. [РГАСПИ, ф. 558, оп. 11, од. хр. 323, л. 33, 34].

На початку холодної війни західні експерти приділяли особливу увагу відомостям про радянські науково-дослідницькі експедиції, зокрема ті, які працювали в МНР, Туві, “неофіційні експедиції в Сіньцзян⁹ або Маньчжурію”, від яких насамперед очікувалась інформація про виявлення урану, вольфраму, торію, іридію, алюмінію, нафти, молібдену, марганцю, свинцю тощо [Academy of Science's Role... 1949, 4–6]. В. Обухов на сторінках своїх книг розповідає про радянські геологічні експедиції в Сіньцзян, зокрема в рамках радянського атомного проекту і пошуків урану [напр.: Обухов 2012, 490–495]. Тува, як і Сіньцзян, володіла багатим запасом корисних копалин, зокрема покладами урану, що також могло вплинути на її долю.

“Тувинська шкатулка”

У 1929 році радянський торгпред у Туві К. Веселов підготував ґрунтовну доповідну записку під назвою “Сучасна Тува та її господарство” [РГАСПИ, ф. 508, оп. 3, од. хр. 5, л. 3–20 об.]. У ній К. Веселов називав Туву однією з найбагатших у світі країн за різноманітністю та цінністю копалин (золото, платина, іридій, азбест, слюда, залізо, мідь, кам'яне вугілля, кам'яна сіль тощо), лісових масивів та плодючістю ґрунту. Він підкреслював, що надрові багатства майже незаймані, лише золото в незначних розмірах примітивним і хижацьким способом видобувається старателями і до розробки азбесту щонайкустарнішим способом приступає тувинський уряд. Спочатку головну увагу радянської сторони привертала саме поклади золота та азбесту в Туві. “Висока цінність і значимість запасів тувинського золота та азбесту вже встановлена двома експедиціями академії наук СРСР і заслуговує більшої

уваги з нашого боку, ніж цьому приділялася до цього часу, оскільки тувинський уряд не має коштів для раціональних розвідок і промислової розробки надрових багатств”, – писав Веселов [РГАСПИ, ф. 508, оп. 3, ед. хр. 5, л. 15 об.].

З доповідної записки ми дізнаємося цікаву історію, як тувинський уряд сам почав добувати азбест примітивним способом і, знаючи світові ціни на нього, вирішив збільшити масштаби його розробки, асигнувавши на цю справу 100 тис. крб. [РГАСПИ, ф. 508, оп. 3, ед. хр. 5, л. 16]. Через 8 місяців прем'єр К. Дондук офіційно звернувся до торгпредства і запропонував почати розробку азбесту спільно з ним, щоб останнє також асигнувало відповідну суму. Після цього торгпредством була організована експедиція у складі прем'єра Дондука, секретаря торгпредства Ланцетті, гірського техніка Тихонова і ще інженера, запрошеного тувинським урядом, яка поїхала оглядати поклади азбесту. Прем'єр виявив бажання поїхати сам, оскільки боявся, що забобонне населення не покаже покладів і буде заважати експедиції. Експедиція оглянула три родовища, привезла зразки азбесту, які й були представлені в Наркомат торгівлі. Зразки виявилися чудовими. За попередніми підрахунками інженера Іваницького, азбесту було не менш ніж 20 млн. пудів: “Азбест лежить на поверхні і в такому стані, що тувинське населення збирає його в мішки і здає уряду. Всього вже зібрано 1000 пудів” [РГАСПИ, ф. 508, оп. 3, ед. хр. 5, л. 16]. Отже, торгпред радив терміново почати видобуток з весни 1929 року і водночас вести геологічні розвідки азбесту та слюди, наголошуючи, що тувинський азбест не тільки рентабельний, а й може принести добрий прибуток. Що ж до видобутку слюди, то зразки, що їх мали Наркомат торгівлі та Академія наук СРСР, вказували на високу якість тувинської слюди, отже, необхідні детальна розвідка слюди та визначення розміру покладів [РГАСПИ, ф. 508, оп. 3, ед. хр. 5, л. 16 об.]. У проекті резолюції ЦК ВКП(б) “по доповіді т. Вікмана щодо Тувинської республіки” від 12 жовтня 1929 р. було вирішено задля “повного використання наявних прав на розробку гірських багатств Тувинської Республіки (золото, азбест тощо)”, запропонувати правлінню “Союззолото” пришвидшити укладання спеціальної угоди (через НКЗС¹⁰) із тувинським урядом, що забезпечила б право самостійної розробки гірських багатств Туви (юридичне оформлення існування контори “Союззолото”), а також відправити найближчим часом спеціальну комісію для вивчення та з'ясування можливостей експлуатації гірських багатств Туви [РГАСПИ, ф. 508, оп. 3, ед. хр. 5, л. 123]. Розвідка тувинських природних копалин радянськими фахівцями продовжувалася і в 1930-ті рр.

За словами британського советолога В. Коларца, серед причин, що викликали “другу російську анексію” Туви, можливо, найважливішим моментом був той факт, що Тува має великі родовища металів і мінералів, і зокрема золото (яке експлуатувалося трестом “Тувзолото”), платину і навіть уран [Kolarz 1954, 168]. Рішення Росії про анексію Туви, безсумнівно, базувалось насамперед на довгострокових стратегічних міркуваннях, але наявність корисних копалин, включаючи вугілля, мідь, кобальт, ртуть, свинець, цинк, золото й азбест, додало йому значну економічну цінність, – справедливо зазначає інший західний дослідник, Дж. Форсайт [Forsyth 2000, 356].

Чи може бути збігом, що Тува з її урановими родовищами була приєднана до Радянського Союзу в той час, коли атомні дослідження в західній півкулі йшли до своєї кульмінації, – риторично запитував В. Коларц [Kolarz 1954, 168; див. також: Körner-Lakatos 2010, 333]. У подібних припущеннях британський дослідник був не самотній. Наприклад, Ф. С. Мансветов у своїй статті, присвяченій Туві, зазначав таке. До вибухів у Хіросімі та Нагасакі радянські джерела незмінно вказували на наявність великих родовищ урану в Туві, як правило, у зв'язку з іншими радіоактивними елементами. Однак з тих пір всі згадки про уран припинилися [Mansvetov 1947, 9].

В інтернет-проекті “The World at War”, зокрема, підкреслюється, що перші радянські родовища урану були виявлені в Танну-Туви в 1944 році [Tannu Tuva 1911–1944].

Додамо, що в рапортах, статтях і експертних оцінках тих років, що збереглися в архіві Центрального розвідувального управління, можна зустріти низку згадок про Туву саме в “атомному” контексті. Там йдеться, зокрема, про “перший атомний завод СРСР у Танну Туви (радянський Атомград, побудований у пустельних районах між Сибіром і Монголією)” [The atomic bomb potential... 1951, 2]; «Немає сумніву, що Республіка Танну Тува є другим радянським “Атомградом”» [Information on Soviet military... 1950, 4]. В одному з рапортів його автор писав, що в 1942 р. СРСР вже підготував область Танну-Тува “для використання важкої військової промисловості” [Information on Soviet military... 1950, 4]. “У 1942 році на залізничній станції Іркутськ я помітив безліч транспортів під охороною НКВС, що йдуть у бік радянської Монголії. Далі я дістав конкретну інформацію про те, що транспорт несе: 1) демонтовані частини заводського і лабораторного обладнання... 3) всі транспорти були на шляху в Танну-Туву... 5) політв’язень, який працював на кордоні з Танну Тувою, сказав мені, що НКВС відправив усіх політичних в’язнів на Камчатку і тільки окремі ув’язнені, термін яких не перевищував трьох років, залишилися в цьому районі” [Information on Soviet military... 1950, 4–5]. Автор документа підкреслював, що Танну-Тува ретельно охороняється за участю спеціальних контррозвідників МВС і МДБ.

Альтернативні сценарії

На нашу думку, входження Туви до складу СРСР не було детерміноване. Радянська політика стосовно колишнього російського протекторату пройшла певну еволюцію. Почнемо з того, що Урянхай не був приєднаний до радянської Росії (СРСР), наприклад, у першій половині 1920-х рр., як інші протекторати Російської імперії – Хівинське ханство і Бухарський емірат. Та й саме раптове створення Народної Республіки Танну-Туви в 1921 р., як ми вважаємо, не було реалізацією політичної лінії Москви або сибірських більшовиків.

У витягах з річного звіту НКЗС РСФРР до IX З’їзду рад за 1920–1921 рр. читаємо таке: “У той же день Наркозаксправ випустив звернення до народу урянхайського. Між Росією та Монголією розташований Урянхайський край, за допомогою кривди й насилля колонізований царським урядом Росії. Уряд РСФРР у зверненні 14 вересня урочисто заявив, що він не вважає Урянхайський край російською територією і надає місцевому народу повне право визначення своєї долі” [Приложения...].

Протягом низки років розглядалися різні варіанти розвитку подій. Особливо добре це ілюструють окремі документи, де радянські дипломати викладають своє бачення тувинського питання. Вище вже йшла мова про дискусії радянського і монгольського представників у ході завершення Хемчицького повстання 1924 р. Я. Давтян, підбиваючи підсумки своєї роботи в Туві, вважав, що приєднання Туви до Монголії Радянському Союзу політично не вигідне, оскільки позбавить останній відповідного впливу, а також різко погіршить становище 12 тисяч росіян (нібито росіянам у Монголії живеться набагато гірше). При цьому становище росіян у Туві, за словами самого Давтяна, було значно краще, ніж у відповідного сегмента в Радянському Союзі [РГАСПИ, ф. 495, оп. 153, ед. хр. 1, л. 14]. Тому радянській сторони було бажано залишити статус-кво. Відзначимо, що про історичні претензії північного сусіда на Туву тут не йдеться. При цьому записи Давтяна свідчать, що він не виключав ймовірності приєднання Туви до Монголії в перспективі. Наприкінці 1920-х років радянський повпред у Туві А. Старков відзначав, що “орієнтація СРСР була на об’єднання Туви з Монголією на федеративних засадах. Це підкреслено і в переговорах з приводу Кемчуцьких подій” [РГАСПИ, ф. 495, оп. 153, ед. хр. 37, л. 10].

У серпні 1925 р. нарком закордонних справ Г. В. Чичерін викладав П. Никифорову, новому радянському повпреду в Монголії (1925–1927), основні положення зовнішньополітичної позиції СРСР. Одне з них було таким: “Урянхай ми вважаємо окремою автономною Народною республікою, яка перебуває під протекторатом Китаю, як і Монголія. Тому ми виступаємо проти об’єднання Урянхаю з Монголією” [РГАСПИ, ф. 144, оп. 1, ед. хр. 7, л. 3].

Можливо, активні наміри монгольської еліти відновити “Велику Монголію”, що з новою силою спалахнули в 1925–1928 рр., вплинули на радянську позицію в тувинському питанні. Відіграло свою роль і формування т. зв. правого ухилу в монгольському керівництві, що також непокоїло радянську сторону. Все це додалося до прагнення зберегти радянське домінування в Туві.

З другого боку, на думку деяких дослідників, Кремль перешкоджав васальним державам ставати економічно або політично занадто сильними і незалежними, прагнучи утримати їх у сфері свого впливу. З цієї причини він завжди блокував усі тенденції до територіального розширення своїх сателітів, так само як і тенденції до занадто близьких зв’язків між ними. Як приклад Д. Томашич, автор низки публікацій у галузі соціології міжнародних відносин, що вийшли на Заході, наводив той факт, що у своїх відносинах із Зовнішньою Монголією Радянський Союз повинен був блокувати тенденції до союзу Монголії з Тувою і Внутрішньою Монголією, забороняючи ці зусилля як “панмонгольські” і “реакційні”. За його словами, ця політика “розділяй і володарюй”, використана Москвою в Зовнішній Монголії, була повторена через два десятиліття потім на Балканах¹¹, коли Радянський Союз зіткнувся з перспективою південнослов’янської федерації у складі Югославії, Болгарії, Македонії і, можливо, Албанії та Греції [Tomasic 1950, 39; див. також: Галенович 1992, 99]. Цей план також був засуджений Кремлем як націоналістичний і придушений, перш ніж були зроблені будь-які важливі кроки для його здійснення.

Таким чином, поступово в тувинському питанні акцент переходить на “самостійну республіку”. 1 лютого 1929 р. В. Мачаваріані у своїй доповіді “Становище в Тувинській Республіці”, адресованій П. Міфу, писав: «У договорі 1924 р. з Китаєм ми обумовили, що Тува, так само як і Монголію, вважаємо однією з частин китайської території, але залишаємо за собою право самостійної політики щодо цих республік до встановлення нормального становища усередині Китаю. Звідси політика СРСР мала полягати в тому, щоб до часу “нормалізації” Китаю, якщо така колись настане, протиставити їй самостійну економічно, політично і культурно зміцнілу республіку, яка сама буде заявляти про свої права» [РГАСПИ, ф. 495, оп. 153, ед. хр. 35, л. 2].

Призначення Туви радянською дипломатією бачилося ще й ось у чому. 31 грудня 1930 р. радянський повпред у Туві Н. В. Попов писав секретарю ЦК ВКП(б) П. П. Постишеву: «Тува для нас становить інтерес, на мою думку, у тому розумінні, що вона є щось на зразок дослідного поля; досвід проробленої нами роботи по некапіталістичному шляху розвитку народного господарства ми будемо застосовувати до інших східних, колоніальних і напівколоніальних країн. Республіка маленька, з дивовижно обдарованим і сприйнятливим до засвоєння соціалістичних начал населенням. Всі капітальні вкладення, які може дати СРСР, окуплять себе з лишком. З великими перспективами розвитку сільського господарства (у всіх його видах), тваринництва, з переробкою сільськогосподарської сировини, хутрова справа, природні багатства і сприятливі кліматичні умови» [ГАРФ, ф. Р-5446, оп. 12а, ед. хр. 980, л. 9].

Згодом можна було відзначити вже деяку диференціацію між двома народними республіками, що її проводило радянське керівництво. Так, 9 липня 1934 р. нарком закордонних справ М. М. Литвинов написав І. В. Сталіну: “За нашим договором з Китаєм ми визнаємо суверенітет Китаю над Монголією і тому Монголія повинна

була б бути пофарбована на карті в однаковий колір з Китаєм, а між тим їй дане абсолютно особливе забарвлення... Я просив би затвердити такі інструкції, що даються в цій галузі НКЗС. Маньчжурія і Монголія фарбуються однаковою фарбою, що і Китай, але отримують особливе штрихування, що вказує на дещо відмінне становище цих провінцій від решти Китаю. Що стосується Тибету, Сінь-Цзяну і Рад. Китаю, то оскільки ні вони не оголошували свою незалежність і жодна інша держава цієї незалежності офіційно не визнала, то їх слід фарбувати фарбою Китаю без штрихування. З другого боку, Тана-Тува отримує особливе забарвлення як незалежна держава” [Советское руководство... 1999, 292–293]. 25 липня 1934 р. Політбюро розглянуло питання про географічні карти і по суті питання “про політичне зафарбування” Маньчжурії, Тибету, Сіньцзяну і Туви прийняло пропозицію Литвинова [Советское руководство... 1999, 293]. Складається враження, що в цей період на суверенитеті Китаю над Тувою радянська дипломатія вже не акцентувала, на відміну від МНР, і навіть готова була позиціонувати ТНР як незалежну державу.

Тут слід зауважити, що вже в цей період сподівання С. К. Токи на об’єднання Туви з СРСР не були таємницею для радянського керівництва; швидше за все, озвучував їх тувинський генсек неодноразово. Наприклад, збереглося його звернення в Східний секретаріат ВККІ. На початку документа стояла дата “10.IX. 1934 г.”, писав його С. К. Тока, судячи з підпису, під час свого перебування в Москві. «У практичній роботі в Туві зустрічається ціла низка незрозумілих питань, на які прошу секретаріат ВККІ дати докладне роз’яснення. Це такі питання: 1) Прошу дати точне роз’яснення про сучасне становище національної революції; “Чому Тува і Монголія є самостійними Республіками, а не входять до складу Радянського Союзу?” – такі питання часто ставлять арати. Як на це відповідати?¹²» [РГАСПИ, ф. 495, оп. 153, ед. хр. 7, л. 3].

Пояснення, що подібне питання хвилювало тувинських аратів, викликає сумнів. Але ось що цікаво: наприкінці 1920-х років монгольські ліві (1928–1932), такі як У. Бадрах і Л. Лааган (обидва – західні монголи), незадоволені “халхаським домінуванням” у МНР, пропонували, щоб Західна Монголія і Тува разом приєдналися до Радянського Союзу [Atwood 2004, 515]. Саме з приходом до влади в МНР лівих пов’язаний деякий період активізації монголо-тувинських відносин, ініційований монгольською стороною. Цікаво, чи обговорювали монголи з тувинською стороною подібні “об’єднавчі” задуми, чи знав про них С. К. Тока і чи не вони вперше подали йому ідею про приєднання Туви до СРСР. Відомо, наприклад, що влітку 1930 р. в Улан-Баторі Тока розмовляв із секретарем ЦК МНРП дербетом¹³ У. Бадрахом [Собрание архивных документов... 2014, 322], якому приписували різні амбітні задуми, і Тува в них відігравала певну роль. У вищезгаданому документі привертає увагу те, що тувинський генсек питає не лише про Туву, а й про обидві народні республіки. Можливо, запитання про Монголію було викликане нещодавніми відвідинами сусідньої республіки – за два місці до написання документа. Принаймні він отримував запрошення від свого товариша по навчанню в КУТСі Ельдеб-Очіра¹⁴ на тамтешні урочистості з приводу чергової річниці революції 1921 року [Собрание архивных документов... 2014, 330].

Те, що вищенаведені плани здавалися не настільки вже неймовірними, показує подальший розвиток подій. 12 грудня 1935 року в Москву прибула велика монгольська делегація на чолі з прем’єр-міністром і військовим міністром, яку очікував демонстративний прийом на залізничній станції високопоставленими радянськими військовими і цивільними офіційними особами [FRUS 1953, 490]. І тут привертає увагу трохи пізніший запис бесіди завідувача 3-м західним відділом НКЗС СРСР А. Ф. Неймана з тимчасовим повіреним у справах США в СРСР Л. Гендерсоном про становище на Далекому Сході (від 14.12.1935). Гендерсон почав з того, що приїзд

представників монгольського уряду викликав цілу низку чуток. Одна з них – це те, що поряд із представниками Монгольської Народної Республіки в Москві перебувають нині також делегації Тувинської Народної Республіки і монгольських областей СРСР і що зараз у Москві обговорюється питання про створення Монгольської РСР, яка звернулася б до Радянського Союзу з проханням про прийняття її до складу Союзу. Гендерсон додав, що він не має жодних підстав вважати ці чутки правдивими, але просто розповідає те, що чув. Радянський дипломат відповів, що така чутка є просто безглуздістю, що вона заснована тільки на чиїхось спекулятивних здогадах. МНР має розвинені і жваві відносини з СРСР, і в її уряді, природно, виникають час від часу потреби обмінятися думками з різноманітних поточних питань із різними наркоматами Радянського Союзу [Документ № 238...].

Викладаючи ситуацію у своїй доповіді держсекретареві, Л. Гендерсон писав: китайський посол не зміг точно визначити, що робить монгольська місія в Москві [FRUS 1953, 489]. Однак він був упевнений, що ведуться переговори про те, що в разі нападу МНР отримає допомогу від Радянського Союзу. Радник посольства Японії, у свою чергу, зазначав, що після прибуття монгольської місії в Москві відбувалися наради лідерів “усіх важливих монгольських племен” як Радянського Союзу, так і Зовнішньої Монголії, включаючи Танну-Тува [FRUS 1953, 490]. Японський дипломат припустив, що ці наради можуть мати один з таких результатів: по-перше, заява Монголії і Танну-Туви про бажання стати республікою в складі Радянського Союзу або, по-друге, укладання оборонного союзу між Радянським Союзом і Монголією проти агресії зі Сходу. Вказувалося, що високопоставлені військові офіційні особи наполягають на тому, що візит має звичайний робочий характер, аналогічний тому, який відбувся в минулому році. Л. Гендерсон відзначав: анексія радянським урядом того, що світ, як і раніше, вважає частиною Китаю, або прийняття зобов’язань, які обмежували б можливості СРСР у маневруванні на Далекому Сході, стали б несподіваним поворотом у політиці, яка спостерігалася раніше [FRUS 1953, 490].

Складно сказати, наскільки такі чутки були обґрунтовані, чи насправді радянське керівництво обдумувало створення Монгольської РСР. Як відомо, у 1936 р. радянський уряд ухвалив рішення надати МНР допомогу озброєнням, спорядженням і транспортними засобами, а в березні 1936 року в Улан-Баторі був підписаний радянсько-монгольський протокол про взаємну допомогу. Можливо, чутки про Монгольську РСР були лише маневром, аби відвернути увагу, димовою завісою, за якою ховався справді актуальний, “військовий” порядок денний. У всякому разі, в умовах напруженої ситуації на Далекому Сході в 1930-ті рр. іноземні спостерігачі, схоже, чекали найнеймовірніших варіантів вирішення долі монгольського світу.

Треба підкреслити, що в тому ж таки 1935 році за допомогою СРСР у Туві відбулася грошова реформа і з’явилась національна валюта – акша. Тувинська еліта добре усвідомлювала важливість та символічність такого кроку. На одному з партійних засідань від 4 грудня 1935 року майбутній голова Малого хуралу А. Хемчик-оол зазначив: «Випуск нових національних грошей дуже важливий та необхідний, тому що завдасть рішучого удару не лише феодално-теократичним елементам, а й тим людям, які казали, що, мовляв, “якщо Тува є самостійною і незалежною республікою, то де ж у неї своя національна валюта”. Національна валюта ще більше зміцнить самостійність і незалежність Туви» [РГАСПИ, ф. 495, оп. 16, ед. хр. 62, л. 7].

Існування ТНР як суверенної держави подавалося у вигідному світлі і на початку 1940-х рр. Так, під час бесіди першого заступника народного комісара закордонних справ СРСР А. Я. Вишинського з посланником Чехословаччини в СРСР З. Фірлінгером 21 серпня 1941 р. останній підкреслив, що в цей час у Радянському Союзі високо піднята ідея загальнослов’янського об’єднання і що чехословаки вітають цю

ідею. Фірлінгер також зауважив, що він вважає неминучим у майбутньому надання цьому об'єднанню якоїсь державної форми. Адже не обов'язково ж, додав він, усім державам, які прагнуть до державного об'єднання з Радянським Союзом, вступати в союз як союзна республіка, можливі й інші форми державного зближення. Чеському дипломату відповіли, що є різні державні форми такого об'єднання. У Радянський Союз, наприклад, не входять Монгольська Народна Республіка і Тувинська Народна Республіка, але стосунки в них з СРСР дуже близькі [Документи внешней политики... 2000, 249].

Висновки

Вирішення в 1944 р. тувинського питання стало свого роду прецедентом: в Улан-Баторі воно породило певну дискусію серед правлячої еліти про шляхи подальшого розвитку країни і, наскільки можна судити із західної наукової літератури та експертних оцінок того часу, довгі роки бачилося одним з варіантів подальшої долі МНР, а також деякий час і Сіньцзяну. Розмірковуючи, чому Монгольська Народна Республіка і провінція Сіньцзян уникли такої долі, крім усіх вищенаведених аргументів, можна припустити таке.

По-перше, сталінська зовнішня політика до середини ХХ ст. дедалі більше схилялася до такого бачення кордонів країни, яким воно було за часів Російської імперії, а Російська імперія все ж не бачила ані Зовнішню Монголію, ані Сіньцзян у своєму складі. Водночас Тува в 1910-ті рр. була фактично інкорпорована до складу Російської імперії.

По-друге, Зовнішня Монголія і Сіньцзян цінувалися як російською, так і радянською дипломатією і правлячою елітою значною мірою як елементи буферного поясу по російському кордону. У Туви ж був відсутній статус буфера, оскільки вона розташовувалася між Радянським Союзом і дружньою йому Монгольською Народною Республікою.

По-третє, виявлення в Туві урану, відведення їй, імовірно, певної ролі в радянському військово-промисловому комплексі могли стати ще одним аргументом в очах радянського керівництва на користь приєднання Туви до Радянського Союзу.

Позицію тувинського політикуму, який не встиг оговтатися від репресій 1930-х рр., у питанні приєднання фактично визначав палкий прихильник об'єднання, генсек Тувинської народно-революційної партії С. Тока. Сталін же трактував період тісної взаємодії СРСР з Великобританією і США під час Другої світової війни як сприятливий для розв'язання міжнародних проблем у вигідному для Москви ключі.

¹ КУТС – Комуністичний університет трудящих Сходу, був створений декретом ВЦВК РСФРР від 21 квітня 1921 року при Наркоматі просвіти і відкритий 21 жовтня 1921 року. Термін навчання – 3 роки. Був закритий наприкінці 1930-х років.

² Скоріш за все, у книзі С. Токи “Слово арата” згадується VI Великий хурал (серпень 1930 року), який відбувся в один рік із черговим Хемчицьким повстанням.

³ О. Данчай – голова правління Тувинбанку.

⁴ Підкреслення згідно з документом.

⁵ Більше див.: [РГАСПИ, ф. 558, оп. 11, ед. хр. 322, л. 30].

⁶ Під час Тегеранської конференції, на зустрічі зі Сталіним 1 грудня 1943 р. Т. Рузвельт зауважив: “У Сполучених Штатах буде порушене питання про включення прибалтійських республік у Радянський Союз, і я вважаю, що світова громадська думка побажає, щоб мав місце певний прояв думки народів цих республік не зараз, а коли-небудь, і я тому сподіваюся, що Маршал Сталін візьме до уваги громадську думку... Я розумію, що Литва, Латвія та Естонія в минулому в історії і нещодавно становили частину Радянського Союзу... Але громадська думка може зажадати проведення плебісциту в цих країнах”. Сталін дав на

це ухильну відповідь: “Що стосується волевиявлення народів Литви, Латвії та Естонії, то в нас буде чимало нагод дати народам цих республік можливість висловити свою волю” і поспіхом додав: “Це, звичайно, не означає, що плебісцит у цих республіках повинен проходити під будь-якою формою міжнародного контролю” [РГАСПИ, ф. 558, оп. 11, ед. хр. 234, л. 77–78].

⁷ За словами відомого американського монголіста і політолога Р. Рупена, у лютому 1925 року заступник прем'єр-міністра ТНР висловив бажання об'єднати країну з Монголією, і група тувинських чиновників підписала петицію з таким же зверненням [Rupen 1966, 45]. У листі повпреда МНР Данзана радянському наркому закордонних справ Г. В. Чичеріну (від 10.07.1925 р.) йдеться: “Навесні поточного року орган управління, який іменує себе Радою Танну-тувинського Народного Уряду, звернувся до Міністерства Закордонних Справ Уряду Монгольської Народної Республіки і до Консула Союзу РСР в Танну-Тува, п. Чичаєва, з листами за №№ 6, 14, 22 і 170, у яких викладаються численні аргументи, що висловлюються населенням хошунів Урянхаю, з огляду на які Танну-Тувинська Республіка не може існувати як самостійне державне утворення. У згаданих листах висловлюється думка, що полягає, головним чином, у бажанні народних мас об'єднатися з Монголією, як з народом, що має нерозривний зв'язок з Танну-Тува за національною спорідненістю і традиційними звичаями... Таке бажання народних мас було схвалено Радою Танну-тувинського Народного Уряду, Малим Хуралданом депутатів усіх хошунів і Центральним Комітетом Танну-Тувинської Народної Партії, після чого у вигляді письмового звернення доведено до відома Консула СРСР в Урянхаї, п. Чичаєва, для передачі на розгляд Уряду СРСР і одночасно доведено до відома Міністерства Закордонних справ Монголії і Центрального Комітету Монгольської Народно-Револьюційної Партії. Вбачаючи з вищезазначених документів неопорність бажання Танну-тувинського народу і ґрунтуючись на рішенні, досягнутому... між надзвичайно уповноваженим Уряду СРСР, п. Давтяном, і надзвичайно уповноваженим Уряду МНР, п. Максаржапом, що полягає в тому, що при вирішенні Урянхайського питання Уряду обох дружніх народів будуть керуватися справжнім бажанням самого тувинського народу лише після того, як воно буде виявлене, Міністерство Закордонних Справ МНР вважає за потрібне мати зносини з Урядом Союзу Радянських Соціалістичних Республік через свого Повноваженого Представника для якнайшвидшого й остаточного вирішення висунутого питання згідно зі щирим прагненням Танну-тувинського народу” [Собрание архивных документов... 2014, 242–244].

⁸ У записці “Про склад і діяльність Монгольської народно-революційної партії”, складеній тов. Маслениковим (від 12.03.1950 р.), зокрема, повідомляється: “У 1944 році у зв'язку з прийняттям Туvinської народної республіки до складу СРСР серед деяких працівників ЦК МНРП (Цеденбал, Сурунжаб) були настрої за приєднання МНР до СРСР. Цеденбал не відмовився від цієї ідеї і нині” [РГАСПИ, ф. 17, оп. 137, ед. хр. 410, л. 70].

⁹ Дж. Літлпейдж, інженер, який стояв біля витоків радянської золотодобувної промисловості і в 1928–1937 рр. працював на тамтешніх копальнях, згадував: “Частиною моєї роботи для радянського уряду було вивчення значних районів Алтайських гір, що проходять по Південному Казахстану і далі через радянський кордон у Сіньцзяні. Я виявив, що гори багаті багатьма мінералами, крім золота, і Совети вже почали розробку в декількох місцях. Але дослідження підтвердило, що найбагатші запаси мінералів на Алтаї лежать, імовірно, з китайського боку кордону, у Сіньцзяні. За останні роки росіяни посилали декількох “радників” у Сіньцзян, військових і не тільки, і можна припустити, що російські геологи уважно досліджували Алтайські гори з китайського боку кордону і знають правду про те, що я можу лише оцінити” [Литлпейдж, Демари].

¹⁰ НКЗС – Наркомат закордонних справ.

¹¹ На думку китайського вченого Ло Сяохоя, на Сході в 1920–1940-х рр. СРСР випробував систему, яку він потім використав стосовно держав Східної Європи, які оголосили про своє прагнення до соціалізму, а також таких же держав в Азії, що з'явилися після Другої світової війни [Галенович 1992, 99].

¹² Останнє питання єдине у всьому тексті було підкреслено олівцем.

¹³ Дербети – монгольська етнічна група в Західній Монголії, що входить до складу ойратів.

¹⁴ Ельдеб-Очір – член президії ЦК Монгольської народно-революційної партії.

ЛИТЕРАТУРА

Байыр-оол М. С. Уникальный опыт вертикальной мобильности // **Социологические исследования**, 2010, № 2.

Байыр-оол М. С. Хроника вхождения Тувы в состав СССР // **Сетевое информационное агентство “Тува-онлайн”**. 2014. URL: <http://www.tuvaonline.ru/2014/10/08/hronika-vhozhdeniya-tuvy-v-sostav-sssr.html> (дата звернення: 20.09.2018).

Воскресенский А. Д. **Китай и Россия в Евразии. Историческая динамика политических взаимовлияний**. Москва, 2004.

Галенович Ю. М. **“Белые пятна” и “болевы точки” в истории советско-китайских отношений**. Т. I. От Октября 1917 г. до октября 1949 г. Москва, 1992.

Галенович Ю. М. **Два генералиссимуса: И. В. Сталин и Цзян Чжунчжэн (Чан Кайши)**. Москва, 2008.

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ), ф. 200, оп. 1, ед. хр. 501; ф. Р-5446, оп. 12а, ед. хр. 980.

Гасанлы Дж. П. **Синьцзян в орбите советской политики: Сталин и мусульманское движение в Восточном Туркестане (1931–1949)** / пер. с азерб. Ф. Гаджиева. 2-е изд., стер. Москва, 2016.

Документ № 238. Запись беседы заведующего 3-м западным отделом НКВД СССР А. Ф. Неймана с временным поверенным в делах США в СССР Л. Гендерсоном о положении на Дальнем Востоке, 14.12.1935 / Советско-американские отношения. 1934–1939 // **Интернет-проект “Архив Александра Н. Яковлева”**. URL: <http://www.alexanderyakovlev.org/fond/issues-doc/70521> (дата звернення: 20.09.2018).

Документы внешней политики. 22 июня 1941 – 1 января 1942. Т. XXIV. Москва, 2000.

Документы внешней политики СССР. Т. 20. Январь – декабрь 1937 г. Москва, 1976.

История Тувы. Т. II. Новосибирск, 2007.

Капица М. С. **На разных параллелях. Записки дипломата**. Москва, 1996.

Комарова В. В. **Народные голосования в Российской Федерации**. Directmedia, 2014.

Конституция РСФСР 1937 // **Электронный музей конституционной истории России**. URL: <http://www.rusconstitution.ru/library/constitution/articles/940/> (дата звернення: 20.09.2018).

Конституция СССР 1936 года // **Электронный музей конституционной истории России**. URL: <http://www.rusconstitution.ru/library/constitution/articles/1223/> (дата звернення: 20.09.2018).

Конституция СССР в редакции от 7 октября 1977 г. // **Электронный музей конституционной истории России**. URL: <http://www.rusconstitution.ru/library/constitution/articles/9681/> (дата звернення: 20.09.2018).

Ламажжаа Ч. К. **Клановость в политике регионов России. Тувинские правители**. Санкт-Петербург, 2010.

Литтллейдж Джон Д., Бесс Демари. В поисках советского золота // **Исторические материалы**. URL: <http://istmat.info/node/21666> (дата звернення: 20.09.2018).

Моллеров Н. М. **Советско-тувинские отношения: 1917–1944 гг.**: диссертация... д-ра ист. наук: 07.00.02 – Отечественная история / Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации. Москва, 2005.

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

Обухов В. Г. **Потерянное Беловодье. История Русского Синьцзяна**. Москва, 2012.

Ондар Е. М. К вопросу об особенностях политического развития Тувинской Народной Республики в 1920–1930-е годы // **Вестник Томского государственного педагогического университета**, 2016, № 12 (177).

Отрощенко И. В. “...Він живе цією ідеєю”: панмонгольський вектор Х. Чойбалсана // **Східний світ**, 2010, № 3.

Отрощенко И. В. Вхождение Тувы в состав СССР: альтернативные мнения // **Новые исследования Тувы**, 2017, № 4. URL: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/738> (дата звернення: 20.09.2018).

Печатнов В. О. Сталин и Рузвельт – союзники в войне // **Великая Победа: в 15 т. Т. VIII. Верховный Главнокомандующий**. Москва, 2015.

Приложения. Из годового отчета Народного Комиссариата Иностранных Дел РСФСР к IX Съезду Советов за 1920–1921 гг. // **Исторические материалы**. URL: <http://istmat.info/node/51005> (дата звернення: 20.09.2018).

Протоколы 1-го Великого Хуралдана Монгольской Народной Республики. Улан-Батор-Хото, 1925.

Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17, оп. 3, ед. хр. 68, 423, оп. 137, ед. хр. 410, оп. 162, ед. хр. 15; ф. 82, оп. 2, ед. хр. 1280; ф. 144, оп. 1, ед. хр. 7, 40; ф. 495, оп. 16, ед. хр. 62, оп. 20, ед. хр. 546; оп. 152, ед. хр. 42, оп. 153, ед. хр. 1, 7, 35, 37, 75, 76, 78; ф. 508. оп. 3, ед. хр. 5, 11; ф. 558, оп. 1, ед. хр. 3531, 5388, оп. 11, ед. хр. 234, 322, 323, 387.

Роцин С. К. Маршал Монголии Х. Чойбалсан. Штрихи биографии. Москва, 2005.

Саая С. В., Сам С. Ч. Геополитический статус Тувы в первой половине XX века (1911–1944 годы). Абакан, 2006.

Сборник законов и основных постановлений Правительства Тувинской Народной Республики / Под общей редакцией Х. Анчима и С. Т. Чимба. Кызыл, 1944.

Собрание архивных документов по истории Тувы: в 4-х т. Т. III. 1921–1944 гг. Улан-Батор; Кызыл, 2014.

Советское руководство. Переписка. 1928–1941 гг. Москва, 1999.

Сто сорок бесед с Молотовым: Из дневника Ф. Чуева. Москва, 1991.

Схиммельпенник ван дер Ойе Д. Неизвестный Пржевальский // **Ариаварта. Научный журнал**, 1997, № 1.

Харунова М. М. Социально-политическое развитие Тувы в середине XX века. Новосибирск, 2011.

Хомушжу Ю. Ч. Процессы сближения и вхождения Тувинской Народной Республики в состав СССР: 20–40-е годы XX в.: Автореф. дис. ... к-та ист.: 07.00.02 – история / Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. Москва, 2002.

Цзян Чжунчжэн (Чан Кайши). Советская Россия в Китае. Воспоминания и размышления в 70 лет. 2-е изд., испр. и доп. Москва, 2009.

Шинкарев Л. И. Цеденбал и его время: в 2 т. Т. 1: Любовь. Власть. Трагедия. Москва, 2006а.

Шинкарев Л. И. Цеденбал и его время: в 2 т. Т. 2: Документы. Письма. Воспоминания. Москва, 2006б.

Academy of Science's Role in Field Expeditions. December 29, 1949. Document Number (FOIA) / ESDN (CREST): CIA-RDP80-00926A001800040002-8 // **Central Intelligence Agency (CIA)**. URL: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP80-00926A001800040002-8.pdf> (дата звернения: 20.09.2018).

Alatalu T. Tuva. A State Reawakens // **Soviet Studies**. Vol. 44, No. 5. 1992.

Alatalu Toomas, Strupp Michael. Tuva // **Max Planck Encyclopedia of Public International Law [MPEPIL]**. Vol. 10. Oxford, 2012.

Atwood Christopher Pratt. **Encyclopedia of Mongolia and the Mongol empire.** New York, 2004.

Dashpurev D., Usha Prasad. **Mongolia: Revolution and Independence. 1911–1992.** New Delhi, 1993.

Fisher Harold H. Soviet Policies in Asia // **Annals of the American Academy of Political and Social Science**. Vol. 263: The Soviet Union Since World War II. 1949.

Foreign Relations of the United States: Diplomatic Papers, 1935. Vol. III: The Far East / Editors: John G. Reid, Louis E. Gates, Ralph R. Goodwin. Washington, 1953.

Foreign Relations of the United States: Diplomatic Papers. The Conferences at Cairo and Tehran, 1943 / Editors: William M. Franklin, William Gerber. Washington, 1961.

Foreign Relations of the United States: Diplomatic Papers. The Conference of Berlin (The Potsdam Conference), 1945. Vol. II / Editor: Richardson Dougall. Washington, 1960.

Foreign Relations of the United States, 1946, The Far East: China. Vol. X / Editors: Ralph R. Goodwin, Herbert A. Fine, Francis C. Prescott, Velma H. Cassidy. Washington, 1972.

Forsyth James. **A History of the Peoples of Siberia: Russia's North Asian Colony 1581–1990.** Cambridge, UK, 2000.

Heaton William. Mongolia: Troubled Satellite // **Asian Survey**. Vol. 13, No. 2. 1973.

Information on Soviet military strength. 17 July 1950 // **Central Intelligence Agency (CIA)**. URL: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP82-00039R000100070017-6.pdf> (дата звернения: 20.09.2018).

Kolarz Walter. **The Peoples of the Soviet Far East.** New York, 1954.

Körner-Lakatos Erich. **Ada Kaleh, Tannu-Tuwa, Acre. Fünfzig historische Nischen.** Münster, 2010.

Lattimore Owen. Political Conditions in Mongolia and Chinese Turkestan // **Annals of the American Academy of Political and Social Science.** Vol. 152: China. 1930.

Mansvetov F. S. Tannu-Tuva – The Soviet “Atom City”? // **Russian Review.** Vol. 6, No. 2. 1947.

Mongush Mergen. The annexation of Tannu-Tuva and the formation of the Tuvinskaya ASSR // **Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity.** Vol. XXI, No. 2. 1993.

Rupen R. **The Mongolian People's Republic.** Stanford, Calif., 1966.

Rupen R. A. The absorption of Tuva // **The Anatomy of Communist Takeovers** / Ed. Thomas T. Hammond. New Haven, 1975.

Soviet relations with Outer Mongolia. June 10, 1954. Document Number (FOIA) / ESDN (CREST): CIA-RDP80-00810A004300390001-1 // **Central Intelligence Agency (CIA).** URL: <https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp80-00810a004300390001-1> (дата звернення: 20.09.2018).

Tannu Tuva 1911–1944 // **The World at War. From Versailles to the Cold War. Website.** URL: <http://www.schudak.de/timelines/tannutuva1911-1944.html> (дата звернення: 20.09.2018).

The atomic bomb potential of the USSR. July 23, 1951. Document Number (FOIA) / ESDN (CREST): CIA-RDP80-00809A000600400463-3 // **Central Intelligence Agency (CIA).** URL: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP80-00809A000600400463-3.pdf> (дата звернення: 20.09.2018).

Tomasic Dinko. The Structure of Soviet Power and Expansion // **Annals of the American Academy of Political and Social Science.** Vol. 271. Moscow's European Satellites. 1950.

(UNTITLED). August 19, 1946. Document Number (FOIA) / ESDN (CREST): CIA-RDP78-01617A005800030036-3 // **Central Intelligence Agency (CIA).** URL: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP78-01617A005800030036-3.pdf> (дата звернення: 20.09.2018).

REFERENCES

Bayyr-ool M. S. (2010), “Unikal’nyy opyt vertikal’noy mobil’nosti”, in *Sotsiologicheskkiye issledovaniya*, No. 2, pp. 141–148. (In Russian).

Baiyr-ool M. S. (2014), “Khronika vkhozheniya Tuvy v sostav SSSR”, in *Setevoye informatsionnoye agentstvo “Tuva-onlayn”*, available at: www.tuvaonline.ru/2014/10/08/hronika-vkhazheniya-tuvy-v-sostav-sssr.html (accessed September 20, 2018). (In Russian).

Voskresenskiy A. D. (2004), *Kitay i Rossiya v Evrazii. Istoricheskaya dinamika politicheskikh vzaimovliyaniy*, Muravey, Moscow. (In Russian).

Galenovich, Yu. M. (1992), “Belyye pyatna” i “bolevyye tochki” v istorii sovetsko-kitayskikh otnosheniy, Vol. I: Ot Oktyabrya 1917 g. do oktyabrya 1949 g., Institut Dal’nego Vostoka, Moscow. (In Russian).

Galenovich Yu. M. (2008), *Dva generalissimusa: I. V. Stalin i Tszyan Chzhunchzh-en (Chan Kayshi)*, IDV RAN, Moscow. (In Russian).

Gasany Dzh. P. (2016), *Sin’ tshyan v orbite sovetskoy politiki: Stalin i musul’manskiye dvizheniya v Vostochnom Turkestane (1931–1949)*, Transl. from the Azerbaijani by F. Gadzhiyev, 2nd ed., FLINTA, Moscow. (In Russian).

Gosudarstvennyy arkhiv Rossiyskoy Federatsii (GARF) [The State Archive of the Russian Federation], Fund 200, Inventory 1, File 501; Fund R-5446, Inventory 12a, File 980.

“Dokument No. 238. Zapis’ besedy zaveduyushchego 3-m zapadnym otdelom NKID SSSR A.F. Neymana s vremennym poverennym v delakh SSHA v SSSR L. Gendersonom o polozenii na Dal’nem Vostoke, 14.12.1935 / Sovetsko-amerikanskiye otnosheniya. 1934–1939”, *Internet-proyekt “Arkhiv Aleksandra N. Yakovleva”*, available at: www.alexanderyakovlev.org/fond/issues-doc/70521 (accessed September 20, 2018). (In Russian).

Dokumenty vneshney politiki. 22 iyunya 1941 – 1 yanvarya 1942 (2000), Vol. XXIV, Mezhdunarodnyye otnosheniya, Moscow. (In Russian).

Dokumenty vneshney politiki SSSR, Vol. 20: Yanvar’ – dekabr’ 1937 g. (1976), Moscow. (In Russian).

Istoriya Tuvy (2007), Vol. II, Nauka, Novosibirsk. (In Russian).

- Kapitsa M. S. (1996), *Na raznykh parallelyakh. Zapiski diplomata*, Kniga i biznes, Moscow. (In Russian).
- Komarova V. V. (2014), *Narodnyye golosovaniya v Rossiyskoy Federatsii*, Directmedia. (In Russian).
- “Konstitutsiya RSFSR 1937”, in *Elektronnyy muzey konstitutsionnoy istorii Rossii*, available at: www.rusconstitution.ru/library/constitution/articles/940/ (accessed September 20, 2018). (In Russian).
- “Konstitutsiya SSSR 1936 goda” in *Elektronnyy muzey konstitutsionnoy istorii Rossii*, available at: www.rusconstitution.ru/library/constitution/articles/1223/ (accessed September 20, 2018). (In Russian).
- “Konstitutsiya SSSR v redaktsii ot 7 oktyabrya 1977 g.”, in *Elektronnyy muzey konstitutsionnoy istorii Rossii*, available at: www.rusconstitution.ru/library/constitution/articles/9681/ (accessed September 20, 2018). (In Russian).
- Lamazhaa Ch. K. (2010), *Klanovost' v politike regionov Rossii. Tuvinskiye praviteli*, Aleteyya, Saint Petersburg. (In Russian).
- Littlpeydz Dzhon D. and Bess Demari, “V poiskakh sovetskogo zolota”, in *Istoricheskiye materialy*, available at: <http://istmat.info/node/21666> (accessed September 20, 2018). (In Russian).
- Mollerov N. M. (2005), *Sovetsko-tuvinskiye otnosheniya: 1917–1944 gg.*, Dissertatsiya... d-ra ist. nauk: 07.00.02 – Otechestvennaya istoriya, Rossiyskaya akademiya gosudarstvennoy sluzhby pri Prezidente Rossiyskoy Federatsii, Moscow. (In Russian).
- Moskalenko N. P. (2004), *Etnopoliticheskaya istoriya Tuvy v XX veke*, Nauka, Moscow. (In Russian).
- Obukhov V. G. (2012), *Poteryannoye Belovod'ye. Istoriya Russkogo Sin'tszyana*, ZAO Izdatel'stvo Tsentrpoligraf, Moscow. (In Russian).
- Ondar E. M. (2016), “K voprosu ob osobennostyakh politicheskogo razvitiya Tuvinskoj Narodnoy Respubliki v 1920–1930-e gody”, in *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*, No. 12 (177), pp. 158–164. (In Russian).
- Otroshchenko I. V. (2010), “...Vin zhyve tsiyeyu ideyeyu': panmonhol's'kyy vektor Kh. Choybalsana”, *Shidnij svit*, No. 3, pp. 81–91. (In Ukrainian).
- Otroshchenko I. V. (2017), “Vkhodzheniye Tuvy v sostav SSSR: al'ternativnyye mneniya”, *Novyye issledovaniya Tuvy*, No. 4, available at: <https://nit.tuva.asia/nit/article/view/738> (accessed September 20, 2018). (In Russian).
- Pechatnov V. O. (2015), “Stalin i Ruzvel't – soyuzniki v voyne”, in *Velikaya Pobeda: In 15 vols.*, Vol. VIII: Verkhovnyy Glavnokomanduyushchiy, Moscow. (In Russian).
- “Prilozheniya. Iz godovogo otcheta Narodnogo Komissariata Inostrannykh Del RSFSR k IX S'yezdu Sovetov za 1920–1921 gg.”, in *Istoricheskiye materialy*, available at: <http://istmat.info/node/51005> (accessed September 20, 2018). (In Russian).
- Protokoly 1-go Velikogo Khuraldana Mongol'skoy Narodnoy Respubliki* (1925), Ulaanbaatar. (In Russian).
- Rossiyskiy gosudarstvennyy arkhiv sotsial'no-politicheskoy istorii (RGASPI)* [The Russian State Archive of Socio-Political History], Fund 17, Inventory 3, Files 68, 423, Inventory 137, File 410, Inventory 162, File 15; Fund 82, Inventory 2, File 1280; Fund 144, Inventory 1, File 7, 40; Fund 495, Inventory 16, File 62, Inventory 20, File 546; Inventory 152, File 42, Inventory 153, File 1, 7, 35, 37, 75, 76, 78; Fund 508, Inventory 3, Files 5, 11; Fund 558, Inventory 1, Files 3531, 5388, Inventory 11, Files 234, 322, 323, 387.
- Roshchin S. K. (2005), *Marshal Mongolii Kh. Choybalsan. Shtrikhi biografii*, IV RAN, Moscow. (In Russian).
- Saaya S. V. and Sat S. Ch. (2006), *Geopoliticheskiy status Tuvy v pervoy polovine XX veka (1911–1944 gody)*, Khakasskoye kn. izd-vo, Abakan. (In Russian).
- Sbornik zakonov i osnovnykh postanovleniy Pravitel'stva Tuvinskoj Narodnoy Respubliki* (1944), Kh. Anchima and S. T. Chimba (Eds.), Tuvinskoye gosudarstvennoye izdatel'stvo, Kyzyl. (In Russian).
- Sobraniye arkhivnykh dokumentov po istorii Tuvy. In 4 vols.*, Vol. III: 1921–1944 gg. (2014), ADMON PRINT, Ulan-Bator and Kyzyl. (In Mongolian, Tuvinian, Russian).
- Sovetskoye rukovodstvo. Perepiska. 1928–1941 gg.* (1999), Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya, Moscow. (In Russian).
- Sto sorok besed s Molotovym: Iz dnevnika F. Chuyeva* (1991), Terra, Moscow. (In Russian).

Skhimmel'pennink van der Ooye D. (1997), "Neizvestnyy Przhival'skiy", in *Ariavarta. Nauchnyy zhurnal*, No. 1, pp. 207–226. (In Russian).

Kharunova M. M. (2011), *Sotsial'no-politicheskoye razvitiye Tuvy v seredine XX veka*, Nauka, Novosibirsk. (In Russian).

Khomushku Yu. Ch. (2002), *Protsessy sblizheniya i vkhozheniya Tuvinskoy Narodnoy Respubliki v sostav SSSR: 20–40-e gody XX v.*, Avtoref. dis. ... k-ta ist.: 07.00.02 – istoriya, Mosk. gos. un-t im. M. V. Lomonosova, Moscow. (In Russian).

Tsyzan Chzhunchzhen (Chan Kayshi) (2009), *Sovetskaya Rossiya v Kitaye. Vospominaniya i razmyshleniya v 70 let*, 2-nd ed., Moscow. (In Russian).

Shinkarev L. I. (2006a), *Tsedenbal i ego vremya: In 2 vols.*, Vol. 1: Lyubov'. Vlast'. Tragediya, Sobraniye, Moscow. (In Russian).

Shinkarev L. I. (2006b), *Tsedenbal i ego vremya: In 2 vols.*, Vol. 2: Dokumenty. Pis'ma. Vospominaniya, Sobraniye, Moscow. (In Russian).

"Academy of Science's Role in Field Expeditions. December 29, 1949. Document Number (FOIA) / ESDN (CREST): CIA-RDP80-00926A001800040002-8", *Central Intelligence Agency (CIA)*, available at: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP80-00926A001800040002-8.pdf> (accessed September 20, 2018).

Alatalu T. (1992), "Tuva. A State Reawakens", *Soviet Studies*, Vol. 44, No. 5, pp. 881–895.

Alatalu Toomas and Strupp Michael (2012), "Tuva", *Max Planck Encyclopedia of Public International Law [MPEPIL]*, Vol. 10, Oxford University Press, Oxford, lk. 124–127.

Atwood Christopher Pratt (2004), *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol empire*, Facts on File, New York.

Dashpurev D. and Usha Prasad (1993), *Mongolia: Revolution and Independence. 1911–1992*, Subhash, New Delhi.

Fisher Harold H. (1949), "Soviet Policies in Asia", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 263: The Soviet Union Since World War II, pp. 188–201.

Foreign Relations of the United States: Diplomatic Papers, 1935, Vol. III: The Far East (1953), John G. Reid, Louis E. Gates and Ralph R. Goodwin (Eds.). Government Printing Office, Washington.

Foreign Relations of the United States: Diplomatic Papers. The Conferences at Cairo and Tehran, 1943 (1961), William M. Franklin and William Gerber (Eds.). Government Printing Office, Washington.

Foreign Relations of the United States: Diplomatic Papers. The Conference of Berlin (The Potsdam Conference), 1945 (1960), Vol. II, Richardson Dougall (Ed.), Government Printing Office, Washington.

Foreign Relations of the United States, 1946, The Far East: China (1972), Vol. X, Ralph R. Goodwin, Herbert A. Fine, Francis C. Prescott and Velma H. Cassidy (Eds.), Government Printing Office, Washington.

Forsyth James (2000), *A History of the Peoples of Siberia: Russia's North Asian Colony 1581–1990*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

Heaton William (1973), "Mongolia: Troubled Satellite", *Asian Survey*, Vol. 13, No. 2, pp. 246–251.

"Information on Soviet military strength. 17 July 1950. Document Number (FOIA) / ESDN (CREST): CIA-RDP82-00039R000100070017-6", *Central Intelligence Agency (CIA)*, available at: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP82-00039R000100070017-6.pdf> (accessed September 20, 2018).

Kolarz Walter (1954), *The Peoples of the Soviet Far East*, Parager, New York.

Körner-Lakatos Erich (2010), *Ada Kaleh, Tannu-Tuwa, Acre. Fünfzig historische Nischen*, Münster, Monsenstein und Vannerdat.

Lattimore Owen (1930), "Political Conditions in Mongolia and Chinese Turkestan", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 152: China, pp. 318–327.

Mansvetov F. S. (1947), "Tannu-Tuva – The Soviet 'Atom City'?" *Russian Review*, Vol. 6, No. 2, pp. 9–19.

Mongush Mergen (1993), "The annexation of Tannu-Tuva and the formation of the Tuvinskaya ASSR", *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity*, Vol. XXI, No. 2, pp. 47–52.

Rupen R. (1966), *The Mongolian People's Republic*, Hoover Institution on War, Revolution, and Peace, Stanford University, Stanford, Calif.

Rupen R. A. (1975), "The absorption of Tuva", in Thomas T. Hammond (Ed.), *The Anatomy of Communist Takeovers*, Yale University Press, New Haven, pp. 148–150.

"Soviet relations with Outer Mongolia. June 10, 1954. Document Number (FOIA) / ESDN (CREST): CIA-RDP80-00810A004300390001-1", *Central Intelligence Agency (CIA)*, available at: <https://www.cia.gov/library/readingroom/document/cia-rdp80-00810a004300390001-1> (accessed September 20, 2018).

"Tannu Tuva 1911–1944", in *The World at War. From Versailles to the Cold War. Website*, available at: www.schudak.de/timelines/tannutuva1911-1944.html (accessed September 20, 2018).

"The atomic bomb potential of the USSR. July 23, 1951. Document Number (FOIA) / ESDN (CREST): CIA-RDP80-00809A000600400463-3", *Central Intelligence Agency (CIA)*, available at: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP80-00809A000600400463-3.pdf> (accessed September 20, 2018).

Tomasic Dinko (1950), "The Structure of Soviet Power and Expansion", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 271: Moscow's European Satellites, pp. 32–42.

"(UNTITLED). August 19, 1946. Document Number (FOIA) / ESDN (CREST): CIA-RDP78-01617A005800030036-3", *Central Intelligence Agency (CIA)*, available at: <https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP78-01617A005800030036-3.pdf> (accessed September 20, 2018).

**Від Тувинської Народної Республіки
до Тувинської автономної області РРФСР: ініціатори, мотиви
та обставини приєднання Туви до Радянського Союзу**

I. В. Отрощенко

Автор аналізує такі дискусійні моменти об'єднувального процесу, як відсутність референдуму, на якому мало б стояти питання приєднання Туви до Радянського Союзу, повноваження та фактичний політичний вплив Малого хуралу, який прийняв Декларацію про входження ТНР до складу СРСР, зупиняється на зацікавленості радянської сторони у природних ресурсах Туви. Автор доходить висновку, що плебісцит у Туві в першій половині ХХ ст. так і не був проведений, тому що як російська, так і радянська влада чудово розуміли, що результати народного волевиявлення можуть бути не на їхню користь. З другого боку, відмову від проведення плебісциту в 1944 р. (як, утім, і відмову від винесення доленосного питання на розгляд Великого хуралу) можна пояснити рішенням радянського керівництва, яке мало цінувало демократичні і конституційні процедури, зберігати заплановане приєднання в таємниці. Позицію тувинського політикуму, який не встиг оговтатися від репресій 1930-х рр., у питанні приєднання фактично визначав генсек Тувинської народно-революційної партії С. Тока. Автор також зупиняється на різноманітних сценаріях розв'язання тувинського питання в 1920–1930-ті рр. і підкреслює, що Сталін трактував період тісної взаємодії СРСР з Великобританією і США під час Другої світової війни як сприятливий для розв'язання міжнародних проблем у вигідному для Москви ключі. Рішення радянського керівництва приєднати Туву до СРСР може пояснюватись такими міркуваннями: 1) сталінська зовнішня політика до середини ХХ ст. дедалі більше схилилася до такого бачення кордонів країни, яким воно було за часів Російської імперії, а Тува в 1910-ті рр. була фактично інкорпорована до складу Російської імперії; 2) у Туви був відсутній статус буфера, оскільки вона розташовувалася між Радянським Союзом і дружньою йому Монгольською Народною Республікою; 3) виявлення в Туві урану, відведення їй, імовірно, певної ролі в радянському військово-промисловому комплексі могли стати ще одним аргументом в очах радянського керівництва на користь приєднання Туви до Радянського Союзу.

Ключові слова: Тувинська Народна Республіка, СРСР, Китай, Монголія, Сінцзян, Малий хурал, міжнародні відносини, природні ресурси, Й. В. Сталін, С. К. Тока, тувинці, референдум, уран

**От Тувинской Народной Республики
до Тувинской автономной области РСФСР: инициаторы, мотивы
и обстоятельства присоединения Тувы к Советскому Союзу**

И. В. Отрощенко

Автор анализирует такие дискуссионные моменты объединительного процесса, как отсутствие референдума, на котором должен был бы стоять вопрос о присоединении Тувы к

Советскому Союзу, полномочия и фактическое политическое влияние Малого хурала, который принял Декларацию о вхождении ТНР в состав СССР, показывает заинтересованность советской стороны в природных ресурсах Тувы. Автор приходит к выводу, что плебисцит в Туве в первой половине XX в. так и не был проведен, потому что как российская, так и советская власть прекрасно понимали, что результаты народного волеизъявления могут быть не в их пользу. С другой стороны, отказ от проведения плебисцита в 1944 году (как, впрочем, и отказ от вынесения судьбоносного вопроса на рассмотрение Великого хурала) можно объяснить решением советского руководства, которое мало ценило демократические и конституционные процедуры, сохранить запланированное присоединение в тайне. Позицию тувинского политикума, который не успел оправиться от репрессий 1930-х гг., в вопросе присоединения фактически определял генсек Тувинской народно-революционной партии С. Тока. Автор также останавливается на различных сценариях решения тувинского вопроса в 1920–1930-х гг. и подчеркивает, что Сталин трактовал период тесного взаимодействия СССР с Великобританией и США во время Второй мировой войны как период, подходящий для решения международных проблем в выгодном для Москвы ключе. Решение советского руководства присоединить Туву может объясняться следующими соображениями: 1) сталинская внешняя политика до середины XX в. все больше склонялась к такому видению границ страны, каким оно было во времена Российской империи, а Тува в 1910-е гг. была фактически инкорпорирована в состав Российской империи; 2) у Тувы отсутствовал статус буфера, поскольку она располагалась между Советским Союзом и дружественной ему Монгольской Народной Республикой; 3) выявление в Туве урана, отведение ей, вероятно, определенной роли в советском военно-промышленном комплексе могло стать еще одним аргументом в глазах советского руководства в пользу присоединения Тувы к Советскому Союзу.

Ключевые слова: Тувинская Народная Республика, СССР, Китай, Монголия, Синьцзян, Малый хурал, международные отношения, природные ресурсы, И. В. Сталин, С. К. Тока, тувинцы, референдум, уран

Стаття надійшла до редакції 25.09.2018

UDC 811.612.91

VERBALIZATION OF THE CONCEPT OF INTELLECTUAL POTENTIAL IN THE VIETNAMESE LANGUAGE

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

The article analyzes the conception of intellectual potential, which in the Vietnamese language is divided into two separate concepts: *TIỆM NĂNG TRÍ TUỆ* and *TIỆM NĂNG TRÍ THỨC*. Representative word combinations-the nuclei of both concepts are translated into Ukrainian the same – “intellectual potential”. The lexical variations were established and the schemes of lexical filling of the conceptual component of the two mentioned concepts were constructed. As a result of the analysis of the verbalization of the nucleus and periphery of both concepts, it was discovered that they partially reflect the comprehension of the term “intellectual potential”. The concept *TIỆM NĂNG TRÍ TUỆ* corresponds to the concept of intellectual potential of a person, or intellectual potential at the micro level. The verbal expression of this concept is revealed by means of lexemes and phrases on the designation of cognitive and creative activity of a person, the designation of the age and social categories of people whose potential is discussed, the influence of different educational methods on the development of intellectual potential, the importance of activating the intellectual potential, as well as positive personal and national results as a result of the developing of human intellectual potential. The concept of *TIỆM NĂNG TRÍ THỨC* is in line with the notion of intellectual potential of the population, or intellectual potential at the macro level. Accordingly, his lexical content emphasizes the importance of different branches of knowledge, scientific and educational institutions, intellectual circles and the influence of the political course for intellectual potential. And intellectual potential, in turn, contributes to the development of economics, science, culture and the state as a whole.

Keywords: concept, intellect, intellectual potential, lexeme, Vietnam, Vietnamese language

B. A. Мусійчук

ВЕРБАЛІЗАЦІЯ КОНЦЕПТУ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИЙ ПОТЕНЦІАЛ У В'ЄТНАМСЬКІЙ МОВІ

Вступ. Поняття “інтелектуальний потенціал” дедалі частіше трапляється в науковому обігу, однак його трактування має чимало варіацій. Крім того, нами помічено, що в різних країнах цьому поняттю приділяють неоднакову увагу. Зокрема, наукове висвітлення інтелектуального потенціалу дуже популярне на пострадянському просторі. У західноєвропейській та американській науці більше оперують поняттям “інтелектуальний капітал”, а “інтелектуальний потенціал” як науковий термін зустрічається набагато рідше. У В'єтнамі ця проблематика наразі мало розроблена, є лише поодинокі наукові праці (див., напр.: [Nguyễn An Ninh 2008]). Натомість тематика інтелектуального потенціалу часто фігурує в аналітичних статтях, у матеріалах

© 2018 V. Musiychuk; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

ЗМІ, в урядових директивах та в політичному дискурсі. Отже, ми виходимо з гіпотези про те, що у в'єтнамській мові вже має сформуватися концепт ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИЙ ПОТЕНЦІАЛ, і найперше потрібно дослідити, як розуміють у В'єтнамі це поняття. У цій статті маємо на меті визначити наповнення концепту ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИЙ ПОТЕНЦІАЛ, зокрема його понятійну складову, лексичну варіативність. Поставлена мета досягатиметься методами дефінітивного, компонентного та контекстуального аналізу.

Для розуміння понятійної складової концепту потрібно розібратися в сутності самого поняття “інтелектуальний потенціал”. Виділяють три рівні для дослідження інтелектуального потенціалу: мікрорівень (особа), мезорівень (підприємство, фірма) і макрорівень (суспільство). Основними складовими інтелектуального потенціалу особи є когнітивні та творчі характеристики [Леонидова 2015, 353]. На мезорівні інтелектуальний потенціал трактують як систему інтелектуальних ресурсів, які у своїй взаємодії і взаємозв'язку створюють внутрішні, актуальні в певний період часу можливості підприємства для провадження інноваційно спрямованої господарської діяльності з метою забезпечення його конкурентних переваг [Князь, Холявка 2013, 190]. На макрорівні інтелектуальний потенціал – це властивість населення певної території, що виражається у здатності людей до оволодіння знаннями, їхньої генерації та творчого створення нових знань, технологій, продуктів, які забезпечують стійке відтворення національних багатств, що формується при комплексній взаємодії соціально-економічних, соціокультурних та науково-освітніх факторів [Леонидова 2015, 355–356]. Отже, при концептуальному аналізі необхідно врахувати можливість актуалізації концепту на різних рівнях (від мікро до макро) та в різних сферах (науковій, освітній, технологічній, соціальній, економічній тощо).

До моделі формування сутності інтелектуального потенціалу дослідники включають такі складові, як інтелект (мислення, розум, проникливість), знання, інтелектуальні ресурси (людський ресурс, організаційний ресурс, інтелектуальна власність), можливості зовнішнього середовища (які впливають на реалізування інтелектуального потенціалу) та інновація (як реалізація інтелектуального потенціалу) [Князь, Холявка 2013, 191], які ми і використаємо при аналізі вмісту концепту.

Ядро концепту ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИЙ ПОТЕНЦІАЛ. Концепт має багатошарову структуру, яка виявляється шляхом аналізу мовних засобів її репрезентації, що прямо чи опосередковано розкривають зміст концепту. Джерелами мовних засобів вербалізації концепту є дефініції, синоніми, фразеологізми, вислови та тексти, у яких репрезентований концепт. Структуру концепту часто поділяють на ядро, яке представлене основним поняттям, та периферію, що уточнює концепт та надає йому культурного різноманіття [Маслова 2001, 55].

Передусім необхідно зазначити, що в доступних нам паперових та електронних словниках в'єтнамської мови (як перекладних, так і тлумачних) словосполучення “інтелектуальний потенціал” не було знайдено. Це ще раз підкреслює новизну цього терміна для в'єтнамської мови, а також актуальність нашого дослідження. Отже, насамперед необхідно визначити ключове слово, що позначатиме концепт ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИЙ ПОТЕНЦІАЛ у в'єтнамській мові.

Якщо буквально перекладати словосполучення “інтелектуальний потенціал” в'єтнамською мовою, то можна отримати різні лексичні варіації. Зокрема, слово “потенціал” може бути виражене такими в'єтнамськими лексемами: “*tiêm năng*”, “*tiêm lực*”, “*tiêm thế*”. Остання з них – “*tiêm thế*” – є застарілою, перекладається як “потенціал”, “приховані можливості”, “прихований вплив”, у сучасній мові трапляється рідко. Інші два слова є взаємозамінними синонімами. Лексема “*tiêm năng*” має більш абстрактне значення “потенційні можливості”, складається з двох морфем: “*tiêm*” – “потенційний”, “прихований”, “*năng*” – “можливості”. Значення лексеми

“tiềm lực” більш матеріальне – “потенціал”, “ресурси”, “резерви”, у морфемному складі повторюється зазначена вище морфема “tiềm”, а також морфема “lực” – “сила”.

Зазначений семантичний відтінок можемо простежити в частотних для цих двох слів словосполученнях. “Tiềm năng” охоплює поняття, де є потенційні можливості: “tiềm năng du lịch” – “туристичний потенціал”, “tiềm năng thị trường” – “ринковий потенціал”, “tiềm năng của não bộ” – “потенціал мозку”. “Tiềm lực” охоплює речі, пов’язані з ресурсами: “tiềm lực quân đội” – “військовий потенціал”, “tiềm lực kinh tế” – “економічний потенціал”, “tiềm lực tài chính” – “фінансова спроможність”.

Інша частина цього атрибутивного словосполучення – означення “інтелектуальний” – у в’єтнамській мові утворюється від іменника “інтелект”, який у постпозиції до означуваного слова відіграє роль означення. Якщо розглянути власне словникові дефініції слів, то під це значення підходять такі лексеми: “trí tuệ” – “інтелект”, “rozum”, “trí óc” – “інтелект”, “розум”, “trí lực” – “інтелект”, “мисленнєві здібності”, “trí năng” – “інтелект”, “мисленнєві здібності”. У ролі означень слова “trí lực” і “trí năng” нам не трапились. Лексеми “trí tuệ” та “trí óc” трапляються в позиції означень, наприклад, у таких словосполученнях: “quyền sở hữu trí tuệ” – “право на інтелектуальну власність”, “vốn trí tuệ” – “інтелектуальний капітал”, “điện ảnh trí tuệ” – “інтелектуальне кіно”, “toán trí tuệ” – “ментальна арифметика”, “lao động trí óc” – “інтелектуальна праця”. Різницю у відтінках значення між словами “trí tuệ” та “trí óc” можна відчутти, проаналізувавши їхній морфемний склад. Лексема “trí tuệ” складається з морфеми “trí” – “розум, свідомість” та морфеми “tuệ”, що позначає буддійський термін “просвітлення”. Натомість лексема “trí óc” має більш приземлене значення, адже друга морфема “óc” у ньому означає біологічний термін “мозок” (а перша морфема “trí” ідентична з попереднім словом).

Отже, наразі ми отримали дві пари словосполучень, які потенційно можуть означати поняття “інтелектуальний потенціал” у в’єтнамській мові: “tiềm năng trí tuệ”, “tiềm lực trí tuệ”, “tiềm năng trí óc”, “tiềm lực trí óc”. Причому за результатами морфемного аналізу можна припустити, що конотація значення за шкалою від більш абстрактного до більш матеріального відбуватиметься за такою схемою:

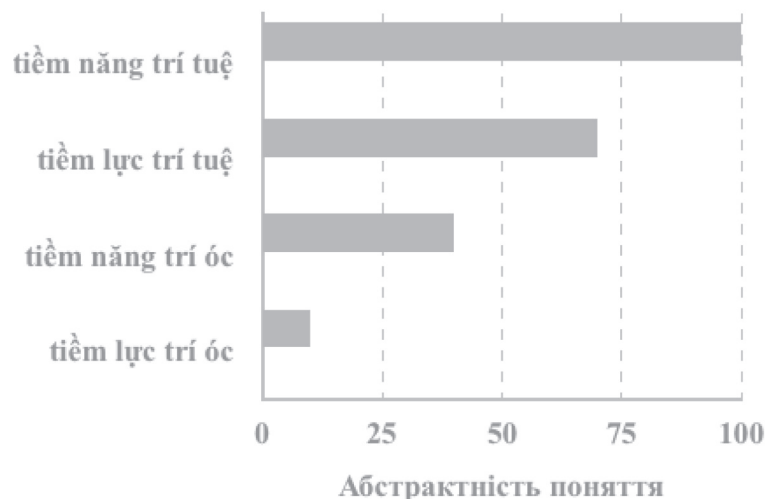


Рис. 1. Абстрактність терміна “інтелектуальний потенціал” у в’єтнамській мові згідно з даними компонентного аналізу

Надалі ми користувалися суцільною вибіркою фрагментів текстів з пошукової системи Google, у яких зустрічаються вищенаведені сполучення слів, для проведення контекстного аналізу. Необхідно зазначити, що серед чотирьох виділених нами потенційних термінів на позначення “інтелектуального потенціалу” лише три з них

актуалізувалися в пошукових результатах. Нами не було знайдено жодного результату вживання словосполучення “*tiềm lực trí óc*”, яке, як видно з попереднього рисунка, має найменший ступінь абстрактності.

Сполучення слів “*tiềm năng trí óc*” через кореляцію слова “*trí óc*” з “мозком” частіше використовується у значенні “потенційні можливості мозку”. Наприклад: “*Tiềm năng trí óc của con người là kết quả hoạt động của hai bán cầu não*” – “Інтелектуальний потенціал людини – це результат роботи двох півкуль мозку”; “*nhờ vào một con chip máy tính được đưa vào bộ não để mở ra hết các tiềm năng trí óc của con người*” – “завдяки комп'ютерному чіпу, вживленому в мозок, повністю відкриється інтелектуальний потенціал людини”. Варто зазначити, що пошукова система видала лише одну сторінку результатів пошуку цього словосполучення. Отже, воно не може бути ядром концепту ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИЙ ПОТЕНЦІАЛ.

Поєднання слів “*tiềm năng trí tuệ*” в основному вживається в контексті розвитку інтелектуальних здібностей дитини. Наприклад: “*Khai mở tối đa tiềm năng trí tuệ của trẻ 0–6 tuổi*” – “Максимальне розкриття інтелектуального потенціалу дітей від 0 до 6 років”; “*Phát huy tiềm năng trí tuệ của bé*” – “Розвиток інтелектуальних здібностей дитини”.

Словосполучення “*tiềm lực trí tuệ*” не має такої чіткої контекстуальної обумовленості. Воно вживається і в контексті особистісного інтелектуального розвитку, і в ширшому значенні інтелектуального потенціалу на рівні соціуму, наприклад: “*Khơi dậy tiềm lực trí tuệ Việt tạo sức bật mới cho nền kinh tế*” – “Пробудження в'єтнамського інтелектуального потенціалу дає новий поштовх для економіки”; “*Tập hợp và phát huy tối đa tiềm lực trí tuệ của đội ngũ khoa học và công nghệ*” – “Консолідація та максимальний розвиток інтелектуального потенціалу науково-технічних кадрів”; “*Phát huy tiềm lực trí tuệ trẻ*” – “Розвиток інтелектуального потенціалу дітей”; “*Phát triển tiềm lực trí tuệ cho dân tộc*” – “Розвиток інтелектуального потенціалу нації”.

Таким чином, бачимо, що вживання терміна “*tiềm năng trí tuệ*” на позначення поняття “інтелектуального потенціалу” є контекстуально обмеженим, а термін “*tiềm lực trí tuệ*” має ширшу сполучуваність. Однак “*tiềm lực trí tuệ*” набагато рідше вживається. Хоча результати запиту в пошуковій системі видають чимало сторінок з таким поєднанням слів, однак більшість із них стосуються не “інтелектуального потенціалу”, а “потенціалу штучного інтелекту” – “*tiềm lực trí tuệ nhân tạo*”, де “*trí tuệ nhân tạo*” – “штучний інтелект” є означенням до означуваного слова “*tiềm lực*” – “потенціал”.

У ході пошуку в'єтнамської наукової літератури з питання розвитку інтелектуального потенціалу ми натрапили на часто вживаний термін “*tiềm năng trí thức*” (зрідка траплявся варіант “*tiềm lực trí thức*”). Термін складається з двох лексем – вже відомої нам лексеми “*tiềm năng*” – “потенціал” та лексеми “*trí thức*” – “інтелігент”, “інтелектуал”. Причому цей термін вживається як у буквальному значенні “потенціал інтелігенції” (або “потенціал інтелектуалів”), так і в більш розширеному значенні інтелектуального потенціалу соціуму (з конотацією людського ресурсу). Зокрема, у першому значенні можна зустріти як нерозривне словосполучення “*tiềm năng trí thức*”, так і дистантне розташування, розірване такими словами, як “*người*” – “людина”, “*giới*” – “світ”, “*tầng lớp*” – “клас”, “*prosharok*”, “*đội ngũ*” – “ряди” тощо, які дають нам зрозуміти, що йдеться саме про людей-інтелектуалів або інтелектуальні кола. Простежуємо це на прикладах: “*phát huy tiềm năng đội ngũ trí thức*” – “розвиток потенціалу кола інтелектуалів”, “*phát huy tiềm năng của các trí thức Việt kiều tại Hàn Quốc*” – “розвиток потенціалу в'єтнамських інтелектуалів-емігрантів у Республіці Корея”, “*Phát huy tiềm năng của cộng đồng trí thức người Việt tại Pháp*” – “розвиток потенціалу в'єтнамської інтелектуальної спільноти у Франції”, “*Phát huy tiềm năng trí thức khoa học xã hội Việt Nam*” – “розвиток інтелектуального потенціалу в'єтнамських соціогуманітаріїв”, “*Phát huy tiềm năng trí thức kiều bào*” –

“розвиток потенціалу інтелектуалів у діаспорі”. У значенні інтелектуального потенціалу соціуму сполучення “*tiềm năng trí thức*” зустрічаємо в такому контексті: “*nghiên cứu giải pháp phát huy tiềm năng trí thức trẻ Hà Nội*” – “дослідження методів розвитку інтелектуального потенціалу ханойської молоді”, “*hợp tác phát huy tiềm năng trí thức trong công tác lập pháp*” – “співпраця з розвитку інтелектуального потенціалу в законодавчій справі”, “*đánh thức tiềm năng trí thức bằng nền giáo dục khai phóng*” – “пробудження інтелектуального потенціалу завдяки ліберальній освіті”.

Таким чином, ми бачимо, що термін “інтелектуальний потенціал” у в’єтнамській мові перебуває на стадії становлення. У ядрі концепту ми визначили два терміни: “*tiềm năng trí tuệ*” (і його варіант “*tiềm lực trí tuệ*”) та “*tiềm năng trí thức*” (і його варіант “*tiềm lực trí thức*”). Надалі для позначення ядра концепту користуватимемося лише першими варіантами, як більш уживаними, менш уживані варіанти-синоніми потрапляють на периферію концепту. Порівнюючи з визначеннями терміна “інтелектуальний потенціал”, наведеними на початку статті, можна співвіднести словосполучення “*tiềm năng trí tuệ*” з інтелектуальним потенціалом на мікрорівні, а “*tiềm năng trí thức*” – на макрорівні. Питання щодо номінації інтелектуального потенціалу на мезорівні залишається відкритим. Отже, ми визначили два ядра, відповідно отримуємо два окремі концепти, що розкривають поняття інтелектуального потенціалу: концепт *TIỀM NĂNG TRÍ TUỆ* та концепт *TIỀM NĂNG TRÍ THỨC*.

Периферія концепту *TIỀM NĂNG TRÍ TUỆ* та концепту *TIỀM NĂNG TRÍ THỨC*. Крім зазначених вище синонімів, на периферію концепту потрапляють слова, що найчастіше трапляються поруч із репрезентантами ядра концепту, а також низка лексем, що вказують на ознаки концепту.

Для аналізу наповнення периферії концептів використаємо наведену у вступі модель формування сутності інтелектуального потенціалу, що містить такі складові, як інтелект, знання, інтелектуальні ресурси, можливості зовнішнього середовища та інновація.

Інтелект означає поєднання розуму, мислення, проникливості, які у взаємодії трансформують сприйняття в нові знання або аналізують і удосконалюють вже наявні [Философский энциклопедический словарь 1997, 181]. Вербалізація цієї частини в концепті *TIỀM NĂNG TRÍ TUỆ* здійснюється за допомогою лексем: “*trí tuệ*” – “розум”, “інтелект”, “*sáng tạo*” – “творчість”, “творити”, “*khả năng*” – “можливості”, “*trí năng*” – “інтелект”, “мисленнєві здібності”, “*não bộ*” – “мозок”, “*trí thông minh*” – “розум”, “*tư duy*” – “мислення”. Для концепту *TIỀM NĂNG TRÍ THỨC* частішими є лексеми: “*năng lực*” – “потуги”, “*nghiên cứu*” – “дослідження, досліджувати”, але так само зустрічаються і лексеми, перераховані в попередньому концепті.

Знання в межах розглядуваних концептів вербалізуються в тому, що саме є предметом інтелектуального потенціалу, у яких галузях більше звертають увагу на інтелектуальний потенціал. У концепті *TIỀM NĂNG TRÍ TUỆ* розкриваються особистісні характеристики знань: “*trí thức*” – “знання”, “*giáo dục*” – “освіта”, “*đào tạo*” – “виховання”, “*giáo dục sớm*” – “рання освіта”, “*giáo dục khai phóng*” – “ліберальна освіта”, “*học*” – “навчатися”. Для концепту *TIỀM NĂNG TRÍ THỨC* характерним є звернення до різних галузей наук: “*khoa học kỹ thuật*” – “технічні науки”, “*khoa học xã hội*” – “суспільні науки”, “*khoa học công nghệ*” – “наука і технологія”, “*tiềm năng khoa học*” – “науковий потенціал”, “*công nghệ*” – “технологія”, “*tiềm lực khoa học và công nghệ*” – “науково-технологічний потенціал”.

Інтелектуальні ресурси означають, хто є носієм інтелектуального потенціалу. У концепті *TIỀM NĂNG TRÍ TUỆ* фігурує переважно людський ресурс: “*trẻ*” – “молодь”, “*trẻ em*” – “дитина”, “*đội ngũ khoa học và công nghệ*” – “науково-технічні кадри”, “*nhà sáng chế*” – “винахідник”, “*dân tộc*” – “нація”, “*con người*” – “людина”, “*nguồn tài nguyên trí tuệ*” – “інтелектуальний ресурс”, “*tuổi vị thành niên*” – “підлітковий вік”, “*tuổi trưởng thành*” – “юнацький вік”. У концепті *TIỀM NĂNG TRÍ*

THỨC вербалізуються як людський ресурс, так і організаційний ресурс: “trí thức” – “інтелігенція”, “intellektual” – “додаток до знань”, “đội ngũ trí thức” – “інтелігенція”, “intellektuali” – “громада знань”, “giới trí thức” – “інтелігенція”, “intellektuali” – “рівень знань”, “tầng lớp trí thức” – “клас інтелігенції”, “nguồn nhân lực” – “людський ресурс”, “nguồn lực” – “ресурс”, “cơ sở khoa học” – “наукова установа”, “cơ sở giáo dục” – “освітній заклад”, “đất nước” – “країна”. Також до інтелектуальних ресурсів належать одиниці інтелектуальної власності: “sở hữu trí thức” – “інтелектуальна власність”, “sở hữu trí tuệ” – “інтелектуальна власність”, “sản phẩm trí thức” – “інтелектуальний продукт”, “vốn trí tuệ” – “інтелектуальний капітал”.

Можливості зовнішнього середовища – це те, що впливає на реалізацію інтелектуального потенціалу. Найуживанішими словами поруч із репрезентантами ядер обох концептів є слова “розвивати / розвиток”, вербалізовані в'єтнамською лексемою “phát huy” і рідше синонімом “phát triển”. До найближчого контекстуального оточення ядра концепту також входить поняття “пробудження / пробуджувати”, виражене в'єтнамськими лексемами “khơi dậy” і “đánh thức”. У текстах з концептом TIỀM NĂNG TRÍ THỨC також часто зустрічається лексема “khai thác” – “розробляти”, тоді як в аналогічних контекстах концепту TIỀM NĂNG TRÍ TUỆ фігурують лексеми “kích hoạt” – “активізувати”, “khai mở” – “розкривати”, “khai phá” – “розкривати”. Вплив зовнішнього середовища реалізується різними способами, зокрема в концепті TIỀM NĂNG TRÍ TUỆ актуалізуються лексеми “cẩm nang phát triển” – “довідник з розвитку”, “phương pháp” – “метод”, “phương án” – “план”. У контекстах концепту TIỀM NĂNG TRÍ THỨC частіше трапляються лексеми “giải pháp” – “метод вирішення”, “biện pháp” – “спосіб”, “chiến lược” – “стратегія”. Кореляція концепту TIỀM NĂNG TRÍ THỨC з інтелектуальним потенціалом держави спричиняє також вплив політичної ідеології, зокрема нерідкі такі фрази, як “tiềm năng của trí thức Việt Nam trong tiến trình cách mạng của đất nước, đặc biệt là trong quá trình đổi mới” – “інтелектуальний потенціал В'єтнаму в революційній справі держави, особливо в процесі оновлення”.

Інновація, або реалізація інтелектуального потенціалу, результат розвитку інтелектуального потенціалу. У концепті TIỀM NĂNG TRÍ TUỆ результат вербалізується так: “tạo ra những hiệu quả, chất lượng mới trong quá trình phát triển xã hội” – “створення нового ефекту, нових якостей у процесі розвитку суспільства”, “cá nhân tương lai” – “майбутня особистість”, “tự tin thể hiện mình” – “самореалізація”. У концепту TIỀM NĂNG TRÍ THỨC реалізація інтелектуального потенціалу пов'язана з такими твердженнями, як “nhu cầu phát triển của đất nước” – “потреба розвитку держави”, “thành tựu khoa học” – “наукові досягнення”, “đạt trình độ tiên tiến trên thế giới” – “досягти провідного світового рівня”, “đi vào thời đại văn minh trí tuệ” – “ввійти в еру цивілізації розуму”, “tiếp cận nền kinh tế tri thức” – “доступ до економіки знань”.

Схематично лексичне наповнення аналізованих концептів можна зобразити так:



Рис. 2. Вербалізація концепту TIỀM NĂNG TRÍ TUỆ



Рис. 3. Вербалізація концепту TIỀM NĂNG TRÍ THỨC

Висновки. Розпочавши дослідження з гіпотези про концепт ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИЙ ПОТЕНЦІАЛ у в'єтнамській мові, ми визначили два концепти на позначення цього поняття: TIỀM NĂNG TRÍ TUỆ та TIỀM NĂNG TRÍ THỨC. У результаті аналізу вербалізації ядра та периферії обох концептів було виявлено, що вони частково відображають прийняті в науці тлумачення терміна “інтелектуальний потенціал”. Концепт TIỀM NĂNG TRÍ TUỆ відповідає поняттю інтелектуального потенціалу особи, або інтелектуального потенціалу на мікрорівні. Вербальне вираження цього концепту розкривається за допомогою лексем та фразем на позначення когнітивної та творчої діяльності людини, вікових та соціальних категорій людей, потенціал яких обговорюється, впливу різних методів освіти на розвиток інтелектуального потенціалу, важливості активізації інтелектуального потенціалу, а також позитивних особистих та загальнонаціональних результатів внаслідок розвитку інтелектуального потенціалу людей. Концепт TIỀM NĂNG TRÍ THỨC співзвучний з поняттям інтелектуального потенціалу населення, або інтелектуального потенціалу на макрорівні. Відповідно його лексичне наповнення підкреслює важливість різних галузей знань, науково-освітніх інституцій, інтелектуальних кіл та впливу політичного курсу для інтелектуального потенціалу. А інтелектуальний потенціал, у свою чергу, сприяє розвитку економіки, науки, культури та держави в цілому. Таким чином, досліджені концепти частково дотичні і водночас різняться за поняттєвим наповненням. Перспективою дослідження ми вбачаємо проведення уточнювального аналізу на основі детальних кількісних даних. Крім того, потребує уточнення в'єтнамський термін на позначення інтелектуального потенціалу на рівні підприємства (мезорівень).

ЛІТЕРАТУРА

- Князь С., Холявка Л. Сутність поняття і характеристики інтелектуального потенціалу підприємства // **Економічний аналіз**. Вип. 12, ч. 3. 2013.
- Леонидова Г. В. Теоретико-методологические основы исследования интеллектуального потенциала населения // **Социологический альманах**, 2015, № 6.
- Маслова В. А. **Лингвокультурология**: Учебное пособие для студ. высш. учебн. заведений. Москва, 2001.
- Философский энциклопедический словарь** / Губский Е. Ф., Кораблева Г. В., Лутченко В. А. Москва, 1997.
- Nguyễn An Ninh. **Phát huy tiềm năng trí thức khoa học xã hội Việt Nam**. Hà Nội, 2008.

REFERENCES

- Knyaz' S. and Kholyavka L. (2013), “Sutnist' ponyattya i kharakterystyky intelektual'noho potentsialu pidpryyemstva”, in *Ekonomichnyi analiz*, No. 12, Vol. 3, pp. 188–192. (In Ukrainian).
- Leonidova G. V. (2015), “Teoretiko-metodologichieskiye osnovy issledovaniya intellektual'nogo potentsiala naseleniya”, in *Sotsiologicheskii al'manakh*, No. 6, pp. 349–361. (In Russian).

Maslova V. A. (2001), *Lingvokul'turologiya: Uchebnoye posobiye dlya stud. vyssh. uchebn. Zavedeniy*, Akademiya, Moscow. (In Russian).

Filosofskiy entsiklopedicheskiy slovar' (1997), Gubskiy E. F., Korableva G. V. and Lutchenko V. A. (Eds.), Infra-M, Moscow. (In Russian).

Nguyễn An Ninh (2008), *Phát huy tiềm năng trí thức khoa học xã hội Việt Nam*, Chính trị quốc gia, Hanoi. (In Vietnamese).

Вербалізація концепту ІНТЕЛЕКТУАЛЬНИЙ ПОТЕНЦІАЛ у в'єтнамській мові

В. А. Мусійчук

У статті проведено аналіз поняття інтелектуальний потенціал, яке у в'єтнамській мові розділяється на два самостійні концепти: TIỆM NĂNG TRÍ TUỆ та TIỆM NĂNG TRÍ THỨC. Репрезентативні словосполучення-ядра обох концептів перекладаються українською мовою однаково – “інтелектуальний потенціал”. Встановлено лексичні варіації та побудовано схеми лексичного наповнення понятійної складової двох зазначених концептів. У результаті аналізу вербалізації ядра та периферії обох концептів було виявлено, що вони частково відображають прийняті в науці тлумачення терміна “інтелектуальний потенціал”. Концепт TIỆM NĂNG TRÍ TUỆ відповідає поняттю інтелектуального потенціалу особи, або інтелектуального потенціалу на мікрорівні. Вербальне вираження цього концепту розкривається за допомогою лексем та фразем на позначення когнітивної та творчої діяльності людини, вікових та соціальних категорій людей, потенціал яких обговорюється, впливу різних методів освіти на розвиток інтелектуального потенціалу, важливості активізації інтелектуального потенціалу, а також позитивних особистих та загальнонаціональних результатів внаслідок розвитку інтелектуального потенціалу людей. Концепт TIỆM NĂNG TRÍ THỨC співзвучний з поняттям інтелектуального потенціалу населення, або інтелектуального потенціалу на макрорівні. Відповідно його лексичне наповнення підкреслює важливість різних галузей знань, науково-освітніх інституцій, інтелектуальних кіл та впливу політичного курсу на розвиток економіки, науки, культури та держави в цілому.

Ключові слова: В'єтнам, в'єтнамська мова, інтелект, інтелектуальний потенціал, концепт, лексема

Вербализация концепта ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ во вьетнамском языке

В. А. Мусийчук

В статье проведен анализ понятия интеллектуальный потенциал, который во вьетнамском языке разделяется на два самостоятельных концепта: TIỆM NĂNG TRÍ TUỆ и TIỆM NĂNG TRÍ THỨC. Репрезентативные словосочетания-ядра обоих концептов переводятся на украинский язык одинаково – “интеллектуальный потенциал”. Установлены лексические вариации, и построены схемы лексического наполнения понятийной составляющей двух указанных концептов. В результате анализа вербализации ядра и периферии обоих концептов было обнаружено, что они частично отражают принятые в науке толкования термина “интеллектуальный потенциал”. Концепт TIỆM NĂNG TRÍ TUỆ соответствует понятию интеллектуального потенциала личности, или интеллектуального потенциала на микроуровне. Вербальное выражение этого концепта раскрывается с помощью лексем и фразем для обозначения когнитивной и творческой деятельности человека, возрастных и социальных категорий людей, потенциал которых обсуждается, влияния различных методов образования на развитие интеллектуального потенциала, важности активизации интеллектуального потенциала, а также положительных личных и общенациональных результатов вследствие развития интеллектуального потенциала людей. Концепт TIỆM NĂNG TRÍ THỨC созвучен с понятием интеллектуального потенциала населения, или интеллектуального потенциала на макроуровне. Соответственно его лексическое наполнение подчеркивает важность различных отраслей знаний, научно-образовательных учреждений, интеллектуальных кругов и влияния политического курса на интеллектуальный потенциал. А интеллектуальный потенциал, в свою очередь, способствует развитию экономики, науки, культуры и государства в целом.

Ключевые слова: Вьетнам, вьетнамский язык, интелект, интеллектуальный потенциал, концепт, лексема

Стаття надійшла до редакції 20.09.2018

UDC 811.411.21

PERSPECTIVES OF A SPECULATIVE APPROACH TO THE DESCRIPTION OF ARABIC GRAMMAR

O. Khamray

DSc (Philology), Senior Fellow

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

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

akhamray@yahoo.com

Grammar paradigms traditionally occupy a leading place in the description of the grammatical system of the language. Along with this, the basis of the language paradigmatic is the idea of targeting a set of idealized forms that can be used as the most typical patterns for describing grammatical phenomena that actually exist in the language.

Within this publication, the search for principles of analysis of the grammatical system of Arabic, common to Western Arabistics and traditional Arabic linguistics. One of the approaches that is relevant in this context is, in the opinion of the author, the use of speculative constructions to determine the theoretical bases of the above principles of a language. Moreover, usually the scientific theories are built for an idealized object, so the understanding of the correlation of these objects with real phenomenon existing in the language is necessary.

Western Arabic uses paradigms, designed for describing European languages, primarily the Latin language, to characterize the grammatical phenomena of the Arabic language, and the Arabic linguistic tradition relies on specific patterns of grammatical phenomena present in classical Arabic. At the same time, both traditions widely use such technique as judgment by analogy, well known in logic. However, for our research, the main thing is that both of the above approaches use an idealized representation that makes a universalized approach to the description of the grammatical system of a language possible.

As we can see, to universalize the description of a specific linguistic phenomenon, idealization is a necessary operation. According to the author, one of the speculative methods that it is expedient to use to achieve the goal of the proposed research is the phenomenological method.

Phenomenological theories are used not only in the humanities, but in physics and technology, where this method makes it possible to describe the most common relationships between parameters, the specific meanings of which are established statistically. The author concludes that we often deal with idealized descriptions of grammatical phenomena in Arabic objects whose properties are determined by similarity lines, by virtue of which these phenomena can be described with the help of speculative inferences having speculative origin.

Keywords: Arabic linguistic tradition, Arabic language, grammatical system, phenomenological method

O. O. Хамрай

ПЕРСПЕКТИВИ УМОГЛЯДНОГО ПІДХОДУ ДО ОПИСУ АРАБСЬКОЇ ГРАМАТИКИ

Граматичні парадигми традиційно посідають чільне місце в описі граматичної системи мови. Під терміном “парадигма” в лінгвістиці найчастіше розуміють будь-який клас лінгвістичних одиниць, протиставлених одна одній і водночас об’єднаних

за наявними спільними характеристиками, а також саму модель і схему організації такого класу [ЛЭС 1990, 366]. За своїм первинним значенням і за тлумаченнями, які існують у цього терміна в різних наукових текстах, це слово так чи інакше набувало значення часто вживаного прикладу, зразка, моделі, прототипу тощо [Дем'янків 2006, 16–25]. Таким чином, в основі мовної парадигматики за визначенням лежить ідея орієнтації на набір зразків, походження яких не має принципового значення – головне, аби такі зразки можна було використовувати як прототипи, тобто найтиповіші зразки, для описання граматичних явищ, які реально існують у мові.

Західна арабістика традиційно використовує парадигми, створені для опису індоєвропейських мов, насамперед латини, аби характеризувати граматичну систему класичної арабської мови (КАМ) та арабської літературної мови (АЛМ). При цьому не ставиться питання про спорідненість відповідних латинських і арабських граматичних явищ, а подібність тих чи інших граматичних форм просто постулюється.

Водночас особливістю арабської граматики, описуваної парадигматично, є те, що арабська лінгвістична традиція (АЛТ), всупереч тому, що навряд чи можна говорити в її межах про парадигми в “західному” розумінні цього слова (див., напр.: [Owens 1988, 85]), створила реєстр “правильних”, “авторитетних” побудов, орієнтованих, з нашої точки зору, на прототипну, тобто “стандартизовану”, складову граматичного значення. Подібні граматичні “парадигми”, що виникли в межах АЛТ, відрізняються, іноді досить істотно, від відповідних парадигм, створених західними лінгвістами, за допомогою яких останні описують граматичну систему арабської мови (АМ) [Хамрай 2016, 112].

У межах цієї публікації ми не намагаємось аналізувати обидва підходи до опису граматичної системи АМ, мета нашого дослідження – пошук вихідного пункту такого аналізу. Одним із варіантів такої “відправної точки” може бути, на нашу думку, феноменологічний аналіз граматичної системи, про що ми вже писали раніше (див., напр.: [Хамрай 2014]).

Як відомо, феноменологічним у філософії називають підхід, що полягає в неупередженому описуванні досвіду свідомості, що пізнає, і виокремленні сутнісних рис цього досвіду [Введение... 2003, 98]. Цей підхід можна протиставити метафізичному, або онтологічному, підходу, який полягає у вивченні буття як такого, що його можна визначити як повноту та єдність усіх видів [Философский словарь 2001, 395].

Витоки феноменології слід шукати, зрозуміло, у працях Е. Гуссерля.

Як свого часу Декарт, Гуссерль вважав за необхідне знайти достовірні й очевидні істини, на яких мають покоїтися основи усіх наук. На думку дослідника, такі істини має встановлювати філософія, а саме феноменологія, як він її буде. Вихідним принципом, що становить методологічний фундамент феноменології, є принцип очевидності. У найширшому сенсі очевидність означає загальний “прафеномен інтенційного життя на противагу іншим формам свідомості” [Гуссерль 2010, 76–77]. Очевидним є дане безпосередньо, тому безпосереднє знання, як найбільш первісне, лежить в основі будь-якого іншого знання [Гайденко 2003, 461].

Однак навряд чи можна навести приклад теорії, що базувалася б на цьому “безпосередньому знанні, адже зазвичай наукові теорії вибудовуються для ідеальних об'єктів. Пояснюється це здебільшого складністю досліджуваної реальності. М. Розов показав, що ідеальні або ідеалізовані об'єкти – це цілком реальні соціальні феномени, що склалися в рефлексії вчених як усвідомлення одного зі способів формулювання умов застосовності теорії, а саме коли теорія завжди може бути застосована. Однак ідеальних об'єктів у природі не існує, хоча теорія завжди застосовується до реальних об'єктів, якщо умови завдання дають змогу ототожнити їх з ідеальними. Число таких завдань нескінченне, й загального правила такого застосування сформулювати не можна, тому доводиться діяти за зразками, реалізованими у вигляді реальних феноменів.

Отже, наукова теорія – реальний феномен життя науки – складається з об'єктів, які реально не існують. Цю невідповідність можна усунути, якщо подивитися на ідеальні об'єкти очима філософії науки як такої, що “спирається на теорію соціальних естафет і займає щодо наук надрефлексивну позицію. Парадокс знімається усвідомленням того, що ідеальні об'єкти науки, що реально не існують у світі природи, є цілком реальними соціальними феноменами життя науки. Вони мають соціальну природу. Теорія як соціокультурний феномен та ідеальні об'єкти теж як соціокультурний феномен – явища одного онтологічного порядку – явища соціальної реальності” [Розова 2013, 168].

Однак конкретні зразки, за якими, як зазначалося вище, доводиться діяти задля побудови будь-якої теорії, усі унікальні, і сформулювати спільне правило для усіх зразків неможливо. Тоді й доводиться вдаватися до ідеальних об'єктів. Вони виникають в умовах, коли вчений все ж таки намагається сформулювати правило, що діятиме в усіх випадках застосування теорії. Задля цього він має видалити з будь-якої реальної ситуації усі ті особливості, які могли б завадити застосуванню теорії. Для цього досить перевести опис зі світу реальних об'єктів, з якими завжди може щось не вийти, у світ, відкритий Платоном, і тим самим умовно зупинити будь-які зміни конкретних ситуацій [Розова 2013, 172]. Саме це й відбувається, на нашу думку, при створенні парадигм опису граматичної системи мови.

Як зазначалося вище, західна арабістика використовує для опису КАМ і АЛМ готові парадигми, що склалися для опису європейських мов, насамперед, зі зрозумілих причин, латини, а потім були застосовані до інших мов, які опинялись у полі зору лінгвістів. Через це відповідні описи містять відомості про граматичні категорії, притаманні латині (наприклад, відмінок і спосіб дієслова), а АЛТ ці категорії взагалі не розрізняє, спираючись на наявні в мові конкретні зразки граматичних форм (наприклад, *manṣūb*, *marfū'*, *majrūr* тощо).

Утім, обидва вищенаведені підходи використовують ідеалізоване уявлення, що віддаляє опис від мовної реальності, але натомість робить можливим універсалізований підхід до опису граматичної системи мови. Як можна побачити, для універсалізації опису конкретного мовного явища ідеалізація є необхідною операцією, без якої неможливо побудувати несуперечливу модель мови, а надто її граматичної системи.

У традиційній епістемології ідеалізацію розглядають як метод, що дає змогу спростити досліджуване явище, як один з видів абстрагування. Іншими словами, ідеалізація – це продукт цілеспрямованої діяльності. Є вона корисною чи ні – це відкрите питання, вона є просто неминучою [Розова 2013, 177–178]. С. Розова доходить висновку, що практичне застосування теорії перебуває в додаткових відносинах до спроб чіткого визначення сфери її використання. По суті кажучи, жодних ідеальних об'єктів не існує. Термін “ідеальний об'єкт взято” з лексикону вченого, це мова його рефлексії. Теорія завжди застосовується до реальних ситуацій, але коло цих ситуацій змінюється залежно від багатьох обставин, проаналізувати які зовсім неможливо в межах теорії, а отже, відтворення діяльності за безпосередніми зразками є додатковим щодо точного опису сфери її істинності й застосовності [Розова 2013, 178].

Тут варто розглянути детальніше, як саме може здійснюватися вищезгадана ідеалізація. Одним із можливих шляхів є синопсис і пов'язаний з ним синтез, які є специфічними рисами того, що називають спекулятивною філософією. Тому вони співіснують і мають бути пов'язані деяким послідовним чином [Broad 1947, 4]. Синопсис не є самодостатнім, але він не тільки стимулює аналіз, а й забезпечує основу того, що можна назвати синтезом, а останній, у свою чергу, охоплює також концепції і принципи, що можуть достатньо покривати різноманітні факти, аналізовані синоптично [Broad 1947, 16]. Такі поширені в сучасній науці принципи, як

принципи відносності й невизначеності, вочевидь є прикладами синтезу, базованого на синопсисі, а наслідки їхнього застосування, у свою чергу, можуть бути чітко передбачені дедуктивними методами [Broad 1947, 18].

Спекулятивна філософія, яка базується на уможядї, може подолати суперечності, які виникають при уніфікації відомостей про явище, двома протилежними шляхами: редукцією і сублімацією. Редуктивний шлях уніфікації полягає в тому, аби показати, що характеристики вищого рівня можна досліджувати без залучення характеристик нижчих рівнів. Ті ж самі закони справедливі для усіх рівнів, але ми маємо різні й специфічні вирази для характеристики тих самих елементів на вищих рівнях, а сама поява цих виразів на вищих рівнях пояснюється тими ж законами й характеристиками виразів, що й на нижчих.

Сублімативний тип уніфікації полягає в намаганні показати, що характеристики, які видаються специфічними на вищих рівнях, насправді наявні, нехай у прихованій чи спрощеній формі, на нижчих рівнях. Матеріалізм у його “природних” формах і менталізм Лейбніца є крайніми проявами редукціоністського та сублімативного типу уніфікації [Broad 1947, 27].

Зрозуміло, що висновки, отримані в межах філософських наук, було б некоректно безпосередньо застосовувати в лінгвістиці, хоча такий напрям сучасної лінгвістики, як теорія актів мовлення, й численні класичні арабські лінгвістичні твори досить тісно пов’язані з методами дослідження, що використовуються у філософських дослідженнях. До того ж цілком очевидно, що, звертаючись до філософів різних епох і не маючи у своєму розпорядженні текстуальної повноти їхніх творів, ми можемо лише прочитати, що вони написали або що було записано з їхніх слів, але ніхто не може достеменно знати, що саме хотіли сказати автори.

Утім, “максимальне включення контекстуального пошуку, зокрема й таке, що залучає світоглядну характеристику відповідної епохи, дає досліднику деяку надію на відновлення історико-філософської справедливості” [Александрова 2014, 6].

Тут варто згадати про роль суб’єктивного бачення дослідника у вивченні соціокультурних феноменів, до числа яких, безперечно, належить мова.

На думку М. Хайдегера, “європейська свідомість” забула, що до кола непотаєного входить не тільки річ, яку виявляє та вимірює людина, а й сама людина ним (колом непотаєного) виміряна і задана як самість [Александрова 2014, 7]. До того ж усередині метафізики Р. Декарта все суще сприймається як суб’єкт, і таким “суб’єктом” стає людське “Я” [Александрова 2014, 8]. Але, наскільки нам відомо, вперше фраза про людину як про міру усіх речей була висунута Протагором, що стало передумовою антропологічного повороту у філософії класики й натхненням для філософської свідомості інших епох. Проте водночас вона стала простором для подальших пошуків і знахідок, але парадигмально інших. Безумовно, інше життя протагорівська теза отримує, наприклад, у Платона, а потім вона була продумана й осмислена вже у світлі трансцендентального, феноменологічного й діалектичного методів [Александрова 2014, 9].

Розглянемо той аспект феноменологічного методу дослідження, який полягає в інтуїтивному, невимушеному й дескриптивному встановленні різниці між явищами і у приведенні до ясності феноменів свідомого життя. Феноменологічні теорії застосовуються у фізиці й техніці, де феноменологічний метод дає можливість описати найбільш загальні спільні співвідношення між параметрами, чиї конкретні значення встановлюються за допомогою статистичних методів.

Утім, початок феноменології пов’язаний із гуманітарними науками, насамперед із філософією та іменем Е. Гуссерля. Одним із центральних понять феноменології Гуссерля є феноменологічна редукція, що полягає у звільненні свідомості від натуралістичного налаштування. Витоки цієї практики можна виявити в радикальному сумніві Декарта. Феноменологічна редукція дослівно означає редукцію речей до феноменів і “винесення за дужки” обговорення їхнього реального статусу.

Феноменолого-психологічна та ейдетична редукції дають змогу поворот від сприйняття світу в природному налаштуванні до зосередження на самих переживаннях свідомості, а потім і перейти від розгляду переживань у їхній індивідуальності до розуміння їхніх сутностей. Наступним етапом феноменологічного дослідження є трансцендентальна редукція, яка відкриває чисту свідомість: емпіричні компоненти свідомості виносяться за дужки, а існування емпіричного суб'єкта й феномени його психічного життя перестають бути предметом уваги [Гуссерль 1999, 76].

Як бачимо, на певних етапах феноменологічного дослідження важливу роль повинна відігравати інтуїція дослідника.

Згідно з вченням інтуїтивізму будь-яке знання є спогляданням (інтуїцією) предмета моїм “Я”, входженням предмета до кругозору моєї свідомості в оригіналі [Лосский 1925, 41].

Ця форма існування предмета вже є його ідеальним моментом, а її сприймання можливе лише шляхом нечуттєвої, тобто інтелектуальної інтуїції. Звідси, як вважає М. Лосський, ясно, що чуттєва інтуїція хоча б мінімальною мірою повинна супроводжуватися нечуттєвим спогляданням, тобто умоглядом. Під цим терміном іноді можна розуміти усі види нечуттєвої інтуїції, а також ті випадки, коли вона супроводжується чуттєвим сприйняттям, яке, утім, є підпорядкованим моментом, а також містичну інтуїцію [Лосский 1925, 42]. Можна з упевненістю сказати, що для АЛТ усі перераховані види інтуїції мають значення щодо дослідження граматичної системи самої мови, отже, умоглядний підхід є доречним. До того ж абстрактний умогляд застосовується не тільки у філософії, а й у таких фундаментальних науках, як математика, механіка, теоретична фізика тощо [Лосский 1925, 43]. Дослідник доходить висновку, що, виховавши у собі здатність до умогляду настільки, аби углядіти буття, принципово відмінне від реальних речей і процесів, ми починаємо бачити в новому світлі й саме реальне буття [Лосский 1925, 47]. Для дослідження АЛМ, а надто КАМ, містична інтуїція також набуває значення, адже, за О. Контом, наукове мислення проходить у своєму розвитку три стадії (стан теологічний, або фіктивний, стан метафізичний, або абстрактний, стан науковий, або позитивний) [Рыбас 2011, 89].

Це обґрунтовується насамперед вказівкою на обумовленість теологічної, метафізичної та наукової стадій розвитку людського розуму, яка полягає в тому, що ці стадії є необхідними прийомами, або методами представлення сущого, які логічно йдуть один за одним і вичерпують усі можливості розумного пізнання [Рыбас 2011, 91].

Усі спроби побудувати неупереджену теорію пізнання приречені на невдачу, якщо не вдасться знайти такий спосіб мислення, що не спирався б на жодну теорію, тобто не користувався б їхніми твердженнями та посилками. Очевидно, що в цьому разі розмірковування може спиратися на деяке дораціональне пізнання, що є вільним від суб'єкт-об'єктної диспозиції та інших метафізичних постулатів, таких як сутність речей, уявлення про їхню субстанційність, зовнішній та внутрішній світ, істину, як відповідність уявлення про річ самій речі і т. д. Умоглядний метод, на думку Лосського, полягає в тому, що теорію знання треба починати прямо з аналізу дійсних у цей момент спостережених переживань [Рыбас 2011, 94].

За Лосським, безпосереднє чуттєве пізнання можливе лише за допущення низки його нечуттєвих елементів чи умов. Це означає, що чуттєве пізнання залежить від нечуттєвого, або метафізичного, і для того, аби пояснити можливість пізнання, треба відновити традицію метафізичного мислення. Однак у цьому разі знову виникає проблема дуалізму, для розв'язання якої й знадобилося створювати вчення про безпосереднє пізнання. Вихід із цього становища Лосський знайшов, як відомо, в “обґрунтованому інтуїтивізмі”, розширивши застосування інтуїції не тільки до чуттєвих речей, й до ідеального й містичного змісту “знання” [Рыбас 2011, 104].

Зрозуміло, що можливість залучення ідеального, а тим більше містичного змісту знання обумовлена розвитком філософії натуралізму й використанням відповідних методів пізнання, а питання про те, як розуміти натуралізм, входило, у свою чергу, до кола питань феноменології. Із самого початку воно було в центрі гуссерлівської дискусії про психологізм. Одним зі шляхів пошуку розв'язання питань, що постають у її ході, є спекулятивний реалізм, який, на думку його прихильників, є одним із найбільш захопливих і перспективних напрямків розвитку континентальної філософії [Zahavi 2016, 289].

Водночас Т. Спарроу стверджує, що поява спекулятивного реалізму призводить до зникнення феноменології, адже спекулятивний реалізм дає те, що феноменологія лише обіцяла, але ніколи не забезпечувала, а саме щирий (підтверджений) реалізм [Sparrow 2014, xi; цит. за: Zahavi 2016, 290]. Водночас Спарроу також стверджує, що феноменологія ніколи по-справжньому не починалась. Вона почалась і закінчилась Гуссерлем [Sparrow 2014, xi]. А у своїй праці “Кант і феноменологія” Т. Рокмор підтримує думку, що Гуссерль не завдав собі клопоту точно визначити, що саме він розумів під феноменологією, він не спромігся сформулювати своє бачення взаємин між феноменологією та епістемологією. Так, за Рокмором, методологія Гуссерля, як і більшість його базових концепцій, включно з такими, як інтуїція, репрезентація, конституція, ноезис, ноєма й феноменологічна редукція тощо, залишається фундаментально туманною.

Інтерпретація Спарроу така ж тенденційна, як і в Рокмора. Наприклад, він погоджується з останнім щодо того, що М. Мерло-Понті у “Феноменології сприйняття” стверджує, що “феноменологія є неможливою” [Sparrow 2014, 48; цит. за: Zahavi 2016, 290]. Аргументує свою думку дослідник тим, що в передмові до “Феноменології сприйняття” Мерло-Понті характеризує феноменологію як постійну критичну (само-)рефлексію. Нічого не треба приймати на віру, насамперед самого себе. Іншими словами, феноменологія – це постійна медитація [Merleau-Ponty 2012, lxxxv].

З точки зору Спарроу, феноменологія постійно в дорозі, але це антидогматичне твердження дорівнює думці, що насправді вона ще не почала рухатись. На додачу він також не погоджується з відомим твердженням Мерло-Понті щодо того, що “найважливіший урок редукції полягає в неможливості повної редукції” [Merleau-Ponty 2012, lxxxv], і вважає її методологічним кроком, який ніколи не можна здійснити [Sparrow 2014, 48; цит. за: Zahavi 2016, 290]. Таким чином, на думку дослідника, якщо редукція така важлива для феноменології, як стверджують феноменологи, то феноменологія є неможливою [Zahavi 2016, 290].

Навіть якщо відкинути твердження Г. Патнема та інших феноменологів, що онтологія й епістемологія тісно пов'язані, численні реалістичні науковці вважатимуть їх першорядними для пояснення того, як людина може по-справжньому пізнавати реальність, що не залежить від її розуму (свідомості). Подібним чином феноменологи йдуть за своїм баченням, розглядаючи статус реальності крізь сфокусоване дослідження й аналіз інтенсiональностi. Спекулятивні реалісти, навпаки, насправді не дуже покладаються на теорію пізнання, що виправдовує їхні метафізичні претензії [Zahavi 2016, 304].

М. Шелер вважає, що феноменологія за своїм задумом є протилежністю так званого “феноменалізму”, тобто вчення, згідно з яким наше пізнання є лише пізнанням так званих “явищ” деяких реальностей, що лежать за цими явищами. Мерло-Понті зазначає, що коли наука вчиться долати те, що вона спочатку відсторонює, те, що вона спочатку вважає суб'єктивним, вона поступово повертає його назад. Але інтеграція здійснюється на рівні окремого випадку відносин або об'єктів, що означають для неї світ. Внаслідок цього світ замикається на собі самому й усе, окрім спостерігача, перетворюється на частини або моменти Великого Об'єкта [Куликов 2013, 64].

Перехід від природної (феноменалістської) свідомості до феноменологічної веде до переходу в розумінні науки від фактуального до сутнісного її представлення. З такої точки зору причиною трансформації образів науки є зміна форм або налаштувань усвідомлення дійсності.

У межах діалектики причиною зміни способів розуміння науки є включення науки як елемента процесу розвитку категорій у процеси ідеального (духовного) або матеріального (суспільно-історичного) розвитку. Феноменологія дає змогу зрозуміти штучність такого включення [Куликов 2013, 67].

Д. Загаві звертає увагу на те, що у своїх пізніх роботах Гуссерль саме намагається модифікувати протиставлення трансцендентного й емпіричного, конституюванню й конституйованого. Він зазначає, що для пізніх праць Гуссерля є характерними спроби “зробити співіснування трансцендентальної й емпіричної перспективи менш парадоксальними”. Саме в цій останній версії натуралізації феноменології Загаві бачить шлях натуралізації цього напрямку як такого [Кононець 2013, 187].

Феноменологічний характер сприйняття виправдовує визначення феноменології як дослідження, зверненого до первинного досвіду свідомості й такого, що виявляє сутність цього досвіду. Фактично сприйняття відіграє роль проміжної ланки між феноменологічною психологією й трансцендентальною феноменологією, тобто сприйняття відсилає водночас і до конкретного індивідуального досвіду, і до спільного трансцендентального досвіду, пов'язуючи їх один з одним [Детистова 2012, 27].

Безсумнівність предметності, що сприймається, конститується саме в переживанні, у сприйнятті. Йдеться не про психічне переживання, а про переживання як про абсолютну феноменологічну даність, даність феномену. Це переживання, яке можна назвати феноменологічним, має свою текстуру, яка нічого не запозичує від зовнішньої речі. Воно не виконує функції представлення деякої копії зовнішньої реальності у свідомості. Воно є феноменологічною даністю, що повністю належить потоку свідомості і є відмінною від речі, що реально існує. Для Гуссерля дуже важливо було відокремити трансцендентну сферу від іманентної, аби окреслити межі феноменологічного методу: якщо предмет, що являється у сприйнятті, є трансценденцією, то саме сприйняття іманентне. Тут він є значною мірою послідовником Декарта. Тільки в іманентній сфері нашої свідомості ми можемо отримати достовірні й очевидні дані, але це правильно лише частково, адже відмінність феноменологічного підходу полягає в тому, що усі акти свідомості співвідносяться із зовнішнім світом, вона є відкритою для осягнення світу [Детистова 2012, 28–29].

Якщо насправді іманентним є лише дане в нашій свідомості, то звичайне, трансцендентне сприйняття є сприйняттям чогось зовнішнього, відмінного від нашої свідомості. “Цю радикальну чужість і трансцендентність знімає здійснення процедури епохе, у результаті якої предметність, що сприймається у формі *cognatum*, також включається до сфери іманентного й очевидного, тобто переживання. У такому разі ми можемо говорити про дві сфери іманентного: по-перше, сферу, абсолютно іманентну свідомості, і, по-друге, сферу предметності, включеної до сфери відносного іманентного. Включення *cognatum* можливе завдяки феноменологічній редукції”. Феноменологічна редукція “виносить за дужки” саму позитивність існування об'єктів, даючи право описувати лише феномени без уточнення, феноменами чого вони є. Отже, завжди треба пам'ятати, що у феноменологічному аналізі є два плани – “реальний” (іманентний) та “інтенційний” (трансцендентний). Сприйняття також має дві складові: “реальну” й “інтенційну” [Детистова 2012, 29–30].

Іншими словами, кожне сприйняття має свій “реальний” зміст, що належить до сфери іманентного, й “інтенційний” зміст, який утримує співвіднесеність іманентного з трансцендентним.

Феноменологічний метод прагне утримати рефлексію на межі іманентного й трансцендентного, залишаючись причетним і до одного, й до іншого.

Гуссерль відволікався від проблем реальної онтології й звертав увагу на обґрунтування формальної онтології. Однак парадоксальним і проблематичним тут є двоїстість цієї спроби Гуссерля не подвоювати об'єкт феноменологічного аналізу, модифікувавши його таким чином, аби плани іманентного й трансцендентного були нередуковані один щодо одного й зберегли свою автономність [Детистова 2012, 31].

На думку дослідниці, феноменологія так і залишається на рівні нескінченно підготовчого аналізу, який не дає достатніх визначень і обґрунтувань. Вона описує, прояснює, але відмовляється пояснювати [Детистова 2012, 31].

Тут паралелі з АЛТ є, на нашу думку, цілком очевидними, адже для традиційної арабської лінгвістичної думки часто на першому місці була авторитетність або “логічність” того чи іншого твердження, а пояснення, особливо на концептуальному рівні, взагалі могли бути відсутні або мати здебільшого формальний характер.

Як приклад можна навести визначення поняття, яке Д. Фролов називає генетичним або дериваційним (визначенням), – замість питання “що це?” воно відповідає на питання “звідки це?” [Фролов 2006, 69]. За умови, якщо таке визначення не суперечить мовним фактам, воно може бути прийняте за основу при тлумаченні того чи іншого граматичного явища. Подібна ситуація доволі часто зустрічається в граматичних описах, притаманних ТАГ. У свою чергу, враховуючи високий рівень прескриптивності граматичних описів КАМ класичної доби, це багато в чому визначило вигляд граматичної системи самої мови, особливо в тому, що стосується “правильності” граматичних форм. Іншими словами, якщо поняття або визначення, яке використовується в описі граматичного явища АМ, не виводиться жодним чином з фактів мовлення, визнається істинним у межах АЛТ, воно стає таким у практиці використання КАМ, АЛМ і сучасної стандартної арабської мови.

Саме так у межах ТАГ пояснюється, наприклад, вплив частки *inna* та її “сестер” на субстантив, що стоїть за нею. Наприклад, Аль-Анбарі у своїй праці “Книга таємниць арабської мови” доходить висновку, що ця частка через подібність до дієслова впливає на іменник подібним до дієслова чином, а саме ставить його у *naṣb*. [Al-Anbārī 1957, 148]. Тут ми бачимо типовий приклад умоглядного судження, адже цілком очевидно, що ця частка не утворює з наступним іменником самостійного предикативного словосполучення, а отже іменник не може бути прямим додатком і стояти у знахідному відмінку. У наведеному випадку ми маємо справу з ідеалізованими об'єктами, чії властивості визначаються рисами формальної подібності, а отже і можуть бути описані за допомогою спекулятивних умовиводів, що мають умоглядне походження.

Таким чином, можна зробити висновок, що при описі граматичної системи АМ використання таких умоглядних побудов, як нечуттєва інтуїція, аналіз ідеальних або ідеалізованих об'єктів тощо, є не тільки припустимим, а й ефективним прийомом дослідження.

ЛІТЕРАТУРА

Александрова А. В. Философская сущность и историко-философский смысл тезиса Протагора // **Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія.** 2014. № 2 (20).

Введение в философию: Учеб. пособие для вузов. 3-е изд., перераб. и доп. Москва, 2003.

Гайденко П. П. **Научная рациональность и философский разум.** Москва, 2003.

Гуссерль Э. **Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии.** Т. 1. Москва, 1999.

Гуссерль Э. **Картезианские медитации** / Пер. с нем. В. И. Молчанова. Москва, 2010.

Демьянков В. З. Термин парадигма в обыденном языке и в лингвистике // **Парадигмы научного знания в современной лингвистике.** Москва, 2006.

Детистова А. С. Феноменология восприятия Э. Гуссерля: имманентный и трансцендентный планы // *Вестник РГГУ*, 2012, № 17 (97).

Кононец Д. В. Обзор международной конференции “Воплощённая интерсубъективность между феноменологическим и экспериментальным исследованием” (3–4 июня 2013, Прага, Чешская Республика) // *Horizon. Феноменологические исследования*. Т. 2 (2). Санкт-Петербург, 2013.

Куликов С. Б. Феноменологический подход – ключ к пониманию причин трансформации философских образов науки // *Horizon. Феноменологические исследования*. Т. 2 (2). Санкт-Петербург, 2013.

ЛЭС. – *Лингвистический энциклопедический словарь*. Москва, 1990.

Лосский Н. О. Умозрение как метод философии // *Логос. Международный ежегодник по философии культуры*. Кн. I. Прага, 1925.

Розова С. С. М. А. Розов об идеальных объектах теории // *Философия науки*, 2013, № 4 (59).

Рыбас А. Е. Н. О. Лосский как критик позитивизма // *Вече. Журнал русской философии и культуры*. Вып. 22. 2011.

Философский словарь / Под ред. Фролова И. Т. 7-е изд. Москва, 2001.

Фролов Д. В. Способы определения понятий в традиционной арабской грамматике // *Арабская филология: грамматика, стихосложение, корановедение. Статьи разных лет*. Москва, 2006. (Studia Philologica).

Хамрай А. А. Феноменологическое измерение арабской грамматики // *Проблемы общей и востоковедной лингвистики 2013. Два выдающихся востоковеда: К 90-летию со дня рождения И. Ф. Вардуля и Ю. А. Рубинчика. Труды научной конференции, ИВ РАН 20 ноября 2013 г.* Москва, 2014.

Хамрай О. О. Перспективи застосування феноменологічного підходу в описі арабської граматики // *Східний світ*, 2016, № 4.

Broad C. D. Some Methods of Speculative Philosophy // *Aristotelian Society Supplementary Volume*. Vol. 21, Issue 1. 6 July 1947.

Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception*. London, 2012.

Owens J. *The foundations of grammar: an introduction to medieval Arabic grammatical theory*. Amsterdam, Philadelphia, 1988.

Sparrow T. *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh, 2014.

Zahavi D. The end of what? Phenomenology vs. speculative realism // *International Journal of Philosophical Studies*. Vol. 24, No. 3. 2016.

Al-Anbārī. Kitābu l'asrārī l-'arabiyya [Книга таємниць арабської мови] / Taḥqīq M. al-Bīṭār. Dimašq, 1957.

REFERENCES

Aleksandrova A. V. (2014), “Filosofskaya sushchnost' i istoriko-filosofskiy smysl tezisa Protagora”, in *Visnyk Natsional'noho aviatyynoho universytetu*, No. 2 (20), pp. 5–10. (In Russian).

Vvedeniye v filosofiyu: Ucheb. posobiye dlya vuzov (2003), 3rd ed., Respublika, Moscow. (In Russian).

Gaydenko P. P. (2003), *Nauchnaya ratsional'nost' i filosofskiy razum*, Progress-Traditsiya, Moscow. (In Russian).

Gusserl' E. (1999), *Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii*, Vol. 1, DIK, Moscow. (In Russian).

Gusserl' E. (2010), *Kartezianskiye meditatsii*, Transl. from the German by V. I. Molchanov, Akademicheskii proyekt, Moscow. (In Russian).

Dem'yankov V. Z. (2006), “Termin paradigma v obydenom yazyke i v lingvistike”, in *Paradigmy nauchnogo znaniya v sovremennoy lingvistike*, INION RAN, Moscow, pp. 15–40. (In Russian).

Detistova A. S. (2012), “Fenomenologiya vospriyatiya E. Gusserlya: immanentnyy i transtsendentnyy plany”, in *Vestnik RGGU*, No. 17 (97), pp. 24–32. (In Russian).

Kononets D. V. (2013), *Obzor mezhdunarodnoy konferentsii “Voploshchennaya intersub”ektivnost' mezsdu fenomenologicheskim i eksperimental'nyim issledovaniyem*” (3–4 iyunya 2013,

Praga, Cheshskaya respublika), in *Horizon. Fenomenologicheskiye issledovaniya*, Vol. 2 (2), Sankt-Peterburg, pp. 61–74. (In Russian).

Kulikov S. B. (2013), “Fenomenologicheskiy podkhod – klyuch k ponimaniyu prichin transformatsii filosofskikh obrazov nauki”, in *Horizon. Fenomenologicheskiye issledovaniya*, Vol. 2 (2), Saint-Petersburg, pp. 61–74. (In Russian).

Lingvisticheskiy entsiklopedicheskiy slovar' (1990), Sovet. entsikl., Moscow. (In Russian).

Losskiy N. O. (1925), “Umozreniye kak metod filosofii”, in *Logos. Mezhdunarodnyy ezhegodnik po filosofii kul'tury*, Book I, Praga, pp. 41–50. (In Russian).

Rozova S. S. (2013), “M. A. Rozov ob ideal'nykh ob'yektakh teorii”, in *Filosofiya nauki*, No. 4 (59), pp. 61–74. (In Russian).

Rybas A. E. (2011), “N. O. Losskiy kak kritik pozitivizma”, in *Veche. Zhurnal russkoy filosofii i kul'tury*, Issue 22, pp. 87–105. (In Russian).

Filosofskiy slovar' (2001), Frolov I. T. (Ed.), 7th ed., Respublika, Moscow. (In Russian).

Frolov D. V. (2006), “Sposoby opredeleniya ponyatiy v traditsionnoy arabskoy grammatike”, in *Arabskaya filologiya: grammatika, stikhoslozheniye, koranovedeniye. Stat'i raznykh let*, Yazyki slavyanskoy kul'tury, Moscow, pp. 65–93. (In Russian).

Khamray A. A. (2014), “Fenomenologicheskoye izmereniye arabskoy grammatiki”, in *Problemy obshchey i vostokovednoy lingvistiki 2013. Dva vydayushchikhsya vostokoveda: K 90-letiyu so dnya rozhdeniya I. F. Vardulya i Yu. A. Rubinchika. Trudy nauchnoy konferentsii, IV RAN 20 noyabrya 2013 g.*, Institut vostokovedeniya RAN, Moscow, pp. 39–50. (In Russian).

Khamray O. O. (2016), “Perspektyvy zastosuvannya fenomenologichnoho pidkhodu v opysi arabs'koyi hramatyky”, *Shidnij svit*, No. 4, pp. 111–117. (In Ukrainian).

Broad C. D. (1947), “Some Methods of Speculative Philosophy”, *Aristotelian Society Supplementary Volume*, Vol. 21, Issue 1, pp. 1–32.

Merleau-Ponty M. (2012), *Phenomenology of Perception*, Routledge, London.

Owens J. (1988), *The foundations of grammar: an introduction to medieval Arabic grammatical theory*, John Benjamin publ. comp., Amsterdam, Philadelphia.

Sparrow T. (2014), *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Zahavi D. (2016), “The end of what? Phenomenology vs. speculative realism”, *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 24, No. 3, pp. 289–309.

Al-Anbārī (1957), *Kitābu l'asrārī l-'arabīyya*, Taḥqīq M. al-Bīṭār, Al-Maḡma'u l-'Ilmī l-'Arabī, Damascus. (In Arabic).

Перспективи умоглядного підходу до опису арабської граматики

О. О. Хамрай

Грамотичні парадигми традиційно посідають чільне місце в описі граматичної системи мови. Утім, в основі мовної парадигматики лежить ідея орієнтації на набір ідеалізованих форм, які можна використовувати як найтипівіші зразки для описання граматичних явищ, що реально існують у мові.

У межах цієї публікації здійснюється пошук принципів аналізу граматичної системи арабської мови, спільних для західної арабістики й традиційної арабської лінгвістики. Одним із підходів, доцільних у цьому контексті, є, на думку автора, використання умоглядних побудов для визначення теоретичних засад вищезазначених принципів.

Однак через те, що зазвичай наукові теорії вибудовуються для ідеальних об'єктів, необхідне розуміння кореляції цих об'єктів з явищами, що реально існують у мові.

Західна арабістика використовує для характеристики граматичних явищ арабської мови готові парадигми, що склалися для опису європейських мов, насамперед латини, а арабська лінгвістична традиція, у свою чергу, спирається на наявні в класичній арабській мові конкретні зразки граматичних явищ, при цьому обидві традиції широко використовують такий поширений у логіці прийом, як судження за аналогією.

Але для нашого дослідження головним є те, що обидва вищенаведені підходи використовують ідеалізоване уявлення, що робить можливим універсалізований підхід до опису граматичної системи мови. Як можна побачити, для універсалізації опису конкретного мовного явища ідеалізація є необхідною операцією.

На думку автора, одним з умоглядних методів, який доречно застосувати задля досягнення мети запропонованого дослідження, є феноменологічний метод, адже феноменологічні

теорії застосовуються не тільки в гуманітарних науках, а й у фізиці й техніці, де феноменологічний метод дає можливість описати найбільш загальні спільні співвідношення між параметрами, чиї конкретні значення встановлюються за допомогою статистичних методів.

Автор доходить висновку, що часто в описах граматичних явищ арабської мови ми маємо справу з ідеалізованими об'єктами, чиї властивості визначаються рисами формальної подібності, а отже, ці явища можуть бути описані за допомогою спекулятивних умовиводів, що мають умоглядне походження.

Ключові слова: арабська лінгвістична традиція, арабська мова, граматична система, феноменологічний метод

Перспективы умозрительного подхода к описанию арабской грамматики

А. А. Хамрай

Грамматические парадигмы традиционно занимают ведущее место в описании грамматической системы языка. Наряду с этим в основе языковой парадигматики лежит идея ориентации на набор идеализированных форм, которые можно использовать как наиболее типичные образцы для описания грамматических явлений, реально существующих в языке.

В пределах данной публикации осуществляется поиск принципов анализа грамматической системы арабского языка, общих для западной арабистики и традиционной арабской лингвистики. Одним из подходов, уместных в этом контексте, является, по мнению автора, использование умозрительных построений для определения теоретических оснований вышеуказанных принципов.

Однако в силу того, что обычно научные теории выстраиваются для идеальных объектов, необходимо понимание корреляции этих объектов с явлениями, реально существующими в языке.

Западная арабистика использует для характеристики грамматических явлений арабского языка парадигмы, сложившиеся для описания европейских языков, в первую очередь латыни, а арабская лингвистическая традиция, в свою очередь, опирается на конкретные образцы грамматических явлений, присутствующие в классическом арабском языке. При этом обе традиции широко используют такой распространенный в логике прием, как суждение по аналогии.

Однако для нашего исследования основным является то, что оба вышеуказанных подхода используют идеализированное представление, делающее возможным универсализированный подход к описанию грамматической системы языка. Как можно увидеть, для универсализации описания конкретного языкового явления идеализация является необходимой операцией.

По мнению автора, одним из умозрительных методов, который целесообразно использовать для достижения цели предлагаемого исследования, является феноменологический метод, т. к. феноменологические теории используются не только в гуманитарных науках, но и в физике и технике, где этот метод дает возможность описать наиболее общие соотношения между параметрами, конкретные значения которых устанавливаются статистически.

Автор делает вывод, что часто в описаниях грамматических явлений арабского языка мы имеем дело с идеализированными объектами, чьи свойства определяются чертами подобия, в силу чего эти явления могут быть описаны при помощи спекулятивных умозаключений, имеющих умозрительное происхождение.

Ключевые слова: арабская лингвистическая традиция, арабский язык, грамматическая система, феноменологический метод

Стаття надійшла до редакції 21.10.2018

UDC 94(477.7):81'282(477.7)

THE GREEK LANGUAGE QUESTION IN UKRAINIAN AZOV SEA REGION: OBJECTIVE, SUBJECTIVE AND OTHER SOCIAL AND CULTURE FACTORS

Ye. Chernukhin

PhD (Philology)

Institute of History of Ukraine, NAS of Ukraine

4, Hrushevskoho Str., Kyiv 01001, Ukraine

geikle@hotmail.com

The problem of endangered languages of the Greeks-Rumeis and the Greeks-Urums is treated as a part of the Greek language question in general. The main features of it are grammatical and lexical differences between the language of the Scripture, an artificial language of the writing speech and education (“katharevousa”), the oral speech and its local variants (dialects). The main factors that had an influence on forming of the language situation in the “Greek world” and Ukrainian Azov Sea region, often resulting in usage of several languages by one person, are determined. Because of the old language shift the problem has two aspects: the Greek itself and the Turkish. The majority of Turkish speaking Christians lived in the central part of Asia Minor and in 17th–19th centuries developed a special Karamanli culture, extinct after the exodus of its bearers to neighbour countries. The Turkish speaking Christians of Crimea and later of the Azov Sea region were a part of this Karamanli culture. After their resettlement in the Azov Sea region both Rumeis and Urums have been Russified and almost had no access to Greek education. In 1926 within the “indigenization” policy all the Greeks of the Soviet Union had to study Modern Greek language in its Demotic form, while the Urums had to study the Crimean Tatar language. Nevertheless the Rumeian languages of the Azov Sea region might be treated as separate languages akin to the Modern Greek. At the beginning of the 1930ies due to the efforts of a number of actors the official discourses in Rumeian were created. After the change of national policy and massive repressions of 1937–1938 the language questions of the Rumeis and the Urums could not appear in public discussions until the end of the 1950ies. In 1960ies – 1980ies with an active participation of several Kyiv scientists begins a partial reviving of national traditions of the Azov Sea region Rumeis and Urums on a Soviet Union wide scale. But from the end of the 1980ies the promotion of Modern Greek Language into the education programmes of Ukraine took place, including these of the Azov Greeks. Today the implementation of the Modern Greek education has a negative influence on Rumeian and Urumeian languages and the scale of their usage is constantly shortening. In attempt to avoid their complete extinction a special programme of their revival, a corpus of teaching materials and special educational centers must be established.

Keywords: Azov Sea region Greeks, endangered languages, Greek language question, Rumeis, Urums

Є. К. Чернухін

“МОВНЕ ПИТАННЯ” ГРЕКІВ УКРАЇНСЬКОГО НАДАЗОВ’Я: ОБ’ЄКТИВНІ, СУБ’ЄКТИВНІ ТА ІНШІ СОЦІОКУЛЬТУРНІ ЧИННИКИ

“Мовне питання” в найширшому розумінні цього вислову як сукупність проблем, що впливає з усвідомленого ставлення окремих осіб, або їхніх об’єднань,

© 2018 Ye. Chernukhin; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

або суспільства в цілому (представленого будь-якою формою його інститутів) до форми або форм, різновидів функціонування власної мови або до питання статусу цієї мови серед інших (байдуже – споріднених або неспоріднених) мов, є властивим будь-якому суспільству в тому чи іншому вимірі. Зрозуміло, однак, що цей усвідомлений підхід виявляється лише за умов досягнення певного ступеня зрілості як окремих мовців, так і суспільства в цілому, оскільки на попередніх щаблях розвитку мова ще не відокремлюється від системи поведінкових реакцій людини (мовця), не є об'єктом особистісного вибору і функціонує в найбільш природний спосіб, не підлягаючи свідомому корегуванню або зіставленню її з іншими мовами. Найвідоміші нам мовні дискусії описані для мов з найдавнішою писемною історією та літературою, що нараховує не одну тисячу років. У нашому європейському регіоні до таких найбільш вивчених феноменів належить грецька мова з усім спектром її історичних, локальних і стилістичних різновидів, починаючи від пам'яток лінійного письма Б і закінчуючи сучасними грецькими діалектами, що продовжують свій розвиток. До таких ще не згаслих діалектів належить і мова надазовських румеїв, що були переселені до українських степів із Кримського ханату в 1778–1780 роках. Отже, походження, історію та майбутню долю цих діалектів треба розглядати в контексті історії грецької мови в цілому, зокрема враховуючи так зване “мовне питання” в його грецькому вимірі. Іншими словами, це питання є чи не найпершим і найоб'єктивнішим чинником, що впливає на мови надазовських греків.

Дослідженню “мовного питання” в грецькій культурі присвячена значна кількість праць насамперед грецьких філологів і громадських діячів. Найсистемніше це питання викладається в монографії шотландського візантиніста Роберта Браунінга (1914–1997), яка була вперше оприлюднена 1969 р. [Browning 1969]. Невдовзі професор Київського університету імені Тараса Шевченка Андрій Білецький (1911–1995) написав рецензію на цей твір, зазначаючи, що, попри всі переваги дослідження, у ньому бракує відомостей про надазовські грецькі діалекти за російськими та українськими джерелами, а назва “мариупольский греческий диалект” є надзвичайно невдалою. Незважаючи на окремі недоліки праці, професор рекомендував її до найшвидшого перекладу для радянських читачів [Белецкий 1971]. Зрозуміло, що до цієї поради тоді не дослухалися.

“Мовна картина” давньогрецького світу була доволі строката. Велика грецька колонізація поширила давні грецькі діалекти на весь тодішній світ – від західного Середземномор'я до Надчорномор'я і берегів Кавказу. Таке мовне розмаїття не могло тривати надто довго. Поступово перше місце як культурний і політичний центр посідають Афіни. Навколо міста формується так званий “аттичний” діалект, який увібрав риси кількох давніших діалектів. Саме цим діалектом написані найвідоміші давньогрецькі драматичні й прозові твори. Він був узятий за взірець македонськими царями. Утім, це не означало цілковитого знецінення давніх діалектів: вони існували в літературних пам'ятках, а окремі поети й прозаїки й надалі могли творити, послуговуючись кількома різновидами грецької мови. Ця велич давніх пам'яток і дбайливе ставлення до писемної спадщини відтоді стають головними рисами всієї грецької літературної традиції і в певному розумінні “прокляттям” грецької писемної культури.

Македонські війни і поява низки елліністичних держав були об'єктивною причиною для поширення грецької мови в її нібито аттичному варіанті. Між тим залученість до процесу “еллінізації” надто широких і різноманітних верств іншомовного населення привела до появи так званого елліністичного “койне”, спрощеного аттичного діалекту, добре відомого нам за перекладами і текстами Св. Письма. Так була започаткована й новогрецька мова, але подальший шлях її розвитку був доволі звивистим і охопив близько двох тисяч років. Першого нищівного удару вже на цих початкових етапах формування койне зазнало від трьох ієрархів (у слов'янській

традиції – три святителі: Василій Великий, Григорій Богослов, Іоанн Золотоуст). Бувши вихованцями давніх академічних (властиво – аттичних) мовних традицій, вони рішуче виступили проти новотворів і дали народу власні взірці літературної творчості, які пізніше наслідували майже всі св. отці Великої Константинопольської церкви та східних патріархатів. Із творчої діяльності трьох ієрархів починається “аттикізувальний” період грецької літератури, який тривав аж до другої половини XX ст., коли держава нарешті скасувала обов’язкове використання “катаревуси” – штучної мови, що наслідувала давньогрецькі аттичні взірці.

Отже, принаймні з IV ст. після Р. Х. можна стверджувати паралельне існування двох різних за своєю спрямованістю тенденцій у грецькому “мовному питанні”. З одного боку, повсюди продовжувався спонтанний, природний розвиток народної мови на основі койне і, звичайно, локальних діалектів, що чинили опір, але поступово й самі змінювалися під його впливом. На думку більшості мовознавців, такими локаціями, де ще за нових часів зберігалися виразні риси давніх діалектів, були Цаконія на сході Пелопоннесу, два регіони на півдні Апеннінського півострова, колишні історичні території Каппадокії і Трапезунду. Інші грецькі діалекти є нібито прямими похідними від койне або ж питання їхнього походження ще потребує подальшого вивчення, як, до слова, у випадку кримсько-надазовських греків-румеїв [Кисилиер 2006].

Затверджений трьома ієрархами стандарт не міг бути, звичайно, абсолютною догмою і навіть від початку мав своїх опонентів. А проте освіта у Візантійській імперії була побудована здебільшого на аттичних традиціях. Руйнація Візантійської імперії викликала значні зміни в статусі колишніх підданих: значна частина їх підпадала під культурні й мовні впливи загарбників і змішувалася з їхнім загальом. Але ці процеси мали регіональні відмінності. Загальним трендом, звичайно, було зменшення ареалу “ромеїв” – так називали себе всі візантійці. Подекуди відбувалася зміна мови, що попервах не дуже зачіпала традиційну культуру і спосіб життя. Загалом, колишні “візантійці” опинялися в різному мовному й конфесійному оточенні, а отже, по-різному складалася їхня доля. Після захоплення турками Константинополя наприкінці травня 1453 р. на території Османської імперії усі християни були політично відокремлені від Османської держави як міллет – своєрідна культурна і правова автономія в межах мусульманської держави [Clogg 2004a]. Це дало змогу очільникам міллету – константинопольським патріархам та їхнім єпископам – проводити політику консолідації всіх ромеїв як єдиної громади, розділеної на традиційні єпархії та парафії під проводом священнослужителів. Так, принаймні на теренах Османської імперії, утворилися “нові” ромеї, до складу яких увійшли доволі різні за генетичним і культурним походженням групи населення, об’єднані за конфесійно-територіальним принципом. Значна частина їх на той час уже розмовляла тюркськими говірками. Найчисленнішими серед останніх були ромеї історичної області Караман [Miller 1974]. Попри очевидні мовні розбіжності, церква спочатку не дуже переймалася мовним питанням, можливо вважаючи, що шкільна освіта й загалом літературна традиція зможуть згодом повернути тюркомовних християн до рідних “джерел”. Таким чином, боротьба з іншомовними впливами і прагнення до зворотної еллінізації стає наступним об’єктивним чинником у грецькому мовному питанні.

За умов османського тиску на східні патріархати упродовж XVI–XVII ст. ні про яку загальну грецьку освіту та “еллінізацію”, звичайно, не йшлося, хоча окремі центри з підготовки священнослужителів продовжували діяти за старими візантійськими взірцями. Однак із плином часу цивілізаційний поступ зачепив усі боки культурного життя населення навіть Османської імперії. У цей післявізантійський період, особливо в XVII–XVIII ст., у грецьких освітніх закладах поширюються паралельні тексти, написані на “койне”, “еллінікі”, подекуди “апла”, які ритори

(вчителі) використовували для пояснення учням різниці між різними стилями або різновидами грецької мови. На погляд сучасного носія новогрецької мови, усі зазначені різновиди “середньогрецької” мови є доволі незручними для розуміння, але вони свідчать про свідомий пошук виходу з тієї заплутаної ситуації, у якій опинилися насамперед релігійні діячі в намаганні донести до народу хоча б основні засади православної віри.

У XVIII ст. ступінь свідомого ставлення до мови досягає певного краю і надалі стає вже нагальною суспільною проблемою для всіх греків. Очевидно, що парадигму мали б задавати вищі щаблі суспільства. Такими на той час були “фанаріоти” – нащадки візантійського чиновництва й доволі успішні адміністратори турецьких султанів, а водночас палкі прихильники “грецької ідеї” (тобто відродження Візантійської імперії). Їхня мова була продовженням розмовного варіанта тієї штучної мови, що її вигадали святі отці, зі значними впливами канцелярського стилю писарів Фанару – резиденції константинопольських патріархів. Подальше покращення цієї мови через ту саму “аттикізацію” стало гаслом наступних поколінь політиків, церковних діячів і письменників. Саме їхні представники мали вирішальний вплив на формування освітньої політики нової Грецької держави після 1827 р. – перших значних перемог повстанців і спроб налагодити власне національне самоуправління.

Боротьба з фанаріотами на мовному й політичному фронтах тривала від початку їхньої суспільної діяльності – адже ніколи не бракувало талановитих письменників і перекладачів, які створювали твори або переклади доступнішою для народу мовою. Проте боротьба тривала близько 300 років і закінчилася лише в другій половині XX ст. Супротивники увійшли до історії грецького суспільства як “катаревусіанці” та “димотикісти”. На боці перших повсякчас була церква в особі вищих архієреїв, керівники держави, високопосадовці, значна кількість письменників, науковців, які втілювали офіційну мовну політику. На боці “димотикістів” був доволі безправний народ, що розмовляв “іншою” грецькою мовою, а частіше її діалектами, а також численні письменники, згодом – журналісти, які вперто продовжували писати й друкувати твори народною мовою. Тут треба сказати, що в основу цієї літературної “димотики” був покладений новітній (не давній!) іонійський діалект, найяскравіші взірці якого залишили нам поети і прозаїки, що жили на островах, які ніколи не перебували під владою османів (Корфу, Закінт тощо).

Уся ця плутанина з різновидами писемної мови накладалася на основні грецькі діалекти, що здебільшого формувалися на основі загальногрецького койне по всій території Візантійської імперії, відповідно до розриву вертикальних зв’язків між освіченими верствами та її сільським населенням під час розпаду або скорочення території держави. Часом активного формування сучасних новогрецьких діалектів вважається період XIII–XVII ст. Саме тоді відбувалося різке скорочення території імперії, а потому й остаточне її знищення, і, відповідно, тиск загальноприйнятої письмової мови на “просту” повсякденну мову населення ставав дедалі меншим. Водночас не можна забувати й про “старі” грецькі діалекти, а також особливі процеси формування локальних діалектів на маргінесі імперії або “грецького світу”. Окремо треба зазначити й впливи інших мов, серед яких опинилися значні масиви грецького або еллінізованого населення колишньої Візантії. Треба визнати, що на теренах зруйнованої імперії подекуди відбувалася зміна мов, що, з одного боку, сприяла повній асиміляції колишніх ромеїв, а з другого – породжувала “нові” групи населення, до яких можна зарахувати й тюркомовних християн Малої Азії та Криму.

Попри всі ці негативні чинники, значна частина ромеїв зберігала і з кожним новим поколінням відновлювала мову предків у її локальному варіанті. Об’єднавчими чинниками була церква, стародавні звичаї і фольклор. На жаль, мова церкви була загалом незрозумілою для народу, а освіта впродовж століть обмежувалася вивченням грамоти і набуванням вміння читати церковні співи в межах повсякденної служби.

Призначення “катаревуси” як офіційної мови Грецької держави, що остаточно постала 1831 р., мало б перетворити її громадян на носіїв цієї штучно відродженої мови Давньої Греції і стати містком поєднання нової і класичної культур. Пізніше, у другій половині XIX ст., була остаточно сформована ідея єдності античної, візантійської і модерної Греції [Argyropoulos 2001]. На втілення цієї ідеї була спрямована вся освітня робота держави, але марно. Народ продовжував розмовляти димотикою (з місцевими впливами) і не дуже переймався мовними й філософськими питаннями. Значну й своєрідну допомогу димотика одержувала після кожного чергового “приросту” до території Грецького королівства. Залучення нових груп населення, позбавленого упродовж століть системної грецької освіти, а отже, і щастя навчатися катаревуси, додавало сили “народній” мові та ускладнювало викладання “правильної”. Зрозуміло, що грецьке населення тих регіонів, що не були історично грецькими або були надто віддалені від нових центрів, тепер уже новогрецької культури, залишалося наодинці зі своїми мовними питаннями і розмовляло “як уміло”. Великим випробуванням для новогрецької мови були події 1921–1923 рр., коли до континентальної Греції переїхало понад мільйон біженців з Туреччини. Більшість із них знала турецьку мову краще за будь-яку грецьку, значна частина були носіями понтійських або каппадокійських діалектів, близько половини геть не знали грецької мови, бо були нащадками анатолійських (східних) християн. Ці останні впродовж XVIII – початку XX ст. спромоглися вибудувати свою особливу культуру, інтегровану (поза конфесійною тематикою) швидше до “тюркського”, аніж до “грецького” світу. Розчинення всіх цих переселенців у новогрецькому середовищі тривало десятиліттями, а у випадку понтійців не є остаточною, позаяк багато з них ще й сьогодні зберігають свою мову на побутовому рівні, а науковці плідно вивчають особливості їхніх говірок [Елоева 2004].

Остаточна й очікувана перемога димотикістів у другій половині XX ст. насправді не була вже й така повна, як про це колись мріялося. За століття, ба й навіть тисячоліття існування принаймні двомовності різновиди грецької мови увесь час наближалися один до одного, утворюючи граматично простіші “вищі” стилі і лексично багатші “нижчі”. Так постала сучасна літературна новогрецька мова. Офіційна “смерть” катаревуси теж не означала її “поховання” десь на цвинтарі мертвих мов. Вона продовжує жити не тільки в текстах, що ними й досі рясніє грецька культура слова, а й у розмовах на “високі” теми, у цитуваннях законів тощо.

Підсумовуючи, варто відзначити, що, беручи до уваги певні конфесійні імперативи, офіційною мовою Великої Константинопольської церкви, східних патріархатів і пізніше Елладської церкви завжди була архаїчна “аттикізувальна” мова св. отців і койне Св. Письма. Побудована на її основі катаревуса була офіційною мовою держави та освіти, газет і почасти літератури. Попри всі труднощі з її розумінням, населення мусило потрохи підвищувати свій рівень мовної компетенції, принаймні це стосувалося “освічених” осіб. Водночас, поза вузьким письмовим дискурсом і нечисленним колом диваків, населення користувалося димотикою або локальними говірками.

Доля грецької мови серед тих груп, де відбувалася зміна мови, доволі сумна. Навіть у церковній службі вона поступово втрачала сакральний характер і мала поступитися іншим мовам, а в побуті подекуди набувала магічних функцій.

* * *

Найвіддаленішими від центрів грецької культури за всіх часів були греки західного Середземномор’я і Надчорномор’я, історичні долі яких досить схожі. Першопочатком для них була Велика грецька еміграція, що тривала з VIII ст. до Р. Х. Упродовж століть нащадки перших мігрантів жили в містах – державах-полісах, плекаючи традиції своїх метрополій. Їхня подальша доля зазвичай мало досліджена,

хоча Візантія в найкращі свої часи мала значний вплив на “заморські” території, а Велика Константинопольська церква за всіх часів намагалася тримати їх під опікою. У модерні часи ці уламки давньогрецького світу з’являються вже у вигляді сільського населення тих областей, де колись розквітали давньогрецькі поліси. Їхня мова, очевидна і близька, але дещо “спрощена” родичка новогрецької, погано піддається науковим реконструкціям у тому, що стосується її походження й розвитку.

На теренах України таким давньогрецько-візантійським уламком є греки Над-азовської зони. Особливістю цієї групи є двомовність, подібна до тієї, що існувала в Османській імперії до зазначеного вище переселення більшості християнського населення до Грецького королівства. Близько половини кримських християн зберігали давні грецькі діалекти, але решта їх утратила й користувалася тюркськими. Це відбилося в узагальнювальних самоназвах: грекомовні християни називали себе “румеї”, а тюркомовні – “уруми”. Ані перша, ані друга назва не мали етнічного навантаження в сучасному розумінні. Ромеями, тобто римлянами, як уже зазначалося, були всі піддані Візантійської імперії, а тюркомовні османи, відповідно до характеру своєї мови, називали їх усіх “рум(лар)”, подібно до того, як вони називали Константинополь “Істамбул”, запозичуючи грецький вислів “εις τὴν Πόλιν” – “до Міста”. Хоча принагідно відзначу, що для греків як таких на Сході ще здавна існувало інше визначення – “Юнан”, яке походить від географічної назви “Іонія” (звідси й назва іонійського діалекту).

Через низку об’єктивних обставин кримські румеї та уруми перебували в непростих і досить складних відносинах із грецькою культурою, культурою Кримського ханату та Османської держави. Так, румеї, хоча й були носіями новогрецьких діалектів, давно за мовними ознаками відійшли від головного стовбура грецької мови, представленого на той час сумішкою зазначених вище стилів або різновидів писемної мови і діалектами, що розвинулися далеко від Кримського півострова або принаймні поза зв’язками з ним. За таких умов ні про яке розуміння Св. Письма й загалом релігійних текстів з боку пересічного вірного не було й мови. Побутове спілкування румеїв з носіями діалектів балканської Греції або островів потребувало якщо й не зусиль, то принаймні тривалого часу для усвідомлення всіх граматичних і фонетичних відмінностей. Можливо, трохи ближче до румеїв були носії малоазійських грецьких (понтійських) діалектів, які, ймовірно, підтримували безпосередні зв’язки з Кримом упродовж століть [Спірідонов 1930].

Жодне джерело не свідчить про те, що в Криму за будь-яких часів, починаючи з пізнього Середньовіччя, могли існувати значні просвітні центри, подібні до тих, що їх утримували греки в Константинополі, Смирні, Яссах та інших осередках. Єдиними центрами освіти були церкви, при яких зазвичай можна було навчитися лише грамоти і церковного співу. Від повного культурного й навіть релігійного занепаду румеїв рятувало знання сусідніх тюркських діалектів або османського койне. Насамперед це давало можливість розуміти церковну проповідь і по змозі користуватися текстами Св. Письма і св. отців – спочатку в рукописах, але вже впродовж XVIII ст. і за друкованими джерелами [Чернухін 2006а; Чернухін 2009; Чернухін 2012]. Через тюркські діалекти окремі особи могли долучатися й до османської культури в її світській, зрозуміло, частині. Таким чином, з боку румеїв могло відбуватися не тільки природне, спонтанне засвоєння тюркських мов, а й свідоме вивчення їх як мов вищої культури і панівної еліти. Знання тюркських мов відкривало більше соціальних можливостей, тоді як вивчення грецької, навіть якби це було можливо в умовах Криму, могло обіцяти лише примарне долучення до міфічної давньогрецької культури і захмарної патристики.

У порівняно кращому становищі нібито перебували тюркомовні греки-уруми, діалекти яких були дуже близькі кримськотатарським і навіть османському койне, що, ймовірно, панувало на південному узбережжі Криму. Подібна ситуація склалася

і з малоазійськими караманцями, які вже на зламі XVI–XVII ст. розвинули власну, ще “неканонічну” релігійну літературу і виразно тиснули через своє духовенство на Константинополь у справі визнання своєрідного “мовного” права “східних християн”, як вони себе називали. Враховуючи їхню вагу як пастви, Константинополь пішов на поступки, і до кінця XVIII ст. “східні християни” створили велику кількість творів релігійного змісту, записаних грецькою абеткою, але тюркськими діалектами. Авторами були ієромонахи, єпископи, ймовірно, “караманського” походження або такі, що служили серед тюркомовних православних. Здається, єдиним обмеженням з боку Фанару було негативне ставлення до офіційного перекладу Св. Письма і служби Божої (тобто літургії). Проте неофіційні, не визнані Вселенським престолом тексти перекладів поширювалися в списках, ними користувалися при всіх церквах, де паства краще розуміла тюркські діалекти, аніж грецьке койне. Ця “караманлійська” літературна традиція розвивалася в річищі загальних світових течій, ставала дедалі більше світською, досягла певного зеніту напередодні I світової війни [Salaville and Dalleggio 1958; Balta 1987; Clogg 2004b] і була повністю знищена за наслідками “малоазійської катастрофи” і Лозаннського декрету від 30 січня 1923 р.

Переселені 1778 р. з Криму християни після майже дворічних поневірянь на теренах Подніпров’я облаштувалися в призначеному для поселення місці на північ від гирла річки Кальміусу. Розійшлися за старими громадами, наскільки це було можливо. Після значних людських утрат не всі громади були спроможні самостійно порядкувати на степових просторах України, отож об’єднувалися в нові. Проте головними засадами в розмежуванні по селах були мови, насамперед грецькі і тюркські діалекти. Лише в одному випадку село було нібито змішаним – Великий Янісоль (Велика Новосілка), але насправді йшлося про дві частини села на протилежних берегах річки. Окремо відійшли й грузини з волохами, які, у свою чергу, пізніше відокремилися від грузинів. Нову “столицю” – Маріуполь складали колишні містяни Криму, майже стовідсотково тюркомовні. Утім, на той час кримськотатарське койне ще було всім зрозуміле і якоїсь “мовної ізоляції” через різницю між мовами або говірками як такої ще не було.

Переселення 1778–1780 років мало майже такі само катастрофічні наслідки для кримських греків, як переселення малоазійських християн до Греції 1921–1923 років. І перші, й другі складалися з двох мовних груп – грецької та тюркської. Незважаючи на засадову різницю між цими групами, мова “сторони, що приймає” обернулася на ворожу до них обох. Якщо в Криму або Малій Азії християни були залишені сам на сам зі своїми мовними питаннями й самостійно вирішували освітні питання і чи треба вивчати якусь іншу мову, то після переселення вони опинилися в жорстоких умовах несприйняття їхніх мов як таких. Вивчення панівних державних мов ставало умовою виживання.

Між тим після виходу з Криму відбулася перша своєрідна інституалізація кримських православних на теренах Російської імперії в етнічній площині як “греків”, адже саме так вони названі в урядових документах тієї доби. Надалі, попри всі внутрішні мовні й культурні розбіжності, це стає їхньою офіційною самоназвою в російськомовних дискурсах [Якубова 1999b].

На противагу малоазійським християнам у Греції, кримські (з 1780 р. – надазовські) греки перші десятиліття тішилися відносно культурною автономією. Не тому, що режим був демократичним, радше тому, що це була ще периферія імперії, і що там робилося – не дуже когось цікавило. Мрії грецьких просвітителів Євгенія Вулгаріса (1716–1806) і Никифора Феотокіса (1731–1800), які, до речі, тривалий час жили в Україні, щодо освіти маріупольських “співвітчизників” не мали значного впливу на громаду. Приватні школи, здається, були вже на початку XIX ст., але деталі їхньої діяльності нам не відомі. Перші громадські школи були відкриті лише через 40 років після переселення [Бацак 2010, 74–77]. Але й тоді російський уряд

не міг або, радше, не хотів забезпечувати переселенців навчальною літературою або будь-чим у цьому сенсі – адже ще не прийшов “історичний” час і на російській школи. А проте громада існувала, і очевидно, що в освітній сфері та загалом у справі “документальній” – йдеться про листування, звіти, обліки тощо – була продовжена кримська традиція, адже й там існувала формальна автономія християнського “міллету” під проводом архієрея. Справді, якщо звернутися до матеріалів Готсько-Кафської митрополії в Криму і перших років після переселення, можна легко пересвідчитися, що писали тюркськими говірками чи, швидше, письмовим варіантом кримськотатарської або османської мови [Гаркавець 1999; Чернухін 2016а]. Грецька мова в її письмовому варіанті виникає лише в листах головних архієреїв і загалом священнослужителів. Хоча варто додати, що підписувати своє ім’я, нехай з помилками, намагалися майже всі.

З російською, чи, можливо, краще сказати – з українською мовою, виселені з Криму християни зустрілися дуже швидко. Їхнє вимушене перебування в селах з українським населенням упродовж тривалого часу – від шести місяців до майже двох років, залежно від групи переселенців, давало істотний поштовх до вивчення нових для них мов. Після облаштування на нових місцях їх усіх нібито залишили в спокої, але треба розуміти, що в Маріуполі, попри заборону проживання “інших” народів, росіяни та українці все ж таки були – за різних обставин. Недарма маріупольський протопоп Трифілій, не знаючи російської мови [Дрига 2008а; Дрига 2008b], сумлінно виписує у своєму зошиті грецькою абеткою різні слова й вислови, особливо ж типові фрази, переважно українські, необхідні для виконання обов’язків духівника [Чернухін 2016а, 167–181].

Уперше питання стосовно мови переселенців чітко пролунало в листі архієпископа Никифора Феотокіса до маріупольської громади. У листі йшлося про школу, яку планував відкрити ще останній предстоятель кримських християн Ігнатій Гозадинов († 1786). Визначаючи характер викладання предметів і головні засади школи, преосвященний ясно зазначає мови: грецька та російська [Латышев 1915]. На перший погляд, у тому нема нічого дивного, тим більше несподіваного. Імовірно, на своїй батьківщині – на о. Корфу – Никифор Феотокіс так само чесно запропонував би включити до шкільної програми ту саму грецьку та ще італійську як “державну” мову. Однак у Надазов’ї були цілком інші “греки”, іншого походження та освітнього рівня. Гарною ілюстрацією для висвітлення цієї теми є переклад листа преосвященного, що його виконав Трифілій Карацоглу для своїх співвітчизників. Це переклад місцевою мовою, тобто тюркською “вернакулярною” [Чернухін 2016а, 220–231]. Отже, запланована в Маріуполі школа мала навчати тюркомовних хлопчаків грецької і російської мови. Щодо останньої, то нема сумнівів у її необхідності, хоча й ця ідея зустріла своїх супротивників.

Відомо, що в перші роки після переселення до Надазов’я дітей маріупольців навчав Костянтин Схоларій і, можливо, ще й афонський чернець Агатангел. Навчали по-старому, за церковними книжками. Бувши носіями димотики, могли, вочевидь, навчати й простішої мови. Але, враховуючи кількість дітей, їхню тюркомовність і відсутність будь-якої системи, результати такого навчання були мізерними. Після від’їзду названих вчителів відомостей про навчання в Маріуполі 1780-х років не маємо.

Після відкриття нарешті першої “загальної” школи в Маріуполі і невдовзі церковного (духовного) училища формально розпочалося вивчення грецької мови [Бацак 2010, 77]. Але звернімо увагу – навчати в той час вміли тільки письмової мови, про яку вже йшлося, тобто катаревуси. І це природно – текстів димотикою майже не існувало як таких. Основними навчальними текстами залишалися церковні служби – у кращому разі. У гіршому – псалтир і Св. Письмо. До того ж у першій половині XIX ст. в Російській імперії не існувало жодного навчального закладу, де б готували

викладачів грецької катаревуси або димотики. Подекуди в духовних академіях викладали давньогрецьку. При великому особистому бажанні студенти могли опанувати катаревусу й димотику, якщо мали спілкування із заїжджими греками.

А проте якісь навички з грецької мови окремі маріупольці мали. Випадково збережені записки урума Івана Савича Куркчу (вживається також у формі Курчі) засвідчують, що в першій половині XIX ст. окремі представники вищих прошарків надазовської громади, будучи тюркомовними, доволі охоче записували до щоденника грецькі, російські, українські і навіть італійські тексти [Чернухін, Пірго 2013]. Отже, міська освіта якось просувалася вперед.

Це політичне, економічне й освітнє забуття, у якому перебували кримські християни в Надазов’ї принаймні до середини XIX ст., відіграло позитивну роль у збереженні їхніх природних діалектів. Не можна відкинути й думку про те, що діалекти продовжували розвиватися, можливо, зливатися або, навпаки, роз’єднуватися вже на нових теренах. Опосередковано про це свідчить змішаний характер більшості сіл (у межах мовної групи), а також перехід грузинського й волоського сіл на діалекти сусідніх “грецьких” сіл та сучасна самоідентифікація їх як греків. Здається, те саме трапилося і з мешканцями села Анадоля, заснованого понтійцями 1826 р. посеред Маріупольського округу. Дослідження XX – початку XXI ст. показали неістотну різницю в мові села Анадоля щодо сусідніх “кримських” діалектів.

Уведення в останній третині XIX ст. системи земських шкіл, відкриття перших гімназій не порушили стану грецьких діалектів, оскільки шкільні навчальні плани аж ніяк не сприяли вивченню додаткових іноземних мов [Бацак 2010, 103–111]. Вивчати давньогрецьку могли лише в класичних гімназіях, до яких потрапляли одиниці румеїв або урумів, а наслідки можливих впливів, як ми розуміємо, зважаючи на різницю між мовами, були нульові. Таким чином, ані для румейських, ані для урумських діалектів Надазов’я жодної загрози тодішнє нав’язування вивчення грецької мови, принаймні так, як це відбувалося в XIX ст., не становило.

Інша річ – поширення російської (зрозуміло, у її південному варіанті). Як уже зазначалося, одразу після переходу на українські терени постало питання спілкування з місцевим населенням. Очевидно, що кримськотатарське койне мала замістити інша мова “міжнародного” спілкування. Першим був перекладений російською мовою Маріупольський суд. Хоча документи, складені тюркськими мовами або навіть і грецькою, можна віднайти у справах суду, але загалом вони укладені російською. Треба визнати, що сфера використання російської мови весь час зростала. Її потроху вивчали в школах, вона була потрібна в будь-яких справах поза межами рідного села або округу.

Вважається, що культурна і, відповідно, мовна автономія округу була порушена 1859 р., коли в окрузі дали дозвіл селитися представникам інших народів. Хоча насправді контакти греків із болгарами, німцями, євреями, українцями та ін. активізувалися вже в першій половині XIX ст. Проте що стосується мови, то можна припустити, що значні зміни відбулися саме в місті. У записках урума Івана Куркчу 1830–1840-х років ці впливи російської культури досить помітні. Він особисто записував пісні, вірші, робив виписки з текстів релігійної та світської тематики. Отже, спочатку хаотичне, а згодом дедалі системніше поширення російської мови після 1859 р. стало набувати масового характеру, хоча, ймовірно, ще довго не зачіпала жіночого й дитячого сегментів населення. Проте майже всі чоловіки, мешканці Маріуполя, могли вільно спілкуватися російською. За указом від 1864 р. в Російській імперії були заборонені “рідні” мови, окрім російської, але навряд чи це якось упливало на азовських греків, які не спромоглися вибудувати систему національної освіти.

Свідоме ставлення до мовного питання, давно очевидне для решти грецького світу, не здавалося таким на теренах Російської імперії. За своїм суспільним статусом

та освітою мусили висловлюватися стосовно мови надазовських греків і, можливо, якимось упливати на події принаймні декілька осіб. Першим відомим і дотичним до з'ясування мовного стану надазовських греків був єпископ Катеринославський Гавриїл (Розанов, 1781–1858). Проте в його розлогіх працях бачимо лише типові посилання на “кримськотатарську мову” і “зіпсовану грецьку” [Гавриил 1848]. Ці штампи триматимуться в літературі десятиліттями.

Цікавим видається для нас ставлення до рідної мови з боку двох найвидатніших представників надазовської громади XIX ст. – Серафима Антоновича Серафимова (1818–1884) і Феоктиста Аврамовича Хартахая (1836–1880). Вони представляли різні мовні групи. Перший був нащадком священників урумського села Керменчика, другий – сином дрібного службовця з румейського села Чердакли. Серафим Серафимов закінчив Київську духовну академію, де вивчав грецьку мову в її офіційних різновидах. Пізніше плідно працював із грецькими історичними документами, створив нарис про “кримських християн на берегах Азовського моря” [Серафимов 1998]. У його розвідках можна знайти чимало цікавих спостережень і важливих фактів, але даремно було б шукати якихось думок стосовно збереження рідної мови або хоча б її мовознавчих студій. Бачимо лише самі штампи щодо турецької або татарської мови, зіпсутої (стосовно літературної) грецької тощо. Очевидно брала гору його конфесійна свідомість, повністю підпорядкована офіційній чи, можливо, неофіційній позиції Синоду, яка не передбачала розвиток “зайвих” для православ'я мов. За життя о. Серафима був виданий і наказ про заборону служіння в єпархії іншими мовами – йшлося про грецьку і, ймовірно, тюркські переклади Св. Письма, які, як свідчать документи, були поширені в Надазов'ї і в другій половині XIX ст. [Чернухін, Гальченко 2015].

Більшу мужність у захисті рідної мови міг би виявити Феоктист Хартахай. Не піддаючи сумніву його заслуги у справі заснування в Маріуполі гімназичної освіти, мусимо констатувати, що мовними питаннями він не переймався. У його доволі суперечливих і суб'єктивних поглядах на долю кримських християн [Хартахай 1864] не знайшлося місця для висловлень із приводу майбутньої освіти й загалом перспектив рідного народу. Між тим він був добре обізнаний зі станом справ, наскільки нам дають змогу судити про це його фольклорні зошити 1850-х років і пізніші записки 1870-х. Так, перебуваючи в Сартані під час своїх вакацій, він переписав низку новогрецьких, російських та урумських пісень – це одні з найдавніших записів такого роду¹. На початку 1870-х років Феоктист Хартахай укладає список румейських слів з перекладом і посиланням на їхнє походження (у випадку татарських запозичень). Назва цього твору зазвичай цитується для змалювання ставлення Феоктиста Хартахая до рідної мови. Справді, у назві “словарь умирающего наречия” [Чернышева 1959] можна вбачати натяк на усвідомлення з боку автора загрозливого стану рідної мови. Однак жодних інших рухів стосовно виправлення такого стану мови Феоктист Хартахай не робив. До того ж на той час його характеристика була очевидним перебільшенням, якщо не припустити, що йшлося лише про мешканців Маріуполя, по-перше, урумів, які ніколи не знали румейських діалектів, а по-друге, всі містяни справді вже добре знали російську. Ця відсутність визначеної думки щодо рідної мови доволі дивна для сходовознавця, яким нібито мав бути Ф. Хартахай за освітою. Але ще дивніше, можливо, те, що Ф. Хартахай свого часу гаряче підтримував Тараса Шевченка, а отже, мав би поділяти його думки з приводу статусу української мови – але ж не висловлював подібних думок щодо рідних йому діалектів. Цікаво, що Ф. Хартахай теоретично міг бути ознайомлений із творчістю перших народних поетів з румейського кола, наприклад Леонтія Хунагбея (вживається також як Хонагбей) (1853–1918).

Наприкінці XIX ст. вийшла друком праця “Мариуполь и его окрестности” [Мариуполь... 1892], яка до цього часу є однією з найцікавіших збірок з історії маріу-

польських греків. У додатках були вміщені зразки народної творчості – всі тюркськими діалектами, записані кириличною абеткою. І це дуже показово. З одного боку, у місті справді жили переважно тюркомовні уруми, з другого – укладачі не дуже дбали про розмежування діалектів за мовними групами і презентацію різних мовних прикладів. Для них усі вони, тобто діалекти, були частиною фольклору, і не більше того.

Підсумовуючи нашу розповідь про події XIX ст., що мали або могли мати дотичність до мовного питання надазовських греків, треба знову сказати, що жодних мовознавчих баталій, притаманних грекам інших частин “грецького світу” з найдавніших часів, а особливо упродовж XIX ст., у Надазов’ї не було. Їхні рідні говірки були позбавлені права навіть бути записаними за якоюсь граматичною системою, а збережені для нас письмові дискурси були наслідком винятково суб’єктивних творчих рухів окремих осіб, хоча й віддзеркалювали об’єктивну картину як лінгвістичної ситуації в цілому, так і особистісних преференцій укладачів. Навчання офіційних різновидів грецької мови, переважно давньогрецької або катаревуси, відбувалося несистемно, нерегулярно й зачіпало незначну кількість осіб у Маріуполі або найбільших румейських селах. Зрозуміло, що ніякого істотного впливу на румейські говірки таке навчання не мало. Єдиними свідченнями про чужорідні грецькі впливи на азовських греків треба визнати уламки новогрецької літератури, народних пісень, а отже, і лексичних запозичень, які зафіксовані в тих рідкісних румейських та урумських рукописах XIX ст., що збереглися.

* * *

Тюркські діалекти Надазов’я загалом залишалися поза будь-якою увагою російських дослідників і місцевих “просвітителів”.

До негативних наслідків XIX ст. треба зарахувати відсутність будь-якого роду “легітимізації” існування надазовських греків як окремішньої меншини після 1859 р. За наслідками низки указів вони були зрівняні в правах з усіма іншими православними міщанами й селянами Російської імперії, а розбудова національної культури ставала суто приватною справою, до якої вони ще довго не будуть готові через низький рівень освіти й національної свідомості.

Початок XX ст. мав би внести значні корективи у ставленні до мовного питання й загалом до питань етнічного самовизначення. У цей час в індустріалізованому Маріуполі й дещо “капіталізованих” селах виникають нові осередки з вивчення грецької мови й культури [Бацак 2010, 152–153]. Але, очевидно, повільніше, аніж це відбувалося в міських осередках інших “російських” греків. Серед румейського населення дістають поширення твори Леона Хунагбея і Дем’яна Бгадиці (1850–1906), інших авторів-румеїв. Це було започаткуванням зовсім іншого етапу розвитку мови – становлення національної літератури, яка зазвичай передуює усвідомленню “мовного питання”. Про особисту творчість урумів або стан справ у царині тогочасного тюркського фольклору нам відомо менше. Імовірно, до Надазов’я, як і колись до Криму, надходили “караманлійські” книжки, тепер уже й світського змісту, але відомостей про це обмаль.

Цей імовірний мовний і культурний поступ надазовських греків був перерваний початком I світової війни. Значний поштовх різноманітним національним ініціативам дала Лютнева революція 1917 р. Влітку відбувся Перший загальноросійський з’їзд греків у Таганрозі, де були представлені й надазовські громади [Οι Έλληνες... 1997]. Питання національної освіти було одним із найгостріших – як це, зрештою, було й за всіх попередніх віків. Однак уперше греки мали усвідомити, що вони всі різні, а їхні “рідні” мови не дають їм можливості навіть порозумітися. Понтійські греки, представлені значними громадами Катеринодарського краю, обстоювали понтійську мову, греки Криму й Одеси – балканську димотику, надазовські, здається,

загубилися в цих лінгвістичних суперечках, не маючи власної аргументованої думки. Наступного року надазовські греки вже мали нагоду збиратися окремо в межах Української Народної Республіки та Української Держави і порушити питання про “національну персоніфікацію” або культурну автономію. Однак подальший перебіг історії відклав усе майже на десять років. За цей час відбулося чимало жакхливих подій, але, попри значні людські втрати, і румейські, і урумські діалекти встояли та регулярно відновлювалися на тлі економічної ізоляції села під час громадянської війни, голоду і повільного відродження господарства.

Несподіваний поштовх етнічним спрямуванням надазовців дала радянська влада. Після XII з’їзду ВКП(б) і III Всеросійського з’їзду рад держава проголосила політику “коренізації” [Якубова 1998]. Уперше румеї та уруми дістали право й навіть обов’язок використовувати рідні мови у формальних зв’язках між собою і державою. Це спричинило мовний хаос, позаяк була втрачена давня письмова традиція – майже ніхто не знав грецької абетки, а діалекти не були взаємозрозумілі. Писали хто як міг, кириличними літерами, власне так, як це вряди-годи робили принаймні останні 70 років, відтоді як помирали останні “грамотні” люди. Це “грецьке” мовне питання не могло залишитися поза увагою радянської влади, яка вважала себе відповідальною за просвіту народу. Без обговорення, без погодження з місцевими громадами 10 травня 1926 р. на Всесоюзній нараді з питань просвіти й культурного будівництва серед грецького населення СРСР була прийнята постанова про те, що всі греки мають вивчати й, відповідно, вживати на письмі димотику, яка є мовою пролетаріату Грецького королівства. В ухваленні цієї постанови очевидна участь якогось комінтернівського лобі і грецьких політичних емігрантів, але це питання ще треба досліджувати [Baranova 2017].

Це, з одного боку, було правильне рішення, бо в ньому не йшлося про штучну катаревусу, але воно прямо зачіпало інтереси компактного грецького населення Краснодарського краю, загалом Кавказу та українського Надазов’я, де ніколи не знали балканської димотики. Поза всяким сумнівом, рішення було корисним для греків Криму, Одеси, Києва та інших громад, де були згодом створені умови для вивчення новогрецької мови. Не можна сказати, що понтійські або надазовські громади не чинили опір такому рішення. Тому для вивчення “грецького мовного питання” в СРСР були створені особливі комітети, організовані експедиції [Араджиони 1999, 25–29]. Проте державна “еллінізація” в межах політики “коренізації” [Якубова 1998, Якубова 1999b)] набирала обертів і голоси ентузіастів рідних говірок загубилися поміж звітів відповідальних осіб, які жваво доповідали про успіхи. Для виконання освітніх завдань у Маріуполі при педагогічному технікумі було створено грецьке відділення (з 1930 р. – Грецький національний педтехнікум). За три літні місяці 1926 р. були підготовлені перші вчителі новогрецької, що роз’їхалися по селах. Щорічна кількість студентів, стажистів, які перебували на навчанні в технікумі, перевищувала 500 осіб [Калоєров 2017, 505].

Однією з особливостей радянської “еллінізації” було створення “нової двадцятилітерної” грецької абетки. Були “спрощені” диграфи і дифтонги, скасовані “зайві” літери.

Тюркомовні уруми теж підпадали під коренізацію, але в іншому вимірі. Їх за мовою зрівняли з кримськими татарами, які на той час проживали в Кримській АРСР у складі Російської Федерації. Відтак урумів заплутали в мовному й загалом культурному відношенні набагато більше, ніж румеїв. За всіма звичаями молоді радянської влади діяти треба було рішуче й швидко: отож їм спершу спробували надавати навчальну літературу арабською абеткою турецькою мовою, потому латинською абеткою тією самою мовою, нарешті кириличною абеткою кримськотатарською мовою. Для урумів як таких, з їхніми чотирма діалектами, здається, ніхто нічого не писав. Загалом тема коренізації (чи, може, “татаризації”?) урумів ще чекає на дослідження.

Зважаючи на численні звіти з місцевих шкіл з викладанням новогрецької мови, на загальний опір румейського населення, якість учителів і показники охоплення дітей шкільного віку, неважко зробити висновок про повну невдачу цього освітнього проекту в царині навчання такої “рідної мови” через низку об’єктивних і суб’єктивних причин [Якубова 2004a]. А проте були й інші наслідки, які для нас, а особливо для самих румеїв, набагато важливіші за ці недолугі спроби нав’язати народу ще одну іноземну мову, та ще й як рідну. Насамперед уперше в “російській” історії греків вони були легітимізовані як національна меншина: створено національні райони, округи, проголошено національну освіту й курс на розбудову національної культури.

За час еллінізації з’явилася нова, національно орієнтована інтелігенція, яка, попри всі марення про комунізм, була віддана своєму народові і намагалася якомога краще служити його культурному розвитку [Якубова 2004b]. Заснований 1932 р. в Маріуполі грецький театр додавав краси всій цій справі [Захарова 2012], а перші румейські літератори [Хаджинова 2004], яких влада намагалася зробити носіями загальногрецької димотики, один за одним переходили на вживання народної мови у своїх почасті наївних і недосконалих творах та перекладах. Публікації рідними діалектами набирали сили також у друкованій продукції: газетах, часописах [Улунян 1989]. Між тим опір населення, і зокрема нової інтелігенції, “димотикізації” греків СРСР викликав негативну реакцію Москви. 21 квітня 1934 р. відбулася I Всесоюзна грецька нарада, яка підтвердила вживання в СРСР димотики для всіх освітніх закладів, газет і літератури. Утім, дозволялося вживати діалекти як допоміжні засоби для зменшення прірви між новогрецькою мовою та мовами грецьких національних меншин, рухаючись повсякчас у напрямку до першої. Після цієї постанови кількість публікацій діалектами стрімко падає [Οι Έλληνες... 1997, 379–380].

Уся ця історія з “еллінізацією” закінчилася так само раптово, як і почалася. З другої половини 1937 р. почалося згортання різних “інститутів” коренізації, під кінець року були вже заарештовані тисячі здебільшого навіть не дотичних до процесу греків, на початку 1938 р. значну частину їх розстріляли, багатьох засудили до різних покарань [Джуха 2006; Трагедія... 2017]. Партія виправдала всі ці жахи постановою № 324 Ради народних комісарів і ЦК ВКП(б) від 13 березня 1938 р. “Об обязательном изучении русского языка в школах национальных республик и областей”. Постановою були засуджені “буржуазно-націоналістичні елементи”, що “підривали проведення сталінсько-ленінської національної політики”.

У вирішенні чи, швидше, розгляді мовного питання надазовських греків брали участь деякі визначні постаті як старої російської науки, так і нової радянської наукової еліти. Серед перших треба відзначити російських істориків-елліністів переважно церковного напрямку Івана Івановича Соколова (1870–1932) і Дмитра Спиридоновича Спірідонова (1871–1938). Хоча їхні внески в історіографію несумірні, обидва були однаково усунені радянською владою від активної професійної діяльності і мусили пристосовуватися до нових реалій. Д. С. Спірідонов уперше виїхав до Надазов’я влітку 1926 р. як представник Таврійського музею [Спірідонов 1930]. Наступного року до цих “надазовських експедицій” приєднався І. І. Соколов. Як уже було зазначено, рішення про мову для радянських греків на той час було вже схвалене. Та все ж запланована низка експедицій для з’ясування мовної ситуації в Надазов’ї була таки здійснена упродовж наступних років. Інша справа, що матеріали тих експедицій не збереглися і судити про результати можна лише за кількома публікаціями учасників. З погляду загального мовознавства та елліністики для нас важливо, що вперше була представлена дещо умовна, але все ж таки наукова класифікація грецьких діалектів, з якими мали справу дослідники. За ступенем спорідненості з новогрецькою мовою усі надазовські діалекти були розділені на п’ять груп, починаючи від найближчих до неї “гурзуф-ялтинських” говірок і далі до “малолянсьольської”. Ця частина їхнього завдання була виконана сумлінно й загалом відповідала

тогочасним науковим стандартам. Окрім питань типологізації діалектів, дослідників цікавили їхня історія і фольклор. І. І. Соколов уклав перші в російській історіографії розлогі нариси з історії кримських і надазовських греків [Соколов 1930; 1932]. Проте недоліком його праць є надмірні реверанси в бік нової комуністичної ідеології, намагання писати мовою газети “Правда” або “Известия” [Якубова 2006]. Стаття Д. Спірідонова, надрукована українською мовою [Спірідонов 1930], заклала основи вітчизняної елліністики, але була загалом менш інформативна, аніж праці І. Соколова, і торкалася дрібніших питань. Обидва вчені за переконаннями були свідомими “неоелліністами”, тому питання розвитку надазовських румейських діалектів їх не дуже хвилювало. Їхнє невисловлене, але очевидне ставлення до мовного питання можна викласти так: народні говірки варто було б описати, укласти словники і перейти до викладання населенню літературної новогрецької мови. Чи мали їхні праці, оприлюднені в спеціальних виданнях уже після розгортання в Надазов’ї вивчення новогрецької мови, якийсь відгук чи вплив на перебіг подій, важко сказати. Найвиваженішою була позиція харківського професора В. Д. Гавриленка, члена ВУНАС, який певний час керував “грецькими студіями” в Україні, але його власні розвідки десь загубилися, а плани видання матеріалів за результатами експедицій до Надазов’я не були реалізовані [Якубова 1998].

До грецького мовного питання мають безпосередню дотичність дві мовознавчі праці тієї доби. Одну з них уклала румейка Олександра Гаргала (Кассандра Костан, 1897–1939) [Чернухін 2014с]. Це було, здається, перше наукове видання румейських фольклорних та авторських текстів, записаних також під час зазначених експедицій [Костан 1932]. Мовознавчий бік цього видання був надзвичайно бідний як на сьогоднішній погляд, проте вже сам факт оприлюднення румейських матеріалів був украй позитивним явищем. Публікації мали бути продовжені, але цього не сталося, можливо, через політичні переслідування чоловіка О. Гаргали Андрія Ковалівського (1895–1969). Нарешті, останньою змістовною публікацією, що прямо стосується нашої теми, була розвідка професора Ленінградського університету Максима Сергієвського (1892–1946) за результатами експедиції 1934 р. На відміну від попередніх дослідників, М. Сергієвський зосередився на описуванні однієї говірки – сартанської [Сергиевский 1934]. На той період уже були сповна відчутні деякі наслідки еллінізації, які не міг не побачити філолог-мовознавець. Так, незважаючи на поступ у поширенні мережі новогрецьких класів, різниця між мовами й опір населення вивченню іноземної мови створювали умови для консолідації частини літераторів навколо ідеї просування “до друку” й використання у творчості румейських діалектів. Перше місце в цьому посів сартанський діалект, який дедалі частіше можна було побачити на сторінках газет і часописів, що виходили грецькою мовою. Водночас описаний М. Сергієвським сартанський діалект на той час уже не був таким уже “незайманим”, як це можна було б уявити. На думку сьогоднішніх дослідників, при описуванні діалекту М. Сергієвський часто спирався вже на друковані тексти, на мову, яка вже відчувала впливи новогрецької та інших румейських діалектів [Лингвистическая... 2009, 14]. Розвідка М. Сергієвського, попри всі недоліки й неповноту, була знаковою працею, яка вказувала на можливості як самого сартанського діалекту, так і на перспективу створення в майбутньому “румейської мови”, тобто наддіалектного утворення, покликаного об’єднати всіх румеїв.

Важко сказати, чи змогли б румеї в разі продовження програми еллінізації подолати новогрецьку експансію і відстояти свою мову. Цілком очевидно, що до цього схилилися місцеві уродженці, навіть ті з них, що опанували новогрецьку і вже створювали нею свої поезії і прозу. Після подій 1937–1938 років питання мовного й культурного відродження, ймовірно, відкрито не обговорювалися в Надазов’ї років двадцять.

Наступний етап вивчення й почасти просування в розв’язанні мовного питання в Надазов’ї пов’язаний з іменами двох видатних українських елліністів, викладачів

Київського університету імені Тараса Шевченка – Андрія Олександровича Білецького і Тетяни Миколаївни Чернишової (1928–1993). Їхня перша експедиція до Надазов’я відбулася влітку 1952 р. Потому вони тривали з перервами до 1977 р., а письмове листування, особисті зустрічі з надазовськими греками, відвідування ними вже старих учителів відбувалися до останніх днів життя учених.

Цікаво, що для зближення з представниками румейської літератури довоєнної доби, якого прагнула Т. Чернишова, знадобилися роки. Тільки після 1956 р. колись “еллінізовані” румеї наважилися писати листи рідною мовою, представити на суд київським ученим історичні розвідки, вірші, переклади [Чернухін 2014a]. Писали кирилицею з додаванням двох грецьких літер.

Своєчасне оприлюднення матеріалів експедицій до румейських сіл, статті й частини дисертації Т. Чернишової сприяли свого роду реабілітації або черговій легітимізації надазовських греків як національної меншини, позбавленню від комплексу “буржуазно-націоналістичного елементу” [Чернухін 2014b]. З початку 1960-х років за сприяння А. Білецького румеї перейшли в наступ. Були використані перевірені радянські засоби: збірка перекладів з “Кобзаря” Тараса Шевченка [Чернишова 1976], зі “Слова о полку Ігоревім”, нарешті, з нагоди сторіччя Леніна – збірка поезій “Ленін живе” [Чернухін 2016b]. Ця боротьба за місце в літературі “братніх народів” розтяглася більш ніж на десять років. Лише 1973 р. в друкарні Київського університету вдалося видати збірку “Ленін живе”. За вимогами друкарської дільниці А. Білецький трохи переробив абетку й додав два кириличні диграфи замість двох грецьких літер. На тлі цих невеличких перемог румейський поет Антон Шапурма (1911–1987) був прийнятий до лав Спілки письменників України. Але на цьому перемоги цього другого етапу “відродження” закінчилися [Балабанов, Пахоменко 2006]. Спорадична поява віршів румейською мовою в локальній пресі нікого особливо не лякала, їхні переклади українською або російською нікого не цікавили, і загалом мовне питання якимось ущухло на тлі економічного і складного зовнішньополітичного життя країни.

У мовознавчій площині “перемоги” й наслідки діяльності київських учених були менш відчутні. Хоча за 25 років були обстежені майже всі румейські села, перше дослідження Т. Чернишової урзуф-ялтинської говірки виявилось й останнім з огляду на ґрунтовність і можливість подальшого використання матеріалів. На жаль, повний текст дисертації з багатючими додатками ніколи не оприлюднювався [Чернухін, Горбач та ін. 2014, 127].

Ставлення А. Білецького і Т. Чернишової до типології румейських говірок, їхнього статусу серед інших новогрецьких діалектів доволі заплутане, враховуючи письмові свідчення й усні висловлювання різних часів. Загалом вони підтримали стару типологію за ступенем близькості діалектів до новогрецької мови. Можливо, лише тому, що не спромоглися скласти достатньо повні описи інших говірок для порівняння різних мовних рівнів і з’ясування відповідних міждіалектних кореляцій. У різні роки вони вживали трохи різні назви у визначенні “знаряддя” спілкування надазовських румеїв. Це “румейська мова”, “кримськорумейський” діалект або діалекти, сартанський (урзуф-ялтинський, малоянісольський тощо) діалект або говірка і т. ін. [Белецкий 1964; 1969] Насправді це термінологічне питання зовсім не другорядне. Але на дослідників тиснули з одного боку мовознавчі традиції СРСР, а з другого – грецькі колеги [Χατζηδάκη 1999a]. Ставлення останніх пояснити простіше. Для грецьких мовознавців упродовж століть аксіоматичним було твердження про єдину грецьку мову – без споріднених мов, – яка нині представлена новогрецькою. Усе решта – побічні продукти її розвитку, тобто внутрішні діалекти. Якщо ми вживаємо, як це прийняли більшість дослідників, термін “румейські діалекти”, то справді виникає потреба назвати мову, діалектами якої вони є. Але таким чином мусимо визнавати принаймні п’ять діалектів новогрецької в українському Надазов’ї,

над якими, звичайно ж, височить надбудова у вигляді літературної новогрецької мови. Некоректність цього підходу полягає в тому, що надазовські (а до того – кримські) діалекти не брали участі у формуванні сучасної новогрецької мови, розвивалися упродовж багатьох століть (як не тисячоліть) далеко від неї, а отже, є таким самим самостійним відгалуженням від давньогрецьких діалектів або елліністичного койне, як та сама новогрецька. У разі ж використання терміна “говір” стосовно “знаряддя” спілкування в кожному з сіл треба, за такою самою логікою, шукати над ними якийсь діалект, що об’єднує їх, якого, звісна річ, не існує. Для того щоб уникнути цієї мовознавчої пастки, треба прийняти як факт одну доволі неприємну для певної категорії осіб річ. “Знаряддя” спілкування, або “мови” в загальному сенсі слова, віддзеркалюють рівень культури конкретного суспільства, його історію, обслуговуючи різноманітні його потреби, але не більше того. Загальна “надмова” надазовських румеїв за сукупністю історичних причин ще не утворилася. У Криму кожне село мало свою “мову” і не дуже переймалося “мовами” інших сіл. Такий стан “мовних” справ загалом властивий архаїчним суспільствам, які й досі зустрічаються на теренах різних континентів. І ніхто там не шукає “об’єднавчу” мову для групи навіть і споріднених говірок. Іншими словами, деякі “мови” існують у кількох іпостасях, не створюючи спільну, якусь об’єднавчу чи гібридну споруду, а їхнє походження від єдиної колись мови не доведене. Якщо для архаїчних спільнот це правило, то для “розвинених”, можливо, це й не завжди так. Але й це останнє твердження дуже відносне. Албанська мова існує принаймні у двох діалектах без “посередника”, так само норвезька. Тобто не існує єдиної “албанської” або “норвезької” мови. До речі, нема й “китайської” і ще багатьох інших. Отож почасти “мовні поневіряння” румеїв мають причиною невизнання існування в сучасному світі різновидів новогрецької мови, на єдності якої наполягають грецькі мовознавці.

Зі смертю Т. Чернишової і А. Білецького румеї втратили своїх найкращих захисників, а українське мовознавство – єдиних вітчизняних фахівців у цьому складному питанні.

Мовне питання стосовно надазовських урумів постало з усією гостротою в той самий період “коренізації” 1920–1930-х років. На жаль, змістовні дослідження цієї теми не проводилися. Загалом, тогочасні уруми були пасивнішими за румеїв, а кримськотатарська мова виявилася прийнятнішою для них, аніж новогрецька для румеїв. За статистичними відомостями можна припустити, що ті вчителі, яких готували на “татарському” відділенні Маріупольського педагогічного технікуму з 1929 р., а також у Кримській АРСР, навчали дітей урумів кримськотатарської мови щонайменше до 1938 р. Імовірно, вони так само, як і “грецькі” вчителі, у мові викладання з часом потроху наближалися до місцевих говірок, аби не бути надто смішними або незрозумілими для своїх учнів. Якийсь загальний вплив на мову та фольклор урумів ця “татаризація”, звичайно, мала. Серед дописувачів Т. Чернишової та А. Білецького були уруми, але переважно красназнавці. Здається, що в літературному “відродженні” кінця 1950–1960-х років уруми були не такі активні. Утім, на “поетичних” хвилях тих років з’явилися й перші повоєнні урумські тексти. Дослідження їхньої мови теж відбувалося з великим запізненням і не так плідно, як дослідження румейських говірок. Після статті Сайфі Нізамовича Муратова (1919–1994) [Муратов 1963] була значна перерва до 1980-х років, коли їхні діалекти почав описувати Олександр Миколайович Гаркавець. Завдяки його працям ми можемо судити про певну подібність “мовного питання” урумів до детальніше розглянутого вище “питання” румеїв [Гаркавець 1981]. Чотири урумські говірки, які ще можна віднайти в Надазов’ї, “за інших соціально-політичних обставин”, як пише О. Гаркавець, “можна було б вважати за окремі мови” [Гаркавець 1993]. Тобто ми знову маємо справу з архаїчним станом мовної культури, відсутністю надбудови у вигляді

спільного або зрозумілого всім носіям окремих говірок діалекту або мови. На жаль, описи урумських говірок О. Гаркавця мають дещо обмежений “попередній характер”, не дають можливості цілком зрозуміти граматичний устрій, лексичний склад мови або її діалектів [Гаркавець 1986, 1999].

Гіршим у порівнянні з румейськими діалектами є стан справ з урумською лексикографією. Єдиним відомим мені укладачем урумського словника був Ф. Оглух, але його матеріали десь загубилися [Чернухін 2016b]. Словник О. Гаркавця, виданий як другий том його збірки “Уруми Надазов’я” [Гаркавець 2000], містить нібито слова до першого тому, а тому не є словником урумської мови в загальноновживаному сенсі цього слова.

Підбиваючи підсумки розгляду й спроб розв’язання мовного питання надазовських румеїв та урумів за радянської доби, звернімо увагу, що обидва “відродження” – як 1920–1930-х років, так і 1960–1980-х – були ініційовані іззовні. Перший раз – за наказом партії більшовиків, другий – з ініціативи “комсомолки” Тетяни Чернишової. Звичайно, зерна цих ініціатив проростали на підготовлених площах, що прагнули цього росту, але це відбувалося як реакція на сторонню активність. Звідси невтішний висновок, що румейська та урумська людності загалом були нездатні виявити подібну ініціативу і швидше схилилися до пасивного споглядання тих руйнівних процесів, що знищували їхню культуру.

Під час обох “відроджень” легко помітний злет “лірично-романтичної” активності і звернення до народних джерел. Це очевидна загальна риса всіх культур на певному етапі – на основі фольклору розвиваються насамперед “легкі” жанри: пісні, балади, ліричні вірші, переклади, публіцистика. Для подальшого розвитку літератури потрібна більша зрілість суспільства. Без поступу в розбудові освіти і зростання національної свідомості, без зворотного зв’язку така початкова “лірично-романтична” література душе швидко перетворюється на забавку окремих осіб, вузького кола інтелектуалів, які задовольняють особисті творчі амбіції [Kisilier 2017]. Саме це й трапилося за часи обох “відроджень”. Хоча очевидно, що перспективи національного відродження 1930-х років у сенсі розбудови широких національних мовленнєвих дискурсів були набагато реальніші, аніж у 1980-х роках. Справді, особистісні здобутки румейських та урумських поетів та прозаїків цієї останньої радянської доби все менше могли впливати на процеси подальшого зросійщення нащадків кримських християн. Держава дозволила інтелектуалам гратися в “рідну мову”, але ніяк не дбала про її розвиток і загалом намагалася не дуже пропагувати ще одну “додаткову” національну культуру.

* * *

З другої половини 1980-х років радянське суспільство увиходить до нової доби, яка не тільки докорінно змінила стару ідеологію сприйняття народів та етнічних груп, а й привела до появи низки самостійних держав і вже вкотре ініціювала різного роду відцентрові національно орієнтовані рухи. Усі греки СРСР, а після 1991 р. – греки новостворених незалежних держав, раптом звернули погляди на Грецьку Республіку як джерело і гаранта їхньої культури та етнічної самосвідомості. На тлі давніх романтичних уявлень про “історичну батьківщину” і нових проєктів співробітництва були забуті наукові дослідження, які досить чітко визначали ступені спорідненості тих чи інших груп “греків” із сучасним населенням Греції і новогрецькою мовою. Українські греки атакували Міністерство освіти УРСР, а пізніше так само України, з вимогою включити новогрецьку мову до списку мов народів УРСР (пізніше – України), дозволити її викладання в середній школі, забезпечити навчальними посібниками тощо. Не можна сказати, що ці ініціативи зовсім не мали успіху. Напівофіційно новогрецьку мову почали викладати в різних місцях, зокрема в школах, уже з кінця 1980-х років. У 1990-х роках вона була включена до загальноосвітніх програм багатьох українських шкіл, і зокрема в Києві. Для багатьох

з'явилася можливість відвідати історичну батьківщину [Kaurinkoski 2018]. Усі поспіхом кинулися вивчати новогрецьку...

Нечисленні голоси науковців, ентузіастів національного руху, які намагалися донести до “народу” або можновладців правду і нагадати сумний історичний досвід 1920–1930-х рр., не були почуті [Чернухін 2006а; Білецький 2012]. 1994 р. грецькі мовознавці з Університету Аристотеля в Салоніках запланували дві експедиції для вивчення стану надазовських грецьких діалектів. Однак перша експедиція стала останньою через невтішний висновок експертів після опрацювання матеріалів, зібраних у всіх румейських селах. На думку науковців, у Надазов’ї не залишилося природних носіїв діалектів, якщо розглядати справу за академічними стандартами. Усі так звані “носії” здатні на продукування лише обмежених мовленнєвих дискурсів, плутаються у вимові і виборі слів, повсякчас переходять на російську мову й загалом вживають дуже багато запозичень. Експерти піддали критиці саму класифікацію говірок, справедливо зазначаючи, що вона побудована за зовнішніми стосовно діалектів ознаками “спорідненості з новогрецькою мовою”, без урахування генетичних зв’язків між самими діалектами. Так само критично поставилися вони до фонетичних описів діалектів, виконаних попередніми радянськими дослідниками. На жаль, сучасний стан мови, на думку грецьких мовознавців, не підтверджує давні класифікації та описи діалектів через неможливість зібрати повноцінний матеріал. А отже, вони схильні вважати, що йдеться про один “маріупольський” діалект, що поділяється на декілька говірок, зв’язки між якими наразі важко дослідити. Усі говірки є відносно зрозумілими, тобто їхня лексика загалом може бути пояснена в межах новогрецької мови (за винятком, зрозуміло, запозичень). У передмові до підготовленого науковцями опису “маріупольського діалекту” Х. Симеонідіс зазначив, що відбувається його остаточне згасання “не без підштовхування з боку новогрецької мови” [Συμεωνίδης, Τομπαΐδης 1999]. Роком пізніше дослідниця з Центру Грецької мови в Салоніках Аспазія Хадзідакі обстежувала чотири румейські села Надазов’я і дійшла майже таких самих невтішних висновків [Χατζηδάκη 1999b].

Справді, ця вже третя в історії Надазов’я новогрецька експансія, так само як і дві попередні, була покликана знищити місцеві мови на користь “загальногрецької”, яка є мовою культури грецького народу. Звинувачувати тут Грецьку Республіку важко й недоречно, оскільки вона охороняє свої генетичні інтереси, чесно захищаючи і підтримуючи грецьку діаспору будь-де. Колись дрібна держава, утворена завдяки Великим державам на Пелопонесі і в Аттиці 1831 р., зрештою спромоглася за сто наступних років перетравити різномовне балканське й пізніше малоазійське населення, що чисельно перевищувало ту початкову кількість “греків”, що вибороли незалежність. Ще в середині ХХ ст. в Грецькій Республіці панували локальні діалекти новогрецької, можна було почути албанську, волоську, тюркські мови. Сьогодні “неновогрецька” зберігається в окремих селах, а грецькі діалекти – лише на окремих територіях. Отож у межах грецької парадигми надазовські румеї підпадають під дію тієї самої мовної політики, що має на меті перетворення всіх “греків” на однорідну новогрецьку масу відповідно до давньої ідеї тяглості грецької культури від античності до сьогодення.

Між тим ніяк не можна прирівнювати в сенсі ані “мовного питання”, ані культури громадян Грецької Республіки до греків – громадян України.

За всіх етапів розбудови Грецької держави, починаючи з 1831 р., її громадяни були занурені в освітні, церковні, політичні та інші суспільні процеси, вербалізація яких відбувалася грецькою мовою, байдуже, про який її різновид ідеться в кожному конкретному випадку. Натомість у Російській імперії кримські християни опинилися в іншому мовному контексті та ось уже майже 240 років перебувають під мовним тиском неспоріднених мов, не маючи можливості цього уникнути. Розчинення діалектів і локальних говірок у загальноприйнятній спорідненій мові є, очевидно,

загальним природним процесом, який важко зупинити без підвищення статусу діалекту або його фізичної чи політичної ізоляції. Повільний і природний процес поглинання діалектів “вищою” мовою не спричиняє втрату національної або локальної ідентичності. Звичайно, з погляду мовознавців, і ці процеси є негативними, оскільки назавжди втрачаються вербальні коди, синтаксичні схеми, рідкісні лексеми, які мають значення для окремих поглиблених лінгвістичних студій. Проте, за рідкісними винятками, не йдеться про знищення народів. Спроби нав’язати румеям Надазов’я вивчення новогрецької мови завжди були шкідливими за умов відсутності початкової освіти рідною мовою. На щастя, через сукупність причин ці спроби довго були невдалі і за умов регулярного відновлення нових генерацій мовців не мали відчутних наслідків. Проте сьогодні, коли відновлення носіїв рідної мови майже не відбувається, додаткове навантаження у вигляді ще однієї іноземної мови може стати останнім цвяхом у домовині, у котрій уже перебувають румейські діалекти, готові до поховання. Що ж стосується урумських говірок, то ставлення до них з боку влади було невизначеним, тому їх воліли радше не помічати. ХХІ ст. не принесло до українського Надазов’я ніяких особливих змін стосовно “мовного питання” [Чернухін 2006b]. Голоси останніх захисників рідної мови вже майже вщухли або ледь чутні поміж яскравих звітів про виконання освітніх, музичних, спортивних та інших культурних заходів. Активне зросійщення населення колишніх румейських та урумських сіл продовжувалося принаймні до 2014 р., коли через чергові об’єктивні причини в Україні відбувся злам у сприйнятті російської мови й культури.

Між тим на початку 2000-х років відбулася низка важливих подій, що додають нам певного оптимізму. Філологи із Санкт-Петербурзького університету звернули увагу на греків українського Надазов’я і провели низку різних лінгвістичних досліджень. Упродовж кількох років були здійснені колективні та особисті експедиції до низки румейських та урумських сіл з метою збору лінгвістичних, етнографічних, статистичних матеріалів. За наслідками цих експедицій була видана колективна монографія [Лингвистическая... 2009], що дає змогу трохи інакше поглянути на надазовські говірки, що згасають, і навіть висловити сподівання на їхнє відродження.

Не спростовуючи вже раніше висловлені думки щодо остаточного занепаду й згасання румейських та урумських діалектів, наші колеги взялися досліджувати їх у тому стані, у якому вони перебувають. Цей підхід не тотожний “академічному”, який загалом зневажає “неповноцінних” носіїв. Акцент у дослідженнях був зроблений на тих формах діалектів, у яких вони продовжують функціонувати, попри всі лінгвістичні та соціальні обмеження. Таким чином було доведено, що більшість діалектів ще продовжують виконувати певні комунікативні функції, а це означає, що коло їхнього використання ще може бути розширене. Але для цього треба створювати особливі, почасти “технічні” й штучні умови, допомагаючи діалектам конкурувати із загальноновживаними мовами (українською та російською). Серед інших важливих висновків – використання так званих “ізоглос” і загалом нових підходів до старого питання класифікації. Нові методи дають змогу інакше поглянути на процеси формування діалектів, а головне – передбачити їхнє майбутнє або, навпаки, повернутися трохи назад у минуле. Усе це дозволяє приймати ті чи інші суб’єктивні рішення стосовно мови на основі мовознавчих спостережень і виважених рекомендацій. До очевидних здобутків петербуржців належить також перший підручник урумської мови [Смолина 2008]. Особливістю його є те, що він є спробою об’єднати різні діалекти, розділеність носіїв яких і суто лінгвістичні розбіжності між ними завжди перешкоджали написанню загальноприйнятих урумських текстів. Можливо, щось подібне варто було б запланувати і для румеїв. Наразі маємо лише доволі спрощену граматику малояніського діалекту Г. Аніміци [Анимича, Галикбарова 2012]. Утім, уже наявні описи урзуф-ялтинського, ново-каракубського [Παλλού-Ζουραβλίου 1995] і сартанського діалекту [Сергиевский 1934] дають нам змогу

плекати надію, що подібні “узагальнювальні” підручники все ж таки можна створити і для румеїв.

Такі, доволі несподівані з огляду на теперішній стан справ проекти можуть бути реалізовані, оскільки ми перебуваємо на порозі чергового етапу розвитку грецького мовного питання. Європейська інтеграція, до якої залучена Україна, передбачає зовсім інше ставлення до мов національних меншин, включно з правом надання можливості здобувати початкову освіту рідною мовою. Однак ці нові цивілізаційні підходи не можуть діяти без згоди, ініціативи [Рибалко 2014] або хоча б мовчазної підтримки з боку самих національних меншин. У вирішенні мовних питань мають бути почуті цивілізовані носії, свідомі своєї культурної спадщини, і зокрема рідної мови, яку треба захищати як одну з ознак національної ідентичності [Баранова 2010].

Для надазовських греків такими способами розв’язання етнічних і мовних питань є статуалізація румеїв та урумів як корінного населення України з окремими мовами/діалектами, що не мають аналогів у світі, не тотожні жодній з наявних мов/діалектів і потребують державної підтримки і гарантії свого розвитку в межах конституційного та правового поля держави.

¹ Санкт-Петербург, РНБ, отдел рукописей, ф. Греческие рукописи, № 805–806. У зошитах записані 25 новогрецьких пісень, сім урумських і п’ять російських.

ЛІТЕРАТУРА

- Анимица Г. А., Галикбарова М. П. **Румэку глоса**. Донецк, 2012.
- Арадджиони М. А. **Греки Крыма и Приазовья: история изучения и историография этнической истории и культуры (80-е гг. XVIII в. – 90-е гг. XX в.)**: Пособие для студентов вузов и учителей общеобразовательных и национальных воскресных школ. Симферополь, 1999.
- Балабанов К. В., Пахоменко С. П. **Національно-культурне та громадське життя греків України в другій половині XX – на початку XXI століття**. Маріуполь, 2006.
- Баранова В. В. **Язык и этническая идентичность. Урумы и румеи Приазовья**. Москва, 2010.
- Бацак Н. **Грецька спільнота надазов’я: етнокультурні процеси (остання чверть XVIII – початок XX століття)**. Київ, 2010.
- Белецький А. А. Результаты двуязычия в говорах румейского языка на Украине (Тюркизмы румейского языка) // **Материалы конференции “Актуальные вопросы современного языкознания и лингвистическое наследие Е. Д. Поливанова”**. Т. 1. Самарканд, 1964.
- Белецький А. А. Греческие диалекты юго-востока Украины и проблема их языка и письменности // **Ученые записки ЛГУ**. № 343. Кафедра общего языкознания. Серия “Филологические науки”. Вып. 73. Балканская филология. Ленинград, 1969.
- Белецький А. А. Рецензия на: Browning R. *Medieval and Modern Greek*. Hutchinson University Library, London, 1969. 152 p. // **Византийский временник**. Т. 32. Москва, 1971.
- Білецький А. О. Греки України та їх мова // Білецький А. О. **Вибрані праці**. Київ, 2012.
- Гавриил, архиепископ [Розанов В. Ф.]. Хронологическое описание церковной епархии Херсонской и Таврической // **Записки Одесского общества истории и древностей**. Т. 2. Одесса, 1848.
- Гаркавець А. Н. О происхождении и классификации урумских говоров Северного Приазовья // **Советская тюркология**, 1981, № 2.
- Гаркавець О. М. Принципи становлення й розвитку урумської пісенної мови // **Мовознавство**, 1986, № 3.
- Гаркавець О. М. Уруми Надазов’я // **Східний світ**, 1993, № 2.
- Гаркавець О. М. **Уруми Надазов’я. Історія, мова, казки, пісні, загадки, прислів’я, письменні пам’ятки**. Алма-Ата, 1999.
- Гаркавець О. М. **Урумський словник**. Алма-Ата, 2000.

Джуха И. Г. **Мартиролог. Греческая операция: История репрессий против греков в СССР. Ассоциация греческих общественных объединений России.** Санкт-Петербург, 2006. [Серия “Новогреческие исследования”; Проект “Греческий мартиролог” (история репрессий против греков в СССР)].

Дрига І. Мова листів Трифілія у порівняльно-історичному висвітленні (Караманлійські пам’ятки Анатолії) // **Східний світ**, 2008а, № 1.

Дрига І. Мова листів Трифілія у порівняльно-історичному висвітленні. (Варіант 3–4) // **Вісник Львівського університету. Серія філологічна.** Вип. 45. Львів, 2008b.

Елоева Ф. А. **Понтийский диалект в синхронии и диахронии.** Учебное пособие. Санкт-Петербург, 2004.

Захарова Г. **Растрелянный греческий театр: к 80-летию основания Мариупольского государственного греческого театра.** Мариуполь, 2012.

Калоеров С. А. О переселении греков в Приазовье и основании греческих населенных пунктов // **Материалы по истории и культуре греков Украины** / Сост. С. А. Калоеров, Г. Н. Чердакли. Вып. 1. Донецк, 1998.

Калоеров С. А. Советское и постсоветское время (1918–2011) // **Документы по истории греков Приазовья: в 4-х томах.** Т. 4. Харьков, 2017.

Кисилиер М. Л. О происхождении румейского языка // **Индоевропейское языкознание и классическая филология. X. Материалы чтений, посвященных памяти профессора И. М. Тронского.** Санкт-Петербург, 2006.

Костан К. **З літератури маріупольських греків.** Харків, 1932.

Латышев В. В. К начальной истории города Мариуполя // **Записки Одесского общества истории и древностей.** Т. 32. 1915.

Лингвистическая и этнокультурная ситуация в греческих селах Приазовья. По материалам экспедиций 2001–2004 годов / Отв. ред. М. Л. Кисилиер. Санкт-Петербург, 2009.

Мариуполь и его окрестности. Мариуполь, 1892.

Муратов С. Н. Материалы по говорам тюркоязычных греков (урумов) Донецкой области УССР // **Краткие сообщения Института народов Азии.** № 72. Языкознание. Москва, 1963.

Рибалко О. Мистецькі і культурні заходи як один із засобів сприяння збереженню загрожених мов (на прикладі урумської мови) // **Загроженої мови. Кримськотатарська та інші тюркські мови в Україні: збірник наукових праць.** Київ, 2016.

Серафимов С. А. Крымские христиане (греки) на северных берегах Азовского моря // **Материалы по истории и культуре греков Украины** / Сост. С. А. Калоеров, Г. Н. Чердакли. Вып. 1. Донецк, 1998.

Сергиевский М. В. Мариупольские греческие говоры // **Известия АН СССР. Общие научные.** Т. 7. Ленинград, 1934.

Смолина М. **Урумский язык. Урум дили (приазовский вариант).** Учебное пособие для начинающих с аудиоприложением. Киев, 2008.

Соколов И. И. О языке греков Мариупольского и Сталинского округов // **Язык и литература.** Т. 6. 1930.

Соколов И. И. Мариупольские греки. 1. Мариупольские греки до поселения их на Украине (XV–XVIII вв.) // **Труды Института славяноведения Академии наук СССР.** Т. 1. Ленинград, 1932.

Спірідонов Д. Історичний інтерес вивчення говірок Маріупольських греків // **Східний світ**, 1930, № 12 (3).

Трагедія греків України в історичній пам’яті українців (80-і роковини репресивної “грецької операції”): зб. матеріалів наук.-практ. конф., м. Маріуполь, 14 грудня 2017 р. Маріуполь, 2017.

Улунян А. А. Греческая национальная периодическая печать в России и СССР в первой трети 20 века // **Academie Bulgare des Sciences. Institute d’ Etudes Balkaniques. Etudes Balkaniques,** 1989, No. 4.

Хаджинова О. К. **Греческие литераторы – современники Георгия Костоправа.** Мариуполь, 2004.

Хартахай Ф. **Христианство в Крыму.** Симферополь, 1864.

Чернухин Е. Памятники караманлийского письма в Украине: к постановке проблемы и о перспективах исследования // **Роль етнічних спільнот Донеччини в розбудові української**

державності. Матеріали І регіональної конференції. Донецьк. 15–16 грудня 2006 р. Донецьк, 2006а.

Чернухін Є. К вопросу об изучении родного языка и сохранении греческого этноса в Украине // **Записки Історико-філологічного товариства Андрія Білецького**. Вип. 4. Кн. 2. Київ, 2006b.

Чернухін Є. Проблеми репертуару та особливості перекладів грецьких богослужбових текстів тюркськими мовами (на матеріалах урумських рукописів XVIII–XIX ст.) // **Мова та історія**. Вип. 103. Київ, 2009.

Чернухін Є. Караманлійські пам'ятки в Інституті рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського // **Рукописна та книжкова спадщина України**. Вип. 15. Київ, 2012.

Чернухін Є. Греки Надазов'я в пошуках свого місця в історії України: нотатки за невіданими джерелами 1950-х – 1960-х років // **Регіональна історія України**. Вип. 8. Київ, 2014а.

Чернухін Є. Історична пам'ять греків Криму та Надазов'я у невіданих краєзнавчих студіях кінця 1950-х – початку 1960-х рр. // **Крим від античності до сьогодення: Історичні студії**. Київ, 2014b.

Чернухін Є. Невідомий автограф Касандри Костан (Олександри Костянтинівни Гаргали) у фондах Інституту рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського // **Східний світ**, 2014с, № 3.

Чернухін Є. К. **Архів протоієрея Трифілія Карацоглу : першоджерела з історії греків Криму та Надазов'я XVIII ст. у фондах Інституту рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського**. Київ, 2016а.

Чернухін Є. Рух за збереження мови і національних традицій у грецькому Надазов'ї: огляд листів до Андрія Білецького і Тетяни Чернишової 1950-х – 1980-х років // **Національне питання в Україні: виклики сучасності, уроки історії. Доповіді та матеріали всеукраїнської наукової конференції 20 листопада 2014 р.** Київ, 2016b.

Чернухін Є., Гальченко Е. О двух Евангелиях караманлийского письма XVIII в. из Крыма и Северного Приазовья // **Рукописна та книжкова спадщина України**. № 19. Київ, 2015.

Чернухін Є. К., Горбач Т. С., Купченко-Гринчук О. М., Лось В. Е. **Архів українських філологів А. О. Білецького і Т. М. Чернишової у фондах Інституту рукопису Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського. Біографічне дослідження. Науковий каталог**. Київ, 2014.

Чернухін Є., Пірго М. Родинні зв'язки та соціальний профіль маріупольського грека Івана Куркчу, укладача “Записок” першої половини XIX ст. // **Спеціальні історичні дисципліни. Збірка наукових праць**. Вип. 22/23. Київ, 2013.

Чернышева Т. Н. Греческий глоссарий Ф. А. Хартаха // **Вісник КДУ. Серія філології та журналістики**. № 2. Вип. 2. Київ, 1959.

Чернишова Т. М. Шевченко мовою греків на Україні // **Збірник праць 21-ої та 22-ої наукових шевченківських конференцій**. 1976.

Якубова Л. Д. Національно-культурне життя етнічних меншостей України (20–30-ті роки): коренізація і денаціоналізація (1) // **Український історичний журнал**, 1998, № 6.

Якубова Л. Д. Національно-культурне життя етнічних меншостей України (20–30-ті роки): коренізація і денаціоналізація (2) // **Український історичний журнал**, 1999а, № 1.

Якубова Л. Д. **Маріупольські греки (етнічна історія): 1878 р. – початок 30-х років XX ст.** Київ, 1999b.

Якубова Л. Д. Мовна проблема та її вплив на етнокультурне життя українських греків (середина 20-х – 30-і рр. XX ст.) // **Український історичний журнал**, 2004а, № 2.

Якубова Л. Д. Мовна проблема та її вплив на етнокультурне життя українських греків (середина 20-х – 30-і рр. XX ст.) (Закінчення) // **Український історичний журнал**, 2004b, № 4.

Якубова Л. Д. Елліністичні розвідки в архівах ВУАН // **Записки історико-філологічного товариства Андрія Білецького**. Вип. 4. Кн. 2. Київ, 2006.

Argyropoulos R. D. **Les intellectuels grecs à la recherche de Byzance (1860–1912)**. Athènes, 2001 [Collection Histoire des Idées I].

Balta E. **Karamanlidika. Additions 1584–1900. Bibliographie analytique**. Athènes, 1987.

Baranova V. Local languages planners in the context of early soviet language policy: the case of Mariupol Greeks // **Revue des études Slaves**. T. 88. Fasc. 1–2. 1917 en Russie. La philologie à l'épreuve de la Révolution. Paris, 2017.

Browning R. **Medieval and Modern Greek**. London, 1969.

Clogg R. A Millet within a Millet: the Karamanlides // **I Kath’imas Anatoli: studies in Ottoman Greek history**. Istanbul, 2004a.

Clogg R. The publications and distribution of Karamanli texts by the British and Foreign Bible Society before 1850 // **I Kath’imas Anatoli: studies in Ottoman Greek history**. Istanbul, 2004b.

Kaurinkoski K. Le “retour” des Grecs de Russie. Identités, mémoires, trajectoires. Ecole française d’Athènes, 2018.

Kisilier M. L. Folklore, literature and identity, or once more about Azov Greeks // **Judaica Petropolitana**, 2017, № 8. Special issue: Formation of Culture in Diaspora.

Miller M. G. **The Karamanli-Turkish texts: the historical changes in their script and phonology**. 1974. Unpublished PhD thesis. Indiana University, Indiana.

Salaville S., Dalleggio E. **Karamanlidika. Bibliographie analytique d’ouvrage en langue Turque imprimés en caractères Grecs**. I. 1584–1850. Athènes, 1958.

Οι Έλληνες της Ρωσίας και της Σοβιετικής Ένωσης. Μετοικεσίες και Εκτοπισμοί. Οργάνωση και Ιδεολογία / Επ. Ι. Κ. Χασιώτης. Θεσσαλονίκη, 1997.

Παππού-Ζουραβλίοβα Αι. Η Ταυρορουμακή διάλεκτος των Ελλήνων της Αζοφικής στη Νοτιοανατολική Ουκρανία (περιοχή της Μαριούπολης) // **Αρχείο Πόντου**. Τ. 46. Αθήνα, 1995.

Συμεωνίδης Χ., Τομπαΐδης Α. Η σημερινή ελληνική διάλεκτος της Ουκρανίας // **Περιοδικό “Αρχείον Πόντου”**. Παράρτημα. Τ. 20. Αθήνα, 1999.

Χατζηδάκη Α. Η επιβίωση και η λειτουργικότητα των ελληνικών διαλέκτων της περιοχής της Μαριούπολης // **Διαλεκτικοί θύλακοι της ελληνικής γλώσσας**. Αθήνα, 1999a.

Χατζηδάκη Α. Η ελληνική διάλεκτος της Μαριούπολης: Διατήρηση ή μετακίνηση / Χριστίδης, Α.-Φ. (επιμ.). **“Ισχυρές” και “ασθενείς” γλώσσες στην Ευρωπαϊκή Ένωση: Όψεις του γλωσσικού ηγεμονισμού**. Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη, 26–28 Μαρτίου 1997. Θεσσαλονίκη, 1999b.

REFERENCES

- Animitsa G. A. and Galikbarova M. P. (2012), *Rumeku glosa*, Donetsk. (In Russian).
- Aradzhioni M. A. (1999), *Greki Kryma i Priazov’ya: istoriya izucheniya i istoriografiya etnicheskoy istorii i kul’tury (80-e gg. XVIII v. – 90-e gg. XX v.): Posobiye dlya studentov vuzov i uchiteley obshcheobrazovatel’nykh i natsional’nykh voskresnykh shkol*, Simferopol. (In Russian).
- Balabanov K. V. and Pakhomenko S. P. (2006), *Natsional’no-kul’turne ta hromads’ke zhyttya hrekiv Ukrayiny v druhyi polovyni XX – na pochatku XXI stolittya*, Mariupol. (In Ukrainian).
- Baranova V. V. (2010), *Yazyk i etnicheskaya identichnost’. Urummy i rumei Priazov’ya*, GU-VSHE, Moscow. (In Russian).
- Batsak N. (2010), *Hrets’ka spil’nota nadazov’ya: etnokul’turni protsesy (ostannyya chvert’ XVIII – pochatok XX stolittya)*, Kyiv. (In Ukrainian).
- Beletskiy A. A. (1964), “Rezultaty dvuyazychiya v govorakh rumeyskogo yazyka na Ukraine (Tyurkizmy rumeyskogo yazyka)”, in *Materialy konferentsii aktual’nyye voprosy sovremennogo yazykoznaniiya i lingvisticheskoye nasledie E. D. Polivanova*, Vol. 1, Samarkand, pp. 120–122. (In Russian).
- Beletskiy A. A. (1969), “Grecheskiye dialekty yugo-vostoka Ukrainy i problema ikh yazyka i pis’mennosti”, in *Uchonye zapiski LGU*, Vol. 343: Balkanskaya filologiya, Issue 73, pp. 5–15. (In Russian).
- Beletskiy A. A. (1971), “Retsenziya na: Browning R. Medieval and Modern Greek. Hut-shinson University Library, London, 1969. 152 p.”, in *Vizantiyskiy vremennik*, Vol. 32, Moscow, pp. 266–267. (In Russian).
- Biletskiy A. O. (2012), “Hreky Ukrayiny ta yikh mova”, in Biletskiy A. O., *Vybrani praci*, Kyiv, pp. 38–41. (In Ukrainian).
- Gavriil, arkhiepiskop [Rozanov V. F.] (1848), “Khronologo-istoricheskoye opisaniye tserkovnoy eparkhii Khersonskoy i Tavricheskoy”, in *Zapiski Odesskogo obshchestva istorii i drevnostey*, Vol. 2, Odessa, pp. 197–220. (In Russian).
- Garkavets A. N. (1981), “O proiskhozhdenii i klassifikatsii urumskikh govorov Severnogo Priazov’ya”, *Sovetskaya tyurkologiya*, No. 2, pp. 46–58. (In Russian).
- Harkavets’ O. M. (1986), “Pryntsypy stanovlennya y rozvytku urums’koyi pisennoyi movy”, *Movoznavstvo*, No. 3, pp. 51–57. (In Ukrainian).
- Harkavets’ O. M. (1993), “Urummy Nadazov’ya”, *Shidnij svit*, No. 2, pp. 48–65. (In Ukrainian).

- Harkavets' O. M. (1999), *Urummy Nadazov'ya. Istoriya, mova, kazky, pisni, zahadky, prysliv'ya, pysemni pam'yatky*, Ukrayins'kyi kul'turnyy tsentr, Almaty. (In Ukrainian).
- Harkavets' O. M. (2000), *Urums'kyi slovnyk*, Almaty. (In Ukrainian).
- Dzhukha I. G. (2006), *Martirolog. Grecheskaya operatsiya: Istoriya repressiy protiv grekov v SSSR, Assotsiatsiya grecheskikh obshchestvennykh ob'yedineniy Rossii*, Aleteyya, Saint Petersburg. (In Russian).
- Dryha I. (2008a), "Mova lystiv Tryfliya u porivnyal'no-istorychnomu vysvitleni (Karamanliys'ki pam'yatky Anatoliyi)", *Shidnij svit*, No. 1, pp. 134–144. (In Ukrainian).
- Dryha I. (2008b), "Mova lystiv Tryfliya u porivnyal'no-istorychnomu vysvitleni. (Variant 3–4)", *Visnyk L'vivskoho universytetu. Seriya filolohichna*, Issue 45, Lviv, pp. 215–224. (In Ukrainian).
- Yeloyeva F. A. (2004), *Potyskiy dialekt v sinkhronii i diakhronii*, Saint Petersburg. (In Russian).
- Zakharova G. (2012), *Rastrelyannyy grecheskiy teatr: k 80-letiyu osnovaniya Mariupol'skogo Gosudarstvennogo grecheskogo teatra*, Mariupol. (In Russian).
- Kaloyerov S. A. (1998), "O pereselenii grekov v Priazov'ye i osnovanii grecheskikh naselenikh punktov", in Kaloyerov S. A. and Cherdakli G. N., *Materialy po istorii i kul'ture grekov Ukrainy*, Issue 1, Donetsk. (In Russian).
- Kaloyerov S. A. (2017), *Sovetskoye i postsovetskoye vremya (1918–2011)*, Vol. 4, FLP Mrzina V. V., Kharkiv. (In Russian).
- Kisiliyev M. L. (2006), "O proiskhozhdenii rumeyskogo yazyka", in *Indoyevropeyskoye yazykoznanie i klassicheskaya filologiya. X. Materialy chteniya, posvyashchennykh pamyati professora I. M. Tronskogo*, Saint Petersburg, pp. 156–164. (In Russian).
- Kostan K. (1932), *Z literatury mariupol's'kykh hrekiv*, Kharkiv. (In Ukrainian).
- Latyshev V. V. (1915), "K nachal'noy istorii goroda Mariupolya", in *Zapiski Odesskogo obshchestva istorii i drevnostey*, Vol. 32, Odessa, pp. 3–25. (In Russian).
- Lingvisticheskaya i etnokul'turnaya situatsiya v grecheskikh selakh Priazov'ya. Po materialam ekspeditsiy 2001–2004 godov* (2009), M. L. Kisiliyev (Ed.), ALETEYA, Saint Petersburg. (In Russian).
- Mariupol' i ego okrestnosti* (1892), Mariupol. (In Russian).
- Muratov N. S. (1963), "Materialy po govoram tyurkoyazychnykh grekov (urumov) Donetskoy oblasti USSR", *Kratkiye soobshcheniya Instituta narodov Azii, Yazykoznanie*, No. 72, Moscow, pp. 178–191. (In Russian).
- Rybalko O. (2016), "Mystec'ki i kul'turni zakhody yak ody z zasobiv spryiania zberezhen'ny zahrozhennykh mov (na prykladi urums'koyi movy)", in *Zahrozheni movy. Kryms'kotatars'ka ta inshi t'urks'ki movy v Ukraini*, NAS of Ukraine, A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, Kyiv, pp. 264–269. (In Ukrainian).
- Serafimov S. A. (1998), "Krymskiye khristiane (greki) na severnykh beregakh Azovskogo morya", in Kaloyerov S. A. and Cherdakli G. N., *Materialy po istorii i kul'ture grekov Ukrainy*, Issue 1, Donetsk, pp. 69–93. (In Russian).
- Sergiyevskiy M. V. (1934), "Mariupol'skiye grecheskiye govory", *Izvestiya AN SSSR. Obshchestvennyye nauki*, Vol. 7, Leningrad, pp. 533–587. (In Russian).
- Smolina M. (2008), *Urumskiy yazyk. Urum dili (priazovskiy variant). Uchebnoye posobiye dlya nachinayushchikh s audioprilozheniyem*, BLANK-PRESS, Kyiv. (In Russian).
- Sokolov I. I. (1930), "O yazyke grekov Mariupol'skogo i Stalinskogo okrugov", *Yazyk i literatura*, Vol. 6, pp. 49–67. (In Russian).
- Sokolov I. I. (1932), "Mariupol'skiye greki. 1. Mariupol'skiye greki do poseleniya ikh na Ukraine (XV–XVIII vv.)", in *Trudy Instituta slavyanovedeniya Akademii nauk SSSR*, Leningrad, Vol. 1, pp. 297–317. (In Russian).
- Spiridonov D. (1930), "Istorychnyy interes vyvchennya hovirok Mariupol's'kykh hrekiv", *Shidnij svit*, No. 12 (3), pp. 171–181. (In Ukrainian).
- Trahediya hrekiv Ukrainy v istorychniy pam'yati ukraine (80-ty rokivnyy represyivnoy "hrets'koyi operatsiyi")*: zb. materialiv nauk.-prakt. konf., m. Mariupol', 14 hrudnya 2017 r. (2017), MDU, Mariupol. (In Ukrainian).
- Ulunian A. A. (1989), "Grecheskaya natsional'naya periodicheskaya pechat' v Rossii i SSSR v pervoy treti 20 veka", in *Academie Bulgare des Sciences. Institute d'Etudes Balkaniques. Etudes Balkaniques*, No. 4, pp. 41–56. (In Russian).
- Khartakhay F. (1864), *Khristianstvo v Krymu*, Simferopol. (In Russian).

Khadzhinova O. K. (2004), *Grecheskiye literatory – sovremenniki Georgiya Kostoprava*, Mariupol. (In Russian).

Chernukhin E. (2006a), “Pamyatniki karamanliyskogo pis'ma v Ukraine: k postanovke problemy i o perspektivakh issledovaniya”, in *Rol' etnichnykh spil'not Donechchyny v rozbudovi ukraïns'koyi derzhavnosti. Materialy I rehional'noyi konferentsiyi, Donets'k, 15–16 hrudnya 2006 r.*, Donetsk. (In Russian).

Chernukhin E. (2006b), “K voprosu ob izuchenii rodnogo yazyka i sokhraneniï grecheskogo etnosa v Ukraine”, in *Zapysky Istoryko-filolohichnoho tovarystva Andriya Bilets'koho*, Issue 4, Book 2, Kyiv, pp. 192–211. (In Russian).

Chernukhin Ye. (2009), “Problemy repertuaru ta osoblyvosti perekladiv hrets'kykh bohosluzhbovykh tekstiv tyurks'kymy movamy (na materialakh urums'kykh rukopysiv XVIII–XIX st.)”, *Mova ta istoriya*, Kyiv, Issue 103, pp. 7–34. (In Ukrainian).

Chernukhin Ye. (2012), “Karamanliys'ki pam'yatky v Instytuti rukopysu Natsional'noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads'koho”, in *Rukopysna ta knyzhkova spadshchyna Ukrayiny*, Issue 15, Kyiv, pp. 3–28. (In Ukrainian).

Chernukhin Ye. (2014a), “Hreky Nadazov”ya v poshukakh svoho mistysya v istoriyi Ukrayiny: notatky za nevydanymy dzherelamy 1950-kh – 1960-kh rokiv”, in *Rehional'na istoriya Ukrayiny*, Issue 8, Kyiv, pp. 223–238. (In Ukrainian).

Chernukhin Ye. (2014b), “Istorychna pam'yat' hrekiv Krymu ta Nadazov”ya u nevydanykh krayeznavchykh studiyakh kintsya 1950-kh – pochatku 1960-kh rr.”, in *Krym vid antychnosti do s'ohodennya: Istorychni studiyi*, Kyiv. (In Ukrainian).

Chernukhin Ye. (2014c), “Nevidomyy avtohrاف Kasandry Kostan (Oleksandry Kostyantynivny Harhaly) u fondakh Instytutu rukopysu Natsional'noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads'koho”, *Shidnij svit*, No. 3, pp. 85–93. (In Ukrainian).

Chernukhin Ye. K. (2016a), *Arkhiv protoiyereya Tryfiliya Karatsohlu: Pershodzherela z istoriyi hrekiv Krymu ta Nadazov”ya XVIII st. u fondakh Instytutu rukopysu Natsional'noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads'koho, Natsional'na biblioteka Ukrayiny imeni V. I. Vernads'koho*, Kyiv. (In Ukrainian).

Chernukhin Ye. (2016b), “Rukh za zberezhennya movy i natsional'nykh tradytsiy u hrets'komu Nadazov”yi: ohlyad lystiv do Andriya Bilets'koho i Tetyany Chernyshovoyi 1950-kh – 1980-kh rokiv”, in *Natsional'ne pytannya v Ukrayini: vyklyky suchasnosti, uroky istoriyi. Dopovidi ta materialy vseukraïns'koyi naukovoï konferentsiyi 20 lystopada 2014 r.*, Kyiv, pp. 196–223. (In Ukrainian).

Chernukhin E. and Halchenko E. (2015), “O dvukh Evangeliyakh karamanliyskogo pis'ma XVIII v. iz Kryma i Severnogo Priazov'ya”, in *Rukopysna ta knyzhkova spadshchyna Ukrayiny*, Issue 19, Kyiv, pp. 229–253. (In Russian).

Chernukhin Ye. K., Horbach T. S., Kupchenko-Hrynychuk O. M. and Los' V. E. (2014), *Arkhiv ukraïns'kykh filolohiv A. O. Bilets'koho i T. M. Chernyshovoyi u fondakh Instytutu rukopysu Natsional'noyi biblioteky Ukrayiny imeni V. I. Vernads'koho. Biohrافichne doslidzhennya. Naukovyy kataloh*, Kyiv. (In Ukrainian).

Chernukhin Ye. and Pirho M. (2013), “Rodynni zv'yazky ta sotsial'nyy profil' mariupol's'koho hreka Ivana Kurkchu, ukladacha ‘Zapysok’ pershoï polovyny XIX st.”, in *Spetsial'ni istorychni dystsypliny. Zbirka naukovykh prats'*, Issue 22/23, Instytut istoriyi Ukrayiny NAN Ukrayiny, Kyiv, pp. 539–561. (In Ukrainian).

Chernysheva T. N. (1959), “Grecheskiy glossariy F. A. Khartakhaya”, in *Visnyk KDU. Seriya filolohiyi ta zhurnalistyky*, No. 2, Issue 2, Kyiv, pp. 113–124. (In Russian).

Chernyshova T. M. (1976), “Shevchenko movoyu hrekiv na Ukrayini”, in *Zbirnyk prats' 21-oyi ta 22-oyi naukovykh shevchenkivs'kykh konferentsiy*, Kyiv, pp. 254–263. (In Ukrainian).

Yakubova L. D. (1998), “Natsional'no-kul'turne zhyttya etnichnykh menshostey Ukrayiny (20–30-ti roky): korenizatsiya i denatsionalizatsiya (1)”, *Ukraïns'kyy istorychnyy zhurnal*, No. 6, pp. 22–36. (In Ukrainian).

Yakubova L. D. (1999a), “Natsional'no-kul'turne zhyttya etnichnykh menshostey Ukrayiny (20–30-ti roky): korenizatsiya i denatsionalizatsiya (2)”, *Ukraïns'kyy istorychnyy zhurnal*, No. 1, pp. 41–55. (In Ukrainian).

Yakubova L. D. (1999b), *Mariupols'ki hreky (etnichna istoriya): 1778 r. – pochatok 30-kh rokiv XX st.*, Kyiv. (In Ukrainian).

Yakubova L. D. (2004a), “Movna problema ta yiyi vplyv na etnokul'turne zhyttya ukraïns'kykh hrekiv (seredyna 20-kh – 30-i rr. XX st.)”, *Ukraïns'kyy istorychnyy zhurnal*, No. 2, pp. 121–132. (In Ukrainian).

- Yakubova L. D. (2004b), "Movna problema ta yiyi vplyv na etnokul'turne zhyttya uk-rayins'kykh hrekiv (seredyna 20-kh – 30-i rr. XX st.) (Zakinchennia)", *Ukrayins'kyi istorychnyy zhurnal*, No. 4, pp. 82–90. (In Ukrainian).
- Yakubova L. D. (2006), "Ellinistychni rozvidky v arkhivakh VUAN", in *Zapysky istoryko-filolohichnoho tovarystva Andriya Bilets'koho*, Issue 4, Book 2, Kyiv, pp. 12–20. (In Ukrainian).
- Argyropoulos R. D. (2001), *Les intellectuels grecs à la recherche de Byzance (1860–1912)*, Athènes.
- Balta E. (1987), *Karamanlidika. Additions 1584–1900. Bibliographie analytique*, Athènes.
- Baranova V. (2017), "Local languages planners in the context of early soviet language policy: the case of Mariupol Greeks", in *Revue des études Slaves*, T. 88, Fasc. 1–2: 1917 en Russie. La philologie à l'épreuve de la Révolution, Paris, pp. 97–112.
- Browning R. (1969), *Medieval and Modern Greek*, Hutchinson University Library, London.
- Clogg R. (2004a), "A Millet within a Millet: the Karamanlides", in Clogg R., *I Kath'imas Anatoli: studies in Ottoman Greek history*, The Isis Press, Istanbul.
- Clogg R. (2004b), "The publications and distribution of Karamanli texts by the British and Foreign Bible Society before 1850", in Clogg R., *I Kath'imas Anatoli: studies in Ottoman Greek history*, The Isis Press, Istanbul, pp. 333–386.
- Kaurinkoski K. (2018), *Le "retour" des Grecs de Russie. Identités, mémoires, trajectoires*, Ecole française d'Athènes.
- Kisilier M. L. (2017), "Folklore, literature and identity, or once more about Azov Greeks", *Judaica Petropolitana*, No. 8, Special issue: Formation of Culture in Diaspora, pp. 83–97.
- Miller M. G. (1974), *The Karamanli-Turkish texts: the historical changes in their script and phonology*, Unpublished PhD thesis, Indiana University, Indiana.
- Salaville S. and Dalleggio E. (1958), *Karamanlidika. Bibliographie analytique d'ouvrage en langue Turque imprimés en caractères Grecs. I. 1584–1850*, Athènes.
- I Ellines tis Rosías kai tis Sovietikís Énosis. Metikesíes kai Ektopismí. Orgánosi kai Ideoloyía* (1997), Ep. I. K. Khasiótis, Thessaloníki. (In Greek).
- Pappou-Zouravlióva Ai. (1995), "Tauroroumaikí diálektos ton Ellínon tis Azofikís sti Notio-anatolikí Oukrania (periokhí tis Marioúpolis)", *Arkhió Póntou*, Vol. 46, pp. 162–274. (In Greek).
- Simeonidis Kh. and Tompaídis A. (1999), "I simerini ellinikí diálektos tis Oukranías", *Periodikó "Arkheion Póntou". Parártima*, Vol. 20, Athens. (In Greek).
- Khatzidáki A. (1999a), "I epivíosi kai i litouryikótita ton ellinikón dialékton tis periokhís tis Marioúpolis", in *Dialektikí thilaki tis ellinikís glóssas*, Athens, pp. 65–71. (In Greek).
- Khatzidáki A. (1999b), "I ellinikí diálektos tis Marioúpolis: Diatírissi í metakínissi, Khristídis A.-Ph. (epim.)", "Iskhirés" kai "asthenís" glósses stin Evropaikí Énosi: Ópsis tou glossikoú iyemonismou. *Praktiká Diethnouís Sinedriou, Thessaloníki*, 26–28 Martíou 1997, Kéntro Ellinikís Glóssas, Thessaloníki, pp. 517–524. (In Greek).

**“Мовне питання” греків українського Надазов’я:
об’єктивні, суб’єктивні та інші соціокультурні чинники**

Є. К. Чернухін

Питання загрозованих мов греків-ромейів та греків-урумів розглядається в контексті історії грецького мовного питання, особливостю якого були граматичні розбіжності між мовами Св. Письма, штучною мовою писемності та освіти (“катаревусою”), усною мовою та її локальними варіантами (діалектами). Визначаються чинники, що впливали на мовну ситуацію в “грецькому світі” та в українському Надазов’ї, для якої характерне використання однією особою кількох мов. Через давню зміну мови йдеться про два аспекти мовного питання: власне грецький та тюркський. Найчисленніша група тюркомовних християн мешкала в центральній частині Малої Азії і в XVII–XIX ст. створила особливу “караманлійську” культуру, що згасла після переселення її носіїв до сусідніх країн. Тюркомовні уруми Криму, а пізніше Надазов’я увходили до сфери впливу цієї культури. Після переселення до Надазов’я румеї та уруми підлягали русифікації і практично не мали доступу до грецької освіти. 1926 р. в межах політики коренізації всім грекам СРСР мовою навчання була призначена новогрецька мова в її народній формі (димотика). Для урумів мовою освіти призначена кримськотатарська. Румейські мови Надазов’я слід вважати за окремі мови, споріднені з новогрецькою, якими з початку 1930-х років стараннями окремих осіб почали створюватися офіційні дискурси. Після зміни національної політики і масових репресій

1937–1938 рр. питання мови румеїв та урумів публічно не обговорюються до кінця 1950-х рр. У 1960-ті – 1980-ті рр. за активної участі низки київських учених відбувається часткове відродження національних традицій надазовських румеїв та урумів у загальносоюзному контексті. Проте з кінця 1980-х років починається чергове запровадження новогрецької мови в царині освіти України, і зокрема для греків Надазов’я. На цей час орієнтація на новогрецьку мову негативно позначається на румейських та урумських мовах, оскільки сфера використання їх весь час звужується. Для уникнення остаточного згасання цих мов необхідні окрема програма їхнього відродження, створення дидактичних матеріалів і мережі освітніх центрів.

Ключові слова: грецьке мовне питання, zagrożeni мови, надазовські греки, румеї, уруми

**“Языковой вопрос” греков украинского Приазовья:
объективные, субъективные и другие социокультурные факторы**

Е. К. Чернухин

Вопрос о вымирающих языках греков-румеев и греков-урумов рассматривается в контексте истории греческого языкового вопроса, основной особенностью которого являлось наличие грамматических различий между языками Св. Писания, искусственным языком письменной речи и образования (“кафаревусой”), устной речью и ее локальными вариантами (диалектами). Определяются факторы, влиявшие на формирование языковой ситуации в “греческом мире” и в украинском Приазовье, для которой характерно использование одним лицом нескольких языков. По причине давней смены языка в ряде регионов “греческого мира” речь идет о двух аспектах общей языковой проблемы: собственно греческом и тюркском. Наиболее многочисленная группа тюркоязычных христиан проживала в центральной части Малой Азии и в XVII–XIX вв. создала особую “караманлийскую” культуру, угасшую после переселения ее носителей на территорию соседних стран. Тюркоязычные урумы Крыма и позднее Приазовья входили в сферу влияния караманлийской культуры. После переселения в Приазовье румеи и урумы подвергались руссификации и практически не имели доступа к греческому образованию. В 1926 г. в рамках политики коренизации всем грекам Советского Союза в качестве языка обучения был определен новогреческий язык в его народной форме (димотика). Для урумів языком образования был определен крымскотатарский. Румейские диалекты Приазовья следует рассматривать скорее как отдельные языки, родственные новогреческому, на которых с начала 1930-х годов силами отдельных лиц начинают создаваться официальные дискурсы. После изменения национальной политики и массовых репрессий 1937–1938 гг. вопросы языков румеев и урумів публічно не обговорюються до кінця 1950-х годов. В 1960-е – 1980-е годы при активном участии ряда киевских ученых происходит частичное возрождение национальных традиций приазовских румеев и урумів в общесоюзном контексте. Однако с конца 1980-х годов начинается очередное внедрение новогреческого языка в сферу образования Украины, в том числе для греков Приазовья. В настоящее время ориентация на новогреческий язык оказывает отрицательное воздействие на румейские и урумские языки, поскольку сфера их употребления все более сужается. Во избежание окончательного исчезновения этих языков необходимо принятие отдельной программы по их возрождению, создание учебных материалов и сети образовательных центров.

Ключевые слова: вымирающие языки, греческий языковой вопрос, приазовские греки, румеи, урумы

Стаття надійшла до редакції 20.10.2018

BHAGAVADGĪTĀ. CHAPTER 3 /
TRANSLATED FROM THE SANSKRIT, INTRODUCTORY ARTICLE
AND COMMENTED BY D. BURBA

D. Burba
Independent Researcher
boorba@gmail.com

This publication presents the Ukrainian translation of the third chapter of *Bhagavadgita*, which was composed perhaps in the 1st or 2nd century CE and is the most famous of the Hindu Scriptures.

The third chapter is called *Karma Yoga*. The chapter says there are two paths: the path of philosophical insight (the Jñāna Yoga of supporters of Samkhya) and the Karma Yoga of yogis. Emphasis is placed on the difference between non-doing and inaction. Even when a body is at rest, physiological processes take place in a body, so it acts. To this is added the mental activity. One can really get rid of karma not by vain attempts to do nothing, but by selfless performing actions as a sacrifice.

The chapter contains few verses considered by some researchers as an interpolation by supporters of ancient ideas about the world as an interconnected whole, in which the gods who are personified natural forces give to people everything they need, but people also must sustain gods with the rite of sacrifice. Therefore regular holding of the sacrifice ceremony is the precondition of harmonious participation of man in the ‘rotation of the wheel’ of the universe.

The chapter urges to be internally removed from the world, but conscientiously to do one’s duties to set an example for people. The legendary righteous king Janaka and Krishna himself, who works tirelessly, although completely self-sufficient and does need nothing, are named as such role models.

The concepts and realities considered in second chapter are explained by the translator in notes, with quotations from the *Mahabharata*, as well as by citing the *Rigveda*, *Vedanta Sutras*, *Yoga Sutras*, *Laws of Manu*, *Upanishads*, *Arthashastra*, *Samkya Karika*, *Charaka Samhita* and other classical texts of Hinduism.

Keywords: *Bhagavadgita*, Hinduism, India, karma, *Mahabharata*, religion, Sanskrit, translation, yoga

БГАВАДГІТА, ГЛАВА 3 /
ПЕРЕКЛАД ІЗ САНСКРИТУ, ВСТУПНА СТАТТЯ ТА КОМЕНТАРІ Д. В. БУРБИ

Продовжуємо публікацію перекладу найвідомішої священної книги індусів – “Бгавадгіти”. Наразі пропонуємо читачеві главу 3, яка перекладалася із санскритського тексту критичного видання шостої книги “Магабгарати”¹ [The Mahabharata 1947]. (Першу й другу глави див. у №№ 2, 3 за 2018 рік). Інші фрагменти “Магабгарати”, процитовані в примітках, перекладалися з відкоректованого санскритського тексту, який теж базується на цьому виданні². Санскритська термінологія передана згідно з рекомендаціями, викладеними в статті “Практична транскрипція санскритських власних назв та термінів в українській мові” [Бурба 2018].

Уся третя глава написана віршовим розміром шлока (śloka): два рядки по шістнадцять складів, розбиті цезурою навпіл. Глава має назву “карма-йога”. На Заході слово *карма* вживається переважно в значенні “доля” (особливо “неталан”). Однак первісне значення санскритського *karman* – “дія”. У давніх індійських текстах (1000–700 рр. до н. е.) цей термін не несе етичного навантаження. Ведійські тексти називали кармою ритуальні дії, обряд офіри. Проте згодом з’явилося таке поняття, як “закон карми” – універсальний закон причини й наслідку, згідно з яким добрі чи погані вчинки визначають характер майбутнього існування індивіда. Стверджується, що місце майбутнього народження живої істоти та обставини її життя будуть обумовлені діями, виконаними в теперішньому житті, яке теж обумовлене наслідками того, що було здійснено в попередніх життях. Найдавнішим формулюванням цього закону є, вочевидь, твердження “Бригадараньяка-упанішади” (3.2.13) про те, що людина “стає доброю від добрих вчинків та поганою – від поганих”.

За погані вчинки людина буде покарана³ стражданнями, за добрі діла⁴ отримає нагороду у вигляді насолоди. Але навіть “добра” карма розглядається як зло, оскільки утримує душу в межах матеріального світу (*saṃsāra*), де насолода неминуче змінюється стражданням. Різні течії індуїзму пропонують кілька методів виходу за межі сансари.

У вірші 49 другої глави Кришна сказав Арджуні: “Діяльність сильно нижча за буддгі-йогу. Шукай притулку в буддгі” (тобто в “інтелекті”). Оскільки дії породжують кармічні наслідки, то виникає ідея про звільнення від карми через стоїчне утримання від дій. Але у вірші 48 тієї ж другої глави Кришна велів: “Перебуваючи в йозі, виконуй дії”. Звідси замішання Арджуни й повторення у двох перших віршах третьої глави запитання (котре прозвучало у вірші 2.7) про те, “що достеменно” буде кращим.

Кришна відповідає, що є два шляхи: шлях філософського прозріння (джняна-йога прибічників санх’ї) і карма-йога йогів. Далі пояснюється, що не треба плутати “недіяння” з бездіяльністю. Навіть коли тіло перебуває в спокої, відбуваються такі фізіологічні дії, як дихання, серцебиття, кровообіг, перистальтика тощо. До цього додається ще й психічна діяльність, і якщо хтось, утримуючись від тілесних усяго, не викинув їх з голови, то він лише удає з себе духовного й неприв’язаного. Насправді позбутися карми можна не марним намаганням нічого не робити, а діючи безкорисливо, виконуючи дії як офіру. Дев’ятий вірш стверджує, що такі дії не породжують карми.

У десятому вірші починають цитуватися слова, приписані Праджапаті⁵. Однак зрозуміти, де треба закрити лапки, якими позначається пряма мова, непросто, оскільки значний фрагмент (аж до вірша 16, у якому звучить звернення до Арджуни) справляє враження інтерполяції, здійсненої прибічниками давніх уявлень про Всесвіт. У десятому вірші сказано про створення світу “разом з офірою”, що викликає асоціації зі знаменитим гімном “Пуруша-сукта” (*puruṣa-sūkta*) – віршем “Ригведи” (10.90), у якому сотворіння світу описується як наслідок принесення в жертву Пуруші – “людини”, але не простої: “Пуруша тисячоголовий, тисячоокий, тисячонорий; [Він] з усіх боків покриває землю” (10.90.1). Після розчленування Пуруші “з [його] розуму народився місяць, з очей народилося сонце, з вуст – [боги] Індра та Агні, з дихання (*grāṇa*) народилося повітря...” (10.90.13).

У віршах 10–12 світ представлений як взаємопов’язане ціле: боги, які уособлюють сили природи, дають людям все необхідне, але люди повинні підтримувати богів ритуалом офіри. Той, хто, забувши про своїх небесних благодійників, не офірує їм частину своєї їжі, “поїдає гріх”. Тому регулярне проведення церемонії офіри є необхідною умовою гармонійної співучасті людини в “обертанні [всесвітнього] колеса”.

Чотирнадцятий вірш стисло описує процес, дещо докладніше описаний ще в Бригадараньяка-упанішаді (6.2.16): “[Душі померлих] потрапляють у простір, із простору – у повітря, з повітря – у дощ, з дощу – у землю. Досягнувши землі, вони стають їжею. Знову офірюють їх на вогні людини, і потім вони народжуються на вогні жінки. Так кружляють вони, знову підіймаючись у світі”. У світлі реінкарнаційних уявлень подібні описи інтерпретуються в тому сенсі, що душі істот падають на землю з краплями дощу, проникають у зерно, що з’їдається чоловіком, із сім’ям якого душа потрапляє до лона чергової матері, а після смерті, під час кремації піднімається вгору разом з полум’ям і димом.

Вірш 17 повертає читача від думок про співучасть у світових процесах до головної ідеї “Бхагавадгіти” – виходу душі за межі сансари, переходу в духовне існування: “Але людина, яка буде черпати радість в Атмані, яка заспокоєна в Атмані, яка вдоволена в Атмані, – для неї немає того, що вона мусила б робити”. Така приємна настанова, звісно, має сподобатися багатьом ледарям, однак у наступному вірші сказано, що хоча описана вище людина не вбачає сенсу життя в діяльності, однак бездіяльність теж не є її метою. Відмовлятися треба не від діяльності, а від прив’язаності до її плодів.

Вірші 20–26 закликають сумлінно працювати, роблячи те, що треба, мотивуючись розумінням свого обов’язку. Стверджується, що саме така діяльність дає змогу досягти Всевишнього. До того ж той, хто заради духовного пошуку відсторонився від діяльності, подає поганий приклад “невігласам”. Тому видатна особистість має, будучи внутрішньо відстороненою, зовні проявляти активність, щоб стати взірцем для наслідування. Такими взірцями названі легендарний праведний цар Джанака та сам Кришна, який невтомно діє, хоча є повністю самодостатнім і нічого не потребує.

Вірші 27–29 присвячені такому поняттю, як гуни (guṇa; див. примітку до вірша 27). Тіло людини як невеличкий механізм у складі велетенського агрегату Всесвіту приводиться в рух важелями-гунами, а душа залишається відстороненою. Лише агамкара (āhaṁkāra), тобто хибне ототожнення себе з матерією, примушує людину вважати себе виконувачем дій та емоційно реагувати на їхні наслідки. У вірші 34 жадання (приємного) й відраза (до неприємного) названі ворогами

У тридцятому вірші Кришна закликає Арджуну стати до бою, озброївшись духовним розумінням і присвячуючи всі свої дії Кришні як Богові (остання вимога є головною заповіддю бгакті-йоги). У двох наступних віршах сказано, що в тих, хто вірить у це вчення і дотримується його, все буде добре, а в тих, хто глузує з нього, – навпаки.

Вірші 33 і 35 говорять про людську натуру людини й марність намагань її ігнорувати. Треба виконувати *свої* обов’язки, хай навіть недосконало, а не братися за чужі. Обов’язки кожної з чотирьох варн (головних верств індійського суспільства) описані в главі 18.

У вірші 36 Арджуна запитує, що спонукає людину грішити, навіть коли вона, здавалось би, не мала таких намірів. Кришна відповідає, що це бажання (kāma), яке назване “багатогрішним ворогом”. Далі, до кінця глави, описується цей ворог, який, інфікувавши чуття, розум (manas) та інтелект (buddhi) людини, позбавляє її знань і вводить в оману. Однак оскільки чуття (які вищі за неживу матерію) підпорядковані розуму, котрий, у свою чергу підпорядкований інтелекту, вище якого стоїть Атман, то силою Атмана можна знищити цього “важкопоборного супротивника”. Саме до цього закликає останній вірш третьої глави.

ГЛАВА 3: КАРМА-ЙОГА

Арджуна сказав:

1 – Джанардано⁶, якщо ти вважаєш, що буддгі вище за діяльність, то чому, Кешяво, спонукаєш мене до жахливого діла?⁷

2 Начебто суперечливими словами ти спантеличуєш мій інтелект. Скажи певно про одне⁸ – про те, що буде добрим для мене.

Господь сказав:

3 – Бездоганий, раніше⁹ Я пояснив, що в цьому світі є два шляхи: джняна-йога прибічників санх'ї та карма-йога йогів¹⁰.

4 Не ухилянням від діяльності¹¹ людина досягає недіяння й не самим зреченням¹² [мирського] досягає досконалості¹³.

5 Бо ніхто ніколи не може ані миті перебувати в бездіяльності: адже кожний мимоволі¹⁴ примушується до дій гунами¹⁵, породженими природою¹⁶.

6 Хто, стримуючи діяльні індрії¹⁷, сидить, згадуючи розумом їхні об'єкти, той одурив себе й зветься удавальником¹⁸.

7 Але, Арджуно, хто, приборкуючи розумом індрії¹⁹, без прив'язаності здійснює діяльними індріями карма-йогу, той вирізняється [в кращий бік]²⁰.

8 Виконуй приписані дії, бо діяльність краща за бездіяльність і навіть функціонування твого тіла неможливе без дій²¹.

9 Цей світ скуто кармою – окрім дій, що здійснюються як офіра²². Тому, Каунтеє²³, виконуй дії, будучи вільним від прив'язаностей²⁴.

10 Володар істот, створивши в давнину людство разом з офірою²⁵, сказав: “Нею розмножуйтеся! Нехай вона буде вашою дійною коровою бажань²⁶.”

11 Підтримуйте нею богів, і хай підтримають вас боги!²⁷ Підтримуючи одне одного, отримаєте найвище благо²⁸.

12 Підтримані офірою боги дадуть вам бажане²⁹. Хто користується їхніми дарунками, не обдаровуючи їх, той злодій²⁹.

13 Праведники, які їдять рештки офірної їжі, позбавляються всіх гріхів. Але нечестивці, котрі готують їжу лише для себе, поїдають гріх³⁰.

14 Істоти виникають з їжі, їжа з'являється від дощу, дощ іде завдяки офірі, офіра походить від діяльності³¹.

15 Знай: в основі діяльності лежать Веди; Веди походять³² від Невмирущого³³. Тому в офірі завжди перебуває всюдисущий³⁴ Брагман³⁵.

16 Партхо³⁶, хто тут не дотримується усталеного обертання колеса³⁷, хто живе уві злі й тішить чуття, той живе даремно.

17 Але людина, яка буде черпати радість в Атмані, яка заспокоєна в Атмані, яка задоволена³⁸ в Атмані³⁹, – для неї немає того, що вона мусила б робити⁴⁰.

18 Нема для неї тут мети ні в діяльності, ані в бездіяльності; і вона не залежить у досягненні своєї мети ні від кого з істот⁴¹.

19 Тому завжди роби те, що треба робити⁴², без прив'язаності, бо, діючи без прив'язаності, людина досягає Вищої [Сутності]⁴³.

20 Адже лише діями Джанака⁴⁴ та інші досягли досконалості⁴⁵. Ти теж повинен діяти, дбаючи про весь світ⁴⁶.

21 Що б не зробила видатна людина, те саме роблять і прості люди: народ приймає критерії, які вона встановлює⁴⁷.

22 Партхо, у трьох світах⁴⁸ немає роботи, яку Я мусив би виконувати; немає нічого, чого б Я не досяг⁴⁹. І все ж Я перебуваю в дії.

23 Бо якщо Я коли-небудь перестану невтомно діяти, то, Партхо, люди в усьому підуть Моїм шляхом⁵⁰.

24 Якби Я перестав діяти, то ці світи загинули б і Я став би причиною змішання варн⁵¹ та загибелі істот.

25 Як невігласи діють через прив'язаність до діяльності, так, нащадку Бгарати, нехай мудрий, бажаючи діяти заради усього світу, здійснює дії без прив'язаності.

26 Нехай мудрий не збиває з пантелику неуків, прив'язаних⁵² до діяльності. Нехай, зосереджений⁵³, діючи, спонукає [їх] любити всяке діло.

27 Усі дії виконуються гунами⁵⁴ природи, але той, кого одурило его, думає: “Я діяч”⁵⁵.

28 Проте, Магабагу, хто знає істину про відокремленість гун та дій [від Атмана]⁵⁶, той, думаючи: “Гуни обертаються в гунах”, не прив’язується⁵⁷ [до діяльності]⁵⁸.

29 Одурені гунами природи прив’язуються до гун і дій⁵⁹, але той, хто має досконале знання, не спантеличує їх – дурних, невігласів.

30 Бувши вільним від очікувань і власництва⁶⁰, присвячуючи свідомість, зануреною в Атман, усі дії Мені⁶¹, бийся без душевних терзань.

31 Люди, які завжди дотримуються цього Мого вчення, мають віру, не глузують – вони звільняються від карми.

32 Але тих, хто не дотримується Мого вчення й глузує з нього, одурених стосовно всього знання – знай їх як пропащих бовдурів.

33 Навіть обізнаний діє згідно зі своєю природою – істоти йдуть за природою⁶². Що ж дасть їй придушення?⁶³

34 Жадання й відраза⁶⁴ чуттів залежать від об’єкта чуття. Не треба підпадати під владу обох⁶⁵, бо вони вороги.

35 Своя дгарма, [навіть] недосконала, краща за добре здійснену чужу. Краще загинути у своїй дгармі – чужа дгарма небезпечна⁶⁶.

Арджуна сказав:

36 Але що, Варшнеє⁶⁷, спонукає людину коїти гріх навіть мимоволі, наче її щось силує?⁶⁸

Господь сказав:

37 Це бажання, це гнів, породжені гуною “раджас”. Знай, це ворог твій – що поглинає усе, багатогрішний⁶⁹.

38 Як вогонь затягається димом і дзеркало [припадає] пилом, як зародок вкритий навколоплідною оболонкою, так це вкрито ним⁷⁰.

39 Каунтеє, знання вкрито цим вічним ворогом мудрого, [недругом] у подібі бажання, що мов невгамовний вогонь⁷¹.

40 Чуття, розум, інтелект називаються його місцеперебуванням. Через них він, приховавши знання, уводить втіленого в оману.

41 Тому, найкращий з нащадків Бгарати, приборкавши спочатку чуття, знищ цього гріховного губителя знання й розпізнання⁷².

42 Кажуть, що чуття вищі [за неживу матерію]. Розум вищий за чуття, але інтелект вищий за розум, а той⁷³ [Атман] вищий за інтелект.

43 Знаючи так того, хто вищий за інтелект, укріпивши себе Атманом, знищ, Магабагу, важкопоборного супротивника в подібі бажання⁷⁴.

¹ Слід мати на увазі, що нумерація віршів у різних виданнях не завжди збігається: у критичному виданні глави розбито на вірші з двох рядків, тоді як в інших виданнях зустрічаються вірші з трьох рядків або одновірші.

² The electronic text of the Mahābhārata. Based on John Smith’s revision of Prof. Muneo Tokunaga’s version of the text, it was subjected to detailed checking by a team of assistants based in the Bhandarkar Oriental Research Institute (BORI) in Pune, and is made available with BORI’s agreement. URL: <http://bombay.indology.info/mahabharata/statement.html>

³ На відміну від авраамічних релігій, в індуїзмі вважається, що покарання накладає на людину не Бог, а карма як наслідок дій самої людини.

⁴ Чи не найважливішим з “добрих діл” вважається релігійна діяльність.

⁵ *Володарем істот* (prajāpati) зазвичай називають бога Брагму (Бога-творця з індуїстської Трійці Браhma-Вішну-Шива), а також породжених ним предків людства, кількість яких у різних джерелах коливається від дев’яти до двадцяти одного (див. вірш 12.321.35 “Магабгарати”). Іноді під “Володарем істот” розуміють бога Вішну чи деяких інших богів.

⁶ *Джанардана* (janārdana) – ім'я Кришни (або Вішну), яке на Заході перекладають як “Той, хто спонукає людей” або “нищить [лихих] людей”. Індуси ж з усіх значень кореня *ard* вибирають “просити” й говорять про “Того, до кого звертаються з молитвами”.

⁷ У “Мокшадгармі” аналогічне питання ставиться В'ясі: “Згідно з проголошеним Ведами словом, треба робити діло й [водночас] відцуратися його. Чи можеш пояснити мені, як це розуміти?” (Магабгарата 12.234.3).

«Я розповім про два [шляхи]: про минуше й нетлінне, про діяльність і знання... Сказано: “С дгарма” і також – “Немає”. Такі само крайнощі в моїх [словах]. Добре сказано: “Веди утверджені на двох шляхах. Діяльність (pravṛtti) – ознака дгарми, і на недіянні (nivṛtti) [вона стоїть]»» (Магабгарата 12.233.3с–6).

⁸ Пор. із проханням першого вірша п'ятої глави: “Скажи мені певно про одне”.

⁹ Словом “раніше” перекладене санскритське *purā*, котре може означати також “у давнину” (див. вірш 10). Про те, як Кришна розповідав про його в давнину, сказано у віршах 1–8 четвертої глави.

¹⁰ Раніше про санкх'ю і його мова йшла в другій главі (див. вірш 2.39 і відповідну примітку). У “Магабгараті” (зокрема у главах 189, 231, 289, 293–295, 298, 306, 335–337 дванадцятій книги) та інших текстах санкх'я і його розглядаються як споріднені течії. Разом вони згадуються й у “Шветашватара-упанішаді” (6.15): “Вічний серед невічних, Мислячий (cetana) серед мислячих, Єдиний серед багатьох, який дає бажане – пізнавши цю Причину, Бога, якого досягають завдяки санкх'ї та йозі, [людина] позбавляється усіх пут”. Це, вочевидь, найдавніша згадка про санкх'ю.

“Нараяні” (Магабгарата 12.327.66) каже про головних знавців його, що вони є також знавцями вчення санкх'ї (sāṃkhya-dharma). Навіть більше, у п'ятій главі “Бхагавадгіти” п'ятий вірш стверджує: “Санкх'я і його – одне; хто так бачить, той [справді] бачить”.

У “Мокшадгармі” на запитання Юдгіштхіри про те, що ж розділяє санкх'ю і його, Бгішма відповідає: “Його оперують безпосереднім сприйняттям (pratyakṣa), а прибічники санкх'ї виносять судження згідно з Писаннями (śāstra). Вважаю, що ті й ті праві... Обидва вчення – вищий шлях для тих, хто їх дотримується згідно з Писанням. Однакові в них чистота, відданість, співчуття до істот; однаково дотримуються обітниць. [Лише] їхні вчення (darśana) неоднакові” (Магабгарата 12.289.7–9). В “Артхашястрі” Каутільї (1.2) філософія (ānvīkṣikī) визначається як “санкх'я, його й локаята (lokāyata)”. Оскільки локаята була матеріалістичним вченням, “вічними є санкх'я і його” (Магабгарата 12.337.68).

¹¹ У вірші 6.3 іде мова про те, що діяльність – засіб досягнення його, а в 5.11 сказано: “Його здійснюють дії, щоб очистити себе”.

¹² У вірші 18.49 сказано: “Хто подолав себе, чий інтелект ні до чого не прив'язаний, хто безсторонній, той завдяки зреченню (saṃnyāsa) досягає найвищої досконалості недіяння”.

¹³ “Вважаю саме умиротворіння найвищою [чеснотою]. Але не від відмови [від виконання обов'язку] буває умиротворіння” (Магабгарата 2.14.5a).

¹⁴ Слово “мимоволі” (avaśa) повторюється у віршах 6.44, 8.19, 9.8, 18.60.

¹⁵ Про *гуни* див. прим. до 2.45.

¹⁶ Про неможливість не діяти сказано також у вірші 18.1. З вірша 18.15 випливає, що до уваги беруться не лише фізичні дії, а й мовна та розумова діяльність. У вірші 18.59 Кришна каже Арджуні: «Якщо ж, спираючись на его, думаєш: “Не буду битися”, то марне твоє рішення, [твоя] природа змусить тебе».

¹⁷ “Сильні індрії мають бути цілком приборкані” (Магабгарата 12.240.9e). Слово *indriya* часто перекладають як “чуття”, проте, окрім п'яти *джнянендрій* (“пізнавальних індрій”), котрі реагують на зорові, слухові, смакові, нюхові й тактильні подразники, називають ще п'ять *кармендрій* (“діяльних індрій”). “Індрії пізнання такі: око, вухо, ніс, язик, шкіра; мовний апарат, руки, ноги, органи випорожнення й розмноження звуться індріями дії” (Санкх'я-каріка 26). Однак у віршах 5.8–9 функції джнянендрій також фігурують у переліку діяльності.

¹⁸ “Якщо хтось звільнився від зовнішніх речей, але жадає тілесного – ненависні його дгарма та щастя” (Магабгарата 14.13.2).

¹⁹ “Якщо розум стримує віжки всіх [індрій], тоді сяє [в людині] атман, наче палаючий світильник у посудині” (12.240.15a-c).

²⁰ “Хоча мудрий живе серед об'єктів чуття (viśaya), [він] [ніби] не живе [серед них]. Але зловмисний (durbuddhi) живе з об'єктами, навіть коли їх немає” (Магабгарата 12.287.6).

²¹ “Воістину, втіленому неможливо повністю відмовитися від дій. Але того, хто відцурався від плодів діяльності, називають відчуженим [від світу]” (Бгавадгіта 18.11).

“Життя є спосіб існування білкових тіл, і цей спосіб існування полягає по своїй суті в постійному самооновленні хімічних складових частин цих тіл” [Енгельс 1931]. Незважаючи на очевидну обмеженість, це визначення (до болю знайоме тим, хто вчився в будь-якому радянському виші) правильно відображає особливість життя *білкових* тіл, яка немислима без діяльності: обміну речовин, подразнення, саморегуляції, росту й адаптації до умов середовища.

²² У прямому сенсі *офіра* (уайїна) – ритуальне жертвоприношення (про яке йдеться у вірші 4.12), але у віршах 4. 23–31 подається чималий перелік символічної офіри.

У “Мокшадгармі” давній мудрець каже: “Знаходить радість в офірі умиротворення (*śānti-yañña*) стриманий мудрець, який перебуває в офірі Брагману (*brahma-yañña*). Здійснюючи офіру словом, думкою, ділом, досягну Вищого Шляху. Чи може такий, як я, жорстоко приносити в жертву тварин (*raśu-yañña*); [хіба буде] мудрий (*grāñña*), наче упир, здійснювати плотські жертви (*kṣātra-yañña*), плоди яких минуші?” (Магабгарата 12.169.30–31).

У “Магабгараті” (14.95.17) мудрець Агастья повідомляє, що здійснить офіру подумки: *cintāyaññaṁ kariṣyāmi*. Перед боєм на Курукшетрі Карна, звертаючись до Кришні, прирівняв майбутню битву до ритуалу офіри: “На цій церемонії офіри ти, Джанардано, будеш розпорядником, жерцем-адгвар’ю (*adhvaryu*) при узливанні цьому ти будеш, Кришно! А жерцем-готаром (*hotar*) тут буде Бібгатсу (Арджуна). [Його лук] Гандива буде жертовною ложкою (*śruc*), відвага бійців буде топленим маслом (*ājya*)” (Магабгарата 5.140.29–30). Зійшовши на небо Індри, Юдгіштхіра запитав: “Де ті великі воїни, котрі офірували своє тіло у вогні битви?” (Магабгарата 18.2.2).

Традиційно сімейним людям пропонувалося здійснювати “п’ять великих офір” (*pañca-mahā-yañña*): офіру Брагману (*brahma-yañña* – вивчення Вед і спів мантр), предкам (*pitṛ-yañña* – приношення води та їжі небіжчикам), богам (*deva-yañña* – узливання топленого масла у вогонь), духам / живим істотам (*bhūta-yañña* – розкидання зерен і залишків їжі за порогом будинку), людям (*mānuṣya-yañña* – гостинність, подача їжі голодному). “Великі мудреці приписали господарям щоденне [здійснення] п’яти великих офір: навчання – офіра Брагману, тарпана (*tarpaṇa*) – офіра предкам, гома (*homa*) – богам, [приношення] балі (*balī*) – духам, гостинність – офіра людям... Нехай [ніхто] ніколи не уникає офірувати мудрецам, богам, духам, людям і предкам, якщо може [здійснити офіру]” (Закони Ману 3.69–70, 4.21)

²³ *Каунтея* (“син Кунті”) – Арджуна.

²⁴ Вимогу відмовлятися не від дій, а від прив’язаності до їхніх плодів підтверджують вірші 7–9 вісімнадцятої глави.

²⁵ “Жахливий потік [сансари], що розпадається на дванадцять частин. Як на мед люди прямують до нього... Серед усіх істот Володар (*īśāna*) визначив його як офіру (*havis*)” (Магабгарата 5.45.7–8).

²⁶ *Корова бажань* (*kāmadhuk*, *kāmadgenu*) – казкова істота, яка чарівним способом здійснює бажання свого господаря. “Магабгарата” й пурани містять розповідь про те, як вона стала причиною сварки між мудрецем Васіштхою й царем Вішвамітрою. У вірші 10.28 Кришна каже: “З корів Я Камадгук”.

²⁷ “Ви, [боги], маєте підтримувати світи, отримуючи плоди офіри (*yañña-bhāga-phala*). Маєте піклуватися про все, наглядати за чим поставлені у світі. Зайняті діяльністю [люди] винагороджуватимуться плодами дій. Хай підкріплюють ваші сили, аби ви світ підтримували. Ви, звісно, маєте бути вшановані людьми під час кожної офіри. Тоді ви Мене вшануєте. Так ви маєте вшановувати Мене. Заради цього створені Веди, офіра разом з рослинами, [що використовуються в церемонії офіри]” (Магабгарата 12.327.56–59a). “У цьому світі завжди треба вивчати Веду й офірувати богам, бо той, хто офірує, підтримує це [все] – нерухоме й те, що рухається” (Закони Ману 3.75).

“[Хто знає] Колесо часу... той усі світи здобуває. Він тут богів насичує (*tarpayati*), а ті його рот насичують” (Магабгарата 12.237.32–33).

²⁸ Практично всі школи індійської філософії під *найвищим благом* (*niḥśreyasa*) розуміють звільнення від ланцюгів сансари (навіть у пізніх апологетів міманси перебування на небесах поступилося місцем спасінню): “Невходження [в сансару] є найвищою метою добродесних (*sukṛtimata*). Самосуще нетлінне [джерело] виникнення й знищення [світу] – вічний, неминухий стан. [Цей] спокій, безсмертя – предмет диспутів (*vicārya*)” (Магабгарата 12.199.32).

²⁹ Індійські автори в коментарях до цих віршів зазвичай наголошують на необхідності здійснення паньча-магаяджні (див. прим. до 3.9), за допомогою якої можна сплатити борги п'яти видів (перед святими мудрецами, богами, предками, людьми та іншими створіннями). Згідно з “Чхандог’я-упанішадою” (2.23.1), є “три відгалуження обов’язків: офіра, вивчення [Вед], дарування – це перша; аскеза – друга; учнівство (brahmacarya), перебування в домі вчителя, постійне приборкання плоті в домі вчителя – третя. Усі вони ведуть до благословених світів, але безсмертя здобуває лише той, хто утвердився в Брагмані (brahmasaṁstha)”.

“Тайттірія-самгіта” (6.3.10.5) стверджує, що кожному брагману від народження притаманні три види обов’язку (учнівство – стосовно мудреців (ṛṣi); офіра – богам; обов’язок потомства (pṛajā) – предкам), від яких звільняється той, хто має сина, жив у статусі учня й здійснював офіру. Про три обов’язки (ṛṇa) сказано й у “Магабгараті” (1.220.11–12): “Слухай, брагмане, чому люди народжуються боржниками. Це, безсумнівно, релігійні обряди (kṛiṇā), учнівство й потомство. І весь цей [борг] погашається офірою, аскезою та дітьми”. “Шятапатха-брагмана” (1.7.2.1–5) спочатку додає четвертий борг – людям, який погашається гостинністю, – і робить істотне доповнення: “Офіра богам ділиться на два види: ритуальне жертвопринесення – офіра богам, а дарунки (dakṣiṇā) жерцям – офіра людям-богам, [тобто] брагманам, які навчені та навчають... Ті й інші боги, якщо вдоволені, підіймають на небо” (4.3.4.4). На завершення цей текст (11.5. 6.2) приходить до класичної формули паньча-магаяджні.

³⁰ “Ушанувавши богів, мудреців, людей, предків і домашні божества, господар тоді може їсти рештки. Хто готує їжу тільки для себе, той їсть лише гріх, бо встановлено, що рештки офірної їжі – їжа праведних” (Закони Ману 3.117–118). “Закон для господаря – добування засобів існування відповідною роботою... роздача дарунків богам, предкам, гостям, слугам і куштування решток офірної їжі” (Артхашястра 1.3). “Рештки офірної їжі – нектар безсмертя (amṛta)” (Магабгарата 12.235.11с). “Хто куштує амриту решток офірної їжі, ті йдуть до вічного Брагмана. [Навіть] цей світ не для тих, хто не офірує, – як же, найкращий з нащадків Куру, [ім сподіватись] на інший?” (Бгагавадгіта 4.31).

“Але нерозумний, який їсть [сам] різну їжу, підпадає під владу самолюбства (mamatva). Завжди готуючи страви для себе, [він] гине від самолюбства” (Магабгарата 14.25.9). У “Мокшадгармі” Лакшмі (богиня процвітання) пояснює, що пішла від демонів (dānava), зокрема, і тому, що “малі й великі коржі (arṇa та śaṣkuli), молочну рисову кашу (pāusa), страву з кунжутом (kṛsara) вони готували лише для себе й хотіли харчуватися м’ясом” (Магабгарата 12.221.62).

³¹ Під діяльністю (karman) тут слід розуміти приписані Ведами дії, обряди. Пор.: “Потомство [з’являється] від офіри, як з неба – незабруднена вода. Брагмане, кинуте у вогонь підношення досягає сонця. Від сонця – дощ, від дощу – їжа, звідси потомство. Так у давнину ті, хто твердо стоїть [у дгармі], отримували все бажане” (Магабгарата 12.255.10с–12а). Одинадцятий вірш з процитованого уривка майже повністю повторюється в “Законах Ману” (3.76), лише замість brahman стоїть samuak (“належним чином”) і дієслово “досягає” ужите не в активному стані, а в середньому. Цей само вірш міститься також у “Майтрі-упанішаді” (6.37). Більш детальний виклад зустрічаємо в “Чхандог’я-упанішаді” (5.10.3–7) та “Бригадараньяка-упанішаді” (6.2.16).

³² Походження Вед асоціюються з диханням Абсолюту: «З диханням цієї Великої Істоти вийшли “Ригведа”, “Яджурведа”, “Самаведа”, “Атхарвангіраса”» (Бригадараньяка-упанішада 4.5.11; аналогічно – Субала-упанішада 2.1).

³³ “Невмируще [є Брагман] – унаслідок підтримки [ним] усього, аж до простору” (Веданта-сутри 1.3.10). “Невмируще” (akṣara) – це також священний склад *Ом/Аум*, який згадується у віршах 8.13, 9.17, 17.23–24.

³⁴ У вірші 24 попередньої глави йшлося про всюдисущий (sarva-gata) Атман.

³⁵ Тут присутня гра слів: brahman у сенсі “Веди” і brahman як Абсолют: «Мають бути пізнані два Брагмани: Веди (śabda-brahman букв. “слово-Брагман”) і той [Брагман], який найвищий» (Магабгарата 12.224.60а). У вірші 17.23 сказано про позначення Брагмана трьома складами: “*Ом Там Сам* – так подано потрібне позначення Брагмана”.

³⁶ *Партха* (“син Притхи/Кунті”) – Арджуна.

³⁷ *Колесо* – цикл жертвовної діяльності. «Одні мудреці кажуть в омані про “свою природу” (svabhava), інші – про час, але лише велич Бога у світі – те, чим обертається колесо Брагмана» (Шветашватара-упанішада 6.1). “Наче колесо, обертається троїстий світ (trailoka)

у нетлінному, невмирущому, вічному невиявленому Брагмані – [Володареві] всього, що існує” (Магабгарата 12.203.11с–12.203.12а).

³⁸ “Коли заспокоюється думка, зупинена практикою йоги, і коли той, хто завдяки Атману бачить Атман,удовольняється в Атмані, [тоді] він пізнає найвище щастя – те, яке над чуттями й сприймається розумом; утвердившись у якому не відхиляються від Істини; здобувши яке розуміють, що немає більшого надбання; утвердженого в якому не може похитнути навіть сильне страждання” (Бгагавадгіта 6.20–22).

³⁹ “Пізнавши цей Атман, брагмани піднімаються над бажанням мати синів, бажанням багатства, бажанням потрапити у вищі світи й живуть як жебручі ченці” (Бригадараньяка-упанішада 3.5.1).

⁴⁰ “Ділами (кагма) зв’язуються істоти, пізнання ж звільняє, тому аскети, котрі бачать Найвище, діл не роблять” (Магабгарата 12.233.7).

⁴¹ *Не залежить ні від кого з істот* – “Отримавши запрошення від [істот], котрі перебувають на [більш високих] шаблях [буття], [йог не повинен виявляти] ні марнославства, ні радості, оскільки небажана прив’язаність [може з’явитися] знову” (Йога-сутри 3.51). У “В’яса-бгаш’ї” цей момент пояснюється докладніше: «Боги, які перебувають на [більш високих] шаблях існування, бачать чисту саттву (sattva) брахмана й запрошують його до себе: “Хай пан розташовується тут! Нехай він насолоджується в цих світах! Ця насолода така бажана! Ця дівчина така приваблива! Цей еліксир запобігає старості й смерті! Ця колісниця може рухатися повітрям! Ось дерева, які виконують усі бажання...” Йогу, який чує такі заклики, слід заглибитися в споглядання дефектів прив’язаності: “Згоряючи на жакливому вогні сансари, блукаючи в темряві народжень і смертей, я якось наблизився до світоча йоги, що розсіює морок нещастя. А [світлу] перешкоджають ці вихори об’єктів чуття, породжених бажанням. Чому ж я... маю обманюватися цією примарною гонитвою за об’єктами чуття й робити себе паливом для вогню сансари, що розгорається знову? Прощайте ж, об’єкти чуття! Ви подібні примарам, котрі валять до себе нещасних людей”».

⁴² “Хто виконує належні дії не заради насолоди їхнім плодом, той і санньясін, і йог – а не той, хто не запалює священного вогню й відмовився від [обрядової] дії” (Бгагавадгіта 6.1).

⁴³ Про досягнення Вишого йдеться також у віршах 5.16, 8.3, 8.8, 8.21, 10.12, 11.18, 13.22, 13.27, 13.34, 15.6, 15.17.

⁴⁴ *Джанак* (“батько”) – легендарний раджа-мудрець (gājarṣi), котрий жив у Відесі (столицею якої в давнину була Мітхіла); прийомний батько Сіти, дружини Рами (втілення Вішну). “Сказано, що колись давно в Мітхїлі був цар Джанак Дгармадгваджа, котрий зрікся плодів [своїх діянь]. Він далеко просунувся (kṛtāgama) в знанні Веди, Писань про звільнення, законів своєї [варни]” (Магабгарата 12:308.4–5а). Відомий своєю неприв’язаністю, Джанак говорив: “Незліченні мої скарби, бо немає в мене нічого; хай би навіть [моє місто], Мітхїлу, спопелила пожежа, мого нічого б не згоріло” (Магабгарата 12.17.18; вірш повторюється у 12.171.56; у вірші 12.268.4 перший рядок наведено з незначними варіаціями).

⁴⁵ Про *досконалість* сказано також у віршах 6.37, 8.15, 18.45.

⁴⁶ Дбання про весь світ (loka-saṁgraha) є вимогою також вірша 25. “Анугіта” (Магабгарата 14.46.37) зараховує дії, що виконуються заради “всього світу”, до розряду матеріалістично мотивованої діяльності.

⁴⁷ “Що у світі сильна людина розглядає як дгарму, того як проголошеної дгарми дотримуються інші” (Магабгарата 2.62.15). “Світ наслідує поведінку кращого з кращих, адже люди завжди наслідують поведінку вчителя. Хто хоче бути владним над іншими, не маючи влади над собою, і чий чуття в полоні їхніх об’єктів, над тим люди сміються” (Магабгарата 12.259.26–27).

⁴⁸ *Три світи* (trailokya, tri-loka, trayah lokāḥ, loka-traya) – земля (bhū), небеса (svarga) і проміжний повітряний простір (antariksa, bhuvas); або ж трьома світами називають небо (svarga), землю (bhūmi) й підземний світ (pātāla).

⁴⁹ У другій книзі “Магабгарати” (2.12.27) наводиться думка Юдгіштхіри: “Немає нічого, чого б Кришна не знав, чого б не досяг своїми діяннями й чого не міг би витримати”.

⁵⁰ “Світ приймає критерії, встановлені Мною” (Магабгарата 12.328.22е). Другий рядок вірша повторюється у вірші 4.11.

⁵¹ *Варни* (varṇa) – чотири головні верстви давньоіндійського суспільства: брагмани (brahman – духовенство, жерці), кшатрії (kṣatriya – воїни, правителі), вайш’ї (vaiśya – купецький

прошарок і самостійні землероби), шюдри (śudra – слуги, ремісники, залежні землероби та інші робітники). Шлюби, у яких варна чоловіка нижча за варну жінки, сприймалися як неприродні (pratiloma). Особливо тяжким гріхом вважався зв'язок жінки вищої варни з шюдрою.

⁵² “Прив’язаність виникає через саттву й тамас” (Магабгарата 12.284.2с).

⁵³ Словом “зосереджений” перекладений санскритський термін *yukta*, який може також означати “возз’єднаний”, “відданий”, “побожний”, “йог”.

⁵⁴ *Гуни* (*guṇa*) – “якості”. У санкх’ї гунами називаються три аспекти матеріальної природи, за посередництвом яких відбуваються її вияв і функціонування: *саттва* (“чистота, спокій”), *радžas* (“запал, рух”), *тамас* (“морок, інертність”).

Гаудапада зауважує (з приводу 19-ї каріки Ішваракришни): «Пуруша індіферентний подібно до самітника; як котрийсь відлюдник ізольований, індіферентний, коли селяни займаються полем, так і Пуруша нічого не робить, коли “обертаються” гуни». Пор. з віршами 5.8–9, 13.29, 14.19.

⁵⁵ У “Мокшадгармі” бог Індра дістає прочухана: «У тому й біда (*duḥkha*), Шякро, що ти вважаєш: “Я діяч”! Якби той, хто діє, справді був діячем, він ніяк не міг би бути створеним, але оскільки той, хто діє, створений, то він не може бути автором своїх дій» (Магабгарата 12.220.33с–34).

⁵⁶ Згідно із санк’єю, пуруша не діє. Про це ж (використовуючи термін *Атман*) говорять “Бхагавадгіта” у 13.31 та наступних віршах.

⁵⁷ Про прив’язаність до діяльності йшлося у вірші 3.26, а про вільну від прив’язаності йогічну діяльність буде сказано у вірші 5.11.

⁵⁸ «Нехай зосереджений, знаючи істину, думає: “Не роблю нічого”. Навіть коли він дивиться, слухає, відчуває запах чи дотик, їсть, іде, спить, дихає, розмовляє, виділяє, приймає, розплющує й заплющує очі, хай пам’ятає: це чуття кружляють серед об’єктів чуття» (Бхагавадгіта 5.8–9).

У “Магабгараті” (12.212.17) сказано: “Саттвою, раджасом й тамасом люди введені в оману. Через невігластво люди болісно крутяться, наче колесо”.

Гаудапада у своєму коментарі до 12-ї каріки Ішваракришни роз’яснює: «Сказано: “Гуни обертаються в гунах”. Наприклад, вродлива й доброзичлива жінка – джерело радості для всіх, але вона ж для суперниць – джерело страждання, і вона ж викликає в закоханих [у неї] затьмарення; так саттва є джерелом існування раджасу й тамасу. Або правитель, пильний у захисті підданих і покаранні злих, у добрих породжує радість, у злих – страждання й смуток; так радžas породжує буття саттви й тамасу... Але також і тамас породжує перешкодами, що становлять його природу, буття саттви й раджасу. Наприклад, хмари, затягуючи небо, дають світові радість, дощем спонукають до роботи орачів і затьмарюють розлучених [коханців]. Так співіснують три гуни». Цей же коментатор зауважує стосовно каріки 27: «“Гуни обертаються в гунах”. Функціонування гун – у полі самих гун. Тобто зовнішні предмети треба розуміти теж як створені гунами».

⁵⁹ *Гун і дії* – *guṇa-karma* (у множині). Якщо вважати, що це складне слово належить до типу “татпуруша”, його треба було б перекласти “дій гун”. Але на користь того, що це складне слово належить до типу “двандва”, свідчить використання двоїни в попередньому вірші.

⁶⁰ Про відсутність власництва (*nirṁama*) сказано також у віршах 2.71, 6.10, 12.13, 18.53, а про вільного від очікувань (*nirāśin*) – у 4.21 і 6.10. «Слово *nama* (“моя”) – з двох складів, як і *mṛtyu* (“смерть”); на *nama* (“не моя”) – [з трьох складів], як *śāśvata* (“вічне”)... “Моя” – це смерть, “не моя” – це вічність» (Магабгарата 14.13.3с, 14.50.29с).

⁶¹ “Але ті, хто, присвячуючи Мені всі дії й маючи Мене за Вищу Мету, поклоняються Мені, медитуючи за допомогою неподільної йоги, – їх, Партхо, занурених свідомістю в Мене, Я невдовзі визволяю з океану сансари й смерті” (Бхагавадгіта 12.6–7).

⁶² Про матеріальну природу людини сказано також у віршах 18.59–60.

⁶³ Сьома глава аюрведичного трактату “Чарака-самгіта” рекомендує не стримувати природні фізіологічні позиви, пояснюючи, що таке стримування шкодить здоров’ю. Однак навіть там зазначається, що від необачного й недозволеного, безумовно, треба утримуватися – подумки, у словах і тілесних діях.

Закінчення першого речення повторюється в сімнадцятому вірші дванадцятої книги “Магабгарати”: “Істоти йдуть за природою (*prakṛtiṁ yānti bhūtāni*), наче пташка бгулінга”. Пояснення дається через кілька глав: «За Гімалаями [є] пташка, що зветься бгулінга. І завжди,

Бгішмо, чути її цвірінкання: “Не по-спі-шай!” (*mā sāhasam*). [Так вона] забороняє, але не розуміє, що сама рухається надто поспішно. Адже вона, недоумкувата, видзьобує, Бгішмо, з пащі лева застрягли між зубами шматочки м’яса, коли [той] їсть» (Магабгарата 2.41.19–21).

⁶⁴ “Жадання пов’язане з насолодою. Відразу пов’язана зі стражданням” (Йога-сутри 2.7–8).

⁶⁵ *Обох* – тобто жадання й відрази. Пор.: “Парантапо, засліплені дихотомією, породженою бажаннями й відразою, усі істоти у створеному світі впадають в оману, нащадку Бгарати. Але добродійні люди, які покінчили з гріхом і вільні від омани дихотомії, поклоняються Мені, тверді в обітницях” (Бгагавадгіта 7.27–28).

⁶⁶ “Краща своя дгарма, погано виконана, ніж добре виконана чужа, оскільки той, хто живе виконанням дгарми чужої [касти], одразу вилучається зі своєї” (Закони Ману 10.97). Перший рядок цього вірша повторюється у 18.47. Про *свою дгарму* було сказано також у віршах 2.31 і 2.33.

⁶⁷ *Варшинея* (“Нащадок Вришні”) – Кришна, чий рід веде своє походження від Вришні – нащадка давнього раджі Яду, старшого сина Яяті.

⁶⁸ Дослівно – “Ким (*кепа*) спонукувана людина коїть...” Питання про вищу силу, що керує людиною, присутнє й у назві “Кена-упанішади”.

⁶⁹ *Бажання, гнів, народжені гуною “раджас”* – у вірші 14.7 причинно-наслідковий зв’язок інвертовано: там ідеться про те, що раджас виникає з бажання. Бажання й гнів “Бгагавадгіта” майже завжди згадує разом (див., наприклад, 5.23, 5.26, 5.28, 16.12, 16.18). Нерозривність їхнього зв’язку помітив і пильний Лев Толстой, який у “Крейцеровій сонаті” пише: “Ця любов і злість були тим само тваринним почуттям, лише з різних боків”.

⁷⁰ Первісне значення санскритського слова *vahni* – “візник”. Вогонь називають так тому, що він приносить богам підношення, які спалюються в жертвовному полум’ї. Займенник “це” зазвичай трактується перекладачами як “знання” або “живе створіння”.

⁷¹ *Що мов невгамовний вогонь* – “Бажання ніколи не вгамовується від насолоди бажаним; як вогонь від улилого топленого масла, воно ще більше розгоряється” (Закони Ману 2.94). Аналогічне порівняння є й у “Бгагавата-пурані” (9.19.14). У вірші 16.10 бажання названі “ненажерливими” (*duṣpūga*).

⁷² Терміни *jñāna* (“знання”) й *vijñāna* (“розпізнання”) зазвичай інтерпретуються як теоретичне (“книжне”) знання (про душу) і знання-усвідомлення. Однак іноді слово *jñāna* розуміють як “духовне знання”, а *vijñāna* – як “знання про матеріальні речі”. Див. також вірші 6.8, 7.2, 9.1, 18.42.

⁷³ Два головних трактування займенника *saṁ* (“той”, “він”): “ворог” (бажання-гнів, див. 3:37) або “Атман”. Друга інтерпретація підкріплюється такими цитатами: “Об’єкти [чуття] вищі за чуття, і розум (*manas*) вищий за об’єкти, а інтелект (*buddhi*) – вищий за розум, великий Атман вищий за інтелект” (Катха-упанішада 1.3.10; майже так само в 2.3.7 і в Магабгараті 12.238.3). “Манас перед чуттями, але буддгі вище. Знання вище за буддгі, вище за знання – Найвище” (Магабгарата 12.197.10). “За чуття вищі [їхні] об’єкти, за об’єкти вищий розум. Але інтелект вищий за розум, а вищим за інтелект вважається Атман” (Магабгарата 12.240.2).

⁷⁴ “Ненажерливе, [як] пекло, бажання, [ти] нещастями мене зв’язати хочеш, але тепер я більше не буду коритись тобі!” (Магабгарата 12.171.39).

ЛІТЕРАТУРА

Бхагавадгита / Пер. с санскрита Д. Бурби. Москва, 2009 (2013, 2015, 2016).

Бурба Д. В. Практична транскрипція санскритських власних назв та термінів в українській мові // *Східний світ*, 2018, № 2.

Чарака-самхіта. Глави 7–10 першого розділу / Переклад із санскриту та коментарі Д. В. Бурби // *Східний світ*, 2017, № 3.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. **Сочинения**. Т. 14. Москва – Ленинград, 1931.

Bhagavata Puranam. Skandhas 1–12. URL: https://web.archive.org/web/20081012022829/http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/3_purana/bhagp/bhp1-12u.htm (дата звернення: 25.10.2018). (Санскритський текст).

Kaṭīlīya. Arthaśāstra / Translated by R. Śāmaśāstrī. Bangalore, 1915.

Rig Veda. URL: <http://www.sacred-texts.com/hin/rvsan/index.htm> (дата звернення: 25.10.2018). (Санскритський текст).

Sāṅkhya-kārikā Śrī Īśvarakṛṣṇena virācitā. Śrī Gauḍapāda Svāmi kṛta Bhāṣya. Kolkata, 1826. (Санскритський текст).

Subāla Upaniṣad. URL: https://sanskritdocuments.org/doc_upanishhat/subAla.pdf (дата звернення: 25.10.2018). (Санскритський текст).

Śatapatha Brāhmaṇa (Mādhyandina Recension). On the basis of the edition by Albrecht Weber: The Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Çākhā with extracts from the commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Dvivedāṅga, Berlin 1849. URL: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/yvw/sbm/sbm.htm> (дата звернення: 25.10.2018). (Санскритський текст).

Taittirīya Samhitā. On the basis of the edition by Albrecht Weber: Die Taittirīya-Samhitā, Leipzig: Brockhaus 1871–1872. URL: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/yvs/ts/ts.htm> (дата звернення: 25.10.2018). (Санскритський текст).

The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad with the Commentary of Śaṅkarācārya / Translated by Swāmi Mayavati. Almora, 1950.

The Chāndogya Upaniṣad // The Upanisads. Part I / Translated by F. Max Müller. Oxford, 1879.

The Laws of Manu / Translated with extracts from seven commentaries by G. Bühler. Oxford, 1886.

The Mahābhārata. Based on John Smith's revision of Prof. Muneo Tokunaga's version of the text, it was subjected to detailed checking by a team of assistants based in the Bhandarkar Oriental Research Institute (BORI) in Pune, and is made available with BORI's agreement. URL: <http://bombay.indology.info/mahabharata/statement.html> (дата звернення: 25.10.2018). (Санскритський текст).

The Mahabharata Critical Edition. Vol. VII. The Bhīṣmaparvan, being the sixth book of the Mahābhārata the great epic of India, for the first time critically edited by S. K. Belvalkar. Poona, 1947. (Санскритський текст).

The Maitrāyaṇīya Upaniṣad // The Upanisads. Part II / Translated by F. Max Müller. Oxford, 1884.

The Sāṅkhya-kārika by the great sage Ishwar-Krishna with commentary called Sāṅkhya-tattva Kaumudī by Shri Vachaspati Mishra and another commentary called Vidvattoshini by Shri Balaram Udaseen. Haridwar, 1931. (Санскритський текст).

The Śvetāśvatara Upaniṣad // The Upanisads. Part II / Translated by F. Max Müller. Oxford, 1884.

The Vedānta Sūtras with the commentary by Śaṅkarācārya. Part I / Translated by George Thibout. Oxford, 1890.

The Vedānta Sūtras with the commentary by Śaṅkarācārya. Part II / Translated by George Thibout. Oxford, 1896.

The Yoga-darśana. Sūtras of Patañjali with Bhāṣya of Vyāsa / Translated into English by Gangānātha Jhā. Bombay, 1907.

REFERENCES

- Bhagavadgita* (2009), Translated by Burba D. RIPOl klassik, Moscow. (In Russian).
- Burba D. (2018), "Orthographic Transcription of Sanskrit Names and Terms in Ukrainian", *Shidnij svit*, No. 2, pp. 104–122. (In Ukrainian).
- "Charaka Samhita, The 7–10 Chapters of the First Section" (2017), Translated from Sanskrit and commented by D. Burba, *Shidnij svit*, No. 3, pp. 84–99. (In Ukrainian).
- Engels F., "Anti-Dühring" (1931), in Marx K. and Engels F., *Sochineniya*, Vol. 14, Sotsegiz, Moscow and Leningrad, pp. 1–32. (In Russian).
- Bhagavata Puranam*, Skandhas 1–12, available at: https://web.archive.org/web/20081012022829/http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/3_purana/bhagp/bhp1-12u.htm (accessed October 25, 2018). (In Sanskrit).
- Kautilya (1915), *Arthaśāstra*, Translated by Śāmāśāstrī R., Government Press, Bangalore.
- Rig Veda*, available at: www.sacred-texts.com/hin/rvsan/index.htm (accessed October 25, 2018). (In Sanskrit).

Sāṃkhya-kārikā Śrī Īśvarakṛṣṇena virācitā, Śrī Gauḍapāda Svāmi kṛta Bhāṣya (1826), Vācaspatya Yantra, Kolkata. (In Sanskrit).

Subāla Upaniṣad, available at: https://sanskritdocuments.org/doc_upanishhat/subAla.pdf (accessed October 25, 2018). (In Sanskrit).

Śatapatha Brāhmaṇa (Mādhyandina Recension), On the basis of the edition by Albrecht Weber (1849): The Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Çākhā with extracts from the commentaries of Sāyana, Harisvāmin and Dvivedānga, Berlin 1849, available at: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aved/yvw/sbm/sbm.htm> (accessed October 25, 2018). (In Sanskrit).

Taittirīya Saṃhitā, On the basis of the edition by Albrecht Weber, Die Taittirīya-Saṃhitā, Leipzig: Brockhaus 1871–1872, available at: <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aved/yvts/ts.htm> (accessed October 25, 2018). (In Sanskrit).

The Brhadāranyaka Upaniṣad with the Commentary of Śaṅkarācārya (1950), Translated by Swāmi Mayavati, Mādhavānanda Advaita Ashrama, Almora, Himalayas.

“The Chāndogya Upaniṣad, translated by F. Max Müller” (1879), in *The Upanisads*, Part I, The Clarendon Press, Oxford, pp. 1–144.

The Laws of Manu (1886), Translated with extracts from seven commentaries by G. Bühler, The Clarendon Press, Oxford.

The Mahābhārata. Based on John Smith's revision of Prof. Muneo Tokunaga's version of the text, it was subjected to detailed checking by a team of assistants based in the Bhandarkar Oriental Research Institute (BORI) in Pune, and is made available with BORI's agreement, available at: <http://bombay.indology.info/mahabharata/statement.html> (accessed October 25, 2018). (In Sanskrit).

The Mahabharata Critical Edition, Vol. VII, The Bhīṣmaparvan, being the sixth book of the Mahābhārata the great epic of India (1947), for the first time critically edited by S. K. Belvalkar, The Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona. (In Sanskrit).

“The Maitrāyaṇīya Upaniṣad, Translated by F. Max Müller” (1884), in *The Upanisads*, Part II, The Clarendon Press, Oxford, pp. 287–346.

The Sāṃkhya-kārikā by the great sage Ishwar-Krishna with commentary called Sāṃkhya-tattva Kaumudī by Shri Vachaspati Mishra and another commentary called Vidvattoshini by Shri Balaram Udaseen (1931), Guru-Mandal-Ashrama, Haridwar. (In Sanskrit).

“The Śvetāśvatara Upaniṣad, Translated by F. Max Müller” (1884), in *The Upanisads*, Part II, The Clarendon Press, Oxford, pp. 231–267.

The Vedānta Sūtras with the commentary by Śaṅkarācārya (1890), Part I, Translated by George Thibout, The Clarendon Press, Oxford.

The Vedānta Sūtras with the commentary by Śaṅkarācārya (1896), Part II, Translated by George Thibout, The Clarendon Press, Oxford.

The Yoga-darśana: Sūtras of Patañjali with Bhāṣya of Vyāsa (1907), Translated by Gangānātha Jhā, Rajaram Tukaram Tatya, Bombay.

БГАГАВАДГІТА. Глава 3 /

Переклад із санскриту, вступна стаття та коментарі Д. В. Бурби

У цій публікації представлено український переклад третьої глави найвідомішої священної книги індуїстів – “Бгагавадгіти”, яка сформувалася в сучасному вигляді, імовірно, у I–II ст.

Третя глава має назву “Карма-йога”. У главі декларується, що є два шляхи: шлях філософського прозріння (джняна-йога прибічників санкх’ї) і карма-йога йогів. Наголошується, що “недіяння” не є бездіяльністю. Навіть коли тіло перебуває в спокої, в організмі відбуваються фізіологічні процеси, тобто воно діє. До цього додається ще й психічна діяльність. Насправді позбутися карми можна не марним намаганням нічого не робити, а діючи безкорисливо, виконуючи дії як офіру.

Глава містить кілька віршів, які розглядаються деякими дослідниками як інтерполяція, здійснена прибічниками давніх уявлень про світ як взаємопов’язане ціле, у якому боги, що уособлюють сили природи, дають людям все необхідне, але люди теж повинні підтримувати богів ритуалом офіри. Тому регулярне проведення церемонії офіри є необхідною умовою гармонійної співучасті людини в “обертанні колеса” Всесвіту.

Лунає заклик бути внутрішньо відстороненим від світу, але сумлінно виконувати свої обов’язки, щоб стати взірцем для наслідування. Такими взірцями названі легендарний

праведний цар Джанака та сам Кришна, який невтомно діє, хоча є повністю самодостатнім і нічого не потребує.

Розглянуті в главі поняття та реалії пояснюються перекладачем у примітках із залученням цитат з інших книг “Магабгарати”, а також “Ригведи”, “Веданта-сутр”, “Йога-сутр”, “Законів Ману”, упанішад, “Артхашастри”, “Санк’я-каріки”, “Чарака-самгіти” та інших класичних текстів індуїзму.

Ключові слова: Бхагавадгіта, Індія, індуїзм, йога, карма, Магабгарата, переклад, релігія, санскрит

БХАГАВАДГИТА. Глава 3 /

Перевод с санскрита, вступительная статья и комментарии Д. В. Бурбы

В этой публикации представлен украинский перевод третьей главы самой известной из священных книг индусов – “Бхагавадгиты”, которая сформировалась в современном виде, вероятно, к I–II вв.

Третья глава называется “Карма-йога”. В главе декларируется наличие двух путей: пути философского прозрения (джняна-йога сторонников санкхьи) и карма-йога йогов. Сделан акцент на отличии “недеяния” от бездействия. Даже когда тело пребывает в покое, в организме протекают физиологические процессы, то есть оно действует. К этому добавляется еще и психическая деятельность. Действительно избавиться от кармы можно не тщетными попытками ничего не делать, а действуя бескорыстно, совершая действия как жертву.

Глава содержит несколько стихов, которые рассматриваются некоторыми исследователями как интерполяция, осуществленная сторонниками древних представлений о мире как взаимосвязанном целом, в котором боги, олицетворяющие силы природы, дают людям все необходимое, но люди тоже должны поддерживать богов ритуалом жертвоприношения. Поэтому регулярное проведение церемонии жертвоприношения является необходимым условием гармоничного соучастия человека во “вращении колеса” Вселенной.

Звучит призыв быть внутренне отстраненным от мира, но добросовестно исполнять свои обязанности, чтобы стать образцом для подражания. В качестве таких образцов названы легендарный праведный царь Джанака и сам Кришна, который неутомимо действует, хотя полностью самодостаточен и ни в чем не нуждается.

Рассмотренные в главе понятия и реалии объясняются переводчиком в примечаниях с привлечением цитат из других книг “Махабхараты”, а также “Ригведы”, “Веданта-сутр”, “Йога-сутр”, “Законов Ману”, упанишад, “Артхашастры”, “Санкхья-карики” “Чарака-самхиты” и иных классических текстов индуизма.

Ключевые слова: Бхагавадгита, Индия, йога, карма, индуизм, Махабхарата, перевод, религия, санскрит

Переклад надійшов до редакції 25.10.2018

C. Dağcı

THE YEARS OF DEVASTATION. NOVEL (FRAGMENT) /

TRANSLATED FROM THE TURKISH AND INTRODUCTORY ARTICLE BY H. ROG

G. Rog

PhD (Philology)

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

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

hannavrog@gmail.com

This publication presents the Ukrainian translation of the introduction and the first chapter of the novel “The Years of Devastation” written by well-known Crimean Tatar writer Cengiz Dağcı. It is necessary to admit that Cengiz Dağcı is one of the most underestimated Second World War novelists.

In almost all novels of the Crimean cycle, the writer emphasizes that retrospective and perspective understanding of the history becomes a valuable precondition for active intervention in the life process.

The publication of the Ukrainian translation of Cengiz Dağcı’s novel and the following research work are focused on an attempt to outline the specific traits of the formation and self-identification of the Crimean Tatar nation through its narrative, and thus through the cultural memory of generations.

The translation of the novel “The Years of Devastation” (Korkunç Yıllar) by Cengiz Dağcı into Ukrainian language is carried out for the first time, which enables Ukrainian reader to get acquainted with the best narrative examples of the Modern Crimean Tatar literature.

Keywords: Cengiz Dağcı, Crimean Tatar literature, cultural memory, identity, “The Years of Devastation”, translation

Дж. Дагджи

ЧАСИ ЛИХОЛІТТЯ. Роман (уривок) /

ПЕРЕКЛАД З ТУРЕЦЬКОЇ ТА ВСТУПНА СТАТТЯ Г. В. РОГ

Дослідження нації через її розповідність, котрою промовляє культурна пам’ять поколінь, є чи не найкращою спробою здійснити перегляд змісту концептуального об’єкта та переосмислити тенденцію “відчитувати націю обмежено, як ідеологічний апарат державної влади” [Бгабга 2001, 738] і натомість ознайомитися з наріжними концептами національної культури, що вибудовують та ідентифікують націєпростір.

Переконалим свідченням життєвості нації за рахунок збереження та відтворення культурної пам’яті через літературу з метою збереження націєпростору та власної ідентичності може бути творчість відомого кримськотатарського письменника Дженгіза Дагджи, котрому за примхами долі довелося жити і працювати в екзилі на теренах Великобританії, артикуючи турецькою мовою історію кримськотатарського народу. Прикметно, що вже з назв окремих романів письменника окреслюється ідейно-тематичне наповнення творів Дж. Дагджи: “Часи лихоліття” (1954); “Вони теж були людьми” (1958); “Дні страху та смерті” (1962); “Ті землі були нашими” (1966); “Повернення” (1968); “Немовлята, повішені на гілці мигдалю” (1970); “Холодна вулиця” (1972); “Листи до матері” (1988); “Такий самий, як і я” (1988); “Подорожні” (1991); “Ми разом здолали цей шлях” (1996). Як зазначає український

тюрколог О. Кульчинський, “своєрідний інтернаціоналізм письменника, пустивши своє коріння на ґрунті ностальгії за втраченою Батьківщиною, допоміг сформуватися йому як автору, позбавленому ідеологічного пристосування та зайняти власне місце у сучасній турецькій літературі” [Кульчинський 2014].

Прочитання минулого через його репрезентацію та осмислення в художній літературі найпродуктивніше обґрунтовує й розкриває табуйовані моменти історії, структуруючи історичний досвід та актуалізуючи питання відповідальності. Намагаючись розв’язати основну проблему – самоідентифікації особистості кримського татарина в умовах нав’язування чужої культури репресивного характеру, – письменник звертається до історії, описуючи жахливі факти депортації кримських татар та поневіряння знедоленого народу на заслання.

В українському літературознавстві знаходимо поодинокі розвідки, присвячені творчості відомого кримськотатарського письменника, зокрема це стаття О. Кульчинського під назвою “Кримський міст у турецькі виміри”, що вийшла в інтернет-виданні “Літакцент”. Над російським перекладом мемуарів “Рефлексії” Дагджи працювала професор-літературознавець Аділе Емірова, а один із ключових романів “І вони теж були людьми” було перекладено відомим поетом Юнусом Кандимом кримськотатарською мовою. Серед турецьких дослідників спостерігається більш активне зацікавлення творчим доробком Дагджи та його інтерпретацією в контексті розвитку сучасної турецької літератури. Найоб’ємніше дослідження творчості письменника, на наш погляд, займався турецький дослідник Іса Коджакаплан, підготувавши розвідку “Літературний голос Криму: Дженгіз Дагджи”, що вийшла друком у 2010 році [Kosakaplan 2010, 3]. На окрему увагу заслуговують наукові розвідки Саліма Чоноглу, Серкана Акпинара, Гьокхана Бахаргюля, Гаміта Чіфтчі, Ісмаїла Дінчера, що оформилися в дисертаційні дослідження та вийшли друком у Туреччині [Kosakaplan 2010, 15]. За теренами Туреччини літературним аналізом прози Дж. Дагджи займався польський тюрколог Павел Томашек.

Увесь життєвий шлях Дженгіза Дагджи – окреслений випробуваннями російської окупації, примусовою службою у збройних силах, жахливими умовами перебування в німецькому полоні та трудових таборах, а далі службою у “Східному Туркестанському легіоні” на стороні німців, черговими поневіряннями в Німеччині, а згодом в Італії, у таборі для інтернованих у Шотландії – можна визначити як шлях до самоусвідомлення, самовизначення та самоствердження, що сповна відобразилося і на творчості письменника. Основні домінанти індивідуального стилю Дж. Дагджи репрезентуються різною пластичністю образів, переконливістю психологічних мотивацій, динамізмом сюжету, співмірністю композиційних частин. Автобіографічність окремих романів письменника вказує на спробу через свій індивідуальний досвід визначити та проаналізувати координати порубіжної свідомості. А отже, культурне минуле, успадковане від народження, постійно перебуває у взаємодії з новими культурами, що, безумовно, особливим чином впливає на формування самосвідомості та самовідчуття. Теоретично обґрунтовуючи зазначену тезу, звернімося до влучного коментаря відомого німецького філософа Курта Хюбнера, котрий, досліджуючи питання ідентичності, зазначає: “ідентифікація з нацією не є актом волі чи вільного вибору. Це – доля. Людина з рідною мовою, дитинством та юністю, що накладають на неї глибокий відбиток, вже фактом свого народження належить своїй нації, і неістотно, чи мова йде про нації мононаціональної або багатонаціональної культури, чи про культурну націю” [Хюбнер 2001, 345]. Більше того, навіть у разі зміни національної належності зв’язок зі своїм походженням залишається незмінним, а нова ідентифікація сприймається як зв’язок з попередньою, породженою долею.

Роман “Часи лихоліття” поділено на фрагменти, принцип зв’язку між якими – монтаж. Це листи різного авторства: епістолярій Мегмета з Аргентини до Садика

Турана, котрий тимчасово мешкає в Римі, і відповідно листи-відповіді самого С. Турана з розлогими ретроспективами в минуле, сповненими меланхолійної ностальгії спогадів про дитинство в рідному Криму, котрі змінюються описами лихоліття війни з нелюдськими випробуваннями в таборі для полонених. Композиція твору обрамлена авторською оповіддю персонажа Дженгіза (власне автора), котрий відповідно до авторського замислу і сюжету зовсім випадково зустрічається із Садиком у Римі, а після недовгої зустрічі намагається відшукати свого земляка, однак у його помешканні зустрічає стареньку пані, яка лише переказує вітання від зниклого Садики і на прохання того люб'язно передає Дженгізу стоси писаних листів. У центрі роману – образ людини, безмежно закоханої в рідну землю, вразливої до чужих страждань, сприйнятливої до краси і водночас здатної до самозаглиблення, людини, близької авторові за душевним складом. Вустами героя письменник неодноразово висловлює свої почуття в тексті, адже й сам персонаж, як і Дж. Дагджи, пише мемуари з однойменною назвою “Рефлексії”. Прикметно, що в мемуарах письменник розповідає про свою творчу лабораторію, розмірковуючи над проблемами та жахливими потрясіннями, що переживає людина у XX столітті. До кола основних проблем, що бентежать головного героя і власне письменника, ввійшли проблеми війни та геноциду, винищення одного народу іншим. Окрім того, у фокусі уваги Дж. Дагджи питання самовизначення (ідентифікації), що стає наріжним концептом усієї його прози. Письменник уважний до внутрішнього світу героя, до його думок і переживань, до форми викладу – наскрізного внутрішнього монологу, нюанси якого корелюються з особливостями життєвого матеріалу. Вустами героя письменник розмірковує: “Знову в холодному поту до самого ранку. Форма ворога! ...Хто ворог? Чи не ви, товаришу Шишков?... Це ви підло захопили наш рідний край, запаморочили нещасний люд брехнею! Підкорили нас і поставили в залежність! Щоб володіти землею чи майном, сповідувати свою віру – ми мали спершу прохати дозволу у вас! Ми не чинили опору, спокійно здали зброю і підкорилися. Подумати тільки, цей волелюбний народ, закоханий у свій рідний край, – здався. Ми склали зброю. А ви? Щойно ступили на нашу землю – полилася кров. Ви зруйнували все: від мінаретів до шкіл. Позбавили нас життя. Наші джерела, криниці – занедбали! Мармурові палаци – перетворили на стійла. Для вас нема нічого святого! Коли муєдзин піднявся на мінарет, щоб прочитати езан, сп’янілі від крові та алкоголю солдати заради нової медалі на груди чи просто задля розваги заходилися провадити військові навчання саме в цей час” [Дагс 2006, 187].

А вже наприкінці роману голос письменника дедалі гучнішає, що передається емоційним напруженням головного героя, який укотре поринув думками у травматичне минуле: «Цей спогад закарбувався мені на все життя, хоч і дитиною я був, тринадцять років мав лишень... Ми з батьком крадькома пройшли через гори, що височіли понад Ялтою, уважно стежачи, попри відстань, за тим лиходійством. Спостерігали з ненавистю, що сліпить тих, у кого відібрали землю рідну. Якби цю дику варварів побачили представники котрогось з африканських народів, переконали – волосся дибом їм стало б на голові від жаху. Ці кляті міліціанти, діти розпусниць лихих, як ті звірі ненажерливі, просто на очах батьків рвали одяг бідолашних цнотливих дівчат і чинили наругу. (...) А ще пам’ятаю жіночку, бідолашна, вона зовсім втратила розум, коли сідала на пароплав, що відходив, у розпачі вона, далебі, хотіла кинути любе дитинча просто у воду, аби те прибилося до рідного берега.

Запитаєте, що в мене в душі?! Здавалося б, та зовсім не шляхи-дороги далекі чи форма німецька. У мені ці безталанні жінки, ці діточки – відгомін жаху. (...) Господи, чому ти створив татарський народ таким милосердним, наділив його чистою душею! Чому позбавив можливості воювати за рідну землю, протистояти ворогу і вмерти за рідний край!

Серце не витримує, я не можу тримати ці спогади. Швидше б повернутися до готелю, щоб продовжити роботу над “Спогадами”. Не прогавити б життя. Направду, не прогавлю, бо є порятунок. Адже спогади – це моє життя» [Dağcı 2006, 245].

Народився Дж. Дагджи в березні 1919 року. Ще в дитячі роки, проведені в с. Кизилташі (нині с. Краснокам'янка Ялтинського району), письменнику довелося відчувати на собі всі “принади” радянського режиму, починаючи від голоду 1921 р., принижень та переслідувань, а далі й депортації односельців. Досвід страшного лихоліття назавжди вкарбувався у пам'ять дитини і дістав переосмислення у творчості письменника, актуалізуючись щоразу в новому романі Дж. Дагджи як опір проти насилля, що став одним з найбільших злочинів проти кримських татар за всю історію XX століття. Яскравим свідченням травматичного сприйняття автором історичного минулого може бути така цитата з роману “Часи лихоліття”: «Садику, поглянь-но! Мінарет валиться! Я повернувся. Мінарет раптом так похитнувся, що всередині мені все здригнулося... Серце калатало, і руки тремтіли, я схопився за Сулеймана. Між тим він реагував на те інакше, навіть не дивився в мій бік. Він з неабиякою цікавістю, неначе дитя, розглядав цю картину. “Падає! Падає!” Я знову глянув. Мінарет мечеті Токал щез. А з ним і чарівна краса садів. Через зелені обриси дерев стрімко вгору пробивався стовп пило-диму. Мене охопив жах. Мінарет було зруйновано, знищено – всередині мені ніби щось обірвалося, серце зойкнуло. Спершу хотів бігти. Куди? Навіщо? Не відав! Життя втратило будь-який сенс. Сулейман, будинки на вулиці, школа – все в сум'ятті пливло перед очима, втрачаючи значення. З мінаретом мені ніби й життя урвалося. Не пам'ятаю, як я вийшов з класу та спустився сходами. Закарбувалося лиш, як біг вулицями без упину, а по щоках градом котилися краплі поту. Я вскочив до хати й припав до материних ніг» [Dağcı 2006, 14]. Наведені рядки очевидно підштовхують до висновку, що наполегливий пошук культурної ідентичності як імунітету від загрози “змаргіналізуватися” промовисто артикулюється письменником у літературних творах.

Батько Дж. Дагджи зазнав переслідувань з боку радянської влади, був політичним в'язнем, відтак життя малого Дженгіза було повне поневірянь. До вишу юнак вступив у 1938 р. – на педагогічний факультет Сімферопольського інституту, однак у життя втрутилася Друга світова війна, хлопця забрали воювати на українському фронті. Під час невдалої сутички з ворогом Дагджи потрапляє в полон до німців, тривалий час перебуває в таборі для полонених – спочатку в Кіровограді, а потім в Умані, де був заготований воювати на боці німців у складі так званого “Туркестанського легіону”.

Перші вірші, оповідання, публіцистичні нариси, репортажі Дагджи друкувалися кримськотатарською мовою в газетах та журналах ще довоєнного Криму. Як зазначає письменник у своїх спогадах, з-під його пера вийшло 26 прозових творів, переважна частина в жанрі роману: “Часи лихоліття”, “Коли втрачаєш батьківщину”, “Вони теж були людьми”, “Немовлята на гілці мигдалю”, “Змерзла вулиця”, “Листи до матері”, “Ми разом пройшли цей шлях”, “Юний Тімучін”, “Такий, як і я”, “Дні смерті та страху”. Дещо окремішньо представлені три оповідання, марковані “англійською” тематикою, це – “Пес пана Маркоса Бартон” (Bay Markus Burton'un Köreği), “Остання подорож пана Марпле” (Bay Marple'nin Son Yolculuğu), “Ой, Маркосе, ой” (Oy, Markos, oy) [Эмирова 2014].

Перебуваючи в екзилі, Дагджи наполегливо продовжує писати, твори письменника почали виходити друком у Туреччині в 1957 році завдяки сприянню та підтримці редакційної колегії відомого літературного часопису “Варлик” в особі Яшара Набі. Згодом письменник підписав угоду про співпрацю з авторитетним видавництвом “Отюкен Яйинлари”, у якому вийшли друком майже всі прозові твори Дж. Дагджи. Редагуванням прози Дженгіза Дагджи займався відомий турецький

поет Зія Осман Саба. Зважаючи на ці обставини, цілком вмотивовано окреслюється тема пантюркізму в більшості прозових творів письменника. Приміром, у романі “Часи лихоліття” наштотуємося на опис ситуації, коли від смерті головного героя рятує його походження, причому свідчення кримськотатарської етнічної належності не викликає бажаної реакції, однак акцентування на тюркському походженні стає вирішальним для Садика Турана:

– Більшовик?

– Ні...

Я намагався пояснити офіцеру, хто я за національністю:

– Татарин... татар... Я – татарин.

Він не зрозумів мене. А вже за мить його насуплене обличчя дещо полагіднішало.

– Я татарин... Тюрк... тюрк... – насилу вимовив я.

Зараз він вже усміхався, а коли повернувся до свого підлеглого, що лежав на землі поранений, гукнув:

– Eine Turkische officiere. Herr leutnant! Turkische officiere!..

Потім офіцер зміряв мене поглядом, усміхнувся, а далі продовжив напівнімецько-російською:

– Хороши солдат, ти хороши. Zeher gut солдат, – мовив і потиснув руку” [Дагсі 2006, 95].

Ідея самоідентифікації, а певним чином і популяризація ідей пантюркізму у творчості Дагджи, звісно знайшла відгомін у турецькому літературному дискурсі націоналістичного спрямування. Дагджи діставав всебічну підтримку турецьких письменників у виданні його творів на теренах Туреччини. Неодноразово письменник здобував і урядові нагороди. Приміром, у 1993 р. Дж. Дагджи був нагороджений дипломом İLESAM від Турецької асоціації вчених та письменників за значний внесок у розвиток тюркських літератур. До Великобританії письменник переїхав у 1974 році, де решту свого життя прожив у передмісті Лондона Вімблдоні, помер у 2011 році. Поїхати до рідного Криму йому так і не вдалося, лише завдяки ініціативі колишнього прем’єр-міністра Туреччини Агмета Давутоглу та інших турецьких і кримськотатарських урядовців тіло письменника було віддано землі в рідному селищі Кизилташі.

Дж. Дагджи у всіх своїх романах зображує історію життя людей, котрі з народження мешкають на мальовничих кримських просторах із глибокою любов’ю в серці до своєї рідної неньки-землі. Образ землі для селянина священний, і як мати не уявляє себе без рідної дитини, так і кожен кримчанин не може уявити свого життя не на рідній землі. А отже, тема священної землі набуває нового прочитання і значення для кожного, хто вимушений залишити свій рідний край і за вироком долі приречений до поневірянь на чужині. Прив’язаність до рідної землі цілком обґрунтована, адже це заповітний спадок, що переходить від покоління до покоління, годує і загартовує, виховує і надихає. Крім того, образ батьківщини ототожнюється з образом землі, котрий кожна людина плекає у своєму серці протягом усього життя, а тому герої романів Дагджи ладні віддати життя заради звільнення своєї батьківщини, землі, у якій поховано їхніх учителів та батьків. Романи Дагджи автобіографічні. Письменник упродовж усього свого життя пером і словом боровся на чужині. Як влучно зазначає у своєму дослідженні турецький літературознавець С. Чоноглу, “земля є місцем культурної пам’яті, змістом та метою до існування” [Çonoğlu 2004, 56]. Тож не дивно, що темі землі присвячено стільки уваги в романах письменника: “Наш народ любив свою батьківщину, свою землю понад усе на світі. Вбила німота наша, ми мовчали. Погоджувалися зі всім, терпіли наругу й несправедливість заради можливості продовжити існування на рідній землі, землі своїх батьків та дідів” [Дагсі 2006, 68].

Самосвідомість письменника підштовхувала “промовляти” (термін Г. Бгабги) рідною мовою, про що свідчить спроба автора писати свій перший роман “Часи лихоліття” кримськотатарською мовою. Однак усвідомлення неможливості друкувати свої твори рідною мовою і бути почутим серед свого народу спонукає Дагджи перейти на турецьку. Власноруч письменник перекладає свій перший роман турецькою мовою і всі наступні твори продовжує писати суто турецькою. Необхідно зазначити, що програмний твір “Часи лихоліття” увійшов до обов’язкового переліку творів, рекомендованих Міністерством освіти Туреччини до вивчення в середніх та вищих навчальних закладах. Важливе місце у творчості письменника займають мемуари – це п’ять щоденників автора, об’єднані однією назвою “Рефлексії” (тур. *Yansımalar*), які виходили друком у період з березня 1985 року по грудень 1992 року. Сам письменник неодноразово у своїх листах наголошував, що він кримськотатарський митець, котрий пише турецькою мовою. Як зазначає дослідник творчості Дагджи Аділе Емірова, мемуари письменника є важливим як художнім, так і історичним джерелом, у “якому відобразилися факти біографії письменника, портрети історичних діячів, феномени культури, політичні події того часу, зокрема перебудова в СРСР, референдум у Криму 1992 року” [Эмирова 2014].

Значне місце у мемуарах Дж. Дагджи займав літературний процес довоєнного Криму, у своїх роздумах він звертається до творчості таких письменників, як Джаватобелі, Ешреф Шемії-заде, Шаміль Аладін та інші.

Трагізм становища письменника у таборі артикулюється в оповіді головного героя Садика Турана через напружений діалог зі Всевишнім, розмірковування над тяжкою долею та жакливими випробуваннями, складні та суперечливі переживання. Екзистенціалізм як основа світогляду не приносив полегшення, однак наштовхував на з’ясування обставин та підводив до розуміння, що особиста трагедія – частина загальної трагедії світу; додавав певності жити у стані постійного опору, сили для якого письменник черпав у незгасній любові до свого рідного краю та багатостраждального народу.

Табірна доля, пекучий досвід лихоліття війни не пригнітили таланту, любові до рідної землі, до людини. Внутрішня свобода як художній ідеал, безкомпромісна вимогливість до себе спонукають автора до власного розв’язання проблеми ідентичності. Працюючи над романом “Часи лихоліття”, Дженгіз Дагджи намагається визначити місце кримськотатарського народу в історичному просторі, інтерпретуючи його.

Вочевидь, своє завдання кримськотатарський письменник Дж. Дагджи вбачав у приверненні уваги до повсякчас приховуваних через низку ідеологічних причин та історичних обставин, значущих віх національної культури, з яких, як доречно зазначає відомий американський дослідник постколоніалізму Г. Бгабга, «можуть винирнути альтернативні сили та аналітично опозиційні можливості – (...) нові суспільні рухи, “політика різниці”, що надають нового значення та визначають нові напрями процесу історичної зміни» [Бгабга 2001, 738].

Переклад уривку роману “Часи лихоліття” здійснюється за виданням: Dağcı S. *Korkunc Yıllar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.

ЛІТЕРАТУРА

Ассман Аляйда. Простори спогаду: форми та трансформації культурної пам’яті / пер. з нім. Київ, 2012.

Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Сокольской. Москва, 2004.

Бгабга Г. Націєрозповідність // Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. Львів, 2001.

Жангожжа Р. Мультикультуралізм: pro et contra. Київ, 2016.

Кульчинський О. Дженгіз Дагджи – “кримський міст” у турецькій вимірі // **ЛітАкцент**, 28.07.2014. URL: <http://litakcent.com/2014/07/28/dzhenhiz-dahdzhy-krymskyj-mist-u-turecki-vymiry/> (дата звернення: 25.09.2018).

Рикер П. **Память, история, забвение** / пер. с франц. Москва, 2004.

Хюбнер К. **Нация: от забвения к возрождению** / Перевод с немецкого А. Ю. Антоновского. Москва, 2001.

Эмирова А. Дженгіз Дагджи о себе // **Avdet**, 22.09.2014. URL: <https://avdet.org/ru/2014/09/22/dzhengiz-dagdzhi-o-sebe/> (дата звернення: 24.09.2018).

Abid S. Cengiz Dağcının Romanlarında Tatarlık ve Türklük Kimliğine Mensupluk Algisi // **Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi**. Cilt: 4, Sayı: 8. 2016.

Çonoğlu S. Cengiz Dağcı'nın Romanlarında Ata Mirası Toprağa Bağlılık // **Karadeniz Dergisi**. V. 13. 2004.

Dağcı C. **Korkunç Yıllar**. İstanbul, 2006.

Kocakaplan I. **Kırım'ın Edebi Sesi. Cengiz Dağcı**. İstanbul, 2010.

Kocakaplan I. Kırım'ın Ebedi Sesi Cengiz Dağcı – Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları // **Cengiz Dağcı**. URL: <https://cengizdagci.org/tr/isa-kocakaplan> (accessed September 26, 2018).

REFERENCES

Assman Alyayda (2012), *Prostory spohadu. Formy ta transformatsiyi kul'turnoyi pam'yati*, Transl. from the German, Nika-Tsentr, Kyiv. (In Ukrainian).

Assman Ya. (2004), *Kul'turnaya pamyat': pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti*, Transl. from the German by M. M. Sokol'skaya, Yazyki slavyanskoy kul'tury, Moscow. (In Russian).

Bhabha H. (2001), “Natsiyerozpovidnist’”, in Zubryts'ka M. (Ed.), *Antolohiya svitovoyi literaturno-krytychnoyi dumky XX st.*, Litopys, Lviv, pp. 738–740. (In Ukrainian).

Zhangozha R. (2016), *Mul'tikul'turalizm: pro et contra*, DU “Instytut vsesvitn'oyi istoriyi NAN Ukrayiny”, Kyiv. (In Russian).

Kul'chyn's'kyi O. (2014), “Dzhenhiz Dahdzhy – ‘kryms'kyi mist’ u turets'ki vymiry’”, in *LitAkcent*, July 28, available at: <http://litakcent.com/2014/07/28/dzhenhiz-dahdzhy-krymskyj-mist-u-turecki-vymiry/> (accessed September 25, 2018). (In Ukrainian).

Riker P. (2004), *Pamyat', istoriya, zabveniya*, Transl. from the French, Izdatel'stvo gumanitar-noy literatury, Moscow. (In Russian).

Khyubner K. (2001), *Natsiya: ot zabveniya k vozrozhdeniyu*, Transl. from the German by A. Yu. Antonovskiy, Kanon, Moscow. (In Russian).

Emirova A. (2014), “Dzhengiz Dagdzhi o sebe”, in *Avdet*, September 22, available at: <https://avdet.org/ru/2014/09/22/dzhengiz-dagdzhi-o-sebe/> (accessed September 24, 2018). (In Russian).

Abid S. (2016), “Cengiz Dağcının Romanlarında Tatarlık ve Türklük Kimliğine Mensupluk Algisi”, in *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, Vol. 4, Issue 8, pp. 88–98. (In Turkish).

Çonoğlu S. (2004), “Cengiz Dağcı'nın Romanlarında Ata Mirası Toprağa Bağlılık”, in *Karadeniz Dergisi*, V. 13, pp. 11–25. (In Turkish).

Dağcı C. (2006a), *Korkunç Yıllar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul. (In Turkish).

Kocakaplan I. (2010), *Kırım'ın Edebi Sesi. Cengiz Dağcı*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay, İstanbul. (In Turkish).

Kocakaplan I., “Kırım'ın Ebedi Sesi Cengiz Dağcı – Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları”, in *Cengiz Dağcı*, available at: <https://cengizdagci.org/tr/isa-kocakaplan> (accessed September 26, 2018). (In Turkish).

* * *

Перший розділ

– Мене звати Садик. Садик Туран... А тебе?

– Дженгіз, – відповів я.

Щось у цьому чоловікові було особливе, значиме, як, власне, і його ім'я. На обличчі закарбувалися глибокі відбитки минулих турбот. В очах застиг смуток пережитих років. Вайлуватість кремезних плечей, зсутулених плином років, та широкі чоловічі груди вказували на тяжкий тягар, пронесений через все життя. Чоловік сидів схилившись на занедбаній лавці обабіч хвіртки, журно підтримуючи долонями голову, здавалося, що він плаче від розпачу.

Я підійшов до нього і сів поруч. Здавалося, чоловік перебував у полоні спогадів, зосереджено прокручуючи в пам'яті минуле, він відтворював пережите, намагаючись проаналізувати, осмислити та зрозуміти свій життєвий шлях. Мені раптом здалося, що якщо заговорити до нього і витягнути на відвертість, то йому стане значно легше й бадьоріше. Я ще більше наблизився до чоловіка і лагідно запитав:

– Садик-бею, чи бодай пам'ятаєш нашого односельця Агмета.

Він підвів голову.

– Небіжчика Агмета? Хіба можна про нього забути? Востаннє ми зустрілися в околицях Первомайська. Мав він серйозні поранення, і врятуватись йому не вдалося.

Розмова зав'язалася. Садик-бей повів розповідь спочатку про себе, а далі й про сім'ю в ті страшні повоєнні роки. Запитав про мене. Поцікавився справами...

Вечоріло. Пригаслі промені багряного сонця сповзали з покрівель будиночків Рима, проектуючи тінь на місто, яке поступово поринало у вечірні сутінки дня, що добігав до кінця. Остання фраза застигла на вустах, на прощання він простяг мені руку і мовив:

– Приходь завтра до мене, хочу тобі дещо розповісти. Неодмінно приходь, чекає тиму.

Я потиснув йому руку і пообіцяв прийти. На цьому й розійшлися. А далі попрямував швидкими кроками до готелю. Зайшов до кімнати, що раптом видалася мені сумною пасткою, та увімкнув світло. Підхопив зі столу Антологію турецької поезії і зручніше вмонтивався на ліжку. Розгорнув книжку і став поволі гортати сторінки, переглядаючи знайомі вірші. Раптом погляд впав на останній рядок вірша Еміна Бюлента Сердароглу під назвою "Ненависть": "Турок я чи ворог – для тебе це одна людина!" Заплющив очі разом і думками полинув до Садика. Образ цього втомленого життям чоловіка зі згаслими очима вимальовувався мені в уяві. Шквал нещастя та поневірянь, що випали на його віку, зломив Садика, виснажив його життєвий запал, випік його душу. "Як жити далі цьому виснаженому поневірянням чоловіку? – промовляв тихо я. – А мені? Що буде зі мною... З нами? З тими, хто дивним чином живим вийшов з цієї війни. Живим тілом, та не душею. Що ще чекає на нас? Яким буде наш кінець?!"

На ранок я зібрався та й пішов до Садика. Двері відчинила похилого віку жінка. Здавалось, їй було років вісімдесят, а може, й всі сто.

Жінка зміряла мене поглядом і таємниче усміхнулася, ніби хотіла мені щось сказати.

– Bon giorno, seniyora, – привітався я.

– Bon giorno, – відповіла вона і простягнула пакуночок, котрий тримала за спиною.

– Сеньйор Садик просив передати вам ось це, – мовила жінка.

– А де він сам? – запитав я.

– Він пішов і вже не повернеться.

Якийсь час ми мовчали, лиш обмінюючись поглядами. Потім я випростав руку, щоб взяти пакуночок.

– Gracia, senyarina... Arrivederci!

– Prego, prego... Arrivederci, senyore.

Двері зачинилися. В середині мені прокотилося відлуння слів старенької жінки: "Пішов... пішов без вороття".

Наважився розгорнути пакунок я не зразу, лишень коли відійшов на певну відстань. У пакунку було чотири зошити. Коли розгорнув перший зошит, натрапив на запис "Спогади", а внизу підпис – Садик Туран. Почав гортати сторінки, одна за одною, раптом побачив надпис: "О Аллах! Де ти, Господи! ми загинули... пропали,

нас знищено!” Я пригорнув зошити до серця і повернув у бік готелю. Виснажений і приголомшений, почимчикував у відомому напрямку, ледве тримаючись на ногах. Наступного дня щосили намагався знайти Садика, однак він щез, не залишивши по собі жодного сліду. Я так і не зміг довідатися, що з ним трапилося і куди він пішов.

З того часу минуло вже сім років. Зараз я мешкаю в Лондоні. Тут все інакше. За вікном чорніють сірі невиразні будинки, вечоріє. Місто огортає нічним мороком та смутком.

До кімнати увійшла дружина з листом у руках.

– Тобі лист, – мовила вона.

Я глянув на конверт і зрозумів, що то був лист від мого товариша Мірзи Сабірського, польського татарина, котрий після війни облаштувався в Аргентині. У листі Мірза писав про своє життя, а наостанок повідомив, що, перебуваючи в Уругваї, отримав звістку від Садика Турана: “Кримський татарин помер від тяжкої роботи на лісорозробці. Не знаю, чи був він людиною набожною, та нехай упокоїть Аллах його душу і прийме до царства небесного”.

Ноги не трималися купи, лист вислизнув з рук і упав просто на підлогу. Я опустився у крісло, все моє тіло ніби зомліло. Серце стисло, у горлі ніби щось застрягло, мені перехопило подих. А коли з очей побігли рясні дрібні сльози, я помалу почав оговтуватися, приходячи до тями. “Насилу відступило!” – і я вдихнув на повні груди. Спогади про Садика враз постали перед очима. Оце життя прожив! Бідолашний Садику-ефенді, куди тебе тільки не закидала доля! Я знову і знову перечитував його спогади, гіркі сльози навернулись мені на очі.

1.

“З батьківщиною довелося прощатися ще восени 1942 року. Це було невимовно важко, відчував, що повернутися мені вже ніколи не доведеться. На станції зібралася вся родина: мати й батько, брати та сестри, практично всі родичі. Я дивився на них крізь вікно купейного відсіку, і мене огорнули приємні спогади дитинства, згадувалися, звісно, й поневіряння. Я уважно вдивлявся в обличчя своїх родичів, намагаючись назавжди закарбувати в пам’яті риси їхніх облич. Підсвідомо я розумів, що бачу своїх близьких востаннє. Мама невинно махала мені правою рукою, а лівою, тримаючи краєчок шалі з плечей, витирала сльози. Пролунав останній гудок, локомотив заскреготав, і потяг рушив, викидаючи в повітря клубки чорного диму, що стіною виростали між нами. З вікна я довго дивився на рідну землю, яку нахабно відібрали в нас. Здавалося, що земля співала рідних пісень в унісон стукоту вагонних коліс. Пісні чарували мене, і я б віддав усе на світі, аби слухати їх цілу вічність, щоб потім скласти і заспівати свою пісню про нерозлучність із рідною землею, яку дарував нам Аллах на віки. Це були наші землі! Спадок від дідів та прадідів! Найбільше у світі мені хотілося залишитись жити на рідній землі, попри всі поневіряння й скруту. А якщо помирати, то лиш тут – на землі рідній. Земле моя! Де б не був і куди б не занесло мене долею, я завжди пам’ятатиму тебе! Батьківщино, я твій син навіки...”

Вечоріло. Неподалік від нашого села розкинулося урвище круч. Ми, як завжди, бавилися в його околицях, грали в морську гру: вганяли в землю стовп, що нагадував щоглу, й піднімали паруси. Раптом десь удалечині почувся голос матері.

– Бекіре, годі вже, мати йдуть, вечоріє, збирайся хутчіш! – сказав я молодшому братові. Та через свою упертість, а саме цим брат вирізнявся з-поміж нас, він не зважав і продовжував гратися. А через 10–15 хвилин на протилежному боці пагорба з’явилася мати.

– Ох і бешкетники!... Зараз я вам покажу, прости мені, Господи! Надаю вам стусанів замість вечері! – примовляла мати. – Ану до хати, та хутко! А тобі, Бекіре, як

уперіщу ось цією палицею, то й не до вечері буде! Оце пройдисвіти, яких світ не бачив!

Бекір спритно зіскочив з виступу та й помчав до хати, а я за ним.

– І до роботи: один хай корову до сараю зажене, а другий – води батькові принесе! – гукнула нам мати навздогін.

Бекір помчав до пастухів на сусідню вулицю, щоб пригнати корову, а я заскочив до хати, щоб узяти дзбанок. До джерела пекаря Мухарема треба було йти через цвинтар. Я йшов швидкими кроками і вже наблизився до джерела, як раптом побачив чорну вантажівку, що стояла обабіч будівлі кооперативу. Це мене здивувало, ще більший подив викликала поява військових із гвинтівками прямо на дорозі. Направду, мене огорнув страх. Я нашвидкуруч наповнив водою дзбанок та й поквапився до хати, аби випередити прихід батька з поля. За традицією на столі під час вечері мав стояти дзбанок холодної води. Брати вже загнали худобу до хліва. Мама причепурила світлицю й накрила на стіл. Всі чекали на батька. Запала тривожна тиша, що заповнювала кімнату з прочиненими вікнами. Мама час від часу тривожно кидала погляд на двері. Ми всі чекали на батька. Молодші брати чекали з ложками в руках. Страшенно хотілось їсти. Я пам'ятаю, що не зміг втриматися і рука мимоволі потяглася до тарілки з хлібом. Швидко відломив окраєць хліба і кинув до рота. Мати строго змряла на мене поглядом, однак нічого не промовила. Саме в цей час біля вікна почулися тихі невпевнені голоси. Здавалося, прибулий не хотів порушити тиші в кімнаті.

– Тізе, тізе! – озався голос за вікном.

Мати відрізала:

– Чого тобі? Що трапилося?

– Не хочу говорити ось так на відстані, тізе, ходи-но ближче.

Мати встала й підійшла до вікна. За хвилину той незнайомець, що говорив за вікном, щез. А мати продовжувала стояти як вкопана просто біля вікна. Зовсім не рухалась і мовчала. Вперше за всі роки своїм дитячим серцем я відчув лихе. Неквапно й з острахом підійшов до матері.

– Що трапилося, мамо? Де тато? Чому вони не йдуть?

– Батько не прийде. Його забрали... поліцаї кинули його до в'язниці, – проронила мати, і з очей хлинули сльози.

Шматок хліба, що я кинув за мить до рота, застряг мені в горлі. І досі пам'ятаю, як тремтіли їй губи, а по щоках бігли рясні сльози. “Не прийде вже, не зможе прийти...” – нічого іншого сказати не спромоглася, лиш розгублено повторювала ці слова знову і знову. Вона повільно посунулась і знесилено впала на підлогу. Ми, дітлахи, зі всіх сил кинулись до неї – на шию, плечі, коліна. Обіймали міцно свою матір, витирали їй сльози і знову обіймали що було сил. Забрали батька, господаря дому, і мати залишилась одна з купою дітей та розбитим серцем.

Добре пам'ятаю нашу сільську школу. Крізь глиняні виступи дахів будинків підносились високі цегляні стіни школи, пам'ятаю її червону покрівлю та кам'яний паркан довкола шкільного майданчика. Варто лиш було переступити поріг школи, як всі домашні клопоти і турботи забувались. Ми радісно сміялися, гралися гуртом, коли була перерва, цвіркотили, як ті маленькі безтурботні пташки, що навесні жваво перелітають з гілки на гілку на кроні зеленого дерева, і раділи життю. Наша вчителька Сафіс-оджа була надзвичайно щирою, шляхетною жінкою, висока на зріст, із витонченими рисами обличчя, білою шкірою та світлим волоссям. Вона завжди випромінювала духовну чистоту і зігрівала теплом свого серця. Я відчував глибоку повагу та приязнь до нашої вчительки. Якось у ранці вона прийшла до школи зовсім іншою, ніколи не забуду вираз печалі на її обличчі. Коли ми всі підвелися, щоб її привітати, вчителька вперше не посміхнулась нам у відповідь, в усіх її рухах проступали збентеження й тривога.

Якусь мить ми всі продовжували стояти, урок розпочався. Вчителька підійшла до мене:

– Садику, – мовила вона.

Я підвівся. Вчителька не зводила очей з відчиненого вікна, а сама промовляла до мене:

– Від сьогодні тобі заборонено відвідувати школу. Це тому що... Садику, ти ж зрозумів?

– Так, зрозумів, – відповів я, ледве стримуючи сльози через гіркоту прощання зі школою та улюбленою Сафіє-оджа. Я зібрав книжки й вибіг із класу. Відтоді школа стала для мене місцем страху, пасткою душі. Щоразу, як мені доводилося йти до тітки, я обходив школу садами, замість того щоб йти навпростець шкільним двором.

Вечір стояв холодний. Минуло вже два тижні, як мене виключили зі школи. Я пішов набрати води до джерела Мухарема, як раптом почув знайомий голос:

– Садику, стривай-но!

Я зупинився. Це був голос Сафіє-оджа. Мене огорнув страх, щось підказувало кинути дзбан й накивати п'ятами. Проте вчителька була настільки близько, що я відчув її подих.

– Постривай хвилинку, Садику, ось візьми, – промовила вона.

Я послухався її. У стиснутій долоні вона тримала паперові гроші.

– Ось, це віддаси матері. Тільки не згуби, – втиснула мені гроші в руки, а сама пішла.

Після того я більше ніколи не бачив нашої вчительки Сафіє-оджа. Минуло два місяці, і до нашого села знову прийшли військові. А коли йшли, то забрали з собою півсела, серед полонених була й Сафіє-оджа.

Зима в той рік настигла нас раптово. Випало багато снігу. А на вікнах понависали крижані льодинки-бурульки. Все огорнула зимова тиша. Тільки море не заспокоювалося, бентежно било крижаними хвилями об скелястий берег. Село покрив нічний морок. У будинках ледь жевріли вогники в пригаслих печах. Все затихло, і навіть у повітрі відчувалася тривога від неминучої біди і сліз жінок. До села прийшла звістка: заарештованих будуть перевозити з Ялти до Сімферополя. Того вечора я ліг пізно. Надворі свистіла заметіль. Молодші брати та сестри вже спали. А мати сиділа коло печі, гірко плакала та витирала сльози білою хустинкою. Я лежав у ліжку й молитвами благав Аллаха: “Господи, поверни мені батька!”

На ранок вітер заметілі дещо вщух. Мама поралась коло печі, а потім закуталася в стару хустину й вийшла на дорогу, що повз наш будинок вела на Акмесджит. Ми, дітлахи, побігли їй навздогін. Закутані в хустки жінки й діти, згорблені від холоду, із синіми тонкими рученятами, стояли на узбіччі дороги. Без сліз на це не глянеш: знесилені односельці в убогому дранті, що колись правило за одяг, мерзли на вулиці в очікуванні вантажівок. Знову здійнявся пронизливий холодний вітер. А ми продовжували стояти з надією побачити своїх. Аж на вечір на дорозі раптом з'явилися вантажівки.

– Їдуть! – голосно гукнув хтось.

“Їдуть” – це слово покотилося луною з вуст в уста, від серця до серця. Потім гомін молитов злився з плачем та відчайдушним криком, як останнім можливим, що може зарадити горю.

Дружина Мустафи-хаджи теж стояла в натовпі. Раптом вона вибігла на дорогу, впала ниць, випроставшись на весь зріст, вона істерично біла ногами й рвала на голові волосся. Направду, не могла впоратися зі своїми почуттями і щодуху кричала:

– Мустафа! Мій Мустафа! У чому ти завинив? У чому твоя вина? О Аллах!..

Молоді жінки намагалися її заспокоїти, підхопили нещасну й відвели убік. Аж ось удалечині почали проступати обриси вантажівок. Колона вантажівок з гуркотом заціпенілих від морозу коліс наближалася з далечини по скованій кригою дорозі. Побивання дружини Мустафи змішалось з криками інших, тільки й було чути:

– Хусейн... мій Ахмет, синку! Чим ми завинили... Допоможіть!

Я ж напружено шукав очима батька, він мав бути в одній з цих вантажівок, серед заарештованих. Не зміг, не вгледів серед багатьох. Вони були такі схожі один на одного. Всі бородаті, знесилені, з наляканими очима. Раптом почув голос, що промовляв ім'я моєї матері:

– Не плач, Фатьмо! Не плач! Молись, моя мила! Молись!

Здається, то був голос батька...

Мати заголосила ще сильніше, вона біла себе в груди, гірко плакала, ледь зводячи подих.

Вантажівки поїхали. Край дороги залишилися жінки, вони ще якийсь час стояли в розпачі, не знаходячи собі місця. А потім розбрелися по домівках, своїх осиротілих холодних оселях. Їхній довгий одяг, що більше нагадував ганчір'я, волочився по снігу, залишаючи борозни слідів.

Від водіїв ми дізналися, що батька звільнили. Однак він уже не повернувся в село. Минуло ще два місяці, і ми переїхали до Акмесджіда. Лише взимку 1939 року, перед службою в армії я відвідав рідне село. У будинку, де ми мешкали, поселилася сім'я з Воронежа. Вони зрубали кремезного дуба, що ріс перед будинком. Дерев'яну хвіртку паркана перелаштували на пристрій для заготівлі косовиці. Занехали вони й колись чепурний садок. Від побаченого мені стисло груди, і додому я повернувся геть розбитий.

Після звільнення з в'язниці батько тижнів зо два шукав роботу. Бродив вулицями міста, сподіваючись на можливий підробіток, та все марно. Від голоду і виснаження він почав пухнути. Врешті, знесилений, упав на ринковій площі, де його підібрав совісний чоловік-мусульманин. Привів до себе в помешкання, нагодував та одягнув, дав прихисток. У самого теж була велика сім'я, та це не стало на заваді. Виділив батьку містечко в хаті, правда, суміжне з курником. Із часом залатали дах над цією кімнаткою, пробили віконце й чистенько впорядкували все всередині.

Дж. Дагджи

Часи лихоліття. Роман (уринок) /

Переклад з турецької та вступна стаття Г. В. Рог

До уваги пропонуємо уривок з роману “Часи лихоліття” відомого кримськотатарського письменника Дженгіза Дагджи, творчість якого впродовж багатьох років залишалась невідомою для широкого кола читачів внаслідок вимушеного після Другої світової війни перебування письменника в екзилі, на теренах Великобританії.

У пропонованому перекладі, а далі й у дослідженні літературної творчості письменника увагу зосереджено на спробі окреслити специфіку становлення та самоідентифікації кримськотатарської нації через її розповідність, котрою промовляє культурна пам'ять поколінь.

Переклад окремих розділів роману “Часи лихоліття” кримськотатарського письменника з турецької мови на українську здійснюється вперше, що дає змогу українському читачеві ознайомитися з найкращими наративними прикладами сучасної кримськотатарської літератури.

Ключові слова: Дженгіз Дагджи, ідентичність, кримськотатарська література, культурна пам'ять, переклад, роман “Часи лихоліття”

Дж. Дагджи

Тяжелые времена. Роман (отрывок) /

Перевод с турецкого и вступительная статья Г. В. Рог

Вниманию предлагается отрывок из романа “Тяжелые времена” известного крымскотатарского писателя Дженгиза Дагджи, творчество которого на протяжении многих лет

оставалась неизвестным для широкого круга читателей вследствие вынужденного после Второй мировой войны пребывания писателя в изгнании, на территории Великобритании.

В предлагаемом переводе, а потом и в исследовании литературного творчества писателя внимание сосредоточено на попытке определить специфику становления и самоидентификации крымскотатарской нации через ее повествовательность, которой говорит культурная память поколений.

Перевод отдельных глав романа “Тяжелые времена” с турецкого языка на украинский осуществляется впервые, что позволяет украинскому читателю ознакомиться с лучшими нарративными образцами современной крымскотатарской литературы.

Ключевые слова: Дженгиз Дагджи, идентичность, крымскотатарская литература, культурная память, перевод, роман “Тяжелые времена”

Переклад надійшов до редакції 28.09.2018

A. Krymskyi

“HISTORY OF THE KHAZARS” (UNPUBLISHED FRAGMENTS) /

Compl. by O. Bubenok, O. Khamray and V. Chernoiivanenko

O. Bubenok

DSc (History), Professor

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

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

helgebub@i.ua

O. Khamray

DSc (Philology), Senior Fellow

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

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

akhamray@yahoo.com

V. Chernoiivanenko

PhD (History), Associate Professor

Department of History

National University of Kyiv Mohyla Academy

8/5, Voloska Street, Building 5, Kyiv, 04070, Ukraine

chernoiivanenko@gmail.com

This publication is based on known fragments of the second part of the monograph “History of the Khazars” by the outstanding Ukrainian Orientalist Academician A. Yu. Krymskyi. This manuscript is kept in the funds of the Institute of Manuscripts of V. Vernadsky National Library of Ukraine. This part is dedicated to the events of the 8th century after the Arabian-Khazarian wars.

Keywords: “History of the Khazars”, A. Yu. Krymskyi, Ukrainian Oriental studies, Khazars

Кримський А. Ю.

“ІСТОРІЯ ХАЗАР” (НЕОПУБЛІКОВАНІ ФРАГМЕНТИ) /

Підготовка до друку: О. Б. Бубенок, О. О. Хамрай, В. В. Черноіваненко

У рік 100-річного ювілею Національної академії наук України в журналі “Східний світ” продовжується публікація відомих нам фрагментів другої частини монографії “Історія хазар” видатного українського орієнталіста академіка А. Ю. Кримського. Основою ж для цієї публікації стали сторінки рукопису, що зберігаються у фондах Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. При публікації цього тексту ми намагалися зберегти усі особливості оригінального тексту, роздрукованого на друкарській машинці. Запропонований увазі читачів фрагмент присвячено подіям VIII ст., що відбувалися після останньої хозарсько-арабської війни 735–737 рр.

© 2018 O. Bubenok, O. Khamray and V. Chernoiivanenko; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

ХАЗАРСЬКИЙ ХАКАНАТ В ТВЕРДИХ СПОКІЙНИХ СВОЇХ ГРАНИЦЯХ VIII в.,
РІДКІ ЗАЧІПКИ З БАГДАДСЬКИМ ХАЛІФАТОМ,
ПОСТІЙНЕ ПРИЯТЕЛЮВАННЯ З ВІЗАНТІЙСЬКОЮ ІМПЕРІЄЮ.
ХАЗАРСЬКІ ВПЛИВИ ПРИ ЦАРГОРОДСЬКОМУ ДВОРІ VIII в.:
ГВАРДІЯ; ДИПЛОМАТИЧНІ ПЕРЕВАГИ ДЛЯ ХАКАНА

Нова халіфатська династія, аббасиди, що в 750 р. скинула дамаських халіфів-омейядів, зробила своєю столицею Багдад поблизу перської території. Династія аббасидська зрозуміла, може й не без настерливого торгового перського впливу, що з великим хазарським хаханатом не варто воюватися так, як це робили халіфи-омейяди, а краще буде – жити з тим хаханатом у мирі-злагоді і використовувати його міжнародною торгово-посередницьку роллю для торгових інтересів самого халіфату.

Це не значить, що жоднісіньких військових сутичок між аббасидськими халіфами та хазарським хаханатом зовсім не мало скоїтися. Ми знаємо аж дві, нехай, геть недовгі, аббасидсько-хазарські війни (точніш – хазарські наскоки) в VIII столітті (в IX столітті – відносини уже все мирні). Тільки ж обидва ті коротенькі воювання VIII в. викликані були чисто династичними, тобто особистими непорозуміннями, а вже ж зовсім не боротьбою за державні границі, на Кавказі, як це ми бачили в омейядську епоху.

Перша з тих двох династичних сутичок аббасидського халіфату з хазарською хахановою державою трапилася в 763–764 р., в середині панування халіфа Мансура (754–775). Він доручив, щоб Йезід ас-Сюлямій, воєвода Вірменщини, посватався за дочку хазарського царя¹ або, як каже тодішній вірменський історик Гевонд, щоб Йезід вирядив “послів до царя півночі, якого звали хаханом, і постарався б поріднитися з ним, нехай би через те держався мир з хаханом і з військами”. Йезідові свати поїхали до Хазарщини й добилися свого: цар хазарський згодився видати за Йезіда Сюлямія свою дочку царівну (“хатун”) і разом з нею вислав до воєводи-жениха велике число слуг, служок і рабинь². Хатун-каганівка породила Йезідові сина, тільки ж сама померла з пологів; помер і хлопчик³. Це порушило мир та згоду поміж зятем Йезідом-Сюлямієм та тестем хаханом, бо хазари подумали, що царівна не сама своєю смертю померла, ба “через потайні підступи загинула”, – так каже історик Гевонд, – тобто що її отруїли. Тоді хахан, для пімсти за занепащену дочку, вирядив сильне військо і наслав його на Вірменщину, де правителював Йезід. На чолі хазарського війська був поставлений воєвода-нехазарин: коли повірити історикові Табарієві⁴, військом хахановим командував чужинець-харизмієць (хівінець, сказали б по пізнішому). Коли ця звістка правдива, (а сумніви повстають), то, певне, ще не був той харизмієць (763–764) мусульманином, бо серед харизмійців було тоді ще багато не мусульман; та мабуть і психологічно-тактичні міркування казали б хаханові не посилати мусульманина проти мусульманської землі. Той хазарський полководець-харизмієць носив почесне титло “тархан”, тобто “вільний магнат”, щось ніби “барон”⁵, і його ім’я написано у Табарія: “Ас-тархан”⁶. В Якубія IX в. він плутано, титулується “цар хазарів”⁷ і має ім’я, яке відчитати можна мабуть “Рас-тархан”⁸. Якубій не каже, щоб з нього був харизмієць. А свідок подій VIII в.: вірменин Гевонд титулує його: Раж-тархан з коліна Хат-ирлитбера”⁹; титул “ирлит бер” – безперечно той самий, що й знайоме вже нам “илитвер”¹⁰, тобто васальний хазарський князь, через це можна гадати, що в Табарієвому тексті суціль для Ас-тархана “харизмієць”, (харизмі) з’явивсь для цього хазарського воєводи виключно через незручний арабський алфавет, попросту як покалічення отого самого епитета “Хат-Ирлитбер”, що ми знаходимо в тодішнього історика вірменського. Хазарське військо (візантієць Тахлан зве його “турки”) вдерлося в Закавказчину крізь Каспійську браму¹¹ і розсипалося по північному берегу р. Ури в Аррані; а звідти хазари

пішли й до Грузії, вступили й до Тифлісу і побили 20.000 мусульман, та й, награвувавши багацько всякої здобичі, захопивши безліч отар та табунів і силу бранців, повернулися додому до себе. Війною назвати ці дії не можна¹².

Здається, що до цього самого хазарського походу 764 р. треба прив'язати й легенду, подану в грузинській пізній, анахронізмів повній, не критичній копії "Кортліс Цховреба" XVIII в. (= "Історія Грузії"), – коли можна на цей грузинський елафбат покласти, то причина, через яку хазари пограбували грузинську столицю Тифліс, була ніби інша, але теж зв'язана із сватанням, тільки вже самого хазарів хакана. Над Грузією царювали два брати Йоана та Днуашер, що їхнє панування компілятор геть анахроністично датує роками 718–787¹³. Хазарський хакан посватався за наймолодшу їхню сестру, що звалася Шушана (Сусанна) і на вроду була гарна аж напрочуд; зате, – каже грузинська хроніка, – хакан обіцяв допомогти Грузії в боротьбі проти арабів. Та хаканові свати од'їхали з Грузії з нічим. Тоді розгніваний володар Хазарщини вирядив свого воєводу Б(у)лучана на Грузію, лезчинським шляхом. Джуаншера та Шушану Булучан, ніби, захопив у полон у якомусь замкові ще перед Тифлісом, далі пограбував і понищив Тифліс, спустошив Грузію і повернув до Хазарщини крізь Даріальський просмик; та тут Шушана зажила отрути, що ховала її під дорогим каменем свого перстня, і померла в Даріалі. Воєвода Булучан привіз до хакана самого Джуаншера. Хакан, ніби, звелів скарати Булучана на смерть: чому він не привіз із собою хоч би мертве тіло красуні Шушани? А Джуаншера подержав у хазарському полоні сім літ, аж потім одіслав до рідного краю з великою шаною¹⁴. Коли в цій грузинській романтичній легенді є якесь зерно історичної правди, то вона плутаним способом стверджує звістку історіографії вірменської та арабської про хазарський похід 763–764 р., що приводом для його була династична кривда.

Другий, за аббасидів, і разом з тим останній хазарів наскік на халіфатські землі одбувся за халіфа Гаруна-ар-Рашіда в 799 р., і теж – через династичну кривду, яку, на хаканову думку, араби вчинили навмисне. Халіфатський фаворит п е р с – Фадл, один із всесильної тоді в халіфаті везірської родини Бармеків, висватав собі хазарську царівну. Вона, з хазарською ескортою, поїхала крізь кавказькі гори до жениха; але як переїхала р. Куру, то померла в арранській столиці Барді. Ті хазари, що надвозили її, повернули до хакана і сказали йому, що його дочку мусульмани потайки згубили. Розгніваний батько вирядив величезне військо проти халіфату. Воно дійшло до Дербенда і як раз натрапило там на арабську усьобицю, притім одна сторона навіть кликала хазарів собі на підмогу. Хаканові дуже легко було просунутися крізь Дербендську браму за Кавказ. Його військо вчинило скрізь великі спустошення та грабіжки понад р. Курю. "Це була річ не чувана в іслямі", – каже Табарій, або краще якийсь давніший од Табарія самовидець-дієпис 799 р., що з його Табарій і зачерпнув свою звістку¹⁵. Видко, що на порозі IX в. халіфатські люди встигли вже призабути про колишні завзяті іслямські війни з хазарами і про хазарські давніші наскоки крізь Дербендську браму на Кавказ, коли вважали теперішній грабіжний наскік хазарів за "річ нечувану в іслямі". Халіф Гарун-ар-Рашід, щоб надалі запобігти можливим хазарським нашествиям, звелів полагодити дербендську стіну¹⁶.

Та вже можна було й перебути без тієї стіни. Хазарські забіги в Закавказчину припинилися на економічні вигоди спокійного міжнародного торгу, що розгорнувся гаразд у IX в., як видко так тісно пов'язали халіфат з торговою хазарською імперією, тією всесвітньою біржею тодішніх часів, що більш вже ніколи й не було сварок поміж обома сусідніми великими державами. Безперечно, що й самі хазари твердо вірили в непохитність того миру. Це видко з того факту, що вони не побоялися в IX столітті¹⁷ запровадити у себе постійне військо з хазарських **мусульман**: видко, добре вони вірували, що не трапиться небезпечна потреба висилати це мусульманське військо проти одновірних йому мусульманських країв.

До речі, варто зазначити, що халіфатські орударі може вже більше й не робили нещасливих спроб скріпляти приязнь із хазарською династією через якісь небезпечні сватання та шлюби. Те, що оповідає Джахиз IX в.¹⁸ про мудру хаканову сестру, яку вихвалає в 810-их рр. хазарський посол перед везірем халіфа аль-Мамуна (в м. Мерві очевидячки), не містить у собі вказівки на якесь сватання. Попросту, хазарський посол оповідає, яка розумна в хакана сестра, отая, скажемо “принцеса Турандот” VIII–IX в. Як трапився хазарам дуже тяжкий рік (мабуть, посуха й недохід), всі бідні люди кинулися до хакана, а він не знав, що їм казати. І от, за хакановим дозволом, його мудра сестра-царівна повела з людьми справді державну мову, заспокоїла їх, дала путящі поради, як переносити лихоліття, – і весь народ хазарський почав в усьому слухатися її, “фа жтамаат ир-раїйато ля – а аля т-таати фі льмакру и ва льмахбуби”. Везір переказав свою з послом розмову халіфові-Мамунові (I, 188: 19), і вони щиро жалкували, чому хазари, люди, мовляв, такого хисту, не привертаються до єдиного бога, а держаться своєї неправдивої поганської віри¹⁹. Не видко, щоб хазарський посол 810-их рр. бажав посвоячити хаканову сім’ю з халіфовою. Це оповідання про свого роду “принцесу Турандот” VIII–IX в. найцікавіше для нас з того погляду, що збільшує імпозантну галерею енергійних жіночих образів Хазарщини. Видко, ті громадські хазарські обставини, які прославили в 528 р. вдову-царицю Боарику (“Держиволю”), союзницю й приятельку імператора Юстиніяна” в його боротьбі проти шаха Кавада, або в 725 р. іншу вдову-царицю Барспіту, тобто “Грізну як барс” (для полководця Джерраха “грізну” аж надто), залишалися незмінні і в VIII–IX в.²⁰.

З ким хазарська династія справді поріднилася в VIII столітті, так це з візантійськими імператорами.

Перший з візантійських імператорів, що зробився чи швагром чи, може, зятем великого хана хазарів, це був Юстиніян II Рінотмет (685–711). Прозвання “Рінотмет” значить “урізаний ніс”, а залишився в історії Юстиніян II з таким негарним епитетом через те, що з 695 р. царгородці (точніш царгородські двірські кола)²¹ скинули були Юстиніяна II з імператорства, урізали йому носа та й заслали до Криму, до Херсона (там, де тепер Севастопіль). Засланець нав’язав зносини з кримською Хазарією, де по більших містах сиділи хазарські тудуни або відпоручники хазарського хакана, і придбав ласку самого хакана. Той бл. 704 р. видав за нього свою сестру або й дочку, що по християнськи найменувалася Теодора²² і оселив подружжя не в Криму, а по тім боці Керченської протоки, в хазарсько-підданій Фанагорії (Тмутаракані), місті будь що будь не глухим, бо там, як знаємо,²³ була й катедра готів-тетраксітів, хазарських підданих.

Тим часом із Царгороду наспівали прохання до хакана, щоб він оддав небезпечного Юстиніяна їм в руки і хакан згодився був вволити волю дружньої йому Візантії. Та Юстиніянова дружина – хазарка, що встигла, видко, свого безносого чоловіка щиро покохати, переказала Юстиніанові про підготовану для нього небезпеку. Він утік із Хазарщини, доплив до дунайської Болгарії, і за допомогою болгарського володаря знову повернув собі візантійський престіл (705), і жінка його хазарка – Теодора привселюдно здобула імператорський вінець (706). Коли одначе після того Юстиніян захтів помститися херсонцям і зачепив навіть хазарських кримських тудунів, то справа знову погано закінчилася для нього, бо, за допомогою хазарського володаря, херсонці щасливо провели на візантійський престіл іншого претендента вірменина Вардана-Філіппіка, і Юстиніян загинув (711)²⁴. Важко не доцінити тодішню велику роль хазарської держави в усіх оцих внутрішніх візантійських справах.

Щасливіш поріднив візантійську династію з хазарською той імператор-герой, що одбив од царгородських стін наступ Омейяда-Маслями в 716–718 рр. Це був імператор Лев III Ісаврієць. Він, року 731, висватав для свого молодого сина

(майбутнього імператора Костянтина V Копроніма, 741–775) дочку хазарського хакана або, як зве її Житіє одного кримського єпископа VIII в., “керче (н)ского царя дщерь”²⁵; вона под ім’ям “Ірина”, прийняла хрещення і виявила себе дуже доброю християнкою (була з неї прихильниця ікон, тимчасом як її тесть і її чоловік були іконоборці, і траплялося, що іконохвальці здобували помилування через цю “жену, що на ймення і по суті була <...> (мир, лагода))”²⁶. Може не випадково трапилося, що Лев Ісаврієць послав сватати Ірину цесаревичеві Костянтинові того самого року, коли ненавидний для візантійців воєвода Масляма зазнав ганебної поразки в Хазарщині. Візантієць Теофан VIII в. нотує обидві події поруч: “Рік 6223 (= 731)”. Того року Масляма ходив війною на Туреччину та й, переступивши за Каспійську браму, злякався і повернув назад. Того самого року Лев висватав дочку хакана, скитського володаря, для свого сина Костянтина та й, повернувши її до християнської віри, нарік Іриною²⁷. Хазарка Ірина породила (750) Костянтинові-Копронімові сина²⁸, що потім він був імператором Візантії під ім’ям ЛЕВ IV Хазар (775–780). Значить, цілих півстоліття в царгородських палатах відчувалася хазарщина. Не диво, що тоді до візантійської двірської обихідки та двірського церемоніялу позаходило дещо з двірської обихідки хазарського хакана. В деяких парадних випадках царгородський імператор напивав на себе східний пишний одяг “ціцакію”, що її запровадила імператриця Ірина²⁹: тобто одяг “цвіткований” або “вишиваний квітами”; тюркське слово “чічек” (квітка) в хазарській чи болгаро-хазарській вимові чулося вже й тоді, як бачимо, з широкою вимовою звука “е” і “чічак”³⁰. Мабуть, напевне навіть, тоді ж таки в VIII столітті царгородський двір запровадив звичку держати палатну гвардію, чи варту з природніх хазарі, щоб вони вірно охороняли особу візантійського монарха. Правда, найточнішу звістку про таку хазарську гвардію³¹ звичайно цитують з пам’ятника, скопійованого на підставі давніших джерел (їх і названо в тексті) вже у першій половині Х в., – ми знаходимо звістку цього у імператора Костянтина Порфирородного³². Та звістки про її давніше існування можна знайти й перед Костянтином Порфирородним. У арабських істориків є декілька згадок³³, викликаних безперечно найперешче тим фактом, що ця хазарська гвардія візантійського імператора ходила й на війну, та й іноді траплялося їй дещо незвичайне, варте уваги: прим. в 890-их рр., виряджені проти Симеона Болгаревського, ці гвардійці-хазари вернулися з урізаними носами (Маркв., 521) Та й у візантійському письменстві ми про таких читаємо на сто літ од Костянтина Порфирогенета³⁴. Можна не помиляючись гадати, що гвардійці-хазари з’явилися в Царгороді саме тоді, коли й на престолі царгородському засідав імператор або імператриця родом хазари, або напів-хазари, тобто в VIII столітті. Чи не тоді ж таки, десь-так на порозі IX в., могутній хазарський хакан у дипломатичних зносинах з візантійським двором почав здобувати грамоти з почеснішими печатками, ніж усі європейські володарі. Грамоти до папи римського та до короля французького запечатувалися в Візантії золотою буллою в два соліди, а коли імператор писав до хакана хазарського, то на грамоту накладалася булла аж у три соліди³⁵. Це не тільки свідчило про ту видатну політичну могутність, якою на думку візантійців, хазарський великий хакан переважив усіх європейських державців, ба й виявляло високу пошану й прихильність, що її мала Візантія до самого східного великого державного приятеля.

ПРО ХАЗАРСЬКУ ВИСОКУ РЕЛІГІЙНУ ТЕРПИМІСТЬ:
СВІДОЦТВА З ГРУЗИНСЬКОГО ЖИТТЯ СВ. АБО (786)

У тих народів, котрі ставилися до Хазарщини VIII в. вороже, як от грузини, тодішні могутні хазари все ще обмальовуються наче грізні північні варвари, наче біблійні Гогта Мигог³⁶. Тільки ж і такі хазарів вороги, навіть проти своєї волі, не можуть не підкреслити неабияку культуру в тій, начебто “готській та магогській” Хазарщині, а зосібна зазначають нечувану для тих часів (але нам відому ще й у VI і

в VII вв.) високу релігійну терпимість цих, мовляв варварів, зазначають вони й цілковиту волю для чужої релігійної пропаганди серед хаканових підданих, ба навіть його прихильність зосібна до християн, за що-небудь переслідуваних у сусідній великій державі, іслямському халіфаті.

Ми маємо житіє грузинського святого Або, що постраждав у Тифлісі 6 січня 786 р.; житіє написано негайно після смерті св. мученика³⁷. Юнак Або був багдадський араб, і з Багдаду повіз його до Грузії удільний грузинський правитель (рістав) Нерсес. Тільки із Грузії довелося Нерсесові втікати, од мусульманських підступів, і він з 300 товаришів, поміж якими був і парубок Або, просмикнувся крізь Даріяльську браму та Осетію “до північної країни”, де живуть сини магогів, що звуться хазари. Вони народ дикий, визвірений, кровожадний, нема в їх ніякої релігії окрім того, що шанують єдиного “бога-сотворителя”, – так каже грузинське житіє³⁸. Хазарський цар привітав Нерсеса з його гуртом дуже приязно, як бідних чужинців-мандрівників, що за ними женуться вороги. Він нагодував їх, він дав їм одєжу, він дозволив їм жити в своїй державі. Тоді Або, позбувшись мусульманської загрози, тут, у хазарській землі охрестився, а привів його до хреста один з тамошніх священників. «Бо, – каже грузинське житіє, – в цій країні, дякуючи благодаті св. Духа, є багацько міст, що в них людність безбоязно служить “Христові”». З інших вказівок дехто здогадувався, ніби оця мова життєписова ведеться, мабуть, чи не про Хазарщину кримську, бо саме в Криму і мав – ніби – знайти собі притулок Нерсес³⁹; але як справедливо завважають інші (Кулаковський, ст. 184–185), швидше мова – про хазарську столицю Ітіль. Потім Нерсесові пощастило здобути дозвіл на поворот до батьківщини, і Або теж поїхав з ним до Тифлісу. Там мусульмани одрубали йому голову (за те, що він одкинувши іслямську віру пристав до християнства (786))⁴⁰. Різкий аж надто різкий контраст – для одступників од державної віри з одного боку в землі мусульманській (та й візантійській), а з другого боку – в землі “магогових синів” хазарів тих.

Хазарська релігійна державна терпимість, хазарська м’якість або навіть прихильність до підданої їм численної християнської людності (і не тільки християнської) – це типова риса державного життя однаковісінка чи в VII в. (коли апостол Ізраїль безборонно одвертав природних хазарів од їньої предковичної віри, а готський митрополит Крима наставляв православних єпископів для м. Ітіля), чи в VIII в. (коли в Хазарщині, як любий гість у поганина-хакана знайшов собі пристановище св. араб Або, якому не було життя в рідній арабській землі), чи так само навіть ще сильніш, типова буде ця риса і для IX-го віку і для X-го, коли частина хазарської верхівки тимчасово перейде на скількись десятиріччів (ми це бачимо) у віру юдейську, не талмудичного правда відтінку, а все ж далеку од релігійної байдужості. Характеристичних прикладів хазарської толерантності ми ще бачитимем багацько. Матеріалістичні соціально-економічні причини такої, виїмкової тоді на цілому світі, хазарської релігійної терпимості, ще не вияснено. Може, не останнім мотивом об’єктивного ставлення до чужих вір буде те, що в розлогій хазарській державі влада хазарська нація становила собою не тільки не більшість людності, а значну меншість, якій не хтілося сваритися з численними, податкоплатіжними підданцями через релігійну нетерпимість. Може бути, міжнародня специфічна транзитно-комерційна передача на роля Хазарської держави, на безмежній ніби лінії од середньо-азійських степів аж до устів Дунаю, та потреба без турбот, без зайвих ускладнень охороняти цей міжнародний шлях світового торгу, який довгою смугою тягся по тих неоглядних просторах Хазарщини, підказувала владущій нації – хазарам, господалям і охоронцям шляху, матеріалістичну думку, що не слід ускладняти свій практично-добрий купецький інтерес якимись там питаннями про релігію. Але чому так не міркували інші тодішні держави, які теж брали жваву участь у міжнародньому торзі? Ці запити потребують ще довгого розгляду і придбання ширших

історичних матеріалів. А покищо, видатна релігійна терпимість Хазарської держави є засвідчений факт, що подорожні описи (ми їх маємо, по арабськи, переважно в IX–X в.) його “дивуючись” підкреслюють.

МИРНЕ СТАВЛЕННЯ ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ІМПЕРІЇ VIII в.
ДО ВСЯКИХ ПОГРАНИЧНИХ ВІЗАНТІЙСЬКО-ХАЗАРСЬКИХ ІНЦИДЕНТІВ.
ВІДНОСИНИ МІЖ ЗАХІДНЬОЮ (ХЕРСОНЕСЬКОЮ) ПОЛОВИНОЮ
КРИМСЬКОГО ПІВОСТРОВА ТА СХІДНЬОЮ “КРИМСЬКОЮ ХАЗАРІЄЮ,
ЩО КОЛО ПРОТОКИ”, ПОЛОВИНЧАТЕ СТАНОВИЩЕ
НІБИ-САМОСТІЙНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ КРИМСЬКОЇ ГОТІЇ (ДОРОС);
БОРотьБА ПОЛІТИЧНИХ ПАРТІЙ У ГОТСЬКОМУ ДОРОСІ VIII в. –
ВІЗАНТІЙСЬКОЇ (ЕПІСКОПСЬКОЇ) ТА ХАЗАРСЬКОЇ. ВІЗАНТІЙЦІ
СПОКІЙНО ПЕРЕНОСЯТЬ, ЩО В 780-их рр. ХАЗАРИ ВИГАНЯЮТЬ З ГОТІЇ
ВІЗАНТІЙСЬКОГО ПРИХИЛЬНИКА, СВ. ЕП. ІОАНА ГОТСЬКОГО
З ЙОГО ПАРТІЄЮ. АБХАЗЬКІ СПРАВИ КІНЦЯ VIII в.;
ОДРИВ АБХАЗІЇ ОД ВІЗАНТІЙСЬКОЇ ЗВЕРХНОСТІ, бл. 800-их рр.,
КОЛИ ЕРІСТАВ-ЦАР ЛЕВ II, НАПІВ АБХАЗЕЦЬ, НАПІВ-ХАЗАРИН,
ОДРИВАЮЧИСЬ ОД ВІЗАНТІЙЦІВ, МАВ ПІДМОГУ
ОД ХАЗАРСЬКОГО ХАКАНА. ПРИЧИНА МИРОЛЮБИВОСТІ
У ВІЗАНТІЙЦІВ – НАБЛИЖЕННЯ ЩЕ НОВОГО СПІЛЬНОГО
І ВІЗАНТІЙЦЯМ І ХАЗАРАМ ВОРОГА: МАДЯРІВ

Цікаво, що ми не бачимо військових сутичок між візантійцями та хазарами на пограничних територіях обох великих держав, що своїми кордонами подекуди тісно дотулялися одна до одної. Видко, що спільні грізні вороги, попереду омейядський халіфат 1-шої пол. VIII в., потім ще де хто, не давали візантійцям та хазарам сваритися за неминучі інциденти на кордоні, хоч би часом вони набирали й дуже дражливого характеру.

Країв, котрі тісно сусідували з Хазарщиною, мала Візантія двойко: на Кавказі і в Криму. На Кавказі була підвладна візантійцям (із VI в.) християнська земля над берегом Чорного моря – Абхазія, що доходила своєю північною вузькою смугою мало не до Кубанщини; а на північ од Кубані то вже була над-Озівська Хазарія, де жили рештки болгарів⁴¹, алани (тоді здебільша православні християни), православні германці-готи (“гото-тетраксіти”) коло Тмутаракані⁴², поблизу їх – і тмутараканські руси, себто теж германці, але не німці, а скандінави⁴³. Що ж до Криму, то там володіння візантійські й хазарські стикалися ще тісніш, а саме на південно-кримському надбережжі. Хазарам належала його східня частина, ближча до Керченської протоки (протока по хазарськи: “тама”), повна християнських міст; це була “кримська Хазарія”. А навпаки в західній частині того південного Крима місто Херсонес (коло теперішнього Севастополя) перебувало під певним політичним впливом Візантії; сюди бо, як знаємо (ст. <...>), з Царгороду засилали політичних злочинців. На суходолі, недалеко надморського того Херсона, так само як недалеко теперішнього Бахчасараю, не над морем, був осередок останніх, колись могутніх, кримських готів; налічували їх скількись тисяч⁴⁴. Держалися готи в замковому місті на крутій горі над Ай-Тодорською долиною. Тепер там – самі руїни, що звуть їх (по пізнішому) руїнами князівства Мангубського, а тоді, в VIII в. й раніш, місто звалося Дорі⁴⁵. “Дорі” це мабуть була германська готська вимова для імення “Таврія”⁴⁶; греки переробляли його і на “Дорос” і на “Дарас”, потім на “Теодоро”⁴⁷. За Візантійської імперії кримська Готія вже й давніш мало була залежна. В VI в. готи, за Прокопієм⁴⁸, були “союзники візантійців і разом з ними ходили на війну проти їх ворогів, коли того бажав імператор”. Якщо “союзники”, то значить не піддані. Це так було ще за імператора Юстиніана Великого. В VIII столітті мініатюрна кримська Готія од Візантії зовсім не залежала. Але й зовсім

самостійною – теж безперечно вона була, тільки з іншого боку. Бо хоч у Доросі й порядкував свій готський господар (<...> чи “<...>”)⁴⁹, та рахуватися він мав найбільше з хазарським хаканом, найменше з візантійцями. Це вже ми бачили із кримських пригод засланого до Херсонеса візантійського імператора Юстиніана II Рінотмета в кінці VII в. та в першій десятилітті VIII в.⁵⁰ З них бо видно, що готський Дорос вважався за таку територію, куди Рінотмет, відчувши себе в Херсонесі неспокійно супроти візантійців, зміг утікти як до небезпечного притулку, – там, як видно з Теофанового літопису, візантійці вже нічого Рінотметові зробити не змогли, і саме звідти йому легко було вступити в зносини з хазарським хаканом.

Для ілюстрації дружніх візантійсько-хазарських стосунків цікавий – фінал уже відомих нам Рінотметових пригод.

Фінал попереду був такий, що, коли Рінотмет опинившись 705 р. знову на царгородському престолі, заходився мститися херсонесцям, то в тому самому Херсонесі 710 р. він знайшов, як ми знаємо уже й хазарського тудуна: сами ж таки херсонці і покликали собі хазарську допомогу⁵¹. Тільки ж – і оце ж характеристично ми з дальших візантійських літописних звісток можемо виразнісінько побачити, що хазарський хакан вже ж не захотів залишити так легко здобутого Херсонеса під своєю рукою: бо під р. 6268 = 776 за імператора Льва IV Хазара ми у Теофана⁵² читаємо звістку, Херсонес знову править візантійцям за край, куди засилають політичних злочинців. Значить хазари, вже й поставивши в 710 р. свою адміністрацію в Херсонесі, потім своєю волею забралися звідси і знов пустили своїх приятелів-візантійців порядкувати там. Дуже поважною причиною для такого тактовного вчинку могло бути в хазарів бажання не сваритися з візантійцями саме в той критичний час, коли обидві великі держави повинні були подавати одна одній руку для напруженої боротьби проти третьої великої тодішньої держави, агресивно-войовничого омейядського халіфату 1-ої половини VIII в., з свого боку й Візантія бачимо, не виявила якоїсь палкої охоти одбирати не миром, а збройною силою, од хазарів Херсонес, ще сам не вважав був за ніяке ярмо для себе владу хазарського хакана: Візантія дочекалася, доки сами хазари повернуть їй змогу порядкувати в Херсонесі.

Другий випадок, коли сутичка між Візантією та Хазарщиною в Криму за пограничну територію любісінько могла б трапитися, а не трапилася, стосується вже до останньої чверті століття, десь так до кінця 780 рр. Про це ми знаходимо дані в грецькому “Житті св. Івана, єпископа Готського”, що загинув, мабуть, близько 786 р., а життє його написано в найперших десятиліттях після його смерті.

Єпископська катедра Івана Готського містилася в Д о р о с і. Наприкінці 780 рр., так видно з “Життя”, в Доросі і цілій готській окрузі, змагалися дві політичні партії. Одна, на житієписову думку, менша, твердо бажала триматися влади хазарського хакана, що держав у Доросі <...> = збройну залогу; а друга партія, що на чолі її став св. єпископ Іван Готський, вирішила одірватися од впливу хазарів. Єпископ до такої думки прихилив і готського князя, господаря в Доросі, та й от хазарську залогу з Дороса вигнали. Хазарські прихильники одначе допомогли хаканові знов заволодіти Доросом і округою. Готський господар і єпископ Іван дісталися до хазарських рук. Хакан помилював князя-господаря, на смерть скарав тільки сімнадцять душ господарєвої челяді, “людей ні в чім не повинних (<...>)”, плаче Житіє (розд. 5); – помилював він навіть близьких учеників єп. Івана⁵³, але св. єп. Іоан, голова змови, мусів посидіти в хазарській в’язниці, в місті Фуллах (що тепер звуться “Старий Крим”), і там навіть християни поставилися до його антихазарської авантюри неприхильно⁵⁴. Та він із в’язниці втік, спромігся перепливати до Малої Азії, до міста Амастириди, тай там і помер⁵⁵. Можна дуже сумніватися, щоб господар-князь Дороса вкупі з єпископом бажали зробити мікроскопічну кримську Готію зовсім самостійним од нікого незалежним князівством: ясно, що одірватися од хазарської

держави вони хотіли не до кого, як до візантійців, що саме тоді готувалися покинути іконоборчу ересь, не любу для готів; а коли так, то і вся ця історія, тобто хазарська кара для православних кримських готів повинна була Царгород прикро вразити.

Та це була не вся ще прикрість після того (не можна сказати точно, коли, якого року) відбувся, дякуючи хазарам ворожий для візантійців переворот підданий візантійцям Абхазії.

Переворота вчинив абхазський князь ерістав Лев (потім він стався цар Лев II). Він доводився хазарському хаканові рідним онуком, бо його батько був жонатий з хазарською царівною, хакановою дочкою⁵⁶. І от, може бл. 800-их рр., а швидше що пізніше⁵⁷, цей напів-абхазець, напів-хазарин зчинив повстання проти греків. За допомогою од своїх родичів-хазарів підбив він собі всеньку Абхазію, ще й Імеретію, та й проголосив себе абхазьким царем (і панував після того літ двадцяті⁵⁸,) надовго давши Абхазії могутність. В цих абхазьких подіях хазарську військову допомогу повинні були б візантійці вважати за виразно-ворожий виступ проти них, за виступ ще різкіший, ніж у кримській Готії проти дороського князя та св. єпископа Іоана Готського. Але й тут, в Абхазії, теж не дійшлося до якоїсь зачіпки між двома державами: візантійці не захтіли зробити абхазькі справи приводом для сварки з хазарами.

Чому? – бо нова зовнішня небезпека диктувала візантійцям і хазарам не сваритися. Коли досі у обох держав був спільний ворог, південний, тобто халіфат (він, правда, з половини VIII в., за аббасидів, припинив свою агресивність), то тепер, зараз після VIII в., почали на далекому од Візантії північно-чорноморському обрії маняти інші, різніші од арабів, вороги, що проти них для Візантії сугубо була потрібна приязнь і допомога од Хазарщини.

Це були мадяри.

¹ Балазорій, араб., ст. 210, рос. ст. 20.

² Гевонд, рос., ст. 92.

³ Балазорій, араб., ст. 210; рос. Жузе, ст. 20.

⁴ Див. Табарій, лямд. вид., сер. III, ст. 328, під р. 147 = 764.

⁵ Пор. прим. Будаговъ. “Сравнительный словарь турецко-татарских нарѣчій”, т. I (СПб., 1868), ст. 349, стаття “Тархан”; Золотницкій: “Корневой чувашско-руссій словарь (Казань 1875), ст. 272–275. І багато інших. Недавно (1934) торкнувся цього титулу акад. Крачковський. (“Согд. сборн.”).

⁶ Табарій, цитов. уступ, під р. 147 = 764.

⁷ Арабське слово “малик” (= цар) прикладається й до вельмож-феодалів, сильних поміщиків, то що. Так очевидно й тут.

⁸ Якубій: Історія, т. II, ст. 466; рос. ст. 8–9. В рукописі однаке не “Рас”, а “Халіс-тархан”.

⁹ Гевонд, там само, рос. ст. 92.

¹⁰ Див. у нас вище ст. <...>, в подіях 680-их рр.

¹¹ Теофан під р. 6255 = 6763 та 6256 = 7647, рос., ст. 317 і 319.

¹² Ширше див. у Гевонда, ст. 92–93; коротко у Якубія, т. II, ст. 446, рос. ст. 9, і у Табарія, сер. III, ст. 328, під р. 147 = 764 та ст. 353 під р. 148 = 765 і у Теофана під р. 6256 = 764, рос. ст. 319.

¹³ А перед тим заявляє, що запанували брати цієї після смерті свого батька Арчіла, ніби то замученого арабами в 50 літ після походів Мервана (ст. 253, перекл. Бросе I, 1840). Як відомо, походи Мервана стосуються до 730-их років.

¹⁴ Див. “Картліс Цховраба”, франц. пер. Бросе I (СПб., 1849), ст. 256–258. Бросе на ст. 244 та 253 зазначає, що Валушт, еляборатор “Карталіс Цховреба”, остається позаду в своїх датах літ так на шістьдесят. По-російськи безтолково переказав звістку “Картліс Цховреба” (і то дуже безтолково!) М. Джанашвілі: “Извѣстія Грузинскихъ лѣтописей и историковъ о сѣверномъ Кавказѣ”, ст. 26–27, у XXII вип. тифліського “Сборника” (1897).

¹⁵ Табарій, лайд. вид., ст. III, ст. 647 під р. 182 = 798 та ст. 648 під р. 183 = 799; Якубій, т. II, ст. 518, рос. ст. II. Цікаві джерела зазначено од видавця <...> на ст. 80 “Таді” (Каір, 1914).

¹⁶ Табарій, там само, сер. III, ст. 648. На думку Маркварта (<...> 1903, ст. 416) грузинська легенда про загибель царівни Шушани могла б стасуватися саме до оцього хазарського нашествия 799 р., але ж ця думка – поверховна й неймовірна.

¹⁷ Праця, в відділі IX в., буде далі ширше мова.

¹⁸ Л. Джахиза цитує Хосрій XI в.; див. каірське видання 1925 р., т. I, ст. 189–191; початок на ст. 188.

¹⁹ Що серед хазарських народніх мас відома була християнська релігія, монотеїстична, цьому фактові, через його недержавність, Мамун та його везір могли й не надавати ваги. Друга монотеїстична релігія, юдейство, в ті часи ще не надбала сили в Хазарщині. Жоден з вірменських істориків (а вони про хазарські релігійні справи були поінформовані краще, ніж хто) навіть натяку не дає на якесь хазарське юдейство (цей факт підкреслював ще в 1861 р. відомий арменіст К. Патканян в додатку до “Исторія агванъ” Каганкатвація, ст. 322).

²⁰ Про сабірську царицю Боарику див. у Теофана Візантійця VIII в. під р. 6020 (в виданні де-Боора ст. 175, рос. перекл. 1884, ст. 136–137). Про царицю “Барс-піт” див. у Гевонда VIII в., розд. 9 (рос. ст. 71); у нас і чорновику л. 141а ім’я <...> я дозволив собі здогадно і дуже вільно перекласти “Держи воля”, виходячи (з застереженнями) із фактів чувашської мови. По чувашськи “пуа” (або “певе”) значить “вал, забороло, загата”, а “ірік” (або “ірек”) = “воля”. Обстоювати свою етимологію я звичайно не стану, коли знайдеться якась краща.

²¹ Це завважив і вірменин Гевонд VIII в., рос. ст. II.

²² Сестру – це так у Теофана Візантійця, під р. 6196, рос. пер., ст. 273. У вірменина Гевонда VIII в., рос. ст. II.

²³ Сказано, що це була хаканова дочка – не сестра.

²⁴ Детально про всі ці події і про участь хазарського хакана у візантійському перевороті див. у Теофана під р. 6198 = 706 та під р. 6203 (=711), рос. пер. ст. 275–279. Розумніший виклад – у Нікіфора; Кулаковській, “Тотская митрополія”, ст. 180.

²⁵ “Житіє Стефана Сурожского” (Сугданського) з розвідкою. В. Васильевський (1898) передрук в “Трудахъ” В. Васильевского”, т. III (СПб., 1915), див. там розд. 28 та ст. ССХХІХ вступ.

²⁶ <...> – у грецькому тексті Житія Стефана Сугдейського, роз. 4, в вид. Васильевского ст. 761. Порів. Теофана під р. 6223.

²⁷ Теофан, під згаданим 6223 р., рос. перекл., ст. 299. В консервантивній Теофановій етнічній термінології хазари виходять не тільки “тюрки”, ба й “скити”.

²⁸ Теофан, під р. 6241, рос. ст. 311.

²⁹ Див. у Штріттера – в його всезбірці, т. III, ст. 550.

³⁰ В теперішній чувашській мові “квітка” зветься “чечек”, не “чечак”, але це чи не запозичення од сусідніх татарів? Бо пор: по-чувашськи таки: загально тюркські пні “сев” (любити, “кес” (різати), “сак” (чоло) і т. і., чуються у чувашів як “сав”.

³¹ <...>, Маркв. 511.

³² Див. його трактат: “Про церемонії візантійського двора”, книга II, розд. 44 і 49; треба притягти й розд. 52 (бо див. Маркварта Штрайфцюге (ст. 227) та Куніка в “Каспій” Дорна (ст. 427)). У Дорна Кунік дає аналізу Костянтиновій звістці про хазарську гвардію в Царгороді.

³³ Їх, навіть з перекладом, можна знайти в Штрайфцюге Маркварата (ст. 216, 219, 227, 521) – Якубій, Табарій, надто ибн-Росте. У ибн-Росте, араб. ст. 120 і 124 (Марк., ст. 216 і 219), джерело було з середини IX в.

³⁴ Ніяк не можна погодитися з Васильевським, ніби під цими “таврійськими скитами” треба розуміти Русь. Див. у В. Г. Васильевского, “Труды”, т. III (СПб., 1915), ст. СХХІV.

³⁵ <...> – “Костянтин Порфирородний”, “Про церемонії”, бонське вид., ст. 960 (Гаркави? ст. 399). “Адреса писала <...> – до (имя рекъ) найблагороднішого, найславнішого хакана Хазарщини” – див. у Костянтина, там само, ст. 675.

³⁶ Що правда, порівняння хазарів до Гога та Магога могло мати в основі не стільки думку про хазарську лютість (звісток про таку лютість ми маємо), скільки натяк на те, що

хазари жили поза такою неприступною стіною (Дербендською), яка нагадувала собою легендарну стіну Гога й Магога, куди загнав ті страшні народи Олександр Македонський. Безперечно, тільки в такому (абсолютно неправдивому для хазарів розумінні) пише географ Якут XII–XIII в.: “Дехто каже, що Гог та Магог – то хазари” (т. II, ст. 440:5).

³⁷ Житіє св. Або VIII в. по-французьки стисло переказав акад Бросе. I <...> (СПб., 1851, № ст. 132–136; є воно і в праці М. Сабініна “Полное жизнеописание святыхъ Грузинской церкви”, т. I, ст. 166 і д. Коротка виписка є у Е. Такийшвілі: “Извѣстія грузинскихъ лѣтописей”) у XXII випускові тифліського кураторського “Сборника” 1897, ст. 28.

³⁸ Такого безобрядового монотеїзма і трималися тоді, хіба, вищі хазарські верстви. Серед простого народу (див. у нас от № <...>) панувало поганство з шаманським ритуалом.

³⁹ Бросе: “Історія Грузій”, франц. пер., т. I, ст. 262.

⁴⁰ Дату 786 можна вважати за абсолютно точну див. у Броссе <...> (1851), ст. 136, нота 1.

⁴¹ Про кубанських болгарів – див. в вірменській географії VII в., у рос. витягах К. Патканова, “Журн. Мин. Нар. Просв”, 1883, март, ст. 29.

⁴² Про готів-тетраксітів – Прокопій VI в.: Готська війна, IV, 4–5.

⁴³ Про надозівських русів ми, побільше, знаємо з арабських географів. Прим. див. у ибн-Ходабена IX в. про їхнє християнство (не спеціально тмутараканське).

⁴⁴ Прокопій в “Юстиніанових будовах” (т. III, 7, ст. 261 і д. боннського видання) налічував у VI в. тих кримських готів щось 3.000 душ.

⁴⁵ Так, прим., у Прокопія в вищезацитованому місці.

⁴⁶ Таку думку поділяє, прим., Ф. Брун: “Черноморье”, т. II (Одесса, 1880), ст. 211.

⁴⁷ Латишев, Написи, ст. 48 і д.; Кулаковський: Готія, ст. 181.

⁴⁸ У цитованому місці.

⁴⁹ <...> – так у 5-му розділі “Житія Івана Готського”, про яке – нижче.

⁵⁰ Ті пригоди у нас переказано вище, ст. <...> за літописом візантійця Теофана VIII в. та Нікифором.

⁵¹ Див. у Нікифора, бонн. вид., ст. 378. Навести цитату, бо вона є у Кулаковського: Гот. митр., ст. 180.

⁵² Теофан, перекл., ст. 330.

⁵³ Про таке ставлення до учеників – “Житіє”, розд. 7.

⁵⁴ “Житіє”, розд. 9, не розуміє такої неприхильності супроти святого.

⁵⁵ Про це див. “Житіє Іоанна Готського” (особливо розділ 5-ий та 9-ий в коментованому перекладі В. Васильєвського – “Жур Мин. Нар. Просв”, 1878, январь). Воно передруковано в II т. “Трудовъ В. Г. Васильевскаго” (СПб., 1912); переклад самого “Житія” дано в “Трудахъ” на ст. 396–400 того 11-го т.

⁵⁶ З цього приводу варто зробити увагу. В. Бартольд, у своїй статті “Абхазы” в “Новомъ Энциклопедическом словарѣ “Брокгауза й Ефрона” (Т. I, 1911, ст. 103) і в німецькій статті “Абхазіен” в “Энциклопедіі дес Ислам” (Т. I, Ляйд., 1913, ст. 75), пише: “князь (епислав) Лев II, женатий на хазарской царевнѣ”. А Бросе в своєму перекладі “Картліс цховреба” (Истоаре де ла Жеоржіе, т. I, ст. 259) перекладає з грузинського оригіналу от що: “Се Леон ават пурмере юне филле дю роа де (с) Хазар/с”.

⁵⁷ Грузинська “Картліс цховреба”, пізня компіляція, буває в своїх датах зовсім непевна. Вона датує цю подію 786 роком. Та це надто рано.

⁵⁸ Про це повстання князя еристава Льва II в Абхазії коротко й (у датах) непевно повідає компіляція XVIII в.: “Картліс Цховреба.” Див. згаданий француз. переклад Бросе, I (1849), ст. 259. По російськи коротко див. й у Б. Такийшвілі: “Извѣстія грузинскихъ лѣтописей”, ст. 27–28 (у XXII вип. Тифліського “Сборника” 1897).

А. Ю. Кримський

“Історія хазар” (неопубліковані фрагменти) /

Підготовка до друку: О. Б. Бубенок, О. О. Хамрай, В. В. Черноіваненко

Основою для публікації відомих науці фрагментів другої частини монографії “Історія хазар” видатного українського орієнталіста академіка А. Ю. Кримського стали сторінки рукопису, що зберігаються у фондах Інституту рукопису Національної бібліотеки України

ім. В. Вернадського. Запропонований увазі читачів фрагмент присвячено подіям VIII ст., що мали місце після завершення арабсько-хазарських воєн.

Ключові слова: “Історія хазар”, А. Ю. Крымський, українське сходознавство, хозари

А. Е. Крымский

“История хазар” (неопубликованные фрагменты) /

Подготовка к печати: О. Б. Бубенок, А. А. Хамрай, В. В. Черноиваненко

Основой для публикации известных науке фрагментов второй части монографии “История хазар” выдающегося украинского ориенталиста академика А. Е. Крымского стали страницы рукописи, хранящиеся в фондах Института рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. Вернадского. Предлагаемый вниманию читателей фрагмент посвящен событиям VIII в., имевшим место после завершения арабско-хазарских воєн.

Ключевые слова: “История хазар”, А. Е. Крымский, украинское востоковедение, хазары

РЕЦЕНЗІЇ

ISSN 1682-5268 (on-line); ISSN 1608-0599 (print)
Shidnij svit, 2018, No. 4, pp. 155–159

**RESPONSE TO O. HALENKO'S REVIEW OF:
"THE TRAVELS OF MACARIUS, PATRIARCH OF ANTIOCH".
THE KYIV MANUSCRIPT OF PAUL OF ALEPPO'S JOURNAL / EDITION,
TRANSLATION, COMMENTARIES, FOREWORD BY YU. I. PETROVA;
V. S. RYBALKIN (GEN. ED.). – KYIV: A. YU. KRYMSKYI INSTITUTE
OF ORIENTAL STUDIES OF THE NATIONAL ACADEMY
OF SCIENCES OF UKRAINE, 2015. – 268 p.**

This publication is a response to Oleksander Halenko's critical review that appeared in the "Ukrainian Historical Journal" (2016, No. 1). The book reviewed was the Arabic edition of the abridged Kyiv manuscript of the well-known historical source, "The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch", with Russian translation (2015), realized as a part of a much larger international academic project aiming at the preparation of a complete critical edition of Paul of Aleppo's travel Journal. The reason for this response is the reviewer's unfounded criticism of the mentioned edition, its translation and the staff of the Institute of Oriental Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine.

Keywords: critical review, edition and translation of Arabic manuscripts, Kyiv manuscript of "The Travels of Macarius", textual criticism

**ВІДПОВІДЬ НА РЕЦЕНЗІЮ О. ГАЛЕНКА НА КН.:
"ПУТЕШЕСТВИЕ ПАТРИАРХА АНТИОХИЙСКОГО МАКАРИЯ".
КИЕВСКИЙ СПИСОК РУКОПИСИ ПАВЛА АЛЕППСКОГО / ИЗДАНИЕ,
ПЕРЕВОД, КОММЕНТАРИИ, ПРЕДИСЛОВИЕ Ю. И. ПЕТРОВОЙ;
ПОД РЕД. В. С. РЫБАЛКИНА. – К.: ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
ИМ. А. Е. КРЫМСКОГО НАН УКРАИНЫ, 2015. – 268 с.**

2016 року на сторінках "Українського історичного журналу", нашого, без перебільшення, найавторитетнішого історичного часопису, що видається Інститутом історії України й Інститутом політичних та етнопольових досліджень, з'явилася рецензія на одне з видань Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України. Предметом рецензії стала праця, в основу якої покладено публікацію тексту і коментований переклад широковідомого арабомовного джерела до історії Східної Європи, й України зокрема, – щоденник нотаток архієпископа Павла Алеппського, сина і супутника Антіохійського патріарха Макарія III (1647–1672), що двічі подорожував теренами України на чолі церковної місії до Москви [Путешествие... 2015]. Автор рецензії – Олександр Галенко, колишній працівник Інституту сходознавства, а нині – науковий співробітник Інституту історії України. Оскільки рецензія О. Галенка [Галенко 2016] спричинила неабиякий резонанс у колі сходознавців і, окрім критичних зауважень на адресу нашої колеги, Ю. Петрової, містила низку вельми сумнівних випадів у бік усього колективу Інституту сходознавства й окремих його працівників (до слова, старійшин Інституту), вважаємо за необхідне відреагувати на неї на сторінках нашої головної трибуни – журналу "Східний світ".

© 2018 A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

Опублікований рукопис, київський список “Подорожі патріарха Макарія Антіохійського”, являє собою скорочену редакцію тексту нотаток архідиякона Павла Алеппського. Ця публікація замислена й здійснена як один з етапів більш масштабного міжнародного проекту – підготовки повного критичного видання тексту “Подорожі патріарха Макарія Антіохійського” мовою оригіналу з науковим апаратом та англійським перекладом. До видання повного тексту пам’ятки планується залучити чотири списки: Національної бібліотеки Франції (найповніша і найстаріша редакція “Подорожі”, датована кінцем XVII ст.); Британського музею (так званий лондонський список, 1765 р.); дамаський список 1699 р. (зберігається в Санкт-Петербурзі); і, нарешті, київський список (кінець XVIII ст.), привезений акад. А. Ю. Кримським із Сирії (наразі зберігається в особовому архіві Омеляна Прицака в НаУКМА). До останнього часу саме київський список залишався найменш вивченою редакцією пам’ятки. Усвідомлюючи всю важливість джерела, на необхідність саме такого, повного і критичного, його видання вказували А. Ю. Кримський, І. Ю. Крачковський, А. П. Ковалівський, Я. Є. Полотнюк та ін., – адже зведений текст “Подорожі” з урахуванням усіх відомих його варіантів міг би стати надійною основою для перекладу видатної пам’ятки будь-якою мовою світу, джерелом для дослідників історії країн Східної Європи, етнографії, церковної архітектури, православної літургики тощо.

У 2008 р. за ініціативою румунської дослідниці Іоани Феодоров стартував міжнародний проект з підготовки повного критичного видання “Подорожі патріарха Макарія”. Його важливою передумовою стало залучення дослідників тих країн, якими подорожували патріарх Макарій та Павло Алеппський. Саме тому учасниками проекту стали науковці з трьох країн: Румунії, України та Росії. Зацікавленість у співпраці з українською стороною була зумовлена, зокрема, тим, що київський список рукопису тривалий час залишався недоступним для наукової спільноти (після арешту А. Ю. Кримського він потрапив до О. Й. Прицака і зберігався в його особистому архіві), проте завдяки публікаціям А. Ю. Кримського та І. Ю. Крачковського було відомо про його існування.

У процесі роботи Ю. Петровій вдалося встановити обставини походження київського списку: виявилось, що він був написаний на основі петербурзького рукопису, а також – у співпраці з В. Ченцовою – визначити приблизний час його появи (кінець XVIII ст.) [Петрова, Ченцова 2016]. Критичне видання рукопису супроводжується детальним аналізом його текстологічних особливостей. Зокрема, у коментарях до нього вказується на помилкові варіанти, що трапляються в російськомовному перекладі пам’ятки, понад століття тому здійсненому професором Лазаревського інституту східних мов Г. Муркосом [Путешествие... 1896–1900].

Не заперечуючи наявності окремих недоліків, помічених рецензентом у праці Ю. Петрової, звернімо увагу на сумнівність деяких його суджень.

Так, твердження О. Галенка про те, що передача боярського титулу “служарь” (سلجار) османським терміном “сілягдар” (سلحدار) спричинена подібністю написання двох слів арабським письмом (с. 200), не підкріплюється лінгвістичною аргументацією, оскільки рецензент, вочевидь, вважає, що лінгвістичні аргументи не відіграють суттєвої ролі в оцінці варіантних читань. Свідченням помилковості суджень рецензента в царині лінгвістичного аналізу тексту, зокрема, є те, що він називає глуху аффрикату “ч” дзвінким шиплячим звуком (с. 200), а арабське письмо – силабічним (насправді воно є консонантним).

Нефаховою є транслітерація арабських слів та словосполучень, подана рецензентом на підставі його (принагідно зазначимо – неточних) уявлень про те, яким могло б бути турецьке прочитання відповідних графічних репрезентацій. Наприклад, *diwan al-birani* (ديوان البراني) замість ар. *dīwān al-barrānī* та *diwan al-sewwanī* (ديوان الجواني) (с. 202) замість ар. *dīwān al-ḡuwwānī*.

На с. 202 рецензент вдається до розлогих міркувань щодо значення термінів “диван” (ديوان) та “розбійники” (الحرامية). Перший, як реалію епохи, залишено без перекладу із зазначенням у коментарі можливих інтерпретацій, зокрема пояснення його молдавським господарем Д. Кантеміром (утім, навіть це трактування не є авторитетним для рецензента). Слово حرامية *ḥarāmīya* являє собою форму множини діалектної лексеми حرامي *ḥarāmī* “розбійник; злодій”, утвореної за допомогою діалектного суфікса множини -īya, тому немає жодних підстав тлумачити його як форму абстрактного іменника зі значенням “злочинність; карні справи”, як це намагається зробити рецензент. Слід враховувати ідіостиль Павла Алеппського та мовний варіант, яким створено його щоденник, – це не стандартна літературна мова зі стилістично високою лексикою, а середньоарабська, яка являє собою суміш літературної арабської мови і сирійського діалекту. Мова автора тяжіє до розмовних конструкцій, у ній широко використовуються діалектна лексика та граматики; при цьому термін *середньоарабська*, який чомусь не сподобався рецензентові, є широкоживаним в арабістиці [Лебедев 1977; Lentin 2008].

На думку рецензента, сегмент тексту рукопису اخمیل کان اخذ ابنة فاسيلي بيك (*Ihmīl kār 'ahād ibnat Fāsīlī bēk*) слід розуміти як те, що Богдан Хмельницький “здобув” доньку Василя Лупу для сина (с. 203). З перекладу жодним чином не впливає, що з нею одружився сам Богдан, як хибно тлумачить цей пасаж рецензент, який не помітив примітки 108, де згадується Тиміш Хмельницький. Фраза وزوجها به (*wa-zawwagahā bihi*) вказує на те, що Лупу видав заміж доньку за “нього”, тобто за Тиміша, а не за Богдана. До того ж у цьому контексті дієслово أخذ (*'ahād*) може означати лише “взя-ти жінку за дружину”.

Рецензент чомусь не допускає можливості прояву полісемії в перекладі. Так, слово كرسي (*kursī*) може бути перекладене як “крісло”, якщо його встановили для господаря, патріарха або митрополита під час церемонії відспівування, і як “трон”, який султан надіслав новому господарю як атрибут влади.

На думку рецензента, вираз ماء الشعير (*mā' aš-ša'ir*) слід розуміти як “солодовий квас” (с. 203). Натомість на позначення квасу автор послідовно використовував запозичене слово قفاصو (*qfāṣū*). Саме тому у виданні вираз *mā' aš-ša'ir* перекладений як “пиво” із зазначенням у примітці буквального перекладу – “відвар ячменю”. Використаний Павлом Алеппським вираз بارد على المعدة *bārid 'alā al-mi'da* (“прохолоджувальний”) стосовно цього напою, на думку рецензента, є своєрідним евфемізмом і означає те, що його вживали “для протверезіння”. Навряд чи автор пам'ятки, який зазвичай висловлював такого роду думки прямо, став би вдаватися до подібних метафор. І. Феодоров, яку не можна запідозрити в незнанні румунських реалій, також перекладає ماء الشعير як “пиво” (рум. bere) [Paul din Alep 2014, 199], а بارد على المعدة – як “прохолодний” (рум. rece) [Paul din Alep 2014, 183].

У відповідь на висловлені О. Галенком зауваження щодо написання термінів та власних назв зазначимо, що в передмові до свого перекладу Ю. Петрова пояснює вибір методу їхньої передачі. Так, терміни, які позначають реалії епохи, наводяться у транслітерації з поясненнями у примітках. Вибір сучасної російської форми для топонімів зумовлено тим, що в рукописі значна кількість власних назв і термінів наведена з викривленнями і помилками переписувачів, відтворення яких у перекладі навряд чи було б доцільним. При цьому у виданні арабського тексту всі різноманітності були належним чином враховані.

Отже, дивно, що О. Галенко, не маючи кваліфікації ані арабіста, ані лінгвіста, взявся коментувати дослідження Ю. Петрової саме з лінгвістичної й перекладознавчої точок зору. Особливо сумнівною видається спроба О. Галенка оцінити якість перекладу арабського тексту крізь призму власних знань османсько-турецької мови¹.

Рецензент закидає вченій раді Інституту сходознавства звинувачення в тому, що нею начебто було проігноровано роль А. П. Ковалівського як першого українського

дослідника і видавця арабських рукописних пам'яток. У зв'язку з цим слід зазначити, що підготовлене А. П. Ковалівським видання рукопису “Подорожі Ібн Фадлана на Волгу” (саме його має на увазі О. Галенко) було виконано лише факсимільним способом, тобто являло собою фотокопію рукопису, а не критичний текст пам'ятки і вперше вийшло в тодішньому Ленінграді, про що добре відомо самому рецензенту.

Щодо дискусії про те, хто перший встановив місце зберегання київського рукопису, то наведені рецензентом відомості не лише висловлені в некоректній формі, а й по суті неправдиві. Насправді В. С. Рыбалкін ідентифікував київський список “Подорожі Макарія” ще у 2004 р., перебуваючи у США, під час роботи з каталогізації бібліотеки О. Й. Пріцака.

Так само на совісті О. Галенка залишимо неетичні висловлювання щодо присвяти видання рукопису пам'яті його першого дослідника Тауфіка Кезми (що є особистим правом науковця) та вибору мови перекладу. Вибір мови пов'язаний з тим, що своє дослідження Ю. Петрова виконувала в межах міжнародного проекту, однією з робочих мов якого була російська.

Насамкінець хотілося б довести до відома О. Галенка, що повна правильна назва установи, видання якої він рецензував і в якій пропрацював недовгий час, – Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського (Постанова Президії АН УРСР № 278 від 22.10.1991).

¹ Зауважимо, що ми далеко не одинокі у своєму висновку щодо занадто агресивної манери рецензії О. Галенка, внутрішньої суперечливості аргументації і недостатньої обґрунтованості деяких закидів рецензента (див.: [Панченко 2016]).

ЛІТЕРАТУРА

Галенко О. І. Рец. на: “Путешествие патриарха Антиохийского Макария”. Киевский список рукописи Павла Алеппского / издание, перевод, комментарии, предисловие Ю. И. Петровой; под ред. В. С. Рыбалкина. К.: Институт востоковедения им. А. Е. Крымского НАН Украины, 2015. 268 с. // **Український історичний журнал**, 2016, № 1.

Лебедев В. В. **Поздний среднеарабский язык (XIII–XVIII вв.)**. Москва, 1977.

Панченко К. А. Рецензия на: “Путешествие патриарха Антиохийского Макария”: киевский список рукописи Павла Алеппского / издание, перевод, комментарии, предисловие Ю. И. Петровой; под ред. В. С. Рыбалкина. К.: Институт востоковедения им. А. Е. Крымского НАН Украины, 2015. 268 с., илл. // **Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета**. Серия 3: Филология. 2016, № 4 (49).

Петрова Ю. И., Ченцова В. Г. О датировке киевского списка “Путешествия патриарха Макария” // **Тези доповідей Міжнародної наукової конференції “XX Сходознавчі читання А. Кримського”**. Київ, 2016.

Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским / пер. с араб. Г. Муркоса. Вып. 1–5. Москва, 1896–1900.

“Путешествие патриарха Антиохийского Макария”. Киевский список рукописи Павла Алеппского / издание, перевод, комментарии, предисловие Ю. И. Петровой; под ред. В. С. Рыбалкина. Киев, 2015.

Lentin Jérôme. Middle Arabic // **Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics** / gen. ed. Kees Versteegh. Vol. III. Leiden – Boston, 2008.

Paul din Alep, **Jurnal de călătorie în Moldova și Valahia**. Studiu introductiv, ediția manuscrisului arab, traducere în limba română, note și indici de Ioana Feodorov. București – Brăila, 2014.

REFERENCES

Halenko O. I. (2016), “Rets. na: ‘Puteshestviye patriarkha Antiokhiyskogo Makariya’”. Kievskiy spisok rukopisi Pavla Aleppskogo / izdaniye, perevod, kommentarii, predisloviye Yu. I. Petrovoy;

pod red. V. S. Rybalkina. Kiev: Institut vostokovedeniya im. A. Ye. Krymskogo NAN Ukrayiny, 2015. 268 s.”, *Ukrayins'ky istorychny zhurnal*, No. 1, pp. 199–206. (In Ukrainian).

Lebedev V. V. (1977), *Pozdnyy srednearabskiy yazyk (XIII–XVIII vv.)*, Nauka, Moscow. (In Russian).

Panchenko K. A. (2016), “Retsenziya na: ‘Puteshestviye patriarkha Antiokhiyskogo Makariya’”. *Kievskiy spisok rukopisi Pavla Aleppskogo / izdaniye, perevod, komentarii, predisloviye* Yu. I. Petrovoy; pod red. V. S. Rybalkina. Kiev: Institut vostokovedeniya im. A. Ye. Krymskogo NAN Ukrayiny, 2015. 268 s.”, in *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta*, Series 3: Philology, No. 4 (49), pp. 143–148. (In Russian).

Petrova Yu. I. and Tchentsova V. G. (2016), “O datirovke kievskogo spiska ‘Puteshestviya patriarkha Makariya’”, in *Tezy dopovidey Mizhnarodnoyi naukovoï konferentsiyi “XX Skhodoznavchi chytannya A. Kryms'koho*, A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine, Kyiv, pp. 14–15. (In Russian).

Puteshestviye Antiokhiyskogo patriarkha Makariya v Rossiyu v polovine XVII veka, opisanoye yego synom, arkhidiakonom Pavlom Aleppskim (1896–1900), Transl. from the Arabic by G. Murkos, issues 1–5, Moscow. (In Russian).

“*Puteshestviye patriarkha Antiokhiyskogo Makariya*”. *Kievskiy spisok rukopisi Pavla Aleppskogo* (2015), Edition, translation, commentaries, foreword by Yu. I. Petrova, V. S. Rybalkin (Gen. ed.), A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine, Kyiv. (In Arabic and Russian).

Lentin Jérôme (2008), “Middle Arabic”, in Versteegh K. (Ed), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Vol. III, Brill, Leiden and Boston, pp. 215–224.

Paul din Alep (2014), *Jurnal de călătorie în Moldova și Valahia*. Studiu introductiv, ediția manuscrisului arab, traducere în limba română, note și indici de Ioana Feodorov, Editura Academiei Române, București, and Muzeul Brăilei – Editura Istros, Brăila.

Вчена рада Інституту східознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України

7 DAYS IN ISTANBUL: ISLAMIC STUDIES STUDY VISIT (Istanbul, September 25 – October 2, 2018)

Yu. Fil

PhD (History)

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

4, Hrushevskoho Str., Kyiv, 01001, Ukraine

filyulia@gmail.com

Between the 25th September and 2nd October, the Istanbul Foundation for Science and Culture (Istanbul, Turkey) organized an Islamic research study trip for Ukrainian academic researchers. The religious-studies oriented group attended a series of seminars and lectures facilitated by Foundation. Such experts as Prof Dr. Ismail Latif Hacinebioglu of Istanbul University, Rector of Ibn Haldun University Prof. Dr. Recep Senturk, Prof. Dr. Suleyman Derin, Prof. Dr. Alparslan Acikgenc and Prof. Dr. Muhammad Said Bilal gave lectures on Islam and Philosophy, Islamic Education in the Ottoman Period, Islam and Sufism, Concept of Knowledge in Islam, the Human Rights and Islam by the professors respectively. Ukrainian researchers also made the reports on related topics. Within the framework of study trip Ukrainian group also visited several historical buildings and mosques in order to get an anthropological experience of being among Muslims and observe directly their religious practices.

Keywords: Islamic Studies, Islam, Said Nursi, Sufism, summer school

7 ДНІВ У СТАМБУЛІ: ІСЛАМСЬКИЙ ДОСЛІДНИЦЬКИЙ ТУР (Стамбул, 25 вересня – 2 жовтня 2018 року)

25 вересня – 2 жовтня у Стамбулі пройшла літня школа з ісламських досліджень, у якій взяли участь українські релігієзнавці. Літак з мавівцями (представниками “Молодіжної асоціації релігієзнавців” (далі – МАР)) приземлився в турецькій столиці вранці, за день до офіційного початку літньої школи. Знайомство з культурною столицею Туреччини почалося з району Кадикьой, куди групу привіз автобус із заміського аеропорту Сабіха-Гекчен. Перед українцями відкрився Босфор – широкий вододіл між давньою Анатолією та Фракією. Здійснивши невеличку прогулянку азійською частиною міста, ми сіли на пором, який перевіз нас на європейську частину, в історичний район Фатіх, де на нас чекали поселення та ознайомлення з лекційною та культурною програмою на наступний тиждень. П’ятнадцять хвилин споглядання моря та берегової лінії міста з мінаретами та давніми мурами дали можливість уявити, що відчували генуезькі купці, наближаючись до берегів столиці імперії вперше, дивуючись з її краси та величі.

Поселили українських релігієзнавців у будинку самої Стамбульської фундації науки та культури, у якому, крім гуртожитку, була конференц-зала. Вищезгадана фундація – це мусульманська громадська організація, яка своєю основною місією вважає поширення ідей теолога кінця XIX – першої пол. XX ст. Саїда Нурсі. Як людина свого часу, він вірив у трансформативну силу сучасної науки та її важливість для майбутнього, але водночас вважав, що “позитивне” знання є мертвим без духовного. Саме тому вчитель наполягав на поєднанні релігійної та світської освіти в

© 2018 Fil Yu.; Published by the A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, NAS of Ukraine on behalf of *The World of the Orient*. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

навчальних закладах. Зараз співробітники та волонтери центру, втілюючи його ідеї в життя, реалізують міжнародні та локальні просвітницькі й освітні проекти, які спрямовані саме на те, щоб збалансувати секулярну освіту релігійною. Українська літня школа – один із них. Його мета – налагодити контакти з українськими університетами та громадськими організаціями, ознайомити українську філософсько-релігієзнавчу академічну спільноту з філософією ісламу та забезпечити антропологічне занурення в релігійну практику мусульман. Уся програма була підпорядкована цій меті, адже в ній були не лише лекції представників турецької та української сторони, а й відвідини найвизначніших пам'яток мусульманської сакральної архітектури Стамбула.

У малій конференц-залі, яка була відведена для занять школи, історія та сучасність поєднувалися надзвичайно гармонійним чином – поруч із проектором та мікрофонами у ній були вітрини з книжками. Як пояснила нам Туба Юдже, волонтерка центру, це – оригінальні рукописи, записані або скопійовані студентами Саїда Нурсі протягом 1910–1940 років, коли вчитель був іще живий. Тут відбулося три гостьові лекції – професора Стамбульського університету Ісмаїла Латіфа Хаджінебіоглу (Ismail Latif Hacınebioglu), професора Технічного університету Їлдиза Алпарслана Ачікгенча (Alparslan Açıkgenç) та професора Мухаммада Саїда Білала.

Доктор Хаджінебіоглу порушив актуальну для теологій всіх релігій тему узгодження віри та раціональності в межах ісламу, детально розкривши зміст понять *fiqh* (мусульманське право), *kalam* (ісламська теологія/схоластика) та *falsafa* (метафізика), акцентуючи на тому, що раціональність (*reasoning*) відіграє не менш важливу роль в ісламі, ніж одкровення (*revelation*). Знання про створення всього, що оточує людину, має супроводжуватися запитанням, для чого воно було створене. Запитання про причини є цінністю для мусульманина, і найвищим з них є запитання про сенс цього світу. Так лектор підійшов до однієї з найважливіших доктринальних позицій ісламу, яку невтомно нагадували нам протягом усіх подальших лекцій: цей світ має сенс, бо є інший. Два світи – до смерті та після неї – наділяють сенсом один одного.

Доктор Ачікгенч, продовжуючи тему знання в ісламі, розповів про базовий для ісламської доктрини концепт *ilm* (“знання”, “одкровення” – *reveled knowledge*), що є найвищою формою знання, за яким йшло передане знання (*conveyed knowledge*), інтерпретовані учнями та послідовниками. Наступним рівнем знання було наукове (*scientific knowledge*), далі – інтелектуальні (професійні) (*intellectual knowledge*), а вже за ними побутове (*common knowledge*), яке прийнято називати здоровим глуздом. На думку лектора, секуляризм небезпечний тим, що створює розрив між одкровенням та науковим знанням, акцентуючи на останньому та ігноруючи перше, яке є найвищим і нехтування яким призводить до катастрофічних наслідків.

Про права людини в етиці ісламу українці почули від професора Мухаммада Саїда Білала, який розповів про два виміри модерного поняття “прав людини” – онтологічний, що розкривається в рамках етики, та практичний, який присутній у юридичній практиці (законі) на рівні держави. Коран є джерелом знань про перший. Професор навів численні приклади та цитати з Корану, які є теоретичним підґрунтям прав людини в ісламі, – теорію *maslaha* (суспільного блага), теорію *ihtisas* (права за статусом), теорію *isma* (недоторканності та невідчужуваності прав людини). Другий же є більш проблематичним, особливо в ісламських державах. Як пояснив нам лектор, в ісламі він має цікаву специфіку – мусульманські правителі ніколи не були джерелом закону і, як вважалося, були такими ж суб'єктами закону, як інші піддані держави, вони лише мали забезпечувати закон. Втім, як свідчить історія, мусульманські еліти не завжди зважали на це. По цьому природно виникла дискусійна та суперечлива тема, як іслам можливий в умовах сучасних ліберальних

демократій та які є способи узгодження мусульманського та секулярного права в демократичній державі, що викликало в аудиторії багато запитань та жваве обговорення.

Решта занять проходили на виїзді. Ректор Університету Ібн Халдуна (Ibn Haldun University) професор Реджеп Шентюрк (Reser Şentürk) прочитав лекцію в одній з аудиторій університету. Цього разу українські вчені дізналися про систему освіти в Османській імперії та її рецепцію на Заході. Особливістю османської освітньої системи, як зазначив пан ректор, було її фінансування не з державної казни, а коштом благодійних фондаций – вакфів. Так, ті представники української групи, які не вивчали турецьку, зрозуміли, що означає слово “vakfi” в турецькій назві фундації, яка нас приймала, – “İstanbul ilim ve kultur vakfi”. Такий спосіб фінансування забезпечив надзвичайно важливий момент – незалежність медресе від держави. Професор Шентюрк відзначив, що диплом – це один із винаходів ісламської цивілізації, який із самого початку видавався не якою-небудь інституцією, а безпосередньо вчителем. Переїняття мусульманської освітньої системи церковною освітою Європи, за словами доктора, було хибним у тому моменті, що дипломи почала видавати інституція – церква, що знівелювало найважливіше в цій системі – її незалежність.

З елементами суфійської філософії нас познайомив професор Сулейман Дерін, який у легкій манері розповів про неї радше з позиції вірянина, ніж ученого. Релігієзнавці дійшли висновку, що лекція професора є зразком саме суфійського академізму, багатого на притчі та метафоричність. “Ми турбуємося про наше тіло, доглядаємо за ним. Так само душа потребує турботи та тренувань”, – казав професор. Суфізм – це тренування душі, розвиток ангельської природи й послаблення тваринної, адже обидві притаманні людській істоті й тільки від її вибору та зусиль залежить, яка домінуватиме. Просуваючись на цьому шляху за допомогою засобів обмеження тваринної природи та посилення ангельської за допомогою зірку – практики прославляння Бога, повторення Його імені, – людина може досягти такого високого духовного рівня, на якому бачитиме янголів.

Не в лекційному, а в презентаційному форматі група марівців ознайомилася з теологічним факультетом Університету Мармара (Marmara University). Декан факультету, професор Алі Кьоє (Ali Köse), розповів про сам факультет, наголосивши на тому, що він є найбільшим факультетом ісламської теології у всій Туреччині. Одна зі студенток люб’язно показала нам університетський кампус. Усіх вразила сучасна двоповерхова мечеть на його території, що за своїм архітектурним вирішенням абсолютно відрізнялася від старовинних мечетей, які ми бачили до того. У ній не було розписів, купол складався зі ступінчатих скляних елементів блакитного кольору зі скляною ажурною “розою” посередині, а в центрі чоловічої частини був несподіваний елемент – мармуровий фонтанчик, заспокійливе дзюрчання води в якому робило атмосферу в мечеті ще більш миротворною. Під колонами подекуди спали (в прямому сенсі) студенти, а наша провідниця розповіла, що нерідко приходять у мечеть із книжкою, бо спокійнішого місця годі знайти в університеті.

Від української сторони прозвучало три доповіді. Руслан Халіков, президент Молодіжної асоціації релігіє знавців, ознайомив турецьких колег із науковою літературою на ісламську тематику, яка останнім часом була видана в Україні. Анна Марія Басаурі Зюзіна, доцент кафедри теології та релігієзнавства Національного педагогічного університету імені Михайла Драгоманова, прочитала лекцію про гендерні дослідження в межах ісламу від колоніальних часів до сьогодні, окресливши основні тенденції розробки “жіночого питання” в ті чи інші періоди академічних досліджень гендеру. Олександра Бібік, аспірантка кафедри філософії Донецького національного університету імені Василя Стуса (м. Вінниця), порушила тему історії поширення ісламу в Японії та своєрідної інтерпретації японцями мусульманської релігії.

“Польові дослідження” ісламу для нас почалися з відвідин Сулейманіє – найбільшого на цей момент у Стамбулі релігійного комплексу з мечеттю, медресе, усипальницями та кладовищами на його території, побудованого султаном Сулейманом I Пишним (1494–1566). Всередині комплексу можна бачити усипальниці самого султана, його дружини Гюрем-Роксолани та численних представників його родини. Один із волонтерів фундації, пан Фатіх, розповів про внутрішнє улаштування мечеті та призначення усіх її елементів, а насамкінець подарував усім нам компактний Коран українською мовою.

Марівці також мали можливість оцінити велич та неймовірний розписний декор “Блакитної мечеті” Султанакмет в однойменному районі та двох мечетей у районі Ускюдар – Міхріма Султан та Йені Валіде. Перші дві, як і понад 300 споруд у Стамбулі, були побудовані головним османським зодчим – Мімаром Сінаном.

Уже поза програмою школи українці ознайомилися із залишками домусульманського міста, давнього Константинополя, який досі носить у собі часточку величі Східної римської імперії. Айя Софія, іподром з обелісками, цистерни з автентичними колонами, акведуки та мури, які подекуди вигулькували в абсолютно сучасному місті, – все це нагадувало про його довжелезну історію, яку турки дбайливо бережуть для нащадків. Для любителів природи в Стамбулі також знайшлося заняття – прогулянки на Принцевих островах у Мармуровому морі. Нам вдалося побувати на двох – Хейбеліаді та Бююкаді. Острови своїми хвойними деревами, квітучими кущами та панорамними видами на море дали привід поностальгувати за Кримом.

Завершило літню школу плідне обговорення перспектив і реальних можливостей подальшої співпраці між фундацією з одного боку та МАРом й українськими університетами, особливо з Національним педагогічним університетом імені Михайла Драгоманова, – з другого. Учасники дали зворотний зв'язок організаторам, який в основному складався з подяк та найпозитивніших вражень, багато з яких стосувалися ідеального балансу між академічною та культурною частинами літньої школи. Єдине побажання, яке пролунало в аудиторії, – прослухати окрему лекцію про Саїда Нурсі, послідовниками якого вважають себе засновники фундації та організатори школи. По завершенні обговорення директор вакфу пан Саїд Юдже видав усім учасникам сертифікати й пам'ятні подарунки, після чого рідний лекторій раптом наповнився суперечливими емоціями суму, що такий цікавий, насичений досвід добіг кінця, та радістю наближення повернення додому.

Ю. С. Філь

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 17.12.2018. Формат 84x108/16. Папір офс.
Ум. друк. арк. 17,22. Тираж 50 прим. Зам. 897.

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